

ВІСНИК

Київського національного
торговельно-економічного університету

Науковий журнал

Виходить шість разів на рік
Уперше вийшов друком у лютому 1998 р.

До жовтня 2000 р. виходив під назвою

"Вісник Київського державного торговельно-економічного університету"

№ 3⁽¹⁰¹⁾ 2015
ТОМ II

Журнал визнано ДАК України як фахове видання з філософських наук

З М І С Т

ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

ОЖЕВАН М.	Трансгуманістичний рух та техноутопія кібернетичного іморталізму: філософсько-методологічний аналіз	5
ГУДКОВ С.	Філософія управління як парадигма виживання суспільства	22
БОРОВСЬКА Л.	Проблема маргіналізації естетичного досвіду	30
ЛПІН М.	Освіта як простір розвитку сутнісних сил особистості	39
АСТАФ'ЄВ А.	Глобальна культура, безпекова раціональність і соціокультурне відчуження у перехідному суспільстві	49

ЄМЕЛЬЯНЕНКО Є.	Урбаністичні перспективи і свобода сучасної людини	60
ХОЛОХ О.	Герменевтика буття людини у символічній антропології К. Гірца	72

**РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ ЖУРНАЛУ
"Вісник КНТЕУ"**

МАЗАРАКІ А.А. – головний редактор;
ПРИТУЛЬСЬКА Н.В. – заступник головного редактора;
БАЙ С.І., ГУЛЯЄВА Н.М., ДОБІЯ М. (*Польща*), **КАЛУСКІ Я.** (*Польща*),
ЛАГУТІН В.Д., ЛАЦЕ Н. (*Латвія*), **ПАНКОВ Д.О.** (*Білорусь*),
РОМАТ Є.В., СУСІДЕНКО В.Т., ТКАЧЕНКО Т.І., ФІЛІС К. (*Греція*),
ЧУГУНОВ І.Я. – члени редакційної колегії з економічних наук; **БЕЛІНСЬКА С.О.,**
МЕРЕЖКО Н.В., МОКРОУСОВА О.Р., СИДОРЕНКО О.В. – члени редакційної колегії
з технічних наук; **ГАЛЯНТИЧ М.К., ГУРЖІЙ Т.О., ЛАДИЧЕНКО В.В., МАРЧУК В.М.,**
МИРОНЕНКО Н.М., ЯРМИШ О.Н. – члени редакційної колегії з правових наук;
ІВАНОВА Н.В., КОРОЛЬЧУК М.С., КОРОЛЬЧУК В.М., САМОЙЛОВ О.Є.,
СТАСЮК В.В., ТІМЧЕНКО О.В., МАКСИМЕНКО С.Д. – члени редакційної колегії
з психологічних наук; **ВАЛУЙСЬКИЙ О.О., КОНВЕРСЬКИЙ А.Є., КУЛАГІН Ю.І.,**
ОГОРОДНИК І.В., ОЖЕВАН М.А., САЙТАРЛИ І.А., ШКЕПУ М.О. – члени
редакційної колегії з філософських наук; **БАДАХ Ю.Г., КАЗЬМИРЧУК Г.Д.,**
КОРОЛЕВ Б.І., ОРЛЕНКО В.І. – члени редакційної колегії з історичних наук
МЕЛЬНИЧЕНКО С.В. – відповідальний секретар

Засновник, редакція, видавець і виготовлювач
Київський національний торговельно-економічний університет.

Завідувач редакції
С.Л. ОЛЮНІНА

Редактори: Е.Ю. КИРИЧЕНКО, І.Й. РАССКАЗОВА
Художньо-технічний редактор І.В. КРИВИЦЬКА

Свідоцтво про державну реєстрацію серія КВ № 13100-1984ПР від 23.08.2007.

Індекс журналу в Каталозі видань України на 2015 рік – 21910.

Підписано до друку 12.06.2015. Ум. друк. арк. 7. Тираж 250 пр. Зам. 440.
Адреса редакції, видавця, виготовлювача: вул. Кіото, 19, м. Київ-156, Україна, 02156.
Телефон редакції 518-90-92, факс: 513-85-36, e-mail: visnik@knteu.kiev.ua.

Надруковано на обладнанні КНТЕУ.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи серія ДК № 4620 від 03.10.2013.

Видається за рекомендацією Вченої ради КНТЕУ (протокол засідання № 6 від 15.05.2015).
Статті проходять рецензування. Передрук і переклади матеріалів, опублікованих у журналі,
дозволяються лише зі згоди автора та редакції

Журнал представлено в Міжнародній наукометричній базі: Російський індекс наукового цитування (РІНЦ)

© Київський національний торговельно-економічний університет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

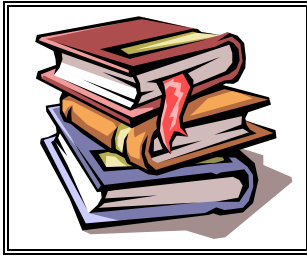
ФИЛОСОФСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА

ОЖЕВАН Н.	Трансгуманистическое движение и техноутопия кибернетического иммортализма: философско-методологический анализ	5
ГУДКОВ С.	Философия управления как парадигма выживания общества	22
БОРОВСКАЯ Л.	Проблема маргинализации эстетического опыта	30
ЛИПИН Н.	Образование как пространство развития сущностных сил личности	39
АСТАФЬЕВ А.	Глобальная культура, безопасная рациональность и социокультурное отчуждение в переходном обществе	49
ЕМЕЛЬЯНЕНКО Е.	Урбанистические перспективы и свобода современного человека	60
ХОЛОХ Е.	Герменевтика бытия человека в символической антропологии К. Гирца	72

C O N T E N T

PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF THE MODERN WORLD

OZHEVAN M.	Transhumanistic movement and technoutopia of cyber immortalizm: philosophical and methodological analysis	5
GUDKOV S.	Philosophy of management as a paradigm of society survival	22
BOROWSKA L.	Problem of aesthetic experience marginalization	30
LIPIN M.	Education as a space for the development of essential power of a personality	39
ASTAFIEV A.	Global culture, security-based rationality and social and cultural alienation in transitional society	49
YEMELIANENKO Ye.	Urban prospects and freedom of modern man	60
KHOLOKH O.	Hermeneutics of human being in C. Geertz's symbolic anthropology	72



ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ

УДК 130.2

ОЖЕВАН Микола, д. філос. н., професор кафедри філософських та соціальних наук КНТЕУ

ТРАНСГУМАНІСТИЧНИЙ РУХ ТА ТЕХНОУТОПІЯ КІБЕРНЕТИЧНОГО ІММОРТАЛІЗМУ: ФІЛОСОФСЬКО- МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Розглянуто трансгуманізм як соціальну ідеологію, що відображає прагнення свободи в умовах несвободи й тотальної детермінації людської поведінки, синдрому "втечі від свободи", обумовленої сучасними технологіями п'ятої й шостої технологічної хвилі. Проаналізовано програмні документи трансгуманістичного руху як такі, що відображають не лише погляди adeptів утопічної позитивної евгеніки, але й реалістичні маркетингові пропозиції, скеровані на поліпшення якості життя й подолання природних обмежень людського тіла.

Ключові слова: кібернетика, синергетика, штучний інтелект, техноутопія, трансгуманізм, постгуманізм, іморталізм, сингулярність, луддизм, неолуддизм.

Ожеван Н. Трансгуманістическое движение и техноутопия кибернетического иммортализма: философско-методологический анализ. Рассмотрен трансгуманізм как социальная идеология, отражающая стремление к свободе в условиях несвободы и тотальной детерминации человеческого поведения, синдрома "бегства от свободы", обусловленного современными технологиями пятой и шестой технологической волны. Проанализированы программные документы трансгуманістического движения как отражающие не только взгляды adeptов утопической позитивной евгеніки, но и реалистические маркетинговые предложения, направленные на улучшение качества жизни и преодоление природных ограничений человеческого тела.

Ключевые слова: кібернетика, синергетика, искусственный интеллект, техноутопия, трансгуманізм, постгуманізм, имморталізм, сингулярность, луддизм, неолуддизм.

Постановка проблеми. Початок ХХІ століття позначений переходом від модерну до постмодерну, від інформаційно-комунікативних технологій п'ятої хвилі до нано-, біо-, інфо-, когнітивно-кібернетичних технологій шостої хвилі. Йдеться про конвергенцію НБІК (NBIC) як

характерну прикмету новітніх технологій, які справді відкривають перспективи істотного посилення людського біологічного тіла та розширення його можливостей, конструювання систем "штучного інтелекту". Логічним продовженням технологічної революції шостої хвилі є світоглядно-методологічні й техніко-технологічні феномени трансгуманізму й постгуманізму як елітарних соціальних рухів епохи Посмодерну, які викликають певний суспільний спротив (неолуддизм) й не отримали, разом з тим, належного й достатньо неупередженого осмислення у дзеркалі філософської рефлексії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій з обраної проблематики вказує на те, що філософсько-методологічний аналіз феномену трансгуманізму проводиться здебільшого упереджено й відірвано від реальної соціальної, техніко-технологічної й бізнесово-маркетингової практики. Зокрема, в публікаціях вітчизняних філософів (Н. Ніколаєнко, С. Пилипенко, А. Шоркін та ін.) філософські питання, пов'язані з впровадженням NBIC-технологій, зводяться переважно до питань релігійно-знавства, аксіології та етики (біоетики), у вимірах яких трансгуманізм й постгуманізм отримують репрезентацію як релігійно-гностична утопія трансферу особистості окремих "обранців" у транснатуральне тіло, рівнозначне божественному.

Метою цієї статті є аналіз трансгуманістичного руху та його програмних документів як таких, що відображають не лише погляди adeptів утопічної позитивної евгеніки з її скеруванням на отримання нової "безсмертної породи" людей, але й реалістичні маркетингові пропозиції, скеровані на поліпшення якості життя й подолання природних обмежень людського тіла.

Матеріали та методи. Використано діалектичні й синергетичні методологічні підходи, притаманні сучасній філософії й культурології науки й техніки. Застосовано історичні та історико-порівняльні методи.

Результати дослідження. Як соціальна ідеологія трансгуманізм відображає прагнення свободи в умовах несвободи й тотальної детермінації людської поведінки, синдрому "втечі від свободи", обумовленої сучасними технологіями п'ятої й шостої технологічної хвилі.

Про популярність феномену трансгуманізму свідчить той факт, що станом на листопад 2014 р. на запит "*Transhumanism*" інтернет-пошуковик *Google* пропонував до 654 тис. джерел, а на запит "*Transhumanists*" – 133 тис. Проблема у більшості випадків розглядалася з технологічних й бізнесових позицій та пропозицій, внаслідок чого складалося враження, що йдеться не про "метафізику" й нову світську релігію [1], а про речі виключно утилітарні. Зокрема, про створення на базі конвергенції новітніх інформаційних та біологічних технологій, нано- та робототехнологій систем штучного інтелекту (*info-bio-nano-robotic-AI – artificial intelligence*). Іноді весь цей технологічний комплекс позначають як "конвергенція НБІК" – нанотехнологій, біології, інформатики

й когнітивних наук з відповідними оціночними характеристиками – зазвичай ентузіастичними, але іноді алармічними [2].

У світі існують десятки організацій, які не просто проповідують ідеї й ідеали трансгуманізму, але й намагаються втілювати ці ідеї у життя, залучаючи до цих процесів чималі інвестиції. Це, зокрема, Світова трансгуманістична асоціація (*The World Transhumanist Association*), Російський трансгуманістичний рух, Товариство українських трансгуманістів тощо.

У 2000 р. Р. Курцвейлем створено Інститут сингулярності з питань штучного інтелекту (*The Singularity Institute for Artificial Intelligence*), який від 2008 р. функціонує як університет й має офіційне представництво в Інтернеті [3].

Трансгуманістів ще називають іморталістами (від лат. "*mors – mortem*" – "смерть" та "*im*" – частка заперечення). А оскільки біологічна смерть є наслідком дії закону наростання ентропії, то іншим популярним позначенням трансгуманізму є "екстропіанство", а представників відповідного руху іменують "екстропіанцями". Один з таких рухів має назву "*The Extropian movement. The Society for Venturism*".

У "Трансгуманістичній декларації", остаточно ухваленій у березні 2009 р. як своєрідний символ віри Світової трансгуманістичної асоціації, ставиться мета пошуків перспектив "персонального зростання поза нинішніми біологічними обмеженнями" [4].

У Декларації Російського трансгуманістичного руху "Трансгуманізм як актуальний напрям сучасного світогляду" дається таке визначення ключового феномену: "Трансгуманізм – це раціональний, заснований на усвідомленні досягнень та перспектив науки світогляд, який визнає можливість та бажаність фундаментальних змін у стані людини за допомогою передових технологій з метою ліквідації страждань, старіння, смерті та значного поліпшення фізичних, розумових та психологічних можливостей людини" [5].

Оцінюючи трансгуманістичний рух з філософсько-методологічної точки зору, його не слід ані ідеалізувати, ані демонізувати й враховувати, що протилежності науки й релігії ніколи не були надто антиномічними, непримиренними, а твердження про те, що наука перебуває "поза цінностями й оцінками" (А. Пуанкаре), потрібно сприймати, "примруживши око". Адже сучасна наука й пов'язані з нею технології в епоху Модерну та Просвітництва були завжди похідними від сцієнтизму й технократизму, від квазірелігійного гуманістичного культу Розуму (наукової раціональності) та релевантної цьому культу картини світу.

Водночас трансгуманізм є типовим продуктом Постмодерну із властивим йому радикальним запереченням бінарних опозицій (деконструкцією Ж. Дерріди) включно з опозицією керівника (управителя) та керованого об'єкта, виразними акцентами на самоуправлінні та самоорганізації в дусі класичних концепцій "анархізму" тощо.

Трансгуманізм як гностична техноутопія. Термін "трансгуманізм" ("*transhumanism*") впроваджено у 1957 р. біологом Дж. Гекслі (Julian Huxley), який був одним із розробників синтетичної теорії еволюції, співзасновником й першим генеральним секретарем ЮНЕСКО. Авторська дефініція трансгуманізму дана Дж. Гекслі в праці "Нові пляшки для нового вина" у досить обережній манері, зводячись за своєю сутністю до ототожнення цього феномену з футуристичною евгенікою: "Людина, залишаючись людиною, вийде за свої власні межі, реалізуючи нові можливості, пов'язані з її природою" [6]. Згодом таке визначення трансгуманізму поступилося більш радикальному, пов'язаному з буквальним тлумаченням латинського префіксу "*trans*" як виходом за власні межі – трансцендуванням, трансцензусом (лат. "*census*" означає "межу"). Відтак, термін "трансгуманізм" став майже синонімічним терміну "постгуманізм" у розумінні "постбіологічності" людської природи.

Поняття "трансгуманізм" або "постгуманізм" (позначається символами-логотипами "Н+" або ">Н") містять заклики не до покращання людської органічної природи, а до виходу поза її межі, до повного подолання недосконалої "старої людини" на користь "нової людини". Інакше кажучи, йдеться про повне усунення суперечності між духовністю та тілесністю людини, про трансфер людської свідомості, духовності тощо на якісно новий "матеріальний носій". Саме внаслідок синтезу ("склеювання") двох термінів – "трансфер" (перенос) й "гуманізм" утворено термін "трансгуманізм".

Технологічно трансгуманізм ґрунтується на популярній в епоху Просвітництва метафорі "*людина як машина*", вперше виразно сформульованій Ламетрі. Звичайно, у випадку з конкретними технологіями як об'єкт радикальної чи часткової машинізації малася на увазі не "уся людина", а лише людське тіло. Більше того, іноді трансгуманістів цікавить не тіло в цілому, а лише мозок людини, центральна нервова система. У будь-якому разі, машинна метафора усправедливає різноманітні втручання в тілесну природу людини з метою її вдосконалення, виправлення її "недоліків" тощо.

Провідними ідеологами-методологами кібернетичних версій трансгуманізму у західній філософській літературі вважають Ф. Тіплера, М. Мінського, Г. Моравеца й Р. Курцвейля, які запропонували, кожен на свій розсуд, нові візії людського буття у кіберпросторі [2–12].

Філософсько-релігійним підґрунтям трансгуманізму є гностицизм як картина світу, яка передбачає набуття людиною нового віртуально-променистого (світлоносного) тіла, більш відповідного людській духовності, ніж нинішнє грубе матеріальне тіло з його здатністю хворіти, старіти й умирати, що є приниженням людської гідності. Таке філософсько-релігійне обґрунтування трансгуманізму містить в явній формі відсилання або до образу платонівської "печери" тіла, у якій мусить

перебувати впродовж земного існування у стані ув'язнення людська душа, або до іудео-християнської картини творення людини Богом за своїм образом і подобою. Але перші люди, як відомо з біблійного тексту, втратили богоподібну природу внаслідок первісного гріхопадіння, набувши натомість на знак кари божої недосконалої тваринної природи. Звідси дуальне ставлення іудеїв та християн до власного тіла.

У різні епохи тіло людини або поважали як "храм душі", або ж (переважно) намагалися виснажувати й приборкувати, оскільки воно явно чи неявно вважалося "сурогатом", даним людині Господом у "тимчасове користування" замість справжнього втраченого тіла райського блаженства. За християнським вченням, люди мають шанс зцілитися, повернутися до богоподібності за умови, якщо вони повірять в спасенну місію Ісуса Христа, який, як відомо, сполучав дві природи – божественну й людську. Спокутувавши первородний гріх на Хресті й воскресши, Христос продемонстрував своїм послідовникам-апостолам в акті Преображення нове променисте тіло, що вочевидь є прототипом нового досконалого тіла, якого набуде кожен християнин-праведник у новому небесному існуванні.

Кожна з технологічних утопій так або інакше пропонує довільну інтерпретацію біблійного міфу, яка передбачає антропотейзм (людинобожжя), тобто піднесений до найвищого ступеня антропоцентризм з органічно притаманним йому наміром "влаштуватися без Бога" (Ф. Достоевський). Висхідна презумпція тут зводиться до тези, що людська природа на вищому щаблі її розвитку набуває рис божественності, й людські можливості не поступаються божественним. Причому завдяки не безпосередньому божественному втручанням, а людській "самодіяльності", через яку (можливо чи напевно) здійснюється Промисел Божий (М. Федоров, К. Цюлковський, В. Вернадський, М. Бердяєв, П. Т. де Шарден).

Деякі прибічники антропотейзму йдуть у своїх висновках наскільки далеко, що вважають неадекватною справжній природі людини не лише природу, пов'язану безпосередньо з людською тілесністю, але й природу в цілому. Зокрема, на думку Н. Бострома, світ, у якому мешкає сучасна людина, – це "Матриця" – ілюзорна комп'ютерно-віртуальна модель, вибудована представниками певної вищої цивілізації [13]. Твердження Н. Бострома не позбавлені філософсько-методологічного сенсу, бо сучасна наука й засновані на ній технології дійсно зводились поки що до картини світу, відповідно до якої йдеться про функціонування й розвиток систем відносно простих, закритих, рівноважних та лінійних, позбавлених різких відхилень від "керуючих параметрів" (флуктуацій, волатильності). Більше того, вважається, що саме такі "Матриці" й гарантують людині захищеність від загроз. Відповідно, виникає спокуса проголосити існування істот, подібних до людини, але з набагато більшими можливостями ("Богів"), які здійсню-

ють над людьми ті ж самі експерименти космічного масштабу, які люди здійснюють над собою у суто земних масштабах.

На появу, розвиток та інтерпретації кібернетичних моделей перетворення соціуму й навіть біологічної природи людини суттєво впливають парадигми дискретності та лінійності. В ідеалі йдеться про парадигму творення "годинникоподібних" систем, які можуть ефективно, з практично корисними наслідками окреслюватися системами лінійних рівнянь. Оскільки у реальній соціальній дійсності подібних систем не так вже й багато, бо ця дійсність є принципово нелінійною та недискретною (континуальною), класичній науці та пов'язаній з нею онаковленій практиці доводиться для розширення сфери своїх впливів застосовувати такий різновид моделювання, як процедура лінеаризації. Тобто йдеться про редукцію (зведення) континуальних й нелінійних систем до статусу дискретних та лінійних.

Інакше кажучи, доводиться, за влучним висловлюванням К. Поппера, перетворювати "хмари" на "годинники". Зрештою, філософська доктрина, згідно з якою всі "хмари" в кінцевому підсумку є насправді "годинниками", перетворилась на панівну доктрину просвітницького раціоналізму, а всі, хто такої віри не поділяв, автоматично зараховувались до реакціонерів-обскурантистів [14, с. 47].

Парадигма годинникоподібної лінійності має виражені аксіологічні виміри, бо у класичній науці вона перетворилася на критерій добору перфектних систем та відсіювання неперфектних. Відтак, парадигма лінійності та процедура лінеаризації набувають значення небезпечних за своїми далекосяжними наслідками інструментів "вдосконалення" світу природи та світу людини. Отже, представники класичної науки явно лукавлять, коли заявляють, що їхні теоретичні побудови знаходяться поза цінностями та оцінками і є строго об'єктивними.

Лінійними є системи, властивості яких не змінюються на час зміни їх якісних станів. Тобто ці властивості не залежать від величин, які визначають якісні стани системи. І навпаки, нелінійними є ті системи, властивості яких істотно залежать від процесів, що в них відбуваються. Результат кожного окремого зовнішнього впливу на лінійну систему від наявності інших таких впливів не змінюється, отже, подібні впливи є адитивними – їх можна арифметично чи алгебраїчно підсумовувати. Зовнішні ж впливи на нелінійну систему повинні оцінюватись лише інтегрально, оскільки їх результати дуже тісно узалеженні один від одного.

Парадигма годинникоподібного світу, яка виникла ще в епоху Відродження, перетворилася на базово-домінуючу в епоху Модерну, бо якнайвиразніше втілює лінійний стиль мислення та практики. Хоча це зовсім не означає, що ця парадигма не зазнавала істотних модифікацій. Серед них, зокрема, – моделі Сонячної системи, гідродинамічної хвилі та стохастичного автомата тощо.

Специфіка "зрівняльної" математики у тому, що лінійні системи знаходяться поза вимірами реального часу, оскільки його в цьому випадку підмінює геометризована модель часу. А це означає, що подібні системи позбавлені можливостей самоорганізації та саморозвитку, і їм обов'язково потрібен зовнішній організатор-управитель. Саме ця обставина спричинює в кінцевому підсумку примару фізичного детермінізму, яка нищить будь-які прояви свободи так, що від неї залишається лише одна "усвідомлена необхідність" Б. Спінози й К. Маркса, тобто, за Н. Бостромом, "матричне існування". Світ лінійних систем – це світ безальтернативного реалізму, світ без вибору.

Таким чином, саме парадигмою лінійності обумовлені "зазіхання" класичної кібернетики на інноваційно-раціональне влаштування світу. Не випадково кібернетика як сума методів управління сподобалася свого часу радянському керівництву. Адже саме на цих засадах "керування згори" й відкидання будь-якого соціального хаосу, пов'язаного з ринком та демократією, здійснювались і здійснюються невдалі у цілому спроби російської (радянської) модернізації з їх парадоксальними відходами до ретро – до "демомодернізації".

Концепт трансгуманізму як виходу людини завдяки передовим технологіям на рівень подолання недосконалої "першої природи" та забезпечення собі перспектив безсмертя й вічної молодості у ХХ ст. досить виразно сформулював російський філософ й релігійний мислитель М. Федоров (незаконнонароджений син князя Гагаріна), хоча він не використовував у явному вигляді термін "трансгуманізм". У праці "Філософія спільної справи" М. Федоров пророкував не тільки перспективи набуття людиною технологічного безсмертя (іммортальності), але й з логічною необхідністю розвивав ідею воскресіння померлих, оскільки, на його думку, було б нечесно позбавити попередні покоління можливостей використання нових технологій. Подальшим самоочевидним наслідком появи на землі великої кількості безсмертних істот мало би стати їх переселення на інші планети Сонячної системи як вихід із ситуації перенаселеності планети Земля [15].

Учень М. Федорова К. Ціолковський, розвиваючи ідеї вчителя, почав не лише креслити й створювати у модельному вигляді ракетоплани як засоби відселення людей на інші планети, але й пророкував отримання майбутніми людьми на суто технологічних засадах якісно нового "променистого тіла".

Трансгуманізм як технологічно-бізнесовий тренд. Трансгуманізм – це потужний дослідницько-організаційно-бізнесовий тренд.

Модифікація тіла або біохакінг (ті, хто практикує такі процедури можуть називатися біохакерами) є типовим прикладом бізнесу на трансгуманістичній утопії. Зазвичай такий "апгрейд" зводиться до вшивання в тіло людини різноманітних електронних імплантів. Відповідне право людини на самовдосконалення виправдовується принципом морфоло-

гічної свободи (*The Principle of Morphological Freedom*), який зводиться до заперечення людської біоморфології як єдино можливої "людської природи" [16].

Справжнім ентузіастом й пророком трансгуманізму став іранець за походженням Ф. Есфандіарі (*Fereidoun M. Esfandiary*), який у 1966 р. визначив "транслюдину" як форму опосередкування між власне "людиною" й "постлюдиною". При цьому він цілковито офіційно, на "паспортному рівні", поміняв власне ім'я й прізвище на "кодове", FM-2030, філософськи мотивуючи такий незвичний крок тим, що традиційні імена прив'язують, мовляв, людину до певної колективності (статі, місця народження, національності тощо), а отже, дискримінують її як особистість, що мислитель визначав як "дискримінацію словами". Зазираючи у майбутнє, FM-2030 стверджував: "У ХХІ ст. ніхто не волітиме казати про себе: "Я – єгиптянин, я – румун чи я – американець", але натомість волітиме казати: "Я – глобальний. Я базуюсь на Місяці або ж я – частина марсіан" [цит. за 17]. Міркування Трансгуманіста є прямим продовженням неоліберальної тези постмодерністської філософії про те, що людина має право на вільну самоідентифікацію й не може бути поневолена жодною природною чи соціальною колективністю. Щодо магічного числа "2030", то воно влаштувало Трансгуманіста тому, що він пов'язав його з очікуваною датою переходу людства до омріяного стану безсмертя, коли самому Трансгуманісту мало би виповнитися 100 років. Насправді FM-2030 помер у 70-річному віці у 2000 р., але таки зумів "обманути смерть", оскільки його тіло було заморожене за посередництва компанії *Alcor Life Extension Foundation* (методом вітрифікації), й таким чином він очікує на воскресіння та отримання імортальності за допомогою новітніх технологій.

Метод заморожування тіл людей, які очікують на майбутнє продовження земного існування, набуло на Заході особливого комерційного розмаху. Ціна питання, судячи з інформації, яка надається на сайті *Alcor Life Extension Foundation* – 200 тис. дол. США (тіло утримується у замороженому стані при мінусовій температурі 130 градусів за Цельсієм). Щоправда існують скромніші розцінки. Але у такому разі йдеться про заморожування лише центральної нервової системи пацієнта (усі інші органи, напевно, вважаються менш значущими) [18].

За даними "*The Fortune*", у світі станом на 2013 р. існувало щонайменше п'ять мільярдів, які прагнули забезпечити собі вічне існування, а тому й вкладали кошти у відповідні технології [19].

Серйозні науковці висловлюють сумніви щодо доцільності процедури заморожування, під час якої внутрішньоклітинна вода переходить з рідкокристалічного колоїдного стану у стан твердокристалічний (такі кришталики розривають клітинні мембрани й умиряють живу клітину). Запевнення бізнесменів від кріоніки, що їм вдалося винайти особливу рідину, яка попередить подібні небажані наслідки,

є не досить переконливими. Особливий вихід пропонують прибічники нанотехнології: мільярди нанороботів проникатимуть у клітини замороженого "пацієнта", виконуючи там відновлювальні роботи.

Єдині в Європі два сховища заморожених людських тіл, які належать компанії "КріоРус", знаходяться в Підмосков'ї (за даними медіа, станом на 2013 р. там уже перебували заморожені тіла трьох українців).

Оскільки чимало передбачень FM-2030 (Ф. Есфандіарі) насправді збулося (запліднення "в пробірці", телеконференції, телемедицина, телеторгівля тощо), то прибічники трансгуманістичного руху не виключають, що так само здійсниться й його передбачення щодо настання імортального стану людини.

Інший практично зорієнтований трансгуманіст Р. Курцвейль признає точку "сингулярності", тобто набуття людиною кібернетичного безсмертя, на 2045 р. Для нього нав'язливою ідеєю стало не померти дочасно, до цієї критичної дати. Футурист з'їдає щоденно 180–220 вітамінів та мінеральних добавок, щотижня проходить медогляд тощо [20].

Ідеал кібернетичного іморталізму та його критики. Своєрідним апофеозом науково-технічного прогресу, вищою точкою у його розвитку є кібернетика, яка породила і продовжує породжувати чимало утопічних проектів включно з проектами штучного інтелекту та кібернетичного безсмертя (іморталізму).

