



«Perpetuum Mobile»

міждисциплінарні пошуки
ефективних механізмів управління
людиною та суспільством

«Perpetuum Mobile»:

*міждисциплінарні пошуки ефективних механізмів
управління людиною та суспільством*

Колективна монографія

Київ

Видавничий дім "Інтернаука"

Veliky Novgorod

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University

2021

ББК 87.6

Друкується за рішенням РВР НовДУ

Р36

Учбово-методична лабораторія
“Берестяная грамота”

Рецензенти:

доктор філософських наук, професор **Р. В. Светлов** (РДПУ ім. О.І Герцена);
доктор філософських наук, професор **Б. В. Марков** (СПбДУ).

«Perpetuum Mobile»: міждисциплінарні пошуки ефективних механізмів управління людиною та суспільством: колективна монографія / Васильєв Я.А., В'юнов П.М., Доніна І. О., Дьомін І.В., Іванов Є.В., Іллічов М.В., Колпакова А.М., Корешков П.В., Крапчунов Д.Є., Лосєв Д.В., Луковицька О.Г., Лях Ю.А., Маленко С.А., Некита А.Г., Смирнов В.А., Смирнов Р.О., Спорник О.П., Терьошкіна Д.Б., Федіна О. В., Хачатурова К. Р., Чистякова О.Г., Шевченко О.К., Яркеєв О.В. ; переклад з рос. С. А. Маленка, А. Г. Некити ; редактори-упорядники С. А. Маленко, А. Г. Некита. Київ: Інтернаука; Великий Новгород: НовДУ ім. Ярослава Мудрого, 2021. 214 с.

ISBN 978-611-01-2484-3

ISBN 978-5-89896-768-0

DOI: 10.25313/978-5-89896-768-0

Книга присвячена міждисциплінарному розгляду найбільш актуальних аспектів формування та динамічної трансформації сучасного соціокультурного простору. Фахівці різних галузей гуманітарної науки, що представляють регіональні російські університети, обмінюються досвідом досліджень стратегій модернізації механізмів управління людиною та суспільством у різноманітних інституційних вимірах сучасної цивілізації. Філософи, культурологи, філологи, педагоги намагаються окреслити провідні соціальні тенденції та пропонують власні рецепти оптимізації суперечливих відносин людини, культури та цивілізації у найближчому та віддаленому майбутньому.

Видання орієнтоване на фахівців в області філософії, культурології, соціології, педагогіки, філології, медіакомунікації, мистецтвознавства та кінознавства.

При оформленні обкладинки використано картина японського художника Almasan (Kazuhiko Nakamura). Brain Tower (2009 г.). Джерело: «Яндекс-малюнки».

ББК 87.6

ISBN 978-611-01-2484-3

ISBN 978-5-89896-768-0

© Видавничий дім «Інтернаука», 2021.

© Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, 2021.

© Автори, 2021.

© Обкладинка С.А. Маленко, 2021.

ЗМІСТ

<i>Маленко С.А., Некита А.Г.</i> Між молотом та ковадлом: людина та природа у полоні «вічного двигуна» виробничо-споживацької цивілізації. Замість передмови	6
ГЛАВА 1. ВЛАДА В СПЕКТРІ ЇЇ СУЧАСНИХ СУРОГАТІВ	9
<i>Яркєєв О.В.</i> Держава як біополітичний проект	9
<i>Шевченко О. К.</i> Хронотоп влади як перспективна методологія сучасного соціально-філософського знання	18
<i>Смирнов В.А.</i> «М'яка сила» як ключовий фактор символічного протистояння Заходу та Радянського Союзу	29
<i>Корешков П.В.</i> Стратегії та сценарії цивілізаційних ігор: політика, релігія, психологія та мас-медіа	37
<i>Федіна О.В.</i> Що самогубство восьминого говорить про масову культуру? (або про цифрові образи страху та передчуття небезпеки)	44
<i>Маленко С.А., Некита А.Г.</i> Генеза та політико-ідеологічна місія візуальних технологій американського хоррору	54
<i>Лосєв Д.В.</i> Трансгуманізм. Небезпеки і критика	74
<i>Луковицька О.Г.</i> Про гендерну (не)справедливість	84
<i>Тєрєшкіна Д.Б.</i> «І забуваю світ...»: усамітнення як соціокультурна проблема	92

«Perpetuum Mobile»

<i>Некита А.Г., Маленко С.А.</i>	100
Інституційне «витіснення» людини з природного та соціального простору	
Глава 2.	113
ЕКОНОМІЧНІ ІНСТИТУТИ В ІСТОРІЇ ВЛАДИ	
<i>Дьомін І.В.</i>	113
Проблема власності у російській релігійній філософії (на матеріалі робіт І.О. Ільїна та С.М. Булгакова)	
<i>Спорнік О.П., Іллічов М.В.</i>	122
Біополітичні підвалини оподаткування	
<i>Смирнов Р.О., Спорнік О.П., Іллічов М.В.</i>	131
Принципи формування соціально-справедливого та ефективного оподаткування в умовах цифрової трансформації суспільства	
<i>Васильєв Я.А.</i>	141
Як купці собі кредит шукали, або з минулого кредитних установ Новгородської губернії	
ГЛАВА 3.	151
СМИСЛИ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ: СУБ'ЄКТИ І МЕХАНІЗМИ	
<i>Яркеєв О.В.</i>	151
Колективна пам'ять як онтологічна умова національної ідентичності	
<i>В'юнов П.М.</i>	160
Соціокультурні аспекти становлення націоналізму	
<i>Крапчунов Д.Є.</i>	168
Молодіжний фольклорний рух на кордонах традиційної культури та постнекласичної естетики	
<i>Смирнов В. А.</i>	175
Трансформація системи цінностей радянської інтелігенції: механізм впливу «м'якої сили» через лідерів думок	

«*Perpetuum Mobile*»

<i>Іванов Є.В.</i> Про проблему свободи в освіті	183
<i>Доніна І.О., Хачатурова К.Р., Лях Ю.А.</i> Професійна творча діяльність вчителя у сучасній школі	195
<i>Колтакова А.М., Чистякова О.Г.</i> Комунікація у кризових умовах: особистість і суспільство	206

**МІЖ МОЛОТОМ ТА КОВАДЛОМ:
людина та природа у полоні «вічного двигуна»
виробничо-споживацької цивілізації.
Замість передмови**

Пошук шляхів ефективної соціальної та міжособистісної комунікації історично виступав ключовим інструментом для визначення міри прогресу тієї чи іншої цивілізації. Черговий етап удосконалення знарядь праці завжди обертався формуванням особливого, інструментального та технологічного виробничого середовища, яке вимагало відповідних форм соціальної взаємодії. І чим складніше виявлялися інструменти, якими оснащувала своє життя людина, тим більш неоднозначними поставали «старі» форми спілкування, що спиралися на ідею традиційної наступності поколінь, спадкоємності культурного і цивілізаційного досвіду.

Промислові революції Нового часу в Європі заново актуалізували давнє як світ протиріччя між засобами виробництва та відносинами, що складаються в процесі комунікації людей, у черговий раз оснащеної новим поколінням інструментів. Ускладнення цих взаємозв'язків неодмінно зажадало вдосконалення і системи координації та управління всіма соціальними та технологічними процесами. Так технічний прогрес став однією з головних причин широкомасштабної модернізації всієї системи управління різноманітними цивілізаційними просторами. Особливо гостро ця проблема позначилася на рубежі XIX-XX століть, коли розгублений шаленими змінами європейець зробив перші серйозні спроби зняття соціальної та власної психічної напруженості, що з'явилася як би казназвідки, але тепер серйозно загрожувала знищити, як раптово «виявилось», досить крихкий простір цивілізованої і культурної комунікації.

У підсумку ці спроби обернулися двома спустошливими світовими війнами, створенням конвеєра, зброї масового знищення та розквітом науково-технічної революції, досягнення якої вперше в історії людства безпосередньо та досить впевнено пішли з виробничих цехів у звичні буденні простори. Нові господарські та політичні виклики, що виникли саме у цей період, вже не могли бути успішно освоєні за допомогою патріархальних, століттями перевірених управлінських технологій, а тому і стали головною причиною зародження та масового поширення нових, куди більш витончених і жорстоких політико-ідеологічних стратегій експлуатації всіх можливих ресурсів людської цивілізації.

Подальше формування в певних геополітичних просторах «суспільства споживання», створювало стійку, місцями навіть відверто нав'язливу ілюзію можливості та реальності повсюдного комфортного життя, яку забезпечувала б непосильна, рабська, але вже набагато більш технологізована праця усього іншого населення планети. Поява на початку

«Perpetuum Mobile»

сімдесятих років XX століття концепції «золотого мільярда», породженої ідеологами «Римського клубу» фактично зафіксувала як науково-теоретичну, так і політико-ідеологічну інституалізацію нових форм соціального управління. Відтепер ефективність будь-яких способів цивілізаційної взаємодії стала визначатися не сакральним авторитетом традицій, силою віри, ідеологією або ж наукою, а більш-менш вдалою конфігурацією нейрофізіологічних споживчих стимулів, навіть фантомний ризик втрати яких примушує мільярди сучасних людей «добровільно» занурюватися у складні інституційні конфігурації виробничо-функціональної взаємодії.

Ці процеси знаменували собою настільки очікуваний владою, особливо після епохи «Новочасових» експериментів із Природою та Людиною, схід біополітики як нової, специфічної форми планування, регулювання та поточної координації абсолютно усього доступного простору соціальної комунікації. Подібні менеджерські практики, які повністю відповідали духу «споживчого демократизму», стали настільки повсюдними, що поширилися практично на весь доступний соціальний простір, включивши у свій оборот не тільки традиційні людські форми матеріального перетворення природи, а й втягнувши до цієї орбіти взагалі всі можливі форми духовного освоєння культури та навколишнього світу в цілому. І якщо за матеріальним благополуччям і способами його цивілізаційного досягнення завжди маячили примари Голоду, Хвороб, Війни і самої Смерті, то всі «старі» форми духовного виробництва так чи інакше завжди формувалися навколо високих ідеалів культури, що підносять людину над тлінністю її виключно фізіологічних потреб.

Нові біополітичні у своїй основі «духовні ідеали» виявилися не менш приземленими, ніж завдання, які століттями вирішувалися на виробничих нарадах різного рівня. Відтепер, наука, політика, мораль, мистецтво, релігія і освіта, звичайно ж, по-своєму, так чи інакше стали сприяти культивуванню та просуванню саме «фізіологічних» сценаріїв соціальної комунікації, що начисто заміщують традиційні ідеалістичні духовні та культурні практики. Торжество вульгарного матеріалізму в ідеологічному союзі з біополітикою та відверто популістськими стандартами «суспільства споживання» неминуче призвело до виробництва нового соціального середовища, яке буквально на наших очах агресивно поглинає не тільки різноманітні фізичні простори планети, але і захоплює уми і душі мільярдів наших сучасників.

У той же час нові технологічні можливості комунікації, не тільки незмінно продукують і масово тиражують «порожню мову» та «інформаційний шум», але й остаточно розхитують фундаментальні соціокультурні смисли, які все ще дозволяють розрізняти істину і брехню, реальність і вигадку. В умовах остаточної медійної деконструкції цих цінностей сучасна «масова» людина постає повністю дезорієнтованою, а будь-які загальносоціальні смисли виявляються для неї абсолютно чужими.

«Perpetuum Mobile»

Тоді як все те, що в попередні століття дозволяло людям організовувати духовне і комфортне життя, виявляється виключно детерміновано біополітичним спектром матеріальних можливостей для задоволення всіх же самих фізіологічних потреб.

Так сучасна система соціального управління, намагаючись виявити найбільш вразливі і потенційно прибуткові точки експлуатації людини і природи, і сформувати на цій основі ефективні механізми соціальної комунікації, виявилось подібною «вічного двигуна» (на латині «perpetuum mobile»), принцип функціонування якого взагалі не спирається на будь-які зовнішні умови та середовище взагалі, але полягає в нескінченному прагненні життя до самовідтворення. Сучасна масова людина-споживач, безроздільно одурманена небаченою та навіть абсолютно неувяленою раніше «легкістю буття», вперше у своїй природній та цивілізаційній історії отримала можливість не замислюючись остаточно зруйнувати та знищити не тільки будь-які високі досягнення культури, але й створити реальну загрозу для існування планетарної цивілізації в цілому.

Авторський колектив монографії спробував представити на суд зацікавленого та вдумливого читача різні способи бачення та гуманітарної рефлексії над проблемами сучасної людини, волею долі зануреної в безодню настільки драматичних часів і просторів.

*Сергій Маленко, Андрій Некита,
Великий Новгород, жовтень 2021 року.*

ГЛАВА 1.
ВЛАДА В СПЕКТРІ ЇЇ СУЧАСНИХ СУРОГАТІВ

Яркєєв О.В.¹

ДЕРЖАВА ЯК БІОПОЛІТИЧНИЙ ПРОЕКТ

«Уявіть собі індичку, яку годують щодня. Кожен день годівлі зміцнюватиме птицю у переконанні, що в житті існує загальне правило: кожен день доброзичливі представники роду людського, «піклуються про її благо», як здавав би політик, насипають в годівницю зерно. Напередодні Дня Подяки з індичкою відбудеться щось несподіване. < ... >

Ситуація з індичкою узагальнюється так: та рука, що Вас годує, може згодом згорнути вам шию»

(Н. Талєб. «Чорний лебідь. Під знаком непередбачуваності»

*«Смерть як загроза – це монета влади.
Дуже легко, складаючи монету до монети,
зібрати величезний капітал».
(Е. Канетті. «Маса і влада»*

У сучасних суспільних науках термін «біополітика» є одним з найбільш затребуваних. Більш того, він відкрив абсолютно новий етап у розвитку сучасної думки, кардинально змінивши теоретичний каркас політичної філософії [19, р. 13]. У наступний момент його семантичне поле включає у себе гранично широкий спектр різних концептуалізацій, аж до діаметрально протилежних за змістом та предметною галуззю, але в цілому їх спільним знаменником у розумінні сутності біополітики є її зв'язок із біологічною основою людського існування, що протистоїть сфері політичних відносин, із якої репродуктивне життя (життя, як сукупність біологічних фактів) є виключеним [22, р. 421-422]. Таким чином, не вдаючись у деталі, на фундаментальному рівні різниця між біополітикою та політикою може бути резюмована наступним чином: якщо політика

¹ доктор філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту філософії і права Уральського відділення Російської академії наук (УрО РАН).

специфічним чином відокремлює людину від тварини, то біополітика – *de facto* ототожнює. Об'єктом біополітики є люди як живі істоти (*animalia*), а не як суб'єкти прав, свобод і т. ін. «біополітика прагне трактувати «населення» як сукупність живих істот, що проживають поруч одна з одною, які виявляють особливі патологічні і біологічні ознаки і, отже, припускають особливі знання і технології» [15, с. 474]. Перетворення біологічного життя з його потребами на вирішальний політичний аргумент сучасності не може бути зрозуміле як раптовий переворот – «потік біополітики... рухався хоча і приховано, але безперервно» [1, с.155]. Мета наших роздумів виражається в тому, щоб, спираючись на ідеї та теоретичні інтенції «археології влади» (М.Фуко, Дж. Агамбен, Е.Канетті, М.Манн, Р.Лахман), економічної та політичної антропології (П.Кластр, Дж.Скотт, І.Морріс, М.Салінз та ін.), розглянути генезис держави у біополітичній перспективі, відштовхуючись від гіпотези про анімалізацію людської присутності у порядку державної влади, що гранично обертається біополітичною машиною смерті («танатополітикою» М.Фуко [16] або «некрополітикою» А.Мбембе [23]).

На думку Р. Лахману, будь-яка правдоподібна теорія утворення держави обов'язково повинна відповідати на три ключові питання, першим серед яких стоїть питання про те, як держави збільшували свій контроль щодо народів і земель, на суверенітет над якими претендували [4, с.56]. Населення і територія утворюють природну систему координат державної влади, створюючи в центральній точці перетину відповідних «осей» (точці відліку) той фундамент, на якому ґрунтується вихідна подвійність політичних технік, орієнтованих на управління людськими та територіальними ресурсами. В аспекті проблематики, що нас цікавить, примітним є той факт, що шведський вчений Р.Челлен (1864-1922), широко відомий своїм авторством терміна «геополітика», першим увів до обігу також і термін «біополітика» [21, р. 93-94]. (Однак М.Оякангас вказує, що п'ятьма роками раніше термін «біополітика» ввів хтось на ім'я Дж. Харріс (G. Harris) у своєму невеликому есе, присвяченому ідеалам євгеніки [24, р. 11]. Втім, це не так вже й важливо. Зрештою, сама ідея, як в такому випадку прийнято говорити, «носилася у повітрі», тому термін цілком міг з'явитися у різних авторів абсолютно незалежно один від одного). Кваліфікуючи державу як «живий організм», що має власні вітальні потреби, Р.Челлен постулює територію і як якесь тіло держави, і як той ґрунт, із якого держава, подібно до живого дерева, виростає, і з якого воно може бути висмикнуте тільки ціною його загибелі [20, р. 661]. Відповідно, можна зробити висновок про те, що геополітика та біополітика є двома сторонами однієї медалі.

Згідно з дослідженнями М. Фуко, про державу в термінах біополітики (біовлади) можна впевнено говорити лише з кінця XVI-го – початку XVII-го століть західноєвропейської історії. Однак, як небезпідставно вважає Дж. Агамбен, біовлада являє собою настільки ж давнє явище, як і сама (державна) влада, утворюючи невід'ємний виворіт політики [1, с.13-14]. Ми

«Perpetuum Mobile»

вважаємо, що тезу про давнину біовлади слід радикалізувати (=дослівно «дійти до коренів», від лат. «radix» – корінь): фактично, біовлада іманентна існуванню людства з моменту його виникнення, оскільки описує різноманітні практики управління різними життєвими процесами, що виникли через необхідність виживання, *bios*, із точки зору їх обумовленості природними механізмами або співвіднесеності з ними. (В даному випадку під *bios* мається на увазі життя в його сучасному (біологічному) розумінні. Відокремлюючи політично кваліфікований спосіб життя (*bios*) від тваринно-рослинного життя (*zoe*), Аристотель як родоначальник біології розглядає, тим не менш, людське, тваринне та рослинне життя в якості єдиного континууму, утвореного самим життям як таким, у межах якого одні і ті ж життєві функції (інваріант) реалізуються специфічним чином (варіюються) у випадках із людиною, твариною і рослиною [26, р. 42-52]). У своїй книзі «Маса і влада» Е. Канетті показує, як імператив виживання стає живильним середовищем для влади, головним стимулом і способом її розгортання, посилення та самореалізації [3]. Спочатку взаємодія людей із природним навколишнім середовищем та її вплив були більш істотними, ніж характер взаємин у суспільстві. «Можливість усвідомлених і цілеспрямованих дій залишалася вкрай обмеженою, оскільки люди були однією зі складових біологічного еквілібріуму і не володіли сучасними знаннями, засобами та організацією для того, щоб скільки-небудь полегшити свою боротьбу за виживання. <...> Основною проблемою та завданням життя більшості було забезпечення достатньої для виживання кількості їжі; все інше було другорядним» [5, с. 44-45]. З цієї точки зору біовлада, мабуть, навіть старша за владу людини над людиною – тієї специфічної модальності влади, яку згодом охрестили політичною владою. Тому видається цілком обґрунтованою теза про зародження і розвиток політичної влади спочатку в якості саме біовлади.

Будівництво примітивних жител/укриттів, добування їжі, захист від хижаків – усе це перші прояви управління життєвими процесами, які перейшли на якісно інший еволюційний рівень із освоєнням сили вогню. З моменту цієї першої «технологічної революції» починається історія панування людини над навколишньою природою: вогонь не тільки забезпечує тепло, світло, приготування їжі, безпеку від хижаків, але і слугує ефективним «знаряддям» у перетворенні природи. Крім безлічі наслідків впливу використання людиною вогню на формування природного ландшафту як ресурсної бази, у наявності також і його соціальне значення: завдяки можливості термічної обробки безлічі видів раніше важкоперетравлюваної їжі вогонь сприяв концентрації та збільшенню чисельності людей (населення). «Озброєна вогнем для зміни ландшафту і здатна використовувати до їжі значну його частину, стародавня людина могла залишатися поблизу домашнього вогнища та створювати нові поселення у раніше недоступних для неї районах» [12, с.62]. У тій же самій

мірі, в якій людина «приборкала» вогонь, в свою чергу вогонь став відправною точкою «одомашнення» людини. Подальше одомашнення тварин і рослин і перехід на зернову дієту заклали ту «домашню» основу (oikia), на якій потім сформувалися перші держави як організації «фахівців в області насильства», мобілізуючих і збираючих «свою ренту, створювану іншим населенням» [8, с. 66]. Держава під таким кутом зору виступає в якості головного агенту примусового «одомашнення» людини, що закріплює її у статусі «трудої тварини» (animal laborans). Відповідно, в тривалій історико-політичній перспективі «становлення людини взагалі ... має справу з доместикацією, тобто з одомашненням homo sapiens, – пише П.Слотердайк. – Потрібно гарненько поміркувати про той рід «домашності», який притаманний homo sapiens» [13, с.83].

Як зазначає Й.Радкау, осілих селян-хліборобів експлуатувати набагато легше, ніж бродячих мисливців, «саме тому вони і стають більш надійним базисом для владних структур» [9, с. 95]. Перехід до осілого агроскотівельного способу життя на основі цілеспрямованого втручання у генофонд експлуатованих рослин і тварин можна впевнено вважати справжнісінькою біополітичною революцією, що призвела до якісної та кількісної зміни населення і виникнення політичної влади в рамках домашнього способу виробництва [7, с.97-143]. Прототехніка втручання у процеси життя, що дозволяє вирощувати тварин і рослини відповідно до критеріїв, що визначаються людськими уподобаннями, дозволяє eo ipso говорити про хліборобів і скотарів як про біотехніків, що маніпулюють життєвими процесами на всьому їх протязі, – зрозуміло, на невисокому ступені розвитку [13, с.191-192].

Панівний історико-цивілізаційний наратив трактує історію людства як природний процес зростаючої «етатизації», тобто держава розглядається в якості природної для людини форми життя (так звана «природна держава»), що виникла в результаті сформованих технологічних і демографічних умов. Під останніми мається на увазі осілий спосіб життя, пов'язаний із вирощуванням зернових культур і тваринництвом. Осіле існування як основа формування держави під управлінням законів протиставляється дикому, примітивному, беззаконному та жорстокому способу життя мобільних спільностей кочівників і мисливців-збирачів. Насправді ж цей наратив побудований за принципом ретроактивної атрибуції: поняття будинки, місця постійного проживання і держави утворюють фундамент нашої цивілізації, через що рекурсивно застосовуються для опису початкових етапів людської історії (сучасна держава, виникла порівняно недавно, виробляє розумові категорії, нав'язуючи їх у тому числі для осмислення самої держави та її історії, тому для більш об'єктивного погляду потрібна певна частка критичного дистанціювання від загальноприйнятого способу міркування, який замикає нас у тавтологічному колі самолегітимації держави [2, с.12]). «Фактично

передбачається – з іронією зазначає Дж.Скотт – що втомлений донезмоги Homo sapiens просто не міг дочекатися того моменту, коли зможе десь осісти назавжди, не міг дочекатися закінчення сотень тисячоліть кочового життя і сезонних міграцій. У той же час існує безліч свідчень повсюдного і рішучого опору кочових спільнот переходу до осілого способу життя навіть у відносно сприятливих умовах» [12, с.26]. За твердженням М.Манна, понад 90% часу свого існування на Землі людські групи прагнули до запобігання виникненню держав. [6, с. 12].

В області історичної та політичної антропології в багатьох відношеннях новаторською з цієї теми є робота П.Кластра «Суспільство проти держави», що демонструє цілеспрямовану відмову товариств мисливців і збирачів Південної Америки від державних утворень і заняття осілим сільським господарством, щоб уникнути поневолення владним порядком [18]. Як би те ні було, сам по собі осілий спосіб життя ще не є державою, під яким – стосовно до епохи виникнення перших державних утворень слід розуміти територіально-політичний устрій на чолі з царем, армією, спеціалізованим адміністративно-бюрократичним апаратом, соціально-економічної ієрархією, поділом праці, монументальним центром, міськими стінами, системою збору та розподілу податків [12, с. 42-43], [12, с. 141].

Необхідним і найважливішим інструментом формування і виживання стародавніх держав було насильство, яке організовувало та кодифікувало важку підневільну працю як державний проект, оскільки держава потребує концентрації робочої сили для виробництва надлишків (ренти), що привласнюються елітами, які не беруть участь у виробництві. Тому в економічній науці поняття ренти є маргіналізованим, «оскільки в його основі міститься уявлення про незаслужену, незароблену, виняткову перевагу, яку не може бути усунуто шляхом впливу якихось загальних закономірностей. <...> У світі економічної науки, що покладається на природні закони, рента як штучний феномен виглядає чужорідно» [14, с.8]. Але «рента» не тільки політекономічне поняття, пов'язане з владними механізмами привласнення і розподілу, але й поняття у першу чергу біополітичне: державна машина функціонує за рахунок вилучення біологічної енергії індивідів, які для неї є основоположним природним ресурсом.

По своїй суті держава являє собою ніщо інше як інституціоналізацію виробництва та вилучення надлишків, для накопичення яких понад вимог місцевого прожиткового мінімуму і стандартів комфорту в ситуації відсутності насильницького примусу не було ніякої необхідності [12, с. 176-178]. Як переконливо показав М. Салінз у своїй монографії «Економіка кам'яного віку», традиційне уявлення про повне тягот і поневірянь життя мисливців і збирачів ґрунтується на панівному дискурсі еволюційної антропології, ангажованій установками буржуазної ідеології суспільства

праці і споживання. Насправді ж їх спосіб життя в середньому можна кваліфікувати як досить «рясний» (зрозуміло, в їх власній системі координат низького стандарту життя), а відмова від «виробництва» надлишків і накопичення (власності) на користь мобільності дозволяла зберігати вільне існування і егалітарну структуру [10]. Але і у таких суспільств є своя вельми сувора біополітика: інфантицид, геронтоцид, аборти, статеве утримання в період годування і таке інше.

Державний контроль над родючою територією нічого не значив без праці людей, що проживають на цій території, яка приносить плоди. Тому суть мистецтва управління першими державами виражалася у збиранні людей, розселенні їх поблизу центру влади, утриманні їх на місці і примусі до виробництва надлишків, які перевищують їх власні потреби (захоплення у полон людей і їх закабалення, які становили суть перших процесів державного будівництва, можна уподібнити сучасному інтернуванню. Те, що виконувало функцію огорожі – стіни, рови, насипу та інше, – було покликане не тільки запобігати набігам ворогів із зовні, але й утримувати населення всередині). Розпад держави, у свою чергу, розцінювався як нездатність правителя мудро управляти населенням [11, с.113]. Численні в плані населення держави були, як правило, найбагатшими та сильними, а перемога у війні найчастіше мала своїм результатом полонених (= робоча сила плюс репродуктивний потенціал у вигляді захоплених жінок), а не територію (до територіальної експансії був схильний якраз-таки кочовий, скотарський уклад, тоді як землеробство завжди прагнуло залишатися у відповідних кліматичних межах [5, с.39]). Проблема заповнення демографічних втрат через хвороби, війни та втечі стояла перед стародавніми державами надзвичайно гостро. Заклопотаність держав набуттям, збереженням і максимізацією трудящого населення й складає те, що в логіці М.Фуко називається біополітикою, що відзначає момент новоєвропейської історії, пов'язаний із переходом від територіального суверенітету до контролю за населенням. Не буде перебільшенням сказати, що до стародавніх держав повною мірою можна застосовувати епітет «машини з виробництва населення» [12, с.176], оскільки основою їх політичного і військового панування була концентрація робочої сили, можлива тільки в умовах компактного осілого землеробства.

Держава «одомашнювала» людину точно так само, як людина одомашнювала тварин і рослини, застосовуючи по відношенню до них цілеспрямовану селекцію, створюючи для них своєю турботою захищене, контрольоване та кероване середовище проживання у власних інтересах. Як пастух оберігає своє стадо, а землероб доглядає за своїми посівами, так і держава «дуже зосереджено стежила за чисельністю і продуктивністю своїх «одомашнених» підданих» [12, с. 176], ставлячись до них як до «форми багатства, аналогічної домашній худобі, коли господаря цікавить плодючість і високі темпи відтворення» [12, с.47]. Біовлада тут виступає у

формі пастирської технології управління людьми, ідея якої виникла в близькосхідному регіоні [15, с.182], тобто якраз там, де з'явилися перші держави. Згідно з цією ідеєю, цар – це турботливий пастух по відношенню до своїх підданих, уподібнюваним до опікуваного стада.

Як зазначає М.Фуко, згодом ідея пастирської форми влади була запозичена елліністичним світом. Саме в особі давньогрецької філософії класичного періоду біополітика стародавньої держави вперше отримала потужну теоретичну санкцію (чудовий огляд біополітичних ідей у філософії Платона і Аристотеля представлений в книзі М.Оякангаса [24]). Йдеться, головним чином, про філософсько-політичні твори Платону і Аристотелю, які заклали основу політичної традиції Західної цивілізації. Ототожнюючи законодавця з тваринником-селекціонером і пастухом людських стад (Платон) і розуміючи людини як «політичну тварину», що володіє даром мови (Аристотель), вони сформулювали «аналітичну схему тих дій, які здійснюються в місті, коли справа торкається управління людьми» [15, с. 206].

Базовий диспозитив населення та території артикулюється тут у понятті закону, з яким асоціюється державна влада, оскільки висхідний сенс давньогрецького слова «номос» (закон) пов'язаний із просторовою локалізацією, захопленням землі та встановленням меж. «В акті захоплення Землі, – пише К.Шмітт, – в основі міста або колонії стає зримим той номос, керуючись яким робиться осілим, тобто прив'язується до певної місцевості той чи інший народ, плем'я або окрема група, А певна ділянка землі стає свого роду силовим полем установлюваного порядку» [17, с. 52]. Це говорить про те, що держава як втілене життя під правлінням закону спочатку ґрунтується на огорожі, виступаючому в своєму просторовому сенсі. Етимологічно слово «номос» означає як певну огорожу, так і якесь місце проживання, вигін або пасовище (грец. «пemos» – пасовище; грец. «пomeus» – пастух): «Nomos ж походить від дієслова nemein, що означає як «розділяти», так і «пасти». Тому номос – це той безпосередній образ, який робить просторово зримим політичний і соціальний порядок того чи іншого народу, перший вимір і розмежування пасовища...» [17, с.51-58]. Таким чином, номос – це не юридична/моральна категорія, а природна, що не наказує життю певний порядок, а описує «конкретний порядок життя».

Ототожнення підданих держави з домашньою худобою, а державної території – з обгородженим пасовищем, призводить до того, що розведення домашньої худоби і управління населенням утворюють паралельні ряди, парадигматично визначають політичний *modus operandi* державної влади в якості його імпліцитного біополітичного вивороту (відомий західний економіст Дж.Ріфкін переконливо показав корінний взаємозв'язок між історією влади і культурою розведення великої рогатої худоби, аж до загострення даного взаємозв'язку в сучасному м'ясному капіталізмі [25]). На межі «еволюції» такої управлінської парадигми і виникають у сучасності

радикальні топоси антилюдського – концентраційні табори – трудові табори і табори смерті), фактично організовані за типом загонів для худоби і боен (описуючи практики інтервенції древніх держав в життя населення, Дж. Скотт цілком виразно називає їх «стародавніми гулагами» [12, с.195] і порівнює з концентраційними таборами [11, С. 133]). Слід погодитися з тезою Дж.Агамбену, що номос сучасності – це табір, і що М.Фуко у своїй генеалогії біополітичних інститутів так і не позначив контури простору сучасної біополітики *par excellence*, а саме: тоталітарні держави і концтабори [1, с.152-153]. Але якщо в історичній ретроспективі формування держави бачиться як здійснюване за рахунок насильства, примусової праці та концентрації населення, ототожненого із домашньою худобою, тоді його трансформація в індустріально-біополітичну машину смерті виглядає цілком закономірною.

Примітки.

1. Агамбен Дж. Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Изд-во Европа, 2011. 256 с.
2. Волков В. Государство, или Цена порядка. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018. 160 с.
3. Канетти Э. Масса и власть. М.: АСТ, 2015. 576 с.
4. Лахман Р. Государства и власть. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. 352 с.
5. Мак-Нил У. В погоне за мощью. Технология, вооруженная сила и общество в XI – XX веках. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. 456 с.
6. Манн М. Источники социальной власти. Т. 1. История власти от истоков до 1760 года н. э. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018. 760 с.
7. Моррис И. Собиратели, земледельцы и ископаемое топливо. Как изменяются человеческие ценности. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 488 с.
8. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М.: Изд-во Института Гайдара, 2011. 480 с.
9. Радкау Й. Природа и власть. Всемирная история окружающей среды. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 472 с.
10. Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999. 296 с.
11. Скотт Дж. Искусство быть неподвластным: Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. М.: Новое издательство, 2017. 568 с.
12. Скотт Дж. Против зерна: глубинная история древнейших государств. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2020. 328 с.
13. Слотердайк П., Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть. Диалогические исследования. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2015. 608 с.
14. Фишман Л., Мартыянов В., Давыдов Д. Рентное общество: в тени труда, капитала и демократии. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 416 с.
15. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011. 544 с.
16. Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. 448 с.

«*Perpetuum Mobile*»

17. Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.
18. Clastres P. *Society against the State. Essays in Political Anthropology*. New York: Zone Books, 1989. 218 p.
19. Esposito R. *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. 2008. 231 p.
20. House F. *Der Staat als Lebensform* by Rudolf Kjellen (Review) // *American Journal of Sociology*, 1930, Vol. 35, No. 4 (Jan., 1930), pp. 660-662. DOI: 10.2307/2765939
21. Kjellén R. *Grundriß zu einem System der Politik*. Leipzig: Kurt Vowinckel Verlag, 1920. 122 s.
22. Lemke T. From state biology to the government of life: historical dimensions and contemporary perspectives of 'biopolitics' // *Journal of Classical Sociology*, 2010, №10(4), p. 421-438. DOI: 10.1177/1468795X10385183
23. Mbembe A. *Necropolitics*. Durham and London: Duke University Press. 2019. 213 p.
24. Ojakangas M. *On the Greek origins of Biopolitics. A reinterpretation of the history of biopower*. London and New York: Routledge, 2016. 158 p.
25. Rifkin J. *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture*. Plume, 1993. 368 p.
26. Simondon G. *Two Lessons on Animal and Man*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2011. 88 p.

Шевченко О. К.¹

ХРОНОТОП ВЛАДИ ЯК ПЕРСПЕКТИВНА МЕТОДОЛОГІЯ СУЧАСНОГО СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

*«В длину я ныряю иль в бездну,
Становится мысль бесполезной.
<...> Когда и пространство, и время
Сжимаются в точку без тени... »
Н. Молчанова*

Наскільки реальним (об'єктивним, очевидним, первинним) є час?

Існує два полюси думок, між якими розташовуються безліч їх різноманітних варіацій та інтерпретацій. Відповідно до однієї «полюсної» точки зору, час – це не більше ніж фікція, тінь, зручна логічна абстракція, яка відповідає за фіксацію тих чи інших форм трансформацій елементів простору. Час не має матеріального носія, він не є і фізичною реальністю. Він не спостерігається і не переживається. Це не більше ніж лексема у номіналістському сенсі. Однак очевидно, що темпоральність як така «не зводиться до фізичного часу і володіє власною специфікою, вельми різною в різні епохи культури» [18, с. 43]. Точно так як і сама влада, яка у деяких дослідників, наприклад у М.Фуко, визначається як сукупність понять, за котрими стоять певні соціально-комунікативні дії. А сама влада цілком номіналістична. На цьому «полюсі» говорити про **час влади** як про конкретний предмет соціальної філософії цілком безперспективно, бо у наявності буде лише створення теоретичних конструктів про теоретичні конструкти, в основі яких лежить просто лексема, назва.

На другому «полюсі» розташовується точка зору, згідно з якою час – це об'єктивна, матеріальна величина, рівноправна простору, а влада має свою субстанцію, є важливим елементом соціального буття, визначається у ряді феноменів у діапазоні від політичної до психологічної площин. Влада має свою онтологію, свій простір і свій час. А значить, у фокусі цієї позиції говорити про **час влади** не тільки можливо, але й необхідно, бо дана розмова веде до серйозних теоретичних узагальнень і практичних висновків.

Між зазначеними двома полюсами думок розташовуються інші концепції часу влади, які можна відобразити наступною формулою:

1. Час є номінальним, влада є реальною;

¹ кандидат філософських наук, доцент кафедри історії та філософії, Гуманітарно-педагогічної академії (філія) «Кримського федерального університету ім. В. і. Вернадського» у місті Ялта; член-кореспондент Російської академії природничих наук, член-кореспондент Академії геополітичних проблем, голова Кримського республіканського відділення РФО.

«Perpetuum Mobile»

2. Час є реальним, влада є номінальною.

Таким чином, можливі варіанти теоретичних конструкцій часу влади відповідають одному з нижчеперелічених пунктів:

1. Час є номінальним, влада є номінальною;

2. Час є номінальним, влада є реальною;

3. Час є реальним, влада є номінальною;

4. Час є реальним, влада є реальною.

Визначимо нашу позицію, виходячи з виведеного нами визначення влади у російському національному дискурсі як конкретного стану володіння благом. Причому такого стану, що характеризується зміною як ментального, так і тілесного планів, що ясно фіксуються та спостерігаються сторонніми суб'єктами.

По-перше, влада, безумовно, реальна і володіє усіма притаманними їй характеристиками, що роблять її важливим елементом соціального буття. Однак фіксація її наявності як такої можлива тільки через реконструкцію її слідів і простежування їх нашарувань у дискурсі. Саме останні найбільш стійкі і часто переживають сучасні їм сліди влади іншого порядку.

По-друге, ми не можемо не визнати правильність поглядів тих дослідників, які вважають час номінальним поняттям, зручною лексемою для фіксації трансформацій, які відбуваються з тим чи іншим об'єктом. Однак не варто й максимізувати номіналістичність часу, відмовляючи йому в об'єктивній реальності. Час, безумовно, є вторинним по відношенню до простору, він не існує сам по собі, а переживається та реконструюється людиною, але це можливо через особливу здатність часу тимчасувати себе: «...час і «є» онтологічна диференція. Однак, строго кажучи, час не є, час не є сущим серед сущих, але фундаментальна структура буття Dasein, буття, що розуміє буття – структура «складки буття». Час визначає себе як онтологічна диференція» [30, с. 19-20]. Питання цього феномену та пов'язаних із ним гносеологічних парадоксів не раз піднімалося численними авторами, починаючи з Аристотеля і особливо з Аврелія Августина та закінчуючи відомою всім роботою М.Хайдеггера [29].

У наукових працях останніх років час раз у раз ототожнюється з буттям як таким [29, с. 12-13], що породжує численні варіації, пов'язані з тимчасовістю як початком початків для герменевтики Гадамера [7] або з тимчасовістю як збуванням світу, присутністю людини у В. Бібіхіна [5, С.94-99].

За великим рахунком, ймовірно, у зв'язку з цим слід говорити про нерозривний, той, що не піддається аналізу **природний синтез простору і часу**, де простір – системоутворююча домінанта з проявами, які фіксуються емпіричним шляхом, а час – вторинна реальність, синтезована людиною для спостереження за простором, надання феноменам впізнаваності. Як зазначає С. С. Астахов «актор не здатний діяти у часі, ігноруючи своє становище у просторі; категорії пов'язані за замовчуванням» [1, с. 62]. З

нашої точки зору, найбільш ёмко у філософському дискурсі цю ситуацію відображає саме поняття «хронотоп».

Ідея об'єднання семантичних полів простору та часу в єдине ціле належить математику Герману Мінковському, який у 1905 р. зробив доповідь, в якій зазначив, що «є тільки час-простір і простір-час» [22, с.122]. У свою чергу, А.Ейнштейн назвав цю реальність «просторово-часовим континуумом» [22, с.122]. Тоді ж, у першій чверті ХХ століття, відбулася експлікація поняття «просторово-часовий континуум» у вигляді дуже важливого у галузі антропології та психології терміну «хронотоп». Він був покликаний описати сприйняття людиною світу не у вигляді окремих точок, як це було у психології ХІХ століття, а в форматі подій, як зв'язок координат простору і часу. Цю роботу виконав вітчизняний вчений О.О. Ухтомський, який, зокрема, заявляв: «Я бачу надзвичайне придбання для людської думки у такому точному і в той же час яскраво конкретному понятті, як «хронотоп», що прийшов на зміну старим абстракціям «часу» та «простору». З точки зору хронотопа, існують вже не абстрактні точки, але живі і незгладимі з буття події; ті залежності (функції), в яких ми висловлюємо закони буття, вже не абстрактні криві лінії в просторі, а «світові лінії», якими зв'язуються давно минулі події з подіями даної миті, а через них – із подіями зникаючого вдалині майбутнього» [27, с. 342].

Сучасні дослідники відзначають, що О.О.Ухтомський створив теорію хронотопу, в якій «все існуюче характеризується як жива конкретно-індивідуальна єдність» [20, с. 5]. При цьому, з точки зору А.В.Політова, існує «відкритий хронотоп» – подія, яка все ще триває, і «замкнутий хронотоп» – подія, що відбулася, та має свою специфіку і екзистенціальне значення [20, с. 5]. Хронотоп має свої рівні – від мікрохронотопу до макрохронотопу [20, с. 9]. Це важливий момент, який дозволяє виявити інтервальність просторово-часової локалізації влади за допомогою писання закритих і відкритих систем в історичному потоці подієвості. Теорія «відкритого» та «замкнутого» хронотопів дозволяє зафіксувати випадання того чи іншого комплексу фактів із суцільного потоку подій як феномен «замкнутого» хронотопу, такого, що закапсульований у минулому та живе виключно завдяки екзистенціальним переживанням. З іншого боку «відкритий хронотоп» дозволяє фіксувати феномен номадичності історії влади. Причому, судячи з усього, обидва типи хронотопів можуть цілком уживатися на одному буттєвому майданчику і складати, наприклад, бінарну опозицію, яка своєю протилежністю зобов'язана різним культурам або цивілізаціям. А ієрархічність хронотопу дозволяє виділити різні рівні генерування влади як процедурний момент формування її просторово-часових принципів.

Повертаючись до фігури О.О. Ухтомського, слід заявити, що праці останнього не стали визначальними в експлікації поняття «Хронотоп» для соціальної філософії та, ширше, для усього соціально-гуманітарного знання.

Інтерес до поняття виник завдяки М.М. Бахтіну [4], який розробив струнку і в той же час розгалужену теорію використання поняття «хронотоп» для потреб літературознавства. Ядром його ідеї стало бачення твору мистецтва як особливого мікрокосмосу зі специфічним просторово-часовим середовищем [20, с. 8].

Однак це поняття виявилось затребуваним не тільки у філології. Воно отримало широку популярність і в історичній науці, культурології, політології та філософії. І на сьогоднішній день вже існує широко поширена традиція як практичного застосування поняття для вирішення актуальних наукових і філософських проблем, так і теоретичного опрацювання гносеологічних можливостей поняття та формування суміжних з ним термінів.

Так, наприклад, М. Епштейн, творчо використовуючи термін «хронотоп» для аналізу російсько-радянської цивілізації, зіткнувся з феноменом убування хроносу і збільшення власне топосу в історії Росії та СРСР. Осмислюючи виявлений феномен, він був змушений створити теорію взаємопов'язаних понять **Хронотопу** і **Топохрону**. Логіка дослідника була наступною: якщо говорити про прагнення Хроносу до нуля, то мова у даному випадку буде йти про топохронної цивілізації. Класичний приклад – Росія, в якій спостерігається кореляція між розширенням простору і уповільненням історичного часу. У разі, коли відбувається зворотний процес і до нуля прагне вже Топос, цивілізація визначається як Хронотопна. При цьому в обох процесах ані Хронос, ані Топос не можуть зникнути абсолютно, мова йде лише про **прагнення**, але не про досягнення нульової позначки [25, с. 65]. Дане напрацювання вкрай важливе для нашого дослідження. Виходячи з теорії М. Епштейна, з якою ми повністю солідаризуємося, будь-яка спроба виключити фактор хроноса у теоретичному міркуванні неминуче веде до аберацій. Те ж вірно й у разі ігнорування топосу як необхідного елементу будь-якої теоретичної конструкції, пов'язаної з локалізацією влади. Також важливим є висновок М.Епштейна про природне прагнення топосності домінувати над хроносністю і навпаки у різноманітних цивілізаціях, культурах, історичних періодах. Це змушує піти від жорсткої однозначної дефініції влади як структури з виключно домінуючою топосністю або хроносністю і, слідуючи М.Фуко, заявити про відсутність «узагальненого і придатного на всі випадки розуміння влади» [28, с. 283] як мінімум в галузі специфіки її просторово-часової описовості.

Продовжуючи огляд застосовності поняття «Хронотоп» у різних академічних дискурсах, відзначимо, що його гносеологічні можливості були позитивно сприйняті лише у політології та культурології, де, мабуть, спостерігається найбільша активність як у розробці термінологічного апарату, так і в інкорпоруванні поняття до авторських дослідницьких стратегій.

Що стосується політології, то ймовірно, даний факт пов'язаний із тим, що проблема єдності політичного простору і політичного часу в політології явлена найбільш чітко, а вирішення питань управління політичним часом і простором (як у їх сукупності, так і в роздільності) носить актуальний практичний і вузько-прагматичний сенс. Тому недивний феєрверк концепцій: «хронополітика», «ситуативний політичний хронотоп», «етапно-постулатна модель політичного хронотопу», «циклічна модель політичного хронотопу» [22, с. 125-126], «Хронотоп Псковської області» [25, с. 68-69]. Феномен влади близький феномену «політика», хоча і не тотожний йому. Однак ті можливості, які відкриває хронотоп при зверненні до політичного, демонструє перспективність його застосування для розкриття **владного**, нехай і у форматі не політологічного, а філософського знання.

У культурології ж хронотоп не затребуваний як універсальна понятійна одиниця пізнання. Однак він, як правило, активно використовується, коли логіка дослідження призводить до необхідності фіксації переходу якоїсь реальності в інший/другий/чужий культурний простір і час. Для забезпечення методологічної коректності дослідження, поряд з хронотопом, формулюються концепти «Мандрівник» і «Бродяга» [22, с. 122-123]. Чималий потенціал хронотоп продемонстрував і при культурологічному аналізі утопій, пошуків ідеальної держави, мандрів між абсолютами належного і сущого. Дуже яскраво проявила себе «хронотопна методика» й при культурологічному аналізі міського середовища [2, с. 244-246]. Історики звернулися до Хронотопу багато в чому завдяки школі «Аналів» і, зокрема, такому її видному представнику, як Фернанд Бродель. Останній вводить поняття «**Великої тривалості**», яке об'єднує структурний і темпоральний підходи, тобто, на думку вітчизняних дослідників, де-факто здійснює хронотопний аналіз [22, с. 123]. У вітчизняній історії вперше термін «хронотоп» був ґрунтовно введений і експлікований для потреб історичної науки в кандидатській дисертації А.В. Шмельової. Термін був використаний при аналізі діалогу, взаємної комунікації запитувача минулого (історика) і запитуваного (історичного), що формує єдність простору і часу в історичному дослідженні [32]. Хоча варто зазначити, що використання цього терміну для вирішення фундаментальних проблем медієвістики здійснив ще А.Я.Гуревич [10, с. 43-166].

Але в цілому термін залишається мало опрацьованим у історичному дискурсі. Багато в чому це пов'язано з тим, що в рамках філософії історії не було запропоновано концептуальних схем і методик роботи з конкретно-історичним матеріалом, якими може скористатися історик. Вище ми вже продемонстрували успішність антропологічного, літературознавчого, політологічного та культурологічного сценаріїв використання поняття «хронотоп».

Що стосується соціальної філософії, то даний термін зустрічається не так вже й рідко і є досить широковживаним. Однак навіть він не знайшов

свого розкриття у рамках спеціалізованої монографії або дисертаційного дослідження. Навіть у заголовку статей таких видних журналів, як «итання філософії» або «Філософські науки», він зустрічається нечасто, а іноді на значному відрізку часу відсутній зовсім. Так, наприклад, аналіз випусків журналу «Питання філософії» за 2009-2018 рр. виявив 47 статей, у яких згадується в позитивному сенсі термін «хронотоп», а ось окрема стаття, присвячена йому, в цьому виданні виявлена тільки одна [13, с. 14-24].