Принципового значення у випадку дискусій щодо появи у кібернетичній системі штучного інтелекту самосвідомості, подібної й водночас неподібної до людської, набуває питання про гуманну чи антигуманну (відносно "старої" людини) скерованість такої системи.

Комп'ютерно-цифрові (а згодом – мережеві) технології та засновані на них методи кібернетичного моделювання від самого моменту свого народження у 1940-і роки опинилися у центрі запеклого філософського й ідеологічного протиборства. Адже йшлося не просто про технології зв'язку та передачі інформації, а про комунікативні стратегії контролю над поведінкою складних динамічних систем, про що красномовно свідчила вже сама назва датованої 1948 р., ідеологічно зарядженої, праці Н. Вінера "Кібернетика, або контроль і зв'язок у тварині й машині" ("*Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*"). Характерно, що Н. Вінер не зупинився на порозі технічної кібернетики чи біокібернетики, екстраполювавши свою версію "кібернетики" на соціальні системи. Про це свідчить його наступна фундаментальна праця "Гуманне застосування людських істот: кібернетика й суспільство" ("*The Human Use Of Human Beings: Cybernetics And Society*"), яка в перекладі зберегла тільки другу частину своєї назви, – "Кібернетика й суспільство" [21–22].

Кожен з шести технологічних укладів, які знаменують епохи індустріалізму та постіндустріалізму, пов'язаний зі своїми версіями "кібернетики". Перше народження "кібернетики" в науково-технологічному

контексті пов'язане з першою промисловою революцією (епоха пару) й відображене у працях А.-М. Ампера, який, власне, і є автором терміна "кібернетика" (у розумінні "науки про управління"). Згодом Дж. К. Максвелл у датованій 1867 р. статті "Про управлінців" ("*On Governors*") теоретизує спроможність технічних систем контролювати одна одну, розвиваючи "*control theory*", й слушно зауважує, що людина в подібних процесах є слабкою ланкою [23].

Таким чином, у випадку з Н. Вінером та усією заснованою ним електроінженерною кібернетичною школою йшлося вже про третє народження кібернетики, яке відповідало 3–4 технологічним укладам.

Найбільш "просунутою" є версія А. Тьюрінга й Дж. фон Нейманна (*Alan Turing & John von Neumann*). Вона не лише відповідає 5-му інформаційному укладу, але й випередила свій час, орієнтуючись на 6-й технологічний уклад, який щойно розгортається. У цій напівфантастичній версії йдеться про машини-роботи ("*Universal Turing Machine*") зі штучним інтелектом (*artificial intelligence – AI*), що спроможні до самоорганізації й саморозвитку. Футурологи пов'язують їх з "кіборгами", "андроїдами", пророкуючи навіть випередження такими істотами у своєму розвитку в певній точці "сингулярності" людини. Власне ця точка біфуркації й вважається точкою відліку епохи трансгуманізму – післялюдського розвитку.

Напевно, саме "машину Тьюрінга" мали на увазі автори сумнозвісного "визначення "кібернетики", яке давав радянський "Стислий філософський словник", датований 1954 р., де кібернетику критикують як "реакційну лженауку" за механіцизм, мілітаризацію й необґрунтовані "аванси". Укладачі словника вважали, що йдеться про "імперіалістичну утопію – [прагнення] замінити живу, мислячу, [таку, що] бореться за свої інтереси людину, машиною як у виробництві, так і на війні" [24].

Подальший розвиток систем знелюдненого виробництва та знелюднених засобів ведення бойових дій (*Unmanned Systems*) показав, що в цій частині свого, згодом дезавуйованого визначення, укладачі радянського словника не особливо помилилися.

Впритул наближеною до кібернетики Тьюрінга-Нейманна є "кібернетика другого порядку" ("*second order cybernetics*") У. Маккалока, заснована на моделюванні мозкової діяльності, нейромереж тощо.

У СРСР комуністичного періоду після нетривалої опали настала ера популяризації кібернетики. У численних "кіберкомуністичних" збірниках нав'язливим рефреном звучало питання "Чи може машина мислити?", на яке зазвичай давалася негативна відповідь. Радше усього не тому, що тогочасні радянські теоретики були переконані у принциповій неможливості появи систем штучного інтелекту, а тому, що припущення щодо машинного моделювання мислення легко оберталося припущенням, що в таких людино-машинних системах людина мусить теж мислити як машина, тобто нетворчо й алгоритмічно, а це

суперечило засадам радянсько-комуністичної ідеології, яка формально утверджувала культ творчості.

Зрештою, соціальний хаос таки здолав у СРСР "порядок", штучно нав'язаний "згори". Й лише природою радянського авторитарного режиму, який панічно боявся відкритих комунікацій, можна пояснити той факт, що в СРСР Інтернет так і не став реальністю, як у США.

Особливою сферою досліджень кібернетиків-трансгуманістів є трансфер розуму, тобто перенесення особистісно значимої інформації з мозку людини на інший носій. Поки що ця процедура уявляється нездійсненною, бо для цього слід було б під'єднати до комп'ютерної мережі усі 1.3 мільярди нейронів головного мозку. Проте принципових заперечень проти подібної технологічної процедури серед науковців не існує, й саме ця проблема є полем досліджень нейроінформатики. Розглядається, зокрема, можливість збереження у віртуальній реальності людського "Я", яке буде дистанційно керувати "аватаром" – біороботом як заміником людського тіла або іншим біотілом.

На думку багатьох науковців, для того, щоб комп'ютерна мережа змогла симулювати роботу людського мозку, слід подолати межу пам'яті у 500 петабайтів. Уже в 2020 р. прогнозується поява відповідних суперкомп'ютерів.

Наприклад, проект *BAM / BRAIN (Brain Activity Map Project / Brain Research through Advancing Innovative Neurotechnologies)* американці рекламують як винятково гуманістичний, скерований на боротьбу із захворюваннями мозку типу хвороб Альцгеймера й Паркінсона тощо. Однак, як і у випадку із суперкомп'ютерним інтелектом, йдеться передусім про нові військові технології, особливо, враховуючи активну участь у фінансуванні цього проекту відомої агенції з передових військових технологій – *DARPA*, яка у 2014 р. надала на даний проект 50 млн дол. США (ще 60 млн дол. США припадало на дві інші федеральні агенції – Національний інститут охорони здоров'я – 40 млн дол. США й Національний науковий фонд – 20 млн дол. США) [25].

Реакцією на кризу кібернетики (як у теорії, так і практиці) є її гостре протиборство з синергетикою як конкурентним підходом до розуміння умов і джерел функціонування й розвитку складних систем, можливостей та обмежень керування ними. При цьому "борги" кібернетики явно перевищують "аванси", які роздають її адепти, внаслідок чого до крайніх меж загострюється суперечність між футуристичними прогнозами щодо можливостей подолання за допомогою науки й технологій обмежень, які накладає на людину її органічна природа (передусім – хвороб, старіння й смерті) та реалістичністю відповідних обіцянок (авансів).

Синергетика доповнює спрощену кібернетичну картину світу до цілісності уявленнями про системи складні (*complex systems*), відкриті, нерівноважні й нелінійні. Відповідно, кібернетику довелося (чи доведеться) доповнити такими ключовими поняттями синергетики, як

порядок й хаос (*order and disorder*), інформація й ентропія, точки біфуркації, дивні атрактори тощо.

Разом з тим, серед філософів вистачає критиків "кібернетичної ілюзії" (термін Ж. Бодріяра), які звинувачують "кібернетиків" у технократизмі, некоректному перенесенні уявлень про управління технічними системами на соціосистеми й безпосередньо на людську природу, що виникли еволюційним (коеволюційним) шляхом завдяки природним механізмам саморегулювання, самоорганізації й самоуправління, й на які поширюються ті ж самі природні закони, що й на інші природні об'єкти (зокрема, закон зростання ентропії й природного добору, конкретними виявами якого є процеси людського старіння й смерті) [26–29].

Складність "складних систем" полягає у тому, що система елементів, з яких вони складаються, – інтерактивна, оскільки ці елементи не є чітко розмежованими в часі і просторі, перекривають один одного, є взаємозалежними, а, отже, перманентно перебувають у стані конфліктності.

Дещо іншої точки зору дотримуються теоретики, які вважають "дивні атрактори" не точками, які символізують стаціонарну рівноважність системи і не замкнутими кривими, які описують режим її стійких коливань, а певною зоною відкритих можливостей, всередині якої "блукають" із певною вірогідністю реальні стани системи. Оскільки, по-перше, така зона є обмеженою і, по-друге, можливі не будь-які, а лише визначені стани, то поведінку системи можна вважати детермінованою, а, отже, – передбачуваною (С. Курдюмов).

Висновки. Виважений аналіз усіх "за" і "проти" стосовно програмних заяв адептів трансгуманістичних утопій (дистопій) щодо практичних застосувань досягнень новітніх нано-, біо-, інфо-, когнітивно-кібернетичних технологій, так само, як і заяв та декларацій протилежного змісту й спрямованості вказує на існування феноменів надцінного ствердження і заперечення у вигляді *техноутопії* і *неолуддизму*.

Як соціальна ідеологія трансгуманізм відображає прагнення свободи в умовах несвободи й тотальної детермінації людської поведінки, обумовленої сучасними технологіями п'ятої й шостої технологічної хвилі. За такої "втечі від свободи", обумовленої технологічним втручанням в усі види людської діяльності та безпосередньо в саму людську природу, в порядку компенсації й далекосяжного авансу проголошується настання "морфологічної свободи" та подолання таких природних обмежень людського існування, як хвороби, старіння й смерть.

Йдеться про організовані або дезорганізовані громадські рухи, спрямовані на інтенсивне просування технологій шостої хвилі, або ж опір цим технологіям, які дійсно відкривають поки що не осмислені належним чином перспективи подолання "природних вад" людини як біологічної істоти і досягнення "морфологічної свободи", звільнення людини від дії універсального принципу наростання ентропії (екстропізм),

тобто невблаганного переходу буття упорядкованого та інформаційно насиченого в буття хаотичне та інформаційно збіднене.

Це, зрештою, може обернутися й протилежним трендом до втрати людської самоідентичності, самоорганізованого суїциду людини як біологічного виду та його заміни (підміни) "безсмертними" кібернетичними сурогатами.

У кінцевому підсумку необхідне таке поєднання кібернетичних та синергетичних методів управління, коли соціуму задається коливально-центруючий стан динамічної рівноваги (гомеорез), а не стан консервативної статичної рівноваги (гомеостаз), який покликаний забезпечити кібернетичні методи управління, покладені в основу утопічних ілюзій іморталізму та "трансферу розуму". Пропоновані лідерами трансгуманістичного руху утопії небезпечні не своєю мало-реалістичністю, а тим, що у разі спроб їх реалізації право на здійснення техно-технологічної влади буде закріплене виключно за окремими соціальними групами елітних обранців, але в цьому праві буде відмовлено "лузерам". Подібна система неunikно прямуватиме до пароксизмів "хаосу" й революції, коли на зміну старій статиці прийде нова, хоча сутність соціосистеми зміниться при цьому неістотно [32; 33].

Таким чином, у випадку з людськими проєкціями технологій шостої технологічної хвилі йдеться передусім про імператив забезпечення простору свободи, який обмежує волю кожного з учасників соціального процесу не силою іншого учасника та доступними йому технологіями, а "абстрактними правилами розширеного порядку" (Ф. фон Хайек). Лише на цьому шляху досягається інтерсуб'єктна незалежність кінцевих результатів від приватних партикулярних цілей та намірів. У протилежному випадку той подвійний стандарт "покращання уже сьогодні", який індивідам властиво мати для себе і для інших, може дестабілізувати й навіть знищити людину і суспільство, особливо коли версії радикального "покращання" пропонуються людству на крутих віражах його історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Tirosh-Samuelson*. Hava Transhumanism as a secularist faith // *Zygon : Journal of Religion & Science*. — 2012. — Vol. 47. — Dec. — Issue 4. — P. 710–734.
2. *Четверикова О.* Трансгуманізм на службі у Большого Брата [Електронний ресурс] / О. Четверикова // Ін-т високого комунітаризма. — Режим доступу : http://communitarian.ru/publikacii/novyuy_mirovoy_poryadok_metody/bolshoy_brat_skvoz_prizmu_transgumanizma_20072013.
3. *The Singularity University* [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://singularityu.org>.
4. *Transhumanist Declaration* [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>.

5. *Трансгуманізм* як актуальний напрям сучасного світогляду [Електронний ресурс] // Рос. трансгуманистическое движение. — Режим доступу : <http://transhumanism-russia.ru/content/view/665/110>.
6. *Huxley J.* Transhumanism [Електронний ресурс] / J. Huxley // Huxley In New Bottles for New Wine. — 1957. — P. 13–17. — Режим доступу : <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>.
7. *Tipler F. J.* The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead / F. J. Tipler. — New York : Anchor, 1995.
8. *Minsky M. L.* Why People think Computers can't / M. L. Minsky // AI Magazine. — 1982. — № 3 (4).
9. *Minsky M. L.* Society of Mind / M. L. Minsky. — New York : Simon & Schuster, 1988.
10. *Minsky M. L.* Will Robots Inherit the Earth? / M. L. Minsky // Scientific American. — 1994. — № 10 (271). — P. 108–113.
11. *Moravec, Hans & F. Pohl* (1993) : Souls in Silicon. — In Omni. — 16 (11/1993). — P. 66–76.
12. *Kurzweil R.* The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence / R. Kurzweil. — New York : Penguin, 1999.
13. *Бостром Н.* А не живем ли мы в "Матрице"? Доказательство методом моделирования. Прими красную таблетку : Наука, философия и религия в "Матрице" [Електронний ресурс] / Н. Бостром ; под ред. Г. Йеффета ; пер. с англ. Т. Давыдова. — М. : Ультра. Культура, 2003. — Режим доступу : <http://alt-future.narod.ru/Future/bostrom3.htm>.
14. *Поппер К.* Логика научного исследования / К. Поппер ; пер. с англ. / под общ. ред. В. Н. Садовского. — М. : Республика, 2004. — 447 с.
15. *Философ Николай Фёдоров* – смерть необязательна [Електронний ресурс] // Рос. трансгуманистическое движение. — Режим доступу : <http://transhumanism-russia.ru/content/view/262/110>.
16. *Morphological freedom* [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/Morphological_freedom.
17. *Tiven B.* The Future Takes Forever: Becoming FM-2030 [Електронний ресурс] / B. Tiven // Bidoun. — № 19. Noise. — Режим доступу : <http://www.bidoun.org/magazine/19-noise>.
18. *Alcor Cryopreservation Agreement – Schedule A.* [Електронний ресурс]. — Режим доступу : <http://www.alcor.org/BecomeMember/scheduleA.html>.
19. *Alsever J.* 5 billionaires who want to live forever [Електронний ресурс] / J. Alsever // The Fortune. — 2013. — April 4. — Режим доступу : <http://fortune.com/2013/04/04/5-billionaires-who-want-to-live-forever>.
20. *Wolf G.* Futurist Ray Kurzweil Pulls Out All the Stops (and Pills) to Live to Witness the Singularity [Електронний ресурс] / G. Wolf // The Wired Magazine. — 2008. — 03.24. — Режим доступу : http://archive.wired.com/medtech/drugs/magazine/16-04/ff_kurzweil?currentPage=all.
21. *Винер Н.* Кибернетика или Управление и связь в животном и машине / Н. Винер ; пер. с англ. И. В. Соловьева и Г. Н. Поварова ; под ред. Г. Н. Поварова. — 2-е изд. — М. : Наука, 1983. — 344 с.
22. *Винер Н.* Кибернетика и общество / Н. Винер. — М. : Изд-во иностран. л-ры, 1958. — 200 с.
23. *Maxwell J. C.* On governors / J. C. Maxwell // The Proceedings of the Royal Society. — 1868. — № 100. — Режим доступу : <http://www.seit.adfa.edu.au/staff/sites/hrp/historicalpapers/ongovernors.pdf>.

24. *Кибернетика* // Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. — изд. 4-е, доп. и испр. — М. : Гос. изд-во полит. л-ры, 1954. — С. 236–237.
25. *BRAIN Initiative* // Wikipedia. [Електронний ресурс]. — Режим доступу : http://en.wikipedia.org/wiki/BRAIN_Initiative.
26. *The Continuity of Embodied Identity: a commentary on "Software Immortals – Science or Faith"* Francis Heylighen / Global Brain Institute / Vrije Universiteit Brussel. — <http://pespmc1.vub.ac.be/papers/softwareimmortals-commentary.pdf>.
27. *Caligiuri M. J. Traditional and New Enhancing Human Cybernetic and Nanotechnological Body Modification Technologies: A Comparative Study of Roman Catholic and Transhumanist Ethical Approaches. A thesis submitted to the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies in partial fulfillment of the requirements for the PhD degree in Religious Studies / Caligiuri M. J. — Department of Classics and Religious Studies / Faculty of Arts. — Ottawa : Canada, 2013. — 329 p.*
28. *Gelles D. Immortality 2.0 / D. Gelles // The Futurist. — 2009. — 43.1. — P. 34–41.*
29. *Adamsky K. Transhumanizm miedzy utopia, biotechnologia a gnoza / K. Adamsky // Roczniki teologii moralnej. — 2012. — T. 4 (59). — S. 105–129.*
30. *Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. — М., 1986.*
31. *Пригожин И. Возвращенное очарование мира / И. Пригожин, И. Стенгерс // Природа. — 1986. — № 2. — С. 86–95.*
32. *Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине / Н. Винер. — М. : Сов. радио, 1958. — 215 с.*
33. *Young T. R. Chaos and social control theory. Managing Non-Linear Social Dynamics [Електронний ресурс] / T. R. Young // The Red Feather Institute 1992. Lecture 002. — Режим доступу : <http://www.critcrim.org/redfeather/chaos-crm/004control.html>.*
34. *Шабров О. Ф. Развитие сложных систем: кибернетика или синергетика? // Анализ систем на рубеже тысячелетий: теория и практика / О. Ф. Шабров : тез. Междунар. науч.-практ. конф., 16–18 декаб. 1997 г. — М. : Интеллект, 1997. — С. 26.*

Стаття надійшла до редакції 24.11.2014.

Ozhevan M. Transhumanistic movement and technoutopia of cyber immortalism: philosophical and methodological analysis.

Background. *The beginning of the XXI century marked the transition from modernism to postmodernism, from information and communication technologies to the fifth wave to nano-, bio-, info-, cognitive Cybertech sixth wave. It is about convergence of NBIC a characteristic feature of the latest technologies that offer prospects to really substantial strengthening of human biological body and expand its capacity, construction of "artificial intelligence". The logical continuation of the technological revolution of the sixth wave is ideological and methodological, technical and technological phenomena: transhumanism, posthumanism as elitist social movements of Posmodern era that cause certain social resistance (Neo-Luddism) and have not, however, received good enough and impartial study in the mirror of philosophical reflection.*

Analysis of recent research and publications on selected issues indicates that the philosophical and methodological analysis of the transhumanism is phenomenon performed very biased and not in line with the real social, technical, technological and business and marketing practices. In particular, in the publications of national philosophers (N. Nikolaenko, S. Pylypenko A. Shorkin etc.) philosophical issues related to the implementation of NBIC-technologies are mainly confined to issues of religion, of values axiology and ethics (bioethics), in the dimensions of which transhumanism and posthumanizm get representation as religious gnostic utopia transfer of individual 'chosen' personality in transnatural body equivalent to the divine.

The aim of this article is to analyze transhumanistic movement and its policy documents as such, not only reflecting the views of adherents of utopian positive eugenics to its guidance for a new "immortal breed" of people, but also realistic marketing proposals aimed at improving the quality of life and overcome the natural limitations the human body.

Material and methods. Dialectical and synergetic methodological approaches inherent in modern philosophy and cultural studies of science and technology have been used. Historic, historic and comparative methods have been applied.

Results. Transhumanism is described as a complex cultural hybrid entity that combines features of philosophy and religion, science and technology, economics and business and offers both initial philosophical and scientific and technological justification of "human transfer", moving into man and in the interests of man and his future many modern breakthrough technologies. As a social ideology transhumanism reflects the desire for freedom and lack of freedom in terms of total determination of human behavior, due to modern technologies of the fifth and sixth technological wave. When this "escape from freedom," due to technological intervention in all human activities and directly into the very human nature for compensation and far-reaching advance offensive "morphological freedom" and overcome of the natural limitations of human existence such as illness, aging and death is announced.

Conclusion. A balanced analysis of all "for" and "against" related to the claims of the followers of transhumanistic utopias (distopia), practical applications of the latest achievements of neurotehnology, biotechnology, nanotechnology, as well as the statements and declarations of the contrary viewpoints to the existence of phenomena of extremely valued statement and denial as tehnotopia and Neo-Luddism. We are talking about organized or disorganized social movement aimed at promoting technology of the sixth wave or resistance to it, these processes really open so far not properly understood prospects of overcoming "natural flaws" of man as a biological being and achieve "morphological freedom," the liberation of man from the universal principle of entropy increase (ekstropy), that inexorable transition from being ordered and information saturated to being chaotic and information-depleted. That may eventually turn into the opposite trend to the loss of human identity, self-organizing suicide of the human species and its replacement (substitution) with "immortal" cybernetic substitutes.

Keywords: cybernetics, synergetics, artificial intelligence, technoutopia, transhumanism, posthumanism, immortalism, singularity, Buddhism, Neo-Luddism.

REFERENCES

1. Tirosh-Samuelson. Hava Transhumanism as a secularist faith // Zygon : Journal of Religion & Science. — 2012. — Vol. 47. — Dec. — Issue 4. — P. 710–734.
2. Chetverikova O. Transgumanizm na sluzhbe u Bol'shogo Brata [Elektronnij resurs] / O. Chetverikova // In-t vysokogo kommunitarizma. — Rezhym dostupu : http://communitarian.ru/publikacii/novyy_mirovoy_poryadok_metody/bolshoy_brat_skvoz_prizmu_transgumanizma_20072013.
3. The Singularity University [Elektronnyj resurs]. — Rezhym dostupu : <http://singularityu.org>.

4. *Transhumanist Declaration* [Elektronnyj resurs]. — Rezhym dostupu : <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>.
5. *Transgumanizm jak aktual'nyj naprjam suchasnogo svitogljadu* [Elektronnyj resurs] // Ros. transgumanystycheskoe dvyzhenye. — Rezhym dostupu : <http://transhumanism-russia.ru/content/view/665/110>.
6. *Huxley J.* Transhumanism [Elektronnyj resurs] / J. Huxley // Huxley In New Bottles for New Wine. — 1957. — P. 13–17. — Rezhym dostupu : <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>.
7. *Tipler F. J.* The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead / F. J. Tipler. — New York : Anchor, 1995.
8. *Minsky M. L.* Why People think Computers can't / M. L. Minsky // AI Magazine. — 1982. — № 3 (4).
9. *Minsky M. L.* Society of Mind / M. L. Minsky. — New York : Simon & Schuster, 1988.
10. *Minsky M. L.* Will Robots Inherit the Earth? / M. L. Minsky // Scientific American. — 1994. — № 10 (271). — P. 108–113.
11. *Moravec, Hans & F. Pohl* (1993) : Souls in Silicon. — In Omni. — 16 (11/1993). — P. 66–76.
12. *Kurzweil R.* The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence / R. Kurzweil. — New York : Penguin, 1999.
13. *Bostrom N.* A ne zhivem li my v "Matrice"? Dokazatel'stvo metodom modelirovanija. Primi krasnuju tabletku : Nauka, filosofija i religija v "Matrice" [Elektronnyj resurs] / N. Bostrom ; pod red. G. Jeffeta ; per. s angl. T. Davydova. — M. : Ul'tra. Kul'tura, 2003. — Rezhym dostupu : <http://alt-future.narod.ru/Future/bostrom3.htm>.
14. *Popper K.* Logika nauchnogo issledovanija / K. Popper ; per. s angl. / pod obshh. red. V. N. Sadovskogo. — M. : Respublika, 2004. — 447 s.
15. *Filosof Nikolaj Fjodorov* – smert' neobjazatel'na [Elektronnyj resurs] // Ros. transgumanisticheskoe dvizhenie. — Rezhym dostupu : <http://transhumanism-russia.ru/content/view/262/110>.
16. *Morphological freedom* [Elektronnyj resurs]. — Rezhym dostupu : http://en.wikipedia.org/wiki/Morphological_freedom.
17. *Tiven B.* The Future Takes Forever: Becoming FM-2030 [Elektronnyj resurs] / B. Tiven // Bidoun. — № 19. Noise. — Rezhym dostupu : <http://www.bidoun.org/magazine/19-noise>.
18. *Alcor Cryopreservation Agreement – Schedule A.* [Elektronnyj resurs]. — Rezhym dostupu : <http://www.alcor.org/BecomeMember/scheduleA.html>.
19. *Alsever J.* 5 billionaires who want to live forever [Elektronnyj resurs] / J. Alsever // The Fortune. — 2013. — April 4. — Rezhym dostupu : <http://fortune.com/2013/04/04/5-billionaires-who-want-to-live-forever>.
20. *Wolf G.* Futurist Ray Kurzweil Pulls Out All the Stops (and Pills) to Live to Witness the Singularity [Elektronnyj resurs] / G. Wolf // The Wired Magazine. — 2008. — 03.24. — Rezhym dostupu : http://archive.wired.com/medtech/drugs/magazine/16-04/ff_kurzweil?currentPage=all.
21. *Viner N.* Kibernetika ili Upravlenie i svjaz' v zhivotnom i mashine / N. Viner ; per. s angl. I.V. Solov'eva i G.N. Povarova ; pod red. G.N. Povarova. — 2-e izd. — M. : Nauka, 1983. — 344 s.
22. *Viner N.* Kibernetika i obshhestvo / N. Viner. — M. : Izd-vo inostran. l-ry, 1958. — 200 s.
23. *Maxwell J. C.* On governors / J. C. Maxwell // The Proceedings of the Royal Society. — 1868. — № 100. — Rezhym dostupu : <http://www.seit.adfa.edu.au/staff/sites/hrp/historicalpapers/ongovernors.pdf>.
24. *Kibernetika* // Kratkij filosofskij slovar' / pod red. M. Rozentalja i P. Judina. — izd. 4-e, dop. i ispr. — M. : Gos. izd-vo polit. l-ry, 1954. — S. 236–237.

УДК 141.7

ГУДКОВ Сергій, к. філос. н., доцент кафедри філософських та соціальних наук КНТЕУ

ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ ЯК ПАРАДИГМА ВИЖИВАННЯ СУСПІЛЬСТВА

Розглянуто сучасні філософські проблеми управління на основі методологічних підходів постнекласичної науки. Розроблено практичні рекомендації щодо їх використання.

Ключові слова: практична філософія, філософія управління, парадигма, нормальна наука, наукова революція, зсув парадигми, методологічний анархізм.

© Гудков С., 2015

22

 ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2015. № 3

Гудков С. Философия управления как парадигма выживания общества. Рассмотрены современные философские проблемы управления на основе методологических подходов постнеклассической науки. Разработаны практические рекомендации их использования.

Ключевые слова: практическая философия, философия управления, парадигма, нормальная наука, научная революция, сдвиг парадигмы, методологический анархизм.

*Завжди потрібно пам'ятати про те,
що... мої риторичні вправи не відбивають ніяких
"глибоких істин". Вони лише показують,
як легко раціональним чином водити людей за ніс.
Анархіст подібний до секретного агенту,
який грає у розумні ігри для того, щоб підірвати
авторитет самого розуму
(Істини, Чесності, Справедливості).
П. Фейєрабенд*

Постановка проблеми. Актуальність теми обумовлена загостренням кризових явищ у світі та Україні і намаганнями інтелектуальних еліт сформувати дієві науково-методологічні підходи у їх поясненні та передбаченні ефективних шляхів розв'язання. Сучасна філософія дедалі більше набуває практичного характеру, що пов'язано з високою динамікою суспільного розвитку, конфліктогенністю життя та високою ціною управлінських помилок. У науковій літературі актуалізуються філософські проблеми природознавства та екології, філософії: освіти, науки і техніки, економіки, управління та багатьох інших галузей практичної філософії. Характерною особливістю сучасної філософської науки є посилення уваги до проблеми осмислення конкретних форм і сфер буття людини в світі. На відміну від академічної філософії, предметом розгляду якої є сутність речей, прикладна філософія (метафілософія) вивчає конкретні явища суспільного життя.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Історико-філософська думка свідчить, що вже у працях стародавніх китайських (Лао-Цзи, Конфуцій, Цзоу Ян та ін.) та грецьких (Піфагор, Геракліт, Сократ, Платон, Аристотель та ін.) філософів сформульовано теоретичні положення стосовно соціального управління, які не втратили своєї значущості і донині. Упродовж доби Середньовіччя (А. Блаженний, Х. Аквінський, М. Лютер, М. Падуанський, В. Оккам, Д. Аліг'єрі та ін.), Відродження (Н. Макіавеллі, Т. Мор та ін.) та Нового часу (Г. Гроцій, Т. Гоббс, Б. Спіноза, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та ін.) накопичено великий досвід ефективного вирішення суспільних проблем. У німецькій класичній філософії (І. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс та ін.) і особливо на сучасному етапі розвитку (М. Вебер, Дж. Кейнс, Г. Джордж, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Тоффлер, О. Печчеї та ін.) отримали подальший розвиток основні положення теорії управління. Проте соціальних проблем не поменшало.

У межах сучасної української філософії проблеми регулятивних механізмів функціонування та розвитку соціуму, цивілізаційного повороту та імперативів виживання людства досліджували В. Андрущенко, М. Михальченко [1]; соціального управління та соціальних конфліктів з позиції синергетики у науковій розвідці – Ф. Канак, В. Лобас [2]; логіки управління, феномен управління як передумову існування й розвитку суспільства – В. Кремень, С. Пазинич, О. Пономарьов [3]; проблеми прийняття й реалізації управлінських рішень – С. Фаренік [4] тощо.

Предметом філософії управління залежно від наукових інтересів дослідників можуть бути онтологічні, гносеологічні, логічні, морально-етичні, естетичні та інші аспекти процесу управління. Загальний філософський підхід до управління характеризується розглядом цього процесу як складової соціокультурного життя суспільства, що дозволяє людині існувати у сучасному нестабільному соціумі, і в цьому аспекті становить певну *парадигму виживання*. Філософія управління, що узагальнює основні методологічні підходи до процесу управління, в межах певної філософської парадигми знання набуває цілісності та взаємообумовленості його структурних компонентів до вирішення свого проблемного поля.

Метою цього дослідження є осягнення концептуально-системних основ соціального управління з позиції сучасних постнекласичних [5, с. 392–408] науково-методологічних підходів до регулювання соціальних систем у межах такого напряму практичної філософії, як філософія управління. Результатом мають стати рекомендації щодо застосування цілого спектра управлінських підходів з метою підвищення ефективності функціонування та "конкурентоспроможності" різних систем управління в сучасному нестабільному соціумі.

Матеріали та методи. Крім загальнологічних методів дослідження, застосовано сукупність методів і підходів постнекласичної науки, що вивчає самоорганізуючі та саморегулюючі системи природного та соціокультурного походження. Наявність серйозних управлінських проблем у державі та брак способів передбачення наслідків управлінської діяльності обумовили застосування прогностичної методології та включення аксіологічних факторів у пояснення управлінського процесу людиновимірними системами. Навіть незначний вплив на такі системи може обумовити синергетичні ефекти, наслідки яких будуть абсолютно не зіставними із силою впливу, адже самоорганізуючі системи здатні самостійно змінювати власну структуру, алгоритм функціонування відповідно до умов та мети діяльності людини.

Результати дослідження. У класичній філософії під парадигмою (від грецьк. *paradeigma* – зразок, приклад) розуміють засадничу концептуальну схему, модель постановки та вирішення проблем, методи дослідження, що використовуються науковцями упродовж певного історичного періоду. Поняття "парадигма" у сучасній науковій

літературі набуває багатьох смислових значень, а саме "теорія", "концепція", "доктрина", "модель", "система поглядів" тощо, що по суті не суперечить його кунівському розумінню. За Т. Куном, парадигма – це концептуальна схема, що тимчасово визнається науковим співтовариством як основа його практичної діяльності, сукупність переконань, цінностей та технічних засобів, що обирається науковим співтовариством і забезпечує існування наукової традиції (наукового напрямку, наукової школи, дослідницької програми тощо) [6]. В Україні, наприклад, ця традиція реалізується в наукових працях [7; 8], підручниках [9; 10], у яких фіксуються основні проблеми управління та пропонуються методи їх вирішення. У цій статті поняття "парадигма" використовується у більш широкому сенсі і ставиться навіть в один порядок з поняттям "філософія". Поняття "виживання" у назві статті також не використовується у вузькому біологічному значенні, а розглядається більше у соціальному значенні (соціально-політичному, соціально-економічному тощо).

Американський історик і філософ Т. Кун виділив три етапи еволюції, життєвого циклу різних парадигм: передпарадигмальний; пакування парадигми ("нормальна наука"); наукової революції, кризи однієї парадигми і переходу до іншої [6]. Вченим у науковий обіг уведено термін "зсув" парадигми. Такі зсуви парадигми повільно змінюють уявлення науковців про оточуючий світ, коректують їх установки і поведінку. Цей процес може охоплювати досить тривалий інтервал часу.

За Т. Куном, етап кризи (революції) у науці неможливо пояснити з точки зору логіки. Він свідчить про розквіт науки та піднесення її творчої продуктивності. Ознакою наукових інновацій є універсальний критерій "вседозволеності" (anything goes). У зв'язку з цим науковець виокремлює два типи революціонерів: молоді люди, які тільки отримали освіту, опанували певну парадигму, але ще не застосовували її на практиці, і люди у віці, що тільки перейшли з однієї сфери діяльності в іншу. І одним, і другим, по-перше, притаманна операційна наївність, вони багато в чому не розуміють засадничих парадигмальних ідей, що поєднують людей у співтовариство, до якого вони хочуть приєднатися. По-друге, вони не знають, чого робити не треба.

Багато філософських ідей потрапляють у поле зору професійних управлінців випадково і використовуються ними безсистемно у ситуації дихотомії виклик-відповідь. Таку ситуацію відомий американський вчений та методолог сучасної науки П. Фейерабенд охарактеризував як "методологічний анархізм" (methodological anarchism) [11]. Під методологічним анархізмом розуміється філософсько-методологічна концепція, що ґрунтується на ідеї абсолютної свободи наукової творчості від "методологічного примусу", який притаманний виключно ідеології ("світській" релігії). У межах цього підходу заперечуються будь-які

форми фундаменталізму в теорії пізнання. Наукові теорії конкурують між собою з метою виявлення найбільш ефективної, а вільна конкуренція методів та ідей – основа наукової раціональності. Використання цього підходу правомірне у так званій науці "переднього краю", де переважає абсолютна невизначеність. Але застосування його в соціальних практиках має бути максимально обмеженим, якщо метою є досягнення хоча б хиткої стабільності.

Намагання сформувати вітчизняну філософську парадигму управлінського мислення (погляди, уявлення щодо управління окремими регіонами та суспільством у цілому) повинно ґрунтуватись на досягненнях світової та української теоретичної думки. Ідея законності як основи суспільного устрою, відповідальності влади перед народом має стати провідною в Україні. Ефективність управління багато в чому залежить від гнучкості системи щодо сприйняття різних поглядів у суспільстві на цілі, засоби та методи управління. Відсутність взаєморозуміння призводить до недовіри до влади, неготовності до сприйняття управлінських рішень, неможливості концентрації зусиль на досягненні соціальних цілей, послаблення державності.

Складність процесу управління як соціального явища потребує чіткої організації, всебічного забезпечення та постійного вдосконалення. Для цього у свідомості керівників усіх рівнів має відображатися специфіка управлінських відносин у державі. Так, Україна в силу свого географічного положення на межі Європи й Азії та особливостей історичного розвитку з давнини перебувала під впливом як європейської, так і азійської культур. Саме тому розрізняють *системоцентричний* (примат системи над людиною, коли у системи тільки права, а у людини тільки обов'язки, коли людина для системи – засіб, а не ціль) та *персоноцентричний* (людина розглядається як найвища цінність і мета (ціль) для системи, коли система служить людині, створює максимум сприятливих можливостей для її існування та розвитку) типи соціального управління. В процесі конкуренції цих двох концепцій вирішення політичних, соціально-правових, економічних, моральних та інших проблем управління набувало специфічних форм.

Ефективність управління значною мірою залежить від розуміння керівниками системи *цінностей*, що визначає життєві орієнтири соціальної системи. На відтворення та розвиток цієї системи має бути зорієнтований процес управління. Проте зазвичай соціальні менеджери не розуміють, що структура цінностей глобального, національного і конкретно-організаційного рівнів взаємопов'язана і відбиває діалектику загального, особливого і конкретного. Це означає, що сучасна філософська управлінська парадигма має передбачати широкий світоглядний діапазон бачення управлінської реальності.

Формування парадигми пов'язано з принципами і законами управління, в яких накопичено позитивний і негативний соціальний

досвід. Формування світогляду професійного управлінця відбувається як у результаті опанування ним знань цілого комплексу наук про управління (загальне), так і внаслідок систематизації традиційних уявлень про управління, що склалися в межах певної культури (особливе), а також стихійно під впливом обміну досвідом з іншими людьми та набуттям власного досвіду (конкретне). Світоглядна обмеженість сучасного менеджера небезпечна проявами суб'єктивізму під час соціального управління. Тому формування спрощеної управлінської парадигми може стати причиною потенційних помилок в управлінській практиці.

Соціальна проблема пов'язана з тим, якою системою цінностей керується управлінець, на які принципи і закони управління орієнтується і чи знає їх взагалі. Толерантність, постаючи, за висловом Е. Соловйова, як "чеснота непримирених людей", все ж таки завдяки взаємному дистанціюванню індивідів чи спільнот утворює можливість для спілкування та співпраці [12], а також передумови формування спільної ідентичності навіть за наявності культурних відмінностей. Залежно від існуючої системи цінностей мають обиратися методи управління. Наприклад, традиційними цінностями американської культури вважаються свобода, незалежність, впевненість у собі, особистий успіх, рівноправ'я, індивідуалізм, конкуренція тощо. На першому місці в японській системі цінностей – належність до організації, групова гармонія, колективізм, старшинство, груповий консенсус, співробітництво. Структуру цінностей в арабській культурі очолюють безпека та гармонія в сім'ї, дотримання батьківських настанов тощо.

У філософському контексті розвиток культури визначається мірою розвитку людини. Культура є вираженням досягнутого людиною рівня історичного прогресу. Гуманістична сутність культури розкривається через осягнення її соціальних функцій (пізнавальної, комунікативної, регулятивної, прогностичної, ціннісно-орієнтаційної), що органічно взаємопов'язані між собою. Функціональна єдність культури зумовлена її людинотворчою сутністю. Культурою вважається те, що розвиває її сутнісні сили і здібності. Нерозумне управлінське рішення, незасвоєна ідея втрачають загальнокультурний зміст тому, що не можуть бути використані адекватно до їх культурного призначення та опиняються поза межами практики. Термін "антикультура" включає такі суспільні явища, процеси, ідеї та відносини, які суперечать принципам гуманізму і людяності. Антикультура – це результат дегуманізації людських відносин, відходу від загальнолюдських цінностей і пріоритетів, втрати моральних орієнтацій.

В Україні має відбутися перехід до сучасної парадигми соціального управління, яка характеризується підсиленням соціальної орієнтованості системи управління на інтереси окремої людини, інтернаціоналізації теорії та практики управління. Більш гнучкі форми

регуляції суспільних відносин стануть наслідком децентралізації управління з опорою на самоорганізацію [13]. Необхідно вилучити насильницькі методи вирішення соціальних проблем, а відносини жорсткого адміністрування мають бути трансформовані в європейські відносини діалогу, співробітництва, узгодженості. Професіоналізація управлінської праці, поширення наукових підходів до управління, що довели свою ефективність, мають перешкодити потраплянню "випадкових" людей на керівні посади.

Висновки. За умов існування соціальних протиріч єдність людини та культури є умовною, культура може втрачати гуманістичний характер і перетворюватися на свою протилежність (антикультуру). Людинотворча сутність культури набуває *відчужених* форм і замість того, щоб стверджувати загальнолюдські цінності, підносити людське в людині, ми стаємо свідками асоціальних явищ. Тому необхідно враховувати різні тенденції еволюції системи управління соціальними процесами. Наукове передбачення шляхів її реформування вимагає створення нових світоглядних орієнтирів та підвищення філософської культури сучасних менеджерів, бо їх прорахунки можуть мати для держави катастрофічні соціальні наслідки.

Сучасна філософія управління інтегрує тенденції світової практики управління. Розвиток системи соціального управління значною мірою залежить від того, як люди сприймають цю систему та бачать її майбутнє. Повнота, глибина і цілісність, а в підсумку адекватність бачення об'єкта управління і його майбутнього є важливою передумовою позитивних зрушень в Україні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрущенко В. П. Сучасна соціальна філософія / В. П. Андрущенко, М. І. Михальченко. — Вид. 2-е, випр. й допов. — К. : Генеза, 1996. — 368 с.
2. Канак Ф. Конфлікти та перехідний стан національного буття / Ф. Канак, В. Лобас // Філософська думка. — 1999. — № 4. — С. 72–77.
3. Кремень В. Г. Філософія управління : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / В. Г. Кремень, С. М. Пазинич, О. С. Пономарьов. — Вид. 2-ге, допов. і переробл. — Х. : НТУ "ХП", 2008. — 521 с.
4. Фаренік С. А. Управління соціальними процесами: побудова та реалізація соціальних моделей : монографія / С. А. Фаренік. — К. : Вид-во УАДУ, 2003. — 368 с.
5. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. — М. : Прогресс-Традиция, 2000. — 744 с.
6. Томас Кун. Структура научных революций / Томас Кун. — М. : АСТ, 2009. — 310 с.
7. Философия управления: социально-гуманитарные проблемы / В. В. Алехин, В. В. Бурега, С. Ф. Поважный, Л. В. Алехина. — Донецк : Донец. гос. акад. управления, 1999. — 294 с.
8. Шаян Л. П. Нариси про українське управління / Л. П. Шаян. — К. : Динаміка, 2009. — 144 с.

9. Гаєвська О. Б. Управління як соціальний феномен / О. Б. Гаєвська. — К. : КНЕУ, 2000. — 210 с.
10. Управління людськими ресурсами: філософські засади : навч. посіб. / В. Г. Воронкова, А. Г. Беліченко, О. М. Попов [та ін.] ; за ред. В. Г. Воронкової. — К. : Професіонал, 2006. — 567 с.
11. Фейєрабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейєрабенд ; пер. с англ. А. Л. Никифорова. — М. : АСТ ; Хранитель, 2007. — 413 с.
12. Соловйов Е. Ю. Толерантність як новоєвропейська універсалія / Е. Ю. Соловйов // Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. — 1997. — С. 99–115.
13. Пономарьов О. С. Самоорганізація і управління в соціальних системах / О. С. Пономарьов // Теорія і практика управління соціальними системами: філософія, психологія, педагогіка, соціологія. — 2003. — № 2. — С. 37–46.

Стаття надійшла до редакції 29.09.2014.

Gudkov S. Philosophy of management as a paradigm of society survival.

Background. The scientific article is devoted to the topical problems of modern management philosophy, which is becoming more practical. This is due to the high dynamics of social development, lots of conflicts in life and high cost of administrative errors.

Review of scientific sources has shown that the basic methodological approaches to the management process are summarized in modern management philosophy. Within a particular philosophical paradigm knowledge of management acquires integrity and interdependence of its structural components. Lack of comprehension of conceptual and systematic basis of the social management from the positions of modern post nonclassical scientific and methodological approaches to the regulation of social systems caused the main aim of the study.

Material and methods. Besides general logical research methods set of methods and approaches of post nonclassical science that studies self-organizing and self-regulating system of natural and socio-cultural origin was applied.

Results. The paper focuses on the fact that the current philosophical paradigm requires management professionals in the field of wide ideological range of managerial vision of reality in the unity of the general, special and concrete. Management effectiveness largely depends on understanding by the executives the value system that determines life guidance of social system.

Tolerance creates an opportunity for dialogue, cooperation and formation of a common identity even if there are cultural differences. In Ukraine should take place the transition to the paradigm of social administration, which is characterized by strengthening social oriented management system to the interests of the individual, more flexible forms of regulation of social relations based on self-organization.

Conclusion. Formation of simplified management paradigm is the cause of errors in management practice. If there are deep social contradictions culture can lose the human character, acquire alienated forms and turn into anti-culture. Professionalization of managerial work is an important prerequisite for overcoming anti-social phenomena and effective social control in Ukraine.

Keywords: practical philosophy, management philosophy, paradigm, normal science, scientific revolution, paradigm shift, methodological anarchism.

REFERENCES

1. *Andrushhenko V. P.* Suchasna social'na filosofija / V. P. Andrushhenko, M. I. Myhal'chenko. — Vyd. 2-e, vypr. j dopov. — K. : Geneza, 1996. — 368 s.
2. *Kanak F.* Konflikty ta perehidnyj stan nacional'nogo buttja / F. Kanak, V. Lobas // *Filosofs'ka dumka*. — 1999. — № 4. — S. 72–77.
3. *Kremen' V. G.* Filosofija upravlinnja : pidruch. dlja stud. vyshh. navch. zakl. / V. G. Kremen', S. M. Pazynych, O. S. Ponomar'ov. — Vyd. 2-ge, dopov. i pererobl. — H. : NTU "HPI", 2008. — 521 s.
4. *Farenik S. A.* Upravlinnja social'nyh procesamy: pobudova ta realizacija social'nyh modelej : monografija / S. A. Farenik. — K. : Vyd-vo UADU, 2003. — 368 s.
5. *Stepin V. S.* Teoreticheskoe znanie / V. S. Stepin. — M. : Progress-Tradicija, 2000. — 744 c.
6. *Tomas Kun.* Struktura nauchnyh revoljucij / Tomas Kun. — M. : AST, 2009. — 310 s.
7. *Filosofija upravlenija: social'no-gumanitarnye problemy* / V. V. Alehin, V. V. Burega, S. F. Povazhnyj, L. V. Alehina. — Donec : Donec. gos. akad. upravlenija, 1999. — 294 s.
8. *Shajan L. P.* Narisy pro ukrai'ns'ke upravlinnja / L. P. Shajan. — K. : Dynamika, 2009. — 144 s.
9. *Gajevs'ka O. B.* Upravlinnja jak social'nyj fenomen / O. B. Gajevs'ka. — K. : KNEU, 2000. — 210 s.
10. *Upravlinnja ljuds'kymy resursamy: filososfs'ki zasady : navch. posib.* / V. G. Voronkova, A. G. Belichenko, O. M. Popov [ta in.] ; za red. V. G. Voronkovi'. — K. : Profesional, 2006. — 567 s.
11. *Fejerabend P.* Protiv metoda. Oчерk anarhistskoj teorii poznaniya / P. Fejerabend ; per. s angl. A. L. Nikiforova. — M. : AST ; Hranitel', 2007. — 413 s.
12. *Solovjov E. Ju.* Tolerantnist' jak novojevropska universalija / E. Ju. Solovjov // *Demony myru ta bogy vijny. Social'ni konflikty postkomunistychnoi' doby.* — 1997. — S. 99–115.
13. *Ponomar'ov O. S.* Samoorganizacija i upravlinnja v social'nyh systemah / O. S. Ponomar'ov // *Teorija i praktyka upravlinnja social'nyh systemamy: filosofija, psihologija, pedagogika, sociologija.* — 2003. — № 2. — S. 37–46.

УДК 316.624.2:111.852

БОРОВСЬКА Людмила, к. філос. н., доцент кафедри філософських та соціальних наук КНТЕУ

ПРОБЛЕМА МАРГІНАЛІЗАЦІЇ ЕСТЕТИЧНОГО ДОСВІДУ

Розглянуто проблему маргіналізації естетичного досвіду. Дослідження трансформацій сучасного мистецтва дозволяє зробити висновок щодо поглиблення процесу маргіналізації естетичного досвіду, що супроводжується відмовою людини сучасної доби від її атрибутивних сутнісних характеристик.

Ключові слова: естетичний досвід, маргіналізація, модернізм, постмодернізм, мистецтво.

© Боровська Л., 2015

30

 ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2015. № 3

Боровская Л. Проблема маргинализации эстетического опыта. Рассмотрена проблема маргинализации эстетического опыта. Исследование трансформаций современного искусства позволяет сделать вывод об углублении процесса маргинализации эстетического опыта, что сопровождается отказом человека современной эпохи от его атрибутивных сущностных характеристик.

Ключевые слова: эстетический опыт, маргинализация, модернизм, пост-модернизм, искусство.

Постановка проблеми. Тенденції розвитку художньо-естетичної свідомості ХХ – початку ХХІ ст. свідчать не стільки про обмеженість або навіть вичерпаність зображально-виразної мови класичного мистецтва, скільки про глибинну кризу естетичної свідомості взагалі. Це знайшло своє відображення в оформленні нової системи понять або семантичних одиниць (їх складно назвати категоріями), в яких викристалізовується естетичний досвід. Серед західних інтелектуалів в останні десятиліття минулого століття і на початку нинішнього не припиняються дискусії стосовно того, що відбувається в культурі (яка, зазвичай, розглядається з приставкою *пост-*), та як це впливає на розвиток мистецтва. Значна невизначеність позицій у вирішенні цього питання не дає змоги їх узагальнити та орієнтуватися стосовно подальших тенденцій розвитку як естетики, так і мистецтва. Сучасна естетична думка зосередила увагу на маргіналізованому естетичному досвіді, про що по суті свідчать ті естетичні поняття (їх ще називають квазікатегоріями, або робочими симулякрами категорій), якими сьогодні вона оперує. Адже найбільшого поширення серед них набули такі, як "абсурд", "жорстокість", "потворне", "повсякденність", "тілесність", "безсвідоме", "річ", "гіпертекст", "деконструкція", "мозаїчність".

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Існує величезний доробок праць, які умовно можна віднести до некласичної естетики і в яких у певних параметрах узагальнюється модерністсько-постмодерністський художньо-естетичний досвід ХХ – початку ХХІ ст. Проте аналіз історичних засад маргіналізації естетичного досвіду не входить до пріоритетів більшості авторів. Серед вітчизняних науковців концептуальні дослідження трансформацій естетичного досвіду та аналіз його відображення як у сучасному мистецтві, так і на рівні філософської рефлексії можна знайти у працях А. Канарського [1; 2], М. Шкепу [3; 4] та О. Босенко [5; 6].

Не претендуючи на вичерпне розкриття складної та багатогранної проблеми маргіналізації естетичного досвіду, автор статті ставить за мету звернути увагу на деякі її актуальні аспекти в контексті розвитку сучасного мистецтва.

Матеріали та методи. Для дослідження специфіки трансформацій естетичного досвіду використано критичний та історичний підходи, а також принцип збігу історичного та логічного.

Результати дослідження. Відомий дослідник мистецтва В. Бичков образно назвав художню культуру ХХ ст. "експресивно художнім Апокаліпсисом Культури". Сучасне мистецтво, на його думку, існує в просторі пост-культурного (або міжкультурного, тобто перехідного) вакууму. В цьому просторі реалізується ситуація принципово *ігрової, іронічної ностальгії* за культурою, що відійшла в минуле, включаючи авангард з модернізмом як останні й найбільш близькі етапи, коли ще реалізовувалися неігрові (у тому розумінні, що в авангарді та модернізмі існувала *свідома установка* на граничну серйозність арт-діяльності) принципи ставлення до дійсності [7, с. 452].

У межах так званого постмодерністського дискурсу відбувається не стільки культивування певного семантичного поля, на ґрунті якого можна було б осмислити новітній художньо-естетичний досвід, скільки безсистемна гра сенсів на руїнах старої (тобто, класичної) культури. Постмодерністська гра є грою особливого роду – це гра без правил, адже іронічне ставлення до спадку класичної культури передбачає відмову від усіх традиційних цінностей. Руйнування сенсів, цінностей, ідеалів культури класичної доби не можуть не впливати на самовизначення сучасної людини. "Розхитування" усталеної моральнісної та естетичної системи координат, ствердження всеохоплюючого релятивізму в усіх суспільно значимих сферах людської діяльності та свідомості призводить до ескалації процесу маргіналізації.

Стосовно сучасного мистецтва, то воно, займаючись не художньо-образним відображенням дійсності, а створенням нескінченної низки симулякрів, поглиблює процеси маргіналізації. Сучасний так званий "арт-простір" є гранично широким простором симуляції – симуляції сенсів, симуляції життя та навіть симуляції естетичного задоволення. Панування ігрового принципу в сучасній художній культурі та мистецтві знецінює надбання класичної естетичної думки та всі інтенції класичного мистецтва: постмодерністське мистецтво не показує будь-які перспективи розвитку людини, а естетика їх не осмислює. На відміну від класичної естетичної свідомості, яка робила акцент на сутнісних ракурсах дійсності, що знаходило своє відображення в категоріях прекрасного, піднесеного, трагічного, сучасна естетична свідомість є маргіналізованою й акцентує свою увагу на межових станах людини, на зрушеннях, що відбуваються в її психіці та її екзистенції. Не випадково, сучасна естетична думка може узагальнити цей досвід лише за допомогою таких нових понять (квазікатегорій, симулякрів), як потворне, безсвідоме, абсурд, жорстокість, повсякденність тощо.

Мистецтво в класичну добу свого існування спрямовувало свої зусилля на втілення ідеалу прекрасного, що являє собою образ довершеності, який є результатом співвіднесеності властивостей життя з людиною як мірою краси, її практичними потребами та ідеалами. Під прекрасним як бажаним поєднанням суцього і належного розумілась

і розуміється, насамперед, найвища позитивна цінність для роду людського єдності природного і духовного, істини, добра і краси. Сучасне ж мистецтво, розірвавши свої зв'язки з реальним життям, вже давно перетворилося в особливу психотехніку, за допомогою якої художники, починаючи з перших експериментів модерністів, прагнули подолати "мертві" традиційні форми, але й до сьогодні не змогли вийти за межі своєї формальної діяльності. Формалізм та беззмістовність мистецтва обумовлює ще й те, що основний сенс втрачає діяльність митця, яка мала б бути спрямованою на зміну оточуючого світу в ім'я суспільного ідеалу.

Однак не слід вважати, що художники свідомо прагнули до беззмістовності та формалізму власної діяльності, ігноруючи суспільні смаки та думку. Логіка розвитку основних напрямків сучасного мистецтва пов'язана з певними процесами та має своє ідейне підґрунтя. Уже досить тривалий час мистецтво видається за єдину сферу людської діяльності, лише в межах якої людина може досягти свободи. Ця ідея була наскрізною для модерністського етапу розвитку мистецтва і не втрачає своєї актуальності дотепер – в епоху постмодернізму. "Істинної" свободи, вважали модерністи, художник досягає тільки в процесі творчого самовираження. Саме цьому (і тільки цьому), на їхню думку, має слугувати мистецтво. Чітко виражений "крен" модерністського мистецтва у бік гіпертрофії суб'єктивної складової художнього образу призвів до втрати ним можливості вести діалог з глядачем та бумерангом вдарив і по самому художнику.

Насправді модерністське мистецтво моделює й, у кінцевому підсумку, відтворює в особі художника відірвану від світу особистість, свобода якої виявляється як свавілля сприйняття та почуттів. Зневага художника до істинних форм оточуючого його природного і соціального світу має своїм наслідком ще й те, що мистецтво втрачає свою суспільну значимість та своє "обличчя", тим самим зрікаючись своєї високої місії й, по суті, самого себе.

Відмова мистецтва від самого себе стала жорстокою платою за ілюзорну свободу художника. Вступивши в добу модернізму, мистецтво виявилось не здатним виконувати функції форми суспільної свідомості: адже у формі мистецтва свідомість втратила спроможність відображати об'єктивну реальність – воно або самообертається і зациклюється на собі, відриваючись від дійсності, як, наприклад, абстракціонізм, або відмовляється від себе, прагнучи повернутися (як поп-арт) у світ неодухотвореної матерії. Таке мистецтво ніби заохочує людину розірвати свої зв'язки з об'єктивною реальністю і відмовитися від своєї основної субстанціональної характеристики – свідомості.

Вважається, що саме мистецтво найбільш повно й адекватно виражає дух тієї культурної епохи, на ґрунті якої воно зароджується та розвивається. Сучасна епоха – це вже не епоха модерністських експериментів з формами реальних речей об'єктивного світу, а час пост-

модерністських та пост-постмодерністських ігор з самою реальністю, точніше, фактичне її відторгнення. Справа в тому, що природний об'єктивно існуючий світ має межі своєї мінливості, пластичності, здатності до трансформації. Та сучасне мистецтво, яке сформувалося під гаслами необмеженої свободи творчості, не бажає на це зважати. Художникам, як і представникам цілої низки так званих "творчих" професій, або, іншими словами, творчій еліті, простіше мати справу з більш пластичним матеріалом – "вторинною", змодельованою самою людиною реальністю. Ця вторинна, сконструйована людиною реальність є прекрасним полігоном для сучасного мистецтва, але, в той же час, перетворюється у в'язницю для її творця – відбувається немовби герметизація людського "Я" у нелюдських віртуальних конструктах.