У дисертації Є.В.Левашевої (єдиної в галузі соціальної філософії, де термін винесено у назву) дослідник пропонує «через осягнення творів мистецтва... пізнати культурні просторово-часові характеристики соціального буття» [16, с. 14]. У цьому ключі автор і розкриває поняття «хронотоп», яке розуміється ним як «внутрішній культурний простір і час кожної нації» [16, с.14]. Цілком у дусі зазначених підходів до інтерпретації представлено поняття «хронотоп» і в авторитетній «Новій філософській енциклопедії», де воно розглядається або у літературознавчому і частково культурно-історичному ключі [19, с. 307-308], або ж як «Хронополітика». Під останньою мається на увазі «комплекс досліджень, присвячених неоднорідності історичного і політичного часу» [19, с. 307-308].

Останнім часом в рамках соціально-філософських студій розробка терміну «хронотоп» усе більше йде від утилітарно-політичного або ж прагматично-літературознавчого ракурсу. Так, досить часто поняття використовується дослідниками для опису трансформацій, що відбуваються в сучасному глобалізованому інформаційному світі, при цьому дослідницька увага акцентується на відмінностях у сприйнятті просторово-часового континууму різними культурами і народами [6, с. 114-117]. Хронотоп є дуже зручним для оцінки плинності і пластичності соціальних процесів. Він незамінний для чіткого інтуїтивно-зрозумілого позначення нового, сучасного рівня філософського освоєння сутності соціальної реальності, що блискуче продемонстрував В.Є. Кемеров, проводячи аналіз сучасних досліджень від «корпускулярно-хвильової метафори соціального процесу» до «хронотопічності соціальної онтології» [14, с. 7-10]. Це важливий момент. Автор, посиляючись на відому роботу З. Баумана [3], резюмує: «з введенням концепції хронотопу в розгляд основ соціальної онтології процесуальність, динаміка, тимчасовість стають умовами трактування структурності, стійкості, просторовості соціального буття...» [14, с. 10]. Але сам Бауман у своїй роботі не використовує термін «хронотоп». «Хронополітика» присутня [3, с. 19, 213], а ось «хронотоп» і його складові «Хронос» або «Топос» – ні. Звичайно, після прочитання глави «Простір і час», а особливо тієї її частини, в якій аналізується розчленування єдиного простору-часу і опис ефекту, коли «простір і час, що колись поєднувалися в людській діяльності, розійшлися і віддалилися один від одного в думках і діях людей» [3, с. 120-121], сумнівів не залишається. Така ж ситуація складається і з визначенням просторово-часових досліджень

Мануело Кастельса в галузі соціальної філософії, які сучасні дослідники чітко називають хронотопом [6, с. 114; 22; с. 124]. Але в самій праці («Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура»), на яку вони посилаються, згадуване поняття не фігурує, чого, звичайно, не можна сказати про піднімаються М.Кастельсом просторово-часові питання буття соціального.

Масштабно питання про Хронотоп як про поняття соціальної філософії було піднято групою вчених під керівництвом В.Є. Кемерова у серйозному дослідницькому проєкті і вилився в серію програмних статей (РДНФ 06-03-00086а «Проблема соціального хронотопу і перспективи побудови сучасної соціальної онтології»). Одночасно з цим на початку двохтисячних І.В. Кузіним було поставлено завдання історико-філософського виявлення граничних підстав хронотопу в онтології [15]. У наступні роки вітчизняні філософи не раз зверталися до хронотопу заради дослідження феномену політичного [26] розширення евристичних можливостей поняття «хронотоп» в соціальному знанні [8] для порівняльного аналізу концепцій М.Бахтіна і М.Хайдеггера [23]. Цей огляд свідчить, що заявлене поняття хоч і знайоме вітчизняному досліднику, але ще не знайшло того значення, яке воно заслуговує. Так, наприклад, нерідко відзначається упущення поняття навіть у працях, безпосередньо пов'язаних з питаннями зближення «часу» і «простору» [9], а також відсутність дисертацій і монографій за спеціальністю 09.00.11, присвячених хронотопу. Чого б, звичайно ж, не сталося, володів поняття «Хронотоп» статусом фундаментального поняття в соціальній філософії, онтології та теорії пізнання.

Однією з останніх робіт, що виводить філософський дискурс про Хронотоп на онтологічний рівень, виступає монографія А.В. Політова [21], яка свідчить, що проблема знайшла важливе і стійке філософське забарвлення.

Ми розуміємо під терміном «Хронотоп» **органічну, нерозривну єдність просторово-часового континууму**. Будь-який процес, будь-який статичний факт, будь-яка змінна або константа існує остільки, оскільки розташовується десь (простір), і ми можемо фіксувати статус його/її буття лише остільки, оскільки вона присутня якось (час). Більш того, не заперечуючи сформованих поглядів на проблему, ми розширюємо їх і доповнюємо, розуміючи хронотоп в руслі хайдеггеровської традиції як онтичну єдність Буття і Часу, що дозволяє нам виходити на онтологічне осмислення реальності, тобто заявляючи про принципову можливість його визначеності при відповідній налаштуванні «слуху» у того, хто питає цю реальність.

У такому сенсі **Хронотоп влади – це просторово-часова визначеність присутності владної реальності у певному стані**. Серія зміни станів, що фіксується як зміна одного **хронотопу влади** іншим,

означає розвиток влади, створення все нових і нових верств влади, які можуть бути схильні до археологічних досліджень. Сукупність хронотопів влади та їх зв'язки між собою дозволяють говорити про якусь єдність, яку ми вище позначили як епістему, або велику дискурсійну єдність влади. М. Фуко свого часу справедливо зазначив, що зміна однієї епістемі іншою – складний багаторівневий процес, що не піддається суворому хронологічному районуванню, але окремі техніки, елементи влади піддаються фіксації аж до конкретного року і навіть місяця. Вважаємо, що Хронотоп влади [31] якраз і виступає таким об'єктом, що допускає фіксацію точної зміни станів, а значить, і дозволяє реконструювати межі функціонування тієї чи іншої епістемі влади.

Таким чином, реальність Хронотопа влади, виходячи з нашого визначення, яке відноситься ще до теорії О.О. Ухтомського, та існує лише остільки, оскільки фіксується її просторова і тимчасова явленість. Експліцитно з визначення випливає необхідність наявності спостерігача або певної, заздалегідь обумовленої точки спостереження присутності владної реальності (що цілком очевидно для дослідників, наприклад, темпоральності соціального, які вводять термін «темпоральна координатія» [9, с. 47]). Звичайно, тут мова йде саме про спостерігача, а не про хайдеггерівського запитувача, як було кількома абзацами вище, бо ми говоримо не стільки про творця, автора, котрий питає світ та вже через це знаходиться в точці опору апологетуючим міфам, а про поглиначу відповідей в постструктуралістком сенсі – уособленні людини-шаблону, **нормального** у фукіанському сенсі. Це важливо, оскільки поза спостерігачем питання про буття влади ставиться під сумнів.

Працюючи з поняттям «хронотоп», продовжимо його експлікацію для потреб нашого дослідження, до формату **«Регіон побутування хронотопів»**.

Генетично ідея подібного роду формулювання сходить до Едмонда Гуссерля, який вивів дуже перспективне поняття «регіон емпіричних предметів» і розумів під ним найвищий матеріальний рід, якому підпорядковується «будь-яка конкретна емпірична предметність з усіма своїми матеріальними сутностями...» [11, с. 45]. Дослідникам добре відомий цей факт, а особливо його висновки про існування «регіональної онтології» (за Гуссерлем), які тотожні сучасним поглядам на «дисциплінарну онтологію» як «сукупність концептуальних інтерпретацій об'єктів теорії...» [12, с. 290].

Спираючись на дану традицію, ми **можемо** розуміти **регіон побутування хронотопів** як дисциплінарну онтологію, що об'єднує систему понять про просторово-часові характеристики тієї чи іншої сукупності частин реальності. Це важливий крок у галузі філософії влади. Він дозволяє просунутися досить далеко, сконцентрувавши увагу дослідника на фундаментальній проблемі цієї дисципліни: можливості

формування дефініції влади виходячи з різночитань у локалізації самої влади [17, с. 103-104]. Розгляд цієї можливості, виходячи з регіону побутування хронотопів влади як дисциплінарної онтології, дозволяє «зняти» безліч парадоксів, що стали каменем спотикання на цьому шляху. Більш того, розвиваючи смислове навантаження поняття «регіон побутування хронотопів влади» стосовно історико-філософських студій влади, ми можемо побачити її у модусі **дисциплінарної онтології, що об'єднує систему понять про просторово-часові характеристики влади в межах того чи іншого спостереження останньої**. Іншими словами, ми отримуємо можливість формування історико-філософських передумов до створення філософського аналога «спеціальної картини світу» [24, с. 316] у сфері просторово-часових характеристик влади шляхом попереднього виявлення ключових, найзагальніших властивостей і принципів хронотопного буття влади із супутніми аналізами та експериментами існуючих теорій і концепцій влади. Так ми отримуємо можливість не просто розглянути особливості формування теоретичних конструктів, а й відстежити процедури і техніки роботи влади не на сторінках книг, а у реальній обстановці, буденній практиці владарювання. Тієї самої техніки і тих самих процедур, які являють собою нерозривну єдність інтелектуалів, що створюють ідеї, та конкретних точок зіткнення соціальних сил, що проявляють, за М.Фуко, повсякденність влади.

Розглянемо, як поняття «регіон побутування хронотопів влади» може знайти інший, фукольдіанський практико-орієнтований сенс. Представляється, що початок цього процесу лежить у галузі розтотожнення понять «Суще» та «Об'єкт», «Предмет» [12, с. 291], згідно з яким «буттєвий регіон» існує до самого опредмечування, не кажучи вже про роботу позитивної науки з результатом цього опредмечування – предметом свого інтересу. Буттєвий регіон за Хайдеггером, із точки зору І.В. Дьоміна, має «власну онтологічну структуру і власні параметри буття ще до всякого опредмечування, до всякої наукової тематизації» [12, с. 295]. У цьому сенсі регіон побутування хронотопів являє собою модус буття, якогось поля дійсності, що апіорно сприймається нами як те, що є. І якою мірою наше сприйняття цього модусу корелює з дійсністю – це завжди загадка. Тому хронотопний регіон в онтичному розумінні – це лише можлива предметна галузь науки. Отже, хронотопний регіон як предмет вивчення і хронотопний регіон як модус буттєвого регіону – це не одне й те саме.

В рамках розуміння буттєвого феномену **регіон побутування хронотопів влади – це істинне, дійсне реальне просторово-часове буття влади як буття сущого**. Для нього ми відводимо роль «Готівкового» (за Дерріда) і будемо звертатися до нього лише у виняткових випадках, щоб більш виразно виступили контури хронотопного регіону влади як дисциплінарної онтології.

Але регіон побутування хронотопів не дає можливості термінологічно побачити межу і різницю між реаліями онтологічного і онтичного. Більш того, при роботі з конкретними емпіричними фактами, на яку нас орієнтують класики філософії влади, починаючи з Платону, Аристотелю і закінчуючи Х.Арендт і М.Фуко, ця неясність може привести до серйозних аберацій. Для профілактики останніх, спираючись на вищесказане, ми пропонуємо ввести поняття «ділянка», що бере початок у текстах Гуссерля та Хайдеггера.

Таким чином, у нас вимальовується «дисциплінарна ділянка», яка відповідає за дисциплінарну онтологію влади і «ділянка дії», на якій зображуються сліди, артефакти для археології влади. Між цими ділянками йде жвавий обмін інформацією, який контролює і регламентує певна епістема. Епістема задає макропоказники просторово-часової визначеності усіх явищ, пов'язаних з владою. А конкретні технології і методики їх формування кореняться в інформаційних потоках, що формуються на ділянках регіону побутування хронотопів влади. Їх визначення і структура й виступає наступним етапом дослідження цієї проблеми.

Примітки.

1. Астахов С.С. Странная дихотомия: пространство и время в акторно-сетевой теории // Социология власти. Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. 2017. Т. 29. №1. С. 59-87.
2. Барабошина Н.В. К методологическому обоснованию понятия «хронотоп» // Вестник Оренбургского Государственного университета. 2012. №7 (143). С. 243-247.
3. Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008. 238 с.
4. Бахтин М.М. Формы времени и хронотопа в романе: очерки по исторической поэтике // Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 234-407.
5. Бибихин В.В. Мир. // Мир. Язык философии. СПб., 2015. С. 5-140.
6. Борисенко В.А., Самофалова М.В. Хронотоп как одна из общечеловеческих универсалий культуры // Гуманитарные и социальные науки. Южный федеральный университет. 2015. № 4. С. 111-118.
7. Гадамер Г. Загадка времени. М.: Восход-А, 2016. 180 с.
8. Глухова О.Ю. Категория хронотопа в социальной теории // Вопросы социальной теории. Институт философии РАН. 2017. Т. 9. С. 269-283.
9. Головашина О. В. Темпоральность в исследованиях социального: конструирование времени и временем // Философия и общество. 2016. №3. С. 42–56.
10. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 349 с.
11. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Акад. проект, 2009. 489 с.
12. Демин И. В. Философия истории в постметафизическом контексте: дис. ... д-ра филос.- наук. Российский Гуманитарный Университет. Самара, 2017. 340 с.
13. Емелин В.А., Тхостов А.Ш. Деформация хронотопа в условиях социокультурного ускорения // Вопросы философии. 2015. №2. С. 14-24.

14. Кемеров В.Е. Ключи к современности – в сдвигах методологии // Вопросы философии. 2014. №2. С. 3-13.
15. Кузин И. В. Хронотоп как ахрония: формальное условие со-бытия // Модусы времени: социально-философский анализ. Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 2005. С. 38-64.
16. Левашева Е.В. "Национальное" как феномен нового времени: хронотоп новоевропейских культур: автореф. дис. ... канд. филос.наук. Казанский государственный университет. Казань, 2000. 20 с.
17. Льюкс С. Власть: радикальный взгляд. М.: Изд-во ВШЭУ, 2010. 240 с.
18. Неретина С.С., Огурцов А.П. Онтология процесса: процесс и время. М.: Голос, 2014. 724 с.
19. Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. 4. С. 307-308.
20. Политов А.В. Историко-философский анализ концепций хронотопа А.А. Ухтомского и М.М. Бахтина: автореф... канд. филос. наук. Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы МининаПермь, 2016. 16 с.
21. Политов А.В. Онтологический смысл понятия хронотопа. Пермь: Изд-во Пермского нац. исследовательского политехнического ун-та, 2019. 206 с.
22. Русакова О.Ф., Фатихов С.П. Концептуальные модели хронотопа в гуманитарных и политических исследованиях // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Сер. Социально-гуманитарные науки. 2011. №3. С. 122-127.
23. Саяпова А.М. Хронотоп М. Бахтина и здесь-бытие М. Хайдеггера: к проблеме резонансных отношений // Вестник Самарского государственного университета. 2013. №8/1. С. 149-154.
24. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 743 с.
25. Сунгуров А.Ю. Хронотоп как инструмент регионального политического анализа // Полис: политические исследования. 2003. №6. С. 62-70.
26. Третьякова Т.Е. Пространство и время политического хронотопа // Тоталитаризм и тоталитарное сознание. Национальный исследовательский Томский государственный университет. 2010. Вып. 8. С. 65-73.
27. Ухтомский А.А. Доминанта. СПб.: Питер, 2002. 448 с.
28. Фуко М. Власть и знание (1977) // Интеллектуалы и власть: избр. Полит. стат., выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. Ч. 1. С. 278-302.
29. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
30. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
31. Шевченко О.К. Хронотоп власти // Философия в полицентричном мире: VIII Российский философский конгресс. Российское философское общество. М.: Логос, 2020. С. 1531–1534.
32. Шмелева А.В. Хронотоп исторического: диалогическая природа исторического познания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Самарская государственная архитектурно-строительная академия. Самара, 2000. 22 с.

**«М'ЯКА СИЛА» ЯК КЛЮЧОВИЙ ФАКТОР СИМВОЛІЧНОГО
ПРОТИСТОЯННЯ ЗАХОДУ ТА РАДЯНСЬКОГО СОЮЗУ**

*Найвеличніше мистецтво правління полягає у тому,
щоб зробити свою владу непомітною.
Ж. Ж. Руссо*

Дослідженню концепту «м'якої сили» присвячена величезна кількість наукових робіт по всьому світові. Безсумнівно, що здатність до досягнення певних цілей у політиці залежить від можливості оперувати не тільки силовими методами, але й спираючись на більш-менш «добровільну» згоду об'єкта впливу. Тут ключову роль відіграє привабливість системи цінностей суб'єкту такої «сили», що традиційно виражається у певній структурі, яку прийнято називати ідеологією. Вельми значущою відмінною рисою сучасного етапу політичної комунікації стає формування загальнозахідної надідеології, яка все активніше претендує на те, щоб встановити глобальний контроль над усією ідеосферою людства.

Початком становлення цієї глобальної ідеології можна вважати період закінчення так званої «холодної війни», яке дозволило Заходу остаточно перемогти СРСР. Показово, що ця перемога була здобута не стільки завдяки якимось суттєвим перевагам на рівні соціальної організації західних країн, скільки як раз за рахунок більш досконалого механізму аплікації м'якої сили (застосування своїх ідей через інструменти пропаганди). По суті, протистояння Заходу та комуністичного блоку на чолі з СРСР являло собою типову конкуренцію двох різних типів «м'яких сил». Найважливішим успіхом Заходу в ідеологічній боротьбі проти СРСР була перемога саме у власному «тилу», за рахунок завоювання симпатії своєї інтелігенції, яка зробила досить несподіваний поворот – стала розглядати СРСР не як усесвітнього захисника трудящих мас, а як тоталітарну державу, що відверто зазіхає на свободу та демократію. Показово, що саме «м'яка сила» Заходу, підкріплена економічними успіхами та колосальною міццю пропагандистської машини, забезпечила набагато більш ефективне просування західних ідей по всьому світу, починаючи з 1960-х років, у порівнянні з радянськими механізмами формування власної глобальної «привабливості».

В межах цього матеріалу ми б хотіли проаналізувати стратегії аплікації «м'якої сили» Радянським Союзом і Заходом у ході так званої «холодної війни». На наш погляд, суттєва проблема багатьох сучасних досліджень на цю тему полягає в тому, що «м'яка сила» [2] розглядається, в

¹ кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

основному, з позиції ефективності інструментів пропаганди. Ми б хотіли проаналізувати її ще й з точки зору взаємодії з ідеологією, показавши межі ефективності цього феномену в конкретних соціокультурних та історичних реаліях.

Існують усі підстави вважати, що ідеологія – це один з трьох стовпів, на якому тримається будь-яке велике соціальне об'єднання (до двох інших варто віднести управління та організовані системи діяльності – економічну, військову, торговельну і т.ін.). Головним завданням ідеології є формування у людей певного розуміння навколишньої дійсності. Другою найважливішою функцією ідеології виступає її здатність інтегрувати великі маси людей на основі поділюваних переважною більшістю цінностей, що забезпечує мобілізацію соціальної енергії індивідів на вирішення особливих завдань, що стоять перед суспільством. В даному випадку ми трактуємо ідеологію більш широко, ніж просто сукупність специфічних політичних поглядів і теорій, упорядкованих в певну систему. Таке розуміння ідеології, що закріпилося в сучасній науці, занадто вузько і, на наш погляд, не розкриває всієї повноти цього феномену. У структуру ідеології входять усі компоненти духовної сфери, які так чи інакше інтерпретують існуючий соціальний порядок і формують свідомість людей [2, с.287].

Сюди можна віднести кіно, телебачення, літературу, живопис та інше. З рештою, навіть наука може бути ідеологічною там і в тій мірі, де і коли її пояснювальний апарат зачіпає соціальний лад. Таким чином, ідеологія (як сукупність механізмів, що забезпечують легітимність соціального порядку) і так звана «м'яка сила» (спосіб ненасильницького владарювання) – це, багато в чому, схожі, хоча і не тотожні поняття. Ми б увели наступне розрізнення: ідеологія – це певна система ідей, що описує існуючий соціальний порядок, у той час, як «м'яка сила» – це інструмент ненасильницького утримання або ж захоплення влади за рахунок використання ідеологічних конструктів. У зв'язку з цим «м'яка сила» традиційно спирається на ідеологію у тих ситуаціях, коли мова йде про питання розподілу владного ресурсу. Ідеологія існує у всіх країнах, хоча, з часом сама її форма може істотно змінюватися під впливом різних соціальних, культурних та історичних факторів.

Помітною тенденцією сучасної епохи є, по-перше, значне зростання впливу ідеологічних апаратів на свідомість людей, а, по-друге, формування загальнозахідної надідеології, яка серйозно претендує на те, щоб встановити максимально повний контроль взагалі над усією ідеосферою людства. Показово, що перший крок до такого контролю був зроблений як раз у результаті перемоги Заходу в «холодній війні», яка була, багато в чому, війною психологічною та ідеологічною. Фактично перемога Заходу у «холодній війні» знаменує собою той самий «Захід історії» (якщо під «історією» розуміти хроніку конкуренції різних, альтернативних один

одному варіантів розвитку людства) та вступ світу до нової епохи, яку умовно можна назвати «постмодерн».

По суті, протистояння Заходу та комуністичного блоку на чолі з СРСР являло собою типову конкуренцію двох різних «м'яких сил». Боротьба між цими антагоністичними системами велася і в економічній, і у військовій, і в технічній сферах, зі втягуванням до цих процесів великої кількості країн. Але вельми показово, що головне протистояння розгорнулося саме у символічній площині, де комуністичні ідеї повинні були змагатися з ідеологією демократії, лібералізму і вільного ринку, що активно та занадто агресивно просувалася Заходом на глобальному рівні. Як відомо, початком «холодної війни» вважається знаменита «фултонівська промова» Черчілля, виголошена ним у 1946 році. І вже на цьому етапі Захід здобув першу маленьку перемогу в «силовому» змаганні з СРСР. «Від Штеттіну на Балтиці до Трієсту на Адріатиці на континент опустилася залізна завіса... майже всі ці країни управляються поліцейськими урядами, і до цього дня, за винятком Чехословаччини, в них немає справжньої демократії», – говорив у той час Черчілль [3, с.223]. Таким чином, британський політик дав зрозуміти, усьому цивілізованому світові, що боротьба між СРСР і США – це не стільки зіткнення двох геополітичних блоків, скільки спроба «вільного світу» і «демократії» не допустити встановлення комуністичної «залізної завіси» над «вільною частиною людства».

Найважливішим успіхом Заходу в ідеологічній боротьбі проти СРСР була перемога у власному «тилу» – ліва західна інтелігенція, яка спочатку серйозно співчувала Радянському Союзу, зрештою, повністю прийняла ідеологію лібералізму та відмовилася від ідеї побудови комунізму в західних країнах. Вже в середині 1970-х років дві найбільші комуністичні партії Європи – французька та італійська – зробили свій остаточний вибір на користь так званого єврокомунізму. Під єврокомунізмом розуміється стратегія лівих партій, яка проголошувала відмову від революційної боротьби з буржуазними класами і стверджувала прагнення органічно вбудовуватися у вже існуючу систему влади на основі компромісу з правлячими елітами [5, с.190]. Після введення радянських військ в Афганістан і політичної кризи в Польщі на початку 1980-х років комуністичні рух у Західній Європі остаточно пориває з КПРС, що було оформлено знаменитою заявою Е Берлінгуера, який проголосив «кінець рушійної сили Жовтневої революції» [5, с.191].

Можна стверджувати, що настрої лівої інтелігенції на Заході зазнали істотної еволюції протягом ХХ століття. Одрразу після Жовтневої революції Радянський Союз, надзвичайно успішно здійснив модернізацію промисловості. Причому зробив він подібні перетворення без необхідності вдаватися до «традиційного» пограбування інших країн (як це було у випадку з Західною «промисловою революцією»), що дозволило подолати цілий ряд фундаментальних соціальних протиріч (безробіття, кризи,

відчуженість трудящих від засобів виробництва), скасувати нерівність, являючи собою справжній зразок для населення багатьох капіталістичних країн. Перемога СРСР над фашистськими державами у Другій світовій війні, швидке відновлення зруйнованої економіки – все це в ще більше мірі сприяло зростанню впливу комуністичних ідей по всьому світові. Багатьом тоді здавалося, що саме радянська система є більш прогресивною, ніж західна, і набагато випереджає капіталістичну модель розвитку суспільства у всіх аспектах. Зростання впливу Москви на умонастрої громадян у різних країнах було колосальним. Будь-які форми співпраці з «буржуазними урядами» в середовищі лівої інтелігенції здавалися неприйнятними [4, с.36]. Однак після XX З'їзду КПРС, який викрив «культ особистості» і «розкрив» сталінські «злочини», після введення сил ОВД до Праги в 1968 році і особливо після початку афганської війни, вплив радянської ідеології на західне суспільство починає стрімко спадати.

Візьмемо як приклад «Празьку весну». Як відомо, до влади у Чехословаччині прийшов О. Дубчек, який об'єднав широку коаліцію правих і лівих сил, у тому числі опозиційно налаштованих. Однак радянське керівництво в Москві не без підстав побоювалося, що дії нового уряду можуть призвести до втрати контролю над Чехословаччиною та подальшого розколу Східноєвропейського блоку. Такі побоювання підкріплювалися виступами місцевих громадських сил, які висували вимоги введення багатопартійності, створення приватних підприємств і відмови від планової економіки. На тлі цих подій об'єднаним командуванням Організації Варшавського договору було прийнято рішення про введення військ в ЧССР для встановлення контролю над країною. Метою цієї акції була «зміна» вищого політичного керівництва країни, яке скомпрометувало себе «антисоціалістичним» курсом та заміна О. Дубчека на більш лояльну Москві фігуру.

З точки зору реальної політики, відсторонення від влади нелояльних політиків в країні, яка знаходиться в сфері впливу тієї чи іншої наддержави – це звичайна практика. Однак нам цікаво, як ця подія була проінтерпретована інтелігенцією різних країн. Так, В.І. Дашичев, аналізуючи фундаментальну працю «Празька весна». Історична ретроспектива», де були зібрані матеріали, створені російськими, угорськими, чеськими, словацькими та сербськими дослідниками, приходять до висновку, що в очах європейської інтелігенції Радянський Союз явно виглядав агресором. Процитуюмо одну з тез автору, солідарного з вищезгаданими дослідниками: «Звільнивши країни Східної Європи від фашизму, сталінське керівництво нав'язало їм своє власне панування, перетворивши Радянський Союз на загрозу і опудало для зовнішнього світу. Воно серйозно порушило баланс сил в Європі на користь Радянського Союзу, розв'язавши тим самим абсолютно непотрібну і безперспективну для

нього «холодну війну» з коаліцією всіх західних держав, яка набагато перевершувала його» [1, с.191].

Перемога Заходу у змаганні «м'яких сил» була обумовлена двома факторами. По-перше, треба визнати, що за стажем, вмінням та силою ідеологічної обробки супротивників західні країни набагато перевершували СРСР з його «марксизмом-ленінізмом» [2, с. 289]. По-друге, з нашої точки зору, оскільки до будь-якої ідеології абсолютно непридатний критерій істинності, ефективність ідеологічного впливу на свідомість людей обумовлюється тільки і виключно ступенем адекватності ідеології існуючим соціальним реаліям. Наприклад, у Середні віки релігійний світогляд було цілком адекватним тому рівню розвитку суспільних відносин, який існував у Європі.

Приблизно до середини 1950-х років марксизм досить адекватно описував соціально-економічну реальність капіталістичного світу, для якої були характерні постійні кризи в економіці, досить жорстка експлуатація підприємцями найманої праці, відсутність у трудящих гідних умов життя, масове зuboжіння одних верств населення та стрімке збагачення інших. Єдиним виходом із цього становища пропонувалася пролетарська революція, яка повинна була скасувати капіталістичну систему, передати виробництво до рук трудящих і створити адекватну цьому економічному «базису» «надбудову» у вигляді нової ідеології, пролетарської держави і «народної культури».

СРСР, який здійснив таку революцію, вперше у світі приступив до побудови нового типу соціальної організації. Незважаючи на окремі невдачі і провали, в цілому створення комуністичного суспільства було успішним, оскільки дозволяло Росії зняти істотні для її розвитку протиріччя і перетворитися у другій половині 1940-х років на другу за значенням наддержаву світу. Ми переконані, що у світі капіталізму соціалістична держава може вижити тільки в тому випадку, якщо вона здобуде економічну незалежність. Основа цієї незалежності – розвинена промисловість (що дозволяє не залежати від імпорту) і самодостатнє сільське господарство. СРСР став великою державою тільки тоді, коли провів у себе індустріалізацію і налагодив державну колгоспну систему (яка, до речі, дозволила домогтися продовольчої незалежності. Колгоспи залишалися ефективними сільськогосподарськими підприємствами аж до знищення СРСР: наприкінці 80-х років XX ст. в СРСР жило 5,5% населення світу, з них тільки 15% було зайнято в сільському господарстві. І при цьому країна давала 11% світового виробництва зерна, 15% бавовни, 27% картоплі, 36% цукрових буряків). Варто нагадати, що Англія індустріалізувалася завдяки тому, що вона грабувала свої колонії десятки і сотні років. Німеччина прискорила свою індустріалізацію в результаті переможної війни з Францією в 70-х роках дев'ятого століття, коли вона, взявши п'ять мільярдів франків контрибуції, влила їх у свою промисловість. СРСР, не

маючи колоній, і будучи відрізаним від кредитів, був змушений кілька років викачувати кошти на перші дві «п'ятирічки» з власного села.

Безсумнівно, Радянський Союз пропонував певну соціальну альтернативу «західністському» проекту розвитку людства, альтернативу у вигляді побудови комуністичного суспільства. Природно, що Москва була зацікавлена в розширенні ареалу комунізму на планеті – і для зміцнення справи комунізму, і з метою забезпечення обороноздатності самого СРСР. Радянський проект був реальною альтернативою Заходу і його структурам, оскільки пропонував альтернативну світову систему, засновану на інших, ніж в капіталізмі і «західнізмі», принципах.

Однак західна буржуазія, вбачаючи, що марксистські ідеї після Жовтневої революції, і, особливо, після успіхів Радянського Союзу в справі побудови соціально-орієнтованої держави з безкоштовними освітою і медициною, оплачуваною відпусткою, пенсіями по старості і безкризовою економікою, починають опановувати населенням їх власних країн, вирішила поділитися частиною національного багатства зі своїми масами, створивши систему так званої «держави загального благоденства» або, як її інакше називають, «соціальної держави». Система соціальної держави, створена в капіталістичних країнах в 1950-1970 роки, багато в чому копіювала радянську модель і включала наступні компоненти: ліквідацію безробіття, будівництво соціального житла, нарощування фінансування освіти і медицини. А, оскільки, Захід у умовах військової конфронтації з СРСР через свою безумовну перевагу витрачав значно менше коштів на оборону, ніж Радянський Союз, вимушений на «своїх плечах» поодиноці «тягнути» союзників по ОВД, то в західних країнах було набагато більше умов для нарощування виробництва товарів народного споживання.

Як наслідок, західний робітник у 1970 роки «жив» набагато краще радянського, що дало привід людям по всьому світу засумніватися в істинності марксистської доктрини, яка малювала становище найманого працівника в рамках капіталістичної системи як пригноблене і безрадісне. Хоча, матеріальне процвітання Заходу базувалося не стільки на ефективності їх соціально-економічного ладу, скільки на експлуатації решти світу. Через те «м'яка сила» Заходу повинна була всіляко приховувати цей факт. У світовому капіталізмі діє дуже простий закон: чим більше периферійною стає країна, тим більшої експлуатації вона піддається з боку світового капіталу. Експлуатація «периферії» «Центром» історично приймала різні форми, але її суть практично ніколи не змінювалася. Центр викачує з периферії додатковий продукт капіталістичними методами, а еліти периферії за право торгувати з Центром нещадно експлуатують власне населення. Відкрита економіка, яка нав'язується країнам периферії, означає неминучість перерозподілу капіталу на користь центру.

Наприклад, перша капіталістична країна світу – Голландія – займалася поневоленням планети далеко не тільки фінансами. Голландці у XVI

столітті захопили території в Америці та в Азії. Саме в Нідерландах і були остаточно відпрацьовані технології економічної експансії в чужі світи-економіки, з метою їх «зламу» та перетворення на експлуатовану периферію для центру. Ці технології активно розвиваються і використовуються Заходом і сьогодні.

Механізувавшись за рахунок ресурсів, висмоктаних із колоній, промисловість Європи стала знаряддям панування і знищення міжнародної конкуренції, вона дозволила витіснити традиційну промисловість інших країн. Зараз розрив між країнами центру і країнами периферії на порядок більше, ніж він навіть був на початку XX століття.

В даному випадку ми бачимо що «м'яка сила» Заходу, підкріплена економічними успіхами, забезпечила набагато більш ефективне просування західних ідей по всьому світу, починаючи з 1960-х років, у порівнянні з радянськими механізмами формування власної глобальної «привабливості». Як результат, ми бачимо: зараз РФ повністю включена в світову економіку, керовану Заходом, причому, на підлеглих ролях (у вигляді сировинного експортера). Для порівняння візьмемо трохи цифр за «чверть століття» – з 1992 року (відмова РФ від соціалізму) і до 2017, які б могли продемонструвати більш наочно, як змінився «базис» Росії порівняно з іншими країнами як результат відмови від самостійного соціалістичного проекту і включення в світ-економіку на підлеглих ролях. У 1992 році ВВП Китайської Народної Республіки становив 480 мільярдів доларів і дорівнював валовому внутрішньому продукту Російської Федерації, яка тільки що отримала «свободу» і «скинула пута тоталітаризму» (460 млрд \$). Минуло чверть століття, і картина кардинально змінилася. За підсумками 2017 р. обсяг китайської економіки досяг 12 трильйонів \$. Таким чином, за двадцять п'ять років (за час життя одного покоління) китайська економіка зросла в 30 (!) раз. За цей же час економіка РФ збільшилася тільки в три рази.

І ще такий цікавий момент: в 1970 році СРСР займав друге місце в світі за розмірами економіки з часткою в світовому ВВП в 12,8 %; у тодішнього світового лідера США був 31%. В даний час все ще власники «золота» – Сполучені Штати – дещо здали позиції, їх частка в світовому ВВП зменшилася до 25%. «Срібло», яке спочатку утримував Радянський Союз, потім – цілих двадцять років, з 1980 по 2000 – Японія, перейшло до Китаю (який піднявся з 8-го місця в 1980 до другого в 2000 році), і тепер «Піднебесна» стрімко наступає на п'яти світовому лідеру, з часткою в 15% (<https://seosait.com/dinamika-vvp-mira-1970-2016>). При цьому, російська економіка, повернувши від соціалізму до капіталізму, впала з 2-го місця в світі в 1970 і 4-го в 1980 до 12-го в 2017 році. Тепер РФ обганяють навіть такі країни, як маленька 37-мільйонна Канада (10-е місце) та Південна Корея (11-е місце).

«Perpetuum Mobile»

Виходить, що Китай за попередні 30-40 років здійснив спринтерський ривок і зайняв місце СРСР. Ну а ми скотилися назад, на 12-е місце, і тепер плентаємося у хвості лідерів, хоча за чисельністю населення РФ займає 9-е місце в світі, а по території і забезпеченості ресурсами – 1-е. І ось це й є об'єктивний результат відмови від радянського проекту і перемоги «м'якої сили» Заходу в глобальному масштабі. Ніякої альтернативної Заходу моделі розвитку РФ світу запропонувати вже не може, слідуючи у фарватері розвинених капіталістичних країн.

Примітки.

1. Дашичев В.И. «Пражская весна» – новое прочтение социалистической реформации // Социально-гуманитарное знание. 2010. № 6. С. 188-197.
2. Славин Б.Ф. Новая идеология А. Зиновьева // Социально-гуманитарные знания. 2006. № 10. С. 286-308.
3. Charmley J. Churchill's Grand Alliance. The Anglo-American Special Relationship 1940–1957. New York –London, 1995.
4. Maggiorani M., Ferrari P. Introduzione. Europeismo e PCI: una riflessione storica. L'Europa da Togliatti a Berlinguer. Testimonianze e Documenti 1945–1984. Bologna: Il Mulino, 2005. P. 9–75.
5. Telo M. L'Italia nel processo di costruzione europea / F. Barbagallo et al. (a cura di) Storia dell'Italia repubblicana. Torino: Giulio Einaudi editore, 1996. Vol. 3. P. 129–248.

Корешков П.В.¹

**СТРАТЕГІЇ ТА СЦЕНАРІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ІГОР:
ПОЛІТИКА, РЕЛІГІЯ, ПСИХОЛОГІЯ ТА МАС-МЕДІА**

*Чи довго будеш, мудрець, у розуму в полоні?
Омар Хайям*

Проблема пошуку універсальної істини, що має повне право бути свого роду загальним корелятом у осягненні світу, є основним завданням і метою філософії. Парадоксально, але у процесі її пошуку закономірно виникають сумніви щодо самої можливості як її осягнення, так і існування такої взагалі. Заперечення як прагнення до онтологічної завершеності виявляється «ласим шматочком» для дослідника, оскільки дає шанс на внесення граничної ясності до фундаментального питання буття. Проте очевидно, що насправді ясність досягається лише шляхом звуження реальності та світогляду дослідника і, як наслідок, неодмінне виникнення аналогічних процесів у тих, хто «споживає» результати його роботи.

Фактично, в даному випадку мова йде саме про суб'єктно-об'єктний взаємозв'язок ідеолога та соціуму. Відповідальність ідеолога перед самим собою і істиною виявляється взаємопов'язаною з його відповідальністю перед суспільством. З огляду на те, що наука у своєму чистому вигляді є надбанням всієї людської цивілізації в цілому, теза про відповідальність дослідника перед цивілізацією представляється нам цілком коректною.

Звертаючись до робіт Ж.Бодрійяра, в яких описується трансформація реальності у гіперреальність [1], Н. Вінера, досліджував етичні аспекти віртуальної реальності [2], Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, які звертали увагу на вплив ілюзії (симуляції) на людську психіку [3] та результати пошуків багатьох інших учених, ми можемо зробити припущення щодо того, що філософія постмодернізму, яка панувала з середини ХХ століття, виявилася підставою для активізації описаних процесів. Підкреслимо, що в даному дискурсі ми дотримуємося саме такої позиції, при якій ідея формує реальність, але ні в якому разі не навпаки. Для обґрунтування даної тези ми пропонуємо зануритися до глибин онтології та спробувати осмислити такі поняття, як «цивілізація», «стратегія» та «сценарій», ввести поняття «цивілізаційних ігор» і розглянути їх дію в політичному, релігійному, психологічному та інформаційному аспектах. Враховуючи специфіку цього дискурсу, ми стикаємося із необхідністю самостійного визначення згаданих вище термінів.

Отже, під цивілізацією ми пропонуємо розуміти актуальний корелят істини. Розкриваючи таке визначення, звернемо увагу на те, що воно

¹ аспірант кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

відповідає дискурсу даного дослідження, але не претендує на універсальність.

Враховуючи те, що цивілізація вбирає у себе все різноманіття проявів реальності (як у позитивному, так і у негативному сенсах), уявлень про неї та потенціал взаємодії її елементів, а також характеризується певною локалізацією у часі-просторі, запропоноване нами визначення представляється досить коректним.

Під стратегією ми схильні розуміти такий принципово новий, тобто відмінний від будь-якого іншого, вектор розвитку, при якому, по-перше, відбувається метафізична взаємодія простору ідей і феноменів, що є чинником гармонізації цього нового з уже існуючим, тобто підставою для її ефективності; по-друге, стратегія в такому випадку стає реальністю як мінімум у соціальному аспекті, так само і як її сприйняття. Іншими словами, справжня глобальна стратегія виявляється схожою на саму реальність, або ж на реальність усередині реальності. Враховуючи позиції Бодрійяра, згадані раніше, скажемо, що мова йде про кількісне збільшення мірності симуляції. Виходячи з цього, скажемо, що ця стратегія, незважаючи на свою новизну, все ж володіє характеристиками попередніх вимірювань реальності.

Безумовно, стратегія являє собою задум, який неминуче реалізується у навколишній дійсності. Подібна реалізація, на наш погляд, є ключовою характеристикою розглянутого поняття. Саме у подібній реалізації перевіряється онтологічна обґрунтованість і цінність стратегії, так само як її актуальність і ефективність. Іншими словами, має місце кореляція між задумом і дійсністю; сполучною ланкою між ними як раз і виявляється стратег.

Але обмовимось, що під стратегічною діяльністю ми пропонуємо розуміти не визначення курсу розвитку, осмислення цілей і завдань, методів їх досягнення та способів реалізації, і навіть не контроль над виконанням задуму. Для нас стратегічна діяльність є трансцендентальною та полягає у створенні гармонійного зв'язку між ідеєю та феноменом поза спробою контролювати як ідею, недоступну для впливу, так і феномен, що в актуальний момент часу просто відсутній у реальності. Таким чином, саме стратег виявляється підставою для реалізації задуму в онтологічному сенсі. Відзначимо, що справжній стратег володіє своєю суттю і, тим більше, своїм Его – основним фактором симуляції. Також важливо й те, що основним чинником ефективності стратегії є саме так її характеристика, як сакральна Сила стратега як провідника ідеї. В даному випадку наше розуміння сили близьке (але не ідентичне) до розуміння волі А.Шопенгауера [4]. Відзначимо, що ця сила трансцендентна і не може бути штучно відтворена, в тому числі – або тим більше – всередині симуляції. Таке трактування надалі виявиться принципово важливим для нашого дослідження.

«Perpetuum Mobile»

Сценарій же представляється нам вже не стратегією, але лише ілюзією стратегії, її симулякром. Підставою сценарію є не справжня ідея, але скоріше дія Его. У сценарії неминуче суб'єктно-об'єктне відношення, а роль трансцендентної сили, про яку йшлося вище, грає маніпулювання.

Враховуючи той факт, що маніпулювання можливо лише виключно в просторі ілюзії при наявності суб'єкту та об'єкту маніпулювання, ми вважаємо за необхідне відзначити, що збільшення мірності ілюзії неминуче веде до виникнення та розвитку психопатологій як у соціальному, так і в індивідуальному аспектах. Беручи до уваги те, що сам маніпулятор є лише симулякром стратега, але з усією силою свого Его вірить у власну реальність, ми можемо сказати, що уявний суб'єкт маніпулювання стає підставою для будь-яких власних і соціальних психопатологій. Не володіючи силою, волею, владою як персональними онтологічно значущими рисами, маніпулятор прагне знайти їх зовні за посередництвом реалізації сценарію – ілюзії стратегії. І якщо справжня стратегія фактично ототожнюється з реальністю, то сценарій може бути ототожнений (причому не завжди) лише з її ілюзією.

Сценарій є простим і в цьому, ймовірно, полягає його надзвичайна привабливість для мас. Прагнення знайти себе і, отже, здобути жадану свободу, є фундаментальною духовною потребою людської істоти, що локалізується в актуальному феноменальному просторі, проте надмірний комфорт існування в усвідомленій або ж неусвідомленої симуляції – ілюзії – виявляється фактором деградації як людини, так і соціуму. Людина вже не прагне, але лише бажає свободи, любові, творчості, самореалізації; вона хоче досягнень, але не хоче їх досягти; хоче свободи, але не бажає стати вільною; хоче легкості, але не бажає бути сильною. Можна сказати, що симуляція виявляється підставою для онтологічної деградації людини. При цьому навіть саме усвідомлення реальності як симуляції, ілюзії, не стає підставою для звільнення, скоріше навпаки. Надзвичайна привабливість ілюзії полягає в тому, що, на перший і поверхневий погляд, у ній можливо все майже без будь-яких витрат.

На наш погляд, це принципово деструктивна позиція: жадання легкості шляху реалізації бажання, але не її самої, оскільки, як ми згадували раніше, мова йде не про чистий намір. Саме намір, пов'язаний із силою, волею, владою, вільний від дії Его, є підставою для реалізації ідеї. Легкість досягнення ж виявляється свого роду фікцією, оскільки є суто порівняльною категорією. Онтологічним фактом є саме досягнення, поза оціночного судження. Саме тому, ймовірно, з боку може здатися, що сильна людина всього досягає легко, як би «граючи». Справа полягає, на наш погляд, не в грі або у будь-якій особливій технології досягнення цілей, але в самій людині, що володіє силою реалізації наміру як рисою власної особистості. Це гармонійно та плавно підводить нас до центральної проблеми нашого дослідження, яка буде детально розглянута нижче.

«Perpetuum Mobile»

Отже, йдеться саме про «цивілізаційні ігри». Під цією назвою ми пропонуємо розуміти усе різноманіття стратегій і сценаріїв в актуальний момент часу за умов їх усвідомлення. Відзначимо, що усвідомлення дійсно виключно зараз, у цей момент, коли відома реальність і її властивості, закони і принципи за аналогією з грою в шахи або преферанс: усі діючі елементи є суб'єктами та намагаються реалізувати власну стратегію гри як фрагменту буття. Користуючись наведеними трохи вище визначеннями ключових понять, ми спробуємо далі зануритися до глибин гіперреальності з метою досягнення механізмів і онтологічних цілей цивілізаційних ігор як фундаментальної характеристики реальності і, отже, підстави для набуття свободи від ілюзій.

Як ми писали раніше, цивілізація неминуче характеризується такою рисою, як стратегія розвитку. Цивілізація створює для себе (і всередині себе) такі стратегії, які виявляються, з одного боку, реальністю цивілізації, з іншого ж – її грою, що включає у себе безліч інших елементів у їх різноманітті та багатовимірності. Саме гра стає характеристикою даної цивілізації через те, що остання надмірно втягується в процес гри, втрачаючи і без того незбагненну підставу власного буття. Далі неминуче відбувається деградація цивілізації в онтологічному сенсі, та її зникнення. При цьому сама гра – привид цивілізації – якийсь час залишається, та виступає її симуляцією. Таким чином, ми бачимо, що гра виявляється тим фактором, дія якого призводить до зникнення самоусвідомлення цивілізації, тобто втрати онтологічної основи. Таке розуміння гри виявляється принципово протилежним теоретичним позиціям багатьох методологів у тому числі і Г.П. Щедровицького [5], що, тим не менш, не є, на наш погляд, приводом для критики ані тієї, ані іншої.

Справжнім фундаментом для розвитку цивілізації є, на нашу думку, глибинні духовні процеси, проте в даному дискурсі розгляд їх представляється нам не цілком коректним. Більш прийнятним ми вважаємо коротко розглянути такі значущі цивілізаційні феномени, як політика, релігія, психологія та мас-медіа, спробувати осмислити їх актуальний стан і роль в цивілізаційному процесі.

Необхідно мати на увазі те, що в даному дискурсі згадані феномени має сенс розглядати в якості свого роду стереотипів світогляду та стратегічного мислення, які, правда, сутнісно майже не відрізняються один від одного.

Політика історично являє собою найбільш потужний інструмент цивілізаційної гри, оскільки як формально, так і не формально визначає стратегію розвитку держави, що неминуче є найважливішим аспектом розвитку всієї людської цивілізації в цілому, постає вельми значущою цивілізаційною реальністю і включена до глобальної онтологічної стратегії. У соціальному відношенні саме політика виступає вищою формою стратегічної реальності.

Проте, простір симуляції впливає і на політичну сферу. Основним інструментом симуляції політики є діалектика як аспект поділу в контексті локальних і глобальних протистоянь. Діалектика, будучи підставою для розвитку циклічності за рахунок заперечення істини як онтологічної реальності, виявляється найбільш значущим політичним стереотипом, що реалізується в опозиційних політичних настроях, що є, в основному, фактором маніпулювання через посередництво впливу на Его, а далі, через нього – на колективне несвідоме. При цьому політичне маніпулювання будується в основному на спотворенні дійсності через посередництво впровадження сценаріїв, прийнятих суспільством і політичними колами в силу описаних вище причин.