За давньою мудрістю, якщо дуже довго вдивлятися в безодню, безодня починає вдивляється в тебе. Мистецтво завжди було своєрідним дзеркалом, в якому людина могла побачити себе, причому у сутнісному вимірі. Сьогодні ж, скільки не вдивляється людина у дзеркало сучасного мистецтва, нічого там не може розгледіти. Людину ж, яка є непідготовленою до сприйняття нових "художніх цінностей", зіткнення з творами сучасного мистецтва подекуди ставить у вкрай важку ситуацію – вона не може зрозуміти з чим має справу: маячнею, галюцинацією, жорстоким розіграшем або вдалою містифікацією. Та найбільш парадоксальне те, що сучасне мистецтво не потребує ніякого розуміння. І справа не тільки в значній розмитості його семантичного поля, що не дозволяє розшифрувати гранично невиразні образи й спустошені сенси, якими воно оперує.

По суті, твори сучасного мистецтва (або, щонайменше, ті, що належать до більшості напрямів візуального мистецтва) покликані епатувати, шокувати, виводити з рівноваги глядача, але ніяк не розраховані на його розуміння. Більше того, твори сучасних художників гранично монологічні та неререфлексивні. Хоча зазвичай на виставках сучасного мистецтва більшість експонатів супроводжуються великою кількістю роз'яснювального матеріалу, що ніби має сприяти розумінню того, що художник хоче донести до глядача.

Монологічність сучасного мистецтва пов'язана з тим, що сучасні художники усіма силами прагнуть (і не без успіху) вивести себе за суспільну систему координат. У цьому питанні вони не виходять за межі тієї культурної парадигми, яка заволоділа свідомістю європейських та північноамериканських інтелектуалів в останній третині минулого сторіччя завдяки своїй "войовничій" інтелектуальній основі. Йдеться про постструктуралізм та постмодернізм, які відкинули як непотріб попередній базовий теоретичний концепт, що ґрунтувався на структурній єдності світу та моделі "структурованої" (у результаті соціалізації) особистості.

Децентрація структури світу позбавила її онтологічної сталості, підпорядкувавши суб'єкту, що почав нею активно маніпулювати. Проте маніпулювання з вкрай пластичним світом породило у суб'єкта бажання гранично розширити межі особистісної свободи, що, в свою чергу, не могло не наштовхнутися на "супротив матеріалу" як природного світу, так і "структурованого" суб'єкта. У результаті в ігрі на полі "вторинної", віртуальної, неоформленої реальності почав грати такий же "деструктурований" та "недооформлений" суб'єкт. У постмодерністській традиції неоформленість суб'єкта – парадигмальна установка, і цей момент є принциповим для розуміння всієї філософії постмодернізму.

Структурованість та оформленість особистості може надати тільки її "вписаність" у суспільну систему координат. Суспільство ж є надскладною системою, яка б не змогла функціонувати, якби історично не сформувалися механізми контролю окремого індивіда з боку суспільства. Звісно, ці механізми в історичній ретроспективі здебільшого були репресивними. Однак логіка історичного розвитку свідчить про поступову трансформацію механізмів контролю в механізми самоконтролю людини. Це підтверджує процес розвитку моралі: якщо на ранніх етапах розвитку людського суспільства окремих індивід діяв зазвичай під суспільним примусом, то сучасна людина має можливість самовизначатися і діяти, якщо це стосується суспільно значимих речей, відповідно до цього самовизначення та нести за це відповідальність, насамперед, перед власною совістю. Зазначена тенденція знайшла своє відображення у розгортанні логіки системи етичних категорій, історично першою з яких є категорія "обов'язок", а останньою – "совість".

Однак прихильники постмодернізму, відмовившись від "логоцентричної метафізики" Ж. Деррида, абстрагуються від будь-якої логіки історичного процесу, а отже, не переймаються аналізом реальних тенденцій суспільного розвитку. Саме тому будь-який вплив на особистість ззовні, який допомагає їй "самооформитися", у постмодернізмі трактується як насильство над нею. Не випадково наскрізною темою постмодерністської філософії є тема влади. Саме влада за допомогою ідеології та наукових дискурсів, на думку постмодерністів, примусово "перформатує" особистість. Таким чином, будь-яка оформленість, будь-яка визначеність суб'єкта трактується як те, що обмежує свободу особистості. З цього випливає, що вільною може бути тільки неоформлена та неструктурована особистість, позбавлена сенсоутворюючого ядра.

Відсутність у особистості сенсоутворюючого ядра, що визначає її розвиток, пов'язана з відмовою людини від атрибутивних характеристик суспільної істоти. Не випадково, що і в сучасній філософії, і в сучасному мистецтві людина редукована до своєї безсвідомої біологічної основи. Саме безсвідомі інстинктивні імпульси (наприклад, сексуальні), на думку багатьох сучасних інтелектуалів та митців, визна-

чають поведінку людини. Безсвідома основа особистості ототожнюється сьогодні із самою особистістю, що робить її гранично аморфною та неоформленою.

Ще одним способом стверджувати асоціальність людини "під грифом" розширення її свободи для сучасного мистецтва є романтизація низки психічних патологій, насамперед, божевілля. Однією з ідейних базових складових таких "творчих" практик є концепція шизоаналізу, запропонована свого часу Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі в їх програмній праці "Капіталізм та шизофренія". Відповідно до цієї концепції процес "культурного дресування" покликаний перетворити первісну тварину в "індивіда суверенного, що творить закони" [8]. Історія не досягла своєї мети – виникла злослива, невільна людина, що хвора на нігілізм і чий бажання "репресуються" суспільними канонами. Французькі інтелектуали стверджували, що вільним може стати лише той, хто свідомо відкине суспільні нормативи для здійснення своїх безсвідомих бажань.

Основним способом вивільнення бажань, на думку авторів шизоаналізу, виступає практика "приховування" індивідів від будь-яких визначень, які тлумачаться як соціальні пастки. "Приховування" індивідів руйнує тотожність суспільства самому собі. Звільнення від репресивних форм канонів капіталістичної культури є можливим лише через індивідуальний вибір таких форм поведінки, в яких процес домінує над метою і які здатні підпорядкувати через техніку "приховування" суспільне виробництво "виробництву бажань", стверджували Дельоз та Гваттарі.

Однією з форм людської діяльності, яка з надлишком надає репертуар таких індивідуальних форм поведінки, в яких процес та виражальні засоби більш значимі ніж мета та сенс, є сучасне мистецтво. "Приховування" або "висковзування" (так авторами концепції шизоаналізу названо спосіб розкріпачення бажань людини) можна по-іншому інтерпретувати і використати як ключ до розуміння тих процесів, які відбуваються у сучасному мистецтві: від художників "приховується" об'єктивний світ з його "культурними кодами", від глядача – сенс того, що відбувається. Спустошений образ реальності, що спливає, стає надлишковим, безпосередньому сприйняттю не вдається вхопити його сенс і, як наслідок, "порожнеча образу наповнюється видіннями та галюцинаціями" (М. Фуко).

"Галюціонуюче" мистецтво здатне впливати на почуття, лише подразнюючи їх. Проте людське сприйняття, як відомо, має свій поріг чутливості. Якщо ж подразник є "запороговим", то почуття відмовляються на нього реагувати. Гранично афектована й епатуюча видовищность сучасного мистецтва вже не в змозі пробити "дірку" в почуттях загартованого споживача його творів. Ось чому в "навколохудожньому" середовищі сьогодні постійно тривають розмови про "пост-почуття", "пост-емоції", "пост-переживання".

На більш ранній стадії своєї еволюції мистецтво зрелося свідомості, сьогодні ж прийшов час чуттєвості. Немисляча і невідчуваюча постлюдина у постлюдському віртуальному світі – ось реалії сучасного мистецтва. Синдром "втраченої Людяності" є симптомом дуже серйозного захворювання сучасного мистецтва, яке намагалися лікувати радикальним способом шляхом ампутації художнього смаку в його споживачів. Не допомогло.

Висновки. На початку минулого століття в середовищі європейських інтелектуалів поширеною була дискусія про "сутінки культури". Сьогодні йдеться вже про те, що культура вступила в активну фазу біфуркації (вибухоподібного переходу, стрибка) до чогось принципово іншого, з чим людство ще не стикалося [7, с. 298]. Звісно, що фундаментальний перехід до чогось нового, що зазвичай визначають за допомогою префіксу пост-, пов'язаний з перебудовою усього людського досвіду, естетичного в тому числі, про маргіналізацію якого свідчить значна кількість асоціальних та антисоціальних феноменів, що зароджуються на його ґрунті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса: диалектика эстетического как теория чувственного познания / А. С. Канарский. — К. : Вища школа, 1979. — 215 с.
2. *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса: генезис чувственной культуры / А. С. Канарский. — К. : Вища школа, 1982. — 192 с.
3. *Шкепу М. А.* Эстетика безобразного Карла Розенкранца / М. А. Шкепу / Ин-т проблем соврем. искусства Нац. акад. искусства Украины. — К. : Феникс, 2010. — 448 с.
4. *Шкепу М. А.* Архитектоника общественного времени : монография / М. А. Шкепу. — К. : Киев. нац. торг.-экон. ун-т, 2012. — 344 с.
5. *Босенко А. В.* Реквием по нерожденной красоте / А. В. Босенко. — К. : Самватас, 1992. — 252 с.
6. *Босенко А. В.* Случайная свобода искусства / А. В. Босенко / Ин-т проблем соврем. искусства Акад. искусства Украины. — К. : Химджест, 2009. — 584 с.
7. *Бычков В. В.* Эстетика : учебник / В. В. Бычков. — М. : Гардарики, 2002. — 556 с.
8. *Делез Ж.* Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с франц. и послесл. Я. И. Свирского ; науч. ред. В. Ю. Кузнецов. — Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. — 895 с.

Стаття надійшла до редакції 16.04.2015.

Borowska L. Problem of aesthetic experience marginalization.

Background. The proposed article deals with the problem of marginalization of aesthetic experience. Investigation of marginalization of aesthetic experience is relevant in the context of the transformation of modern art that reveals the fundamental shift in the moral, spiritual and existential sphere of human existence.

Review of scientific sources on the chosen topic proves that analysis of historical foundations of aesthetic experience marginalization is not included in the priorities of most authors. Among domestic scientists conceptual research of aesthetic experience transformations and analysis of its reflection in contemporary art as well as at the level of philosophical reflection can be found in the works of M. Shkepu and O. Bosenko.

The article **aims** to draw attention to some relevant aspects of aesthetic experience of marginalization in the context of contemporary art.

Materials and methods. Critical and historical approaches and the principle of coincidence of historical and logical were applied to investigate the specificity of aesthetic experience of transformations.

Results. Development trends of the artistic and aesthetic consciousness of the XX – early XXI century indicate not only the limitations or even exhaustion of figurative-expressive language of classical art, but about the deep crisis of aesthetic consciousness in general. Contemporary art, engaging not in artistic and imaginative reflection of reality but creation of an infinite number of simulacra, deepens the processes of marginalization. The so-called "art space" is extremely broad space of simulation – sense, life and even aesthetic pleasure.

Non-reflection, monologue, "tight" postmodern art does not show any prospects for human development, and aesthetic thought do not conceptualize them. Unlike classical aesthetic consciousness, which made emphasis on the essential perspectives of reality, modern aesthetic consciousness is marginalized and focuses on the boundary condition, on changes occurring in her psyche and its existence.

Conclusion. The study may be part in understanding modern aesthetic experience, in the formation of which the author sees signs of marginalization, as evidenced by a significant number of asocial and antisocial phenomena based on it and are reflected in contemporary art.

Keywords: aesthetic experience, marginalization, modernism, postmodernism, art.

REFERENCES

1. Kanarskij A. S. Dialektika jesteticheskogo processa: dialektika jesteticheskogo kak teorija chuvstvennogo poznaniya / A. S. Kanarskij. — K. : Vishha shkola, 1979. — 215 s.
2. Kanarskij A. S. Dialektika jesteticheskogo processa: genezis chuvstvennoj kul'tury / A. S. Kanarskij. — K. : Vishha shkola, 1982. — 192 s.
3. Shkepu M. A. Jestetika bezobraznogo Karla Rozenkranca / M. A. Shkepu / In-t problem sovrem. iskusstva Nac. akad. iskusstva Ukrainy. — K. : Feniks, 2010. — 448 s.
4. Shkepu M. A. Arhitektonika obshhestvennogo vremeni : monografija / M. A. Shkepu. — K. : Kiev. nac. torg.-jekon. un-t, 2012. — 344 s.
5. Bosenko A. V. Rekviem po nerozhdennoj krasote / A. V. Bosenko. — K. : Samvatas, 1992. — 252 s.
6. Bosenko A. V. Sluchajnaja svoboda iskusstva / A. V. Bosenko / In-t problem sovrem. iskusstva Akad. iskusstva Ukrainy. — K. : Himdzhest, 2009. — 584 s.
7. Bychkov V. V. Jestetika : uchebnyk / V. V. Bychkov. — M. : Gardariki, 2002. — 556 s.
8. Delez Zh. Tysjacha plato: kapitalizm i shizofrenija / Zh. Delez, F. Gvattari ; per. s franc. i poslesl. Ja. I. Svirskogo ; nauch. red. V. Ju. Kuznecov. — Ekaterinburg : U-Faktorija ; M. : Astrel', 2010. — 895 s.

УДК 37.015.311

ЛІПІН Микола, к. філос. н., доцент кафедри філософських та соціальних наук КНТЕУ

ОСВІТА ЯК ПОСТІР РОЗВИТКУ СУТНІСНИХ СИЛ ОСОБИСТОСТІ

Розглянуто актуальні питання трансформації освітнього простору в умовах сучасного суспільства. Досліджено взаємозв'язок між процесом здобуття знань і становленням особистості. Доведено, що освіта поза розвитком людини перетворюється на репродуктивне відтворення панівних принципів наявного існування, що з необхідністю призводить до розгортання владних відносин.

Ключові слова: освіта, влада, особистість, знання, "постіндустріальне суспільство".

Липин Н. Образование как пространство развития сущностных сил личности. Рассмотрены актуальные вопросы трансформации образовательного пространства в условиях современного общества. Исследована взаимосвязь между процессом получения знаний и становлением личности. Доказано, что образование вне развития человека превращается в репродуктивное воссоздание господствующих принципов наличного существования, что с необходимостью приводит к разворачиванию властных отношений.

Ключевые слова: образование, власть, личность, знания, "постиндустриальное общество".

Постановка проблеми. Освітня система перебуває у ситуації перманентної модернізації. Наша сучасність вже визначається як "плинна" (З. Бауман), а майбутнє буде змінюватись ще швидше. У такому випадку зменшується продуктивна роль та можливість зовнішнього управління, скеровування та проектування майбутніх контурів освітнього простору. Відповідно до зазначеного актуалізуються різноманітні концепції саморозвитку та самоорганізації, адже успішна трансформація освіти можлива лише за умови наявності у ній здатності самостійно, виходячи з сутності власної справи, реагувати на виклики світу, який швидко змінюється.

Відповідним чином повинні бути трансформовані способи осмислення освіти. Вироблені в минулому ідеали освітнього процесу варто критично переосмислити у контексті їх адекватності процесу його самоорганізації. Для цього необхідно розглядати усіх учасників педагогічної діяльності як елементи "емерджентної" системи, взаємодія між якими породжує "несподіваний", якісно новий результат – унікальне людське буття. У такому випадку освіта постає "обдаровуванням" усіх її учасників здатністю самочинно реалізовувати різноманітні людські способи буття у контексті суспільного співіснування.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Пошук теоретичних засад освітнього процесу завжди був притаманний філософському дискурсу від Платона до М. Гайдеггера. Це пояснюється тим, що властиві філософії пошуки першооснов людського буття набувають практичного виміру в царині освіти. Якщо в межах філософії проблема розвитку людини постає як теоретична, то в межах педагогіки вона виступає як практична проблема. Точка їх перетину – розвиток людини. Тут неможливо обійтися без теоретичного осмислення засади цього розвитку. Тому основою нашого дослідження є наукові розробки В. Босенко [1], В. Возняка [2], В. Кременя [3], М. Култаєвої [4], С. Пролеєва [5], В. Андрющенко [6], у працях яких обґрунтовано суспільний, творчий спосіб розвитку людського буття.

Крім цього, важливу роль відіграють дослідження трансформацій знання і освіти в сучасних умовах. У працях М. Фуко [7], Ж.-Ф. Ліотара [8], Ж. Бодрієра [9] розкривається логіка редукції наукового пізнання до рівня "інструментального розуму" та взаємозв'язок цього процесу з владними інтенціями соціуму.

Метою статті є визначення теоретичних засад свідомого розвитку освіти в контексті соціально-культурних трансформацій сучасного суспільства та висвітлення перспектив розвитку особистості у просторі владних відносин.

Матеріали та методи. В основі дослідження міститься розуміння освіти як простору розвитку сутнісних сил особистості. Відповідно до цього використано теоретичний доробок представників діяльнісного підходу до становлення людини.

Результати дослідження. Освіта до сьогодні залишається *стихийним* процесом, організація якого відбувається, виходячи з потреб зовнішньої відносно неї інстанції. У такому випадку освітній процес сприймається як пасивний, позбавлений здатності до саморозвитку та самоорганізації "матеріал". Подібні уявлення відкривають безмежні перспективи для будь-яких маніпуляцій з "тілом" освіти. Від неї "відсікають" зайве і додають те, чого не вистачає, таким чином, ніби мають справу з "субстратом", спеціально призначеним для того, щоб увібрати в себе і втілити зовнішній інтерес. Нібито поза останнім "субстрат" нездатний набути будь-якої виразної форми.

Невизнання за освітнім простором здатності до самоорганізації свідчить про нерозуміння сутності освіти, власної логіки освітньої справи. Свідоме чи ні, уявлення про "субстратність", інертність цієї справи опосередковано переноситься і на задіяних у ній індивідів. У межах такої ілюзії відбувається "уречевлення" учасників освітньої діяльності, тобто перетворення їх на "ресурс", який необхідно *спрямовувати, визначати, формувати, виховувати, впливати* тощо. Так, першим словом (і ділом) освітніх інститутів стає *насилля і влада*. Річ у тім, що спосіб, яким тут впроваджується новий зміст, розрахований

на асиметричність "суб'єкт-об'єктних" відносин. Завдяки цьому ціною втрати особистості досягається загальність та контрольованість форми навчального процесу.

"Уречевлення" освіти виключає наявність у ній можливості саморозвитку, а отже, і *цілісності*. Адже ціле якраз є живою сукупністю елементів, які самовизначаються у єдності. Єдність у такому випадку не задається ззовні, вона іманентна руху самовизначення. Перетворення освіти на "річ" ігнорує той факт, що вона є *простором "виробництва" не речей, а "душ"*. І якщо річ до певної межі "терпить" розщеплення її цілісності на частини, то людська "душа" є втіленням єдності, вона в кожній своїй частині постає цілісно.

Дані міркування стосуються не лише людини, рівним чином вони стосуються адекватного пізнання будь-якого предмета. Елементи цілого виступають у своїй особливості так само цілісними з властивою їм "цілокупністю" взаємозв'язків. Нерозуміння даного факту призводить до того, що предмет постає позбавленою іманентної єдності сукупністю частин, цілісність якій задає зовнішня щодо неї активність. Але реалізація подібних уявлень в освітній практиці позбавляє її життя. Відбувається протиставлення освіти і життя. Адже ті, хто беруть участь у навчальному процесі, не живуть у ньому, а використовують його для задоволення зовнішніх цілей. У такому контексті доцільно навести позицію Гегеля, згідно з якою життя є "по суті цілком плинне проникнення всіх його *частин*, тобто того, що байдуже цілому. Ці частини... володіють субстанційним, власним, цілісним життям, життям частин, яке розкладається у власному внутрішньому сум'ятті та виробляє тільки ціле. Ціле є всезагальна субстанція, вона є як основою, так і результуючою тотальністю, і воно є нею як дійсність. Воно є єдине, що зв'язує у собі частини в їх свободі; воно подвоюється на них, дає їм своє всезагальне життя і тримає їх у собі як власне заперечення, власну силу. Це відбувається так, що вони утворюють самостійний кругообіг, який, проте, постає як зняття їх особливості та становлення всезагального" [10, с. 394]. Отже, перетворення освіти на процес живого розвитку можливе як перетворення її на цілісний процес самоорганізації, де досягається конкретна єдність багатоманітного. Але необхідно пам'ятати, що освіта передусім є простором саморозвитку особистості. Поза останнім самоорганізація освіти виступає формалізованим і беззмистовним бюрократичним процесом, реалізація якого з необхідністю передбачає розповсюдження владних відносин.

У ХХ ст. уявлення про особистість як цілісний суб'єкт діяльності були піддані критиці у межах філософії постмодернізму. Відповідно до цього під критику потрапляє і освіта як репресивний інститут формування лояльних існуючій соціально-політичній системі індивідів. Насамперед відбувається "деконструкція" розуміння освіти як простору вільного самоздійснення людини. Натомість розкривається співпричетність

освіти політико-ідеологічним процесам. У межах такого розуміння вона постає інститутом "селекції індивідів". Постмодерністи проголошують міфом ідею про рівний доступ кожного до будь-яких знань, практик і дискурсів. "Скільки б не стверджували, – писав М. Фуко, – що освіта, виходячи з природного права, є засобом, який відкриває для будь-якого індивіда в суспільстві, подібному до нашого, доступ до дискурсу будь-якого типу, – добре відомо, що у своєму розподілі, у тому, що вона дозволяє і чого не допускає, освіта рухається курсом, що характеризується дистанціями, опозиціями і соціальними битвами. Будь-яка система освіти є політичним способом підтримання або трансформації форм засвоєння дискурсів..." [10, с. 74]. Таким чином, освіта виявляється знаряддям влади, а "воля до знання" є дотичною "волі до влади". Отже, якщо доба модерну визначала освіту як спосіб звільнення людини, то сучасність схильна вбачати у ній символ панування та "машину примусу".

Разом з тим відбувається "деконструкція" уявлень про цілісний суб'єкт, який раніше виступав метою освітнього процесу. Руйнування основ, на яких постає новоевропейський суб'єкт, призводить до його розпорошення. Спочатку проголошується "смерть Бога", що, по суті, є іншим вираженням руйнування субстанціональної основи людського буття. У подальшому цей процес розгортається як "деконструкція" метанаративів. Одним з головних втілень останніх є розум з властивим йому прагненням до універсалізації та всезагальності. Дискредитація розуму зумовлює відмову від поняття "істина". У межах сучасної філософії універсальна істина маркірується як *засіб легітимації влади*. В умовах "девальвації" істини, розуму, субстанції спостерігається аналогічний процес з поняттям "суб'єкт". Якщо в добу модерну він постає втіленням автономії людського духу, то в другій половині ХХ ст. не залишається заснов для його свободи: *індивід перетворюється на функцію надіндивідуальних структур*.

Разом із трансформацією основ суспільного буття змінювалась і влада. Сучасна влада, як вважав М. Фуко, є *дисциплінарною*. Нагляд, контроль, виключення, класифікація, витіснення – все це постає новими знаряддями влади. Зовнішнє насилля поступається місцем більш витонченим способам владарювання. Не останню роль тут відіграє обмеження людини вузькими межами емпіричного кола існування, тобто *аісторичність* сучасної людини. Справа в тому, що "випадіння" з історії супроводжується втратою живого зв'язку нашого наявного існування з універсальними смисловими горизонтами. А це означає, що речі, дії, знання втрачають смисл (розумність). У ситуації аісторичності вони набувають значення виключно через свою функціональність.

Те ж саме відбувається з освітою, вона набуває значення лише як функціональна система. Але абсолютизація функціональності призводить

до втрати *символічного* наповнення освітньої діяльності. Витіснення символічних відносин обумовлює підміну їх владними відносинами. Якщо суть символічних – у їх двосторонності, взаємозверненості та багатозначності, то владні відносини, навпаки, ґрунтуються на односторонності та однозначності. В силу зазначеного влада має радше знакову ніж символічну форму. "Якщо для чисто утилітарної знакової системи полісемія є лише беззмістовна перешкода, яка заважає раціональному функціонуванню знака, то символ тим змістовніше, чим більше він багатозначний: у кінцевому ж рахунку зміст справжнього символу через опосередковуючі смислові зчеплення щоразу виявляється пов'язаним з "найголовнішим" – з ідеєю світової цілісності, з повнотою космічного і людського "універсуму" [12, с. 156].

Символічні відносини – діалогічні, владні – монологічні. Тому влада може руйнувати саму суть людських (суспільних) відносин, їх діалогічність та спрямованість, "центрованість" на іншого. Подібна інтенція суспільних відносин вкорінена у здатності людини підніматись до конкретно-всезагального. Адже *осмислені* спілкування та практична діяльність розгортаються у горизонті універсально-всезагального. Саме у ньому виявляється смисл людського способу буття, його символічність. "Справжня символіка, – писав з цього приводу *Й. Гете*, – там, де часткове представляє всезагальне не як сон або тінь, але як живе миттєве одкровення недосліджуваного" [13, с. 353]. Всезагальне (*загальне-для-всіх*) живить людський спосіб буття у тому випадку, якщо воно конкретно-всезагальне. Таке "загальне-для-всіх" не розчиняє у своїй тотальності одиничне, подібно до того як індивід розчиняється в масі. Навпаки, одиничне лише у такому конкретно-всезагальному віднаходить себе як *особливе*. Міра втілення в одиничному індивіді конкретно-всезагального виступає мірою загально-людського в особистості. Цілісність людини, так само як і повнота та універсальність її відносин, можлива у горизонті конкретно-всезагального. Натомість влада поміщає людські відносини у горизонт абстрактно-загального. Саме тут одиничне поглинається тотальністю загального, тому таке загальне дійсно є тоталітарним та репресивним. Таким чином, влада встановлює панування "сили абстракції". Такими ж бідними, однобічними і абстрактними стають людські стосунки. Це вже швидше контакти, а не відносини. Вони позбавлені символічного навантаження, адже контакти не передбачають цілісної присутності у них людини. Як наслідок, у межах освітнього процесу відносини між його учасниками втрачають свою символічну багатозначність та визначаються функціональними алгоритмами.

У середині освітнього простору, що організований за канонами індивідуалізованого суспільства, учасники навчання і виховання сприймають один одного як однобічні абстракції. Вони самі, перетворюючись на функції системи, редукують себе до абстракції. "Людина системи,

яка не мислить себе поза нею, і є абстрактний індивід. Діючи виключно за логікою системи, не намагаючись ні у свідомості, ні в житті вийти за її межі, дистанціювати себе від неї, вона втрачає усвідомлення її особливості, кінченості, історичності, а значить конкретності. ... Ототожнюючи себе з наявною системою, вона мислить як система, реагує на світ як система, не бачить у ньому нічого, окрім того, що задано системою. Коротше кажучи, вона лише системна функція, а не "вільна індивідуальність", яка здатна вступати у діалог та спілкування з іншими історичними індивідуальностями, розуміти їх" [14, с. 85]. Панування подібних тенденцій в освітньому просторі перетворює його на простір виробництва специфічного товару – "робочої сили". Проте у цьому процесі особистість парадоксальним чином виявляється зайвою. Її присутність може залишатись бажаною, але аж ніяк не необхідною.

Поглинання людської "самості" системою відбувається не насильницьким шляхом (за допомогою грубої сили), а так би мовити, зі згоди самого індивіда. Можна сказати, що він "укладає угоду" з системою, редукуючи себе до "*системної функції*". Натомість індивід отримує можливість комфортно прилаштуватися до наявних умов існування. Система влади позбавляє його необхідності самостійно визначати свою долю та нести відповідальність за неї. У такому випадку саморозвиток підміняється збереженням тотожності своєму наявному стану. Індивід "віднаходить" себе вже в готовому вигляді та залишається вірним цьому стану впродовж усього життя. Абстрактна самототожність, страх вийти за межі соціального автоматизму призводять до витіснення ідеї "історичності" з кола існування індивіда, а це означає "символічну смерть" людини. У працях Ж. Бодрієра влада та смерть мають тісний взаємозв'язок. Смерть у Ж. Бодрієра не є фізичним знищенням, а радше символічним умертвінням себе шляхом добровільного підпорядкування "силі абстракції". Влада завжди абстрактна, вона "бачить" в іншій людині лише об'єкт для маніпуляції. Тут повнота людських відносин редукується до уречевлених відносин, тобто люди взаємодіють між собою, відтворюючи логіку взаємодії речей-об'єктів. Так, індивід для того, щоб стати робочою силою, повинен "померти", а потім продавати свою "смерть" в обмін на заробітну плату. Зведення людини до таких "речей", як "робоча сила", "людський капітал", "людський ресурс" є перетворення її на абстракцію. Проте індивід не бажає "помирати" остаточно навіть тоді, коли його життя майже повністю зведене до абстрактного існування. У ньому завжди живе та жевріє спогад-надія про єдність *існування* та *сутності* як дійсну форму людського буття. Тому він "зависає" у проміжку між життям та смертю, насправді не живий і не мертвий. Ж. Бодрієр зазначає: "Усі інстанції придушення та контролю стверджуються у просторі розриву, в момент зависання між життям та його кінцем..." [15, с. 239]. "Абстрактний індивід" вмирає на боці своєї

сутності, але продовжує животіти. Саме у такому стані він виявляється придатним для захоплення владою, завдяки якому людина перетворюється на "раба", на "річ, що розмовляє" (Аристотель). Отже, втрата сутнісних вимірів будь-якої справи при формальному збереженні існування породжує ситуацію, де розгортаються влада і насилля як засоби утримання зовнішньої єдності ізольованих елементів системи.

Відтворюючи діалектику "пана та раба", постмодерністи не вважають умовою формування влади захоплення життя іншого. Навпаки, влада стверджується "насамперед завдяки відтермінуванню смерті. Таким чином, влада, всупереч існуючим уявленням, – це зовсім не влада карати смертю, а якраз навпаки – влада залишати життя рабу, який не має права його віддати. Пан привласнює чужу смерть, а сам зберігає право ризикувати своїм життям. Рабу у цьому відмовлено, він приречений на життя без повернення, тобто без усякої можливості спокути" [15, с. 103–104]. Позбавлене сутності існування залишається у "раба", однак його позбавляють можливості "символічної смерті". Людина, прикута до свого наявного стану, свого емпіричного "Я", стає об'єктом владних маніпуляцій. Чим старанніше вона чіпляється за емпіричне коло свого існування, тим скоріше і сильніше виявляється поневоленою. Подібне існування, позбавлене сутнісного виміру, тобто *існування без сутності*, діагностується Ж. Бодріаром як "післяжиття". "Відстрочене життя" не дається як дар індивіду, подібна відстрочка є фундаментальною *порчею* його буття. Вона буквально спустошує його, позбавляє смислу.

Панування "сили абстракції" у межах освіти не може відбуватися при повній втраті нею будь-яких сутнісних вимірів. У ній повинні зберігатися певні зачатки самоорганізації, інакше владі немає на чому паразитувати. Дійсно, коли смисл "обезсмыслюється", його місце займає форма, але вона, як вважав Р. Барт, не вбиває смисл, а "відстрочує смерть" смислу. Їй потрібне його примарне існування, як потрібне тіло-носії для паразита. Через знецінений смисл у світ проникає дещо інше. "Смисл ось-ось помре, але його смерть відстрочена: знецінюючись, смисл зберігає життя, яким віднині і буде жити форма міфу" [16, с. 243]. Поневолений ідеологізованим міфом смисл продовжує існувати, але відтепер він починає означати лише те, що вимагає від нього панівна міфологічна форма. Смисл втрачає змістовну повноту, тому стає придатним для використання та експлуатації.

Те ж саме відбувається з індивідом, який буквально поступається собою заради збереження свого наявного існування. Існування отримується в кредит за рахунок ще неотриманої сутності. "Турбота про себе" відкладається на потім. Замість того, щоб наявний стан "помер", зійшов, як зміна шкіра, відбувається, навпаки, його ошадлива консервація. Таке "потім" є нічим іншим, як спробою продовжити свій наявний стан до безкінечності. Однак відсутність сутності передбачає

якісну зміну способу буття людини. Тому час "потім" постійно віддаляється, подібно до втікаючого обр'ю. Це спричинено тим, що індивід не бажає та не може змінитися (причому ця зміна повинна мати характер самозміни). Однак для сучасності властивою є самозадоволення захопленість наявним станом речей. Подібне стає можливим як наслідок втрати смислу-сутності, а, отже, і критичного ставлення до навколишньої реальності. З цього приводу Р. Барт писав, що сучасна ідеологія "натуралізує" історичне. "Завданням міфу є перетворення історичної інтенції у природу, плинне – у вічне. Але тим самим займається буржуазна ідеологія" [16, с. 269]. На виході з ідеології світ постає гармонійною єдністю сутностей, проте вони позбавлені смислу. Сучасний міф, який був розпізнаний Р. Бартом як "буржуазна ідеологія", віднімає у світу людський смисл. У результаті дегуманізований світ приймається позбавленим сутності індивідом за реальність. Це є наслідком того, що "функція міфу – видаляти реальність" [16, с. 270]. У дійсності ця реальність виявляється симуляцією реальності – *симулякром*.

Висновки. Таким чином, влада може повністю опосередковувати відносини людини зі світом та іншими людьми. Тоді вона опосередковує відносини індивіда з самим собою, точніше – вона *унеможлиблює* їх. Індивід-функція, втрачаючи зазначене, трансформує *спілкування* у *комунікацію*. Якщо діяльнісне спілкування виступає всезагально-універсальною основою людського способу буття, то комунікація виявляється її перетвореною формою. Коли основа людського співіснування в межах освіти порушується, на допомогу приходять влада для підтримки освітнього тіла, що починає "розповзатися". Однак у такому випадку владна комунікація не зачіпає іманентного змісту ні освіти, ні особистості. Вона не потребує присутності останньої у всій її повноті перед іншою людиною в процесі освітньої справи, а задовольняється поверховим, формальним контактом між "соціальними функціями". Внаслідок цього освіта втрачає джерело саморозвитку, адже він можливий тільки за умови саморозвитку суб'єктів освітнього процесу. Смисл розвитку освіти у розвитку людини, тобто у розвитку всіх її учасників. Якщо не враховувати цього при визначенні цілей модернізації сучасної освіти, то вона так і залишатиметься репресивним механізмом влади та насилля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Босенко В. А. Воспитать воспитателя (над чем не работают и о чем не спорят философы) / В. А. Босенко. — К. : Лыбидь, 1990. — 323 с.
2. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема : монографія / В. С. Возняк. — Дрогобич : ДДПУ ім. Івана Франка, 2008. — 357 с.
3. Кремень В. Г. Філософія освіти / В. Г. Кремень. — К., 2005.

4. *Амбівалентність* евристичного потенціалу конструкту суспільство знань: резерви і перспективи оновлення змісту сучасної освіти // *Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів* / авт. кол. : В. Андрущенко (кер.), М. Бойченко, Л. Горбунова, В. Лутай [та ін.]. — К. : Педагогічна думка, 2011. — С. 226–248.
5. *Пролєєв С. В.* Репресивність освіти: вимушена необхідність чи владні зазіхання соціуму? / С. В. Пролєєв // *Філософія освіти*. — 2007. — № 1 (6). — С. 17–27.
6. *Андрющенко В. П.* Філософські засади трансформації освіти в Україні на початку ХХІ століття / В. П. Андрющенко. — К., 2007.
7. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с фр. — М. : Касталь, 1996. — 488 с.
8. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. — М. : Ин-т экспериментальной социологии. — СПб. : АЛТЕЙЯ, 1998. — 245 с.
9. *Бодриар Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодриар ; пер. с фр., вступ. ст. С. Зенкина. — М. : Добросвет, 2000. — 389 с.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. — Т. 2. — М. : Мысль. — 467 с.
11. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с фр. — М. : Касталь, 1996. — 488 с.
12. *Аверинцев С. С.* Символ / С. С. Аверинцев. — 2-е изд., испр. — К. : Дух і Літера, 2001, — С. 155–161.
13. *Гете И. В.* Избранные философские произведения / И. В. Гете. — М. : Наука, 1964. — 520 с.
14. *Межуев В. М.* Абстрактное и конкретное как исторические категории / В. М. Межуев // *Ильенковские чтения. Тезисы выступлений*. — М. : Микрон-принт, 2001. — С. 81–87.
15. *Бодриар Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодриар ; пер. с фр. ; вступ. ст. С. Зенкина. — М. : Добросвет, 2000. — 389 с.
16. *Барт Р.* Мифологии / Р. Барт ; пер. с фр. ; вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. — М. : Изд. им. Сабашниковых, 2004. — 312 с.

Стаття надійшла до редакції 21.10.2014.

Lipin M. Education as a space for the development of essential power of a personality.

Background. The education system is in a situation of permanent modernization. Productive role and the possibility of external management of education decrease. According to this various concepts of selfdevelopment and selforganisation are updated, because the successful transformation of education is possible only if it is able to independently, based on its nature, to respond to the challenges of the world which is changing rapidly.

The ***aim*** of the article is to determine the theoretical principles of conscious development of education in the context of socio-cultural transformations of modern society and development prospects of individual coverage in the space of power relations.

Material and methods. The study provides an understanding of education as a space for the development of essential powers of the individual. Accordingly, the paper uses theoretical achievements of the representatives of active approach to becoming human.

Results. Education remains spontaneous process, within which the organization is based on the needs of external authorities. Intentional or not, the idea of "substrate", the

inertia in the case is transferred and indirectly involved in it individuals. Thus, the main business of educational institutions is violence and power. The way in which new content is introduced is designed to asymmetric "subject-object" relationship. Universality and accountability form the educational process are achieved at the cost of individual.

Conclusion. *Thus, it may be noted that the loss of self-education sources will lead to the fact that it will remain authority of power and violence.*

Keywords: education, authority, personality, knowledge, "postindustrial society".

REFERENCES

1. *Bosenko V. A. Vospitat' vospitatelja (nad chem ne robotajut i o chem ne sporjat filosofiy) / V. A. Bosenko. — K. : Lybid', 1990. — 323 s.*
2. *Voznjak V. S. Spivvidnoshennja rozsudku i rozumu jak filosofsk'ko-pedagogichna problema : monografija / V. S. Voznjak. — Drohobych : DDPU im. Ivana Franka, 2008. — 357 s.*
3. *Kremen' V. G. Filosofija osvity / V. G. Kremen'. — K., 2005.*
4. *Ambivalentnist' evrystychnogo potencialu konstruktivnogo suspil'stva znan': rezervy i perspektyvy onovlennja zmistu suchasnoi' osvity // Filosofija i metodologija rozvytku vyshhoi' osvity Ukraïny v konteksti jevointegracijnyh procesiv / avt. kol. : V. Andrushhenko (ker.), M. Bojchenko, L. Gorbunova, V. Lutaj [ta in.]. — K. : Pedagogichna dumka, 2011. — S. 226–248.*
5. *Prolejev S. V. Represyvnist' osvity: vymushena neobhidnist' chy vladni zazihannja sociumu? / S. V. Prolejev // Filosofija osvity. — 2007. — № 1(6). — S. 17–27.*
6. *Andrjushhenko V. P. Filosofsk'ki zasady transformacii' osvity v Ukraïni na pochatku HHI stolittja / V. P. Andrjushhenko. — K., 2007.*
7. *Fuko M. Volja k istine: po tu storonu znanija, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznyh let / M. Fuko ; per. s fr. — M. : Kastal', 1996. — 488 s.*
8. *Liotar Zh.-F. Sostojanie postmoderna / Zh.-F. Liotar ; per. s fr. N. A. Shmatko. — M. : In-t jeksperimental'noj sociologii. — SPb. : ALETEJJa, 1998. — 245 s.*
9. *Bodrijar Zh. Simvolicheskij obmen i smert' / Zh. Bodrijar ; per. s fr., vstup. st. S. Zenkina. — M. : Dobrosvet, 2000. — 389 s.*
10. *Gegel' G. V. F. Jenciklopedija filosofskih nauk / G. V. F. Gegel'. — T. 2. — M. : Mysl'. — 467 s.*
11. *Fuko M. Volja k istine: po tu storonu znanija, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznyh let / M. Fuko ; per. s fr. — M. : Kastal', 1996. — 488 s.*
12. *Averincev S. S. Simvol / S. S. Averincev. — 2-e. izd., ispr. — K. : Duh i Litera, 2001, — S. 155–161.*
13. *Gete I. V. Izbrannye filosofskie proizvedenija / I. V. Gete. — M. : Nauka, 1964. — 520 s.*
14. *Mezhuev V. M. Abstraktnoe i konkretное kak istoricheskie kategorii / V. M. Mezhuev // Il'enkovskie chtenija. Tezisy vystuplenij. — M. : Mikron-print, 2001. — S. 81–87.*
15. *Bodrijar Zh. Simvolicheskij obmen i smert' / Zh. Bodrijar ; per. s fr. ; vstup. st. S. Zenkina. — M. : Dobrosvet, 2000. — 389 s.*
16. *Bart R. Mifologii / R. Bart ; per. s fr. ; vstup. st. i komment. S. Zenkina. — M. : Izd. im. Sabashnikovyh, 2004. — 312 s.*

УДК 130.2:316.3

АСТАФ'ЄВ Анатолій, к. філос. н., завідувач сектора культурної політики відділу гуманітарної безпеки Національного інституту стратегічних досліджень

ГЛОБАЛЬНА КУЛЬТУРА, БЕЗПЕКОВА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ І СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ВІДЧУЖЕННЯ У ПЕРЕХІДНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Розглянуто вплив глобальної культури на формування ціннісно-смыслових установок перехідного суспільства. Проаналізовано причини їх виникнення та загрози, які посилюють соціокультурне відчуження та соціальну пасивність.

Ключові слова: глобальна культура, блокадний менталітет, перехідне суспільство, завчена беспорядність, соціальна дія.

Астафьев А. Глобальная культура, безопасная рациональность и социокультурное отчуждение в переходном обществе. Рассмотрено влияние глобальной культуры на формирование ценностно-смысловых установок переходного общества. Проанализированы причины их возникновения и угрозы, которые усиливают социокультурное отчуждение и социальную пассивность.

Ключевые слова: глобальная культура, блокадный менталитет, переходное общество, заученная беспомощность, социальное действие.

Постановка проблеми. Аналіз впливу глобальної культури на локальний світ (національні культури, соціокультурні ідентичності, регіони) важливий не лише з позиції модернізаційних можливостей для перехідного суспільства, а й з точки зору осмислення таких ціннісно-смыслових установок, які можуть суперечити модернізації, інновації та інтеграції в глобальні процеси. Саме тому дослідження "завченої беспорядності" як колективної форми соціальної поведінки є актуальним у перехідному суспільстві, адже цей феномен соціальної пасивності позначається на культурних практиках, політичних установках. Він виступає чи не основним чинником гальмування модернізації та інтеграції перехідного суспільства в глобальні процеси. Альтернативою цьому може слугувати концепт "блокадного менталітету", який передбачає реагування на нові глобальні виклики, захист території та суспільства, розробку політики ефективної безпеки та модернізацію життєдіяльності всього суспільства як умову підвищення ефективності захисту. Передусім ця стратегема стосується культури, і її можливо сформулювати як "розвиток через зміцнення".

© Астаф'єв А., 2015

ISSN 1727-9313. ВІСНИК КНТЕУ. 2015. № 3 49

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Соціокультурне відчуження в перехідному суспільстві як чинник гальмівного впливу на актуальні культурні процеси в Україні майже не досліджувалося. Проблема "завченої безпорадності" – однієї зі складових соціокультурного відчуження на рівні психологічних мотивацій індивіда активно розроблялася закордонними психологами, психоаналітиками, ще починаючи з 60-х років ХХ ст. (М. Салігман [6], М. Вільямс [7], М. Солнцева [9]). Водночас питання зростання соціокультурного відчуження в умовах глобальних процесів вивчали також соціологи, політологи, акцентуючи увагу на проблемі кризи ідентичності в "плинних умовах" (С. Леш, М. Фезерстоун, Дж. Ваттімо, Д. Мартен, М. Дилон). Показовими в цьому плані є низка досліджень польсько-британського соціолога З. Баумана, присвячених глобалізації та її наслідкам для людини [10]. Зваживши на те, що такі спостереження безпосередньо стосуються безпекового середовища людини, до аналізу цих процесів долучилися й українські дослідники (М. Воротнюк та О. Сушко [15]).

Однак аналіз феномену "завченої безпорадності" як складової соціокультурного відчуження та навіть регіональної ідентичності, враженої ним, в Україні поки не здійснений.

Мета статті – висвітлення причин виникнення феноменів "блокадного менталітету" та "завченої безпорадності" (*learned helplessness*) як двох різних способів соціокультурної локалізації – відповідей на глобальні виклики. Якщо перший керується передусім раціональністю та онтологією безпеки – безпеки території від можливих цивілізаційних і глобальних загроз ззовні, то другий – ірраціональним травматичним досвідом, що призводить до соціокультурного відчуження.

Матеріали та методи. У роботі використано широкий спектр загальнонаукових та спеціальних методів гуманітарних та економічних досліджень, зокрема: узагальнення, порівняльного, статистичного, структурного, системного аналізу та порівняння, систематизації та ін.

Результати дослідження. *Безпекова раціональність у перехідному суспільстві.* Осмислення феноменів "блокадного менталітету" та "завченої безпорадності" в перехідному суспільстві – це комплексне завдання, що має вагоме значення для формування ефективної безпекової раціональності та потребує використання інструментів соціально-філософського, політологічного, культурологічного, медіакультурного, психологічного та інших підходів. Зважаючи на необхідність впровадження "навздогінної модернізації" перехідного суспільства, культура у таких процесах повинна бути визначальною. Як стверджує один з теоретиків культури доби постмодернізму, "по-справжньому нова культура могла б з'явитися лише завдяки колективній боротьбі за створення нової соціальної системи" [1, с. 10].

Для розвитку культури перехідного суспільства важливим є подолання рудиментів негативних соціокультурних трансгресій і соці-

альної пасивності, застарілих уявлень бюрократичного класу про природу держави, суспільства, культури, які стоять на заваді модернізації. Наприклад, ще декілька років тому про український культурний менеджмент експерти висловлювалися таким чином: "У Радянському Союзі термін "культура" тлумачили як "те, що робить міністерство культури". Те ж, що міністерство культури не "робило", не контролювало чи не фінансувало, "культурою" не було. Радянська спадщина досі відчувається в статичній, вузькій та застарілій офіційній концепції культури. Урядові та державні органи, які задіяні в культурі і витрачають на неї свої ресурси, зусилля й час, тлумачать культуру здебільшого як певні форми спадщини (будівлі, "історична" народна культура, традиційні музеї тощо) та "високої" класичної культури (балет, театр, опера, класична музика тощо; причому всі ці види намагаються чітко розмежувати). Таке типове розуміння культури виявляється непридатним для європейської країни, що проводить модернізацію і живе у XXI ст." [2, с. 7]. Подібні застарілі установки розглядають культуру статично, ізольовано від усіх процесів, як непорушну та мертву даність, що нібито постійно потребує дотацій і державного захисту. Вони іноді позбавляють її статусу "локомотива" у формуванні креативної економіки та соціально-економічному реформуванні суспільства, недостатньою мірою враховують важливу роль у цих процесах творчих і культурних індустрій, а також креативного класу та інноваційного мислення загалом.

Глобальні процеси завжди неоднозначно сприймаються у перехідних суспільствах, які переживають запізніле "входження в модерність" (Е. Сміт). Їх адепти вбачають у них значний модернізаційний шанс для "цивілізаційного стрибка", водночас критики, навпаки, говорять лише про загрози, зокрема етнокультурної асиміляції чи втрати економічного, політичного, територіального суверенітету. На думку останніх, глобалізація, глобальна культура та глобальний соціальний порядок несуть форму стандартизації та уніфікації і неминуче призведуть до затирання локальних ідентичностей і їх подальшої маргіналізації. Як зауважує Я. Н. Пітерзе, такі інтерпретації глобалізації та глобальної культури є надто вузькими й статичними, бо, уніфікуючи їх, заперечують множинність глобалізації, і не звертають увагу на процеси гібридизації та виникнення гібридних утворень, гібридних просторів глобального ландшафту [3, с. 81].

На пострадянському просторі до партії "локалістів" варто віднести також і прихильників реставрації імперської радянської дійсності, яким не притаманне інноваційне мислення. У політичній площині це спричиняє виникнення гетто-ментальності, що ґрунтується на цінностях минулого, і запровадження різних форм локального спротиву (етнонаціоналізм, політичний регіоналізм, сепаратизм) зовнішнім глобальним змінам. Терміни "блокадний менталітет", "завчена безпорадність"

(зрештою, і "гетто-ментальність") мають різне історичне та політичне походження. Зазвичай "блокадний менталітет" – це різновид раціональності, що розглядає суспільство в непрогнозованих плинних умовах, характерних для сучасного світу. Науковці, що вивчають сутність глобалізації та постінформаційного суспільства (М. Фуко, З. Бауман, С. Леш, М. Фезерстоун, Дж. Ваттімо, Д. Мартен, М. Дилон та ін.), у своїх дослідженнях роблять акцент на безпековому характері в оцінках "плинної" дійсності та її можливих загроз для території та суспільства. Як колективне психологічне явище блокадний менталітет вперше описаний в історичних хроніках та працях: змалювання стану міста в облозі ворожими військами. Аргентинський письменник та інтелектуал Х. Л. Борхес, виокремлюючи чотири основних сюжети світової історії, один з них присвячує облозі та блокадному менталітету. Крім того, поняття блокадного менталітету певний час застосовувалося в характеристиках громадян закритих суспільств (особливо СРСР), що й досі робить проблематичним його "глобалізаційне" прочитання на пострадянському просторі. Однак чимало представників соціології глобалізації переосмислили його у форматі онтології безпеки та онтології відмінності і розглядають як чинник, породжений стрімкими глобальними процесами та похідними трансформаціями на локальному рівні. Саме в цьому він суттєво відрізняється від трактувань попередніх історичних періодів.

Одним з перших поняття "блокадний менталітет" в умовах глобальних викликів використав соціальний філософ Е. Гелнер. Міркуючи про "перманентну нестабільність" сучасного світу, він дійшов висновку, що вже неможлива така модель раціональності, яка застосовуватиметься будь-де як своєрідна обов'язкова докса. Фактично, це стало відмовою від кантіанської та попперівської традиції про конвергентні можливості законів раціональності, що здатні діяти скрізь, незалежно від місця й часу. Е. Гелнер стверджує: "Світ загалом є ворожим або ж, у кращому випадку, нейтральним і дуже непередбачуваним, у цьому світі ми не можемо очікувати існування будь-якої всесвітньої гарантії для нашої вірності розуму. Особисто я вважаю Блокадний Менталітет за слушну позицію" [4, с. 157]. Іншими словами, це передбачає реалістичне усвідомлення того, що вже немислиме запровадження жодних "універсалістських" правил етики чи політики, обов'язкових для всіх суспільств, адже "основні філософії сучасності, аналітичні або феноменологічні, будуть настільки ж безсилим розпізнати безлад у моральній думці і практиці, наскільки вони були безсилим перед безладом у науці уявного світу" [5, с. 11].

У прикладному значенні безпекова раціональність і блокадний менталітет ставлять під сумнів популярні у другій половині ХХ ст. варіанти *гіпотези конвергенції*, згідно з якими різні соціально-економічні та політичні системи й структури рано чи пізно "вирівня-

ються", оскільки адаптуватимуться одна до одної за певними об'єднуючими ознаками та користуватимуться загальноприйнятими інструментами зближення: новітніми технологіями та системами комунікації. Такі ілюзії цілком реально сприймалися в умовах, наприклад, холодної війни, однак зближення низки країн і суспільств за принципом "споріднених" економік і політичних культур до кінця так і не відбулося: центри рішень залишилися міцними та розвиненими, а периферії – периферіями.

У XIX ст. у середовищі німецького католицького руху (*Kulturkampf*) виникло цікаве поняття "гетто-ментальність": реакція на "антикатолицькі закони" і спробу Бісмарка взяти під жорсткий державний контроль католицьку церкву. Переживання зовнішнього тиску спричинило таку модель колективної соціалізації, яку можна назвати "закрита консолідація". В умовах постінформаційного часу та глобальної культури гетто-ментальність також набуває нового прочитання – як своєрідне групове самовідчуження шляхом маркування-захисту власного "навколишнього світу", зокрема в умовах глобальних безпекових викликів: демографічні, екологічні зміни, розрив раніше сталих соціальних зв'язків, криза ідентичності й традиційної праці та відмирання низки модерних професій тощо. Тобто це своєрідний невроз від вторгнення "чужого", який ставить перед фактом краху старої моделі розуміння світу.

"Завчена безпорадність" як чинник соціокультурного відчуження в перехідному суспільстві. Вкрай важливо врахувати дослідження сучасних психологів щодо такого соціального феномену, як "набута" або "завчена безпорадність", зокрема, починаючи з американського когнітивного біхевіоризму 60–70-х років XX ст. до новітніх досліджень [6–8]. Для розуміння проблем перехідного суспільства актуальними є дослідження специфіки поведінки та мотивацій представників радянського та пострадянських суспільств. Суть "завченої безпорадності" як колективного соціокультурного феномену зводиться до відмови активно діяти та впроваджувати якісні зміни, причиною чому є тривалі психологічні травми, що притискали волю й зробили нав'язливим переконання про безальтернативність подібної ситуації, зокрема навіть тоді, коли насправді вихід існує.

Одним з перших це помітив американський психолог М. Селігман, проводячи експерименти на собаках. У ході експерименту він створив такі умови, які поєднували покарання та безвихідь, після чого тварина не користувалася можливістю порятунку, навіть тоді, коли така можливість з'являлася. Водночас тварини без досвіду подібного пригнічення досить легко користувалися можливістю порятунку. В результаті у собак із негативним досвідом поступово виробилася "завчена безпорадність", яка стала основною формою їх поведінки в подальшому, незалежно від умов навколишнього середовища [9]. Експерименти щодо завченої безпорадності згодом стали популярними

в різних соціальних середовищах: їх застосовували в закладах освіти, коли дослідники роздавали групам людей завдання із різними рівнями складнощів, в притулках для людей похилого віку, серед менеджерів. Феномен завченої безпорадності діє на індивідуальному та колективному рівнях і може бути притаманним як дітям, так і дорослим. В умовах стресового та проблемного середовища індивід призвичаюється до стійкого переконання, що він ні на що не здатний, відбувається криза мотивації, атрофується бажання покращувати власне життя та самореалізовуватися. Механізми звичок завченої безпорадності працюють навіть тоді, коли насправді ситуація не є критичною і з неї є вихід.

Соціокультурні наслідки цього явища як колективного феномену – без перебільшення – жахливі: вони позначаються на низькій соціальній, культурній, політичній активності та й взагалі на будь-яких формах колективної дії, вони поглиблюють зневіру в собі та підозру до будь-яких форм інновації та творчості, врешті-решт песимістичний погляд на світ витісняє оптимістичний. В умовах пострадянської дійсності феномен завченої безпорадності досить легко підпадає під вплив інформаційних та політичних маніпуляцій, які сприяють формуванню на його основі складної соціокультурної ідентичності, носіями якої можуть бути одразу декілька поколінь, і в значних регіональних масштабах. Для прикладу: те, що сталося в окупованих російськими інтервентами та сепаратистами окремих районах Луганської та Донецької областей у 2014 р., коли зовнішні сили у своїх цілях використали колективну регіонально-замкнену соціокультурну ідентичність Донбасу, багато в чому стало можливим через виразні симптоми завченої безпорадності у місцевого населення.

Однак завчена безпорадність – це не лише соціокультурний феномен пострадянського простору. За складних соціальних процесів глобалізації, коли відбувається руйнація інститутів сім'ї та самого поняття родинного кола, не кажучи вже про модерні й сталі системи праці, завчена безпорадність співіснує із соціокультурним відчуженням, фактично, вона є добровільним звільненням від ідентичності. Щодо глобальної культури, то навряд чи вона "навмисне" організована і мобілізована. Будучи за своєю природою розмитою та детериторизованою, вона водночас національна і ненаціональна, соціальна і несоціальна, політична і неполітична, статична і дискретна. З. Бауман зауважує, що глобалізація "роз'єднує не менше, ніж об'єднує, вона роз'єднує об'єднуючи – розколи відбуваються з тих самих причин, що й зростання одноманітності світу. Паралельно до того процесу планетарного масштабу рухається й процес "локалізації", закріплення простору [10, с. 6]. В таких умовах завчена безпорадність як колективний соціокультурний феномен чітко переплітається з регіональною ідентичністю (особливо, коли йдеться про проблемні та перехідні суспільства) та навіть може стати її осередком.

Культура та концепт "людської безпеки" у модернізаційній дії. Політична складова процесів локалізації, що опирається передусім на соціокультурні феномени "завченої безпорадності", для перехідних суспільств може мати невтішні наслідки. Світові вчені-економісти, зокрема М. Олсон, Е. де Сото, Дж. Стігліц та інші зауважують, що країни перехідних суспільств, особливо колишні постсоціалістичні республіки, стоять на порозі модернізації. Сучасну інноваційну стадію глобалізації, кардинально відмінну від модерної, Е. Лутваком, професором Університету Джона Гопкінса, визначено як "турбо-капіталізм" [11]. Де Сото зауважує, що "країни третього світу і республіки колишнього Радянського Союзу переживають зараз ту саму промислову революцію, що й Захід двісті років тому. Різниця лише в тому, що нова революція розгортається набагато швидше й зачіпає життя більшої кількості людей. Коли 250 років тому почалася ця одиссея від сільської ферми до мікросхеми, населення Британії становило якихось 8 мільйонів" [12, с. 70].