Прикладом тому може послужити повалення режиму М. Каддафі у Лівії в 2011 році. Демократія як політичний стереотип виявилася підставою для громадянської війни саме в силу властивостей сценарію. Каддафі може бути прийнятий в якості стратега, що володів волею, але, очевидно, втратив її в силу деяких причин і перетворився лише на елемент сценарію, можливо і власного. Так чи інакше, але згідно представленої нами концепції, в цьому випадку ми стикаємось саме з аспектом маніпулювання, коли великі маси людей виявилися схильними до ідеї легкої свободи. Саме аспект бажання, а не наміри, на наш погляд, став вирішальним у поваленні диктатури Каддафі та становленні демократії, на ґрунті якої й розгорілася громадянська війна.

Релігійний аспект цивілізаційної гри розкривається найбільш яскраво в силу того, що він апріорно повинен співвідноситися з духовною сферою, тобто – фактично із істиною або, як мінімум, потенційною можливістю її осягнення. Однак релігія, що виступає лише інститутом віри, якраз у силу цієї інституціоналізації протягом довгих століть виявлялася підставою для симуляції. Виражається це через посередництво визначення істини і заперечення свободи в онтологічному сенсі. Конститууючи себе як інстанцію божественної істини, релігія обмежує (вільно чи мимоволі) свободу віри, визначаючи вектор цієї самої віри. Релігійні стратегії сьогодні трансформувалися у сценарії, а в релігійній сфері відбувається діалектичний поділ. Нові релігійні, релігійно-філософські і містико-езотеричні течії в більшості своїй, апелюючи до легкості буття (не згадуючи про силу як міру легкості), по суті своїй формують опозицію світовим релігіям, обмеженим власними інституціями. Его приймає подібні позиції, залучаючись до гри ілюзії і маніпулювання, обираючи сценарій і заперечуючи стратегію.

У цьому ж полягає і психологічний аспект, в якому людина вже є не найважливішим і вищим цивілізаційним елементом, але постає лише «гвинтиком системи». Его людини, що підпорядковує її собі у всій повноті ідеального і феноменального буття, фактично заперечує саму можливість реальності, свободи або ж сили. Прикладом тому можуть послужити актуальні процеси фемінізації: вимога рівності виявилася аспектом

сценарію всередині іншого сценарію – маніпулювання через ілюзію свободи.

Найбільш цікавим для нас є такий аспект, як дія мас-медіа в просторі симуляції. Будучи одним із фундаментальних підстав розвитку сценарію маніпулювання, саме ЗМІ активно використовують описані вище підстави для маніпулювання. Формуючи світогляд мас, вони впливають на всі соціальні інститути через посередництво використання маніпулятивних сценаріїв. Створюючи і використовуючи стереотипи, ЗМІ виявляються одним із найважливіших джерел цивілізаційних сценаріїв. Апелюючи до емоційної сфери людини, вони використовують яскраві заголовки, тренди та парадокси для посилення сценаріїв і трансформації їх у реальність. Такий прийом, як часто повторювані слова-маркери, з часом стають знайомими, «входять» до реальності споживача інформації та з часом перетворюються на його особистий сценарій, зливаючись із його особистістю. Таким чином, людина як споживач інформації виявляється об'єктом впливу як інформації в онтологічному сенсі, так і об'єктом впливу ЗМІ і, отже, чергового трансльованого ними сценарію. Фактично людина втрачає власну ідентичність, позбавляється і онтологічної основи, перетворюючись лише на певну ілюзію самої себе, безпосередньо обумовленою спожитими та неусвідомлено прийнятими сценаріями.

Як приклад такого впливу нам представляється важливим вказати інфопривід, пов'язаний із колишнім російським розвідником Скрипалем і опозиційним блогером Навальним, які, що впливає з повідомлень деяких ЗМІ, були отруєні бойовою речовиною «Новачок». Цей інфопривід представляє величезний інтерес, оскільки сама назва – «Новачок» – виявилася практично брендом. Ймовірно, саме популярністю першого «отруєння» на території Великобританії напередодні Чемпіонату світу з футболу, що пройшов у Росії, обумовлюється і другий прецедент, а саме «отруєння» цією ж речовиною й О.Навального. Підкреслимо, що мова йде не стільки про реалії, скільки саме про дію сценарію, причому повторюваного, в соціальній сфері та про подальший його вплив на колективне несвідоме поза будь-якого співвідношення даного інфоприводу з істиною. Відзначимо, правда, той факт, що цей інфопривід був настільки популярним, що закономірно виявився підставою для всіляких інсинуацій і спекуляцій, що, в свою чергу, стало фактором девальвації як самого приводу, так і ключового у цьому випадку слова-маркера, бренду. При цьому інформація, сьогодні циркулює в основному у віртуальному просторі, втрачаючи свою онтологічну значимість, перетворюючись на усвідомлений аспект ілюзії.

Безумовно, можна навести величезну кількість прикладів, однак це, ймовірно, буде зайве, оскільки вони будуть лише розширеною ілюстрацією, тобто, в контексті та термінології наших міркувань – черговою ілюзією. Прагнення до істинного розвитку людини неминуче виявляється підставою

для розвитку всієї цивілізації в цілому, так само як і непідкріплене силою бажання також неминуче зіграє свою роль реалізації наміру. Стратегія або сценарій – це лише вектори онтологічного розвитку, однак від реалізації того чи іншого – істини або ж маніпуляції – залежить доля як кожної окремої людської істоти у всій її повноті і трансцендентності, так і людської цивілізації в цілому.

Примітки.

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. с фр. А. Качалова. М.: Постум, 2017. 320 с.
2. Винер Н. Творец и робот. Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией / Пер. с англ. М. Н. Аронэ и Р. А. Фесенко. М.: Прогресс, 1966. 103 с.
3. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
4. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2 / Пер. с нем.; под ред. А. Чанышева. М.: ТЕРРА– Книжный клуб; Республика, 2001. 560 с.
5. Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М.: Школа Культурной Политики, 1995. 800 с.

Федіна О.В.¹

**ЩО САМОГУБСТВО ВОСЬМИНОГА ГОВОРИТЬ ПРО МАСОВУ
КУЛЬТУРУ?
(АБО ПРО ЦИФРОВІ ОБРАЗИ СТРАХУ ТА ПЕРЕДЧУТТЯ
НЕБЕЗПЕКИ)**

*І тому тільки страх усіх смертних об'ємле,
що багато хто бачить явища на землі і на
небі нерідко, яких причини ніяк углядіти і
зрозуміти не вміють, і вважають,
що все це Божим велінням твориться.
Сенека*

Будь-яка епоха, та абсолютно усі періоди розвитку людства незмінно породжували міркування про майбутнє. На жаль, подібні онтологічні питання традиційно відсилають не тільки до наповненості людського буття, але й до його очевидної кінцівки.

Кінець ХХ і початок ХХІ століття проголосили корінний перелом звичного укладу життя і початок нової специфічної моральної, духовної, соціокультурної ситуації. Особливо гострими і болючими ці процеси виявилися для російського суспільства, яке постало перед необхідністю заново вибудовувати систему цінностей, соціокультурних і політичних відносин.

Не дивно, що в цих умовах тема страху стає як ніколи раніше актуальною, а також породжує все більше очікувань, пов'язаних із зростаючою небезпекою. Спроби прогнозувати майбутнє, виражаються в передчуттях небезпеки, а значить страх витісняє інші емоції.

Цифровий простір в наш час являє собою не тільки майданчик для спілкування, пошуку та обміну інформацією, але і місце, де завжди можна знайти найдивніші і лякаючі історії, пов'язані вже не тільки зі смертями людей, але і навіть із театралізованими, а тому й привабливими самогубствами мультиплікаційних восьминогів. Для того щоб зрозуміти, що саме представляють цифрові образи страху, що використовуються у так званих кріпіпастах (лякаючих цифрових історіях), звернемося до невеликого огляду теоретичних походів до поняття «страх».

Сублімація подібних передчуттів у культурних формах не є продуктом виключно «цифрової епохи» – «жахи» (або ж окремі «жахливі» образи) стають відокремленою естетичної категорією ще у готичному романі з середини ХVІІІ століття і більше ста років існують в якості окремого жанру кінематографу. Фільми жажів, активно імагінуючі страх і кошмар, не просто розважають глядача, а формують і апробують особливу

1

сублімаційну саспенс-ідеологію [7, с.5-9], а також виступають «ідеологічною формою художнього вираження латентних духовних процесів, які тим не менш, як і у випадку з витісненими бажаннями, роблять свій деструктивний вплив на індивідуальну поведінку і соціальне життя» [9, с. 99-101].

Саме фільми жахів, поряд із «міськими легендами», виступають справжніми «прабатьками» сучасних цифрових образів страху та передчуття тотальної небезпеки. Унікальність жакливиx образів, що виникають і тиражуються в Інтернет-просторі, полягає не тільки у специфічному типі поширення цих образів, але і в тому, що Інтернет-спільнота є водночас автором, споживачем і каналом їх поширення. Різниця між фільмами жахів і цифровими образами небезпеки, які можна об'єднати одним терміном «кріпіаста», виявляється в тому, що «фільм» – це завжди завершений текст. Творці фільму завжди відокремлені від глядача і надають йому готовий результат, в той час як кріпіаста – тексти відкриті, тому кожен глядач може доповнити і поширити, ставши таким чином співавтором тексту. Кріпіаста діляться на два типи: первинні/оригінальні і ті, що були змінені, трансформовані або ж створені на основі перших, із подальшим поширенням [7].

В Інтернет-просторі, який у останні роки стає найактивнішим і, часто некерованим, майданчиком для поширення інформації, користувачів оточує величезна кількість образів і установок. Серед них є окрема група тих, що спеціально створені для виращування почуття страху, формування нових соціокультурних очікувань. Незважаючи на те, що уникнення об'єкту небезпеки – нормальна реакція усього живого, у випадку з жакливими образами в культурі, зокрема саме з цифровими образами, спостерігається прямо протилежна ситуація. Інтернет-спільнота не тільки не уникає страху, але й всіляко культивує та звеличує цей страх, робить його невід'ємною частиною своєї субкультури.

Страх як такий був предметом дослідження вчених неодноразово, оскільки він розглядався і з психологічної, філософської та культурологічної точок зору. Філософське осмислення страху сягає своїм корінням в античну епоху, яка демонструє «прагнення показати різноманіття форм страху і осмислити страх з позицій того чи іншого філософського напрямку» [1]. Наприклад, страх смерті у Тита Лукреція може спонукати людей шукати розради в думці про те, що існує безсмертна душа, яка набагато важливіше тіла і усього матеріального світу. Однак Лукрецій спеціально проголошує, що етична небезпека таких переконань полягає в тому, що люди можуть бути стурбовані чимось, що буквально не має ніякого значення. «Крім того, що душа схильна і до тілесних болів, часто трапляється так, що вона від передчуттів страждає, місця від страху собі не знаходить, турботою нудиться...» [10, с.114] – цей страх, на думку Лукреція, відкидає тінь абсолютно на всі аспекти життя людини. Він «не

залишає задоволення ясним і чистим» і може навіть призвести до «великої ненависті до життя», крім того, страх смерті також може призвести до соціального поділу людей. Коли люди бояться смерті, вони можуть подумати, що відхід від інших допоможе вберегти від небезпек, хвороб і смерті.

Видатний англійський філософ та політик Т. Гоббс пов'язував страх безпосередньо з надією, і теорія страху мала два основних значення для його політичної теорії: перше полягає в тому, що взаємний страх людей чоловіків є джерелом єдності інститутів, а друге полягає в тому, що суверенна влада є джерелом страху, і ця суверенна влада також використовує цей страх для управління людьми [4, с. 168-180]. У певному сенсі суверен вловлює взаємний страх, що панує в суспільстві, та перетворює його на ефективний політичний інструмент, призначений для маніпуляцій і управління людьми. Володіючи правом і силою вбивати та сіяти страх, правитель приймає на себе роль Бога. Суверен має певні очікування від громадян: вони повинні підкорятися і поважати суверена так, як вони підкоряються і шанують Бога.

Датський філософ С. К'єркегор у визначенні страху спирається на теологічну концепцію первородного гріха, пов'язуючи страх із невинністю, яка завжди передує гріху. Невинність, яка нічого не відає, породжує страх, і сама ж фактично виступає ним, тому що в невіданні ховаються явища і образи, що непідвладні людській свідомості, але все ж таки притягують її. В такому випадку страх – постає одним із багатьох станів, які неодмінно досягає людина на шляху до духовності. С. К'єркегор спеціально наголошує, що страх – це «жадібне прагнення до пригод, до жахливого, до загадкового» [5, с. 143–146.], він, як невід'ємна частина людського духу, що увесь час марить, та завжди намагається передбачити розвиток подій.

Американський філософ, дослідник медіа, біотехнологій та окультизму Ю.Такер, аналізуючи почуття страху в контексті кінематографу, вказує на існування особливого типу жахливих образів, що набрав популярність у ХХ столітті. Вони, на відміну від попередніх образів «збоченої природної реальності», являють собою збочення «норм мислення» [12, с.136] і душі, яке взагалі не підлягає найменуванню, або ж навіть усвідомленню. Якщо передчуття небезпеки, транслюється через біологічні образи, навіть перетворені і перебільшені, воно неодмінно залишається в полі людської свідомості. Образи ж, що відносяться до сфери надприродного жаху, визначають небезпеку і страх до термінів онтології, замінюючи небезпечну тварину або злочинця на щось таке, що концептуально відрізняється від небезпек об'єктивної дійсності. Такий підхід, безумовно, може бути використаний щодо аналізу страхітливих сюжетів Інтернет-простору, оскільки вони найчастіше транслюють образи принципово іншої буттєвості.

Норвезький філософ Ларс Свендсен у своїх міркуваннях щодо природи страху дуже доречно аналізує його розважальний аспект [9, с.29].

Автор відзначає потребу, навіть певну одержимість людини страхом, як своєрідної варіації розважального контенту. Упередження небезпеки перетворюється на моду, а спекулювання людськими страхами стають не тільки політично, але й економічно вигідним. Тому, страх у Свендсена привабливий, багато у чому споріднений цікавості. Тут можна згадати і про стоїчну практику, так званої негативної візуалізації, при якій людина навмисно піддає себе випробуванням, які, за зовнішніми стандартами, були б зовсім небажаними. Це навмисне моделювання неідеальних сценаріїв дозволяє їй поміркувати над проблемою, яка, за словами Сенеки, виглядає наступним чином: «ти перестанеш боятися <...> якщо і сподіватися перестанеш. <...> Як один ланцюг пов'язує стража і полоненого, так страх і надія, настільки несхожі між собою, приходять разом: слідом за надією з'являється страх». [10, с.39]. Отже ми бачимо, що як мислителі античності, так і деякі сучасні філософи нерозривно пов'язували почуття страху з надією, прогнозами та передчуттями.

Слід вказати, що й російська релігійна філософія також неодноразово зверталася до теми страху. Наприклад, М.О. Бердяєв розглядав його як наслідок гріхопадіння, джерело хвороб і зла: «...страх є стан тремтучої, занепалої тварі, яка знаходиться в низинах буття...» [2, с. 255] і в цілому зазначав, що саме боротьба зі страхом, який виступає спорідненим тварині – є необхідністю духовного зростання. При цьому М.О. Бердяєв зазначає, що страх перед смертю і благоговійний жах перед її таємницею – принципово різні речі і останнє може бути так само і благом.

На цей час «жахи» Інтернет-простору, як жанр (візуальні, аудіальні тощо), а також корпус окремих «жахливих» образів або ж персонажів можна об'єднати одним терміном «кріпіпаста» (англ. creepypasta, від англійського «сгееру» – «моторошний» із розмовної англійської сорупасте – «копіпаста», тобто скопійований текст» [8]. Сам термін дозволяє виділити основні характеристики цього типу Інтернет-фольклору [1, с. 88]: це «моторошний» текст, який зразу в раз копіюється та масово розповсюджується у цифровому середовищі. При чому, під словом «текст» із самого початку мався на увазі саме мовний твір необмеженої довжини, однак, із плином часу кріпіпасти пішли від використання тільки письмової форми викладу та перетворилися на повноцінні культурні тексти. Вельми показово, що кріпіпасти, що зародилися на початку 2000-х в американському Інтернет-просторі, прижилися і в Рунеті, активно вбираючи у себе місцеві культурні коди.

Цікаво, що багато дослідників «цифрового середовища» відзначають таку особливість кріпіпаст як жанрове наслідування «народному» стилю оповідання, який, традиційно використовується у міських легендах і народних казках. Інша ж точка зору полягає в тому, що кріпіпаста – має виключно нову цифрову природу, оскільки якісно поширює розповідь способом, відмінним від типової цифрової текстуальності і внутрішньо

пов'язаним із можливостями саме цифрових медіа. Дійсно, технології та засоби комунікації, а також простір між відправленим і отриманим повідомленням – це розрив, в якому активно відбувається процес міфотворчості. Нічого принципово нового тут немає, фольклорні образи жаху і смерті, як і інші, завжди формувалися в просторі між словами оповідача і свідомістю слухача (який потім може стати наступним оповідачем). Так професор університету в Калькутті Д. Балансатегі відносить цей жанр до так званої онлайн-готики і приходить до висновку, що кріпіпасти продуктивно відображають естетичні та концептуальні протиріччя, що лежать в основі технологічних змін у мережеву цифрову епоху» [13, с. 188-190].

Важливо буде відзначити, що кріпіпаста – це авторський текст, що створений, та іноді супроводжуваний візуальними ефектами та розміщений у Інтернет-просторі з чіткою метою викликати у читача або глядача почуття страху. У деяких випадках стають відомими імена авторів кріпіпаст, датам перших публікацій і мотиви, проте найчастіше автори залишаються анонімними, а «нульова» публікація втрачається в цілій низці копіювань. М.В. Загідулліна зазначає, що «в класичних теоріях фольклору колективність створення текстів пояснюється по-різному, але загальна суть зводиться до не важливості першотворця» [3, с.88-89], а значить кріпіпасти за цією ознакою цілком можна віднести до Інтернет-фольклору. Найчастіше кріпіпасти починають демонструвати ознаки якоїсь «саморегуляції», та намагання жити своїм життям, оскільки численні перекази та публікації на різних Інтернет-ресурсах іноді суттєво трансформують початковий текст. І тут варто знову підняти питання про співвідношення кріпіпасти і фільму жахів, оскільки в черговий раз стає ясно кріпіпаста не завжди є закінченим текстом.

Таким чином, стає очевидно, що хоча кріпіпаста й слідує довічній традиції трансляції міфічних і паранормальних образів у «проміжних» просторах технологій та розуму, вона демонстративно відходить від усного фольклорного оповідання і пізніше починає використовувати і графічні матеріали. Можливості цифрової текстуальності демократизують ефект технологій створення та просування жаклих образів, у той час як простори соціальних мереж, у яких розміщуються ці історії, сприяють надзвичайно відвертій взаємодії з міфами та монстрами, яких вони викликають. Саме це поєднання щирої участі читача, онтологічної двозначності та цифрової текстуальності відрізняє розповідь кріпіпасти, як унікальної форми «жахів», що формує нові очікування небезпеки, смерті і жаху у людини від інших культурних текстів. Ключовою відмінністю кріпіпасти тут є нерозривний зв'язок між її знаковою системою та носієм, на якому вона відтворюється. Технічний фактор має принципове значення, оскільки будь-яке оповідання кріпіпасти втратило б свій потенціал прямого впливу на людину, якби було представлено поза цифрових носіїв.

Практично завжди кріпіпасти передбачають реалістичність і історичність описуваних подій, часто у формі розповіді від «першої особи». Автори стверджують, що вони самі або ж їхні близькі були безпосередніми учасниками або глядачами подібних лякаючих подій. Така нарочита «правдоподібність», а також загальний елемент інтимності Інтернет-простору, що створює ілюзію спілкування з реальною людиною при читанні кріпіпасти, може сформувати у людини принципово інші страхи і передчуття небезпеки, які будуть вже здаватися прогнозами, а не байками. Безумовно, існують кріпіпасти, що викликають страх за рахунок опису цілком земних жахів і небезпек, такі як «Джефф вбивця» (англ. «Jeff The Killer»), «Джейн вбивця», кріпіпасти, пов'язані з техногенними катастрофами типу Чорнобильської і т.ін. Незважаючи на те, що в цьому жанрі уявлення потенційних ризиків як актуальних загроз [9, с. 32] зустрічається досить часто, самі тиражовані кріпіпасти, так чи інакше, маніпулюють страхом перед надприродними явищами, істотами, наприклад, «Слендермен» («The Slender Man»), «Рейк» («The Rake» — «граблі»), «Джек, що сміється» («laughing Jack») тощо.

Дослідник Д. Бжостек, інтерпретуючи феномен кріпіпасти, застосовує поняття «буденного жаху» [14] і проводить аналіз діяльності польського інтернет-порталу pl.creepypasta.wikia.com з урахуванням залученості його користувачів у контексті появи інституту автора/редактора текстів, що належать до Інтернет-фольклору. Кріпіпасти він традиційно відносить до міських легенд, апелюючи до їх явної схожості з фольклорними переказами. Такий фольклорний підхід до кріпіпаст досить поширений і серед вітчизняних дослідників. Згадувана раніше М.В. Загідулліна не говорить конкретно про кріпіпаст, проте розглядає великі Інтернет-майданчики в контексті властивої їм фольклорної комунікації. Дослідниця приходить до висновку, що «важлива складова комунікації фольклорного типу на майданчиках великих форумів – це втілення комунікації у формах і видах, що володіють референціальністю (тобто фіксують традицію), дотепними рішеннями, свідомо-творчою інтенцією» [3, с. 88-90]. Т.Мірвода також розглядає феномен кріпіпаст в цілому та аналізує пародії на кріпіпаст зокрема з точки зору фольклорної природи цього жанру[8].

Передчуття і очікування небезпеки, страх перед нею, набувають візуальної й аудіальної форми в образах із кріпіпаст, тоді як за рахунок транслявання ідеї «реальності», що відбувається – очікування «проживається» людиною і переходять до розряду доконаного досвіду.

Особливий інтерес у контексті передчуттів небезпеки представляє кріпіпаста «Суїцид Сквідварда» («Squidward's Suicide»), оскільки саме на її прикладі можна простежити трансформацію усталеного медіаобраза на «жахливий». У кріпіпасті використовується образ мультиплікаційного персонажа Сквідварда, антропоморфного восьминога, героя мультсеріалу «Губка Боб Квадратні Штани» «SpongeBob SquarePants». Сам по собі

американський мультсеріал, присвячений пригодам антропоморфних морських мешканців, не має на меті викликати у глядачів страх, проте кріпіпта «Суїцид Сквідварда» справляється з цією метою цілком успішно. Історія являє собою написану від першої особи розповідь людини, яка нібито проходила стажування в компанії, що випускала цей мультсеріал. Оповідання будується навколо раніше не виданого епізоду мультсеріалу, який був нібито представлений стажистам. Епізод відрізнявся від усіх інших, сюжет був сфокусований на самогубстві антропоморфного восьминога. Автор даної кріпіпти безумовно прагнув створити максимально реалістичну історію, сформувати у читача почуття абсолютної реальності того, що відбувається. Текст рясніє моторошними подробицями, з одного боку описуючи те, що нібито відбувалося на екрані, а з іншого – приписуючи певні вчинки реальній людині – автору мультсеріалу. Таким чином дія цієї кріпіпти відбувається як би одразу на двох рівнях: перший – рівень сприйняття буденності, де задіяні знайомі читачеві реальні образи та створена видимість документального оповідання, а другий – рівень формування нової природи страху, того самого «цифрового страху», який виражається у докладному описі «неіснуючого епізоду», всього, що відбувається на екрані, а також у створенні та поширенні візуального контенту – «кадрів». Показово, що обидва рівні залежать один від одного – другий функціонує за рахунок першого, створюючи ілюзію небезпеки, таємничості та викликаючи страх перед знайомим речами.

Існує ще кілька відомих кріпіпт, відверто паразитуючих на готових продуктах масової культури – «Бен-потопельник» («Ben Drowned»), де герой отримує від незнайомця «прокляту» версію реальної гри «The Legend of Zelda: Majora's Mask», після чого в його житті починають відбуватися нещастя; Хіробрін (англ. «Herobrine» – зловісна сутність, що зустрічається в грі «Minecraft» і лякає реальних гравців і т.ін. Ці кріпіпти демонструють, як раніше сформовані образи – мультсеріалів, відеоігор, реальних публічних людей можуть стати матрицею для штучного виникнення шокуючого досвіду і згодом сформувати вже нові страхи та передчуття небезпеки там, де їх спочатку взагалі не повинно було бути. Так звані «втрачені епізоди» існуючого шоу, або «зловісні версії» комп'ютерних/відео ігор давно стали усталеним явищем у світі кріпіпт», що говорить про надзвичайну ефективність такого підходу до формування нових страхів.

Однак «життєвий цикл» кріпіпти може розвиватися й дещо іншим шляхом – тут доречно знову згадати одну з найвідоміших кріпіпт у світі – «Слендермен, Тонка людина» («The Slenderman») [15]. Один з найяскравіших і найвідоміших прикладів «кріпіпти» виник, а точніше був створений Еріком Кнудсеном у 2009 році як результат конкурсу «Create Paranormal Images», проведеного на форумі «Something Awful»: автор розмістив створене ним зображення монстра, супроводивши його лякаючим і містифікаційним текстом [17]. Історія про надприродну істоту, що вбиває

дітей, почала поширюватися за алгоритмом кріпіпасти: на сайтах, іміджбордах, форумах, супроводжуючись усе новими подробицями, в результаті ставши самостійним явищем культури. «Слендермен», який з часом став героєм безлічі незалежних кріпіпаст і знайшов свою власну фанбазу, перетворився на діючу особу художніх фільмів, комп'ютерних ігор, мультиплікаційних роликів і т.ін., трансформувався, у результаті, у досить впізнаваний медійний образ. Так «кріпіпаста» вийшла зі сфери Інтернет-фольклору, та значно розширила свій вплив, тим самим отримавши можливість «керувати» поведінкою людей та її очікуваннями від майбутнього. Здавалося, що така шалена популярність і псевдодокументальність історій про Слендермена рано чи пізно повинна була вилитися у щось жахливе – так і сталося. Йдеться про так звану «справу Слендермена» (англ. «Slender Man stabbing») – замах на вбивство, яке в 2014 році вчинили дві американські дівчатка-підлітки в Уокешо, штат Вісконсін, США. «Натхненні» образом Слендермена, стверджуючи, що саме він наказав вчинити напад, дівчатка спробували вбити свою однолітку, завдавши їй 19 ножових поранень [18]. Жертва залишилася жива. Трагедія викликала великий суспільний резонанс і подальші бурхливі обговорення ролі образу Слендермена і вплив кріпіпаст на людину в цілому. Страх і, часто супутнє йому почуття захоплення цим штучним образом надприродного монстра Інтернет-простору спровокували цілком реальну трагедію, яка розгорнулася не на форумі або іміджборді, а у справжньому житті.

Таким чином, усі передчуття небезпеки, які у перспективі можуть вплинути на очікування від майбутнього в цілому, в Інтернет-просторі виражаються в образах принципово іншої буттєвості. Великого поширення набувають образи-містифікації, пов'язані з явищами, які не мають реальних підтверджень, або ж наділені властивостями, що не спостерігалися в реальності. Передчуття і очікування небезпеки, страх перед нею, набувають візуальної та аудіальної форми в цифрових образах із кріпіпаст, а за рахунок транслявання ідеї «реальності, що відбувається» – очікування «проживається» людиною і переходять в розряд доконаного досвіду. Кріпіпасти працюють за рахунок представлення потенційного (а часто надприродного) ризику – реальним, а значить усі страхи, які людина відчуває при переживанні «цифрового жаху» переміщаються в область очікувань і передчуттів небезпеки.

Незважаючи на те, що філософське осмислення страху сягає корінням ще в античність, сучасний, стрімко мінливий Інтернет-простір породжує принципово нові форми його виразів, а, отже, і нагальну необхідність нового осмислення. Цифрові образи страху та небезпеки мають надзвичайний проектний і маніпуляторний потенціал, часто виступаючи

усвідомленою спробою формування нових передчуттів і очікувань. Передчуваючи абсолютно нові типи небезпек, серйозно побоюючись цифрового образу, людина часто може абсолютно не розуміти того, яким чином, ким і заради чого цей страх був сформований.

Специфічні особливості кріпіпаст, а також особливості методів і територій їх поширення, їх метатекстуальність і те, як вони відходять від постмодерністських образів, зберігаючи з ними діалог, призводить до формування у людей принципово нових страхів, очікувань небезпеки і смерті.

Отже кріпіпаста не тільки створює нові цифрові образи страху, але й досить успішно перекручує образи звичні і добрі. Так Інтернет-спільнота самозабутньо по всьому світові буквально зачитується моторошним описом божевілья та самогубства буркотливого, але нешкідливого восьминога Сквідварда з вже згадуваного нами популярного дитячого мультсеріалу. І це не дивно, оскільки страх завжди несе в собі елемент прогнозування, прораховувати потенційні ризики – нормальне явище. Проте, коли людина передчуває небезпеку, якої не було б, не прочитай він чергову кріпіпасту, виникає питання: чи так безпечні ці Інтернет-легенди, що ще принесуть цифрові образи страху?

Примітки.

1. Баринов Д.Н. Тревога и страх: историко-философский очерк // Психолог. 2013. № 3. С. 1-39.
2. Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. 701 с.
3. Загидуллина М. В. Теория интернет-фольклора: коммуникация фольклорного типа и самоидентификация участников крупных форумов // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки. 2015. № 4. С. 86-96.
4. Гоббс Т. Избранные произведения. В 2 томах. Т. 2. Москва. 1964. С. 167-168.
5. Кьеркегор С. Понятие страха // Страх и трепет. М.: Терра; Республика. 1998. С. 143-146.
6. Некита А. Г. Нутро и Поверхность: к феноменологии телесности в американском фильме ужасов // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. (35), С. 96-104.
7. Маленко С. А., Некита А. Г. От "Великого" к "Онемевшему": визуализация идеологии страха в американском кинематографе : учебно-методическое пособие. Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород : [б. и.]. 2021. 133 с.
8. Мирвода Т.А. Пародии на крипипасту как составляющая страшного сетевого фольклора // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2018. №3.
9. Свендсен Л. Философия страха /пер. Н. В. Шинкаренко. М.: Прогресс-Традиция. 2010. 286 с.

10. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово: Книжное издательство. 1986. 464 с.
11. Тит Лукреций Кар. О природе вещей /Пер. с латин. Ф. Петровского. М.: Художественная литература. 1983. 383 с.
12. Такер Юджин. Ужас философии: в 3 т. Т. 1: В пыли этой планеты / пер. с англ. А. Иванова. Пермь: Гиле Пресс. 2017. 184 с.
13. Balanzategui J. Creepypasta, “Candle Cove”, and the digital gothic // Journal of Visual Culture. 2019. №18(2). P. 187–208.
14. Brzostek D. Praktyka grozy i praktyki narracyjne. Creepypasta: niesamowitości (w) sieci // Literatura Ludowa. 2016. №(3). P.53. URL: https://www.researchgate.net/publication/317813608_Praktyka_grozy_i_praktyki_narracyjne_Creepypasta_niesamowitosci_w_sieci (дата звернения: 16.09.2021).
15. Beliveau R. Slender Man Is Coming: Creepypasta and Contemporary Legends on the Internet. Trevor J.Blank and LynneMcNeill. Utah State University Press // The Journal of American Culture, 2019. №42(4). P. 355-356.
16. Cowdell P. Slender Man is Coming: Creepypasta and Contemporary Legends on the Internet // Folklore. 2019. pp.320-322.
17. Dane Patrick .Why Slenderman Works: The Internet Meme That Proves Our Need To Believe. URL: <https://whatculture.com/offbeat/why-slenderman-works-the-internet-meme-that-proves-our-need-to-believe> (дата обращения: 16.09.2021).
18. Jones Abigail. The Girls Who Tried to Kill for Slender Man // Newsweek : magazine. New York City: IBT Media/Newsweek Media Group. 2014. URL: <https://www.newsweek.com/2014/08/22/girls-who-tried-kill-slender-man-264218.html> (дата звернения: 15.02.2021).

ГЕНЕЗА ТА ПОЛІТИКО-ІДЕОЛОГІЧНА МІСІЯ ВІЗУАЛЬНИХ ТЕХНОЛОГІЙ АМЕРИКАНСЬКОГО ХОРРОРУ

- Яким тобі все бачиться?
- Чорно-білий телевізор з ледве чутним звуком.
Цитата з фільму «Бійцівська рибка».

Людина може побачити тільки те,
що навчили її бачити оточуючі.
Юлія Латиніна, з книги «чаклуни і Імперія».

Поява кінематографу і подальший підйом Голлівуду як його найважливішого транснаціонального виробничого підприємства були пов'язані з цілим комплексом соціокультурних, соціально-політичних і технологічних змін із якими зіткнулася людська цивілізація на рубежі XIX–XX ст. Показово, що ці трансформації були настільки масштабними, комплексними та різючими, що знайшли найширший відгук у середовищі світової політичної, технічної, науково-дослідної та художньої інтелігенції. Як і вихідці з бізнес-еліти, її кращі представники у багатьох країнах світу з різних сторін намагалися осмислити зміни, що відбувалися буквально на очах мільйонів людей, із тим щоб максимально корисно та прибутково включити їх до контексту швидко мінливого життя. У політичній сфері це багато в чому було пов'язано з оцінкою масштабів і колосальних жертв Першої світової війни, що стала дійсно першим військовим конфліктом цивілізації у низці тисяч інших, який знайшов, хоча й епізодичне відображення у документальній відеохроніці.

До того ж винахід автомобіля, літака, танка, радіо, конвеєра, перша шокуюча апробація зброї масового ураження та інших технічних «новинок» продемонстрували нагальну потребу влади у новому рівні промислового та повсякденного супроводу/нагляду обивательського життя. Саме тому перед наукою того часу також стояли вкрай непрості завдання, з одного боку, пов'язані з необхідністю якнайшвидшого включення хоча б частини катастрофічних за швидкістю та масштабами змін декількох останніх десятиліть на рубежі нового століття у світоглядну картину світу, що безповоротно змінився. З іншого боку така складність проявлялася у відчайдушному прагненні хоч якось осмислити факт остаточної «смерті» класичної культури і трагічного в усіх відношеннях краху характерної для неї антропологічної парадигми. Художній досвід рубежу XIX–XX століть

¹ доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

² доктор філософських наук, професор кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого

ознаменувався зародженням модернізму з його різноспрямованими прагненнями хоч якось зберегти традиційні образно-символічні горизонти світу, та водночас окреслити межі нового розуміння людини в умовах істотних трансформацій її чуттєво-раціональних і інтелектуальних запитів і виниклих нових можливостей їх задоволення.

Винахід фото- і кінокамери, по суті, виступив тією об'єднуючою новацією, яка змогла поєднати всі перераховані вище сфери людської діяльності в єдине візуальне ціле. Масштаби та характер відгуку, який тоді знаходили фотографія і кіно в офіційному та повсякденному житті, ми можемо повноцінно зрозуміти тільки зараз, на початку XXI століття, оскільки якраз сьогодні за плечима у людства є більш ніж столітній проміжок, такий необхідний для оцінки масштабів і наслідків динамічної візуальної революції. Багато в чому, вона була пов'язана з практично миттєвим, без будь-якої історичної дистанції, входженням кінематографа не тільки в офіційне, але і, в першу чергу, в повсякденне життя мільйонів людей по всьому світу. Адже саме кінематограф інтуїтивно спробував візуалізувати всі найбільш гострі та актуальні антропологічні запити, які вперше в історії масово виникли тільки на рубежі новітнього часу.

Практично повсюдні найгостріші економічні і політичні протиріччя, що призвели до трагедії Першої світової війни та цілої низки політичних та соціальних революцій, фактично лише зафіксували й без того трагічний рівень незадоволеності сотень тисяч людей по всьому світу панівним типом господарювання та породженими ним способами комунікації. І це була навіть не стільки сама по собі констатація наявності жахливих соціальних протиріч, скільки фіксація повсюдної розчарованості цивілізованих людей у власноруч сформованому способі офіційного та повсякденного життя. І якщо одна, менша частина людства все ще продовжувала наївно вірити, що тільки за допомогою прогресивних, революційних перетворень можна надати нові позитивні якості застарілим укладам суспільного життя, то його велика частина у відчайдушному пориві спробувала несвідомо компенсувати небувалий рівень соціального песимізму та розчарування. Для цього вона стрімголов, кинулася у безмежний простір візуального вимислу, для створення і просування якого модерністське мистецтво настільки активно використовувало технічні і технологічні новинки, приспілі як не можна більш вдало та вчасно.

Автори впевнені, що саме актуальні технологічні новації надали модерністському мистецтву взагалі та кінематографу зокрема небачений раніше імпульс несвідомої компенсації зруйнованого або ж так і не знайденого світу, сублімації витісненої фантазійності та ілюзіонізму, у безодні яких запросто могли «загубитися» або «провалитися» не тільки окремі індивіди і соціальні групи, що розчарувалися в соціальному способі буття, а й цілі покоління, що раптом відчули себе «зайвими» в цьому новому, надзвичайно «шаленому» і жорстокому, прагматично

ірраціональному світі. Тому, в той час, як одна частина людства самовіддано і піднесено-наївно поклала свої життя на вівтар боротьби за створення острівця «вищого» світу у тіснинах старого та вщерть прогнилого цивілізаційного буття, за жадане творення оплоту нової комунітарності на руїнах тисячолітньої несправедливості та гноблення, інша його частина цю ж саму задачу спробувала вирішити у формі кінематографічного «подвоєння» існуючої реальності, яскраво візуалізувавши соціальні ідеали першої групи та творчо сублімувавши весь художньо-естетичний досвід попередньої людської культури.

Згідно більш пізнім постмодерністським трактуванням, основне політичне та соціокультурне «покликання» кінематографу якраз і полягає у безперервному вироблянні та масовому розповсюдженні симулякрів, які рівною мірою представлені в усій палітрі його жанрового різноманіття. Саме тому симулякри і виступають таким собі метажанровим феноменом, який наполегливо намагається візуалізувати найбільш актуальні культурні коди, що безперервно формуються на фундаментальному протиріччі між сущим і належним. Через це кіносимулякри мають виключно позитивне забарвлення, оскільки відповідають найважливішим екзистенційним запитам глядачів, що додатково підтверджується безперервно зростаючою популярністю цього наймасовішого жанру мистецтва. І дійсно, кінематограф став тією бажаною віддушиною, що виявилася жаданим еталоном почуттів, думок, вчинків, який доступно та масово транслює символічне відчуття небувалої раніше колективної єдності, просто неможливої ані в одному з реальних етно-національних, соціально-економічних і політико-ідеологічних просторів. На думку відомого американського режисера С. Люмета, кіно – це «єдина форма мистецтва, що використовує живих людей, щоб відобразити щось в буквальному сенсі більше, ніж саме життя. Це недоступно ні літературі, ні іншим формам мистецтва» [12, с. 247].

Саме у цьому й полягає розгадка феномену масового мистецтва як такого, що за допомогою виробництва та масового споживання культурних продуктів створює та тиражує загальну ілюзію міфічної, воістину вселенської причетності кожного глядача, який споглядає фільм. Показово, що один із авторів словника «New keywords: a revised vocabulary of culture and society» John Storey вважає, що сучасна «популярна культура – це комерційна культура, масово вироблена для масового споживання. Це культура, яка нібито поглинена примітивною та обмеженою пасивністю мозку. Його аудиторія – це маса недискримінаційних споживачів, які споживають те, що є типовим та маніпулятивним (для політичних правих або лівих, залежно від того, хто робить аналіз)» [23, с. 264].

Інтуїтивне розуміння надзвичайної важливості цих очікувань масового споживача з самого початку характеризувало процес становлення американського кінематографу, у зв'язку з чим російський дослідник М.

Нікулін справедливо вказував, що Голлівуд завжди мав слабкість до міфічних тем, оскільки вони завжди «масштабні, вони кривава, і, врешті-решт, вони просто видовищні. Скільки б жанр не сковував режисерів, глядачам він, навпаки, надає шанс легко зітхнути: не потрібно вникати в авторську думку, жанр говорить сам за себе» [14, с. 216].

На нашу думку, незвичайний і повсюдний успіх кінематографу якраз і полягав в тому, що він на короткий період часу ненасильницькими методами занурював масового глядача у візуалізований всесвіт ігрової вигадки. Саме вона чудесним способом переносила його у простір змонтованої динамічної ілюзії, яка найбільш відповідала природі людської фантазійності, що й дозволяло актуалізувати значущі образи взаємозв'язків між людьми з навіколишнім світом. Показово, що ця риса щойно виниклого виду мистецтва відразу ж потрапила в поле зору представників влади, які в той кризовий для цивілізації період також були всерйоз стурбовані пошуками ефективних механізмів управління «чудовим, новим світом». Слід віддати їм належне, оскільки можновладці досить швидко зметикували, що у жорстоких умовах конкурентних капіталістичних відносин кінематографічний конвеєр – це, швидше за все, «не бурхливий потік фантазії, а наука схожа на атомну фізику» [14, с. 126], тоді як будь-яка кіностудія – «це всього лише знаряддя в руках капіталізму» [14, с. 151]. До того ж ця ж виняткова особливість політико-ідеологічного статусу кінематографу лягає і в основу стратегій його просування як найпопулярнішого та ілюзорного жанру масової культури, який у змичці з технологічним виробництвом практично миттєво перетворився на ефективний інструмент і світовий зразок досягнення найвищого економічного успіху. Той самий С. Люмет констатував факт, що якраз кінофільми з часом абсолютно закономірно «стали життєво необхідною частиною величезних фінансових імперій. І, схоже, ця тенденція з часом буде тільки зростати» [12, с. 246].

Зауважимо, що поважний політичний та ідеологічний шлейф супроводжував кінематограф вже з самого моменту його виникнення, тому, ще задовго до того як ця технологічна «дивина» завоювала увагу достатньої кількості обивателів по всьому світу, нею стали активно цікавитися і можновладці в різних районах світу. Так, в одній із бесід, що відбулася в лютому 1922 року, з народним комісаром освіти А.Луначарським, В. Ленін виголосив недвозначну фразу, моментально увійшла в усі радянські підручники історії: «з усіх мистецтв для нас найважливішим є кіно» [11, с. 579]. Нагадаємо, що це було сказано як раз у той період, коли Європа ледь тільки почала заліковувати глибокі рани, нанесені Першою світовою війною, а класичний європейський тоталітаризм ще навіть і не склався. Пізніше у листі до Г. Болтянського А. Луначарський вказує, що Ленін у бесіді з ним сформулював завдання комуністичного кінематографу, що

полягає в досягненні «певної пропорції між захоплюючими кінокартинками та науковими» [2, с. 16].

Специфічне розуміння виняткової важливості кінематографу у справі зміцнення влади якраз у перехідний період від «старого» до «нового» світу було присутнє і у соратників вождя світового пролетаріату. Так, голова Реввійськради СРСР Л.Троцький, який у своїй відомій статті «Горілка, церква і кінематограф», опублікованій у «Правді» – головній партійно-пропагандистській газеті країни Рад від 12 липня 1923 року, прямо вказував, що бажання «розважитися, розсіятися, подивитися та посміятися є законним прагненням людської природи. Ми можемо і повинні давати цій потребі задоволення все більш високої художньої якості і в той же час зробити розвагу зброєю колективного виховання, без педагогічного опікунства, без настирливого спрямування на шлях істини» [18, с. 187]. «Вождь народів» Й.В. Сталін всерйоз розглядав кінематограф як один з можливих ефективних механізмів радянської економіки, заявляючи, «що можна було б почати поступове згортання випуску горілки, вводячи в справу замість горілки такі джерела доходу, як радіо та кіно» [17, с. 312].

Це ж саме завдання переслідував усього лише кілька років потому і А. Гітлер, який, на думку М.Нікуліна, ледь отримавши владу, відразу ж взявся «за естетичну революцію» [14, с. 125]. Більш того, фюрер всерйоз вирішив, що ця справа має не тільки внутрішньопартійний, а й найважливіший загальнодержавний характер, а тому доручив контроль за кіновиробництвом безпосередньо рейхсміністру народної освіти і пропаганди Німеччини Й. Геббельсу, який вважав, саме в контексті кінематографа, що справжня пропаганда – це чари, а не примус. Її метою є згуртування суспільства та створення масових ідей, що представлялося йому справжнім мистецтвом. Сучасне культурологічне дослідження, зроблене Р. Зухсландом у фільмі «Голлівуд Гітлера» (нім.: «Hitler's Hollywood», реж. R. Suchsland, «Eureka Entertainment», Німеччина, 105 хв., 2017 р. [4]), спрямоване на виявлення сутнісного зв'язку прогресу кінематографу з історико-хронологічною динамікою соціального та політичного замовлення в Німеччині в 20-х–40-х роках минулого століття. Аналізуючи воістину державний підхід до проблеми кіновиробництва у Третьому рейху, А. Свиридова, у своїй статті у виданні «Дискурс» вказує, що в Німеччині в «період між 1933-1945 рр. було знято близько 1 тис. фільмів» [16].

Дослідники Р. Манвіль і Х. Френкель, спеціально відзначають, що для самого Й. Геббельса кінематограф був другим за ефективністю після пропаганди інструментом влади, активно впливає на маси [21, р. 190]. Показово, що інтерес влади різних країн до управлінського, пропагандистського та виховного потенціалу кіно в Європі і усьому світі на початку тридцятих років був настільки потужним і стійким, що найстаріші і найбільш значущі кінофестивалі класу «А», що і сьогодні складають

гордість світового кінематографа, виникли саме в цей період. Так, у 1932 р. був вперше проведений Венеціанський кінофестиваль, а в 1935 р. – Московський кінофестиваль.

Насправді, кінематограф цілком виявився саме тим феноменом, який був безпосередньо породжений відповідним соціокультурним контекстом і міцним владним замовленням. Адже якраз домінуюче в той період похмуре та тривожне передчуття надзвичайної катастрофічності, яким ознаменувався рубіж XIX і XX ст., назавжди визначило не тільки сюжетну та жанрову специфіку цього виду мистецтва, але й зумовило характер унікальних художніх і технічних прийомів, спрямованих на максимально адекватне вираження панівних корпоративних і суспільних настроїв, які всякий раз виявляються саме у «мотивах насильства, тиранії, долі, хаосу, покірності або заздальгідь приреченого бунту» [10, с. 8]. Такого роду соціальні та інституційні еманції незмінно та з максимальною точністю відображають саму природу кінематографу, спочатку перетворюючи тему жаху на один із провідних мотивів і сценаріїв формування та масового просування кіноілюзії. Німецький соціолог та дослідник масової культури З. Кракауер із цього приводу спеціально підкреслював, що повсюдно використовувані в європейських, радянських і американських фільмах тієї пори «сцени насильства і тваринного страху – матеріал тим більше кінематографічний» [10, с.316]. А настільки характерні для візуального ряду в кінострічках жанру жахів прийоми, такі як «рух мас, акти насильства, погоні; і трактування кожної з цих і подібних тем» – завжди, на думку дослідника, реалізуються голлівудськими творцями хоррор-продукції – з розумінням специфіки кінематографу та зі щедрим застосуванням суто кінематографічної техніки [10, с.118].

Показово, що саме насильство у кіно (це надзвичайно «еластичний, ковзний, гнучкий термін, який переглядається та змінюється з плином історії або ж у різних культурах» [20, с. 13]), так як і смерть, ненависть до «близького» та «далекого», спочатку використовується як найбільш вигідний фон і найпереконливіший аргумент для формування та просування ідеологічної моделі як кожної окремої кінокартини, так і держави в цілому. І цю особливість ми спостерігаємо не тільки на прикладі традиції тоталітарного кінематографа, для якого було вкрай важливим домогтися монолітного згуртування мас абсолютно на будь-якій ура-патріотичній, націонал-шовіністичній або ж корпоративно-мафіозній підставі. Ось як про це чудово розповів Дж. Оруелл на прикладі опису «двохвилинок ненависті», які щодня транслялися для всіх членів Партії в антиутопічній державі «Океанія»: «Немов від електричного розряду, нападали на все зібрання мерзенні корчі страху та мстивості, несамовите бажання вбивати, терзати, трошити обличчя молотом: люди гримасували й волали, перетворювалися на божевільних. При цьому лють була абстрактною і ненаціленою, її можна було повернути у будь-яку сторону, як полум'я паяльної лампи» [7, с.107].

У той же час, як це не парадоксально, розважальний Голлівуд зробив крок ще набагато далі, перетворивши цю ідею в особливий і вкрай прибутковий жанр, що надзвичайно вдало розвивається. Жанр, заснований на тому, що саме жаклива смерть – є найкращим втіленням ідеї великого посмертного єднання і рівняння у всесвітньому колективі «родичів».

Для кращого розуміння особливостей жанрової та технічної еволюції кінематографу дуже важливо проаналізувати соціальну онтологію кіно, а також її безпосередній зв'язок як із екзистенціальними запитами масового глядача, так і з політико-ідеологічним замовленням влади. Приклад такого аналізу ми знову зустрічаємо у З. Кракауера, який авторитетно стверджував, що постійно візуалізовані у просторі кінематографу «стихійні лиха, жахи війни, акти насильства та терору, сексуальні сцени та смерть здатні потрясти нашу свідомість. У всякому разі такі сцени нас хвилюють і обурюють, не дозволяючи нам залишатися на позиції стороннього спостерігача. Тому ні від кого з очевидців подібних подій, не кажучи вже про активних учасників, не можна очікувати точної розповіді про бачене. А оскільки грубі прояви людської природи або стихії є елементом фізичної реальності, вони тим більше кінематографічні. Тільки кінокамера здатна зобразити їх без прикрас» [10, с. 90].

Саме цей технічний засіб дозволяє максимально зрозуміти та незмінно відтворювати стихійно сформовані принципи механістичного, інструментального типу світосприйняття, яке остаточно сформувалося в Європі тільки на рубежі Новітнього часу та відразу ж зажадало адекватного способу візуалізації. Фото- і кінокамери безпристрасно відображають саме суб'єкт-об'єктну модель комунікації настільки характерну для класичної культури, а потім із такою ж ревністю відтворюють відповідні їй стратегії владного управління. Якраз монолог оператора з навколишнім світом найбільш точно відображає загальноприйняті способи соціальної стратифікації та реалізації принципів владного примусу, що виходять із одного «світлоносного» джерела. А окремо взятий кадр завжди є проміжним результатом процесу препарування суб'єктом частини реальності, примусово включеної до виробничо-перетворюючої практики конвеєрного відображення світу.

Однак динамічна послідовність мінливих кадрів створює у глядача стійку ілюзію реальності того візуального, сенсорного і раціонально структурованого досвіду, який становить простір його цивілізованих уявлень про самого себе і навколишній світ. Німецько-американський історик і теоретик мистецтва 30-60 років Е. Панофскі, який називав подібний феномен «динамізацією простору», спеціально вказував, що «в естетичному плані він [глядач – авт.] перебуває в постійному русі, оскільки око його ідентифікується з об'єктивом кінокамери, яка постійно переміщається в різних напрямках і змінює кут зору. Простір постає глядачеві в такому ж русі, в якому перебуває він сам. У просторі рухаються

не тільки тверді тіла –рухається сам простір: зиблеться, розчиняється, змінюється, знову згущується» [9, с.15].

У цьому сенсі саме кінематограф зміг найбільш вдало візуалізувати ту шокуючу систему катастрофічності і насильства, яка була настільки характерна для цього періоду, перетворивши його не тільки на жахливий документ епохи, але і на предмет вишуканої естетичної насолоди. Вже до середини 20-х років ХХ століття серед дослідників кінематографу сформувалася думка про те, що саме цей вид мистецтва в сукупності його художніх і технічних можливостей провокує у глядача стани, багато в чому схожі на гіпноз і сновидіння. Про це ж говорив і французький кінорежисер, сценарист і продюсер, основоположник жанру музичного фільму Р.Клер, який при роботі над фільмом «Антракт» (1924 р.) вперше використовував прийом, коли все, що відбувається на екрані, нагадувало сон, збудований на підставі асоціацій. Цей експеримент отримав широкий резонанс у глядачів, а критики після того, що сталося і зовсім віднесли Р.Клера до авангардистів дадаїстського толку. Неоднаразово вже згадуваний нами З. Кракауер схожість фільму зі сновидінням пояснював тим, що кінокартина завжди занурює «глядачів в стан дрімотної мрійливості і, мабуть [може – авт.], навіть впливати на напрямок їхніх мрій» [10, с.218]. Саме тому кінематограф настільки швидко і впевнено перетворювався на масову всесвітню розвагу, оскільки постійно прагнув до явної або прихованої експлуатації несвідомих бажань глядача. Це завдання з самого початку перед собою поставив і Голлівуд, який в усьому світі далеко не випадково відомий як «фабрика мрій», адже велика частина його продукції спочатку була орієнтована на саме масового глядача. Якраз у зв'язку з цим З. Кракауер писав, що «між сюжетами подібних фільмів і мріями, які, мабуть, найбільш поширені серед кіноглядачів, є якісь взаємозв'язок; інакше кажучи, можна вважати, що події, зображувані на екрані, чимось близькі мріям масового глядача і тому сприяють його самоототожненню з героями фільмів» [10, с. 219].

Глядацький вуайеризм, який ретельно та послідовно розпалюється кінематографом, дозволяє всім і кожному пильно спостерігати за життям інших, а популярне кіно з усією готовністю та люб'язністю постійно пропонує масовому глядачеві все те, чого той із самого спочатку позбавлений в реальному житті. Тому з «прісної», похмурої і трагічно передбачуваної повсякденності масовий споживач із готовністю поринає до ілюзорного кіновсесвіту безпрецедентних можливостей і запаморочливих відчуттів. І це забезпечується зовсім не за рахунок раціонально простроєних та відтворених сюжетних схем. Навпаки, кінематограф пропонує набір специфічних кодів, які, минаючи свідомість, дозволяють глядачеві у найкоротші терміни досягати бажаного. Саме тому кіно є найбільш вдалою формою безперервної компенсації виняткової бідності емоційно чуттєвого, подієвого та комунікативного світу обивателя. А в умовах ескалації

різноманітних соціальних ризиків і небезпек кіно і зовсім перетворюється на своєрідний тренінг формування постійної внутрішньої готовності до сприйняття та надмірного споживання «жахливого». З. Кракауер зазначає у цьому зв'язку, що саме протягом шокуючих кіносеансів «ми зриваємо з цих жахів покриви нашого панічного страху і вразливої уяви, що не дозволяла нам дивитися на них. Такий досвід визвольний, оскільки ми порушуємо досить суворе табу» [10, с.384]. Панібратськи заграючи з масовим глядачем, «кінокамера несподівано викриває атрибути його колишнього життя, позбавляючи їх смислового значення, що колись перетворювало їх настільки, що вони самі по собі не сприймалися, вони були чимось на зразок прихованої електропроводки» [10, с.90].

Парадоксально, те, що, з одного боку, кінокамера як культурний символ епохи за допомогою динамічної візуалізації дозволяє виявити та представити актуальні внутрішні проблеми індивіда і колективних способів його буття. Але в той же час вона сама є найбільш авторитарною формою презентації та реалізації його внутрішнього досвіду, втіленого у комунікації активного та волевиявлюючого суб'єкту та пасивного, сприймаючого об'єкту. Камера в її аналоговому, а тим більш цифровому варіантах презентує базові нереклексивні принципи цивілізації, яка проголосила насильство незаперечним фундаментом соціальної комунікації та етатистських моделей її оформлення та презентації. Фактично знімаючи, а потім і демонструючи камера є безпристрасним інструментом донесення до масового глядача нереклексивних способів формування і відправлення влади.

Саме тому сенсаційна популярність всепоглинаючого екранного насильства чітко та послідовно фіксує процес зростаючої глибинної потреби суспільства в усвідомленні тисячоліттями невіршуваних протиріч, які людина сама ж і породила. Ось так, у супроводі та за допомогою кіно і особливо жанру фільмів жахів, цивілізоване людство ось уже більш ніж століття продовжує вдосконалювати тренінг по сприйняттю насильства як єдино можливого, природного фону та базової форми соціальної комунікації. Якраз це і пояснює небувалий комерційний успіх голлівудських жахливих картин та їх незвичайну політичну заангажованість, яка стає все більш значущим сенсом їх існування. У цьому сенсі американський фільм жахів і колосальний обсяг картин, знятих у цьому жанрі, безумовно, вказує на їх неуклінно зростаючий політико-ідеологічний підтекст, що фіксує фатальну трансформацію політики зі сфери реалізації усвідомлених цілей за допомогою фізичного і психічного примусу, на простір відвертих і масових маніпуляцій глибинними психофізіологічними процесами та наспіх сформованими на потребу влади соціальними рефlekсами.

Але є і друга сторона проблеми, про яку також згадував З.Кракауер, адже візуалізований на екрані кошмар створює всі умови для підготовки

обивателя до постійної можливої зустрічі і з реальним жахом, а також до вироблення в цьому зв'язку необхідних і бажаних для влади поведінкових реакцій. Іншими словами, в рамках цієї моделі передбачається формування мінімального можливого досвіду усвідомлення потенційних ризиків і загроз.

Зухвало демократична доступність кінопродукції для широкої і непідготовленої аудиторії спочатку перетворила її саме на феномен масової культури, який кинув реальний виклик «чистому мистецтву», що ревно обслуговувало статусно-стратифікаційні запити еліти, яка звикла до престижного споживання світу, для якої тепер «вже сама реальність підлаштовується під зйомку» [4]. При цьому кіномова, що формувалася, їх самого спочатку і безпосередньо намагався відповідати запитам якраз найбільш широкої споживчої аудиторії. З. Кракауер так охарактеризував цю ситуацію: «Люди відчували себе спустошеними безглуздою жагою грошей, <...> і занурювалися у той стан духу, з якого народилося вираз Ламартіна про майбутню «революцію презирства». <...> Поки ще панувала нудьга <...>» [7, с. 112], «що мучила буржуазне суспільство» [7, с.114]. «У наші дні не залишилося практично нікого, хто не мав би вільного часу. Контора вже не є місцем постійного перебування, а недільні вихідні стали неодмінним атрибутом життя. Іншими словами, у кожного є можливість у прекрасні години дозвілля піднятися на вершину праведної нудьги» [6], яка на думку З.Кракауера і породила спецефекти в кінематографі. Тому аналіз інтуїтивно знайдених творцями голлівудських фільмів сюжетних схем і образних конструкцій дозволяє не тільки усвідомити початковий споживчий запит глядача по відношенню до популярних сюжетів і бажаним способом їх технічного оснащення, але також зрозуміти процес ідентифікації кіножанру в художньому і соціокультурному просторі.

Так, легендарний Марі-Жорж-Жан Мельєс – один із основоположників світового кінематографу, який зняв із 1896 по 1913 рік більше п'ятисот кінокартин, – досить швидко прийшов до висновку, що кінематограф є не тільки актуальним і сучасним видом мистецтва, але і вкрай ефективним у економічному сенсі виробництвом. Тому він вважав за необхідне повсюдне використання спецефектів для залучення та утримання уваги масового глядача, що відразу зробило його фільми успішним комерційним проектом. На думку фахівців, «між 1888 і 1907 роком Мельєс винайшов тридцять нових фокусів, частина з яких потім була перенесена на екран» [24, р. 76]. У топі спецефектів, настільки вдало апробованих Мельєсом, на першому місці було таємниче та загадкове перетворення предметів і об'єктів, наприклад містична і шокуюча трансформація омнібуса на катафалк.

Оскільки багато режисерів тієї пори були безпосередньо пов'язані з вкрай демократичним цирковим мистецтвом, то зовсім не дивно, що другим за значимістю запозиченим і трансформованим у кіно ефектом були ілюзії,

спочатку характерні для циркової арени, оскільки дозволяли фокусникам досягати воістину містичної влади над глядацькою аудиторією. Саме циркові ілюзії послужили основою формування та апробування набору кінематографічних спецефектів, озброївшись якими кінофільми – «історії, які ти дивишся з відкритими очима» [22, с. 57] – успішно підкорювали розум та серця настільки різних за соціальним, національним та інтелектуальним потенціалом глядачів у всіх куточках світу. Крім цього, у формуванні перших спецефектів у кіно широко використовувався досвід театру, за плечима якого були століття успішної апробації прийомів акторсько-ігрового, літературного, декораторського, технічного, освітлювального, звукового оформлення та супроводу сценічного мистецтва, а також оцінки їх впливу на різні глядацькі аудиторії. Найбільш близьким і спорідненим кіно жанром мистецтва стала і фотографія, яка щойно виникла й багато в чому запозичила колосальний досвід класичної пейзажного і портретного живопису, композиції, колористики, світлотіні і т.ін., в якій «простір навколо предмету і є його сенс» [8]. Адже якраз такий досвід і дозволив у майбутньому сформулювати уявлення про вимоги та критерії побудови кадру та епізоду як невід'ємних елементів єдиного динамічного полотна кінофільму, що набуває надзвичайну владу над умами та серцями глядачів, що змушують їх бачити саме те і саме в такому ракурсі, як задумано режисерами і операторами кінокартин. Багато в чому саме тому, визнаючи колосальне значення початкового бачення майбутнього фільму ще до початку зйомок, у числі головних авторів кінокартин і досі перш за все згадуються прізвища режисерів і операторів. А необхідність урахування постійного та безперервно збільшуваного запиту глядацької аудиторії на спецефекти багато в чому зумовила і характер номенклатури авторів кінофільмів, згадуваних в титрах крім них.

У першу чергу це технічні фахівці, що забезпечують повноцінний виробничий процес – від написання сценарію до демонстрації фільму в кінотеатрах і на мільйонах домашніх екранів. У цьому сенсі вже перші вдалі знахідки німого кіно протягом ХХ століття лише розвиваються, отримуючи з часом справжній розмах. І якщо за часів появи кінематографу спецефекти були покликані так чи інакше прикрасити візуалізацію сюжету, то вже на початку ХХІ століття виробництво спецефектів перетворилося на особливу та досить привілейовану галузь, без якої сучасна кіноіндустрія взагалі немислима. Спецефект став провідним засобом презентації сенсу, а в деяких випадках і взагалі єдиним змістом фільму. Оскільки саме він володарює почуттями, умами, серцями, настроями та поведінкою мільйонів глядачів по всьому світу. В умовах граничної схематизації та мінімізації самого сюжету сучасних кінокартин спецефекти фактично витіснили традиційну літературну канву сценарію, пов'язану зі смисловим оформленням ключових ліній сюжету, замістивши їх фантасмагоричним калейдоскопом технологічно оброблених і динамічних образів, які безперервно

вивергаються на шокованого глядача. Закономірне завоювання спецефектом «командних висот» у кінобізнесі та медіасередовищі стало відображенням принципово змінених соціокультурних запитів суспільства міленіалів, які у повній відповідності з революційними традиціями ХХ століття продовжували буквально фонтанувати негативно-нігілістичними емоціями розчарування характером сформованих у суспільстві споживчих ідеалів, а також соціально-політичними практиками їх презентації та реалізації. Адже якраз за допомогою кінематографічних спецефектів у молоді формується латентна форма протесту-уникнення реальності як спосіб альтернативного покладання та просування нових ідеалів гіперреальності.

Показово, що кінематограф у подібній стратегії несвідомого закріплення спецефекту перетворюється на простір безперервної та шокуючої сенсації. Саме через це масове глядацьке сприйняття трагічно втрачає природну здатність прив'язуватися до реальних процесів, що відбуваються в навколишньому світі. У зв'язку з цим порушується й сама психофізіологія формування і трансляції уявлення. У підсумку, зруйнувавши вікову опозицію реального та ілюзорного, нейтралізувавши шок від їх одвічного конфлікту, кіно, саме того не підозрюючи, підготувало для влади не лише новий формат управлінського простору, але зростило і нову генерацію самих підданих, готових безконфліктно сприймати своє постійне перебування в уявному, штучному просторі, який багато в чому є тотожним простору влади. Створюючи та транслуючи протягом тисячоліть розвитку цивілізації неприродні, засновані на примусі, форми комунікації між людьми, влада вже у самому факті появи кінематографу та його неймовірних технічних можливостей отримала надійного союзника та провідника своєї волі, причому в надзвичайно яскравій, привабливій і хвилюючій формі. Багато в чому це зумовило втрату сучасної масової людини здатності адекватно сприймати навколишній світ, а при великій кількості візуального матеріалу фактично призвело до втрати глядачем здатності розрізнення, що, на думку П.Вірілію, обернулася повсюдною сліпотою. У зв'язку з чим, він вказував, що в «структуру «машини зору» закладена сліпота. Що таке виробництво бачення без погляду, якщо не відтворення інтенсивного засліплення? Засліплення, що є суттю нової, заключної форми індустріалізації – індустріалізації не-погляду» [3, с.132]. Фактично кінематограф і його захоплення технічними прийомами формування гіперреальності стає причиною формування настільки неоднозначної ситуації, про яку нас і попереджає Вірілію.

Виходить, що в умовах повсюдної глядацької «сліпоти» тільки спецефекти можуть зафіксувати увагу обивателя на подіях, що відбуваються на екрані. Саме в подібному контексті спецефекти і сформувалися як сукупність кінематографічних прийомів, які дозволяють створити кіноілюзію, що повноцінно заміщає наявну реальність. Оскільки мова йде

«Perpetuum Mobile»

як мінімум про подвоєння реальності та створення візуального середовища, яке лише частково відтворює вигляд повсякденності, то кінематографу вже з самого початку свого становлення, необхідно було визначитися з бажаним змістом вторинної реальності, а також із технологією її виробництва та набором найбільш прийнятних технічних прийомів її оснащення. Якщо вести мову про зміст гіперреальності, то кіно пішло по традиційному шляху, вже не один раз пройденому жанрами класичного мистецтва, що заслужили найбільший інтерес у представників влади.

Художній досвід Середньовіччя, та особливо Відродження і Нового часу, підтверджує, що європейська культура, перебуваючи у певних кризових станах, незмінно раз у раз повертається до античної спадщини, високі досягнення якої завжди забезпечувалися образно-символічним потенціалом діючих міфологічних парадигм. Причому, слід зазначити, що неодмінно та активно втягуються до культурного обігу (особливо в кризові періоди розвитку). Таким чином, саме персонажі «низької» і «високої» античної міфології на століття вперед стали надійною символічною «паличкою-виручалочкою» для європейського мистецтва, яке періодично виявляється нечутливим до фундаментальних природних і антропологічних сенсів.

Вся унікальність ситуації початку ХХ століття полягала в тому, що цього разу Європа всерйоз зіткнулася зі справжньою та всебічною кризою, пов'язаною з накопиченою віковою «втомою» культури щодо перманентно і досить агресивно нав'язуваних владою, релігією та філософією «позитивних», «висхідних» стратегій індивідуального і соціального розвитку, які в таких умовах досить легко трансформуються у свою протилежність. А тому замість такого бажаного прогресивного і повсякденного підйому культури і соціуму ХХ століття стало епохою масштабних, воістину всепланетних збройних конфліктів, суперечливих революційних експериментів, жорстокого та раніш нечуваного сциєнтистського натиску на природу та людину, принизливих і знищуючих технологій, які вперше поставили не тільки кожну людину окремо, але й все людство на межу фізичного виживання.

Зовсім не дивно, що саме кінематограф, що з'явився у цій безодні, активно запозичує саме потенціал «низових» міфологій для створення та просування свого ідеологічно орієнтованого художнього продукту. Тому у тій гіперреальності, яку конструює і лобіює як світовий, так і власне голлівудський кінематограф, якраз насильство, страх і смерть із самого спочатку стають основними діючими персонажами. Саме ці справжні, а не довільно призначені номенклатурні «Герої нашого часу» назавжди стають образно-символічним фундаментом художнього різноманіття та технічних прийомів візуалізації нової штучної реальності, що активно виробляється та просувається голлівудською «фабрикою мрій».

«Perpetuum Mobile»

Як уже зазначалося, світовий і особливо голлівудський кінематограф із часом усе більш тяжіє до «звільнення» від вишуканих витіюватостей сюжету та опису складних психологічних протиріч, на подолання яких спрямований той чи інший фільм. Замість цього ми спостерігаємо процес неухильного та остаточного завоювання спецефектом усього темпорального та просторового наповнення кінокартини. Традиційно спецефекти в кіно відтворюють гіперреальність двох видів. У першому випадку ми маємо справу з її евідентним, конструктивним різновидом (комедії, мелодрами, історичні та пригодницькі фільми), у рамках якого вона зображується в умовно-позитивній або ж нейтрально-фоновій функціональності. Тому використовувані спецефекти, як правило, спрямовані на відтворення та візуальний супровід моделі такого досяжного та близького «щастя», яке організується, направляється та патрунується діючими моделями соціального управління, що безпосередньо відповідають «прогресивній» природі людини.

Що стосується другої моделі, яку, на думку авторів, умовно можна назвати танатологічною, то у ній наполегливо відтворюються сценарії гіперреальності, засновані на демонстративному педалюванні сюжетів, так чи інакше пов'язаних із владним забезпеченням безпеки та візуалізації комплексу загроз, що виникають від її нестачі або ж повної відсутності. Сюди можна віднести детективи, бойовики, фантастику, фільми-катастрофи, нуар, трилери та фільми жахів тощо, кожен з яких по-своєму розкриває механізм владного шантажу безпекою щодо як окремого індивіда, окремих соціальних груп, так і суспільства в цілому. Детальніше проаналізуємо, в чому саме полягають особливості формування та дії спецефектів, які характерні саме для другої моделі гіперреальності.

Першою і головною рисою, яка відрізняє цю групу голлівудських жахливих кінотекстів, є повсюдне використання візуальних метаморфоз, що ілюструють ескалацію потенційних небезпек і загроз, пов'язаних із раптовим перетворенням реального на нереальне. Як правило, природні ландшафти, об'єкти, персонажі та предмети, зображувані в американських фільмах жахів, демонструють глядачам як мінімум два своїх «агрегатних» стану. Причому висхідний стан традиційно пов'язується зі звичним і буденним контекстом комунікації, тоді як усі інші рельєфно демонструє нову, «додану» якість кіноперсонажу: добрий – злий, звичайний – героїчний, живий – мертвий, природний – надприродний, людський – божественний, людський – тваринний і т. ін.

Друга риса голлівудських «жахливих» спецефектів полягає в тому, що вони повинні забезпечувати повномасштабне занурення героїв і глядачів у афективний стан гормонального шоку. Рішення цього завдання передбачає використання таких візуальних і звукових засобів, які на несвідомому рівні повинні сигналізувати про наявність крайньої форми небезпеки та

демонструвати типові моделі поведінки людини, що потрапила в подібні екстремальні умови.

Третя риса спецефектів у фільмах жахів – це підкреслена порнографічність зображень, у межах якої сцени насильства та вбивств демонструються з максимальним оптичним наближенням, що створює ілюзію «розвороченого» або примусово та жорстоко «розкритого» предмета. Ж. Бодрійяр у книзі «Спокуса» пише про порнографію так: «Вона не якась ідеологія, тобто не ховає ніякої істини, – вона симулякр, тобто ефект істини, що ховає тільки те, що ніякої прихованої істини не існує» [1, с.80]. І якщо сам французький філософ згадував про порнографію у зв'язку з особливими кіноперверзіями, то у контексті голлівудських фільмів жахів можна констатувати формування глобальної установки на порнографічну візуалізацію гіперреальності страждань і смерті, представленої у вкрай надмірному оптичному вуайеризмі розкритої людської плоті та понівечених предметів, або ж соціального простору взагалі. Тому використовувані в цих випадках спецефекти повинні бути спрямовані на демонстрацію таких предметних атрибутів, які виявляються недоступними у повсякденності та явно вказують на нереальність того, що відбувається.

Четверта риса спецефектів полягає у граничній інструменталізації всіх мислимих і немислимих сценаріїв комунікації живих і неживих предметів. Навіть найбільш типові, стандартні та буденні інструменти, парадоксальним чином спеціально використовуються у просторі фільмів як знаряддя тортур і смерті. А тому вони повинні бути продемонстровані глядачеві в їх граничній активній функціональності, жахливої самодіяльної анімічності, яка повсюдно сіє смерть і страждання. Саме так, у процесі кіноексплуатації, інструменти обов'язково віталізуються, набувають автономного буття та суб'єктності, які стають особливо помітними на тлі мертвенно-пасивних обивателів. При цьому всі окремо взяті спецефекти навмисне «грають» один на одного, багаторазово възгаючи емоційні афекти, акумулюючи і посилюючи їх страхітливий та рушійний потенціал.

П'ята риса спецефекту полягає в реалізації щодо глядачів надзвичайних гіпнотичних можливостей жанру кіножаху, які цілком спрямовані на досягнення ефекту «відключення» свідомості, забезпечуючи максимальну залученість публіки до кривавого оповідання та її емпатію по відношенню до того жаху, що відбувається.

Шостою рисою цього феномену є саспенс-ефект, у межах якого атмосфера неухильно зростаючої тривоги повинна неодмінно змінюватися шоком: «“саспенс” замінює “шок”» [5, с. 478]. Відповідно, кожен спецефект повинен бути спрямований на демонстрацію максимального розриву та граничного конфлікту усього того, що глядач спостережує на екрані зі звичними для нього повсякденними образами та звичними відчуттями від взаємодії з ними.

«Perpetuum Mobile»

Сьомою рисою спецефекту виступає створення та неухильна ескалація у героїв та особливо у глядачів фільму відчуттів граничного безладу та хаосу, які у новій саспенс-реальності й виступають головними симулякрами жахливої «стабільності». Показово, що цей прийом виявляється найбільш затребуваним з точки зору системи соціального управління, оскільки насправді влада не стільки намагається відновити статус-кво, але і всіляко (явно або приховано) лобіює хаос (та неодмінний у цих випадках жаж) як нову форму постцивілізованого порядку. А це означає, що саме спецефект виступає базовим соціальним запитом влади, що забезпечує візуалізацію та масове тиражування її прихованих маніпулятивних механізмів.

Восьма риса спецефекту стосується формування та закріплення у масового глядача особливої моделі сенсорної нестабільності та депривації, яка на основі шокуючих спецефектів повинна створювати і підтримувати у нього стійке відчуття порожнечі, власної непотрібності та принципової неможливості свідомості в умовах афективно-амнезійних конвульсій, які безперервно чергуються.

Дев'ята риса спецефектів пов'язана з особливостями демонстрації агресивності будь-якого екранного предмету, який виражає особливості стратегії комунікації, що диктується примушуючим суб'єктом. Подібні образи не тільки дозволяють закріпити базову політичну стратегію влади, але й сформувати у масового глядача стійке несвідоме відчуття буденності та невідворотності того жаху, який відбувається на екрані.

Десята риса передбачає безпосередній вплив спецефектів на поведінку обивателя, яке може здійснюватися у двох варіантах. По-перше, глядач, остаточно шокований агресією предметів, багаторазово посилено спецефектами, може піддатися паніці та визнати свою «порушку» в жахливому змаганні з екранним злом. По-друге, він може несвідомо ототожнитися з агресивними предметами або ж персонажами, що орудують ними, та сприйняти їх модель володарювання як приклад для наслідування та пряму провокацію до прояву власної агресії. У будь-якому випадку обидва описані сценарії являють собою лише дві сторони однієї маніпулятивної «медалі», за допомогою якої влада тримає масового споживача візуальної голлівудської агресії, яка виявляється у вигляді спецефектів, на «короткому повідку» страху. Постійна демонстрація такого роду агресії, доводить, що спецефекти спрямовані на формування і подальшого тренінгу хоррор-габітусу обивателя, постійно переляканого та завжди готового до втечі.

Одинадцята риса спецефекту полягає в тому, що він, подібний до вірусу, обов'язково повинен містити ідеологізований соціокультурний код як основний інструмент візуальних маніпуляцій влади, для того, щоб барвисто та привабливо відтворювати та пропагувати сучасні й технологічні принципи несвідомого управління публікою. Таким чином, в результаті

«Perpetuum Mobile»

повсюдного використання спецефектів відбувається глобальна сенсорна підміна, в рамках якої будь-яка другорядна, несуттєва деталь може бути представлена в якості головного, а то й єдиного носія сенсу шляхом гіпертрофованості образу, форми, кольору, звуку тощо. У рівній мірі будь-який істотний елемент може також бути довільно (навмисне) витіснений на другий план, заретушований або ж і не продемонстрований зовсім. У такій логіці спецефект є симулякром, фальсифікацією, візуалізованою формою заміщення істини брехнею.

Дванадцята риса спецефекту полягає в його здатності примусово та шокуючи відсилати глядача до індивідуального досвіду нумінозних, сакральних переживань архетипічного, які в залежності від категорій колективного досвіду відповідно представлені низкою жахливих демонстрацій трагічної втрати тіла, почуттів, розуміння, ставлення до самого себе і до інших, втрати усвідомлення власної причетності до темпорального потоку «минуле—сьогодення—майбутнє» та фактичної присутності у ньому.

Тринадцята риса спецефекту полягає в його здатності вселяти глядачеві ілюзію власної приналежності до будь-якого колективу (що керується у своїх діях перевіреними часом установками і традиціями), яка візуально презентується в сценах масових дій.

Чотирнадцята риса спецефекту пов'язана з його структурою, представленою набором елементів, що з'єднуються в візуальне ціле за допомогою монтажу та вказують на ілюзорність будь-якого сконструйованого простору, предмету, відносини або стану.

П'ятнадцята риса спецефекту полягає в тому, що його базовим елементом є технологія розкадровування реальності, що дозволяє владі довільно управляти нею за допомогою до(сва)вільного фрагментування як самих процесів, так і сценаріїв їх сприйняття, а також подальшого монтажу гіперреальності за допомогою пересбирання попередньо розкадрованих фрагментів висхідної реальності. Саме у цій логіці знаходилися міркування К. Тарантіно, який, монтуючи фільм «Доказ смерті», констатував: «я був жорстокий американський тоталітарний кінодистриб'ютор, який скорочує фільм до точки, в якій починає бути відсутньою зв'язність. Я обрізав його до кісток, видаливши весь жир, щоб побачити, чи зможе він після цього існувати, і це спрацювало» [19, с. 181]. Власне, саме кадр і стає візуальним, кінематографічним символом влади, відтворюючи в кожному окремому фрагменті схему владного препарування реальності. Однак, залежно від жанру, кожен кадр може бути або свідченням величі влади та безумовної справедливості її рішень, або ж візуалізацією грізного попередження про те, що може статися з кожним індивідом і суспільством в цілому в разі непокори або опору тим чи іншим владним діям. Тому кожен кадр сам по собі – це раз і назавжди зафіксований і ідеологічно позиціонований епізод хроніки влади. У той же час подібні кадри, будучи свавільно об'єднаними в

послідовності, у легендарній формі оповідають про досягнення або невдачі комунікації влади і суспільства. Тому кожен фільм, у залежності від жанру, являє собою лише тільки ті, чи інші грані візуалізації «темної» або ж «світлої» міфології влади. У цьому сенсі голлівудський фільм жахів являє собою або кошмарне попередження підвладному простору про те, що саме з ним може бути в разі конфлікту з владою, або ж (в залежності від ступеню демонстрованого жаху) показує неприкритий візуальний шантаж можливими наслідками повної анархії. Показово, що подібна технологія онтологізує як сам спецефект і гіперреальність, створювану з його допомогою, так і будь-які можливі політико-ідеологічні сценарії її трактування.

Підводячи проміжні підсумки первинного вивчення причин виникнення спецефектів і стратегій їх владно-ідеологічної експлуатації у світовому та власне американському «жахливому» кінематографі, слід сказати, що прогрес у кіно тільки з одного боку був безпосередньо пов'язаний із тими технічними прийомами, які використовувалися у різних сферах мистецтва, науки та виробництва. Але тільки явно або ж неявно сформульоване по відношенню до кінематографу політико-пропагандистське замовлення на такого роду ілюзію трансформує сакральні та нумінозні очікування глядацьких мас у нову форму політичного примусу, цілеспрямовано виведеного за рамки класичних, раціоналізованих політичних схем і методик. В результаті політика на рівні спецефекту взагалі перестає бути політикою у класичному розумінні (формою усвідомленої реалізації владного примусу суб'єкту по відношенню до об'єкту). Спеціальні прийоми в кінематографі є тим специфічним культурним кодом, який із лишком компенсує ущербність односторонніх, раціоналізованих схем управління. Більш того, він ще й доповнює їх важелем глибинного впливу та оперування архетипічними матрицями, які безпосередньо відсилають до сакрального та нумінозного досвіду цивілізації і представляють найбільш адекватний і потенційно засвоюваний горизонт індивідуальних і масових очікувань.

Вивчення інструментальних можливостей кінематографу як форми візуального «місіонерства» влади, дослідження та інтерпретації тієї «проповіді порятунку», яку вона несе заблукалим або ще не знайшовшим цивілізований шлях індивідам і їх спільнотам, а також особливостей їх реалізації в американських фільмах жахів є досить актуальною проблемою. Саме на підставі дослідження такої моделі кінематографу ми отримуємо можливість детального феноменологічного аналізу не тільки стратегій формування і відправлення політичної влади, але й взагалі соціально-антропологічної сутності цивілізації. Це дозволяє нам визначити цивілізаційно-колективну модель буття людини виключно як форму садомазохістського ставлення до навколишнього світу. У такому контексті всі учасники комунікації розглядаються як носії виключної потенційної

загрози, а єдиний її сенс виявляється редукованим до біотичних установок боротьби за виживання. По суті, голлівудське кіно взагалі, і фільм жахів зокрема є добре продуманою та відпрацьованою політико-ідеологічною схемою візуальної девіталізації Homo sapiens. Крім того, це є й одним із дієвих способів доктринального обґрунтування хоррології цивілізації за допомогою вибудовування «кратологічних практик на основі сублімації фізіологічних потреб і біотичних ризиків людини у стратегії і тактиках соціального управління» [13, с.70]. Однак саме на підставі детального соціально-філософського та культурологічного дослідження деструктивності голлівудської кіноонтології цивілізації вперше надається можливість встановлення потенційних позацивілізаційних форм буття людини та її свідомості.

Примітки.

1. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 317 с.
2. Болтянский Г. Ленин и кино. М.; Л.: Гос. изд-во, 1925. 88 с.
3. Вирилио П. Машина зрения. СПб.: Наука, 2004. 138 с.
4. Голливуд Гитлера // Dok-film.net. URL: <https://dok-film.net/gollivud-gitlera-hitlers-hollywood-2018.html> (дата обращения 03.08.2020).
5. Делез Ж. Кино. М.: Ad Marginem, 2004. 623 с.
6. Иванов А. Скука и масса у Зигфрида Кракауэра. URL: <https://admarginem.ru/2020/05/29/zigfrid-krakauer-skuka/> (дата обращения 03.08.2020).
7. Кракауэр З. Жак Оффенбах и Париж его времени. М.: Аграф, 2000. 416 с.
8. Кракауэр З. Орнамент массы. Веймарские эссе. URL: <https://www.litres.ru/zigfrid-krakauer/ornament-massy-veymarskie-esse/chitat-onlayn/page-2/> (дата обращения 03.08.2020)
9. Кракауэр З. От Калигари до Гитлера. Психологическая история немецкого кино. М.: Искусство, 1977. 320 с.
10. Кракауэр З. Природа фильма. Реабилитация физической реальности. М.: Искусство, 1974. 424 с.
11. Ленин В.И. ПСС. М.: ИПЛ, 1970. Т. 44. 725 с.
12. Люмет С. Как делается кино. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2018. 256 с.
13. Маленко С.А., Некита А.Г. Биотизация образа жизни обывателя в идеологической традиции американского фильма ужасов // Векторы благополучия: экономика и социум. 2019. № 4 (35). С. 63–73. URL: <http://earchive.tpu.ru/handle/11683/57843?locale=en> (дата обращения 10.08.2020).
14. Никулин Н. От братьев Люмьер до голливудских блокбастеров. Главное в истории кинематограф. М.: Эксмо, 2020. 320 с.
15. Оруэлл Дж. Скотный двор. 1984. Памяти Каталонии. Эссе. М.: Пушкинская библиотека: АСТ, 2003. 661 с.
16. Свиридова А. «Голливуд Гитлера»: кино Третьего рейха // Дискурс. URL: <https://discours.io/articles/culture/gollivud-gitlera-kino-tretego-reyha> (дата обращения 03.08.2020)
17. Сталин И.В. Политический отчет Центрального комитета XV Съезду ВКП(б). 3 декабря 1927 г. // Сочинения в 16 т. Т. 10. М.: ОГИЗ: Государственное издательство политической литературы, 1949. 396 с.

18. Троцкий Л.Д. Водка, церковь и кинематограф // Киноведческие записки. 2000. № 45. С. 185–188.
19. Шон Т. Тарантино. От криминального до омерзительного: все грани режиссера. М.: Эксмо, 2019. 256 с.
20. Kendrick F. Film violence: history, ideology, genre. London; New York: Wallflower, 2009. 144 p.
21. Manvell R., Fraenkel H. Doctor Goebbels: his life and death. New York: Skyhorse, 2010. 360 p.
22. Martínez M.J.F. Literature and cinema. History of a fascination // Revista de Medicina y Cine. 2005. V. 1. № 3. P. 57–59.
23. New keywords: a revised vocabulary of culture and society / Eds. T. Bennett, L. Grossberg, M. Morris. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005. 425 p.
24. Severine W., Duval G. A trip to the moon back in color (La Couleur Retrouvee du Voyage dans la Lune). Nanterre: Groupama Gan Foundation for Cinema, 2011. 196 p.

Лосєв Д.В.¹

ТРАНСГУМАНІЗМ. НЕБЕЗПЕКИ І КРИТИКА

*«- Ти намагаєшся даремно. Бути частиною імперії –
значить зробити Землю краще, ніж вона була.
- А якщо вони (люди) воспротивяться?
- Тому ми тут. Щоб утримати їх від опору.
Показати, наскільки вони не мають рації, як безглуздо...
Що вони можуть бути частиною чогось більшого. Або вмерти»
(прим. автору).*

М/с «Невразливий» (реж. Р.Воллі, Дж.Аллен, П.Фурмінгер, 2021 – н.ч.)

У попередньому виданні колективної монографії «Візуальні та ментальні горизонти майбутнього: від мистецтва до біополітики» (2021 р.) ми вже пропонували читачам ознайомитися з сучасним станом досліджень такого феномена, як трансгуманізм [13] – філософії, центром якої є ідея про постлюдину, безсмертну надістоту, що є результатом штучної еволюції та науково-технічного прогресу. Ми спеціально наголошували на популярності та привабливості цієї філософії. Однак ідеї про штучну надлюдину майбутнього подобаються далеко не всім, а тому цей напрямок часто критикується з боку філософського співтовариства, прихильників традиціоналізму [11], релігійних мислителів тощо. Тому далі мова піде про спірні моменти позначеної філософської концепції, які підкреслюються різними дослідниками. Буде дана спроба знайти відповідь на питання про те, які протиріччя та нестыковки ховаються у трансгуманістичній ідеології. Ми спробуємо визначити основні ризики для суспільства та людської особистості, на яких спеціально наголошують представники науково-філософського співтовариства у межах трансгуманізму. Також ми наведемо ще одне пояснення того, чому саме трансгуманізм виявляється актуальним – вже у негативному значенні – для суспільства, культури і філософії.

Дослідження критики трансгуманізму варто почати із розгляду цієї теорії в рамках етичної філософії в цілому. Так Лєтов О.В. [6] пише про те, що, зі слів С. Янга, згадані вже у цій роботі біоконсерватори [12] ведуть людство в нікуди. Показово, що біоконсерватори на подібне звинувачення відповіли б тим, що саме обережне ставлення до генетичних перетворень здатне захистити людей від небезпечних еволюційних помилок. Вони помічають, що постгуманістичне [15] цілепокладання абсолютно необґрунтовано для нового еволюційного етапу. На думку консерваторів, як раз зміна природи людини «дегуманізує» останню та позбавляє її гідності.

Н. Бострем [14] відповідає на це тим, що природу навряд чи можна вважати показником норми, особливо якщо брати до уваги всі найбільш

¹ аспірант кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

страшні моменти історії. О.В.Летов вказує, що самі трансгуманісти людське і постлюдське бачать взаємодоповнюючими і цілком поєднуваними речами. При чому, перевагою вони вважають не тільки те, чим людина є зараз, але і те, що вона може з себе зробити. Етика майбутнього обов'язково включає у себе етику, яка склалася сьогодні, і, згідно з думкою Н.Бострема, трансгуманізм заперечує етику подвійних стандартів, завдяки чому можна ясно побачити потенціал майбутнього розвитку. Адже наша природа зав'язана не тільки на ДНК-функції, але і на соціальних відносинах і технологіях. Вона динамічна і їй властиві поліпшення. На думку трансгуманістів, сучасна людина, з усіма її технологічними досягненнями, виглядала б постлюдиною з позиції кроманьйонця, однак це не робить нас дегуманізованими та геть позбавленими гідності. Трансгуманісти не бачать принципової різниці між технологічними та будь-якими іншими способами поліпшення людини.

Під гідністю [18], у контексті подібних суперечок, слід розуміти морально обумовлений статус людей, їх обов'язкове право на шанобливе ставлення. Гідність – це також людська цінність, благородство, перевагу та інше. Трансгуманісти стверджують, що не відкидають людської гідності, а бажають лише створити таке суспільство, при якому мораль визнавало б якомога більше людей, незалежно від раси, статі або навіть матеріального складу людського організму – природного або ж штучного.

Противники трансгуманізму відзначають, що будь-які технологічні інновації – це зрештою інструмент, як молоток або пила, і цей інструмент може послужити як добру, так і злу службу. Отже технології, що видаються на перший погляд сприятливими, в перспективі здатні порушити цілісність існування людини. Будь-який технічний прогрес – це медаль із двома сторонами. Одна з вагомих точок зору полягає саме в тому, що далеко не все, що в принципі можна реалізувати, має бути реалізовано.

Справді, чи можна, наприклад, модифікувати такі прояви людини, як турбота, любов, симпатія та інші? Прогресивне прагнення до постгуманізму фактично не стосується людських ознак, оскільки носить виключно раціоналістський характер, а людина бачиться лише як «вузол» певної інформаційної системи. Чи припустимо, що життя людини повинна підкоритися цій світовій інформаційній системі та стати її частиною? Видається технократичною [19] та державна концепція, яка виражається сліпою вірою лише у модифікований за допомогою комп'ютера розум. Постгуманісти стоять на тому, щоб забрати у людини владу в управлінні суспільством та віддати її комп'ютеру. У світлі цього виникають питання про солідарність між людьми та машинами, які їх перевершують, про співчуття, про допустиму міру демократії та традиційності. Як говорив П. Віріліо, саме технократи сьогодні виступають ворогами цивільного населення, починають війну, яку поки що просто не оголосили. Наука як така починає вести суспільство лише тільки до війни, а через це їй більше

не потрібен образ ворога, тому що вона й сама віднині не тільки здатна ставити перед собою певні цілі, але й добиватися їх реалізації.

Вважається, що в першу чергу трансгуманізм може нанести рішучий удар по ідеї рівності. Коли одні люди еволюційно встануть на більш високу біологічну щабель, ніж інші, то яка між ними буде правова різниця? Чи зможуть ті, кого вони обігнали у цьому процесі, відмовитися від підпорядкування? Крім цього сьогодні далеко не всім країнам доступні такі технологічні нововведення, а значить, рівність абсолютно точно не буде працювати і в світових масштабах.

Трофімов В.В. [9] вказує, що вже сьогодні біологічні розробки припускають відтворювати людей поза статевого контексту – через клонування [17]. Насправді клітини старіють до народження плоду, що робить подібні зображення міфом. Цей метод розмноження характерний саме для нижчих форм життя, коли незмінні властивості переходять від покоління до покоління. Але сьогодні спостерігається спроба біотехнології застосувати це по відношенню до ссавців, у тому числі людини.

До недавнього часу найбільш ефективними двигунами людського прогресу були змінюваність поколінь і статева конкуренція. Однак в силу того, що усе живе рано чи пізно чекає смерть, а нове живе може так і не народитися, то можна уявити ситуацію, при якій світ може складатися з істот, які будуть розумними, але не живими. Можливість споживати енергію неорганічного походження зробить звичний для нас образ людини пережитком минулого. Саме тут розкривається тлумачення життя у функціональному значенні, допущення того, що вона може носити вже не біологічну основу. Таким чином, постлюдина, яка має рукотворне походження буде перебувати між проживанням в біосфері та функціонуванням у ноосфері.

З точки зору І. Аксьонова [1], наука сьогодні стоїть на досить суперечливої позиції. Протиріччя це полягає, по-перше, у гордині та марнославстві, які переходять усі можливі межі, і по-друге, награному смиренні, яке виражається у незгоді з тим, що наукова діяльність призвела до незвичайних, нетрадиційних результатів. З філософської точки зору саме це фальшиве смирення є головною проблемою, а зовсім не явне марнославство, тому що саме перше й є найвищою формою гордині.

При цьому до подібних побоювань спонукає навіть не наявність вчених, які заявляють про рівність між Богом і наукою. Причиною тривоги стають саме ті з них, які розмивають відмінність між двома найдавнішими поняттями: тим, що живе, та тим, що не живе, між самим життям і смертю.

Найстрашніше, що може трапитися з досягненнями людської думки, це якесь раптове відкриття, яке водночас перекреслить усе те, у чому людина раніше була абсолютна переконана. Наприклад, у разі досягнення такого бажаного для усіх трансгуманістів безсмертя [20] усе ідеї, натхненні

смертю і присвячені їй, раптом стануть безглуздими та неактуальними. На думку деяких вчених, позбавлення людства від смерті того зовсім не варто.

Так П.В. Кайгородов [5] ділить негативне сприйняття трансгуманізму на дві категорії: 1) побоювання з приводу підсумків модернізації, до якої прагнуть трансгуманісти, в першу чергу в практичному значенні; 2) фундаментальні та концептуальні ідеалістичні суперечки.

У першому випадку трансгуманізм розглядається як таке собі «витання у хмарах», красиве за своїм задумом, але неможливе у реальності. Це позиція 1.а. Або ж це втілення дістопічних сценаріїв розвитку суспільства, що випливають із самого початку вигідних передумов, як у Джорджа Оруела або ж Олдоса Хакслі, або в дусі класичних сюжетів кіберпанк-літератури [16]. Це позиція 1.б.

Показово, що позицію 1.а, як правило, представляють експерти політичного, економічного та іншого «ділового» спрямування, чия діяльність пов'язана із вивченням кон'юнктурних ситуацій. Вони, в тому числі, вдаються до практичної аргументації і обґрунтовано підкреслюють, що зведені трансгуманістами до рангу обнадійливих технології знаходяться лише у процесі розробки. Немає ніяких вагомих підстав для впевненості в тому, що плани трансгуманістів в принципі можуть бути реалізовані або що їх ціна адекватна з суспільної точки зору. Крім того, радикальними противниками трансгуманізму постійно підкреслюється, що у межах капіталістичній системі активно просуваються лише тільки комерційно прибуткові проекти, до числа яких зовсім може не відноситися проект світового людського прогресу.

Фінансові питання закономірно виводять міркування до позиції 1.б, яка піднімає тему того, хто ж стане спонсорувати реалізацію трансгуманістичних проектів. З огляду на, як дорого коштуватимуть технологічні інновації, можна припустити, що в першу чергу за них візьмуться корпоративні та урядові організації, які в подальшому взагалі не захочуть ні з ким ділитися цими розробками. Підсумком може стати те, що саме технології тілесного модифікування стануть дуже важливим інструментом придушення мас з боку влади. Соціально-політична суть цих технологій полягає в тому, щоб зробити будь-яку революцію неможливою, а пересічні споживачі таких технологічних новацій будуть загнані в параметри жорсткої залежності завдяки тотальному контролю з боку виробників.

Другий напрямок критики також ділиться на дві позиції і бачить трансгуманізм хибним у своїй основі. Позиція 2.а поділяється представникам церкви та решти духовенства. Християнські догми і теорії трансгуманізму суперечливі у самій своїй основі, на рівні термінології. Трансгуманістів не обов'язково представляти виключно атеїстами, однак Бог у їхніх уявленнях не має відношення до церкви. Від епохи Просвітництва трансгуманістам дісталися деїстичні уявлення про вищі

сили, і, як наслідок, ставлення до людини як до того, хто сам пізнає світ і трансформує будь-які його складові, в тому числі себе саму, не маючи в цьому взагалі ніяких рамок. З точки зору ієрархів, видозміна світу – це спроба відійти від духовного самовдосконалення і любовного звеличення душі.