Природа прискорення, яке тримає в тонусі всі глобальні процеси, є вирішальним викликом, що стоїть перед кожною країною, кожним суспільством, кожним урядом. Природа інноваційної глобалізації несе принципово новий формат розуміння майбутнього, який відмінний від візій про майбутнє у локальних і замкнених суспільствах, базованих на традиційному циклічному, природному плинові часу, не кажучи про відповідні владні структури, що не здатні встигати за прискореними змінами культурного та цивілізаційного ландшафту. Оскільки більшість представників політичного та управлінського класу стоять на "застарілих" позиціях (через політичну діяльність вони не здатні постійно займатися своїм освітнім розвитком), то виникає вагоме питання про ефективність суб'єкта модернізаційної дії. Цю ініціативу у розвинених суспільствах перехопив креативний клас. Однак у перехідних суспільствах креативний клас поки не є провідним актором політики.

Ще один момент: феномен "завченої безпорадності" багато в чому сприяв формуванню олігархічної моделі соціально-економічних відносин в Україні. Цю думку доречно підкріпити висловом журналіста М. Заславської: "Олігархи, що зазвичай перерозподіляють наявне національне багатство, замість того щоб створювати нові активи, намагаються при цьому витиснути по максимуму з придбаних підприємств, нехтуючи їх модернізацією. Натомість усі отримані надприбутки воліють спрямовувати на здобуття контролю над іншими об'єктами, які потім вичавлюють, як лимон, щоб продовжити далі означений ланцюжок. За такої бізнес-моделі вони також не зацікавлені у підвищенні професійних якостей своїх працівників, а відтак, і збільшення оплати їх праці" [13].

Повертаючись до тези Ф. Джеймісона про вагоме значення культури щодо створення нової соціальної системи, доцільно згадати визначення соціального руху, надане соціологом А. Туреном. Він стверджує,

що соціальний рух є соціальним конфліктом і культурним проектом, його завжди спрямовано на реалізацію культурних цінностей і, водночас, на перемогу над соціальним супротивником [14, с. 128]. У перехідних суспільствах таким супротивником є феномен "завченої безпорадності" та її носії: вони легко підпадають під вплив інформаційних маніпуляцій, а через своє "стабільне", "безальтернативне" голосування за представників реваншу та політиків вчорашнього дня – становлять загрозу для процесів модернізації та реформ.

Як зауважив З. Бауман, "локальність" у глобалізованому світі – це знак соціальної знедоленості й деградації, і незручність такого існування підсилюється тим, що в умовах, коли суспільні простори відсунулися далеко за рамки "локального" життя, це поняття втрачає свій смислотворчий потенціал і потрапляє в залежність від напрямкових і пояснювальних дій, які на локальному рівні не підлягають контролю [10, с. 7]. Вочевидь, навряд чи під силу державному апарату та управлінському класу докорінно змінити стан справ, адже це стосується формування принципово нової логіки соціальної дії, в процесі чого держава здатна радше виконати функцію активного пропагандиста. Саме креативний клас і актуальна культура здатні бути в авангарді цих процесів. Тому докорінного перегляду потребує й сама онтологія безпекового мислення, в якій конкурентом національної безпеки (безпеки як державної політики) виступає концепт "людська безпека" (безпекове мислення та дія суспільства) [15]. Концепція "людської безпеки" має стати невід'ємною складовою всієї модернізаційної логіки.

Висновки. Подолання рецидивів соціокультурного відчуження (передусім феномену завченої безпорадності) є умовою не лише оздоровлення перехідного суспільства, а й поширення модернізаційного мислення – унікального шансу розвиватися всій країні, економіці, кожній особистості (можливість накопичувати капітал, безперешкодно користуватися ним, розвивати власний бізнес, забезпечувати дітей якісною освітою, користуватися якісними послугами). Це очевидні речі, яких громадяни перехідних суспільств зазвичай штучно позбавлені. В розвинених суспільствах, що активно впроваджують принципи креативної економіки, саме культура стала локомотивом креативної та економічної діяльності, а не лише носієм символічних значень і функцій (що притаманне світогляду політичного та управлінського середовища в перехідних суспільствах). Іншими словами, культура є не лише творчим, а й підприємницьким шансом для розвитку кожного індивіда. Натомість феномен "завченої безпорадності", як спадок радянських часів, пригнічує бажання особистості розвиватися та виявляти свої здібності і загалом посилює соціокультурне відчуження.

Однак в умовах глобальних процесів і безпекових викликів альтернативою локальній протидії у формі соціальної пасивності та завченої безпорадності є мислення, близьке до безпекової раціональності

"блокадного менталітету". По-перше, це розуміння світу як "перманентної нестабільності", для аналізу якого неможливо застосовувати статичні теорії та підходи, особливо ті, що були сформульовані в попередніх історичних та глобальних умовах. По-друге, необхідність формування безпекового середовища як складової модернізаційної логіки та можливість участі у модернізаційних процесах усього суспільства, передусім, креативного класу; по-третє, бачення культури в авангарді цих процесів як пріоритетного чинника у формуванні ціннісно-сміслових установок, так і модернізаційно-інноваційних підходів до економіки та інших сфер життєдіяльності суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Ф. Джеймисон ; пер. з англ. та післямова П. Дениска. — К. : Курс, 2008. — 504 с.
2. Культурна політика в Україні – оцінка міжнародних експертів / неофіц. пер. Британської Ради в Україні. — К. : Рада культурної співпраці, 2007. — 56 с.
3. Пітерзе Я. Н. Глобалізація та гібридизація / Я. Н. Пітерзе // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона ; пер. з англ. Т. Цимбала. — К. : Ніка-Центр, 2008. — С. 73–105.
4. Гелнер Е. Розум і культура: історична роль раціональності та раціоналізму / Е. Гелнер ; пер. з англ. С. Савченко. — Х. : Акта, 2004. — 292 с.
5. Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр ; пер. з англ. за наук. ред. В. Малахова. — К. : Дух і літера, 2002. — 436 с.
6. Селигман М. Новая позитивная психология: научный взгляд на счастье и смысл жизни / М. Селигман ; пер. с англ. — М. : София, 2006. — 368 с.
7. Уильмс М. Выход из депрессии. Освободите себя от хронической неудовлетворенности / М. Уильямс, Дж. Тисдейл, З. Сигал, Й. Кабат-Цинн ; пер. с англ. — СПб. : Питер, 2011. — 287 с.
8. Ромек В. Г. Теория выученной беспомощности Мартина Селигмана / В. Г. Ромек // Журн. практ. психолога. — 2000. — № 3–4. — С. 218–235.
9. Солнцева Н. В. Феномен выученной беспомощности: причины формирования и пути преодоления [Електронний ресурс] / Н. В. Солнцева. — Режим доступу : <http://humanpsy.ru/solntseva/hilfslosigkeit>.
10. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман ; пер. з англ. І. Андрущенко ; за ред. М. Винницького. — К. : Києво-Могилян. акад., 2008. — 109 с. — (Актуальні світові дискусії).
11. Luttwak E. Turbo-Capitalism. Winners and Losers in the Global Economy / E. Luttwak. — New York : Harper Collins Publishers, 1998. — 290 p.
12. Де Сото Е. Загадка капіталу: Чому капіталізм перемагає лише на Заході і ніде більше / Е. де Сото ; пер. з англ. М. Климчук. — К. : Ніка-Центр, 2009. — 232 с.
13. Заславська М. Рай для олігархів [Електронний ресурс] / М. Заславська // Тиждень.ua, 2012. — 20 серп. — Режим доступу : <http://tyzhden.ua/Economics/57500>.

14. Турен А. Повернення дівця / А. Турен ; пер. з фр. О. Гуджен, О. Полемченко, Т. Швалб. — К. : Альтерпрес, 2003. — 320 с.
15. Воротнюк М. Людська безпека як імператив сучасної епохи: переніс фокусу з держави на людину [Електронний ресурс] / М. Воротнюк, О. Сушко // Фонд ім. Фрідріха Еберта : Представництво в Україні. — Режим доступу : <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/07749.pdf>.

Стаття надійшла до редакції 24.11.2014.

Astafiev A. Global culture, security-based rationality and social and cultural alienation in transitional society.

Background. Analysis of the impact of global culture on the local world (national culture, socio-cultural identity, regions) is important not only from the standpoint of modernization opportunities of transitional society, but also in terms of understanding value-semantic units which might contradict modernization, innovation and integration in the global processes. That is why the study of a "learned helplessness" as a collective form of social behavior is relevant in a transitional society, because this phenomenon of social passivity affects cultural practices and political settings. It can be the main factor hampering modernization and integration of the transition society into the global process. An alternative may be the concept of "siege mentality", which in its essence is response to new global challenges, protection of the territory and society, effective security policy development and modernization of society.

Analysis of recent research and publications showed that despite the existence of certain scientific achievements, important scientific and practical problem to overcome social and cultural exclusion in a transitional society, particularly in the global culture remains unresolved.

The **aim** of the article is to analyze existing views and propose ways to overcome the interpretation of socio-cultural alienation, determine by scientific methods causes of the phenomenon of "siege mentality" and "learned helplessness" as two different ways of social and cultural localization - answers to global challenges.

Material and methods. The paper used a wide range of general and special methods of humanitarian and economic research, including methods of synthesis, comparative analysis, statistical analysis, structural analysis and comparison, systematization, system analysis and others.

Results. Overcoming socio-cultural alienation recurrence (first of all phenomenon of learned helplessness) is a condition of not only recovery of the transitional society, but also spread of the modernization thinking. In the developed societies actively implementing the principles of creative economy, culture has become an engine of creative and economic activity, not just a carrier of symbolic meanings and functions (that is inherent in world political and regulatory environments in transitional societies). On the other hand, in terms of global processes and security challenges, thinking close to the security rationality of "siege mentality" is alternative to local resistance in a form of social passivity and learned helplessness. This understanding of the world as "permanent instability" to analyze which static theories and approaches, especially those that were formulated in the previous historical and global terms cannot be applied. The need for formation of security environment as a part of modernization logic and the opportunity to participate in the modernization process of the whole society is a crucial condition for participation in the actual world processes.

Conclusion. Unlike existing publications first understanding the phenomenon of "siege mentality" and "learned helplessness" in a transitional society analysis is applied to social and cultural exclusion and regional identity. This scientific problem requires an interdisciplinary approach. It is essential to the formation of an effective security rationality and requires the use of instruments of social and philosophical, political, sociological, cultural, media-cultural, psychological, economic and other approaches.

Considering the need to implement "legging modernization" of transitional society, culture in such processes should be decisive.

Therefore, for the development of culture transitional society is important to overcome the vestiges of negative socio-cultural transgressions and social passivity, outdated ideas of the bureaucratic class about the nature of the state, society and culture that stand on the way of modernization. The conceptual provisions require further research in overcoming socio-cultural alienation as a condition that inhibits the formation and development of a transitional society. Understanding culture as an engine of not only symbolic, but also creative and economic action is an important factor for the development of effective public policies that contribute to the potential of citizens. This will only increase the modernization processes in transitional societies.

Keywords: global culture, blockade mindset, transitional society, learned helplessness, social action.

REFERENCES

1. *Dzhejmison F.* Postmodernizm, abo Logika kul'tury pizn'ogo kapitalizmu / F. Dzhejmison ; per. z angl. ta pisljamova P. Denyska. — K. : Kurs, 2008. — 504 s.
2. *Kul'turna polityka v Ukraini — ocinka mizhnarodnyh ekspertiv / neofic. per. Brytans'koi Rady v Ukraini.* — K. : Rada kul'turnoi spivpraci, 2007. — 56 s.
3. *Piterze Ja. N.* Globalizacija ta gibrydzacija / Ja. N. Piterze // Global'ni modernosti / za red. M. Fezerstouna, S. Lesha, R. Robertsona ; per. z angl. T. Cymbala. — K. : Nika-Centr, 2008. — S. 73–105.
4. *G'elner E.* Rozum i kul'tura: istorychna rol' racional'nosti ta racionalizmu / E. G'elner ; per. z angl. S. Savchenko. — H. : Akta, 2004. — 292 s.
5. *Makintajr E.* Pislja chesnoty: doslidzhennja z teorii' morali / E. Makintajr ; per. z angl. za nauk. red. V. Malahova. — K. : Duh i litera, 2002. — 436 s.
6. *Seligman M.* Novaja pozitivnaja psihologija: nauchnyj vzgljad na schast'e i smysl zhizni / M. Seligman ; per. s angl. — M. : Sofija, 2006. — 368 s.
7. *Uil'ms M.* Vyhod iz depressii. Osvobodite sebja ot hronicheskoy neudovletvorennosti / M. Uil'jams, Dzh. Tisdejl, Z. Sigal, J. Kabat-Cinn ; per. s angl. — SPb. : Piter, 2011. — 287 s.
8. *Romek V. G.* Teorija vyuchennoj bespomoshhnosti Martina Seligmana / V. G. Romek // Zhurn. prakt. psihologa. — 2000. — № 3–4. — S. 218–235.
9. *Solnceva N. V.* Fenomen vyuchennoj bespomoshhnosti: prichiny formirovanija i puti preodolenija [Elektronnij resurs] / N. V. Solnceva. — Rezhim dostupu : <http://humanpsy.ru/solntseva/hilfslosigkeit>.
10. *Bauman Z.* Globalizacija. Naslidky dlja ljudyny i suspil'stva / Z. Bauman ; per. z angl. I. Andrushhenka ; za red. M. Vynnyč'kogo. — K. : Kyjevo-Mogyljan. akad., 2008. — 109 s. — (Aktual'ni svitovi dyskusii').
11. *Luttwak E.* Turbo-Capitalism. Winners and Losers in the Global Economy / E. Luttwak. — New York : Harper Collins Publishers, 1998. — 290 p.
12. *De Soto E.* Zagadka kapitalu: Chomu kapitalizm peremagaje lyshe na Zahodi i nide bil'she / E. de Soto ; per. z angl. M. Klymchuk. — K. : Nika-Centr, 2009. — 232 s.
13. *Zaslavs'ka M.* Raj dlja oligarhiv [Elektronnij resurs] / M. Zaslavs'ka // Tyzhden.ua, 2012. — 20 serp. — Rezhym dostupu : <http://tyzhden.ua/Economics/57500>.
14. *Turen A.* Povernennja dijevcja / A. Turen ; per. z fr. O. Gudzhen, O. Polemchenko, T. Shvalb. — K. : Al'terpres, 2003. — 320 s.
15. *Vorotnjuk M.* Ljuds'ka bezpeka jak imperatyv suchasnoi' epohy: perenis fokusu z derzhavy na ljudynu [Elektronnij resurs] / M. Vorotnjuk, O. Sushko // Fond im. Fridriha Eberta : Predstavnytvo v Ukraini. — Rezhym dostupu : <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/ukraine/07749.pdf>.

УДК 304.44

ЄМЕЛЬЯНЕНКО Євгенія, к. філос. н., докторант Національного інституту стратегічних досліджень

УРБАНІСТИЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ І СВОБОДА СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

Досліджено процеси трансформації особистісних ідентифікацій в умовах тиску урбаністичного середовища. Розмаїття та безпрецедентна швидкість змін розмиває межі і форми сучасного соціокультурного середовища міста. За таких обставин маргінальність стає не девіацією, а повсюдною тенденцією, яка має бути врахована при плануванні та реалізації заходів гуманітарної політики.

Ключові слова: ідентичність, місто, урбанізм, маргінальність, мобільність, особистість.

Емельяненко Е. Урбанистические перспективы и свобода современного человека. Исследованы процессы трансформации личностных идентификаций в условиях давления урбанистической среды. Разнообразие и беспрецедентная скорость изменений размывает границы и формы современной социокультурной среды города. При таких обстоятельствах маргинальность становится не девиацией, а повсеместной тенденцией, которая должна быть учтена при планировании и реализации мероприятий гуманитарной политики.

Ключевые слова: идентичность, город, урбанизм, маргинальность, мобильность, личность.

Постановка проблеми. Дослідження соціальної дійсності завжди підпорядковується вимогам, обумовленим радикальними трансформаціями соціокультурного простору. Розмаїття та безпрецедентна швидкість змін розмиває межі і форми сучасного соціокультурного середовища. Місто являє собою надзвичайно складне та строкате середовище існування сучасної людини, що протягом усієї історії людства відіграло одну з провідних ролей і поступово формувало тип "городянина".

З кінця XIX ст. процеси трансформації міста стають процесами урбанізації, які не просто позначають культурні зміни, а створюють новий тип розселення, нові соціальні відносини, спосіб життя та мислення на тлі динамічно зростаючої чисельності населення міст.

До характерних рис таких трансформацій міського світу варто віднести суб'єктну персоналізацію, зростання атомарності суспільства, зникнення єдиного ціннісно-смиислового поля, плюралістичність штучного середовища мешкання людини. Останніми десятиліттями нові форма і якість міста стають однією з причин зростання кризи самовизначення особистості, що підводить актуальність проблеми маргіналізації людини в урбаністичних умовах на новий рівень.

© Ємельяненко Є., 2015

Проте це питання варто розширити та деталізувати, адже урбанізація та маргіналізація не просто взаємообумовлені, вони живлять, посилюють одна одну. Що ж саме обумовлює синергійний ефект взаємодії урбанізації та маргіналізації? Зростаючі в умовах міста автономія та свобода окремого індивіда, розмитість та невизначеність його зв'язків зі спільнотою не внаслідок виходу індивіда за межі соціальної структури, а через підвищення мобільності самої соціальної структури, створюють особистісний стан маргінальності, не визначаючи маргінального положення з точки зору суспільства. Варто визнати, що вкрай важко відповісти, хто є маргіналом в урбанізованому суспільстві, де всі вільні і відсутність норм стає нормою?

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сьогодні єдиної концепції розуміння маргінальності не існує. Комплексні вітчизняні дослідження проблеми маргінальності відсутні. Це питання порушується переважно як супутнє. Тож, у дослідженні спиратимемося більшою мірою на зарубіжний науковий доробок.

Поєднання проблем міста та ідентичності вперше з'являється в працях Г. Зіммеля [1], проблем реакції людини на трансформацію ціннісно-нормативної основи міського середовища – у працях Р. Парка та Е. Дюркгейма [2]. Ці концепції пізніше опрацьовано в дослідженнях соціального середовища міста А. Антоновскі, М. Голдберга, А. Керкхофа, Т. Мак-Кормика, В. Сміта, Е. Стоунквіста, Е. Хьюза та ін. [3; 4]. У межах цієї школи Л. Віртом створено класичну працю "Урбанізм як спосіб життя", присвячену відмінностям культури традиційного суспільства та культури традиційних міст як якісно нової форми соціальної дійсності. Пізніше проблеми міста і маргінальності розглянуто у працях С. Баньковської, С. Х. Діккі-Кларка, Д. Головенскі, Т. Шибутані, М. Вінтера, Н. Дікіна, А. Каммарота, І. Лапової, С. Пасильї, Б. Перка, С. Перевальської, Д. Сміта, Б. Хеппла та ін. [5–8]. Цікавим є французький підхід, в якому маргінальність розуміється як романтичний протест проти традиційних цінностей і норм суспільства, як продукт класової боротьби (Ж. Батай, А. Фарж, М. Фуко та ін.). На межі ХХ і ХХІ ст. феноменальне позитивне звучання маргінальності все більш посилюється, а оціночне спадає. Так, у концепціях Р. Барта, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі [9] виокремлюється низка загальних рис, притаманних постмодернізму та постструктуралізму: фрагментація, децентрація, "інакшість", "ризом" тощо. На праці означених авторів у цьому дослідженні посилань немає, оскільки ми не цитуємо їх науковий доробок, а просто констатуємо його наявність.

Матеріали та методи. Комплексність проблеми вимагає застосування різноманітних підходів і методів. Передусім застосовується соціокультурний та соціально-філософський підходи, орієнтовані на виявлення теоретичних та аксіологічних основ аналізу проблеми маргінальності у соціальних умовах міста. Метод соціально-філософського

аналізу дає змогу класифікувати маргінальність як атрибут соціального та особистісного буття, що виявляється в умовах сучасного міста, а також передбачає власні темпоральні та просторові характеристики. За допомогою антропологічного аналізу простір соціальної взаємодії інтерпретовано як простір людського вибору та життєдіяльності численної кількості індивідів, принципово не інтегрованих у колективне ціле. Крім того, застосовувались методи раціональної реконструкції щодо соціально-філософських досліджень маргінальності та урбаністики. Також одним з основних вважається метод феноменологічної редукції, що дозволив встановити специфічну евристичну цінність та пізнавальну обмеженість концептуальної інтерпретації феноменів маргінальності та урбанізації. Застосовані й класичні концептуальні концепції "ідеальних типів" М. Вебера, Ф. Тьоніса, що надало можливість обґрунтувати уявлення про місто та маргінальність як теоретичні конструкти, а не емпіричні узагальнення.

Результати дослідження. У цілому феномен маргінальності – це подвоєність самосвідомості – необхідний етап переходу від локальної тотожності "чужого" до тотожності нового "включеного" до середовища. Місто постає як ідеально-типологічна модель спільноти, форми життя, що пройшла індустріальну та перейшла у постіндустріальну фазу розвитку. В такій соціальній реальності міської культури маргінальність стає базовим атрибутом самовизначення людини, змінюючи ознаку структурної периферійності на втрату укоріненості людини в соціальному бутті через відсутність ієрархічної системи моральних цінностей.

В ускладненому та диференційованому сучасному міському просторі людина стикається з безмежною кількістю викликів, що підіймає проблему можливості укоріненості людини в соціокультурному середовищі на якісно новий рівень.

Місто в сучасності – це територія перманентної перехідності, коли повністю реконструюються і ціннісно-смілова картина світу і історичні універсальні категорії (Бог, істина, добро, любов, справедливість тощо). Сам світогляд набуває характеристик тимчасовості, ситуативності, його основою стають індивідуальні уявлення, а не загальні норми. *Нестійкість стає новою соціальною закономірністю.*

Висновок про те, що саме поняття маргінальності в таких умовах набуває якісно нового, відмінного від традиційних інтерпретацій змісту, є цілком логічним.

Погоджуючись з І. Лаповою, зауважимо, що сучасний урбаністичний контекст породжує нові обставини, стикаючись з якими людині доводиться переглядати свої найбільш базові уявлення, підбирати пояснення та відшукувати причинно-наслідкові зв'язки до усталених культурних форм, що раніше сприймалися як даність. Осмислення можливого, належного і бажаного, реального та ідеального шляху

самовизначення людини в проміжках минулого, сучасного та майбутнього стає принциповою проблемою.

Модель самовизначення людини, що притаманна традиційним формам культури, перестає бути дієздатною та відходить на задній план. Для умов замкненості спільноти невеликих розмірів характерний вплив суспільної думки та взаємної відповідальності, і формування під цим впливом у людини первинної орієнтації на наслідування взірців поведінки, збереження фіксованого місця для кожного в соціальній структурі, що склалась. Так оформлювався певний тип свідомості: логіка людини була орієнтована на колективне, а не на індивідуальне, а сама людина проявляла мобільність, керуючись передусім традиціями, звичаями, інтересами родини і спільноти. Самовизначення людини було жорстко детерміноване. Подібні природні форми соціального існування були характерні і для міст аж до Нового часу. Однак після XVIII ст. культура міста поступово набуває інноваційного характеру. Збільшення розмаїття життя, нівелювання традиційних цінностей, розвінчування абсолютів і остаточне встановлення культури раціонального розрахунку та здорового глузду – ось ключові риси нової міської свідомості. Людина в умовах культури міста втрачає готові межі ціннісно-сміслових конструктів та опиняється в ситуації суцільного сумніву в світі без меж.

Так, на думку Р. Парка, саме у великому місті людина остаточно виходить з-під контролю природи, що визначав життя людини до цього моменту, а це формує інший зміст колективної і, відповідно, індивідуальної свідомості. Внаслідок цього у більш складному та диференційованому міському просторі стає неможливим відтворення традиційних стереотипів суспільної взаємодії, через що публічна регламентуюча думка втрачає свій авторитет, залишаючи лише формальне, підкріплене суспільними гарантіями право. Коло ціннісних орієнтирів та життєвих сценаріїв людини поступово розширюється, нарешті, виливається в отримання городянином свободи вибору, прийняття відповідальності за це рішення і визначає суцільну індивідуалізацію людського існування [2, с. 189]. Це й постає стрижневою характеристикою феномену урбанії: це *не просто вільна особистість* у великому місті, це *надто вільна особистість* у невідповідно широких соціокультурних умовах. Велике місто є таким не за своїми розмірами, а за своєю сутністю. В ньому все, що складає сферу людського досвіду (люди, події, речі тощо), є суцільним нездоланим потоком, який не вливається в жодне відоме людині русло [10].

Саме свобода не як право, а як необхідність самостійного автономного прийняття рішень в умовах урбанізму ставить людину в умови якісно нового середовища самовизначення, в межах якого принцип індивідуалізації суспільства є центральним. У результаті через необхідність впорядкування нескінченної міської множинності виникає

проблема ідентичності особистості та проблема *маргінальності як способу буття особистості* [6, с. 131].

За таких обставин, коли маргінальність як порушення ідентифікації сама стає ідентичністю сучасної урбаністичної людини, постає питання, чи можлива взагалі успішна самоідентифікація особистості в умовах сучасного міста? Чи доцільно взагалі в мінливому світі вводити поняття норми та зразкові схеми, що визначатимуть ідентичність і задаватимуть оціночний характер? С. Холл зазначає, що формування ідентичності – це радше не пошук першоджерел, а питання про використання історичних, мовних та культурних ресурсів у процесі становлення, а не буття [11]. Тож, хоч формування ідентичності пов'язане з наративізацією (наявністю зразків), вона більшою мірою виражає абстрактну модель, ніж стійкий та незмінний шаблон усередині особистості.

Це означає, що формування ідентичності як шляху самовизначення особистості в штучних умовах міського простору є компенсаторним механізмом "втечі від свободи", множинністю різноманітних форм, що змінюють одна одну. Відповідно, феномен ідентифікації та маргіналізації особистості в умовах міста має бути розкритий через поняття маргінальної свободи.

Свобода на шляху набуття своєї автентичності здатна виявляти себе в різних за спрямуванням формах маргінальної та авторитарної свободи. Зміст свободи розкриває себе в двох модусах: позитивному (свобода "для") та негативному (свобода "від"). І саме в першому аспекті (свобода "для") розкривається *смысл маргінальної свободи*, що несе в собі *момент чистої зміни*.

Саме маргінальна свобода розкриває *смысл* чистого становлення пошуку нових форм; вона передбачає постійну незадоволеність та штовхає свідомість на розшуки інших змістів. Маргінальна свобода вказує свідомості на саму *можливість* бути і дозволяє людині відбутись як така можливість. І тому вона стоїть "на початку", будучи умовою людської реальності. Маргінальність існує як "інше" саме по собі. Не "інше" стосовно чогось, а "інше" стосовно самого себе, таке, що змінюється і заперечує саме себе [5, с. 86–88].

Маргінальна свобода, що містить елемент становлення, в свою чергу, є чистою потенційною латентною силою. Все нове в ній постає не з певної основи, не з сутнісної визначеності, а з наявного буття, оскільки визначається ним. Потенційність маргінальної свободи завжди містить елемент невизначеності та принципової невизначуваності, тобто свободи як такої.

Буття постійно знищується посередництвом невизначеного "ніщо" як зняття будь-якої визначеності через незадоволеність наявним та баченням перспективи виходу з існуючих меж. Свобода завжди знаходиться в проміжку між тим, що є, і тим, що має стати, – тобто в

становленні. Маргінальність – це спонтанність руху, зняття буття і ніщо в їх єдності, що досягається в процесі становлення. При цьому варто враховувати, що без'якісність маргінальної свободи вказує на можливість породження іншої якості, інакше кажучи, вона не беззмістовна, проте невизначувана.

Це повністю описує сутність та положення сучасної вивільненої людини в умовах урбаністичного міського середовища, отже, і розкриває специфіку, співвідношення ідентифікації та маргіналізації людини в таких межах [6, с. 132].

Ці положення новітньої міської маргінальності у максимах виклав Л. Баткін: норма – це, передусім, вільне відношення до норми; якщо немає особистої свободи, постає одна проблема: як її досягти, якщо вона є, виникає ще тисяча проблем; свобода веде не до щастя, а до самоідентифікації [12, с. 902].

Саме таке розуміння можливості існування по формі та змісту особистості в місті демонструє причини кризи самоідентифікації людини в сучасному місті.