До позиції 2.6 відносяться самі трансгуманісти. Неоднорідність і неформальний характер цього табору призводять до того, що прихильники і донині знаходяться в полеміці і дискусіях про цілі та методи реалізації своїх прагнень. Для прикладу, російське трансгуманістичне суспільство, громадську активність якого представляє «Російський Трансгуманістичний Рух», основну увагу приділяє кріоніці, тобто технологіям заморозки людини для подальшого повернення її функцій організму. Ця технологія має на увазі, що людина виявиться у майбутньому саме у тому вигляді, в якому її заморозили, і в цьому немає транс-принципу, тобто принципу подолання людської природи. Однак бажання людини дорватися до впорядкованого світу майбутнього – це те, до чого трансгуманізм і повинен йти, і поки принципи ідеології буде конкретно визначені, це протиріччя залишиться актуальним.

І.Б. Сазеева і Т.Н. Грошева [7] вважають, що трансгуманізм у самій своїй мети суперечливий, тому що продовження життя і безсмертя – це бажання людини, що володіє мораллю, ціннісні орієнтири; ці мрії властиві суті, чий якості, в тому числі, обумовлені біологією, яку трансгуманісти хочуть подолати. Постлюдство, до якого призведуть настільки бажані для трансгуманістів модифікації, буде вже не людським. Чи потрібно, таким чином, слідувати до того, що нам невідомо, до наслідків, які ми не можемо передбачити?

Багато філософів критикують залучення високотехнологічних інструментів до втручання в людську природу. Так, наприклад, В.А. Кутирєв [7] стоїть на тому, що людина має право зберігати власне біологічне єство, і категорично виступає проти прагнення втрутитися в її природу заради так званого «покращення». Трансгуманізм В.А. Кутирєв відкрито оголошує войовничим по відношенню до людства. Філософ називає його підсумком геноциду усього людства, комплексним завершенням тих ворожих практик, які здійснювали нацисти щодо окремих «рас», адже їхня ідеологія ґрунтувалася на тому ж принципі «удосконалення» людини.

Більш того, трансгуманісти серйозно стверджують, що науково-технічний прогрес зупинити взагалі неможливо і що скасувати збільшення тривалості життя людини теж не можна. Після останніх десяти років стало зрозуміло, що ця тема вимагає більш розгорнутих дискусій. Потрібна більш широка аргументація та залучення якомога більшої кількості позицій і точок зору: філософських, наукових, художніх тощо. Лише в цьому разі можна буде домогтися найбільш прийняттого вектору розвитку людства, при якому воно буде збережено і не перетвориться на остаточно

антигуманістичне. І.Б. Сазеева та Т.Н. Грошева в цьому питанні особливу цінність надають феноменологічному антропоцентризму.

Трофімов В.В. також розмірковує про те, що «техногенна база суспільної системи веде до тлумачення свободи як прагнення реалізовувати все, що можна втілити технічно» [8, с. 187]. Покладатися в цьому доводиться на збереження ідентичності між розробленими соціумом стратегіями поведінки і штучною складовою, які будуть разом залучені до коеволюції.

Втім, навіть представникам науки стає ясно, що не все те, що в принципі можливо є обов'язковим. Однак навіть якщо допустити схильність штучного до саморозвитку, варто підкреслити вірогідність того, що у нас залишаться методи дослідження системи біологічних організмів, які у новому контексті будуть використані аналогічним чином. Крім того, в силу виробничих можливостей технічних наук, вони неодмінно отримають свою інституалізацію, де буде явно виражена схожість із соціальними відносинами з властивими їм моральними та правовими особливостями.

Але сьогодні всі ці завдання вирішуються так, що, по суті, відбувається зворотне конструювання («reverse engineering»). Мета цього – домогтися можливості нічим необмеженого збільшення терміну життя за допомогою втручання сучасних технологій. Припустимо, що зворотне конструювання мозку стосується як питання потреби у величезних ресурсах, так і проблеми розуміння роботи і устрою цього органу в принципі.

Існує й безліч глобальних проєктів. Однак увагу на них звертають, виходячи з фінансових та інших уявлень, на довгостроковій основі, а не з філософської точки зору про зміну якості, яка б відповідала прагненням та ідеям про благо людства.

Е.Т. Ердене [10], посилаючись на В.С. Стьопіна, пише про проблему, пов'язану з втратою людиною її сутнісних рис в ході необмежених перетворень. Стьопін ставить питання про те, чи взагалі існує якісь межі цих перетворень, і нагадує, що подібні ідеї виникали у людей з самого початку технічного розвитку. Духовне життя неможливо помислити поза процесів комунікативної взаємодії та культурної сфери, а тому безсмертність, здійснена перенесенням буття людини на цифрові носії, буде вже не людською. Між тілом і культурою існує непорушний зв'язок, знищення якого призведе до трагічних наслідків, які дуже важливо усвідомити.

В.Г. Федотова та В.Є. Лепський [10] теж вважають, що набуття безсмертя в новій тілесності призведе до втрати людського. Людина, пройшовши через усе це, стане роботом, підкреслює Лепський. На горизонті з'являється ризик майбутнього, в якому людей контролюватимуть за допомогою «чіпізації». Дослідження і розробки в цій області проводяться вже без нагляду та фінансової підтримки з боку держави.

І.К. Лісєєв [10] вбачає необхідність проведення повноцінних експертних перевірок усіх науково-технічних проектів, які стосуються питання безсмертя. Це вкрай необхідно заради визначення гуманістичного ядра у прогнозуванні майбутнього у світових масштабах.

З усього вищесказаного випливає, що обов'язково повинні бути сформовані методологія та світогляд для підтримки та прогнозування. Так Хе Чуаньці переконаний у важливості проведення дискусій на теми, пов'язані з перетворенням людини на спеціалізовану тілесну конструкцію. З цим згодний і Б.Г. Юдін [10], який пише про необхідність обговорювання усіх ризиків, пов'язаних із ідеєю об'єднання технологій і людини, в чому у цивілізації сьогодні вже є певний досвід.

Критика трансгуманістичної теорії також спрямована у бік теми нерівності, породженої проблемою того, що багато людей просто фінансово не зможуть дозволити собі технології безсмертя та порятунку від хвороб.

Е.Н. Гречкина [10] стверджуючи зростаючу популярність ідей трансгуманізму як в Росії, так і за кордоном, додає, що у межах цієї ідеології активно використовуються гасла і риторика теології, євгеніки та футурології. Трансляцією трансгуманістичної ідеології громадськості по всьому світу займаються підприємці, політичні діячі, релігійні фігури та виробники продуктів масової культури.

Все це свідчить про зростаючий інтерес західних еліт до теорії та практики трансгуманізму; про те, що ці еліти виявили для себе ідеологію, здатну значно підтримати їх право на «обраність». Разом з цим вони посилаються на природність переходу від мавпи до людини, від людини до транслюдини, а потім вже і до постлюдини. Однак останні технологічні новації дають можливість втручатися у ці процеси та «брати верх» над природою.

Терміни, до яких повинен з'явитися так званий «надрозум», вказані досить точно: 2030-2045 роки. Людина у цей час буде вже повністю управляти матерією за допомогою сили розуму, а завдяки когнітивним наукам зможе нарешті й контролювати саму себе. Але ці досягнення торкнутися не всіх, а лише тих, хто погодиться застосувати це на самому собі. Усі ж ті, які відмовляться, будуть автоматично розглядатися як наслідки невдалого експерименту та «недолюди». Все це і можна буде назвати «богообраною» групою осіб, яку зараз ми називаємо суспільною елітою – головним чином західного світу. Трансгуманісти навіть не заперечують те, що прості люди не зможуть дозволити собі нанотехнології і що «постлюдьми» зможуть стати тільки багаті, та дуже заможні представники соціуму, яким відкриваються всі перспективи технологічного інструментарію трансгуманізму.

Так Є.М. Гречкина [3] пише, що за допомогою масової культури ідеї трансгуманізму закладаються людям у голови через телебачення та кіно. Аудиторія всіх вікових груп на ірраціональному рівні засвоює фантастичні

образи, зображення віртуальної реальності та безсмертних надлюдей із її суперздатностями. Один із способів масової культури робити це полягає у практиці підпорядкування емоції тисяч людей, маніпулюванні стереотипами, руйнуванні інтуїції тощо. Сприяють цьому навіть передачі про магію, астрологію, екстрасенсів, езотерику і таке інше. І все це можна вважати прямою пропагандою трансгуманізму.

І.С. Буйнякова [2] вказує ще на одну непросту проблему біолого-етичного характеру. Вона говорить про те, що, з одного боку, бажання запустити, наприклад, технологію біопротезування в широкий оборот – це, поза всякими сумнівами, є позитивним моментом. Складно побачити щось антигуманне у розробці штучних органів і протезів, у відновленні втрачених людиною функцій організму. Однак при цьому трансгуманісти виставляють дещо інші пріоритети. У той час як традиційна медицина не виходить за рамки норми, трансгуманізм ставить перед медициною мету розсування кордонів потенціалу адаптації людини. А це, по суті, й є зміною норми.

На думку А.І. Желнина [4], розвиток медичної галузі, становлення її на рейки персональної орієнтованості, превентивності, предиктивності та профілактики – все це буде проявами трансгуманістичної спрямованості. Глибинні, докорінні зміни у біології, а також сама поява постлюдини представляються як онтологічно нездійсненими, так і фактично зайвими в антропологічному плані. Біологічна основа та її соціальні продовження так сильно переплетені в людині, що серйозне перероблення та особливо виняток біологічного базису абсолютно немислимі без катастрофічного спотворення соціальної складової в принципі.

Розвиток медичної сфери в напрямку створення усе більш складних способів підтримки та відновлення органічності людських систем, повне позбавлення від хвороб і збільшення терміну життя – все це, рано чи пізно, обернеться на процес відтворення та виробництва людиною самої себе.

Підсумовуючи наші міркування, можна зробити висновок, що трансгуманізм є феноменом, чий протиріччя та неоднозначність закладені вже в самій його назві. Як гуманістична теорія, трансгуманізм не визначає суть і особливості людини, не розкриває саме людських якостей, спираючись головним чином на питання фізіології та матерії. З цієї ж точки зору трансгуманізм не стосується громадських, культурних і економічних тем, ігноруючи цілий набір фундаментальних, пов'язаних одна з одною проблем, які є причиною того, що трансгуманісти номінально хочуть вирішити.

Крім цього, трансгуманісти – що виражено вже самим префіксом «транс» – прагнуть до створення нового виду людини і потім до її переходу в зовсім іншу біолого-психічну форму, а також до паралельного конструювання кібернетичного надрозуму. З цієї задумки закономірно

впливають питання про те, навіщо людині позбавлятися людських якостей, які обумовлюють увесь сенс її життя та існування навіть таких ідей, як сам трансгуманізм; навіщо її створювати для самої себе потенційно небезпечних, у всьому більш розвинених істот, – постлюдину і кібернетичний надрозум, – які імовірно представляють для людства серйозну загрозу.

Через свою поверхневу, ідеалістичну і навіть метафізичну риторику трансгуманізм у певному сенсі може нагадувати навколорелігійний рух. Заявлена науковість і техноорієнтованість цієї ідеології насправді стикаються із фанатизмом і відсутністю будь-якої філософської бази.

Однак при цьому трансгуманізм має досить привабливий імідж і естетику. Розмірковуючи про штучну еволюцію, спрямовану на позбавлення людей від страждань і смерті, трансгуманізм масовізує ідею про Надлюдину. Трансгуманісти роблять цей образ морально привабливим, формують у мас надію на те, що саме перехід до такої форми існування стане вирішенням усіх життєвих проблем, буде загальнодоступним, а саме перетворення не зажадає ніяких зусиль і тимчасових витрат.

Примітки.

1. Аксенов И. Экзистенциальные аспекты трансгуманизма // Вестник РХГА. Частное образовательное учреждение высшего образования Русская христианская гуманитарная академия. 2016. №1. С. 166–176.
2. Буйнякова И.С. Философско-этические проблемы биотехнологического "улучшения" человека // Logos et Praxis. 2017. №3. С. 49–55.
3. Гречкина Е.Н. Трансгуманизм – мировоззрение XXI века или цивилизационная угроза человечеству // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2015. №8. С. 34–37.
4. Желнин А.И. Идея "биологической недостаточности" человека как фундамент трансгуманизма и её критический анализ // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Общество. Коммуникация. Образование. 2016. №3 (250). С. 86–92.
5. Кайгородов П.В. Трансгуманизм: дискуссионные аспекты концепции // Идеи и идеалы. Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Новосибирский государственный университет экономики и управления НИИХ. 2014. №4 (22). С. 28–33.
6. Летов О.В. Трансгуманизм и этика // Вестник культурологии. Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук. 2008. №4. С. 18–30.
7. Сазеева И.Б., Грошева Т.Н. Антигуманистический характер философии трансгуманизма // Манускрипт. Издательство Грамота. 2017. №3-1 (77). С. 122–126.
8. Трофимов В.В. Антропологический кризис и проблемы трансгуманизма // Научные ведомости БелГУ. Белгородский государственный национальный исследовательский университет. Серия: Философия. Социология. Право. 2016. №17 (238). С. 186–188.

9. Трофимов В.В. Философская критика трансгуманизма // Наука. Искусство. Культура. Белгородский государственный институт искусств и культуры. 2017. №2 (14). С. 184–192.
10. Эрдэнэев Э.Т. Основные аспекты критики идей трансгуманизма // Общество: философия, история, культура. Издательский дом «ХОРС». 2017. №12. С. 42–44.
11. Aydeniz H. A Critique of Transhumanism in the Context of Traditional Values // *Ilahiyat tetkikleri dergisi-journal of ilahiyat researches*. 2020. №53. С. 353–376. DOI: 10.29288/ilted.690929
12. Browne T.K., Clarke S. Bioconservatism, bioenhancement and backfiring // *Journal of moral education*. 2020. №49 (2). С. 241–256. DOI: 10.1080/03057240.2019.1576125
13. Dieguez A. The Ideological Function of Transhumanism and Some its Assumptions // *Isegoria*. 2020. №63. С. 367–386. DOI: 10.3989/isegoria.2020.063.05
14. Furjanic L. Transhumanism – Philosophical Foundations // *Filozofska istrazivanja*. 2020. №40 (2). С.233–249. DOI: 10.21464/fi40202
15. Galparsoro J.I. A Posthuman Possibility. Posthumanism, Immortality and Human Nature // *Isegoria*. 2020. №63. С.451–470. DOI: 10.3989/isegoria.2020.063.09
16. Gomel E. Recycled Dystopias: Cyberpunk and the End of History // *Arts*. 2018. №7 (3). С.31. DOI: 10.3390/arts7030031.
17. Greely H.T. Human reproduction in the twenty-first century // *Journal of posthuman studies-philosophy technology media*. 2017. №1 (2). С. 205–223. DOI: <https://doi.org/10.5325/jpoststud.1.2.0205>
18. Lafferriere J.N. Disposable Matter or Personal Entity? The Human Body, Biotechnology and the Juridical Requirements of Dignity // *Sociologia y tecnologia*. 2018. №8 (1). С. 60–84. DOI: 10.24197/st.1.2018.60-84
19. Neves C.S. Totalitarianism technocracy and mass society: a reflection on the dystopia in contemporary society and the contribution of Philosophy of Technology // *Pensando-revista de filosofia*. 2017. № 8 (15). С. 100–118. DOI: 10.26694/pensando.v8i15.5932
20. Teixeira J.D. Transhumanism, immortality and the question of longevity // *Revista de filosofia aurora*. 2020. № 32 (55). С. 27–35. DOI: 10.7213/1980-5934.32.055.DS02

ПРО ГЕНДЕРНУ (НЕ)СПРАВЕДЛИВІСТЬ

*Жодна країна у світі не може розвиватися по-справжньому,
якщо половина її населення залишається «за лаштунками».*

Д. Грінінг

Проводячи аналіз сучасної західної політичної ситуації, відома дослідниця Н.Фрейзер зазначає, що сили прогресивного політиків розділені на прихильників «перерозподілу» та прихильників «визнання».

Прихильники перерозподілу, слідуючи довгим традиціям егалітаризму, прагнуть більш справедливого розподілу ресурсів і товарів. Вони сподіваються перерозподілити добробут від багатих до бідних, з Півночі на Південь, від власників до робітників. Прихильники «визнання», ґрунтуючись на більш новому баченні суспільства, яке «дружно відноситься до відмінностей», прагнуть до миру, в якому уподібнення більшості або домінантним культурним нормам більше не може ціною за рівну повагу [11, с. 43-55].

Прихильники іншої точки зору, на противагу першій, прагнуть до **визнання** поглядів різних етнічних, расових і сексуальних меншин, так само, як і гендерних відмінностей.

Орієнтація перерозподілу має відоме філософське походження, оскільки егалітарні вимоги перерозподілу застосовувалися у більшості теорій про соціальну справедливість в останні сто п'ятдесят років. Орієнтація на визнання недавно привернула увагу політичних філософів, проте, деякі з них прагнуть розвинути нові нормативні парадигми, що ставлять «визнання» в їх центр.

На цей час, на жаль, взаємовідносини між представниками двох точок зору є досить напруженими. У багатьох випадках боротьба за визнання відокремлена від боротьби за перерозподіл. Всередині соціальних рухів, таких як, наприклад, фемінізм, прагнення активістів, які хочуть такого перерозподілу як засобу профілактики чоловічого домінування, відокремлені від прагнень, які жадають визнання гендерних відмінностей замість перерозподілу. Те ж саме відбувається і в інтелектуальній сфері. В академічному просторі, якщо продовжувати тему фемінізму, вчені, які розуміють гендер як встановлення соціальних відносин, дуже складно знаходять спільну мову із тими дослідниками, що тлумачать гендер як ідентичність або ж культурний код. Ця ситуація є прикладом більш масового феномену – це досить поширена практика відділення культурної політики від соціальної, політики відмінностей від політики рівності.

¹ кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

У деяких випадках такий поділ стає полярним. Деякі прихильники перерозподілу вбачають у прагненні «визнання відмінностей» – «фальсифіковану свідомість», яка стає головною перешкодою практиці соціальної справедливості. І навпаки, певні прихильники визнання відкидають політику розподілу як невід'ємну частину застарілого матеріалізму, яка не може ні артикулювати, ані оскаржити ключові практики (досліди) несправедливості. У таких випадках ми постаємо перед вибором: перерозподіл або ж визнання? Класова політика або політика ідентичності? Мультикультуралізм або соціальна рівність? [11, р.43-55].

Н. Фрейзер вважає, що самі по собі ці точки зору є тупиковими, тому їхнім прихильникам необхідно знаходити точки дотику – сьогодні справедливість вимагає як перерозподілу, так і визнання, оскільки як перше, так и друге саме по собі вже не є ефективним.

Намагаючись знайти ці точки дотику, Н.Фрейзер виділяє два види несправедливості в суспільстві – соціоекономічну та культурну, або ж символічну, спеціально відзначаючи при цьому, що цей поділ зроблено нею тільки в аналітичних цілях, оскільки в реальному житті ці несправедливості дуже сильно переплітаються і пронизують усі сучасні суспільства. Несправедливість соціоекономічна укорінена в політико-економічній структурі суспільства і прикладами її є експлуатація праці, економічна маргіналізація (коли трудова діяльність обмежується поганою або низькооплачуваною працею), бідність (перешкода адекватному матеріальному стандарту життя).

Як вірно зауважує Н. Фрейзер, гендер є бівалентним – він володіє одночасно й політико-економічним і культурним виміром, а тому містить у собі як соціоекономічну, так і культурну (або символічну) несправедливість.

Соціоекономічна несправедливість проявляється в тому, що гендер структурує фундаментальний поділ між оплачуваною «продуктивною» працею та неоплачуваною «репродуктивною» і домашньою працею. Крім того, в рамках оплачуваної праці відбувається поділ між високооплачуваними «чоловічими» професіями і низькооплачуваними «жіночими» професіями в невиробничій сфері та в галузі обслуговування. Жіноча праця в публічній сфері є свого роду продовженням домашньої обслуговуючої та «емоційної» праці (наприклад, психологічна підтримка близьких – у сім'ї і навіть на роботі, що особливо характерно для росіян).

Результатом цього є політико-економічна структура, що формує гендерно-специфічні типи експлуатації, маргіналізації та депривації. Підтвердженням існуючої гендерної асиметрії в економічній структурі є статистичні дані, що показують, що зарплата жінок у Росії складає в середньому приблизно 70% та менше від чоловічої.

Таблиця 1. Дані Держкомстату Росії:

Середньомісячна номінальна нарахована заробітна плата жінок і чоловіків по галузях економіки в 1999 р.

«Perpetuum Mobile»

Галузі економіки	Відношення заробітної плати жінок до заробітної плати чоловіків (в%)
Усього в економіці	65
Промисловість	64
Електроенергетика	79
Легка промисловість	83
Освіта	78
Наука і наукове обслуговування	68
Зв'язок	62
Фінанси, кредит, страхування	70
Управління	80
Житлово-комунальне господарство	76

Щоб подолати соціоекономічну гендерну несправедливість, вкрай необхідний перерозподіл у суспільстві, ліквідація гендерно-специфічної експлуатації. Цю точку зору поділяє й У.Бек, вважаючи, що «соціальна нерівність чоловіків і жінок вбудована в основну схему індустріального суспільства, у співвідношення виробництва і відтворення праці всередині сім'ї та праці з метою заробітку <...> і рівноправності не можна досягти в рамках цих інституційних структур, спочатку орієнтованих на нерівно-прав. Домогтися якісної рівноправності за межею чоловічої та жіночої ролі можливо, лише продумано змінюючи сукупну інституційну систему розвинутого індустріального суспільства» [2, с.184].

Економічний перерозподіл у суспільстві означає створення інституційних умов, прийняття економічних та політичних рішень для економічної незалежності чоловіків і жінок, для рівної реалізації їх можливостей, що є необхідною умовою соціального прогресу. Це передбачає:

1. Створення рівного доступу жінок і чоловіків до прийняття рішень в економіці та політиці.
2. Забезпечення рівного економічного статусу для чоловіків і жінок. Необхідно вжити заходів щодо гарантування рівної оплати за рівну працю.
3. Забезпечення рівного положення на ринку праці.
4. Створення додаткових можливостей як для жінок, так і для чоловіків для поєднання роботи і сімейних обов'язків.

Реально така робота вже давно – протягом двадцяти років – проводиться у країнах Північної Європи. Там в різних країнах працює ряд проектів, спрямованих на досягнення рівноправності на ринку праці. Мета цих проектів – зламати сформовану гендерно-сегреговану модель праці. Так, наприклад, згідно з інформацією експерта Ради Європи Е.Торкелсдоттір [8], на Фарерських островах протягом ряду останніх років

в яслах і установах денного перебування дітей стали працювати молоді чоловіки, яких приймають туди працювати після закінчення школи.

У Данії також працює регіональний проект, спрямований на врахування гендерних інтересів при прийомі людей на роботу. Проект спрямований на те, щоб підвищити обізнаність усіх службовців із питань рівноправності, донести ідею про те, що рівноправність – це не кількісне співвідношення зайнятих чоловіків і жінок, а конструктивне використання сформованого гендерного розподілу робочих місць. Питання полягає в тому, як найбільш ефективно використати той потенціал, яким володіють і чоловіки, і жінки для розвитку виробництва і створення сприятливої обстановки на робочих місцях.

Що стосується Росії, то реальних проектів, спрямованих на зміну ситуації на ринку праці, немає і поки що не передбачається. Це пов'язано і з тим, що російські і європейські жінки дещо по-різному ставляться до кар'єри, влади і впливу. І це пов'язано з культурним виміром гендеру.

Більшість європейських жінок бачать у своїй роботі спосіб підтримки рівня життя, а не можливість зробити кар'єру: тільки 33% ідентифікують роботу з кар'єрою. Серед американок таких 46%. Влада і вплив в очах російських жінок-менеджерів мають швидше негативну цінність. Більше половини респонденток упевнені, що у них немає ніяких шансів на професійне підвищення. Відсутність прагнення до професійної кар'єри пояснюється тим, що жінки об'єктивно не підготовлені до керівної ролі (39%), а одержувана зарплата відповідає їх кваліфікації (75%). Західні жінки, навпаки, впевнені, що зарплата не відповідає їх кваліфікації.

Інші опитування показують, що і чоловіки і жінки в Росії вважають, що у чоловіків більше можливостей працевлаштуватися на хорошу, високооплачувану роботу – так думають 51% опитуваних чоловіків і 62% жінок. Про рівні можливості заявили 40% опитаних чоловіків і 32% жінок (9).

Розглянемо тепер інший тип гендерної несправедливості, який менш рефлексується у масовій свідомості, оскільки сприймається як нормативний.

Культурна або символічна несправедливість укорінена в соціальних патернах репрезентації, інтерпретації та комунікації. Даний вид несправедливості проявляється [9, с.88-89]:

- в культурному домінуванні (коли діяльність людини інтерпретується через зразки чужої або ворожої їй культури);
- у невизнанні (людина є невидимою в значущих репрезентаційних і комунікативних практиках культури);
- в неповазі (людина постійно принижується у стереотипних культурних репрезентаціях, наприклад, у рекламі, або ж повсякденних взаємодіях).

Німецький філософ А.Хоннет, відзначаючи важливість визнання в сучасному суспільстві, пише, що «наша цілісність залежить <...> від одержання підтвердження та визнання від інших людей» [9, с.88-89]. Відмова у визнанні може проявлятися в приниженні, образі і таке інше. І така поведінка по відношенню до особистості є несправедливою тому, що вона «знижує позитивне сприйняття людьми самих себе – сприйняття, що досягається інтерсуб'єктивно» [9, с.88-89].

Особливістю гендерної несправедливості у цьому вимірі є андроцентризм – владна система норм, у межах якої пріоритет мають риси, пов'язані з маскуліністю, навколишній світ розглядається з точки зору чоловічого погляду і досвіду. На тлі андроцентризму в суспільстві відбувається знецінення і приниження всього того, що асоціюється з жіночим, «фемінним». До цього відноситься стереотипне зображення жінок у рекламі, на телебаченні, у повсякденних взаєминах. Прикладом сексистських (таких, що дискримінують за ознакою статі) відносин може служити телевізійна передача на російському каналі «Культура» під назвою «Шедевр може створити тільки чоловік» за участю колишнього міністра культури М.Швидкого в якості експерта. Сучасні мас-медіа переповнені величезною кількістю висловлювань, які принижують жінок і жіноче – «я переконаний, що жінка тільки сексуальна, а чоловік не тільки сексуальний» (вислів регіонального журналіста на телебаченні).

Мова, базовий елемент культури, незримо містить в собі андроцентризм і далеко не завжди це усвідомлюється її носіями. М.Віттіг пише про те, що «навіть абстрактні філософські категорії впливають на дійсність як соціальні. Мова обрушує товщі дійсності на тіло суспільства, штампує його і жорстко формуючи» [4, с.86].

Мова досить жорстко формує і соціальну статтю людини. Феміністська лінгвістика виділяє наступні ознаки андроцентризму, який проявляється у мові [7, с.40-41]:

1. Ототожнення понять «людина» і «чоловік». У багатьох мовах Європи вони позначаються одним словом, наприклад, «man» у англійській.

2. Іменники жіночого роду є похідними від чоловічих, а не навпаки. Їм часто супроводжує негативна забарвленість (лікарка, докторка). Застосування чоловічого позначення до жінки допустимо і підвищує її статус (звернення – поет А. Ахматова, а І. Хакамада у документальному фільмі, присвяченому пам'яті Г.Старовойтової, й взагалі говорить про неї – «вона була моїм **старшим** братом»).

3. Мова віддає перевагу чоловічій формі для позначення осіб будь-якої статі або групи осіб різної статі. Наприклад, якщо маються на увазі вчитель та вчительки, досить сказати «вчителя», хоча в сучасній школі значимо переважають саме вчительки.

4. Фемінність і маскуліність у мові різко розмежовані і протиставлені один одному в якісному відношенні (позитивна та негативна оцінка) і в кількісному відношенні (домінування чоловічого як загальнолюдського).

Таким чином, виходить, що у мові все, що відноситься до чоловічого роду, має властивість універсальності, а до жіночого – властивість окремості. При цьому треба розуміти, що «чоловіки не народжуються зі здатністю до універсалізму, і що жінки не відзначені з народження властивістю приватного <...> це створюється штучно» [4] – в процесі соціалізації чоловіків і жінок у певному суспільстві.

Г. Зіммель [3, с.17-22] вважав, що самі мірки, якими ми оцінюємо чоловічу і жіночу природу – «неприродні, що виникають із різниці між статями, але за своєю суттю – чоловічі...». Вся наша цивілізація – маскулінна цивілізація. Держава, закони, мораль, релігія і наука – все це творіння чоловіків. Ми оцінюємо всі соціальні досягнення, все властивості людського характеру, всі якості мужності і жіночності за певними нормами, проте, норми ці не нейтральні щодо статі – вони мають чоловічу підставу.

А жінки, як зазначає К. Хорні, пристосовуються до бажанням чоловіків і приймають цю адаптацію за свою справжню природу. Вони бачать (або раніше бачили) себе такими, якими хочуть їх бачити чоловіка, несвідомо засвоюючи підказку чоловічий думки [10, с.28].

Отже, ми бачимо, що гендер – це бівалентне поняття, що містить у собі як економічну, так і культурну несправедливість і люди, які страждають від гендерної несправедливості, потребують як перерозподілу, так і визнання.

Як компенсувати або виправити ці два види несправедливості? Н.Фрейзер вважає, що подолати економічну несправедливість можна через політико-економічне реструктурування. Сюди може входити перерозподіл доходу, реорганізація розподілу праці, трансформація базових економічних структур. Для подолання культурної несправедливості необхідні культурні або символічні зміни – переоцінка на кращий бік позбавлених поваги ідентичностей, визнання культурного розмаїття та його позитивна оцінка.

Можливі зміни в цих сферах можуть прийняти будь-яку з двох форм – твердження або перетворення. Можливе сполучення стратегій змін відображені в запропонованій Н.Фрейзер таблиці.

Сценарій стверджувального перерозподілу (1 стратегія), як зазначає Н.Фрейзер, є проблематичним. Ця стратегія не зачіпає глибинний рівень, на якому виникає гендерний вимір політичної економії, залишаючи незмінним традиційний поділ на оплачувану та неоплачувану працю. При цьому відбуваються поверхневі перерозподіли коштів, у результаті чого гендерна відмінність лише сильніше підкреслюється, при цьому жінки позначаються як дефективні та ненаситні, що постійно вимагають усе більшого. Одна наша респондентка, що працює в обласній адміністрації, так висловила цю тенденцію – «Опитуючи мене зараз – Ви вже заздалегідь вважаєте, що

жінки перебувають на нижчому рівні – так? Постійно кажучи про це – «жінки, жінки» ми як би самі себе принижуємо, ставимо себе на 2-й план – якщо просвітлювати населення, то треба це робити в рівних частках – об'єктивно, чи не випинаючи і не принижуючи... Я нещодавно була на зустрічі жінок – і у всіх виступах – які ми жебраки, убогі і т.ін. У жінок має бути почуття власної гідності» [6].

Таблиця 2. Н.Фрейзер: шляхи подолання несправедливості

	Твердження	Перетворення
Перерозподіл	1. Ліберальна держава соціального забезпечення - Поверхневі перенаправлення існуючих благ між наявними групами; - підтримує групові відмінності; - провокує недовизнання.	3. Соціалізм - Глибоке реструктурування виробничих відносин; - розмиває групові відмінності; - може допомогти комусь компенсувати певні форми недовизнання.
Визнання	2. Основний напрямок мультикультуралізму - поверхневі перенаправлення поваги до наявних ідентичностей існуючих груп; - підтримує групове розрізнення.	4. Деконструкція - глибоке реструктурування відносин визнання; - розмиває групове розрізнення.

Все це призводить до проблематичності визнання жіночого.

Стверджувальне визнання (2 стратегія) являє собою спробу забезпечити жінкам повагу через позитивну оцінку фемінності, залишаючи при цьому незмінним бінарний гендерний код, який і надає сенс цієї фемінності.

Більш продуктивним із точки зору Н.Фрейзер є шлях поєднання перетворювального перерозподілу, з перетворювальним визнанням. Перетворювальний перерозподіл – це те, від чого ми відійшли у нашому суспільстві – соціалістичний фемінізм, який панував за радянських часів, або феміністська соціальна демократія. Це серйозна підтримка материнства і дитинства, самотніх матерів, квотована участь жінок в політиці і т.ін.

А ось стратегія перетворювального визнання, що міститься у феміністської деконструкції, спрямованої на зцілення від андроцентризму, за радянських часів однозначно була відсутня, оскільки фемінізм визнавався тільки як «буржуазно-реакційна течія», якої немає місця в радянському рівноправному суспільстві, а тому, відповідно, роботи класиків різних напрямків фемінізму в наших бібліотеках були відсутні.

Результатом цього є триваюче поширення у ЗМІ гендерних стереотипів, які принижують або ігнорують досягнення успішних жінок-лідерів. Не менший вплив чинять ці стереотипи і на професійну діяльність. Дослідження показали, що більш висока компетентність жінок виявляється негативним фактором на шляху їх службового зростання, оскільки

висококомпетентні жінки не користуються прихильністю ні чоловіків, ні жінок. Відповідно до існуючої в суспільстві стереотипної упередженості щодо розумних жінок, і чоловіки, і жінки прагнули виключити зі своєї групи компетентних жінок [1, с. 180-181].

Таким чином, тільки економічним шляхом, лише через перерозподіл ресурсів подолати гендерну несправедливість у суспільстві не можна. Не менш важливо подолати й культурну несправедливість, яка міститься у мові та ціннісно-нормативній системі.

Щоб подолати гендерну несправедливість в суспільстві, необхідним є, з одного боку, економічний перерозподіл ресурсів, а з іншого боку, постійна робота в напрямку викорінення культурної несправедливості, що виявляється в мові, культурних нормах, цінностях. Для реального (а не бутафорського) визнання жінок у суспільстві необхідна серйозна робота з засобами масової інформації.

Примітки.

1. Агеев В. С. Межгрупповое взаимодействие. Социально-психологические проблемы. М.: МГУ, 1990. 239 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 381 с.
3. Брандт Г. Философия пола Г. Зиммеля // Преображение. 1998. № 6. С. 17-22.
4. Виттиг М. Прямое мышление и другие эссе. М.: Идея Пресс, 2002. 107 с.
5. Гендерная стратегия Российской Федерации: перспективы развития и реализации в регионах. Данные Министерства здравоохранения и социального обеспечения / Региональный семинар, 23-24 ноября, Великий Новгород. Организован МОТ и МЗСР РФ.
6. Зайцева Ж.А., Луковицкая Е.Г. Учет гендерных интересов в принятии решений. Отчет по исследованию. В. Новгород, 2001.
7. Кирилина А. Гендер: лингвистические аспекты. М.: Институт социологии РАН, 1999. 189 с.
8. Торкелсдоттир Э. Учет гендерных интересов в принятии решений /Доклад на международном форуме, г. Москва, Совет Федерации, 23-24 ноября 1999.
9. Фрейзер Н. От перераспределения к признанию? Дилеммы справедливости в «пост-социалистическую» эпоху//Гендерные исследования. 2000. Т.5. URL: <http://kcgs.net.ua/gurnal-005.shtml>
10. Хорни К. Женская психология. С.-Петербург: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1993. 224 с.
11. Fraser N. Recognition without Ethics? / Theory, Culture and Society. 2001. Vol. 18. № 2-3. P.43-55.

Терешкіна Д.Б.¹

«І ЗАБУВАЮ СВІТ...»:
УСАМІТНЕННЯ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА ПРОБЛЕМА

*Нічого не може бути в житті солодше,
чарівніше усамітнення,
особливо перед обличчям усміхненої,
квітучої красуні матері Природи.
Під її солодким чарівним чарівністю
людина мимоволі занурюється сам в себе
і бачить Бога на землі
Тарас Шевченко [9].*

Як надзвичайно складна та досить суперечлива «єдність», яка парадоксальним чином суміщає індивідуальну і соціальну особистість, людина так само потребує як спілкування, так і перебування на самоті. Події у світі останніх двох років, перш за все пов'язані з пандемією Covid-19, надзвичайно гостро поставили питання про взаємодію людини і суспільства. «Просторова ізоляція носить «вимушений» характер – це відсторонення від міжособистісної інтеракції, викликане якими діями одного з партнерів по спілкуванню, або діями зовнішніх сил – від природних явищ до ініційованих владою санкцій», – вказували дослідники ще в 2015 році [1, с. 42], задовго до пандемії коронавірусу, коли просторова ізоляція стала на певний час єдиним життєвим правилом надзвичайно великих спільнот людей на всій планеті.

Сьогодні вже досить багато написано про те, як у епоху, здавалося б, тотального (завдяки новим технологіям) зв'язку людей один з одним [3] як кожна окрема людина, так і людство в цілому виявилось не готовим до абсолютно нових сценаріїв взаємодії груп та індивідуумів. Здається, масштабне і глибоке осмислення наслідків пандемії в галузі комунікацій ще належить здійснити дослідникам, але доводиться визнати абсолютну доречність та справедливність багато разів повторюваних слів про те, що майбутній «світ вже не буде колишнім». Дещо, винайдене як компенсація роз'єднання (наприклад, абсолютно нові форми сфери послуг, освіти тощо), міцно увійде в повсякденну практику навіть і тоді, коли у цих формах вже не буде прямої потреби; щось із того, що існує одвічно (форми усамітнення особистості, вкрай необхідні для рефлексії, творчості і таке інше), буде переосмислено та піддано новим оцінкам.

Філологічна назва статті є далеко не випадковою: літературний матеріал, як підсумок художньої рефлексії, стане основою авторських

¹ доктор філологічних наук, професор кафедри кадрової політики і управління персоналом Російської академії народного господарства і державної служби (РАНХиГС) при Президентові РФ (Новгородський філія).

спостережень і, наскільки можливо, узагальнень. Безсумнівно, немає можливості охопити всі значущі тексти на цю тему, тому ми згадаємо лише найбільш показові. Історичним коментарем до них самі собою напрошуються події сучасності.

Людина та інші

Особистість завжди перебуває у постійних та безперервних зв'язках з іншими людьми. Людина століття гаджетів значною мірою розучилася бути на самоті. Ось досить цікаве спостереження за людиною сучасності: люди, які очікують своєї черги у поліклініках або ж дітей у школах та секціях, майже ніколи не бувають наодинці з собою: вони або розмовляють із сусідами, або ж по телефону, або сидять в Інтернеті (різних ресурсах), у кращому випадку читають або слухають книги. Людина поволі відучується думати (і спеціально приділяти цьому свій вільний час), а також звертати пильну увагу на навколишній реальний світ (навіть на власних дітей, що грають на майданчику). Контакти з віртуальними «іншими» стають заміщенням спілкування із реальними близькими людьми.

Пандемія привела до ситуації локдауну. Однак вона стала лише умовною ізоляцією (або самоізоляцією): люди не припинили спілкуватися завдяки численним засобам зв'язку. Навпаки, це спілкування лише багаторазово збільшилася (саме у таку ситуацію потрапили викладачі та вчителі, які абсолютно збожеволіли від значно збільшених комунікаційних потоків із своїми студентами та учнями, коли навчання перетворилося фактично в індивідуальне тьюторство, доповнене спілкуванням з батьками, бабусями і дідусями, залученням в найширший контекст сімейного життя своїх учнів через он-лайн занять в форматі відеозв'язку. Оскільки доступними стали умови життя, родичі, вихованці і так далі, що випадково потрапили до кадру. Це призвело до жорстокого перевантаження педагогів та їх надзвичайного емоційного вигорання). Отже, сьогодні важливо не просто спілкування, а його особливий тип: фізична присутність співрозмовників значно розвантажує емоційну напругу, знижує інформаційний потік. Таким чином, якщо он-лайн освіта і буде поширюватися надалі, то вона неминуче матиме свої кордони, правила і регламент.

«Вимушена ізоляція не повинна робити людину самотньою» – один з девізів Олімпіади-2021 Токіо, відкриття якої відбувалося через рік після подій 2020 року при повністю порожніх трибунах. Ці слова справедливі лише почасти: коли ізоляція ризикує зробити самотніми людей літніх, хворих, немічних і таке інше. Люди, завжди вміли організовувати своє власне життя, потрапивши умови ізоляції, тому вони прагнули звернути всі її недоліки на очевидні переваги: е будучи зобов'язаними регулярно ходити на роботу та «просиджувати» призначені години, вони перечитали безліч

«Perpetuum Mobile»

книг та переглянули десятки фільмів, відеозаписів концертів тощо. Примітно, що цей досвід ще сотню років тому був осмислений художньою літературою: в оповіданнях А.П. Чехова «Парі» (1889 р.) і О. Гріна «Зелена лампа» (1930 р.) герої, приречені на вимушену ізоляцію, повернули ситуацію на свою користь, під час ув'язнення за допомогою книг перевернувши свою долю та фактично змінивши особистість.

Людина звикла жити у системі зв'язків із іншими людьми. По суті, все життя індивіду – це його щоденне переміщення між різними сценаріями спілкування з оточуючими: на роботі – з колегами, у магазині – з продавцями, на ринку – зі знайомими торговцями, на пошті, заправці, у поліклініці, перукарні і таке інше і тому подібне. Тому коли це абсолютно несподівано припинилося, коли локдаун перестав бути шоком і поступово перетворювався на норму життя, з'явилися зовсім несподівані форми імітації повноцінних соціальних зв'язків. До їх числа відносяться польоти з якогось міста у це же саме місто (на це пішли деякі авіакомпанії як на експеримент, який раптом отримав схвалення покупців і попит; на борту відбувалося все, що зазвичай робиться в штатному польоті: розносили їжу і напої, слухали звернення капітана корабля, вітали іменинників і таке інше); «поїздка» у місто з проживанням у готелі (насправді ж це були просто інші райони того ж самого міста), здача номерів для відокремленої роботи у віддаленому режимі при неможливості (або стомливості) роботи з дому тощо. Багато з цих форм комунікацій людей один з одним сприймаються як гра, та певний вигаданий сценарій, умовність якого усім зрозуміла і усіма ж схвалюється. Багато з ситуацій взагалі стали вимушеною необхідністю. В їх числі добровільне надання житлоплощі лікарям, які працювали у «червоній зоні» жителями прилеглих до лікарні кварталів, щоб лікарі економили час на поїздки додому і на роботу. Показово, що все це було не просто надзвичайними заходами, а зовсім новим осмисленням існування людини у суспільстві, яке вже отримує культурологічні та соціологічні оцінки (ще в 2020 році у Москві готувався до відкриття «Музей самоізоляції» із хронікою московської локації пандемії).

Представляється можливим зміна вікових сценаріїв спілкування людей один з одним в тому чи іншому соціумі. Так, росіяни, ніколи не дотримувалися достатньої соціальної дистанції між собою (у чергах, громадському транспорті, установах і закладах), тепер, більш ніж через півтора року після початку пандемії, роблять це майже інстинктивно. Звичайно, це супроводжується громадською рефлексією – у тому числі у жартах, мемах, анекдотах і таке інше, але як факт це вже не доводиться заперечувати.

Якщо говорити власне про словесність, то можна сказати, що вся література (фактично без винятків) – створювалася та створюється про людину в системі її зв'язків із «іншими». А усі так звані «довічні теми» (війна та мир, любов і ненависть, сенс життя тощо) – це пошуки людиною

«Perpetuum Mobile»

свого сценарію оптимальної комунікації зі світом, представленим безліччю людей, спроби винайдення індивідуального сценарію відповідальності кожного за життя оточуючих. Або ж осмислення людиною своєї відокремленості від «інших».

Людина наодинці з собою

Лексико-семантична група зі значенням відділення людини від інших людей містить слова з дуже різними емоційними і семантичними відтінками: «самотність», «самота», «спокій», «ізоляція», «сирітство», «роз'єднаність», «відчуження». Самотність майже у всіх дослідженнях і художніх текстах сприймається як стан якщо не деструктивний, то, крайньою мірою, негативний, судячи із його впливом на людину. Через добровільну самотність та фізичну відокремленість від людей страждає Ілля Обломов; від душевної самотності потерпає (так і не зізнаючись собі у цьому) «зайві герої» Григорій Печорін і Євген Онегін. Самотність як лейтмотив поезії та біографічно реальний стан властива й Лермонтову.

Самота ж, навпаки, є скоріше позитивною для людини – не дивлячись на те, що зі словом «самотність» у слова «усамітнення» – один корінь. Головне призначення усамітнення – це пізнання самого себе. У літературі воно проявляється в темі творчості, споконвічної драми відносин поета та поезії. Відокремленість поета від світу необхідна для переходу з плану побуту в план буття та звільнення душевних і духовних сил для акту творення. Винесені в заголовок статті слова взяті з вірша О.С. Пушкіна «Осінь», в якому просто та влучно відображений «механізм» переходу людини зі стану обивателя (у хорошому сенсі, люблячого життя, насолоджується нею) в іпостась творця. У вірші В.В. Набокова це стан більш виразно демонструється словом «самотність», яке забезпечує творчу свободу («Є в самоті свобода, / і солодкість – у вигадках благих. / Зірку, сніжинку, краплю меду / заховаю я в вірш»).

Вся творчість, особливо поетична, переповнена темами відокремленості поета від світу. І справа тут не в нерозумінні поета «натовпом» (хоча ця тема звучить найчастіше дуже гостро, майже полемічно), а в особливому відчутті світу, яке полягає у необхідності відсторонення від нього в ім'я його ж розуміння. Саме такою є творчість взагалі будь-якого поета, і – особливо – А. Ахматової, М. Цветаєвої, Б. Пастернака, Й. Бродського. Це ж є лейтмотивом російської рок-поезії та творчості бардів другої половини ХХ в. (В. Висоцького, В. Цоя, О. Башлачова та інших [2; 4]), у якій навіть політичні та історичні реалії «країни несвободи» відступають перед екзистенційним відчуттям тотальної самотності, «покинутості» самою долею (сучасний російський рок – наприклад, у творчості Земфіри – багаторазово підсилює цей мотив). Різниця між сценаріями подолання самотності у творчості різних поетів

складається в різниці способів компенсації деструктивного впливу цього стану на людину. Так, ще у ранній творчості А. Ахматової самотність представляється як усамітнення недалеко від людей, в яких людина знаходить розраду і смиренність (А. Ахматова «Я навчилася просто, мудро жити...»). У поезії російського декадансу самотність позиціонується як стан, у якому людина є найбільш вразливою: спокуса темними силами, «бісами» і химерами підстерігає особистість, що знаходиться поза підтримки «одноплемінників» («Невже ти самотності не любиш?» – запитують у людини інфернальні сили в вірші З.Гіппіус «Спокуса»). Спокусами сповнена й житійна література; тому ченцям так важливе батьківське наставництво у духовному героїзмі. Самотність як випробування зображено й у пушкінському шедеврї «Вірші, складені вночі під час безсоння», в якому нічна самотність героя, відчуття страху і безпорадності переходить у «розмову» із самим життям, яке саме у такий час відчувається найбільш гостро. Сон як маленька смерть, в якому людина самотня, звучить як часта тема у Й. Бродського («Велика елегія Джону Донну», «Нізвідки з любов'ю...»).

Смерть стає найважливішим індикатором ступеня самотності людини. Стан, коли вона вже не може виконувати свої звичні функції внаслідок хвороби та неминучого наближення смерті, стає періодом тотальної самотності, навіть якщо оточення безнадійно хворого залишається тим самим. «Людина народжується і вмирає одна» – цю народну мудрість підтверджує і художня література («Смерть Івана Ілліча» Л.М. Толстого, «Щоденник зайвої людини» І.С. Тургенєва), також чисельні щоденники, які вели вмираючі аж до кінця життя [6; 7], а зрештою й увесь досвід людства. Присутність дуже близьких і дорогих осіб лише пом'якшує тяжкість положення, але не виключає його – і справа тут не у фізичних, або ж душевних стражданнях (виражених С.О. Єсеніним у пронизливих рядках вірша «Ми тепер відходимо потроху...»), які супроводжують відділення людини від світу та людей. Перші у світі випадки смерті від коронавірусу (коли ізоляція була абсолютною, а процес поховання припускав повну відсутність близьких) відверто шокували громадськість насамперед тим, що вмираючий не мав права навіть на останню зустріч із рідними (такі традиційні ритуали спішно замінювали на сеанси відеозв'язку з родичами, зустрічі «через скло» та інше). Є думка, що наслідки роз'єднання людей під час пандемії можуть виявитися не менш важкими, ніж жахливі дії самого вірусу. Людина в очікуванні майбутньої неминучої біди, фізичних або душевних мук гостро потребує іншої людини; навіть Богочоловік Христос у Гефсиманському саду напередодні зради Іуди, звертаючись із молитвою до Отця Небесного, просив улюблених учнів бодрствувати із ним – і залишався нескінченно самотнім у цьому світі, повному слабкостей людських. «Ісус самотній в цьому світі», – сказав Блез Паскаль, маючи на увазі, безсумнівно,

не Самого Христа, а саме людство, яке залишило Його у найтяжчу для Нього годину, а через те й само залишилося без Нього.

Людина перед Богом

Порятунок від тотального самотності є релігія. Релігія (від лат. «Religare» – «пов'язувати») – це не система правил і обрядів, а постійне відчуття Божественної присутності та батьківського заступництва Бога своїм чадам. «Чи ж не наказав Я тобі: будь твердий і відважний? Не бійся й не лякайся, бо з тобою Господь, Бог твій, у всьому, де ти будеш ходити» (Нав. 1: 9). Чим би не займалася віруюча людина (творчістю, яка може бути не зрозумілою для інших людей, ремеслом, рутинною роботою, моральним вибором у складній ситуації), вона ніколи не буває одна, навіть якщо присутність Бога як співрозмовника не є очевидною. Це рятує від страху перед самотністю у Всесвіті, повному випробувань.

Література (яка розуміється саме як мистецтво слова) абсолютно вся є досвідом трансформації людини, переходу її у новий стан, перетворення її як особистості [8], а, значить, возз'єднання з Богом, спілкування з Богом. Євген Онегін, П'єр Безухов, Андрій Болконський, Ераст у «Бідної Лізи» М.М. Карамзіна, купець Василь Андрійович Брехунов, герой оповідання Л.М. Толстого «Господар і працівник», який врятував свого кріпосного Микиту від смерті ціною власного життя, герой вірша М.О. Некрасова «Зелений шум», який відмовився від помсти дружині-зрадниці та її коханцю, Андрій Соколов із «Долі людини» М.О. Шолохова, який після втрати на війні всіх рідних подолав духовну смерть опікуванням сироти Ванюшки та знайшов сенс життя... Відмовляючись від себе (у тому чи іншому вигляді) в ім'я іншої людини долає роз'єднаність зі світом – і знаходить себе вже у іншій якості. Релігійний у своїй основі текст про богоспілкуванні дифузно представлений в будь-якому творі мистецтва – найчастіше у формі спілкування з іншими людьми, яких закликає любити віра в Бога, який і Сам є любов'ю. «Ісус Христос – втілене Слово <...> Книга – це бесіда Бога з людиною. Молитва – це бесіда людини з Богом, тобто спрямованість одного і іншого» [8].

Крім творів, де текст про богоспілкуванні представлений імпліцитно, літературою розроблені цілі жанри, де розмова з Богом є експліцитною: молитва [5], сповідь, духовні вірші, щоденники, спогади. Примітно, що вся література і все мистецтво в цілому самі по собі є фактом (і актом) зіспілкування із Творцем, уподібнення Йому в акті творіння. Але для такого стану абсолютно необхідна самота, в якій будь-який, що творить, знаходиться поза його волею (дія «натхнення», захоплюючого все іство людини-творця, описано у безлічі пам'яток світової літератури).

Чернецтво (від грецьк. «μοναχός» – «одиначний», «одиначний») як форма існування людини у земному світі є вищим проявом стану

усамітнення для спілкування із Богом. В епоху Предвідродження на Русі (XIV – XV ст.) Ця форма буття була значно посилена традицією ісихазму (від грецьк. «ἡσυχία», Ісихій – «спокій», «тиша», «самота»). Мовчальність як неодмінна умова спілкування з Богом стало не тільки провідною практикою «розумного діяння», але й новим літературно-художнім методом, який привів до поширення «стилю плетіння слів», що парадоксальним чином через багатослівність демонстрував процес пошуку єдино вірного слова, яке повинно було передати суть Божественного у людському розумінні. Стан чернечого властивий, у тій чи іншій мірі, кожному, хто постає перед Господом – у молитві, творчості, науці, надзвичайному душевному переживанні.

Поки людина живе у світі, вона не може бути у повній самоті. Пушкінське «і забуваю світ» слід розуміти як тимчасовий стан відлучення від світу, вкрай необхідного для повернення у світ. Самота як необхідність потрібна людині для усіх справ, в яких важливим є тільки вона як окрема особистість. Але навіть у цьому стані людина не є самотньою, якщо вона знаходиться у релігійному модусі сприйняття світу, що зціляє стан відокремленості від землі та усіх тих, хто живе в земному світі. Самотність стосується, можливо, тільки смерті, відходу з цього світу. Але й у цьому разі смерті тільки біологічної. Душа – абсолютно точно у релігійній свідомості – вступає у спілкування зовсім іншого порядку. Самота як набуття себе заради повернення до людей, до Бога та до себе іншого – ось його справжнє перетворююче значення.

Примітки.

1. Берзин Б.Ю., Хазова Н.Б. Пространственная изоляция: дорога длиною в одиночество // Социум и власть. 2015. №6 (56). С. 42–47.
2. Доманский Ю.В. Русская рок-поэзия: проблемы и пути изучения // Русская рок-поэзия: текст и контекст. 1999. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-rok-poeziya-problemy-i-puti-izucheniya> (дата звернення: 05.08.2021).
3. Зарубина Ю.Н. Проблема одиночества в современном обществе / Ю. Н. Зарубина // XXI Международная конференция памяти профессора Л. Н. Когана «Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования», 22-23 марта 2018 г., Екатеринбург. Екатеринбург: УрФУ, 2018. С. 1169-1178.
4. Никитина О.Э. Доминанты образа рок-героя в русской рок-культуре // Русская рок-поэзия: текст и контекст. 2005. №8. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dominanty-obraza-rok-geroya-v-russkoy-rok-kulture> (дата обращения: 05.08.2021).

5. Перевалова О.А. Стихотворная молитва в русской поэзии XIX века: жанровая динамика и типология: Автореф. дис. ...канд. филол.н. Екатеринбург, 2015.
6. Терешкина Д.Б. «Записки раба Божия Авдия»: история государства в контексте истории частной жизни // Бренное и вечное: социокультурная драма истории между мифом и политикой: Материалы Всерос.науч.конф. 27-28 ноября 2012 г./ редкол. А.А. Кузьмин, Г.Э. Бурбулис, Ю.В. Синеокая, А.П. Донченко, А.Г. Некита, С.А. Маленко; НовГУ. Великий Новгород, 2013. С.377-387.
7. Терешкина Д.Б. Предсмертные записки как особый тип эго-документа («Вопросы жизни» Н. И. Пирогова) // Уральский филологический вестник. 2020. № 4. С. 65–77.
8. Ужанков А. Н. Древнерусская книга – беседа Бога с человеком [Электронный ресурс] URL: <https://omiliya.org/article/aleksandr-uzhankov-drevnerusskaya-kniga-beseda-boga-s-chelovekom>. Дата звернення – 06.08.2021.
9. Шевченко Т. Щоденник // Зібрання творів: У 6 т. К., 2003. Т. 5. С. 9-187.

Некита А.Г.¹, Маленко С.А.²

ІНСТИТУЦІЙНЕ «ВИТІСНЕННЯ» ЛЮДИНИ З ПРИРОДНОГО ТА СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

*Найсміливіший вчинок, який я коли-небудь робила –
продовжила своє життя, коли хотіла померти.
Анастасія Крестова*

*Інстинкт самозбереження іноді
є імпульсом до самогубства.
Станіслав Єжи Лец*

Основні несвідомі владні сценарії почали складатися ще в умовах неоформленості ієрархічного профілю суспільних відносин, характерних для епохи зламу первісних способів організації людської спільноти. Саме до цього періоду відноситься виявлений антропологами по всьому світу інститут табування тих видів діяльності, які з різних причин не відповідали лінійності управлінського впливу на родове середовище. На наш погляд, видатний психолог З. Фрейд абсолютно справедливо тлумачив найперші табу саме як заборони, що відносяться до сфери регулювання статевих відносин у первісній сім'ї, як своєрідну «програму» формування несвідомої моделі відчуженого владарювання та його подальшої інституційної ієрархізації.

Йдеться про те, що нормуванню, як правило, спочатку підлягали саме ті відносини між людьми, які мали безпосередній біотичний сенс, а тому виступали природним фундаментом розвитку первинних, родових способів життєдіяльності. Таким чином, авторі констатують як непорушний факт, що базисний принцип соціального управління відноситься до штучного формування набору несвідомих маніпуляцій із тілесністю як природним оплотом і природним середовищем розвитку свідомості, джерелом творчого розмаїття людської діяльності та основною (соматичною) причиною майбутніх неминучих і важко контрольованих сплесків нормативно-управлінської неадекватності ще несвідомого індивіда.

Характерно, що система соціальних табу, яка історично складається у межах цивілізації, повністю дозволяє молодий та ще інституційно незрілої влади раз у раз наочно демонструвати кожному індивіду саме апріорну «дикість» і «примітивність» його неприборканого ще нормативною соціалізацією людського тіла. При чому, це тіло, тільки у разі своєї відповідності нав'язаним владою моральним вимогам, може хоч якось

¹ доктор філософських наук, професор кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

² доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

мінімізувати соціальні наслідки свого «розгнужданого» природного гріха. Саме тому, фундаментальна соціальна ідея гріха з'явилася не вчора, і навіть не у процесі інституалізації світових релігій, а як раз є початковим структуроутворюючим моментом владної, а через це і будь-якої державної ідеології [7; 8]. Проте, не слід забувати, що «дійсним гріхопадінням людини, – на чому власне завжди наполягав Е. Фромм, – є її відчуження від самої себе, підпорядкування якійсь силі, відмова від самої себе, хоча б і під виглядом поклоніння богу» [10, с. 259].

Однак сама ідея гріха з необхідністю передбачає наявність (або, скоріше, примусове та штучне формування) його неусвідомленого двійника – провини як постійно поширюваного простору несвідомо витісненого гріха, який, рано чи пізно (і, такою є системна вимога суспільства, що масовізується) неминуче буде виявлений і покараний. Жорстка співзалежність гріха і провини, яка перетворилася навіть на ідеологічний імператив, характеризує неможливість індивідуального подолання «диктатури» асоціальної природи тіла та вказує на первинну оформленість механізмів інституційної консервації («сублімації») несвідомого, що поступово перетворюється на принципи та інститути соціальної системи масового суспільства.

Влада, що знаходиться у процесі становлення, всіляко заохочує індивідуальну, групову та колективну поведінку, яка максимально відповідає встановленим нею ж самою правилам і нормам соціального життя. Навпаки ж, ті вчинки, які біотично «дискредитують» стрункість та налагодженість управлінського механізму, аскетизм його представників і саму «ідеологію», покладаються аморальними, а на їх виконавців перестає поширюватися система традиційних (переважно трофічних) стимулів і заохочень. Вигнання, а точніше несвідоме витіснення «порушників» норм «гуртожитку» з простору соціального управління всіляко культивується і навіть містифікується, що дозволяє вже «первісним ідеологам», за допомогою обставленої фізичним і психічним насильством дресури людського тіла, формувати у своїх одноплемінників однозначну «виконавську дисципліну».

З іншого боку, влада навмисно створює такого роду сценарії, коли девіантні щодо її вимог індивіди та соціальні групи у сформованому соціальному просторі досить чітко позиціонуються як носії реальної загрози для усієї системі родових а тому й цивілізаційних зв'язків у цілому. При цьому, низка певних несвідомих маніпуляцій родових старійшин щодо залякуваних ними індивідів, призводить до того, що останній починають шукати джерела своєї неадекватності вже не в структурі і діях племінної влади, а також не в діяльності її перших інститутів табування, але несвідомо приписують (переносять) її власної біотичної порочності та початкової неадекватності свого особливого способу існування.

З плином часу, вже практично рефлекторно приймаючи на свій рахунок усі «смертні гріхи» масової цивілізації, що стає, людина, яку насильно відлучають від Роду, несвідомо прирікає себе на ескалацію фізичних і духовних страждань, викликаних вічно зяючою виною за так і не утворений нею самодіяльний світ свідомості. І хоча для неї страждання в більшості випадків залишаються не настільки актуальними в силу того, що спосіб її життя «схвалюється культурою, в якій вона живе, страждання може бути неусвідомленим або відчуватися у зв'язку з явищами, вельми далекими від його реальної проблеми» [10, с. 275].

Ця ситуація найбільш рельєфно показана у християнському міфі про гріхопадіння перших людей, яким Бог визначив як міру спокути за скоєне не тільки жахливі особисті страждання, але і покладену Творцем, таким чином, модель «одвічних» драматичних відносин із природним середовищем їх буття: «[...] Дружині сказав: множачи множу скорботу твою у вагітності твоєї; у хвороби будеш народжувати дітей; і до чоловіка твого потяг твій, і він буде панувати над тобою. Адаму ж сказав: [...] проклята земля за тебе; зі скорботою будеш харчуватися від неї в усі дні життя твого; Терни і вовчці виростить вона тобі; і будеш харчуватися польовою травою; в поті чола твого будеш їсти хліб, поки не повернешся у землю, із якої ти взятий, бо прах ти і в прах повернешся» [1, Буття 3:16–19]. Цей міф, на думку В.М. Шердакова, «у мінливій формі, як нам видається, відбив той момент соціальної практики, коли людина ще не знайшовши себе, вже втратила себе ж – втратила цілісність, внутрішньо роздвоїлася, повною мірою відчула протиріччя між належним і суцим» [12, с. 33–34].

Відчуваючи тепер уже і сакралізовану провину за свою початкову соціальну «бездарність», тіло людини, затавроване як «темниця її душі», одночасно є і тими вічно доступними, потаємними дверима «до світу архетипічної свободи, який так і не відкрився індивіду в його масовізованому соціальному «бутті». Ось чому «самодіяльне», фізичне припинення свого існування стає тим екзистенціальним способом, який надає людині останню можливість «звільнитися» від нав'язаної неї владою клятви бути одиничним резервуаром Вселенського гріха та предвічним персональним носієм соціального пороку. До речі, тут хотілося б згадати класичне визначення самогубства, яке наводить Е. Дюргейм у своїй однойменній книзі: «самогубством називається кожен смертний випадок, який безпосередньо або опосередковано є результатом позитивного або негативного вчинку, вчиненого самим потерпілим, якщо цей останній знав про результати, що його очікували» [3].

Слід особливо підкреслити, що «традиційні» цивілізаційні сценарії каналізації життя індивіда, якого влада масовізує «в поті чола його» здавна відтворюють найбільш примітивні принципи конструювання соціального середовища, які переважно зводяться до підвищення продуктивності рефлекторної регуляції системи управління людьми, яких примусово

«вищелушили» з традиційних, родових способів організації буття. Жорстко детерміновані рамками подібної соціальної фізики соціальні індивіди переміщуються (через різницю потенціалів еліти і маси) у відведеному їм просторі масового суспільства аналогічно електричному заряду, замкнутому у послідовних і паралельних ланцюгах соціального функціонування.

Незважаючи на дедалі посилювану владну маніпулятивну залежність (всупереч усім кампаніям із демонстративної «демократизації» соціуму), будь-який соціальний індивід із народження та протягом усього «стажу» виробничо-інституційного функціонування несе в самому собі практично необмежений, архетипічно передбачений спектр можливостей розвитку життєвого потенціалу. Саме цим він апріорно суперечить фундаментальним законам спрощенської соціальної логіки масового суспільства.

Принаймні, у кожного індивіда завжди залишається остання можливість «здійснення» протестного, онтологічно асоціального вчинку (проступку, злочину), яким є акт насильницького переривання свого життя, що одночасно демонструє як його екзистенціальну силу, так і останню можливість здійснення своєї свободи. Показово, що саме «Самогубство [...] стало протягом ХІХ століття однією з перших форм поведінки, які увійшли до простору соціологічного аналізу; саме воно змусило з'явитися – на кордонах і в зазорах влади, що чиниться над життям – індивідуальне і приватне право померти» [11, с. 242-243]. В результаті, спостережувані акти суїциду, здавалося б, є виразом справжньої природи людини та її прагнення до заперечення тих базових конформістських і уніформістських принципів, які відчайдушно сповідує масове суспільство.

Фактично, будучи назавжди позбавленою права на самодіяльну життєву творчість, людина в останній момент раптом вирішує діаметрально змінити владно нав'язану ззовні «полярність» її свідомості та діяльності, віддавши останні життєві сили творенню власної смерті, яка іноді виявляється першим і, на жаль, єдиним в її житті вчинком. Обмовимося все ж, що це вірно лише з точки зору зокрема кожного подібного факту, який, на жаль, так до кінця залишається практично неусвідомленим, а тому навряд чи може мати такий високий екзистенціальний статус.

Навпаки, вельми «лякаюча» статистика лавиноподібного наростання такого роду явищ, які невідступно супроводжують «прогрес» масового суспільства, бачиться цілком закономірною. Так, за офіційними даними ВОЗ щорічно кінчають життя самогубством 1 100 000 чоловік, що становить 0,002% від усього населення Землі. Серед них: 350 тисяч китайців, 110 тисяч індійців, 55 тисяч росіян, 31 тисяча американців, 30 тисяч японців, 12 тисяч українців, 10 тисяч французів [5]. Насамперед тому, що вона відображає не стільки все збільшуваний спектр соціальних екстремумів індивідуальної «творчості», скільки сигналізує про «ефективність» викристалізованих у ході цивілізаційного «розвитку» якихось специфічних соціальних

пріоритетів, що зводять уесь спектр можливих людських проявів свободи свідомості (і, в тому числі, свободи їх руйнування) до екстремальних тілесних практик. У цих рамках саме одномоментне знищення людиною власного тіла виступає найбільш доступним і «економічним», «утилізуючим» сценарієм «принципової», до кінця послідовної соціальної, несвідомої поведінки.

Не випадково, що такого роду дії завжди в соціальному оточенні людини тлумачилися в дусі І. Павлова, який виразно атрибутував подібні девіації: «Самогубство [...] є один із проявів нервового розладу. Значить, ось одна з причин самогубств, яка не підлягає сумніву – хвороба нервової системи» [4, с. 62]. Крім того, протягом усієї історії цивілізованого функціонування соціального індивіду воно підкріплюється культивуванням страху як владно соціалізованого переживання, фактично базової соціальної емоції, що постійно провокує індивіда невротизуватися і борсатися в межах інституційно логізованого екзистенціального вибору.

При цьому й сама екзистенція тлумачиться виключно однозначно – як сукупність моделей, що дозволяють здійснити прагнення організму до самозбереження у строго визначених для цього корпоративних рамках. Ці базальні принципи за допомогою низки інституційних каналізацій рівною мірою присутні майже у всіх сценаріях як офіційного супроводу індивіду в системі соціального виробництва «життя», так і у практиках індивідуального припинення її тілесного існування. Тому смерть «за власним бажанням», та ще й з передсмертною запискою-«заявою» («маніфестом») виступає однією з форм несвідомого прагнення організму до позаінституційного «самозбереження», але тільки знаходиться вона вже «по той бік» низки соціальних формалізацій масового суспільства.

Проводячи навіть поверхневий феноменологічний аналіз суїциду та несвідомої девіантності в цілому, можна з успіхом реконструювати базові сценарії, моделі та принципи всієї соціальної системи масового суспільства, яка повною мірою відображена в кожному акті подібної поведінки, що «відхиляється». Безумовно, індивідуальні дії такого роду виступають несвідомою реакцією на «тіньові» проекції влади та масового суспільства, які за тисячоліття налагодили та поставили на потік виробництво функціональних, напіваавтоматичних механізмів (за термінологією О.Зіновьева «соціальних індивідів»), покликаних якомога більш адекватно відображати примітивну архаїку соціального управління.

З іншого боку, подібні дії характеризують індивідуальну «алергію» і протест проти формуючих соціальні маси перманентних процесів їх владної об'єктивації. До речі кажучи, хотілося б вірити, що аналогія з алергією на інтенсивність владного впливу має лише фігуральний сенс, однак, цілком можливо, що й сама алергія як найбільш актуальна і навіть вельми «модна», «престижна», «капіталомістка» соматична патологія виникає якраз

внаслідок трагічної втрати соціальним індивідом найпростіших біотичних навичок спілкування зі своїм тілом і «навколишнім» середовищем.

Тому суїцид є не тільки класичною індивідуальною патологією, падінням «інстинкту досягнення мети» [4, с. 67] або ж свідомим вибором божевільних однаків, але вельми закономірним і історично сформованим типом несвідомої конформістської поведінки для соціальних індивідів, які відчують серйозні початкові проблеми з соціалізацією. Дійсно, факт демонстративної «з викликом», але від цього ще більш соціалізованої смерті є, на жаль, таким же буденним, рутинним, начисто позбавленим інтимності актом, як і будь-який інший момент «соціального руху» індивіду в масовому суспільстві. І це підтверджується, наприклад, тим, що засоби масової інформації ретельно культивують статус як індивідуальної, так і масової смерті в якості повсякденної, знакової, новинної події, динамічно перерозподіляючи у процесі його капіталізації віртуальний соціальний простір і по-новому означаючи свої ідеологічні, а слідом за ними, і інші пріоритети.

Вдаючись до смерті як останнього способу соціального «самоздійснення», соціальний індивід відтворює миттєву несвідому ілюзію споконвічного символічного поєднання себе та світу, якого він так і не досяг в існуючій інституційної «реальності» масового суспільства. Воно апріорно пов'язується з досвідом поривом індивіда відновити первинну архетипічну цілісність відносини Себе і Світу як Матері і Дитя.

У той же час, трагічний «відхід» людини – «на миру» або втуні – виступає ще й екстраординарною екзистенціальною подією, яка символічно та миттєво «обнулює» багатовікові «митарства» масовізованого людського роду в цивілізованих «соціальних джунглях» із тим, щоб відтворити давно втрачену міфічну цілісність родового буття. Виявлений зв'язок дивно нагадує знаменитий біблійний сюжет, в якому смерть Бога-Сина виступає тим рубіжним символічним актом, за допомогою якого формалізований, сукупний історичний «гріх» несвідомого, інституалізованого людства виявляється «викупленим» конкретними стражданнями й усім життєвим шляхом маргінала, «соціального злочинця», який словесно (сміслово) здійснює замах на авторитет влади, яка перебуває у блаженстві несвідомого «гальмування» пересиченого хижака, який «на певний час» втратив всі інстинктивні реакції.

Життя та діяльність Ісуса Христа (як і багатьох інших героїв минулого – Прометея, Одиссея тощо) являє собою яскравий приклад символічного відтворення свідомості за допомогою діяльнісного «звільнення/знищення» саме соціальної оболонки свого тіла, а його подальше воскресіння та перетворення дозволяють виявити несвідомі основи та сценарії розвитку архетипічного образу «Самості», що символізує необмежені можливості свідомості, що безперервно стає. Особистісна самодіяльність, соціальна алогічність, відсутність обивательського «здорового глузду» і, як наслідок,

управлінська непередбачуваність вчинку Христа вказують не стільки на його безпосередню асоціальну спрямованість, скільки характеризують універсальні якості свідомості, що завжди зароджується і первинно розвивається тільки в такому творчому, несвідомому пориві.

Беручи до уваги, що такі авторські інтерпретації християнського міфу далеко не відповідають його канонічній, релігійній інтерпретації, все ж вкажемо, що Христос свідомо спровокував своє соціальне оточення вдатися до каральних заходів щодо його самого та його вчинків, що дозволяє нам говорити про нього як про жертву-самогубця. Показово, що християнство, незважаючи на повсюдний культ Бога-Сина, проте, всіляко переслідує й усіма можливими засобами бореться з будь-якими соціальними та релігійними девіаціями, і не в останню чергу, саме з суїцидом. Як відомо, самогубців заборонялося ховати в межах офіційних християнських кладовищ, що найкращим чином доводило реальність та жорстокість практики переслідування цих людей, як за життя, якщо спроба виявилася невдалою, так і після смерті, яка, відповідно до догматики, позначала початок шляху до вічного спокутування гріхів і порушень божественних заповідей.

У той же час, релігійним переслідуванням самогубці піддавалися ще й тому, що вони кидали зухвалий виклик ще і Богу-Отцю, що символізував патріархальну владу, практично стверджуючи реальність самотійного воління і можливість розриву «порочного кола» розширеного відтворення страждань, гріхів, спокутувань як справді деміургійної творчості. Самостійний вибір індивідуальної смерті є тим творчим актом, що претендує на радикальне перестворення власного світу як сублімованого соціального порядку, позбавленого тепер від тотальності державного та ідеологічного гніту. Тому в самогубстві людина і Бог ставали центральними символічними фігурами, що, безумовно, абсолютно не відповідало як християнської ідеології, що ієрархізувала «буття» соціальних індивідів, так і в цілому інституційної практиці масового суспільства. Таким чином, самогубство виступає, можливо, першою та останньою дією людини, яка спробувала в першу чергу тілесно, як би «від противного» «усвідомити» себе у цьому соціалізованому та масовізованому світі, який все відторгає.

Можна запропонувати і альтернативне церковним догмам, так би мовити «світське» пояснення подібної практики. Очевидно, сучасники так охоче керувалися релігійними настановами при організації похорону самогубців саме тому, що для заляканих такими вчинками обивателів вони виступали кривавими знаменнями не тільки соціального порядку, який руйнувався, але й усього простору несвідомої буденності, який трагічно «кришиться» слідом за фатальним вибором самогубців. Тому в межах діючих соціальних інтерпретацій самогубці завжди були символічними пророками, які не тільки проголошували, але й вкрай переконливо доводили «мертвенність» усієї системи несвідомих відчужених інститутів, у полоні

яких соціальні індивіди довічно утримувалися та від яких завжди несвідомо хотіли скоріше звільнитися.

До того ж, подібними діями вони наочно демонстрували своїм сучасникам несвідому природу їх мотивів, поведінки і соціальної культури в цілому. Внаслідок реальної несвідомості соціальних індивідів, ці наочні уроки завжди викликали у них ескалацію «витіснення», що лягає в основу практики відчуження власних суб'єктивних несвідомих смислів, вигнання їх із поля свого сприйняття та подальшої апробації ідеологічної розмітки масового суспільства, сформованої, як ми вже неодноразово згадували, за монохромним принципом «свій-чужий». Безумовно, обидві інтерпретації дозволяють виявити несвідому тенденцію до вільної або мимовільної героїзації як самогубства, що явно викристалізувалася, так і його безпосереднього виконавця в контексті масових взаємодій.

Аде оскільки офіційно подібна «героїзація» все одно не визнається, вона латентно існує як несвідомий міфічний контекст, який автоматично «витісняється» у простір маргінальної (в тому числі і кримінальної) та «низової», карнавальної культури. Саме тому символічні відносини є настільки рідкісними для відчуженого «спів-буття» масового суспільства та влади, що всіляко присікаються навіть будь-якими натяками на їх можливу появу та розвиток. Це безпосередньо відноситься й до проблеми суїциду, адже навіть поверхнєве його вивчення дозволяє виявити прогресуючий в масовому суспільстві інституційний остракізм символічного як стандартну несвідому, знакову реакцію влади на можливості (навіть несвідомі), архетипічного здійснення людини та її світу.

Кожен історичний період становлення масової цивілізації демонструє специфічні інституційні сценарії (релігійні, політичні, наукові, виробничі, медійні тощо) подібного «витіснення», які є настільки різними, що їх дослідженню можна присвятити ще не одну соціально-філософську та культурологічну монографію. Наведемо хоча б один приклад, на який посилається Е.Дюркгейм у своїй фундаментальній роботі «Самогубство». Парадоксально, але вже на самому початку розвитку європейської цивілізації ця проблема була поставлена досить гостро, і вже тоді, наприклад у Греції, був вироблений досить простий спосіб вирішення подібних соціальних девіацій. Ось як Дюркгейм переказує Лібанія: «Нехай той, хто не хоче більше жити, викладе свої підстави Сенату і, отримавши дозвіл, покидає життя. Якщо життя тобі претить – вмирай; якщо ти ображений долею – пий цикуту. Якщо ти зломлений горем – залишай життя. Нехай нещасний розповість про свої прикрощі, нехай влада дасть йому ліки, та його біди настане кінець». «Подібний же закон, – пише Е. Дюркгейм, – ми знаходимо на Хіосі. Він був перенесений в Марсель грецькими колоністами, які заснували це місто. У влади був запас отрути, з якого вони постачали необхідними кількостями всіх тих, хто після пред'явлення раді Шестисот причин, що штовхають їх на самогубство, отримував його дозвіл» [3]. Таким

чином можна констатувати, що вже досить давно цивілізація апробувала досить ефективний механізм регламентації суїциду, а надалі й взагалі перетворила його і одну з рядових соціальних технологій.

Навіть сучасне масове суспільство демонструє небачений раніше спектр такого роду «витіснень» несвідомих людських переживань смерті у простір «неформальних» соціальних інститутів, у першу чергу, злочинності. Як правило, до такого роду соціальних процесів найбільш чутливі представники молоді, що створюють різні рухи, основною метою яких є героїзація та міфізація як безпосередньо самогубців, так і смерті взагалі як протестної моделі «життя». При цьому, культивуючи її морталістичні фетиші, вони успішно формують із їх допомогою свій несвідомий імідж Антигероя, часто з відверто кримінальним ореолом.

Крім того, як вже говорилося раніше, суїцид є тим найбільш «економічним» і «технологічним» соціальним сценарієм, який представляє владі можливість остаточно звільнитися від індивідуальної, а іноді і групової несвідомої неадекватності та сформувати жадане для себе інституційно гомогенне, «безвластиве» середовище масового суспільства. Аналіз сформованої за тисячоліття маніпулятивної практики дозволяє стверджувати, що влада має у своєму розпорядженні якийсь несвідомий механізм «самоочищення» соціуму від потенційно деструктивних елементів, які однією своєю присутністю занурюють систему у ступор управлінського «шоку». У той же час дослідження причин їх появи, як справедливо вважає Е.Фромм, «може поставити під сумнів основи найбільших ідеологічних систем. Тут неможливо уникнути аналізу проблеми ірраціональності нашого суспільного ладу, тут доведеться порушити деякі табу, що ховаються за священними поняттями «безпека», «честь», «патріотизм» і т. ін.» [9, с. 21]. А сформовані за тисячоліття сценарії такого переслідування поведінки, що «відхиляється» та її носіїв лише підтверджують той факт, що владі в лоні цивілізації так і не вдалося відтворити ані архетипічну діалектику поколінь, ані налагодити справжній символічний обмін досвідом свідомості та спвдіяльності між ними.

Тому, інституційна доля та екзистенційний рок масового суспільства – це примусово випрямлена в лінію енергія різноманітних людських переживань світу, конвертованих в несвідомий знаковий потік афективного, психоїдного волюнтаризму. Авторські висновки, у цьому сенсі, активно перегукуються з постмодерністським посилом Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі: «модель смерті виникає, коли тіло без органів відштовхує і скидає органи – не потрібно рота, язика, зубів, аж до членоушкодження і самогубства <...>, у циклі роботи машини бажання йдеться про постійне переведення, постійне перетворення моделі смерті на щось зовсім інше, що є досвідом смерті. Конверсія йде зсередини (у тілі без органів) смерті у смерть, яка приходить ззовні (трапляється на тілі без органів) <...> [2, с. 41]» .

«Perpetuum Mobile»

Однак лавиноподібне зростання споживання (та супутніх йому цивілізаційних криз) протягом останнього століття людської історії наочно продемонструвало, що справжній сенс людського буття аж ніяк не вичерпується ані кількістю, ані навіть якістю соціального пайка. І соціальний індивід, що «добровільно» ступив на шлях ієрархізованого інституційного гноблення та редукування своєї сутності до номенклатури виробничих функцій, – відправлення яких розцінюється як безумовне благо, як довічний борг по відношенню до представленого державою масового суспільства – навіть не здогадуючись і не бажаючи цього, сам активно допомагає його торити. У ситуації, коли його несвідомими та відчуженими «кумирами» стають зовнішній авторитет, держава, злочинність, поп-ідоли, релігійні або наукові догми, абстракції великих чисел, фірмові бренди, корпоративні привілеї, рекламні слогани тощо, він не залишає в собі нічого, за що міг би боротися, спираючись на стрижень морального імперативу, за що варто було б нести свідому, особистісну відповідальність.

Таким чином, ідея рівноправного і взаємовигідного «соціального партнерства» людини та інституту, що базується на несвідомому владному патерналізмі, представляє як найбільш простий, доступний екзистенціальний вихід, так і приховану пастку для духовних і фізичних жебраків (тобто, фактично «знищених») мас, які, проходячи процедуру знеособлення, перетворюються у натовпи уніфікумів. До того ж, етимологія слова «жебрак», реконструйована М.Фасмером (від «бідний», «чужий», «нетутешній», «знищений» [6, с. 77]) недвозначно говорить нам про те, що відчуженість і беззмістовність «середньої» людини в історії цивілізації завжди йшли рука об руку.

Але, як і складання великої множини нулів, ніколи не зможе дати навіть одиниці, так і уявна, удавана цінність масового суспільства може бути адекватною лише поточному курсу біржових котирувань за мінімумом усередненого духовного та морального рівня складових її соціальних індивідів. Тому було б величезною помилкою очікувати від подібних «соціальних конгломератів» щось такого, щоб перевищувало б цей потенціал, марно також і сподіватися на дійсний духовний прогрес їх учасників. Останній може бути лише результатом безпосереднього спілкування людей, але ажніяк не підсумком масових заходів під гаслами будь-яких кольорів і відтінків, що супроводжуються груповим співом гімнів або ж самозабутнім цитуванням різноманітних авторитетів.

Оцінюючи багатовікову історію функціонального та соціального оперування індивідом у масовому суспільстві, можна стверджувати, що це є хронологія егоїстичної, меркантильної, грубої, огидної гри влади, за посередницької участі підконтрольних їй соціальних інститутів, на примітивній нерозвиненості і несвідомій наївності організаційно «підданих» їй людей. Відповідаючи саме подібним чином на їх, втілені у несвідомих проекціях почуття, масове суспільство, що патронується

«Perpetuum Mobile»

державою, неодмінно та постіно провокує перманентну ескалацію нових і нових витків несвідомого інституційного відчуження, все більш залучаючи соціальних індивідів до потворного, порочного кола формального функціонування.

Але завжди існують індивіди (і в цьому полягає непорушна примордіальність буття), яких не вдається вбудувати в усталену модель соціалізації світу. Вони, внаслідок своїх нікому не зрозумілих якостей, перебуваючи у самій «серцевині» соціального світу, примудряються повністю «бути відсутними» в ньому, бути функціонально індиферентними. Одне, мабуть, саме ця спостережувана властивість, робить їх кардинально відмінними від інших людей. Цю властивість ми й називаємо Свідомістю. Не будучи апіорною формою ставлення до світу, вона, одного разу з'явившись, як спалах світла, повністю перетворює внутрішній світ людини та її долю. Адже бути свідомим – значить відчувати та знати іншого, як інобуття самого себе.

Так трапляється, що свідомість та її символічні виразники, завжди знаходяться на кордоні між індивідом і масою, масою і державою, владою і буттям, Буттям і Ніщо; концентруючи та перетворюючи собою соціальну ентропію на енергію життя та творчості. Парадоксально, також, що колективна воля нікчемного у кількісному відношенні числа цих «перетворювачів» настільки велика, що дозволяє змістовно компенсувати сукупний потенціал соціальної інертності маси несвідомих індивідів незалежно від її кількісних параметрів, що визначаються рівнем «розвитку» масової цивілізації.

Досить часто буває саме так, що свідомість як спосіб життя стає суспільним покликанням, тяжким соціальним тягарем і справжньою особистою трагедією, оскільки такі люди та їх творчість несвідомо експлуатуються владою та підлеглими їй соціальними інститутами в якості провідних факторів, які дозволяють мінімізувати або завуалювати структурні і системні вади масового суспільства. При цьому соціально – «впорядкована» ієрархія світу, що представлена у стихії ринкової конкуренції несвідомих, корпоративних «приватностей», зростає такими людьми собою наживо, з метою відновлення власними розумовими та тілесними стражданнями первозданної міфічної цілісності духу і матерії.

* * *

Отже, нами було досить схематично продемонстровано, що історично нормуванню підлягали саме ті відносини між людьми, які мали безпосередній біотичний сенс, а тому виступали природною основою родових способів життєдіяльності. Прогрес відчуження пов'язувався з формуванням базисного принципу соціального управління як реєстру несвідомих маніпуляцій з тілесністю – природним оплотом нормативної

неадекватності індивіда. Причому, соціально-девіантні індивіди спочатку позиціонувалися як носії реальної загрози усій системі родових, а надалі і інституційних зв'язків.

Надалі, вже практично рефлекторно приймаючи на свій рахунок усі «смертні гріхи» масового суспільства, людина прирікає себе на вічні фізичні та духовні страждання, несвідомо відчувачи провину за так і не пізнаний нею самодіяльний світ свідомості. Владно регульоване зведення провини за початкову соціальну «бездарність» у ранг гріха та інституційне таврування тіла як «темниці душі», неодмінно обертаються трагедією масовізованої людини, яка так і не освоїла свою тілесність як вічно доступні, «потаємні двері» до світу архетипічної свободи.

Тому фізичне припинення свого існування стає доступним екзистенційним способом, що надає людині останню можливість звільнитися від нав'язаного їй владою зобов'язання бути предвічним персональним носієм соціального пороку. Позбавляючись права на самодіяльну творчість, людина в останній момент життя раптом вирішує діаметрально змінити владно нав'язану «полярність» своєї свідомості та діяльності, віддавши залишок життєвих сил творення власної смерті, що іноді виявляється першим і, на жаль, єдиним у її житті вчинком. Подібні дії виступають несвідомою реакцією на «тіньові» проекції влади та масового суспільства, що виробляють напівавтоматичні «механізми» (соціальних індивідів), що наполегливо відтворюють примітивну архаїку соціального управління.

Сучасне масове суспільство демонструє небачений раніше спектр «витіснень» людських переживань смерті до простору «неформальних» соціальних інститутів, і в першу чергу, злочинності. Екзистенціальна драма суїциду завжди була найбільш безпечним, «економічним» і «технологічним» соціальним сценарієм, що надавав владі можливість звільнитися від індивідуальної, а іноді і групової неадекватності та сформувані жадане інституційно гомогенне середовище масового суспільства. Можна стверджувати, що сформована за тисячоліття маніпулятивна практика влади з самого початку ґрунтується на якомусь несвідомому механізмі «самоочищення» соціуму від потенційно деструктивних елементів. Тоді як патологічне переслідування носіїв поведінки, що «відхиляється» доводить, що владі так і не вдалося відтворити ані архетипічну діалектику поколінь, ані символічний обмін досвідом свідомості та діяльності між ними. Тому, інституційна доля та екзистенціальний рок масового суспільства – це випрямлена в лінію енергія несвідомих людських переживань, конвертованих у знакових потоках інституційних афектів і «волі до влади».

Примітки.

1. Библия. Книги Священного Писания и Нового завета. Канонические. Объединенные библейские общества, 1992. 224 с..
2. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. Д.Кралечкина ; ред. В.Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 70 с.
3. Дюркгейм Э. Самоубийство: Социологический этюд / пер. с фр. М.: Мысль, 1994. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Durkgeim.
4. Павлов И.П. Рефлекс свободы. СПб. : Питер, 2001. 432 с.
5. Статистика самоубийств. URL: <http://www.lossofsoul.com/DEATH/suicide/statistic.htm>.
6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка [Текст]. в 4 т. / М. Фасмер ; пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А.Ларина ; 3-е изд., стер. СПб. : Терра Азбука, 1996. т.1. 576 с., т.2. 672 с., т.3. 832 с., т.4. 864 с.
7. Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. 296 с.
8. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. СПб.: Алетейя, 2000. 222 с.
9. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. 447 с.
10. Фромм Э. Иметь или быть / пер. с англ. Н. И. Войскунской, И. И. Коменкович и С. В. Федулова ; 2-е доп. изд. ; общая ред. и посл. д. филос.н. В. И. Добренёва. М. : Прогресс, 1990. 336 с.
11. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет /сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой ; общ. ред. А. Пузырея. М. : Касталь, 1996. 448 с.
12. Шердаков В.Н. Социально-психологический анализ христианской морали. Л., 1974. 164 с.

Глава 2.

ЕКОНОМІЧНІ ІНСТИТУТИ В ІСТОРІЇ ВЛАДИ

Дьомін І.В.¹

**ПРОБЛЕМА ВЛАСНОСТІ У РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ
ФІЛОСОФІЇ (НА МАТЕРІАЛІ РОБІТ І.О. ІЛЬІНА ТА С.М.
БУЛГАКОВА)²**

«...Християнству не тільки немає ніяких причин боятися соціалізму, але є повна підстава приймати його в якості благодійної громадської реформи, спрямованої на боротьбу із суспільним злом, наскільки ці заходи не супроводжуються грубим насильством і стикаються зі здоровим глуздом. Але християнство абсолютно відкидає усю самозакоханість соціалізму, засліпленого своїми сподіваннями»
Булгаков С.М. Християнство і соціалізм, 1917.

«Комунізм є протиприродним. Він не сприймає індивідуального способу життя, даного людині від Бога та природи. < ... > Для нього однаково неприйнятна самодіяльність особистого інстинкту самозбереження і самостійність особистого духу. Йому потрібно соціалізувати не тільки майно, а й весь уклад людського життя, почуттів і думок»
Ільїн І.О. Шлях духовного оновлення, 1925.

У числі наукових дисциплін, що вивчають феномен власності у його різних (економічних, правових, психологічних, культурно-історичних тощо) аспектах, філософії належить особливе місце. Філософський ракурс розгляду передбачає вироблення інтегрального розуміння природи власності. Однак на цьому шляху критична рефлексія стикається із фундаментальними труднощами.

¹ доктор філософських наук, професор кафедри філософії, Самарський університет.

² Робота підготовлена за підтримки Ради з грантів Президента Російської Федерації, проект МД-2252.2021.2 «Політична мова російського консерватизму: культурно-семіотичний аналіз».

По-перше, осмислення проблеми власності не може здійснюватися у рамках якоїсь окремої галузі філософського знання (будь то філософська антропологія, філософія права або ж філософія господарства). У проблемній галузі, яку можна умовно назвати «філософією власності», накладаються одна на одну не тільки філософська антропологія, філософія права та філософія економіки, але й етика, аксіологія, філософія історії, філософія релігії. Звернення до проблеми власності актуалізує цілий ряд фундаментальних, «вічних» світоглядних питань і наскрізних соціально-філософських сюжетів («природне право», «суспільний договір», «соціальне питання», «суспільний ідеал» тощо).

По-друге, в осмисленні поняття власності критична рефлексія найтіснішим чином змикається з ідеологічним конструюванням моделей соціальної дійсності (аж до повного взаємопроникнення та злиття філософсько-критичного та ідеологічного способів розгляду). Питання про власність є одним із ключових для ідеологічної свідомості, а розмежування різних ідеологічних моделей соціальної дійсності значною мірою визначається тим, як саме трактується поняття власності.

«Власність» є одним з тих понять, за допомогою яких філософська рефлексія не тільки змикається з ідеологією та політико-правовою думкою, але й впливає на форми та зміст самого суспільного життя. Не випадково, що починаючи із класичної філософії античності і аж до нашого часу навколо поняття і проблеми власності не вщухають теоретичні суперечки.

Порівняльний аналіз двох трактувань і методологічних стратегій розкриття ідеї власності, представлених у роботах С.М. Булгакова та І.О. Ільїна, має не тільки історико-філософське, але й актуальне світоглядне та соціально-політичне значення. Обидва філософи розглядали проблему власності у світлі фундаментальної задачі обґрунтування цілісного християнського світогляду, трактували це поняття в широкому філософсько-антропологічному контексті, «на ґрунті загального філософського світогляду» [5, с. 266]. При цьому по ряду принципів питань (значення поняття власності у контексті християнського світорозуміння, власність і соціалізм) погляди російських філософів незворотнім чином розходилися.

Незважаючи на те, що соціально-філософські погляди С.М. Булгакова і І.О. Ільїна неодноразово розглядалися як у вітчизняній [10-12; 15-21], так і в зарубіжній [25-27] дослідницькій літературі, порівняльний аналіз представлених в роботах російських філософів трактувань поняття власності досі ще не проводився.

Погляди С.М. Булгакова на природу власності найбільш повно представлені у лекційному курсі з історії економічних і соціальних навчань, який читався російським філософом протягом десяти років (1907-1917) у Московському комерційному інституті [4]. Ряд положень, значущих для постановки та вирішення проблеми власності з позицій релігійної філософії,

міститься у монографії «Філософія господарства» (1912) [8], а також у ряді доповідей і статей («Про економічний ідеал» (1903) [5], «Завдання політичної економії» (1903) [3], «Першохристиянство і новітній соціалізм» (1909) [6], «Апокаліптика та соціалізм» (1910) [2], «Християнство і соціалізм» (1917) [9]).

І.О. Ільїн безпосередньо звертався до проблеми власності в роботі «Шлях духовного оновлення» (1925) [14], проте ряд важливих для розуміння його трактування положень розкриваються і обґрунтовуються у більш ранній роботі з філософії права («Про сутність правосвідомості» (1919) [13]).

Трактування питання про власність в роботах С.М. Булгакова становить один із аспектів християнського вчення про господарство, працю і багатство, що розвивалося російським філософом. Це вчення будується на двох ключових постулатах: 1) про необхідність послідовного розрізнення історичного і над-історичного, умовного і безумовного в соціально-економічному житті; 2) про неминучість підпорядкування господарського життя релігійно-етичним нормам (докладніше див.: [22-23]).

Питання про форму власності, яке виступало «каменем спотикання» для основних політико-ідеологічних течій другої половини XIX і першої третини XX століття, у філософії господарства Булгакова не тільки не отримує якогось змістовного вирішення, але і зовсім відтісняється на периферію. Християнське розуміння багатства та власності, згідно Булгакову, слід протиставляти не буржуазному індивідуалізму і не соціалістичному колективізму, але економізму як установці, яка стверджує пріоритет господарських цілей і устремлінь. Економізм являє собою спільний знаменник як ліберальних, так і соціалістичних вчень: «соціалізм вірить разом із капіталізмом, що людське суспільство вибудовується тільки на економічному інтересі, відомим чином регульованому, і що інших сил не існує» [9, с.28].

Християнство несумісне з економізмом, оскільки воно завжди зверталось із закликом і застереженням «не занурюватися у господарство до кінця, не давати оволодіти собою його інстинктам, але по можливості і живучи у господарстві здійснювати свою свободу від багатства, підпорядковувати його релігійно-етичним нормам» [4, с.742]. У статті «Про економічний ідеал», що увійшла до збірки «Від марксизму до ідеалізму» (1903), Булгаков прямо визначає політичну економію як «прикладну етику», «етику економічного життя» [3, с.321].

Питання, що займають центральне місце у контексті «економізму» (як соціалістичного, так і «буржуазного»), у філософії господарства Булгакова відходять на другий план. Із такої постановки питання з очевидністю випливає, що ніяка форма власності (а рівним чином і ніякий суспільний лад) не може розглядатися як специфічно християнський. Імператив етичного регулювання правовідносин власності зберігає свою силу,

незалежно від того, яка саме форма власності визнається (у тих чи інших умовах, у ту чи іншу епоху) економічно найбільш доцільною та ефективною.

Послідовно розрізняючи господарські та релігійно-етичні цілі та устремління, Булгаков приходить до висновку про принципову неможливість органічного синтезу соціалізму і християнства: «усі розмови про «християнський соціалізм», як єдино нормальну форму християнства у питаннях господарства, засновані на непорозумінні: стверджувати спільну власність як саме християнську форму власності – значило б опановувати християнство, пов'язуючи його із приватними формами економічної доцільності: християнство проповідує свободу від власності і попускає останню лише за умови етичного регулювання користування нею» [4, с.742].

В основі так званого християнського соціалізму, згідно Булгакову, лежить логічно неприпустиме змішання двох типів суджень – фактичних і принципових, умовних і безумовних. Християнство не виносить остаточний вердикт ніякому соціальному інституту, класу або громадському ладу, воно лише «указує релігійно-аскетичні норми, однаково обов'язкові для всіх, у якому б званні кожен не знаходився» [4, с.743]. У роботі «Православ'я. Нариси вчення Православної Церкви» ця думка формулюється більш узагальнено, але не менш однозначно: «у своїх судженнях про господарські форми і ставлення до них православ'я є історичним. Це є область релятивізму засобів при незмінності мети» [7, с.368].