Для успішного самовизначення особистості в соціокультурному середовищі, що її оточує, необхідно забезпечити задоволення трьох ключових людських потреб: відчуття спільності, структури та осмисленості. А в сучасному місті сьогодні концепт життєвого шляху людини зрушується у протилежних напрямках:

- осмислюється як сегмент часу, відокремлений від життєвих циклів поколінь;
- відділяється від просторових характеристик;
- самовизначення звільнюється від фіксованих та приписаних взаємозалежностей та зв'язків;
- соціальні ритуали, що визначали структуру і віхи смислу життя, стають просто питанням індивідуального вибору [13, с. 105].

Такі вимоги урбанізованого середовища, як підвищення рівня соціальної, культурної та економічної мобільності населення, ослаблення традиційних суспільних та сімейних форм відносин, руйнація стверджених у суспільстві регламентацій та виникнення множинних поведінкових орієнтирів та інші виклики, що постають перед сучасною людиною в межах урбаністичної реальності, піддають сумніву найбільш фундаментальні категорії традиційних та єдино можливих умов сталої самоідентифікації особистості. І ці численні виклики вимагають змін, передусім, у самій людині.

Сучасне місто вивільняє людину і стає першочерговим місцем людської відчуженості, аномії, расових та національних конфліктів, злочинності та насилля, безумства. Непостійність, тимчасовість, швидкоплинність речей і подій вимагає від людини здатності своєчасно та адекватно реагувати на розмаїття змін міського простору, що постійно оновлюється [6, с. 134].

Мобільність як відсутність постійності та готовність до змін, що раніше сприймалась як бажана, в інформаційному суспільстві вже вимога, умова та головний критерій людського виживання в місті. В атмосфері, коли інформація зведена в ранг абсолютної цінності, обсяг та інтенсивність спілкування, можливість постійної зміни контактів, тимчасовість та плинність життєвих ідеалів та планів стають основою способу життя.

Таким чином, як зазначає І. Лапова [6], маргінальність стає закономірною відповіддю на питання, як уникнути фіксації, щоб зберегти потенційні можливості назавжди відкритими. Очевидно, що такі прагнення, потреби, запити сучасного городянина не сумісні з конструюванням ідентичності.

Новий зміст урбаністичної реальності формує маргінала "зсереди́ни" – мобільну особистість, готову як до зміни просторової локалізації, так і до зміни соціальної групи, власних інтересів, що робить нормою масову рухливість людей у планетарних масштабах. Це стверджує домінування у сучасну епоху "кочової" культури, оскільки джерелом гарантій влади та успіху стає плинність, відсутність бар'єрів, невловимість. Це знаходить вираження і в зовнішності городянина: легкість та схудлість тіла, легкий зручний одяг, мобільні телефони та засоби зв'язку, відсутність постійного житла та тривале проживання в готелях, портативні та одноразові речі, користування побутовими благами поза помешканням (харчування, прання, побут тощо) [14].

Дестабілізується вся сфера людського досвіду, його поглинає фрагментарність. Усі умови міського життя спонукають до цього, оскільки порушують цілісність, структурованість та співвіднесеність просторово-часового континууму. Так, підземний транспорт створює відчуття стрибків у часі та просторі, прориваючи отвори в цілісній реальності досвіду. Кожного дня мешканець міста спускається до метрополітену через отвір в землі і потрапляє до схематичної реальності для того, щоб потім знову зринуть на поверхню в новому місці. Саме життя стає фрагментарним як змонтований фільм. Засоби дистанційної комунікації також дають можливість створювати стрибки через простір і час. Все це описує заплутану форму мультилокальності та мультитемпоральності життя людини в сучасному місці [10].

Так, сьогодні городянин іронічно дистанційований від власної культури, постійно рефлексує, сприймає будь-яку точку зору (і навіть власну) як умовну, є скептичним відносно всього колективного та загального, постійно відчуває себе не вдома, де б він не знаходився.

На рівні з розвиненими комунікативними навичками, що мають бути спрямовані на встановлення контактів, не менш важливим постає і вміння ці контакти розривати. Саме такі люди, що швидко сходяться з іншими і швидко розходяться, мають найбільший успіх у сучасному суспільстві. Як зазначав З. Бауман, у світі, де поточне визначає минуле,

теперішнє і майбутнє, більша кількість часу вже не зможе нічого додати до того, що вже запропонував момент [14, с. 136].

Усе це призводить до збільшення кількості та частоти, проте зменшення глибини та внутрішньої інтенсивності соціальних зв'язків сучасного городянина. Людина стає все більш зверхньою, виявляє селективність при виборі партнерів, стає менш чуйною та віддає перевагу позиції невтручання, візуальний контакт між людьми зводиться до нуля. За таких умов довгострокова ментальність, що передбачає спільне планування людьми майбутнього, змінюється на короткострокову, менш стабілізовану форму. На зміну дружніх взаємин приходять нові, товариські, що ґрунтуються на спільності поглядів та життєвих орієнтирів. Останні є мінливими, отже, мінливими є і взаємини. Очікування урбаністичної людини вимагають негайного задоволення, а все, що не виправдовує цих очікувань, відштовхується. Відносини підтримуються лише доти, доки вони приносять насолоду, і за таких умов урбаністичній людині немає сенсу докладати зусиль та відчувати незручності заради зберігання будь-яких взаємин. У такому індивідуалізованому спілкуванні, де кожна людина не особистість, а швидше функція, не залишається місця для компромісів – єдиної можливої гарантії існування суспільного життя. Вся комунікація стає орієнтованою на механізми присвоєння – "мій простір", "мої друзі", "моє коло", "мій спосіб життя" тощо [5].

Короткотерміновий характер стосунків, закономірне обмеження участі в долі та особистості іншої людини сприяє створенню нового типу – "модульної особистості", функціональної людини. Урбанізм уже призводить до того, що такий "рольовий" тип відносин стає нормою не тільки у великих містах, а й невеликих населених пунктах [14].

Такі самі умови тимчасовості та мобільності накладаються і на інститут сім'ї, який розмивається і сам просочується тенденціями плінності, нестабільності та неоднозначності.

Проте людині потрібен вектор її соціальності, і, не отримуючи його в стосунках, родині та спілкуванні, вона має отримати його в чомусь іншому. Таким іншим для урбанізованого городянина постає кар'єра – навіть не результат, а сам процес "прорубування" власної дороги, що є протиотрутою від відчуття *особистісної неспроможності* [10].

Проте і тут не все просто. В умовах урбаністичної культури з її орієнтацією на системну та структурну плінність швидке реагування та постійне оновлення спеціалізацій та спеціальностей, існування "стрижневих" професій, що дозволяють особистості реалізувати весь свій потенціал протягом освітнього і трудового досвіду, стає просто неможливим.

Нові форми організації праці ґрунтуються все на тому ж принципі мобільності, негайного реагування та змін, що радикально

трансформує традиційну модель трудової етики. Це призводить до того, що накопичення досвіду, віковий статус та вузький професіоналізм у цілому починають сприйматись не як перевага, а як перепона. В результаті у свідомості успішних кар'єристів домінує не очікуваний азарт, а відчуття нескінченної тривоги стати невідповідним.

Люди в урбаністичних умовах починають бути не вільними, а приреченими на свободу в "нон-стоп" режимі "реального часу". Серед головних характеристик таких осіб: висока адаптивність, конкурентоспроможність, постійна самоосвіта, унікальна спеціалізація і головне – відмова від минулих форм соціальної приналежності на користь сьогоденних плинних форм соціальної кооперації.

Сучасна маргінальність мешканця великого міста – це вже не помежевість, а впевнене прийняття фрагментації життя та проголошення етично нейтральної спонтанності. Сама можливість самореалізації особистості через пошук та розкриття власних потенцій стає питанням, якщо не неможливістю, в ситуації, коли нормою стає постійне оновлення навичок та вмінь, більше ніж накопичення знань і досвіду. Так, поступово людина міста втрачає метафізичні корені праці, тобто того структурного наративу, навколо якого й відбувається самоідентифікація.

Висновки. Таким чином, самовизначення сучасної людини великого міста з самого початку прирікає її на маргінальність як "плату" за високу міру мобільності, як соціальної, так і культурної, широке коло ціннісних орієнтирів, життєвих сценаріїв, наявність свободи вибору. Саме свобода як необхідність сучасних урбаністичних умов і постає тим пунктом, що визначає постійну внутрішню дестабілізацію та невпевненість навіть у собі. Остаточне звільнення від авторитету традицій, могутності абсолюту, детермінованості соціальних та економічних структур, урізноманітнення життя, домінування індивідуалізованої капіталістичної культури – все це прирікає сучасну людину "грати драму в драмі" [4].

Бути невизначеністю, прагнути її як умови потенційності й одночасно жахатись її. Допоки ти ніхто конкретно, ти можеш бути будь-ким. Вибір означає не перспективу, а відмову. Ось і він, маргінал міста XXI ст.: у нього є все, він може бути ким завгодно і де завгодно – проте, він все і ніщо, всюди і ніде одночасно.

У сучасному міському світі, де головними цінностями визнані свобода, мобільність та високий рівень адаптації до нових умов, людина стає неспроможною вибудувати внутрішню довгострокову систему цінностей та життєвих установок. Однак тепер саме маргінал – герой нашого часу, оскільки у нього є всі необхідні потенції.

Сама ідея ідентичності й уявлення про стійкий і незмінний стрижень всередині особистості, що розкриває свою природу від початку і до кінця, стала неспроможною та нівелювалась. Відсутність

цілісності як нездатності людини віднайти у своєму житті основоположний первинний принцип підіймає питання і про саму життєву функціональність такої особистості.

Більшість людей не здатна бути ніде, вона потребує місця, навіть якщо і живе в місті. Життя людини має бути континуумом, а не дискретністю. Більшість "урбаністичних мешканців" сьогодні цього не відчуває. Їх життя має перервний характер: від зупинки до зупинки, від людини до людини, від роботи до роботи, від ідеї до ідеї...

У перспективах наукових пошуків варто зосередити увагу на питаннях такого ґатунку. Чи можна і чи треба допомагати такій людині? І як, якщо можна і треба? Як вдихнути в сучасну людину "номадичну ентелехію", щоб позбавити її приреченості безцільно змінюватись? Як зробити так, щоб життя сучасної людини пододало свій уривчастий характер, сутність якого – повторення одних і тих самих помилок, подій, що жодним чином не пов'язуються один з одним. Усе це може формувати напрямок подальших досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь [Електронний ресурс] / Г. Зиммель. — Режим доступу : <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf>.
2. *Парк Р.* Избранные очерки : сб. переводов / Р. Парк. — М. : Изд-во РАН, 2011. — 320 с.
3. *Стоунквист Э.* Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта / Э. Стоунквист // Современная зарубежная этнопсихология : реферат. сб. — 1979. — С. 90–128.
4. *Тоффлер Э.* Третья волна [Електронний ресурс] / Э. Тоффлер. — Режим доступу : <http://www.socd.univ.kiev.ua/LIB/PUB/T/TOFFLER/toffler.pdf>.
5. *Баньковская С. П.* Миграция, свобода и гражданство: парадоксы маргинализации / С. П. Баньковская // Полис. — 2006. — № 4. — С. 120–126.
6. *Лапова И. Ю.* Маргинальность как социальный феномен современного города : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Лапова. И. Ю. — Новосибирск, 2009. — 195 с.
7. *Перевальская С. В.* Темпоральность чистого сознания-времени: опыт феноменологического описания : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Перевальская С. В. — Омск, 2007. — 156 с.
8. *Шибутани Т.* Социальная психология / Т. Шибутани. — Ростов н/Д, 1998. — 544 с.
9. *Дельоз Ж.* Ризома [Електронний ресурс] / Ж. Дельоз, Ф. Гваттари. — Режим доступу : http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm.
10. *Вальденфельс Б.* Одновременность неоднородного. Современный порядок в зеркале большого города [Електронний ресурс] / Б. Вальденфельс // Логос. — Режим доступу : <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/19.pdf>.
11. *Hall St.* Who needs "Identity"? / St. Hall // Questions of Cultural Identity. Ed. by St. Hall and Paul Du Gay. — Los Angeles, London, New Delhi, Singapore : SAGE Publications, 1996. — P. 4.

12. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-историческом основании и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. — М. : Рос. гум. ун-т, 2000. — 1005 с.
13. Кармазина Е. В. Философия свободы и проблема идентичности / Е. В. Кармазина. — Новосибирск : НГПУ, 2009. — 166 с.
14. Бауман З. Текущая современность [Электронный ресурс] / З. Бауман. — СПб. : Питер, 2008. — Режим доступа : http://philosophy.ru/library/socio/bauman_liquid_modernity_2008.pdf.

Стаття надійшла до редакції 24.03.2015.

Yemelianenko Ye. Urban prospects and freedom of modern man.

Background. *City is an extremely complex and variegated habitat of modern man that throughout history has played a leading role and gradually formed a type of a "city dweller". Since the late nineteenth century, the processes of transformation of the city are urbanization, which do not only indicate a cultural change, and create a new type of settlement, new social relations, way of life and thinking in rapidly growing population of cities. In recent decades, new forms and quality of the city are one reason for the growth of self-identity crisis that raises the urgency of marginalization in urban conditions to the next level.*

Analysis of recent research and publications showed that despite the existence of certain scientific achievements, important scientific and practical problem for relationships and mechanisms of manifestations of marginality trends in the modern urban environment remains unresolved.

The **aim** of the article is to outline significant relationship between freedom and autonomy as key features of modern metropolis citizen lifestyles and an alarming rate of marginalization arising.

Material and methods. *The study used socio-cultural and socio-philosophical approach, method of socio-philosophical analysis, anthropological analysis method, the method of phenomenological reduction and others.*

Results. *The phenomenon of marginality has been seen as identity duplicity – necessary stage in the transition from local identity of "stranger" to the identity of the new "included" to the environment. The city has emerged as the ideal-typological model of community life that has passed from the industrial into post-industrial phase of development. The very ideology of a city dweller acquires the characteristics of temporality, situational, its foundation are individual views, not general rules. Volatility is a new social pattern. So the concept of marginality in such conditions is qualitatively new, different from traditional interpretations of the content and is quite logical in such conditions.*

Self-identification model that was inherent in traditional forms of culture ceases to be viable and recedes into the background. In a more complex and differentiated urban space becomes impossible to play traditional stereotypes of social interaction, regulatory public opinion loses its authority, leaving only formal guarantees backed by public law. The range of values and life scenarios of a person gradually expands and finally city dweller gets freedom of choice, taking responsibility for this decision and defines a continuous individualized human existence.

That freedom is not a right but a need for an independent autonomous decision making under urbanism puts man in qualitatively new conditions for self-determination, within which the principle of individualization of society is central. As a result, by the need to streamline the infinite urban multiplicity identity problem and the problem of marginality as a way of life of the individual appear.

Conclusion. *For successful self-identification in social and cultural environment that surrounds it, you need to meet three key human needs: a sense of community, structure and meaningfulness. But in modern city today the concept of human life course shifts in*

opposite directions. New urban reality content generates marginal "from inside" – mobile identity, ready to change spatial localization, as well as to change social groups, own interests, making the rate of mass mobility of people on a planetary scale. It asserts dominance in the modern era of "nomadic" culture as a source of power and success guarantee becomes volatility, no barriers and elusiveness.

Keywords: identity, city, urbanism, marginality, mobility, personality.

REFERENCES

1. *Zimmel' G.* Bol'shie goroda i duhovnaja zhizn' [Elektronnij resurs] / G. Zimmel'. — Rezhim dostupu : <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/02.pdf>.
2. *Park R.* Izbrannye ocherki : sb. perevodov / R. Park. — M. : Izd-vo RAN, 2011. — 320 s.
3. *Stounkvis't Je.* Marginal'nyj chelovek. Issledovanie lichnosti i kul'turnogo konflikta / Je. Stounkvis't // Sovremennaja zarubezhnaja jetnopsihologija : referat. sb. — 1979. — S. 90–128.
4. *Toffler Je.* Tret'ja volna [Elektronnij resurs] / Je. Toffler. — Rezhim dostupu : <http://www.socd.univ.kiev.ua/LIB/PUB/T/TOFFLER/toffler.pdf>.
5. *Ban'kovskaja S. P.* Migracija, svoboda i grazhdanstvo: paradoksy marginalizacii / S. P. Ban'kovskaja // Polis. — 2006. — № 4. — S. 120–126.
6. *Lapova I. Ju.* Marginal'nost' kak social'nyj fenomen sovremennogo goroda : dis. ... kand. filos. nauk : 09.00.11 / Lapova. I. Ju. — Novosibirsk, 2009. — 195 s.
7. *Pereval'skaja S. V.* Temporal'nost' chistogo soznaniya-vremeni: opyt fenomenologicheskogo opisaniya : dis. ... kand. filos. nauk : 09.00.01 / Pereval'skaja S. V. — Omsk, 2007. — 156 s.
8. *Shibutani T.* Social'naja psihologija / T. Shibutani. — Rostov n/D, 1998. — 544 s.
9. *Del'oz Zh.* Ryzoma [Elektronnyj resurs] / Zh. Del'oz, F. Gvattari. — Rezhym dostupu : http://www.situation.ru/app/j_art_1023.htm.
10. *Val'denfel's B.* Odnovremennost' neodnorodnogo. Sovremennyj porjadok v zerkale bol'shogo goroda [Elektronnij resurs] / B. Val'denfel's // Logos. — Rezhym dostupu : <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/19.pdf>.
11. *Hall St.* Who needs "Identity"? / St. Hall // Questions of Cultural Identity. Ed. by St. Hall and Paul Du Gay. — Los Angeles, London, New Delhi, Singapore : SAGE Publications, 1996. — P. 4.
12. *Batkin L. M.* Evropejskij chelovek naedine s soboj. Ocherki o kul'turno-istoricheskom osnovanii i predelah lichnogo samosoznaniya / L. M. Batkin. — M. : Ros. gum. un-t, 2000. — 1005 s.
13. *Karmazina E. V.* Filosofija svobody i problema identichnosti / E. V. Karmazina. — Novosibirsk : NGPU, 2009. — 166 s.
14. *Bauman Z.* Tekuchaja sovremennost' [Elektronnij resurs] / Z. Bauman. — SPb. : Piter, 2008. — Rezhym dostupu : http://philosophy.ru/library/socio/bauman_liquid_modernity_2008.pdf.

УДК 130.2

ХОЛОХ Олена, к. філос. н., ст. викладач кафедри філософських та соціальних наук КНТЕУ

ГЕРМЕНЕВТИКА БУТТЯ ЛЮДИНИ У СИМВОЛІЧНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ К. ГІРЦА

Виокремлено та проаналізовано теоретико-методологічні засади символічної антропології К. Гірца, в якій обґрунтовано символічно-герменевтичний спосіб людського буття. Розкрито евристичний потенціал антропологічної концепції К. Гірца для цілісного розуміння проблеми людини.

Ключові слова: символічна антропологія, культурна антропологія, символ, символічна функція, інтерпретативний підхід, герменевтика, К. Гірц.

Холох Е. Герменевтика бытия человека в символической антропологии К. Гирца. Выделены и проанализированы теоретико-методологические основы символической антропологии К. Гирца, в которой обоснован символическо-герменевтический способ человеческого бытия. Раскрыт эвристический потенциал антропологической концепции К. Гирца для целостного осмысления проблемы человека.

Ключевые слова: символическая антропология, культурная антропология, символ, символическая функция, интерпретативный подход, герменевтика, К. Гирц.

Постановка проблеми. Проблема людини завжди перебувала в центрі уваги філософії, у її межах вдалось усвідомити надзвичайну багатовимірність і складність людського існування, адже людина принципово відрізняється від усього сущого. Таке становище людини вимагає особливих підходів для розуміння її сутності – охопити все розмаїття вимірів у цілісній концепції людини. Це стало головним завданням як для особливого напряму філософії – філософської антропології, так і для культурної антропології, що представлена низкою відносно автономних антропологічних дискурсів. Усі антропологічні напрями об'єднує спільний об'єкт досліджень – людина, проте їх теоретико-методологічні настанови мають принципові відмінності. Тому проблема осмислення людського буття розгортається у теоретико-методологічній площині.

У межах філософської антропології цілісність людського буття намагались вивести на основі абсолютизації одного з аспектів її існування – чи то духу (М. Шелер), чи то ексцентричності (Г. Плеснер), чи то дії (А. Гелен) тощо. Однак подібні підходи не наблизили досягнення

означеної мети. До того ж цей напрям антропології нині майже не розвивається.

Натомість у межах культурної антропології сформувалася інша парадигма, відповідно до якої людина осмислюється лише в контексті систематичних відносин усіх аспектів її буття. Тобто предметом дослідження виступає вже не людина як така, а людина в контексті множинності форм, що конституують її буття і в той же час стають формами, що уможливають її розуміння. Цей напрям нині активно розвивається у міждисциплінарному полі методологічної взаємодії соціогуманітарних дисциплін та філософії, завдяки чому він є джерелом постійних теоретико-методологічних інновацій не лише в антропології, але й в методології гуманітарного пізнання загалом.

Саме в межах цього напрямку у 70-ті роки ХХ ст. сформувалась символічна антропологія К. Гірца на тлі загальної теоретико-методологічної кризи у культурній антропології, суть якої полягала в тому, що традиційні методи антропологічних досліджень (функціоналізм та структурний функціоналізм) давали або надто абстрактні визначення щодо спостережуваної реальності, або вузькоемпіричну констатацію фактів. Впливовою альтернативою стала структурна антропологія К. Леві-Строса, втім його надраціоналістична концепція мала суттєвий недолік, адже лишала поза увагою феноменальну реальність індивідів, суспільства та культури, фактично розчиняючи їх в об'єктивних законах Всесвіту. У певному сенсі символічну антропологію можна вважати правонаступницею структурної антропології, адже вона продовжила вивчення семантики знаково-символічних систем на якісно новому рівні. Відбувається феноменологічний поворот – від пошуку універсальних законів функціонування символічного мислення людини та формальних правил організації знаково-символічних систем до безпосередньої символізації, що відбувається у формуванні значень, їх вираженні та розумінні в людському досвіді. Таким чином, символічна антропологія протиставляється традиційним антропологічним дослідженням з чіткими формально-аналітичними процедурами. І таке обґрунтування здійснюється шляхом звернення до філософії, а саме до символічної традиції осмислення людини Е. Касирером та С. Лангер, до герменевтичної традиції В. Дильтея, Г.-Г. Гадамера та П. Рікера, аналітичної філософії Г. Райла, соціальної феноменології А. Шюца, філософії діалогу М. Бубера. Така рецепція філософських ідей символічною антропологією не лише виводить цілий напрям культурної антропології з-під впливу експериментальних наук у сферу філософсько-гуманітарних з притаманними для них методами досліджень, але й пропонує цілісний підхід до вивчення проблеми людського існування, де все розмаїття аспектів буття людини виявляється рівноправними змінними елементами в єдиній системі аналізу, що уможливає уза-

гальнення матеріалу з максимальним збереженням значень безпосереднього досвіду.

Сучасний розвиток філософсько-антропологічного знання багато у чому пов'язується із синтетично-інтегративними тенденціями, що ґрунтуються на новітніх знаннях у сфері наук про людину, які пропонують шляхи подолання одвічної прірви між біологічними, культурними та соціальними вимірами життя людини. Тому виникає потреба виокремити і проаналізувати теоретико-методологічні підходи символічної антропології К. Гірца, розкривши їх евристичний потенціал для цілісного осмислення проблеми людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Напрямок символічної антропології ще недостатньо вивчений не лише в українській науці, але й на пострадянських теренах, здебільшого через брак перекладів першоджерел. Подекуди зустрічаються окремі згадування про символічну антропологію у довідниковій літературі та підручниках з антропології, а саме у С. Лур'є [1; 2] та Е. Орлової [3]. Серед авторів, що досліджують цю проблематику, можна виокремити: етнолог А. Єлфімова [4], який здійснив історіографічне дослідження антропології К. Гірца; В. Кількеєва [5], що досліджував вплив антропології К. Гірца на формування постмодерної антропології 80–90 років ХХ ст.; В. Костирко [6], який акцентує увагу на переосмисленні К. Гірцем структуралістської методології в антропології і, нарешті, українського філософа та знавця культурної антропології Ю. Джулая [7] з обґрунтуванням трансформації структуралістської методології шляхом рецепції герменевтики П. Рикера у символічній антропології К. Гірца.

Попри наявні доробки, бракує досліджень власне філософських засад антропології К. Гірца та філософсько-методологічного осмислення герменевтичного підходу в науках про людину. Здебільшого дослідники звертаються до окремих аспектів антропології К. Гірца – інтерпретативного підходу в антропології, семіотичної концепції культури тощо. Поверхово проаналізовано витоки його антропології, якими стали символічна теорія розуміння людини, що бере свій початок від філософії Е. Касирера, та структурна антропологія К. Леві-Строса. Проте саме критичне переосмислення зазначених традицій, інтелектуальна співпраця з концепцією герменевтики суб'єкта П. Рикера та деякими іншими філософськими напрямами дозволили К. Гірцу розробити цілісну антропологічну концепцію та виробити інтерпретативний підхід до осмислення проблеми людини, що розширює горизонти антропології та пропонує не лише цілісну, але й синтетичну концепцію розуміння людського буття. До того ж відсутність систематичних і комплексних досліджень призводить до хибних отожднень його інтерпретативного підходу з цілим напрямом інтерпретативної антро-

пології, для якої він був лише попередником. Цим обумовлена необхідність цього дослідження.

Мета статті – виокремити та проаналізувати теоретико-методологічні засади символічної антропології К. Гірца та експлікувати герменевтичний підхід в антропології з метою розкриття його евристичного потенціалу для цілісного осмислення проблеми людини.

Матеріали та методи. Використано переклади та першоджерела К. Гірца, критична література та довідниково-енциклопедичні видання. Під час дослідження застосовано як загальноаналітичні методи: аналізу та синтезу, філософське узагальнення матеріалу, так і спеціальні: порівняльно-аналітичний – при розкритті теоретико-методологічних засад символічної антропології; семіотичний підхід та герменевтичні процедури інтерпретації й розуміння – для осмислення проблеми людини в символічній антропології К. Гірца.

Результати дослідження. Символічна антропологія осмислює людину крізь призму ролі символів у її житті, що є однією з основних тенденцій гуманітарних наук ХХ ст. Такий підхід ґрунтується на двох потужних традиціях. Перша бере свій початок від представника Марбурзької школи неокантіанства Е. Кассирера, який спростовував суто раціоналістичне розуміння людини, що сформувалась за доби Просвітництва. Раціоналістичне розуміння людини стає утопічним, адже є лише одним з цілої низки можливих її визначень: "Розум – доволі неадекватний термін для всеохопного визначення різноманітних форм культурного життя людини. Але всі ці форми є символічними. Тому людину варто визначати не *animal rationale*, а як *animal symbolicum*" [8, с. 30]. Основною функцією людини стає творення символічних форм. Відповідно ключем до розуміння феномена людини стає символічна діяльність. Здатність до символізації є основною функцією людського розуму, яка полягає у конструюванні та вираженні зовнішнього світу через використання символічних форм, і, навпаки, трансформація чуттєво даного у символи. Тобто символ Е. Кассирер розуміє як спосіб "зв'язування та означення гетерогенного чуттєвого матеріалу, і в той же час – це форма вияву рефлексії людського духу" [9, с. 395]. Таке функціонування символів усуває одвічну проблему дуалізму людини: внутрішнє – зовнішнє, чуттєве – ідеальне, раціональне – ірраціональне тощо, оскільки всі ці протилежності збігаються у сприйнятті людиною досвіду.

Послідовники Е. Кассирера розвинули розуміння символу, адже його концепція не позбавлена вад схематизму. Якщо в Е. Кассирера символ розуміється як апіорна логічна структура, яка накладається на чуттєву різноманітність матеріалу, то вже С. Лангер виходить з розуміння символу як спонтанного прояву людської природи: "Символотворча функція є однією з основних у людській діяльності, подібно

до харчування, орієнтації у просторі, пересування. Вона є постійним фундаментальним процесом людського розуму" [10, с. 41]. Таким чином, мислення – це символічний процес перетворення людським розумом даних, яке потребує свого завершення у зовнішній діяльності, тому вся людська діяльність стає виразом людського мислення. Ця ідея була підтримана і розвинута К. Гірцем, який вважав, що людина – це не лише істота, яка виробляє символи, але й істота, яка залежить від них. Тому вони стають його частиною: "Мислення як відкритий публічний акт, пов'язаний з цілеспрямованим маніпулюванням об'єктивними даними, є, мабуть, для людей справді засадничою річчю; мислення як прихований особистий процес без звертання до таких даних є лише похідна, хоч і небезкорисна, здібність" [11, с. 95].