Булгаков підкреслював, що засудження приватної власності, до яких часто і охоче апелюють прихильники «християнського соціалізму», які містяться в Святому Письмі не мають нічого спільного з критикою власності у соціалістичних авторів XVIII-XIX ст. Критика власності, що виникає з християнського світорозуміння, і критика соціалістична мають абсолютно різні мотиви. Критичні випадки проти власності та багатства, що містяться у працях Отців Церкви, спрямовані, з точки зору Булгакова, не стільки проти інституту власності як такого, скільки проти вад власників (егоїзму, черствості та ін.). Іншими словами, ця критика не викриває порочність соціального ладу, але нагадує про гріховність людської природи. Безумовного засудження приватної власності як інституту ані у Біблії, ані у Святих Отців немає (протилежного погляду на це питання дотримувався В.Ф. Ерн у статті «Християнське ставлення до власності» [24].). У контексті ж соціалістичних вчень відкидання приватної власності має характер фундаментального світоглядного постулату. Оскільки у приватній власності (на засоби виробництва) вбачається головне джерело соціальних бід і несправедливості, остільки її повалення стає для соціалістів імперативом не тільки соціально-політичного, але й морального життя.

Якщо для соціалізму питання про власність має першорядне значення, то для християнської свідомості це питання не може бути центральним:

«Питання про форми власності для християнства перетворюється на питання чистої доцільності, але не має у собі того принципового вістря, яке містить він для соціалізму» [7, с.742]. У християнстві, згідно Булгакову, засуджується не приватна власність сама по собі, але «служіння мамоні», яке аж ніяк не є специфічною рисою саме і тільки «буржуазного» соціального ладу. Спільна власність, згідно Булгакову, може виявитися такою ж спокусою, як і власність приватна [7, с.742], і зміна панівної форми власності сама по собі індиферентна по відношенню до головної релігійно-моральної інтенції християнського життя – порятунку душі.

У статті «Християнство і соціалізм» Булгаков прямо кваліфікує соціалістичний проект життєустрою як спокусу і повабу [9, с.3-8]. Це спокуса порятунку світу і людини шляхом перетворення господарського та соціального життя. У той же час, Булгаков, слідом за Вл.С. Соловйовим і М.О.Бердяєвим, визнавав відносну «правду соціалізму». «Соціалізм, – зазначав він, – правий у своїй критиці капіталізму, і в цьому сенсі треба прямо і рішуче визнати всю правду соціалізму» [9, с.33]. «Якщо він грішить, то, звичайно, не тим, що він заперечує капіталізм, а тим що він заперечує його недостатньо радикально, сам духовно перебуваючи ще в капіталізмі» [9, с.33].

Якщо в концепції С.М. Булгакова поняття власності розкривалося в горизонті філософії господарства і у зв'язку з такими фундаментальними філософсько-економічними категоріями, як «багатство» та «праця», то у І.О.Ільїна пріоритетною областю розгляду проблеми власності виявляється філософія права.

Теза про нерозривний зв'язок ідеї власності з поняттями права, правосвідомості та правопорядку відіграє вирішальну роль в роботах російського філософа. «Приватна власність, – писав Ільїн, – пробуджує і виховує в людині правосвідомість, навчаючи її строго розрізняти «моє» і «твоє», привчаючи її до правової взаємності і до поваги чужих повноважень, вирощуючи в неї вірне почуття громадянського порядку і громадянської самостійності, вірний підхід до політичної свободи» [14, с.273]. З одного боку, без поняття власності неможлива правосвідомість, а отже, і правопорядок, з іншого боку, приватна власність «є природне право людини, яке і повинно захищатися законами, правопорядком і державною владою» [14, с. 269].

Відкидаючи новоєвропейські ліберально-індивідуалістичні теорії природного права, Ільїн розробляє оригінальне вчення про право і правосвідомість, в рамках якого поняття природного права отримує нове висвітлення (див. про це [10]). Тракткування власності логічно впливає з розробленого Ільїним загального вчення про право і правосвідомість. У найширшому і загальному сенсі власність трактується ним як «природне право на самодіяльність і самостійність» [14, с.272]. «Ідея приватної власності, – зазначав російський філософ, – аж ніяк не вигадана довільно

лукавими і жадібними людьми, як наївно думали Руссо і Прудон. Навпаки, вона вкладається в людину і підказана їй самою природою, подібно до того, як від природи людині дано індивідуальне тіло й індивідуальний інстинкт» [14, с.266].

В обґрунтуванні ідеї (принципу) приватної власності Ільїн відштовхується від властивого людині індивідуально-особистісного способу буття, апелюючи насамперед (хоча і не виключно) до матеріально-тілесного його аспекту. Він вбачає джерело приватної власності в самому ладі індивідуального існування людини: «приватна власність корениться не в злій волі жадібних людей, а в індивідуальному способі життя, даному людині від природи» [14, с.274]. Примітно, що описуючи ставлення власності як ставлення особистості до речі, Ільїн використовує вирази «сживання», «вживання»: «Господарюючи, людина не може не зживатися з річчю, вживаючись в неї і вводячи її в своє життя. Господар віддає своїй ділянці, своєму лісі, своїй споруді, своїй бібліотеці – не просто час і не тільки праця; він не тільки «поливає потом» свою землю і допрацьовується до стомлення, до болю, до ран на тілі; він творчо піклується про свою справу, вчувається в неї уявою, винаходить, надихається, напружується волею, радіє і засмучується, хворіє серцем» [14, с. 267]. Людина не просто користується належними йому об'єктами матеріального світу, але зживається з ними, утворює з ними смислову цілісність.

Ільїн виходить з того, що людину з об'єктом власності з'єднує не тільки «матеріальний інтерес», але органічний, духовний зв'язок. Людина-власник не просто користується належною їй річчю та витягує з неї прибуток, він «вкладає своє життя в життя речей» [14, с.269]. «Тільки люди релігійно мертві і художньо спустошені, люди механічного віку, люди розумові і паперово-кабінетні – можуть думати, що господарський процес складається з егоїстичного користолюбства (жадібності) і фізичної праці, і що він полягає в тому, що «класові павуки» «висмоктують кров» із «чорноробів»» [14, с.268].

Інститут власності у трактуванні Ільїна нерозривно пов'язаний із самим «єством» людини: «поки людина живе на землі у вигляді інстинктивного і духовного «індивідуума», вона буде бажати приватної власності і буде права у цьому» [14, с.274]. При цьому російський філософ підкреслював, що релігійно-етичне обґрунтування принципу приватної власності не означає схвалення всякого фактично існуючого соціального порядку: «інститут приватної власності може бути необхідний, доцільний і вірний; але готівковий розподіл майна – може бути невірним і недоцільним» [14, с.264]. Ільїн послідовно розрізняє ідею (принцип) приватної власності і історично сформовані конфігурації відносин власності, існуючі в конкретних суспільствах.

Серед російських політичних мислителів 20-30-х років ХХ століття Іван Ільїн відомий як один з найбільш непримирених критиків

соціалістичного розуміння власності і господарського життя в цілому. Якщо С.М. Булгаков визнавав відносну (чисто негативну правоту) соціалізму, то Ільїн із самого початку приймає в якості аксіоми тезу про протиприродність соціалізму та комунізму. Комунізм протиприродний, оскільки «не сприймає індивідуального способу життя, даного людині від Бога і природи» [14, с. 259], є марною спробою замінити «живий організм вигаданим механізмом» [14, с. 261]. Приватна власність невіддільна від властивого людині індивідуального способу буття, тому повалення принципу власності підриває основи людського буття. Комуністичний лад, згідно Ільїну, економічно неефективний тому, що протиприродний, йде врозріз із фундаментальними підставами соціального і особистісного буття.

Духовний (релігійно-моральний) сенс приватної власності, згідно Ільїну, не береться до уваги, однак, не тільки у соціалізмі, а й в індивідуалістичному лібералізмі. Спільним знаменником цих ідеологічних навчань виступає механіцизм, що складається у зведенні духовно-світоглядних питань до питань техніко-економічного порядку. У такому трактуванні, наступного в руслі критики соціального механіцизму з позицій «органічного» світорозуміння, проявляється спільна риса, властива чи не всієї російської консервативної думки.

Приватна власність у трактуванні Ільїна є право, але, як і всяке суб'єктивне право, воно є «морально зобов'язуючим правом» [14, с.279]. У зв'язку з цим істотну увагу російський філософ приділяє проблемі зловживання правом власності, розрізнення «соціального» і «антисоціального» способів користування власністю. Духовний сенс принципу приватної власності, вірне розуміння цієї ідеї піддається спотворенню там, де особистий інтерес ототожнюється з інтересом егоїстичним.

Підведемо підсумки. У постановці питання про власність і Ільїн, і Булгаков апелювали до традиції святих отців і стверджували нагальну необхідність підпорядкування господарського життя релігійно-етичним нормам. Обидва філософи виходили з того, що питання про форми і розподіл власності саме по собі не може бути центральним для християнської свідомості, а всяке політико-економічне вчення, яке стверджує первинність або пріоритетність економічних цілей і устремлінь (незалежно від того, як саме вирішується у ньому питання про власність), несумісне з християнським світорозумінням. Іншими словами, і Ільїн, і Булгаков послідовно відкидали економізм і пов'язані з ним світоглядні та методологічні принципи (механіцизм, матеріалізм, антропоцентризм).

Проте, існують і істотні відмінності. У трактуванні Ільїна приватна власність отримує статус універсального принципу, наділяється особливим «духовним змістом». Приватна власність виступає щось більшим, ніж одним із історично обумовлених соціальних інститутів. Вона необхідним чином пов'язана з властивим людині індивідуальним способом існування,

вкорінена у самій людській «природі», є ґрунтом духовного життя. Визнання внутрішнього зв'язку між індивідуальним способом існування та ідеєю власності у Ільїна не означає, однак, виправдання усілякого заснованого на приватній власності історично конкретного соціального порядку.

Булгаков розглядав приватну власність як одну з історичних форм організації господарського життя, яка не пов'язана необхідним чином із областю світоглядних і релігійно-етичних рішень. Християнське розуміння господарського життя, згідно Булгакову, так само далеко як від господарського індивідуалізму, який стверджує принцип приватної власності, так і від господарського колективізму, що відкидає його.

Примітки.

1. Бочкарев С.А. Русские мыслители об антропологическом смысле собственности // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 60. С. 38-49.
2. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. М. Издательство Наука, 1993. Т.2. Избранные статьи. 1993. С. 368-434.
3. Булгаков С.Н. Задачи политической экономии // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму: сборник статей (1896-1903). СПб., 1903. С. 317-347.
4. Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений / вступ. статья, сост. и примеч. В.В. Сапова. М.: Астрель, 2007. 988 с.
5. Булгаков С.Н. Об экономическом идеале // От марксизма к идеализму: сборник статей (1896-1903). СПб., 1903. С. 263-287.
6. Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм (религиозно-историческая параллель) // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 181-207.
7. Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной церкви /3-е изд. Paris: YMCA-press, 1989. 403 с.
8. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 413 с.
9. Булгаков С.Н. Христианство и социализм. М., 1917. 46 с.
10. Вакулинская А.И. Идея права в философии И.А. Ильина: дис. ... канд. филос. наук. М., 2019. 187 с.
11. Гусев В.А. Политическая теория И.А.Ильина // Политическая наука. 2001. № 1. С. 89-103.
12. Евлампиев И.И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 509 с.
13. Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 149–414.
14. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 тт. Т. 1. / сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1996. С. 254-280.
15. Кондратьева С.Б. С.Н. Булгаков: труд и его значение в «Философии хозяйства» // Булгаковские чтения. 2017. № 11. С. 6-9.
16. Окара А.Н. Правосознание – центральная категория философии права И.А. Ильина // Государство и право. 1999. № 6. С. 84-93.

17. Осипов И.Д. Философия хозяйства С.Н. Булгакова: по ту сторону утилитаризма и аскетизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2004. № 2. С. 36-41.
18. Сомин Н.В. С.Н. Булгаков: эволюция социально-экономических взглядов // Философия хозяйства. 2007. № 2 (50). С. 159-168.
19. Финько М.В. Культурологическая концепция И. А. Ильина в контексте духовного кризиса XX в. Ростов н/Д., 2003. 207 с.
20. Цыганков А.С. Оболевич Т. Социальная философия Сергея Булгакова в современных немецкоязычных исследованиях // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 108-115.
21. Чаплыгин О.А. Социально-экономические идеи С.Н. Булгакова и их значение для развития экономики современной России. Дис. ... канд. экон. н. Орел. 2007. 170 с.
22. Элоян М.Р. Философия хозяйства С. Н. Булгакова в контексте русской и европейской философии конца XIX - начала XX вв. Дис. ... д-ра филос. наук. М., 2006. 349 с.
23. Элоян, М. Р. С.Н. Булгаков: Православие и капитализм (философия хозяйства). Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 2004. 324 с.
24. Эрн В.Ф. Христианское отношение к собственности. М.: Труд и воля, 1906. 54 с.
25. Breckner K. Russian Philosophers on Continuous Creation as the Basis for Social Change // Studies in East European Thought. Vol. 58. No. 4 (2006). P. 171-197.
26. Breckner K. Universalismus als Abteilungsgrund für christliche Ethik. Kursorischer Ausblick auf Partikularismus zulassende Konzeptionen am Beispiel Solov'evs, Bulgakovs, Berdjaevs und Franks // Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie. Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf, 2011. S. 43-53.
27. Offermans W. Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Erlangen, 1979.

БІОПОЛІТИЧНІ ПІДВАЛИНИ ОПОДАТКУВАННЯ

*Ніщо не вимагає стільки мудрості та розуму,
як визначення тієї частини, яку у підданих
забирають, і тієї, яку залишають їм.
Ш. Монтеск'є*

Замість введення

Біополітика та оподаткування: нові підходи до старих проблем

Сьогодні, у період активного реформування політичної системи в Росії як ніколи назріла необхідність проведення податкової реформи. Діюча на даний момент податкова система регулярно піддається критиці і з боку бізнесу, і з боку опозиції, і з боку наукового співтовариства. Законодавці регулярно пропонують різні нововведення: від введення додаткових типів податків до радикальної зміни типу податкової шкали.

Разом з тим підходити до вибору реформеного курсу потрібно з усією відповідальністю, оскільки від цього, в тому числі, залежить дохід держави, рівень життя населення та ступінь добробуту громадян. Відповідальний підхід до вибору оптимальної системи оподаткування, орієнтованої на виконання усіх властивих їй функцій, повинен формуватися на основі різних підходів, орієнтованих на максимізацію корисності як для держави, так і для населення.

Сучасні умови передбачають включення проблеми оподаткування до міждисциплінарного дослідницького поля з урахуванням усіх, формуючих існуючу соціальну реальність, обставин: панування інформаційно-комунікативних (цифровізація) і біотехнологій, а також кардинальної трансформації політичної сфери (неухильне перетворення політики на біополітику). Саме ця обставина і стане в визначальною для цієї роботи.

Примітно, що у біополітичному контексті тема оподаткування практично не зустрічається, незважаючи на величезну кількість аналогічних досліджень в області економіки («біоекономіка» [1; 9; 17], «біокапіталізм» [2] та їх переважно прикладний характер. Наше дослідження покликане ввести податкову проблематику в русло біополітичних досліджень і спробувати обґрунтувати, виходячи з реалій цифрової епохи, адекватні принципи оподаткування.

¹ кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

² аспірант кафедри економічної кібернетики економічного факультету Санкт-Петербурзького державного університету.

З одного боку, державна влада безпосередньо зацікавлена у зростанні податкових надходжень, у край необхідних для фінансування та реалізації прийнятих нею рішень. Забезпечення цього зростання нерозривно пов'язане з тим, наскільки влада зможе забезпечити регулярність, ефективність і справедливість оподаткування. Головна проблема, що стоїть перед законодавцем, полягає в тому, що влада вкрай зацікавлена в постійному збільшенні податкових коштів, що надходять до бюджету, тоді як населення ж, навпаки, категорично не згодне з будь-яким підвищенням податків, закономірно вбачаючи у цьому обмеження своїх прав.

У той же час необхідно розуміти, що за рахунок податків фінансується виробництво суспільних благ, якими користуються практично всі члени суспільства, фінансування проєктів і програм, метою яких є підвищення рівня життя всього населення. У такому випадку податок, де-юре, є безоплатним платежем, а де-факто, платники податків отримують натомість «концентрат» вироблених за кошти уряду суспільних благ, оскільки саме держава в цій трактовці виступає в ролі суб'єкта акумулювання грошових потоків у необхідних обсягах для здійснення глобальних змін, що впливають на життя всього населення.

Неоднозначним є вплив державної податкової політики і на зовнішньополітичне становище країни. З одного боку, підвищення податків змушує великі корпорації, а часто й окремі висококваліфіковані кадри, шукати роботу за кордоном – у країнах із більш м'яким податковим режимом. Із іншого, саме підвищення податків дозволяє державі фінансувати інноваційні проєкти, що впливають на зріст продуктивності наявних у його розпорядженні ресурсів, а також на реалізацію програм, спрямованих на підвищення рівня життя.

Таким чином, завдання вибору режиму оподаткування є нетривіальним, а враховуючи вплив податкової системи на численні сфери суспільного життя та цифровізацію всіх процесів, що в них протікають, постає особливо актуальним саме сьогодні.

У зв'язку з цим мета нашого дослідження полягає у вивченні біополітичних підстав оподаткування як основного принципу «соціального вилучення» (термін Ellen Lust & Lise Ranker) [12] та обґрунтуванні принципів соціально справедливої та економічно ефективної податкової політики держави в умовах цифрової трансформації сучасного суспільства.

З одного боку, нам важливо прояснити, яким чином біополітика як методологічний принцип може виступати підставою конструювання принципів оподаткування. А з іншого – ми спробуємо обґрунтувати, які саме принципи керуючого впливу в галузі оподаткування і чому слід обрати державі для забезпечення довгострокової соціальної стабільності та максимізації економічної корисності.

Суттю будь-якого податку завжди залишається те, що він є безоплатним вилученням коштів від громадян на користь держави. Будучи головною статтею доходів бюджету, податкові надходження в прямому сенсі «годують» державу в особі його непродуктивних членів. У їх числі різні категорії так званих «бюджетників», від «бездіяльного класу», в особі, наприклад, чиновництва, до представників соціально значущих професій, які не задіяні безпосередньо у створенні матеріальних благ, але які так необхідні для підтримки нормальної життєдіяльності будь-якого суспільства – педагогічних працівників, вчених і лікарів тощо. Принциповий момент тут полягає саме в тому, що соціальні групи, які користуються загальними благами, чий офіційний дохід формується виключно за рахунок державного бюджету, й самі є платниками податків, які беруть участь у формуванні його дохідної частини.

У зв'язку з цим необхідно згадати ще одну важливу функцію податків – розподіл доходів на користь менш захищених категорій громадян за рахунок більш успішних і забезпечених. Цей момент безпосередньо пов'язаний із вибором найбільш справедливого принципу оподаткування. Податкова політика держави регулює питання, пов'язані з тим, що саме підлягає обкладенню, в якому обсязі та на якій підставі. Однак платнику податків практично ніколи не дається вибір, які з суспільних благ оплачувати. У цьому сенсі він не є повноправним суб'єктом суспільного договору, приймаючи мовчазно правила гри, багато в чому нав'язані йому ззовні. Якщо деякі види податків (на дохід, майно та інші) можна пояснити з позиції захисту громадянських прав або забезпечення функціонування соціальних інститутів, що підтримують нормальне існування суспільства, то інші навіть виходять за рамки здорового глузду. Історія знає чимало таких сюжетів, наприклад, знаменитий податок на бороди за часів Петра I або деякі податкові ініціативи сьогоднішніх законодавців [4]. Ця ситуація демонструє невдоволення влади щодо тієї чи іншої діяльності (не тільки в економічній сфері), заборона якої поки не представляється можливою через ритуальної оглядки на права людини, які й так вже зазнали серйозної загрози у зв'язку з розвитком нових технологій і сучасних способів контролю [18]. Таким чином влада недвозначно натякає громадянам, що певні заняття – задоволення дуже дороге і краще б цим не займатися зовсім, а якісь, навпаки, – вельми бажані. І вони теж певним чином маркуються в сучасному законодавстві за допомогою податкових пільг і відрахувань (зокрема, одна з останніх ініціатив – податкові відрахування за систематичні заняття спортом). Тут виникає ще одна функція податків, неявна, про яку взагалі не прийнято говорити – репресивна. Податок стає не просто інструментом соціального вилучення на користь держави і суспільства, але,

поряд зі штрафами, своєрідною негативною санкцією, що «карає рублем» зайнятих тією чи іншою діяльністю громадян.

Деякі дослідники, такі як Франц Оппенгеймер, Альберт Джей Нок, Мюррей Ротбард, взагалі вважають будь-які податки соціальним злом, активно використовуючи термін «податковий грабіж» [16, р. 63] для демонстрації саме примусового вилучення державою частини доходу населення на свою користь. Причому Ротбард підкреслює, що «якщо оподаткування є примусовим та виступає системою організованої крадіжки, то розмова про будь-які "послуги", що уряд надає своїм підданам, не має сенсу, оскільки це ніяк не визначає держава як добровільне або як частину ринку, точно так само, як дії злочинної банди, що надає "послуги" захисту жертв від конкуруючих банд, не роблять її послуги добровільно оплачуваними. Ці послуги не оплачуються добровільно платниками податків, і тому ми не можемо сказати, що податки вимірюють або відображають якусь вигоду. У разі добровільної угоди на ринку, як ми вже переконалися, споживач демонструє своєю покупкою, що він цінує товар або послугу, яку купує, за більшу ціну, що сплачується за неї; однак при сплаті податків він нічого подібного не демонструє – всього лише бажання не стати мішенню більшого насильства з боку держави. Ми поняття не маємо, у скільки оцінили б платники податків пропоновані послуги, і оцінили б вони їх взагалі» [16, р. 69].

Ще один важливий момент, який підкреслює Ротбард: «держава, подібно грабіжнику, створює тотальний розрив між вигодою від платою» [16, р. 69]. Тобто, гроші сплачує платник податків, а вигоду набуває, головним чином, держава і ті, на кого припадає «левова частка» державних витрат. Тут платник податків виступає, по суті, головною, як не єдиною «жертвою» державної податкової політики. «Оподаткування, – пише Ротбард, – будь-якого розміру та охоплення із необхідністю спотворює ринкові процеси, із необхідністю змінює розподіл і призначення активів, доходів і ресурсів» [16, р. 69].

В рамках цього підходу виношується ідея, що податки – єдина сфера, на яку не поширився критичний аналіз прихильників ринку, завдяки чому останній так і не став вільним від держави. Якщо ринок може вирішити, хто і скільки буде виробляти товарів і послуг, то відповісти на аналогічні питання щодо податків, із точки зору Ротбарда, не представляється можливим: в рамках концепції «вільного ринку» традиційні критерії виділити не можна. Тому Ротбард приходить до висновку, що вільний ринок і оподаткування несумісні. Визнання цього факту є одним із аргументів на користь змішаної економіки з державним регулюванням ринку, хоча сам Мюррей Ротбард аж ніяк не є етатистом. Водночас питання про ступінь втручання держави в економіку та інші неполітичні сфери життя суспільства залишається донині дискусійним. Як зауважує британський дослідник Лука Мавеллі, «хоча прихильники неолібералізму регулярно

«Perpetuum Mobile»

розглядають державу як бюрократичний тягар, який обмежує індивідуальні свободи і спотворює ефективне функціонування ринку», навіть в рамках ліберальної теорії «сильна держава необхідна для того, щоб підтримувати, захищати і гарантувати існування і функціонування ринку» [13, р. 494].

«Це наша корова, і ми її доїмо!»

*Оптимізація потоку корисності або Homo homini iumenta est!*¹

У сучасному світі спостерігається парадоксальна ситуація: з одного боку, держава йде з усіх не пов'язаних із політикою сфер життя. Все менше державної опіки стає сьогодні у освіти, охорони здоров'я, культури. І «чим далі, тим більше грошей потрібно кожному окремому громадянину витратити зі свого власного гаманця, для того щоб отримати якісну послугу в галузі охорони здоров'я або освіти» [7] колись цілком фінансована державою фундаментальна наука також практично повністю змушена виживати за рахунок пошуку грантодавців, різного роду спонсорів і навіть ставати обслугою приватних корпорацій. З іншого боку, ми спостерігаємо небувале посилення могутності державної влади: держава привласнює собі все більше і більше повноважень, обмежуючи у правах своїх громадян, звужуючи їх можливості не тільки в політиці. Парадокс, але подібне відбувається не тільки при тоталітаризмі, що цілком логічно, але й у розвинених правових державах із демократичними режимами.

Держава тепер чинить на громадян керуючий вплив не стільки шляхом директивного управління, скільки опосередковано, через контроль над формальними та неформальними соціальними інститутами, що приділяють більшу увагу контролю за поведінкою людини. Ми ясно усвідомлюємо, що державний контроль над усіма сферами суспільного життя зростає кратно: адже до нього залучаються не тільки інструменти адміністративно-попереджувального та караючого характеру, але й незліченні інструменти так званої «м'якої сили», що безпосередньо не пов'язані з репресивно-каральним апаратом. Фактично існує, заборонена конституціями всіх демократичних держав, цензура. У США та Європі вона приймає потворні форми так званої « нової етики » (« деплатформінг », більш відомий як « культура скасування », що базується на виключенні людини, чиї вчинки можуть вважатися « аморальними », з публічної сфери), В Росії – надання статусу « іноземного агента », « небажаної організації » та « екстремістського співтовариства », що максимально ускладнює, а інколи й зовсім унеможливорює законну діяльність на території країни некомерційних організацій, громадських об'єднань, ЗМІ, і навіть деяких фізичних осіб тощо.

¹ Вираз співзвучний латинському «homo homini lupus est» - «людина людині – вовк», де замість lupus – «вовк», вживається термін «imenta» – «свійська худоба».

Керуючий вплив на населення має на меті, з одного боку, підтримку та зміцнення влади, а з іншого – максимізацію корисності, одержуваної від громадян. Тобто людина починає розглядатися не як якась індивідуальність, неповторний і цінний мікрокосм, але з суто раціональної точки зору – як якийсь «біоробот» або «інструмент із плоті», єдине завдання якого – приносити найбільшу корисність тим, хто знаходиться при владі. Це керуючий вплив може включати в себе як досить прямолінійні стратегії управління народжуваністю (відтворення робочої сили) та смертністю (скорочення числа споживачів «суспільної корисності», не належать до «касти» основних «користоодержувачів», що мають владу), так і більш тонкі інструменти, що дозволяють у більш «м'якій» формі перенаправляти «потік корисності» (наприклад, управління якістю життя людей, що знайшло відображення в роботах багатьох вітчизняних і зарубіжних авторів [5; 6; 8; 10; 14; 15; 17]).

Однак, для існування держави, і, відповідно, можливості створення цього потоку корисності необхідні й самі громадяни. Розглядаючи це питання через призму теорії суспільного договору, можна сказати, що надмірне свавілля влади здатне привести до переривання, а то й взагалі майже до повного припинення цього потоку корисності. Це може виражатися у страйках (або простому зниженні продуктивності за рахунок зниження мотивації), іншого роду соціальних заворушеннях, аж до повалення влади. Щоб не допустити такого результату, держава повинна залишати і підтримувати хоча б мінімально необхідний потік корисності і в напрямку своїх громадян. Як нам говорить теорія динамічного програмування, досягнення миттєвої максимальної корисності (тобто, у термінах соціальної трофіки, «вичавлення із громадян усіх соків разом») аж ніяк не узгоджується з максимізацією корисності в довгостроковому періоді (можна отримувати меншу корисність, але ж постійно). Крім того, частина виробленого суспільного блага (корисності) може бути інвестована в «апгрейд» інструментів його виробництва – «людський капітал», що також може привести до приросту виробництва корисності в майбутньому.

Дещо аналогічна ситуація спостерігалася й на етапі неолітичної революції, коли людство поступово перейшло від ризикованих і енерговитратних полювання та збиральництва із абсолютно непередбачуваними результатами до виробляючого господарства, в рази знизивши ризики залишити співтовариство без прогодування. Так колись дикі рослини і тварини були залучені до нового типу відносин, переставши бути тільки біологічною основою підтримки життя людської спільноти, перетворившись на «майно», що приносить дохід. Наступним етапом логічно стає вже поділ людського суспільства на соціальних «продуцентів» («клас, що виробляє») і соціальних «консументів» («дозвільний клас»). Соціальні трофічні ланцюги відтворюються в ієрархії соціальних інститутів, які, в свою чергу, визначають способи владного впливу на населення. При

чому останнє виступає тут свого роду природною «кормовою базою», яка підлягає «виїданню» з боку влади. Формально уподібнюючи соціальні відносини трофічним, влада «намагається імітувати лише кількісно-статистичну, але ніяк не змістовну ефективність освоєння ареалу їх проживання. При цьому поза процесами соціального уподібнення залишаються власне принципи організації природних взаємодій, що, по суті, свідчить про здійснення фактичної підміни природної діалектики природи номенклатурою її інституційно інтерпретованих сурогатів» [3, с. 20].

***Замість висновку:
прогресивна шкала на службі суспільного прогресу***

Особливо неправильний баланс між «витяганням» і «реінвестуванням» корисності став помітний у зв'язку з цифровізацією, що почалася з кінця ХХ століття та постійно нарощує свої темпи. На підтвердження цієї думки можна привести, наприклад, статтю Дафні Грінвуд [11] в якій автор розглядає проблему впливу цифрової трансформації на зростання безробіття в США і робить невтішний прогноз щодо подальшого погіршення стану справ на ринку праці. В якості можливого виходу з ситуації пропонується змінити ставлення до праці: необхідно розглядати даний фактор не тільки як постачальника і виробника, але і як соціальну сутність – спільність соціальних інститутів. Зараз у настроюваних «опціях» цих інститутів існують помилки: наприклад, в умовах цифровізації найбільш затребуваними повинні стати фахівці, які вміють розробляти програми та управляти роботами, але сфера освіти не встигає повноцінно перебудовуватися у відповідності до ринкових вимог за рахунок роз'єднаності інтересів усіх сторін процесу. У підсумку майбутні покоління працівників приречені на безробіття та неухильне зниження рівня життя, всупереч руху технологічного прогресу. Відповідно, цей приклад найбільш яскраво демонструє, що в умовах цифрової трансформації необхідна особливо «тонка» настройка керуючого впливу з боку влади, тому що саме вона здатна скорегувати базові установки соціальних інститутів і вже через них здійснювати м'який вплив на робочу силу з метою максимізації виробленої корисності.

Оподаткування, при усій його необхідності та позитивних ефектах для економіки, завжди залишатиметься ще одним інструментом насильства з боку держави, навіть якщо сплата податків усіма учасниками соціальних відносин перестане розумітися як неминуче зло. Сучасні соціальні тренди, з одного боку, вимагають мінімізації насильства з боку держави, яка взяла курс на демократичні цінності, забезпечення верховенства права та дотримання законності у всіх сферах. З іншого – все більше зростає запит не тільки на економічну ефективність, але й на соціальну справедливість, в

тому числі, в галузі податків. Податкова політика держави, таким чином, повинна спиратися на уявлення про справедливий перерозподіл доходів.

Врахування принципів справедливості при формуванні податкової політики держави створить ситуацію, при якій громадяни будуть задоволені (оскільки істотно знижується податковий тягар) і стануть більш толерантними до державної політики у цілому. У цих умовах повинна зрости і загальна продуктивність: якщо створити для працівника необхідні умови праці, то це підвищить його мотивацію, а отже, віддачу та продуктивність.

При чому, можновладці залишаються в подвійному вигаши: по-перше, зростання податкових надходжень до держбюджету дозволяє їм значно розширити свої можливості щодо впливу на громадян (менше обмежень з фінансового боку, а значить стає більш можливим значно гнучке управління); по-друге, створюється та підтримується імідж управлінців в статусі «справедливої влади», хоча насправді, вони при цьому переслідують суто свої інтереси.

Таким чином, виникає ситуація, коли виграють одразу обидві сторони суспільного договору, які прагнуть до різних (і в деякій мірі навіть протилежних) цілей. На підставі вищевикладеного прямо у наступному матеріалі ми зробимо спробу розглянути типи податкових шкал і провести аналіз їх відповідності ідеології оптимального оподаткування, розглянутої в цьому параграфі. Відповідаючи заявленим цілям збільшення потоку корисності, збереження принципів справедливості та необхідності дотримання балансу інтересів усіх соціальних інститутів, окремих громадян та їх об'єднань, необхідно зосередитися на ключових принципах формування соціально-справедливого та ефективного оподаткування в умовах цифрової трансформації сучасного суспільства.

Примітки.

1. Бобылёв С. Н., Михайлова С. Ю., & Кирюшин П. А. Биоэкономика: проблемы становления // Экономика. Налоги. Право, 2014. №6. С. 20-25.
2. Михель Д. В. Биокапитализм: новые технологии, новая экономика, новые формы труда и контроля в глобальном мире // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9, Востоковедение и африканистика: Реферативный журнал. №4. С. 25-49. <https://doi.org/10.31249/rva/2019.04.01>
3. Некита А., Маленко С. Архетипические истоки и институциональные стратегии трансформации социальных иерархий. Великий Новгород. 2009. 138 с.
4. Саакян А. Г., Бобок Д. Г. Необычные налоги России // Естественно-гуманитарные исследования. 2019. №23(1). С. 52-54.
5. Сакевич В. И., Денисов Б. П., Ривкин-Фиш М. Непоследовательная политика в области контроля рождаемости и динамика уровня аборт в России // Журнал исследований социальной политики. 2016. №14(4). С. 461-478. <https://doi.org/10.31857/S013216250007457-5>

6. Скопин Д. Управление умершими: дисциплина и биополитика // Философско-литературный журнал «Логос», 2019. №29(2). С. 82-103. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2019-2-82-101>
7. Юдин Г. Социолог Григорий Юдин о роли государства в жизни общества, «Зарождении биополитики» Мишеля Фуко и максимизации жизни // ПостНаука. URL: <https://postnauka.ru/video/61275> (дата звернения: 03.08.2021).
8. Biermann C. Anderson R. Conservation, biopolitics, and the governance of life and death // *Geography Compass*. 2017. №11. <https://doi.org/10.1111/gec3.12329>
9. Birch K. The problem of bio-concepts: biopolitics, bio-economy and the political economy of nothing // *Cult Stud of Sci Educ*. 2017. №12(4). P. 915–927. <https://doi.org/10.1007/s11422-017-9842-0>
10. Dal'Igna M. C., Meyer D., Dornelles P., Klein C. Gênero, sexualidade e biopolítica: Processos de gestão da vida em políticas contemporâneas de inclusão social // *Education Policy Analysis Archives*. 2019 №27(140). <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.27.4050>
11. Greenwood D. The Three Faces of Labor: Sustainability and the Next Wave of Automation // *Journal of economic issues*, 2019. №53(2). P. 378-384. <http://dx.doi.org/10.1080/00213624.2019.1594516>
12. Lust E., Rakner L. The other side of taxation: Extraction and social institutions in the developing world // *Annual Review of Political Science*. 2018. №21. P. 277-294. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-polisci-042716-102149>
13. Mavelli L. Governing the resilience of neoliberalism through biopolitics // *European Journal of International Relations*. 2017. №23(3). P. 489–512. <https://doi.org/10.1177/1354066116676321>
14. Nasir M. A. Biopolitics, Thanatopolitics and the Right to Life // *Theory, Culture & Society*. 2016. №34(1). P. 75–95. (<https://doi.org/10.1177/0263276416657881>).
15. Repo J. Gary Becker's economics of population: reproduction and neoliberal biopolitics // *Economy and Society*. 2018. №47(2). P. 234–256. <https://doi.org/10.1080/03085147.2018.1484052>
16. Rothbard M. The Myth of Neutral Taxation // *The Logic of Action Two*. 1997. P. 56–108.
17. Schurr C. From biopolitics to bioeconomies: The Art of (re-)producing white futures in Mexico's surrogacy market // *Environment and Planning D: Society and Space*. 2017. №35(2). P. 241–262. <https://doi.org/10.1177/0263775816638851>
18. Wermuth M.A.D., Cardin, V.S.G., Wolowski, M.R.D.O. Biopolitics and new technologies: human rights under threat? // *Revista Estudos Institucionais*. 2021. №7(1). P. 276-296. <https://doi.org/10.21783/rei.v7i1.598>

Смирнов Р.О.¹, Спорнік О.П.², Іллічов М.В.³

**ПРИНЦИПИ ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНО-
СПРАВЕДЛИВОГО ТА ЕФЕКТИВНОГО ОПАДАТКУВАННЯ В
УМОВАХ ЦИФРОВОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА**

У справі податків слід мати на увазі
не те, що народ може дати, а то,
що він може давати завжди.
Ш. Монтеск'є

***В якості введення*
*Homo sapiens – «homo adsiduus»⁴***

Сьогодні, коли світова спільнота нарешті досягла етапу розвитку, іменованого «цифровою епохою», суть якої зводиться до цифровізації взагалі всіх сторін суспільного життя, перед людством постають все нові і нові питання, що супроводжують цей процес. Впровадження передових інформаційних технологій має великий (а часто навіть найбільший та вирішальний) вплив на функціонування та розвиток (в тому числі визначання його вектору) всіх існуючих сфер діяльності людини. Не стала винятком і податкова система, підтвердженням чому служить і збільшений інтерес до цієї тематики в науковому середовищі [8; 10; 21].

Як показують останні дослідження, в Росії також є інтерес до можливості оптимізації оподаткування із застосуванням цифрових технологій, і більше того, прикладні вітчизняні розробки у зазначеній сфері вже впроваджуються та дають перші позитивні результати [1].

Можна виділити три фундаментальні складові успіху реформ податкової системи, спрямованих на оцифровку основних процесів: технологічну, організаційну та ідеологічну.

З технологічного боку питання є всі необхідні ресурси для початку процесу цифровізації, але його успішне завершення буде залежати від подальшого розвитку існуючої інфраструктури [11].

¹ кандидат економічних наук, доцент кафедри економічної кібернетики економічного факультету Санкт-Петербурзького державного університету.

² кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

³ аспірант кафедри економічної кібернетики економічного факультету Санкт-Петербурзького державного університету.

⁴ «Людина-платник податків» або «людина, що сплачує податки». Гра слів, заснована на аналогії з «людиною розумною», і має на меті підкреслити позицію авторів щодо необхідності керуватися розумом у питаннях формування та розвитку податкової системи.

З точки зору організації процесу також існують аспекти, що заслуговують особливо пильної уваги. Одним з таких аспектів є проблема корупції, що істотно впливає на ефективність перерозподілу податкових надходжень. Значними кроками до поліпшення поточної ситуації є цифровізація процесів взаємодії державних органів і населення [22], а також медіатизація антикорупційної політики (зокрема, оприлюднення фактів вчинення корупційних дій та участь ЗМІ у формуванні правової антикорупційної культури) [17].

Зачіпаючи тему ідеологічної основи реформування податкової системи, необхідно зауважити, що саме в силу взаємопроникнення та взаємовпливу таких глобальних сфер як політика, економіка, право та соціологія, система оподаткування дуже чутлива до будь-яких інновацій і знаходиться в списку перших на цифровізацію у рамках формування електронного уряду.

Однак, вірно і зворотне: оподаткування, яке виступає сукупним продуктом декількох життєво важливих сторін суспільного життя, значно впливає і на їх розвиток, зачіпаючи інтереси різних соціальних інститутів. Причому кореляція між діючою податковою системою та проявами тих чи інших процесів у суспільстві у більшості своїй не є однозначною, а, скоріше, являє собою деяку нелінійну, а тому досить складно прогнозовану залежність, яка характеризується багатьма, в тому числі і неявними, факторами. Прояв такої нелінійної залежності може бути проілюстровано факторами, що впливають на вибір типу і параметрів шкали прибуткового податку.

Таким чином, формування принципів оптимального оподаткування (з точки зору виконуваних явних і неявних функцій) є цілком нетривіальним завданням. Воно обумовлюється, у першу чергу, низкою дуже непростих питань, відповіді на які і повинні стати методологічним фундаментом, на якому базуватиметься податкова теорія при будь-яких сценаріях формування та реформуванні податкової системи.

Актуальні проблеми формування податкової системи

Існує декілька ключових проблем, зіткнення з якими постає просто неминучим для будь-кого, хто вирішить зайнятися питанням формування розумної та справедливої податкової системи.

По-перше, це проблема вибору фундаментальних передумов, які будуть закладені в основу методики розрахунку податкової шкали, а також проблема вибору самого типу шкали. За винятком таких передумов як основні функції податків (фіскальна, розподільна, регулююча і контрольна), їх вибір залежить від специфіки кожного конкретного виду податків. У той же самий час не втрачають своєї актуальності й дискусії про найкращий тип податкової шкали, основними учасниками яких є прихильники

прогресивного та пропорційного оподаткування. Існує також регресивне оподаткування, але воно не задовольняє вимогам концепцій соціальної справедливості, за винятком, хіба що, ринкової: регресивна податкова шкала нібито стимулює людей більше заробляти шляхом збільшення податкового тягара на бідніші верстви населення. Однак, така шкала перш за все призводить до зростання розшарування населення за рівнем доходів, збільшення невдоволення в суспільстві і, як показує практика, цілком може слугувати причиною «податкових бунтів» [13].

Крім того, існує також і проблема наявності діаметрально протилежних поглядів щодо соціальної справедливості оподаткування в цілому. Дана проблема набуває особливої актуальності саме у століття інновацій, цифрової революції і кризи лібералізму: дійсно, якщо сама ідея оподаткування є «атавізмом», властивим більш раннім цивілізаціям, то з приводу його існування у цифрову епоху взагалі виникають серйозні запитання. У економічній науці існують радикально протилежні думки з цього приводу. Наприклад, Адам Сміт писав, що громадяни повинні, через сплату податків, брати участь у утриманні уряду, що дозволяє використовувати джерело доходу, розташованого на території керованої цим урядом держави [19], у той час як інші вчені вважають за краще вживати термін «податкове грабіжництво» і вважають, що податки за своєю суттю – соціальне зло [16]. Пізніше ми повернемося до даної проблеми і постараємося проаналізувати її крізь призму основних сучасних концепцій соціальної справедливості.

Нарешті, не менш (а можливо, і найбільш) важливою проблемою є виникнення конфлікту інтересів між учасниками процесу оподаткування: тобто платником податків і державою. Суть даного конфлікту полягає в тому, що критерієм ефективності податкової системи для держави є, в першу чергу, підвищення рівня податкових надходжень до бюджету без урахування фактору податкового тягара. Платник податків, зі свого боку, правомірними та неправомірними (ухилення від сплати податків) способами прагне знизити власний податковий тягар, не враховуючи інтересів держави.

На підставі перерахованих вище проблем, ми можемо сформулювати основні питання, що стоять перед посадовою особою, відповідальною за формування «правил гри» у сфері оподаткування:

- 1) на яких принципах повинен базуватися вибір типу податкової шкали, щоб відповідати концепціям соціальної справедливості?
- 2) як така шкала зможе одночасно задовольняти інтереси усіх сторін-учасників оподаткування?

Отже, спробуємо поставити себе на місце державного діяча, перед яким було поставлено завдання розробки справедливої шкали прибуткового податку, і відповісти на них.

Методологічні основи формування шкали прибуткового податку

Зауважимо, що неспроможність регресивної шкали прибуткового податку вже була описана нами раніше. Яка ж тоді податкова шкала є найбільш прийнятною: пропорційна або прогресивна?

Пропорційна шкала (з одним діапазоном) є окремим випадком прогресивної (з не менше ніж одним діапазоном). З цього випливає той факт, що прихильники пропорційного оподаткування навмисне чи ні, але відмовляються від аналізу більш гнучкої та загальної моделі податкової шкали на користь приватного її випадку.

Також, останні дослідження прибуткового оподаткування у розвинених країнах показують, що прогресивна податкова шкала є характерною рисою ефективних економік, оскільки «це збільшує загальний попит у економіці країни, паралельно зі скороченням нерівності та бідності» [7].

Нарешті, необхідно оцінити соціальну справедливість прогресивної шкали прибуткового податку. Для цього звернемося до чотирьох основних сучасних концепцій соціальної справедливості [6]:

I) Концепція егалітаризму, головним положенням якої є рівний розподіл між усіма учасниками соціуму ресурсів, створених і вироблених благ та індивідуальних корисностей [2]. Націленість на вирівнювання добробуту всіх членів суспільства забезпечується в кращому ступені саме прогресивною шкалою (усереднення доходів шляхом збору більшого податку з багатих і меншого з бідних).

II) утилітаризм – концепція, згідно з якою добробут суспільства являє собою сукупність індивідуальних корисностей усіх членів, що входять до нього [20]. В рамках цієї концепції, основною функцією податку є перерозподіл доходів із метою максимізації сумарної корисності всіх громадян, а, як показують дослідження [4], значення кожної одиниці доходу для бідніших верств населення значно вище, ніж для багатих. Отже, прогресивна податкова шкала відповідає і даному концепту.

III) Концепція Дж. Ролса [15] – свого роду розвиток концепції егалітаризму [9]. Основною відмінністю даної концепції є передумова про те, що рівень найменш задоволеного члена суспільства повинен бути максимально збільшений. Обидві ці вимоги виконуються саме при прогресивній податковій шкалі.

IV) «Ринкова концепція» – зводиться до констатації справедливості існуючого ринкового розподілу доходів [14]. Однак, якщо розглядати знання, досвід і набуті навички як один з видів суспільного продукту, то підвищена податкова ставка є всього лише платою за більше його споживання, і приводить індивіда до економічного успіху [6]. Таким чином, прогресивна податкова шкала не суперечить і даної концепції.

Однак який із представлених принципів справедливості превалює над іншими? Якщо існуючі на деякий момент часу принципи розподілу починають викликати сумніви у більшості членів суспільства, то відбувається або реформування економічної системи, або ж посилення тиску держави на громадян, для чого залучаються все більші ресурси.

Ґрунтуючись на вищесказаному, ми можемо сформулювати наступне визначення соціальної справедливості: «соціальна справедливість – це відповідність системи економічних відносин (насамперед відносин розподілу) стандартам економічної поведінки, потребам та інтересам більшої частини громадян суспільства» [5].

Аналіз історії становлення та зміни економічних систем підводить нас до думки, що потреби громадян, їх інтереси та економічні патерни поведінки визначаються конкретними соціально-економічними умовами того періоду, в яких вони існують і, відповідно, зазнають змін також разом зі зміною останніх.

Отже, нетривіальність завдання формування системи прибуткового податку, що відповідає критерію соціальної справедливості, обумовлюється впливом конкретного рівня економічного розвитку суспільства та уявленнями більшості щодо соціальної справедливості.

Крім того, також існує так звана дилема «рівність-ефективність», яка, по суті, зводиться до протиставлення справедливості та ефективності при виборі основних цілей реформування прибуткового оподаткування. В даному розрізі справедливість, як правило, трактується як рівність. Традиційний підхід до розгляду зазначеної проблеми полягає в тому, що соціальна справедливість розглядається в якості механізму, що забезпечує зниження диференціації між рівнями доходу населення, але в той же час знижує економічну ефективність. Таким чином, прагнення до більш справедливого перерозподілу благ оплачується зниженням ефективності та зростанням чистих втрат економічної системи. Отже, у процесі розробки податкової політики, держава повинна визначати ступінь прогресивності податку таким чином, щоб домогтися оптимального співвідношення між справедливістю і ефективністю. Це пов'язано з тим, що більш прогресивна шкала призведе до більшого зниження диференціації доходів серед населення шляхом поставлення більшої частки тягара від державних витрат найбільш багатим верствам населення, що призводить до зниження ефективності через зниження пропозиції праці.

На практиці, сам цей вибір при розробці податкової політики виявляється пов'язаним із великими труднощами:

1. Економісти й досі не прийшли до єдиної думки щодо природи вибору. Якою мірою ефективності можна пожертвувати заради скорочення нерівності? Введення прогресивної податкової ставки знизить нерівність і диференціацію доходів громадян, але може виявитися тим фактором, що стримує прагнення працювати, та, у свою чергу, призведе до скорочення

ефективності. Існують розбіжності щодо кількісного вимірювання падіння рівня зацікавленості у трудовій діяльності.