Друга традиція йде від структурної антропології К. Леві-Стросса, що також розвиває теорію символічного функціонування мислення, проте вона обумовлена структурною лінгвістикою. К. Леві-Стросс трансформував лінгвістичну модель у сферу антропології, відповідно до якої досліджував принципи функціонування людського мислення. У такій концепції культура виявляється матеріалом для об'єктивації символічного функціонування людського мислення. Проте, відповідно до засад структурного методу, К. Леві-Стросса цікавить лише логіка функціонування людського мислення. Досліджуючи різноманітний етнографічний матеріал (тотемізм, шлюбні взаємини, системи споріднення, міфологію тощо), К. Леві-Стросс ніби щоразу проходить по колу і, повертаючись на його початок, підтверджує свою тезу про те, що: "людина завжди мислила однаково "добре" [12, с. 207]. Щоразу К. Леві-Стросс знаходив підтвердження того, що символічну функцію людського мислення детермінують одні й ті ж самі універсальні закони несвідомого культури. Тому всі його дослідження підтверджували вихідну гіпотезу про те, що символічна функція людського мислення є незмінною для всіх людей, функціонує за одними й тими ж законами і, зрештою, редукується до однакових законів. Фактично, в К. Леві-Стросса символ лишається порожнім змістищем, позбавленим будь-якого змісту і, відповідно, смислу. Він стає топологічним простором, який може наповнитись різним реальним змістом. Отже, для К. Леві-Стросса реальність символічної функції вичерпується суто інструментальною діяльністю – підпорядковувати структурним законам зовнішній емпіричний матеріал.

У межах символічної антропології критично переосмислено таке надраціоналітичне розуміння символічної функції, адже подібна абсолютизація спотворює та обмежує її можливості. Цей факт підтверджується європейською філософсько-антропологічною традицією дослідження символу. До того ж, результати польових досліджень представників символічної антропології спростовували суто раціоналістичне розуміння символів. На думку В. Тернера: "символи представляють не лише логіку

пізнання, натомість символи і відносини між ними стають низкою запам'ятовуючих механізмів для пробудження, спрямування та тамування таких сильних емоцій, як любов, горе; до того ж, вони мають і вольовий аспект" [13, с. 135]. Проте основним продуктом символічної функції мислення є сенс, який не обмежується суто знаковою формою. Навпаки, розуміння вимагає цілої низки аспектів, а саме відчуття, інтуїції, інтерпретації тощо. Отже, символічне функціонування суцільно зв'язує всі аспекти людського буття. Символи стають джерелом людських намірів та активності, що вимагає їх дослідження в контексті діяльності.

Попри те, що символічну антропологію вважають правонаступницею структурної, різниця між ними суттєва. Їх об'єднує семіотичний підхід в антропології та теорія символічного функціонування людського мислення, які сприяють цілісному розумінню проблеми людини, проте відмінність полягає в тому, як вони витлумачують суспільну природу буття людини. Структурна антропологія ґрунтується на положенні, що буття людини формується на об'єктивному рівні спільності всезагальних структур несвідомого, який є фундаментом людської культури як такої. Тобто за хаотичністю та випадковістю явищ емпіричного світу в глибині просвічує надраціональна основа, яка містить сенс і порядок, несвідомо впорядковуючи все навколо. Зважаючи на те, що загальнолюдський фундамент культури перебуває поза рівнем свідомості, буття в структурній антропології представляється умоосажним, а не даним чуттєво. І людина в такому бутті виступає своєрідним продовженням дорефлексивного рівня і завдяки символічному функціонуванню мислення постійно об'єктивує комбінаторику структур несвідомого в соціокультурних установах різної складності. Отже, структурна антропологія обґрунтовує нормативний спосіб конститування людського буття. Але така надраціоналістична антропологічна концепція структурної антропології лишає поза увагою феноменальну реальність індивідів, суспільства та культури, фактично розчиняючи їх в об'єктивних законах Всесвіту, адже структури та значення набувають автономії від суб'єктів і несвідомо визначають усю діяльність індивідів. Натомість у символічній антропології розробляється протилежна концепція розуміння людини, яка формується у соціальній реальності, і піддається змінам у процесі людського досвіду. Тому акцент досліджень переноситься з формальних правил організації знаково-символічних систем на безпосередню символізацію, яка полягає у формуванні значень, їх вираженні та розумінні.

Формування кожної антропологічної концепції ґрунтується на засадових умовах буття людини. К. Гірц як представник американської школи антропології вважав такою умовою культуру, але переосмислює її розуміння, акцентуючи на принциповому взаємозв'язку з людиною.

К. Гірц вважає, що культуру краще розглядати не як комплекси моделей конкретної поведінки, звичаїв, традиції, як це здійснювалось традиційно в антропології, а як сукупність контрольних механізмів – планів, рецептів, інструкцій, які скеровують поведінку. Наступна ідея полягає в тому, що людина – це тварина, яка безнадійно залежить від цих позагенетичних контрольних механізмів у справі впорядкування своєї поведінки [11, с. 56]. Йдеться про те, що у певний момент людського існування культура стала її невід'ємною частиною. Вона компенсує слабкий генетичний контроль, яким наділена лише людина як біологічна істота. Відтоді людина стала залежною від культури, адже її природна незапрограмованість потребує постійної додаткової культурної інформації для будь-якої дії.

Таке визначення культури артикулює новий підхід до осмислення людини: відтепер увага приділяється механізмам, які редукують увесь спектр здатностей та можливостей людини до реальності конкретних досягнень. Роль таких механізмів відіграють символи, які розуміються доволі широко – це все, що надає досвіді сенсу. На думку К. Гірца, символи стають позагенетичними джерелами інформації, тому людське мислення не є внутрішнім актом – ця людська властивість є похідною від основної, яка полягає у відкритому акті символічного функціонування розуму як маніпуляції значеннями. За таких обставин предметом антропологічних досліджень стає морфологія значень – символічне формування та вираження досвіду. Така антропологічна концепція вимагає відповідних методів – не експериментальних наук, що займаються пошуком законів, а наук гуманітарних, що займаються пошуками значень. Під впливом герменевтики П. Рикера К. Гірц розробляє відповідну методологію – інтерпретативний підхід в антропології, який, по суті, є герменевтичним, адже в європейській традиції під герменевтикою розуміється мистецтво інтерпретації текстів та інших виразів думки.

Свою концепцію культури К. Гірц визначає як семіотичну, тобто структура культури є системою взаємопов'язаних знаків (символів) і уподібнюється до тексту. І оскільки символи є частиною людського розуму, тому дія також уподібнюється тексту, адже вона виражає значення. Саме тому концепція символічно-опосередкованої діяльності стає центральною в К. Гірца, яка по суті є суголосною концепції герменевтики соціальної дії П. Рикера. Вона полягає в тому, що дія може бути прочитаною, адже: "дія є носієм значень, унаслідок того, що вона формується за допомогою знаків" [14, с. 10]. Відтак, досвід ніколи не буває "чистим", він завжди забарвлений зумовленою значущістю. Символи конституують дію, тому стають іманентними їй, а дія як носій значень спонукає до інтерпретації.

Метою герменевтики як процедури інтерпретації сенсу є розуміння, якого досягають внаслідок переходу від зовнішнього виразу дії

до її значення. Проте розуміння виникає тоді, коли сукупність символічних значень утворює контекст, на фоні якого значення стають зрозумілими. Отже, символи мають подвійну природу функціонування: з одного боку, вони іманентні дії, яку вони конституують, а з іншого, – формують автономну сферу культури. Культура являє собою складно сконструйовану систему значень, яка в К. Гірца складається, принаймні, з чотирьох культурних систем: ідеології, релігії, мистецтва та здорового глузду, символи яких по-різному організують досвід. Уся сукупність значень різних культурних систем взаємопов'язана, тому навіть суперечливі аргументи, що належать до двох протилежних аспектів однієї проблеми, підтримують одна одну, що, у свою чергу, породжує герменевтичне коло – необхідне як для розуміння, так і для вираження досвіду, що є головним завданням антропології К. Гірца. Адже найзагрозливішим для людини стає "зіткнення з незрозумілим, тим, що не вкладається у наявні концептуальні схеми пояснення, і у такій ситуації людина виглядає найбезпораднішою істотою у світі" [11, с. 119]. Така ситуація означає вихід з герменевтичного кола, у якому постійно перебуває людина, що свідчить про герменевтичний спосіб буття людини у світі, де проблема розуміння постає як головна. Отже, варто розглянути герменевтичний спосіб людського буття докладніше – так, як його пропонує К. Гірц у своїй антропологічній концепції.

Культура – це семіотична мережа значень, яка не має автономного від людини існування, а стає неодмінною складовою людського мислення, тому культура задає як можливості мислення, так і його межі. Хоча К. Гірц інколи визначає культуру як павутину смислів, яку людина плете протягом історії і яка слугує їй орієнтиром у світі, культура, все ж таки не є хаотичним зібранням символів, адже, щоб слугувати позагенетичним джерелом інформації ці значення мають бути певним чином впорядковані. Звідси організуються культурно-символічні системи. К. Гірц виокремлює принаймні чотири засадові культурні системи: релігію, ідеологію, мистецтво та здоровий глузд. Інколи він також згадує науку, філософію та міф, а також інші, перелік яких, безумовно, можна продовжити. Проте варто зупинитись на цих чотирьох символічних системах з метою зрозуміння того, як символи організують і виражають людський досвід, і як цей досвід розуміється дослідником-інтерпретатором. Адже функціонування символів має свою специфіку у кожній культурній системі.

Парадигму релігійної культурної системи К. Гірц визначає як синтезування етосу (звичаїв) та світогляду, що відбувається у ритуальному досвіді, через об'єктивізацію моральних та естетичних норм, які обґрунтовують умови життя у світі. Релігійна теорія моделює фізичні стосунки так, щоб зробити їх зрозумілими та прийнятними на практиці: "У релігійній вірі та практиці етос певної групи інтелекту-

ально обґрунтовується тим, що подається як спосіб життя, ідеально пристосований до реального стану справ, відображеного в світогляді, тим часом як світогляд набуває емоційної переконливості завдяки тому, що подається як картина справжнього стану речей" [11, с. 107]. Фактично релігійні символи формують призму, через яку людина розуміє світ і організовує власне життя у відповідний спосіб. Попри значущість релігійних символів у житті людини, жоден індивід не перебуває постійно у світі, окресленому релігійними символами. К. Гірц погоджується з А. Шюцом, що буденний світ звичайних об'єктів і практичних дій є найочевиднішою реальністю людського досвіду. Ця реальність не піддається сумніву і уможливорює первинне людське розуміння: "Людина може бути нечутливою чи байдужою до релігії. Однак людина, цілком позбавлена здорового глузду, не виживе" [11, с. 142].

Здоровий глузд як один зі способів "бачення" світу характеризується тим, що світ, речі, процеси, тобто все навколо, є лише тим, чим вони здаються. До того ж, світ буденного життя – це осередок людської діяльності, яка визначається прагматичними мотиваціями, бажаннями пристосувати повсякденний світ до своїх потреб або пристосуватись до нього. І в той час, коли "релігія ґрунтується на одкровенні, наука – на методі, підґрунтям ідеології стають моральні переконання, то здоровий глузд не має жодного подібного фундаменту, для нього достатньо самого життя, що виступає як єдиний авторитет" [15, с. 75]. Важливо, що культурна система здорового глузду є найменш організованою та систематизованою. Цю символічну систему людина освоює найпершою у своєму житті, адже вона є продуктом безпосереднього досвіду, а не наслідком його обмірковування та узагальнення. І саме ця символічна система лишається у людини на той момент, коли більш систематизовані та артикульовані символічні системи вичерпують свої функції. Здоровий глузд відрізняється від решти культурних систем тим, що ґрунтується на постійних припущеннях, однак, вони завжди видаються самоочевидними: "Здоровий глузд є тотальним та догматичним як релігія, амбіційним як наука та всеохопним як філософія. Він використовує інші тональності та аргументи, але, подібно до решти культурних систем, прагне прокласти шлях від ілюзії до істини, до реального життя таким, як воно є" [15, с. 84]. Таким чином, значення здорового глузду дозволяє кожній людині ефективно долати щоденні проблеми та вирішувати поточні завдання. І коли йдеться про нестачу здорового глузду, то мається на увазі не розумова відсталість людини, а нездатність зрозуміти символічні значення та застосувати їх на практиці, що призводить до неспроможності людини долати повсякденні завдання, що ставить перед нею життя.

Відмінною рисою ідеології як культурно-символічної системи, що організовує та пояснює людині життя, є її прагнення бути чіткою і

простою, тому ідеологія завжди "зображується" чіткими лініями у чорно-білих кольорах. До того ж для ясного зображення ідеології використовують такі стилістичні жанри, як гіпербола і шарж. Сила ідеологічних символів полягає в їх особливій здатності осягати, означати і повідомляти соціальні реальності через метафору та метонімію, що уможлиблює передачу складнішого смислу, ніж передбачає буквально розуміння. Метафора – це "сила, за допомогою якої мова, навіть за невеликого словника, охоплює мільйони речей" [10, с. 127]. Це стає одразу зрозумілим при порівнянні ідеологічної символізації з іншою, протилежною, науковою, яка формує значення шляхом логічного умовиводу, на відміну від першої, що формує значення шляхом метафоричного та метонімічного зсуву. Ці способи символізації мають різне спрямування і, таким чином, досягають різних результатів. Наукова символізація розпочинає формування в індивідуальному сприйнятті, яке розширює існуючі межі шляхом синтезу окремого та загального з обов'язковим розчиненням окремого у загальному. Відтак, наукові знання виходять за початкові межі та розширюють загальну концептуальну мережу значень. При цьому окреме не втрачає свого окремого значення, воно лише приєднується до вже існуючої сукупності наукових значень. Тобто наукові символи функціонують як концентричне розширення кола значень, понять та моделей. Натомість у випадку символічного функціонування ідеологій всі її значення не розширюються, а, навпаки, ущільнюються і, зрештою, редукуються до певного домінуючого символу. При цьому формується певний екстракт, парадигматична асоціація, яка виражає значення символу. Це стає своєрідним фокусом, що випромінює значення ідеологічного символу, а решта, що опиняється поза смисловим центром, ніби втрачає свою значущість. Функціонування ідеологічних символів у цьому аспекті стає подібним до функціонування символів міфу. Така особлива концентрація дозволяє значенням досягати поставленої мети не завдяки їх кількості, а завдяки їх якості. Вони влучають прямо в ціль – усвідомлюються індивідами та відповідним чином організують їх досвід.

Останньою символічною системою, яку виокремлює К. Гірц [16], є мистецтво як особлива сфера вираження та розуміння людського досвіду. Особливістю символів мистецтва є те, що вони здійснюють символізацію насамперед через переживання, тому емоційна енергія у контексті цієї символічної системи стає визначальною для розуміння. Таким чином, автор у творі не відображає реальність, а насамперед виражає свої почуття, що обумовлені нею. Мистецькій твір стає кінцевим пунктом вираження автора і початковою точкою сприйняття реципієнтом мистецького твору, який у сприйнятті стає співавтором, що відтворює почуття автора твору. Сенс мистецтва полягає не в тому, що воно відкриває щось нове, досі невідоме, а в тому, що відтворювані

почуття автора подають світ, речі, події тощо в новому незвичному світлі, тим самим спонукають до їх переосмислення, відтак, збагачують власний досвід кожного індивіда. К. Гірц критикував поширену думку, що в сучасних суспільствах мистецтво є автономною діяльністю, яка відповідає власним особливим потребам. Натомість, символи мистецтва мають соціальне походження і, подібно до символів решти культурних систем, є для людини позагенетичними джерелами інформації, які уможливають чуттєво-емоційне розуміння навколишнього світу і відповідним чином організують та впорядковують людський досвід. Мистецькі твори об'єктивують значення в картинах, літературі, скульптурі, музиці, театрі. Вони містять найрізноманітніший спектр значень усього людського досвіду – краси, справедливості, мудрості тощо, тобто, всього того, що означає бути людиною. Розуміння мистецьких творів допомагає людині зорієнтуватись у світі, тому мистецтво не є автономною діяльністю, що задовольняє певні особливі потреби людини. Царина мистецтва – це частина соціальної дійсності, значення якої є відкритими і виконують свою соціальну функцію – розуміння та впорядкування індивідуального досвіду.

Оскільки людське мислення перебуває в герменевтичному колі символів культури, відповідно, метод антропологічного дослідження також герменевтичний, в якому процедури інтерпретації збігаються з онтологією людського буття. Тобто герменевтичне коло відображає специфіку людського мислення з його циклічним характером, і герменевтичні процедури інтерпретації також повторюють специфіку людського мислення, а саме: для того, щоб зрозуміти, необхідно проінтерпретувати, а для того, щоб проінтерпретувати, необхідно зрозуміти. Така гносеологічна специфіка сприяє одночасному розумінню загального і конкретного, та навпаки, дозволяє усвідомлювати розмаїття цілісності й єдність розмаїття. І відповідно в межах антропологічних досліджень маємо таку модель пізнання: для розуміння певного досвіду необхідно проникнення в символічну систему значень певної культури; її освоєння приводить до оволодіння системою компетенцій, яка стає контекстом для інтерпретації досвіду для розуміння його сенсу. Отже, антропологічне дослідження має рухатись: від частини до цілого, від загального запитування до його об'єктивації в окремому досвіді, а від нього до узагальнення в теорії тощо. Зважаючи на таку специфіку, герменевтичний метод краще означити герменевтичним підходом дослідження, адже слово "метод" передбачає визначений ряд формально-аналітичних процедур, у той час як метою герменевтичних процедур є роз'яснення того, що має неявний смисл, тобто розуміння.

Антропологічна інтерпретація є творчим актом, що відрізняється від логічних умовиводів спонтанністю, яка робить її самоцінною. Не існує чітких усталених правил для правильного проведення інтер-

претації соціального дискурсу, адже, як зазначає К. Гірц: "в інтерпретації сенс або схоплюється, або ні, видно суть справи або ні тощо" [11, с. 23]. Відповідно сутність герменевтично-антропологічного підходу не у систематизації та узагальненні великого обсягу нових фактів, але у вмінні їх пояснення. У зв'язку з цим виникає проблема верифікації, критерію вдалої і невдалої інтерпретації. Щодо цього К. Гірц вважає, що "ступінь переконливості залежить від пояснення, а не від обсягу інтерпретованого матеріалу, тобто від сили наукової уяви, що розкриває неявний сенс" [11, с. 25]. Відтак, належна інтерпретація розкриває сенс дії, але, якщо – ні, то це і є критерієм невдалої інтерпретації. До того ж, кінцевий результат не має відповідати заздалегідь заданим зразкам, адже герменевтика соціальної діяльності полягає в інтуїтивному схопленні значень, а не у відкритті загального континенту смислу, спільного для всіх.

Разом з тим, герменевтичний підхід у дослідженні людини не заперечує узагальнень, що притаманні антропології як науковому знанню, але рух до узагальнень відбувається через етап дуже детальної інтерпретації надзвичайно дрібних явищ. Герменевтичне знання має свою особливість: "Це не привілейоване знання, але це знання особливого типу, це ще одна країна у світі знання. І розглядати його як щось більше (або менше) – означає викривити і самі дослідження, і їх імплікації, які важливі для соціальної теорії" [11, с. 33]. Справа у тому, що знання існує у формі одночасного соціологічного усвідомлення з фактичним матеріалом, на який воно спирається. Отже, саме ця синтетична єдність надає статусу знанням. Проте, коли намагаються виокремлювати суто символічно-ідеальний рівень як безпосередній рівень знання, то це стає лише порожнім узагальненням, адже знання, відірвані від контексту, втрачають своє значення і статус знання. Тому всі наукові узагальнення відбуваються унаслідок послідовного розрізнення відмінностей, а не через розмах абстракцій. З цим пов'язана особливість формування знання як такого: воно не є кумулятивним, як сума послідовних досліджень, а радше дискретним, проте взаємопов'язаним. Таким чином, нові антропологічні знання з'являються не внаслідок доведення теорії з подальшою її перевіркою на практиці, а внаслідок найрізноманітніших спроб досягнення розуміння. Отже, антропологічне знання, отримане внаслідок герменевтичного підходу, є принципово неостаточним і незавершеним через те, що людське буття не є даним як предмет, що не підлягає змінам, натомість воно має процесуальний характер, що й унеможливорює остаточне розуміння проблеми людини.

Висновки. Виокремлено та аргументовано символічно-герменевтичну антропологічну концепцію К. Гірца, яка сформувалась на перетині символічного напрямку філософії, структурної антропології та

герменевтичної філософії, що сприяло формуванню не лише цілісної антропологічної концепції, в якій долається одвічний розрив між біологічними, культурними та соціальними вимірами людського буття та уможливлується перехід від одиничних даних досвіду до загальних положень, але й синтетичної – адже в ній розмаїття окремих модусів людського буття стають рівноправними змінними в єдиній системі аналізу. До того ж у межах цієї антропологічної концепції пропонується нове оригінальне розуміння проблеми людського буття – воно усвідомлюється не як дане, але як задане, тому об'єктивно людину неможливо пізнати шляхом схоплення в остаточній формулі чи концепції. Натомість розуміння людського буття уможливлується у нескінченній динаміці як сутності людини, яка постійно розкривається у досвіді, і принципово заперечується досягнення адекватного розуміння проблеми людини у статичній завершеній концепції.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Лурье С.* Историческая этнология / С. Лурье. — М. : Академ. проект : Гаудеамус, 2004. — 624 с.
2. *Лурье С.* Психологическая антропология : история, современное состояние, перспективы / С. Лурье. — М. : Академ. проект : Деловая книга, 2005. — 624 с.
3. *Орлова Э.* Культурная (социальная) антропология / Э. Орлова. — М. : Академ. проект, 2004. — 480 с.
4. *Елфимов А.* Клиффорд Гирц. 1926–2006 [Электронный ресурс] / А. Елфимов // Этнографическое обозрение. — 2007. — № 2. — Режим доступа : http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2007/Elfimov_%202007_2.pdf.
5. *Килькеев В.* Клиффорд Гирц о контроверзах постижения культуры и человека [Электронный ресурс] / В. Килькеев // Научные ведомости БелГУ. — 2009. — № 2 (57). — Вып. 7. — С. 166–172. — (Серия: Философия. Социология. Право). — Режим доступа : http://dSPACE.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/2910/1/Kilkeev_V_N_Clifford%20Geertz.pdf.
6. *Костырко В.* Символы и системы : Клиффорд Гирц в поисках неструктуралистской семиотики / В. Костырко // Новое литературное обозрение. — 2004. — № 70. — С. 40–49.
7. *Джулай Ю.* Клиффорд Гирц : герменевтический подход до теории в культурной антропологии / Ю. Джулай // Научные записки : спец. вып. — У 2-хч. Ч. 1. — 2001. — С. 123–128. — Т. 19.
8. *Кассирер Э.* Опыт о человеке : введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Проблема человека в западной философии. — М. : Прогресс, 1989. — С. 3–30.
9. *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции / Э. Кассирер. — СПб. : Алетейя, 1996. — 455 с.
10. *Лангер С.* Философия в новом ключе. Исследования символика, разума, ритуала и искусства / С. Лангер. — М. : Республика, 2000. — 287 с.

11. Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе / К. Гірц. — К. : Дух і літера, 2001. — 542 с.
12. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. — М. : Восточная л-ра, 1985. — 536 с.
13. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. — М. : Наука, 1983. — 277 с.
14. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук / П. Рикёр // Герменевтика. Этика. Политика. — 1995. — С. 3–18.
15. Geertz C. Common Sense as a Cultural System / C. Geertz // Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology. — 1983. — P. 73–93.
16. Geertz C. Art as a Cultural System / C. Geertz // Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology. — 1983. — P. 94–120.

Стаття надійшла до редакції 22.04.2015.

Kholokh O. Hermeneutics of human being in C. Geertz's symbolic anthropology.

Background. Current development of the philosophical-anthropological knowledge is largely associated with the synthetic-integrative theoretical and methodological approaches to the problem of human being, which develop in the interdisciplinary field of interaction between humanities and philosophy and suggest ways of bridging the gap between biological, cultural and social aspects of human life.

Analysis of resent research and publications has shown that the available few studies don't reveal C. Geertz's symbolic anthropology in general and its heuristic potential for a holistic understanding of the problem of human being.

The **aim** of the article is to identify and analyze the theoretical and methodological foundations of C. Geertz's symbolic anthropology and explicate hermeneutical approach in anthropology to disclose its heuristic potential for the human science.

Materials and methods. Translations and original sources of C. Geertz, critical literature were studied. In the process of research the following methods were used: analysis and synthesis, comparative analysis, semiotic approach and hermeneutic procedures of interpretation and understanding, as well as a philosophical generalization of the material.

Results. C. Geertz's symbolic anthropology has been formed at the intersection of powerful philosophical tradition of understanding human from the point of view of the symbol's role in his life, as well as structural anthropology in the context of General theoretical and methodological crisis in cultural anthropology. C. Geertz has developed the symbolic concept of man by referring to the hermeneutics philosophy of P. Ricker and substantiated the hermeneutic way of human being. In addition, he develops interpretative approach in anthropology that generalizes in scientific theory.

Conclusion. Heuristic potential of C. Geertz's symbolic anthropology for a holistic understanding of human being has been disclosed in the article. Besides, the hermeneutic conception of human being is synthetic, because all the modes and dimensions of human being are equivalent variables in a single analysis system. Within this anthropological conception the human being is understood not as given, but only as giving, constantly revealed in dynamic human experience and not fundamentally cannot be recognized in a static complete model.

Keywords: symbolic anthropology, cultural anthropology, symbol, symbolic function, interpretative approach, hermeneutics, C. Geertz.

REFERENCES

1. *Lur'e S.* Istoricheskaja jetnologija / S. Lur'e. — M. : Akadem. proekt : Gaudeamus, 2004. — 624 s.
2. *Lur'e S.* Psihologicheskaja antropologija : istorija, sovremennoe sostojanie, perspektivy / S. Lur'e. — M. : Akadem. proekt : Delovaja kniga, 2005. — 624 s.
3. *Orlova Je.* Kul'turnaja (social'naja) antropologija / Je. Orlova. — M. : Akadem. proekt, 2004. — 480 s.
4. *Elfimov A.* Klifford Girc. 1926–2006 [Elektronnij resurs] / A. Elfimov // Jetnograficheskoe obozrenie. — 2007. — № 2. — Rezhym dostupu : http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2007/Elfimov_%202007_2.pdf.
5. *Kil'keev V.* Klifford Girc o kontroverzah postizhenija kul'tury i cheloveka [Elektronnij resurs] / V. Kil'keev // Nauchnye vedomosti BelGU. — 2009. — № 2 (57). — Vyp. 7. — S. 166–172. — (Serija: Filosofija. Sociologija. Pravo). — Rezhym dostupu : http://dspace.bsu.edu.ru/bitstream/123456789/2910/1/Kilkeev_V_N_Clifford%20Geertz.pdf.
6. *Kostyrko V.* Simvoly i sistemy : Klifford Girc v poiskah nestrukturalistskoj semiotiki / V. Kostyrko // Novoe literaturnoe obozrenie. — 2004. — № 70. — S. 40–49.
7. *Dzhulaj Ju.* Klifford Girc : germenevtychnyj pidhid do teorii' v kul'turnij antropologii' / Ju. Dzhulaj // Naukovi zapysky : spec. vyp. — U 2-hch. Ch. 1. — 2001. — S. 123–128. — T. 19.
8. *Kassirer Je.* Opyt o cheloveke : vvedenie v filosofiju chelovecheskoj kul'tury / Je. Kassirer // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. — M. : Progress, 1989. — S. 3–30.
9. *Kassirer Je.* Poznanie i dejstvitel'nost'. Ponjatie o substancii i ponjatie o funkcii / Je. Kassirer. — SPb. : Aleteja, 1996. — 455 s.
10. *Langer S.* Filosofija v novom ključe. Issledovanija simvoliki, razuma, rituala i iskusstva / S. Langer. — M. : Respublika, 2000. — 287 s.
11. *Girc K.* Interpretacija kul'tur : vybrani ese / K. Girc. — K. : Duh i litera, 2001. — 542 s.
12. *Levi-Stross K.* Strukturnaja antropologija / K. Levi-Stross. — M. : Vostochnaja l-ra, 1985. — 536 s.
13. *Tjerner V.* Simvol i ritual / V. Tjerner. — M. : Nauka, 1983. — 277 s.
14. *Rikjor P.* Germenevtika i metod social'nyh nauk / P. Rikjor // Germenevtika. Jetika. Politika. — 1995. — S. 3–18.
15. *Geertz C.* Common Sense as a Cultural System / C. Geertz // Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology. — 1983. — P. 73–93.
16. *Geertz C.* Art as a Cultural System / C. Geertz // Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology. — 1983. — P. 94–120.