2. Також мають місце розбіжності в оцінці відносного ступеня падіння рівня ефективності в порівнянні зі зниженням ступеня нерівності. Деякі економісти та політики вважають, що нерівність є основною проблемою сучасного суспільства, а, отже, уряд зобов'язаний мінімізувати його рівень, незважаючи на наслідки для ефективності. Інші ж заявляють, що саме ефективність є основною проблемою, адже у довгостроковому періоді найкращим способом підтримки нижчих верств населення буде не перерозподіл вже виробленого, але максимальне збільшення темпів виробництва. В такому випадку на кожного окремого індивіда буде припадати більша кількість благ.

При такій постановці питання максимізація ефективності ототожнюється, як правило, з максимізацією значення національного доходу. Вважається, що проведення урядової програми знижує ефективність, якщо призводить до скорочення рівня національного доходу. Також вважається, що якщо, згідно з програмою, буде проводитися перерозподіл на користь бідніших верств населення, то ця програма буде спрямована на зниження ступеня нерівності. Однак припустимо, що деяка програма погіршила становище найбільш багатих і найбільш бідних верств населення, але значно поліпшила становище середнього класу. Чи можемо ми вважати дану програму такою, що спрямована на зниження нерівності чи ні?

Найбільш значним упущенням наведеного аналізу виступає той факт, що у ньому не враховуються довгострокові наслідки, викликані перерозподілом доходів.

Розглядаючи дану проблему, економісти часто не звертають уваги на те, що мають справу із досить динамічною системою. Тому, в якості основного контраргументу може бути наведено відоме положення динамічного програмування про те, що досягнення оптимального стану на кожному окремому кроці процесу не гарантує реалізацію оптимальної траєкторії для оптимізації всього процесу в цілому.

Дійсно, на практиці більш прогресивна податкова шкала часто не призводить до значного скорочення пропозиції праці, але разом із тим забезпечує збільшення надходжень до бюджету. Це, відповідно, дає можливість збільшувати державні видатки на систему підтримки та соціального захисту громадян. Якщо враховувати світовому досвід, то дані дії призводять до підвищення якості людського капіталу, що, у свою чергу, підвищує продуктивність праці та веде до зростання національного доходу. Оскільки національний дохід, як говорилося раніше, виступає показником ефективності, то ми приходимо до висновку, що збільшення прогресивності шкали прибуткового податку здатне, навпаки, привести навіть до зростання ефективності.

«Perpetuum Mobile»

У разі такого розвитку подій, у довгостроковому періоді відбувається як зростання ефективності по В.Парето, так і збільшення добробуту в результаті зниження ступеня нерівності та диференціації доходів.

Необхідно, нарешті, відзначити, що найбільш загальним критерієм оцінки «перерозподільної політики» держави виступає максимізація рівня добробуту суспільства за умови вибору співвідношення ефективності та справедливості, яке найбільше відображає ставлення самого суспільства до цих цілей та шляхів їх досягнення.

Таким чином, саме прогресивний тип податкової шкали представляється авторам найбільш ефективним і гнучким, оскільки він не входить у конфлікт ані з однією з основних соціально-економічних концепцій справедливості.

Крім того, на сьогоднішній день вже існують методики та прикладні математичні моделі формування прогресивних податкових шкал для прибуткового податку. Деякі з підходів, пропонованих у них, із одного боку, дозволяють підвищити рівень надходжень до державного бюджету, а з іншого, за рахунок закладених у них обмежень, дозволяють підвищити ступінь перерозподілу податкового тягаря, приводячи, таким чином, до зростання рівня соціальної справедливості (див., наприклад, [18]).

Також слід зазначити, що, знижуючи навантаження на найбільш бідні верстви населення, ми забезпечуємо їм умови для відтворення нової робочої сили, що підвищує одержувані державою податкові збори у тривалому періоді. Таким чином, висловлюючись у термінах соціальної трофіки [3], Вибір прогресивної шкали прибуткового податку забезпечує оптимальне нарощування «кормової бази» для розвитку процесу «соціального вилучення» [12].

Нарешті, підвищення середнього рівня життя в країні здатне позитивно позначитися на процесі притоку кваліфікованих кадрів із-за кордону, і, як наслідок, на рівні економічного зростання цієї країни.

Замість висновку або «від приватного до загального»

Отже ключовим інструментом, що забезпечує, з одного боку, стабільне надходження коштів до держбюджету, а з іншого – безпосередньо впливає на рівень життя окремих соціальних верств населення, є прибуткове оподаткування. Оптимальним, із точки зору справедливості, представляється саме прогресивний прибутковий податок, тому, що він згладжує наявне в суспільстві соціальне розшарування, викликане майновою нерівністю. Прогресивне оподаткування формує та поширює дуже цінний психологічний ефект, демонструючи «небайдужість» держави до незаможних верств населення та її готовність вирішувати нагальні проблеми за рахунок більшого внеску забезпечених громадян.

«Perpetuum Mobile»

Крім того, вибір однієї з усього безлічі реалізацій прогресивної податкової шкали може дати абсолютно не гірший результат, аніж вибір приватного випадку – пропорційної шкали. У разі підтвердження гіпотези про ефективність пропорційної податкової шкали, прогресивна шкала також зможе до неї звестися, к той час як зворотне є невірним: за загальним рішенням можна знайти приватне, але не навпаки.

Крім перерахованого вище, даний тип шкали відповідає і трьом основним соціально-економічним концепціям справедливості, парадоксальним чином не вступаючи у супереч при цьому і четвертої – ринкової. Економічний успіх будь-якого індивіда не є виключно його власною заслугою, а являє собою лише наслідок того, що цей індивід більшою мірою спожив суспільний продукт у форматі деяких знань, досвіду і навичок (що особливо актуально в епоху цифровізації). Таким чином, зростання податкової ставки відповідно до зростання рівня доходу (при прогресивній шкалі податку) може розглядатися як плата за той самий суспільний продукт. Податкові надходження, в цьому випадку, бажано було б якимось чином класифікувати (що, знову ж таки, набагато простіше реалізується при використанні цифрових технологій) і ту їх частину, яка є платою за збільшення споживання суспільного продукту, направляти саме на його відтворення. Під відтворенням суспільного продукту мається на увазі фінансування, перш за все, таких сфер економіки як наука, освіта, медицина.

Нарешті, в тривалій перспективі прогресивне оподаткування забезпечує стабільний приріст «кормової бази» для безперервного «соціального вилучення». Безпосереднім аналогом даного процесу є етап людської історії, на якому людина замість полювання на деякі види тварин вирішила зайнятися їх розведенням, розраховуючи, в перспективі, отримати постійне і набагато більше джерело їжі з меншими ризиками. Крім того, прогресивна шкала прибуткового податку, забезпечуючи соціальну справедливість, зміцнює і довіру населення до уряду, зменшуючи витрати на зняття соціальної напруженості.

Таким чином, розмірковуючи про відправну точку для вибору типу шкали прибуткового оподаткування рекомендується зупинитися на аналізі прогресивних шкал. Адже правильно обрана прогресивна шкала здатна відповідати принципам соціальної справедливості, одночасно задовольняючи і інтереси держави, і підвищуючи рівень довіри до неї з боку громадян.

Представлений авторами алгоритм оцінки вибору прогресивної шкали прибуткового податку можливо екстраполювати і на інші види податків, враховуючи, однак, при цьому специфіку конкретної області застосування.

Примітки.

1. Кирова Е., Морозова Н., Безверхий А. Трансформация налоговой системы России в условиях становления цифровой экономики // Вестник университета. 2019. №7. С. 118-124. doi: 10.26425/1816-4277-2019-7-118-124
2. Мулен Э. Кооперативное принятие решений: Аксиомы и модели. М.: Мир. 1988. 464 с.
3. Некита А., Маленко С. Архетипические истоки и институциональные стратегии трансформации социальных иерархий. Великий Новгород. 2009. 138 с.
4. Пушкарева В. История финансовой мысли и политики налогов: учеб. пособие. М.: ИНФРА-М, 1996. 192 с.
5. Смирнов Р. Моделирование инструментов бюджетно-налоговой политики государства. СПб. 2009. 110 с.
6. Смирнов Р., Чистяков С. Подходное налогообложение: теория и практика взимания // Вестник. Санкт.-Петербургского Университета. Серия 5. Экономика. 2002. №3(21). С. 61-66.
7. Abuselidze G. Optimality of Tax Policy on the Basis of Comparative Analysis of Income Taxation // European Journal of Sustainable Development. 2020. №9(1), P. 272. <https://doi.org/https://doi.org/10.14207/ejsd.2020.v9n1p272>
8. Altunbasak A. Taxation with Blockchain Technology // MALIYE DERGISI. 2018. №174. P. 360-371.
9. Barbosa-Fohrmann A., Araujo L. Theoretical Foundations of John Rawls's Distributive Justice and its Criticals // Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD). 2020. №12(2). P. 291-309. <https://doi.org/10.4013/rechtd.2020.122.08>
10. Birinci N. The Effect of Digitalization on Tax Base and Unilateral Measures // MALIYE DERGISI. 2019. №176. P. 505-527.
11. Gashenko I., Zima Y., Davidyan A. Means of Optimization of the Taxation System with the Help of Informatization and the Problems of Their Application in Russia // Optimization of the taxation system: preconditions, tendencies, and perspectives. 2019. №182. P. 127-134. https://doi.org/10.1007/978-3-030-01514-5_15
12. Lust E., Rakner L. The other side of taxation: Extraction and social institutions in the developing world // Annual Review of Political Science. 2018. №21. P. 277-294. <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-042716-102149>
13. Mound J. Stirrings of Revolt: Regressive Levies, the Pocketbook Squeeze, and the 1960s Roots of the 1970s Tax Revolt // Journal of policy history. 2020. №32(2). P. 105-150. <https://doi.org/10.1017/S0898030620000019>
14. Munro N. 'Market justice' in China and Russia // Journal of Chinese Governance. 2018. №3(3). P. 307-330. <https://doi.org/10.1080/23812346.2018.1490102>
15. Rawls J. A theory of justice. Massachusetts: Belknap Press. 1971. 560 p.
16. Rothbard M. The Myth of Neutral Taxation // The Logic of Action Two. 1997. P. 56-108.
17. Rusakova O., Gribovov E. Mediatization of corruptin policy. A theoretical analysis // Theoretical and practical issues of journalism. 2020. №9(1). P. 123-135. [https://doi.org/10.17150/2308-6203.2020.9\(1\).123-135](https://doi.org/10.17150/2308-6203.2020.9(1).123-135)
18. Smirnov R. Modelling of the optimal income tax schedule // Proceedings of the Third International Economic Symposium (IES 2018). Ser. "Advances in Economics, Business and Management Research". 2019. P. 148-152.
19. Smith A. An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations (1776). Adam Smith Reference Archive (marxists.org). URL: <https://www.marxists.org/reference/archive/smith-adam/works/wealth-of-nations/index.htm> (2021, June, 02)

20. Sushentsova M. Utilitarianism of J. Bentham and J.S.Mill from virtue to rationality // Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta-Ekonomika-St Petersburg University Journal Of Economic Studies. 2017. №33(1). P. 17-35. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu05.2017.102>
21. Tsindeliani I., Anisina K., Davydova M., Kostikova E. Transformation of the Legal Mechanism of Taxation Under the Influence of Digitalization: Russian Case Study // Intertax. 2021. №49(5). P. 435-446.
22. Vorontsov S., Kravchenko A., Ovchinnikov A., Ponedelkov A. The Use of Artificial Intelligence to Combat Corruption // Media education – mediaobrazovanie. 2020. №4. P. 757-763. <https://doi.org/10.13187/me.2020.4.757>

Васильєв Я.А.¹

**ЯК КУПЦІ СОБІ КРЕДИТ ШУКАЛИ,
АБО З МИНУЛОГО КРЕДИТНИХ УСТАНОВ
НОВГОРОДСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ**

*Значення цих банків – досить вузьке, проте, користь їх безсумнівна.
Мігулін П.П. Наша Банкова політика.*

*...заснування банку в місті вплинула б на розвиток торгівлі та
промисловості, а, отже, і на збільшення міських коштів.
Лерхе Е.В. Новгородський губернатор.*

Відомо, що в XIX столітті Новгород вже не був таким багатим торговим і ремісничим містом, як за часів Стародавньої Русі. Тим часом для провінційного міста кінця XIX-початку XX ст. у Новгороді та губернії банківська система була відносно масштабною: два відділення Державного банку, відділення Селянського поземельного та Сполученого банків, сім міських громадських банків, вісім товариств взаємного кредиту, три ломбарди, більше сотні установ дрібного кредиту. Чим було обумовлено поява в небагатій російській провінції такої кількості кредитних установ?

Основна причина в тому, що банки в Росії поширилися в основному після скасування кріпосного права, коли підприємництво стало розвиватися більш активно, без станових обмежень, і з'явилася значна потреба у кредиті на розширення торгівлі та виробництва. З іншого боку, провінціальні банки фактично переправляли вільні гроші місцевого населення до центру країни. Так, Новгородське відділення Державного банку (з повітовими казначействами) тільки за 1913 рік прийняло від новгородців на вклади більше 14 млн. карбованців, а в кредит і позики видало менше 2 млн. Решта коштів йшли в казну, або ж розміщувалися в державні цінні папери [2].

З іншого боку, банки підтримували економіку Новгородської губернії. Без них би не розвивалися ані оптова торгівля, ані промисловість. Місцеві купці і підприємці прагнули оживити господарське життя, а також, в тому числі і за допомогою кредитних установ, сподівалися подолати і деякий економічний застій, тому що Новгород поступово все більше перетворювався в суто адміністративний центр губернії. Особливо це стало помітним у зв'язку із занепадом водних шляхів сполучення і після проведення залізниці Петербург-Москва саме через Чудово, а не через Новгород. Звичайно, у великих банків, що діяли у крупних торгово-промислових центрах або на родючому сільськогосподарському півдні,

¹ кандидат історичних наук, кандидат економічних наук, доцент, старший науковий співробітник Новгородської групи Санкт-Петербурзького Інституту історії РАН; доцент кафедри історії Росії та археології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

обороту були значно вище. Але торгівля все ж носила стійкий характер: із Новгорода до Петербургу по воді та вузькоколінійній залізниці везли сіно, деревину, рибу, а в Новгород відповідно – зерно, продукти харчування, промислові товари тощо.

Міські громадські банки міцно зайняли свою історично сформовану нішу в системі російської економіки, продовжуючи обслуговувати місцевих жителів. Найчастіше вони залишалися єдиними кредитними установами в провінційних містах, що видавали жителям необхідні кошти. Компенсуючи недолік державних і приватних кредитних установ у повітових і губернських містах, міські громадські банки користувалися у населення достатньою популярністю. Так, якщо за першу половину XIX ст. було утворено всього 22 таких банки, то за 1862-1867 роки їх кількість збільшилося до 123, а на початку XX ст. досягла вже 300. Таким чином, діяльність міських громадських банків багато в чому сприяла розвитку підприємництва в російській провінції.

Перші міські громадські банки в повітових центрах Новгородської губернії Тихвіні та Старій Русі відкрилися в 1863 р. Однак питання про це було поставлено значно раніше. Так, гроші, призначені на заснування Тихвінського міського громадського Чапліних банку, надійшли за заповітом Петербурзького купця І Гільдії С.Ф. Чапліна ще в 1851 році, а урядовий дозвіл на його відкриття посвідчував тільки через 12 років. Новгородський губернатор В.І. Пилипович звернувся з клопотанням про заснування банку в Старій Русі 30 листопада 1859 р., а в Новгороді – в серпні 1860 р. Рішення також значно затягнулося. В результаті староруський міський громадський банк відкрився в 1863 р., а Новгородський – лише в 1866 р. Якщо у випадку з Тихвінським банком довго проводилася міністерська експертиза його статуту, то затримка з заснуванням Новгородського та Староруського банків пояснювалася неясністю питання про внесення в їх капітали деяких громадських коштів, що знаходилися в розпорядженні міських дум.

Рішення затягнулося настільки, що новгородський губернатор змушений був неодноразово (а іноді і без відповіді) звертатися до різних відомств із запитом у даній справі, проте воно продовжувало проходити численні перевірки та експертизи і навіть після клопотання до імператора Олександра II (наприклад, 15 червня 1862 року під час його перебування в Лівані) проблема так і не була вирішена [11-13; 18].

Таким чином, у випадку зі Староруським міським громадським банком питання було вирішено через 3 роки, а з новгородським – через 5 років. За більш короткий термін у губернії були засновані наступні міські громадські банки: Череповецький – 1 рік і 3 міс. (у 1864 р.), Білозерський – 1 міс. (у 1870 р.) і Боровицький – 3 міс. (в 1873 р.) останній із міських громадських банків Новгородської губернії був відкритий в м. Кирилові в 1881 р, через 7 з половиною років після порушення відповідного клопотання. Далеко не всі повітові міста Новгородській губернії змогли

створити у себе кредитні установи. Так, в 1875 р. Міністерство внутрішніх справ відхилило проект створення в м. Дем'янську власного громадського банку через нестачу вільних муніципальних коштів.

Поширенню місцевих, в тому числі і муніципальних банків сприяла і відсутність дріб'язкового контролю з боку уряду і щадна податкова політика. Хоча банки могли активно взаємодіяти, самі вони були практично незалежні один від одного. Крім того, ставки по кредитах також були відносно високими. Так в кінці XIX столітті ставка по кредиту в Новгородському відділенні Державного банку і в Новгородському міському громадському банку в середньому становила близько 8%, на 6-9 місяців (вважалося, що це дорогоувато) [17].

Дореволюційні банки були створені не для обивателів і не видавали кредити на споживчі цілі, тобто взяти там гроші на покупку, скажімо, дивану або швейної машинки було не можна. Так, в статуті Держбанку прямо говорилося, що мета його діяльності – «пожвавлення торгових оборотів і зміцнення грошової кредитної системи» [24]. Кредити для купців і надавали, в основному, місцеві міські громадські банки, які в народі і вважалися, мало, не їх «кишеньковими» закладами. Кошти для селянських господарств, ремісників, крамарів надавалися позичково-ощадними та кредитними товариствами. Втім, селяни могли отримати позику на покупку землі в Новгородському відділенні Селянського поземельного банку терміном до 55 років, правда, умови були далекі від пільгових. Позики для простих людей з'явилися пізніше і здійснювалися іншими установами, наприклад, ломбардами, позичко-ощадними касами та ін.

В кінці XIX – початку XX ст. відділення Державного банку, який став згодом головним у країні, діяли практично у всіх великих містах Росії, включаючи Новгородську губернію. Але його клієнтами могли стати тільки великі підприємці. Однак у Новгороді, населення якого складалося, в основному, з міщан, чиновників і ремісників таких було небагато. Так, з більш ніж двохсот кредитів, відкритих промисловцям і торговцям в Новгородському і Череповецькому (він тоді входив до складу Новгородської губернії) відділеннях Держбанку, значними (понад 100 тис. крб.) могли вважатися тільки кілька – для великих торговців лісом, власників фарфорофаянсових і скляних заводів, наприклад, представника відомої династії І.О. Кузнецова (400 тис. крб.) [8]. Справа в тому, що банк видавав кредити під добре забезпечені векселі (позикові листи) і позики під заставу, в якості якого виступали цінні папери і нерухомість (будинки і ділянки землі), тому його послугами не могли користуватися незаможні городяни.

Але в губернії було кілька заможних купців, торгові обороти яких стабільно розвивалися. Саме вони і брали кредити, головним чином, на оптову і ярмаркову торгівлю – для закупівлі великих партій сіна, дров, будівельних матеріалів, продуктів харчування і т.ін. Кредит міг також

знадобитися і на відкриття нового торгового або промислового підприємства. Як правило, гроші видавалися на термін до півроку. Затягування виплати було показником, що справи у купця йдуть не дуже успішно, і наступного разу такому клієнту могли вже і відмовити у видачі кредиту.

Кредит давали далеко не кожному, зате і неоплачених кредитів було мало – 2-4% у відділеннях Держбанку, і до 10% в міських громадських банках, а після посилення контролю в 1880-х рр. стало і того менше.

У початковий період діяльності міських громадських банків (перша половина XIX ст. – 1883 р.) належний контроль за даною операцією був відсутній. Це призвело до розбазарювання капіталу цих банків, оскільки їх керівництво часто слабо знало стан справ окремих підприємців, а при практикувався тоді необмеженому кредиті не обходилося і без зловживань. Так, у Новгородському міському громадському банку недоплати за векселями становили в 1876-1877 рр. – 30 тис. крб., к 1878-1879 рр. – 32 тис. крб., в 1879-1880 рр. – 73 тис. крб. [5] таке ведення справ не тільки дестабілізувало роботу кредитних установ, але й підривало у пересічного клієнта віру в систему дієвого справедливого кредиту. У зв'язку з цим в 1879 р. Урядом приймається рішення про заснування облікових комітетів при міських громадських банках [14]. Існували вони і раніше, наприклад, при конторах і відділеннях Державного банку (в обов'язковому порядку – ст.167-179 його Статуту) [24].

Головне завдання облікового комітету полягало в тому, щоб не допускати до обліку векселі, не забезпечені нічим: ні майном, ні надійною порукою (ст.15 Положення про міські громадські банки 1883 р.) [19]. Обліковий комітет створювався не тільки як консультант правління банку, яке могло в силу обставин і не знати стану справ безлічі своїх клієнтів, але і як орган, що обмежував свавілля керівництва міських банків при проведенні облікової операції. Обиралися його члени міською Думою з купців 1 і 2 гільдій або з інших осіб, що мали право голосування на виборах (ст. 15). Обліковий комітет зобов'язаний був розглядати всі векселі, що надходили до відділення, і оцінювати їх благонадійність. У цьому відношенні він володів досить широкими повноваженнями в рамках запропонованого завдання – якщо вексель був відхилений комітетом від обліку, то він не міг бути прийнятий навіть Правлінням банку (ст.73), причому члени облікового комітету не зобов'язані були ні перед ким звітувати про причини відмови (ст. 74). Але тиск на його роботу все ж міг проводитися, оскільки члени облікового комітету самі були клієнтами банку, а правління мало право відмовити комітету у прийомі вже оглянутого ними векселя (ст.73). Крім того, засідання облікового комітету, де відбувалося обговорення благонадійності поданих до обліку векселів, проходило під головуванням директора банку та одного з його заступників (ст.17). Голосні міської думи (у більшості своїй – постійні клієнти банку) самі намагалися вибрати до

облікового комітету людей, лояльних правлінню банку. Таким чином, рішення облікового комітету не було повною мірою незалежним.

Положення про міські громадські банки 1883 р. намагалося обмежити проникнення деяких категорій осіб, які могли бути зацікавленими в роботі облікового комітету та проведенні вексельної операції взагалі, в цей контрольний орган. Так, згідно ст.16, ані міський голова, ані члени міського управління, ані секретар міської думи, ані особи, службовці в органах міського управління, не могли входити до облікового комітету (як і люди, що перебувають у спорідненості, або працюють у одній торговій фірмі, а так само і родичі директора банку і його заступників).

Але голосні міських дум, які обирали членів облікових комітетів, не мали особливих ілюзій щодо порядку ведення справ у новому контрольному органі. Цим, почасти, можна пояснити завзятий опір Новгородської міської думи створенню у місцевому банку облікового комітету. Голосні вважали його зайвим доважком до банківського керівництва, що повністю від нього залежить, який не перевірятиме благонадійність векселів, а стане приймати векселі «від чоловіка на дружину, від дружини на чоловіка, від двірника на господаря» і т.ін. [1; 7].

Все ж банки завжди воліли перестрахуватися, ніж зайвий раз піти назустріч позичальникові. Хоча і відмова не завжди була мотивованою. Так в 1882 р. не отримав випрошеного кредиту в 500 крб. процвітаючий купець М. М.Доррер, власник книжкового магазину, незважаючи на те, що справи у нього йшли успішно [9]. Банк відповідно до свого права відмовчався, а ось місцева преса пояснила дане рішення тим, що в Комітет з обліку векселів при Банку входив купець Г.О. Воронов, що мав з потерпілим вельми складні відносини [6]. Були й інші схожі ситуації.

Випадків неповернення кредиту, загалом, було не дуже багато. Втім, відомі і зловживання. Так, в 1883 р. місцева міська дума вирішувала питання про передання суду колишнього директора Новгородського міського громадського банку М.П.Кузнецова, який взяв у ньому кредит, залишивши під заставу будинок своєї дружини. Але при цьому оцінив його набагато вище, ніж він коштував насправді. Кузнецов продовжував кредит все життя, що було заборонено законом. Крім того, він отримав за своїми векселями (причому вони були визнані недійсними) кредит до 50 тис. крб. Після смерті горе-боржника розплачуватися за кредитом довелося його родині, яка в якості оплати могла надати знову вже раніше закладений будинок [16]. Однак його вартість не покрила навіть половину кредиту, так що гасити борг банку довелося зі своїх доходів (тобто, відповідачем, фактично, виявилось міське товариство). Були й випадки розтрат грошей службовцями банків, втім, поодинокі. Проте, більшість працівників і керівників цих кредитних установ працювали сумлінно, а деякі навіть і на громадських засадах, як І.С. Волков – директор Череповецького міського громадського банку, безкоштовно служив на цій посаді 15 років до самої смерті.

Міські громадські банки Новгородської губернії перераховували досить великі гроші на благодійність (що обов'язково передбачалося їх статутами).

Тим не менш, ця допомога не носила абстрактного, розпливчастого або, більш того, голослівного характеру. Навпаки, нею, як правило, могли скористатися далеко не всі найбільшні жителі міста, а, головним чином, ті з них, які потрапили в такий стан в результаті дії будь-яких непередбачених обставин.

Так, вже згадуваний фактичний засновник Тихвінського міського громадського банку С.А. Чаплін, поставив при перерахуванні грошей на його основний капітал обов'язкову умову, щоб половина з виділених їм за заповітом грошей – 200 тис. крб. – була спрямована на устанovu банку, а друга – «на допомогу найбільшніших громадян Тихвінського міського товариства, які потребують цього від будь-яких нещасних випадків, а не від неробства...» [3].

Так само і частина від прибутку, отриманого протягом операційного року, Новгородським міським громадським банком була спрямована на допомогу найбільшнішим жителям міста, яких розшукував спеціально для цього створений при банку комітет із шести домовласників, причому не всі бідні городяни змогли скористатися цією допомогою, а тільки ті, які «впали в стан внаслідок хвороби або інших обставин» [21]. Таким чином, кидати громадські, зароблені банком, гроші на вітер міська верхівка не збиралася, і дана допомога надавалася, як правило, людям, які не втратили надії піднятися з убогості.

Як правило, у громадських банках Новгородської губернії правило про відрахування частини чистого річного прибутку на благодійні цілі встановлювалося ще заздалегідь, при обговоренні питання про заснування самих банків і офіційно закріплювалося в дозволі міністра фінансів на відкриття того чи іншого банку. Ось як це виглядало у випадку з утворенням громадського банку в Череповці: «...з прибутків банку, за покриттям необхідних на утримання оногo витрат і за відрахуванням відомої суми на складання резервного капіталу, дві частини зараховуються до загальних, міських сум для вживання на міські потреби і на предмети громадського піклування і виховання на розсуд міського товариства, а решта третя частина приєднується до основного капіталу банку» [10].

Іноді розмір даної допомоги не обумовлювався, як, наприклад, в Циркулярі міністра фінансів про заснування Староруського міського громадського банку: «...з чистих річних прибутків від оборотів за відрахуванням суми, необхідної на складання резервного капіталу і за задоволенням необхідних за змістом банку витрат, містяться в Старій Русі богадільня і лікарня, а може бути за тим залишок, зараховується до основного капіталу банку» [4].

Новгородський міський громадський банк мав більш чіткий розподіл чистих прибутків в їх кількісному відношенні: 25% на міські богадільні, 5% на міські та громадські потреби, 10% на міські училища і 5% на найбідніших жителів [18].

До 1890 року, тобто, за неповних 30 років, рахуючи з заснування перших міських банків губернії в Тихвіні і Старій Русі (1863 р.), ця сума перевищила півмільйона карбованців [22]. В окремих банках це склало дуже великі гроші. Так, до 1913 р. у Білозерському міському банку – до 92 624 крб., Боровичеському – до 106 817 крб., Тихвінському – до 122 637 крб., (з них 38 тис. пішло на покупку будинку для міських установ і самого банку), в Новгородському – понад 262 тис. крб. і т. ін.

Міські громадські банки надавали муніципальним органам управління і міським товариствам і ще один вид послуг, вже не пов'язаний з благодійністю – грошові позики на конкретні цілі і певні терміни під відсотки.

Така фінансова допомога отримала досить широке застосування з найрізноманітніших питань суспільного життя. Так, наприклад, Череповецький міський громадський банк відразу після його утворення справив в 1865 р. позику купецькому і міщанському товариству в 1300 крб. у 1895 р. у позиції міському товариству складалося 37 тис. крб., виданих банком, а в 1911 р – 40 тис. крб.

У Староруському міському громадському банку в позиції міському товариству складалося: в 1894 р – 25 тис. крб., в 1899 р – 45 тис. крб., в 1904 р – 35 тис. крб., в 1913 р – 35 тис. крб., що приносило банку досить великі гроші за відсотками, наприклад, в 1894 р. – 2 тис. крб.

Позики видавалися, як правило, безпосередньо органам міського управління, наприклад, в 1881 р. Білозерській міській управі була видана позика з місцевого громадського банку на будівництво жіночої гімназії і покупку хліба для городян в сумі 3 тис. крб.

Як правило, такі позики запитувалися тільки на серйозні цілі, так як органи міського управління, як і самі провінційні міста, насилу знаходили гроші навіть на виплату відсотків за цими позиками. Наприклад, в 1892 р. Білозерський і Тихвінський громадські банки видали своїм містам позики в 4 тис. і 2 тис. крб. відповідно на боротьбу з епідемією холери. У 1879 р. Тихвінський банк видав у позику 11 тис. крб. для покупки борошна для городян.

З установою муніципальних кредитних закладів вже чисто благодійного характеру-міських ломбардів, що мали дуже невеликі капітали і видавали невеликі позики обивателям, міські товариства починають масоване вимагання коштів на розвиток їх оборотів. Так, Новгородський міський громадський банк видав в 1905 р, 1907 р, 1909 р таких позик на 22 тис. крб. з 7% річних. Тихвінський міський громадський банк видав на

посилення коштів місцевого ломбарду в 1892 р. в позику 1 тис. крб., в 1894 р. – 1,5 тис. крб. і т. ін.

Питання про благодійність банків вже тоді мало велике значення. Звичайно, ситуація з добробутом населення не вважалася катастрофічною, але була досить складною. Був помітним розрив між заможною купецькою верхівкою міста і основною масою населення, від хронічного безгрошів'я страждало й село. Більшість обивателів, звичайно, набували тільки найнеобхідніше. Окремі городяни зі стабільним доходом могли взяти споживчі позики і в приватному банку. Так, відділення Сполученого банку (єдиного, до речі, представника приватних банків у губернії) діяло в Старій Русі, де клієнтами були ті, хто відпочивав на курорті, в основному, відставні чиновники і військові, представники «вільних» професій – актори, художники і т.ін. тим часом, це були люди середнього достатку – більш заможні їздили на води до Кисловодську або П'ятигорську.

Крім того, в Новгородській губернії діяло вісім товариств взаємного кредитування, який видавався тільки для його членів, які внесли певний пай. Становив він в середньому 100 карбованців, а позику можна було взяти в 10 разів більше (стаття 5 статутів товариств взаємного кредиту Новгородської губернії) [23; 25]. Але і це були досить великі гроші. Для порівняння: в 1913 р. теля коштувало 10 карбованців, селянська хатинка – 70 карбованців [20]. Таким чином, членами цих товариств ставали, в основному, заможні міщани і чиновники, які збиралися, наприклад, зіграти весілля дочки або ж купити самовар, який у другій половині XIX століття тільки отримував широке поширення і був показником соціального статусу. До слова, простий латунний або мідний самовар коштував від 5-7 карбованців, а срібний із гравіюванням – більше 100 карбованців (в залежності від обсягу).

Таким чином, далеко не всі жителі могли отримати позику в цих кредитних установах і йшли до лихварів. Лихварство дійсно було серйозною проблемою, особливо на селі. Найбіднішими серед селян були рибалки (промишляли на річках і озерах губернії, найбільшим з них було озеро Ільмень). Рибалки були просто обплутані ланцюгами лихварів-мироїдів. Їм доводилося продавати рибу собі у збиток, аби розплатитися із боргом (мережі, човни, продукти купувалися під заставу майбутнього улову). Хорошою альтернативою лихварству стали створювалися земськими і міською владою спеціальні кредитні установи для селян, які видавали позику не тільки грошима, але і, наприклад, насінням. Правда, було їх дуже мало.

Для незаможних городян, які гостро потребували коштів, міські думи створювали громадські ломбарди. Вони надавали позику під заклад речей у розмірі від карбованця та вище. У Новгородській губернії їх діяло три – у Новгороді, Старій Русі та Тихвіні. Зараз прийнято вважати, що в ломбард потрібно нести тільки коштовності, а тоді під заставу приймалися і предмети побуту: одяг, відрізи матерії, білизна, зброя, швейні машинки,

велосипеди, самовари, перини. У переважній більшості все ж це були одяг і взуття – 60-70% і коштовності 15-25 % [15]. Був випадок, коли в Новгородський ломбард здали навіть свідомо погані рибальські мережі – просто муляж, причому оцінили їх досить високо. Господарі, отримавши позику, як у воду канули, і мережі виставили на продаж, але до них ніхто навіть не прицінився. Оцінювач ломбарду зрозумів свою помилку, тільки коли знаючі рибалки пояснили йому ситуацію.

Отриману позику новгородці найчастіше витрачали на лікування, виплату штрафу або боргу, інші невідкладні цілі, так як позики становили в більшості суми від 1 до 10 крб.

* * *

Підводячи підсумки нашого історичного екскурсу, зазначимо, що проблема побудови реально діючої системи кредитних установ навіть і у сучасний період є однією з найбільш важливих. Історія світового підприємництва показує, що воно об'єктивно не може обходитися без кредиту. Коштів, що надаються банками і подібними до них установами, нагально потребують і сільське господарство, і промисловість, і торгівля, і інші галузі економіки. Її розвиток у сучасній російській провінції є досить важким без кредитування безпосередньо на місцях.

У зв'язку з цим серйозне вивчення історичного досвіду діяльності дореволюційних кредитних установ губернського та повітового масштабу представляє не тільки науково-історичний інтерес, але має і відоме практичне значення, так як в їх роботі були незаперечні знахідки і досягнення, які свого часу принесли відчутну користь для розвитку вітчизняної економіки. Звичайно, невеликі провінційні кредитні установи не могли цілком замінити столичних банків, які відкривали свої відділення у великих економічно розвинених центрах промисловості та торгівлі, або ж навіть скласти їм істотну конкуренцію. Однак за цим показником навіть далеко не кожне губернське місто заслуговувало уваги великих комерційних банків, не кажучи вже про міста повітові. Отже, провінційні банки займали в економіці свою, історично сформовану нішу, мали чітко окреслену сферу діяльності, клієнтуру, традиції. У цьому випадку місцеві кредитні установи були чи не єдиною можливістю для підприємців і обивателів у пошуку ними необхідних коштів. З іншого боку, навіть в тому населеному пункті, де були контори або відділення великих банків, не всі жителі могли стати їх клієнтами, так як ці останні, як правило, були представниками великого капіталу.

Творчий облік та вивчення як позитивного, так і негативного досвіду діяльності провінційних банків дореволюційної Росії дозволить передбачити, а значить, і уникнути помилок і негативних явищ функціонування кредитних організацій на сучасному етапі їх розвитку.

Примітки.

1. Газетные статьи о городских общественных банках // Российский Государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 1287. Оп. 9. Д. 1414. Л. 35.
2. Государственный банк. Данные по конторам и отделениям за 1901-1910 гг. и за 1904-1913 гг. СПб., 1912, 1914. С. 25-28.
3. Земский Н.Д. Тихвинский Городской Общественный Чаплиных банк // Тихвинец. 1914. № 2. С. 49-53.
4. Новгородские губернские ведомости. 1863. № 363. 7 сент. С. 377.
5. Новгородский листок. 1881. № 2. 8 ноября. С. 2-3.
6. Новгородский листок. 1882. № 37. 6 июля.
7. Новое время. 1879. № 1345.
8. О ревизии Новгородского отделения Государственного банка // Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 587. Оп. 33. Д. 1070. Л. 14-15.
9. О создании учетного комитета при Новгородском городском общественном банке по оценке благонадежности векселей // Государственный архив Новгородской области (далее – ГАНО). Ф. 104. Оп. 1. Д. 305. Л. 54-55.
10. Об учреждении в г. Череповце Новгородской губернии общественного банка // РГИА. Ф. 1287. Оп. 17 Д. 1303. Л. 17об-18.
11. Об учреждении в Старой Руссе общественного банка // РГИА. Ф. 1287. Оп. 8. Д. 1404, 1405. Ч. 1-2.
12. Об учреждении общественного банка в Новгороде // РГИА. Ф. 1287. Оп. 8. Д. 1381. Л. 1-49.
13. Об учреждении общественного банка в Старой Руссе // РГИА. Ф. 1341. Оп. 110. Д. 775. Л. 1-2.
14. Об учреждении при городских общественных банках учетных комитетов // Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ). 2 собр. Т. LIV. № 59676.
15. Отчеты и препроводительные записки Новгородского городского ломбарда (1904–1913 гг.) // РГИА. Ф. 583. Оп. 2. Д. 3171. Л. 112.
16. Отчеты о деятельности Новгородского городского общественного банка // РГИА. Ф. 583. Оп. 2. Д. 563. Ч. 3. Л. 91-106.
17. Петлин Н.С. Опыт описания губерний и областей России в статистическом и экономическом отношениях в связи с деятельностью в них Государственного банка и частных кредитных учреждений. СПб., 1893. Ч. 1. С. 489.
18. По делу об учреждении общественного банка в Новгороде // РГИА. Ф. 1341. Оп. 116. Д. 699. Л. 1-6.
19. Положение о городских общественных банках 1883 г. // ПСЗ. 3 собр. Т. III. № 1526. С. 207.
20. Розов Е. К. Крестьяне и крестьянское хозяйство Новгородской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Вологда, 1989. С. 52-53.
21. Сведения для всеподданнейшего отчета за 1879 г. // ГАНО. Ф. 104. Д. 310. Л. 56 об.
22. Сведения о городских общественных банках. СПб., 1898. С. 145.
23. Устав Белозерского общества взаимного кредита. Белозерск, 1911.
24. Устав Государственного банка // Полное собрание законов Российской империи. 2 собрание. Т. XXXV. № 35847.
25. Устав общества взаимного кредита новгородских ремесленников «Общедоступный кредит». Новгород, 1903.

ГЛАВА 3.
СМИСЛИ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ:
СУБ'ЄКТИ І МЕХАНІЗМИ

Яркєєв О.В.¹

КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ОНТОЛОГІЧНА УМОВА
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

*Ми знаємо, що потребуємо зв'язків із минулим. Саме про це припущення нам слід задуматися. Наша спадщина у світі постмодерну багаторазово збільшується, так як традиції, в рамках яких ми формувалися, як старі, так і нові, борються один з одним за нашу відданість.
П.Хаттон. Історія як мистецтво пам'яті*

Вступ

Сучасний запит на пам'ять можна вважати багато в чому і з багатьох причин безпрецедентним, так що навіть стосовно до теперішнього часу в якості однієї з його основних характеристик склався термін «комеморативна епоха» (Ф.Артоґ). Комеморативні практики стають найважливішим способом соціально-політичної репрезентації. Пафос комеморації з'єднується в якійсь мірі з потребою знову підтвердити зв'язок із світом, що минає, оскільки втрачається присутність минулого, його безпосереднє відчуття в суспільстві [17, с.35]. Постійно зростаючі раціоналізація, медіатизація, цифровізація і дромократизація (П.Віріліо) масової свідомості підміняють колективну пам'ять «ефемерною фотографією актуального» [9, с. 18]. Механізм масової рецепції оновлюваної щохвилини інформації будується на необхідності постійно підтримувати власну суб'єктивність у стані «чистого аркушу», що робить здатність до меморації надлишковою. Якщо в ХІХ столітті зрелий інтерес до комеморації зв'язувався зі стрімкими змінами, що супроводжували індустріалізацію західного світу, які викликали ностальгію за старим та звичним світом, то зміни в сучасному

¹ доктор філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту філософії і права Уральського відділення Російської академії наук (УрО РАН).

світі настільки стрімкі, що звернення до колективної пам'яті втрачає свій сенс, оскільки досвід минулого виявляється несуттєвим у світі «футурошоку», де сьогоденні новації вже завтра стають застарілими [17, с. 48-49]. Колективна пам'ять втрачає своє значення з огляду на те, що все менша кількість людей спираються на неї в своєму повсякденному житті, особливо у прийнятті рішень. Жива колективна пам'ять зникає, залишаються лише знаки її відсутності – «місця пам'яті» (термін П.Нора). Зникнення колективної (національної) пам'яті призводить до зникнення і її суб'єкта-носія (нації).

Однак паралельно збільшуваному «дефіциту пам'яті» в теоретичних і практичних областях чітко позначився якийсь тренд на «бум пам'яті» (memory boom), який із міркувань кон'юнктурно-політичної властивості найчастіше набуває саме національне прочитання [6, с.125]. «Минуле служить будівельним матеріалом для конструювання різних типів соціальних ідентичностей, проте особливе значення воно має для уяви націй» [8, с.6]. Незважаючи на те, що нація – це не природно-органічне, а культурно-історичне (тобто, штучне) утворення, вона, при всіх своїх наявних недоліках, як і раніше залишається (хочемо ми того чи ні) єдиною життєздатною формою організації соціальної спільності в ситуації відсутності більш-менш порівнянної альтернативи на горизонті сучасної епохи. Більш того, в нинішніх обставинах «транснаціональної» світової політики спостерігається справжнісінький ренесанс націоналізму, оскільки досвід глобалізації, що виходить за межі національного громадянства, породжує зростаючу кількість апатридів, де факто і/або де юре позбавлених будь-якого захисту. Виявляється фіктивність універсальних прав людини, реалізація яких виявляється досить проблематичною і сумнівною поза рамками національних законів. Навіть Ю. Хабермас, цей найбільш послідовний і яскравий прихильник універсального людства, побудованого на публічному застосуванні розуму, визнає, що права людини досяжні лише у межах якійсь партикулярної спільності, насамперед в умовах національної держави [14, с. 33]. Тому націоналізм знову починає розглядатися не тільки як ефективна програма мобілізації сучасних держав, а й як моральна (духовна) сила згуртування соціальної спільності (Б.Андерсон, С. Хантінгтон). Всупереч негативним поглядам на націоналізм (особливо з урахуванням досвіду сучасної Німеччини, де проблема національної єдності асоціюється з національною катастрофою, до якої привів країну фашизм), Б. Андерсон бачить в ньому щось глибоко позитивне, що знаходить своє вираження в культурних продуктах націоналізму (у поезії, прозі, музиці, пластичних мистецтвах), у безмежній любові, відданості і готовності до самопожертви. Для більшості звичайних людей нація асоціюється з любов'ю і солідарністю сімейної організації, тому в саме слово «нація», як правило, ними не вкладається ніякого корисливого інтересу [2, с.239].

Разом з тим, сучасна криза національної ідентичності, пов'язана з процесами глобалізації і – як наслідок – із виникненням «текучих» (З. Бауман), «мобільних» (Дж. Уррі), «пластичних» (К.Малабу) типів суспільства, що характеризуються надзвичайною рухливістю і тим самим високим ступенем невизначеності своїх ідентифікаційних рамок (frames), актуалізує проблематизацію онтологічних підстав існування спільноти в якості єдиної нації. Єдність нації (як, власне кажучи, головна умова її самозбереження) забезпечується не тільки єдністю перебування в межах загального культурно-мовного і територіально-політичного (правового) простору, але й єдністю включеності в загальну систему уявлень про минуле. В даний час у західних суспільствах (в тому числі і в Росії) спостерігається стрімка «диверсифікація» колективної пам'яті, яка стає ареною інформаційної, політичної, ідеологічної боротьби. Множинність ангажованих версій інтерпретації спільного минулого призводить, з одного боку, до спроб різних груп та інституцій монополізувати національну пам'ять у руслі патріотичної риторики (самі посилення на «патріотизм» як би покликані природним чином легітимізувати цю претензію), а з іншого боку – до все зростаючого виключення з простору колективної пам'яті індивідів і соціальних груп (розсіяння ідентичності), в результаті чого «колективна пам'ять» виявляється порожнім знаком, що циркулює в полі ідеологічної дискурсивності [7, с. 104-105]. Однак хоч колективна пам'ять і є предметом полеміки (часом запеклої), але саме вона виявляється точкою відліку і цементуючим розчином національної спільноти [9, с.5]. Її існування багато в чому визначає не тільки історію, але й проблему національної ідентичності, яка актуалізується в аспекті сумніву в наявності національній єдності. Втрата історичної (колективної) пам'яті тотожна втраті нації, її «стиранню». Самозбереження національної ідентичності неможливе без звернення до проблем минулого і пам'яті як факторів, які зміцнюють уявлення спільноти про саму себе в якості єдиної нації.

Як цілком вірно зазначив Ю. Хабермас, суспільство володіє ідентичністю не в тому сенсі, в якому нею володіє будь-який предмет, а в тому, що суспільство саме породжує свою ідентичність і зберігає її завдяки власним зусиллям [14, с.8]. Національна ідентичність є різновидом колективної ідентичності (сам Ю. Хабермас пропонує для національної ідентичності проект «розумної ідентичності», в рамках якої нація розуміється як політико-правова спільність людей, заснована на універсальних (постконвенційних) нормах моралі і права; але цілком очевидно, що публічно раціоналізована національна ідентичність подібного роду взагалі не потребує жодної системи колективних уявлень про минуле – така нація була б зразком людства без пам'яті). Колективна ідентичність

існує лише остільки, оскільки люди, її складові, сприймають (уявляють) себе в якості її членів-учасників. На думку Б. Андерсона, нація – «це уявне політичне співтовариство, і уявляється воно як щось неминуче обмежене, але в той же час суверенне» [2, с.47]. Однак цей соціально-конструктивістський перформатив носить ретроактивний характер: «ми є нація» по суті задається як «ми завжди були нацією», тобто люди як би «усвідомлюють» себе тими (у своїй колективній ідентичності), ким вони «завжди-вже-були». Умовно кажучи, це уявляється як перехід зі стану «нація-у-собі» в стан «нація-для-себе» (взаємозв'язок уяви і пам'яті носить самий безпосередній характер: якщо ми розглядаємо уяву як продуктивну здатність (І. Кант), то який би об'єкт я не створив у своїй уяві (носоріг з крилами орла і лапами лева), він неминуче буде складатися з елементів, з якими я тим чи іншим способом вже знайомий і які зберігаються в моїй пам'яті, тому «уява і пам'ять мають справу з образами, що замінюють один одного» [17, с.27]). «Якщо національні держави, – зазначає Б.Андерсон, – прийняти в широкому допущенні як «нові» і «історичні», то нації, яким вони дають політичний вираз, завжди як би впливають з незапам'ятного минулого і, що ще більш важливо, вислизують у нескінченне майбутнє» [2, с. 54]. Ретроактивний характер самоконституювання нації з необхідністю продукує колективну (національну) пам'ять (не потрібно забувати і той факт, що слово «нація» (natio) дослівно відсилає до «народження», тому для національної ідентичності як ні для якої іншої специфічним є значний акцент на минулому). Пам'ять породжується тією соціальною спільністю, яку вона ж і згуртовує. Але щоб мати спільне минуле, необхідно спочатку створити спільність, «а перш ніж створити її, треба її уявити, захотіти, задумати. І щоб нація була, достатньо одного помислу, навіть якщо вона не зуміє здійснити його і зазнає краху, як не одного разу траплялося» [10, с.166]. Така спільність завжди несе в самій собі пам'ятний слід готовності жити разом (synoikismos), слід, який є результатом зусиль і боротьби, що створили спільність. У нації відносна спільність мови і крові є не природною, а політичною; вона розташовується не на початку, а є результатом утворення нації. «Все це старі відкриття – пише Х. Ортега-і-Гассет, – і можна лише дивуватися тієї завзятості, з якою не перестають підпирати національність мовою і кров'ю. Я вважаю це таким же невдячним, як і безглуздим. Бо француз існуванням своєї сьогодишньої Франції, як і іспанець – своєї Іспанії, зобов'язаний тому безіменному початку, чия енергія якраз і долала тісноту кровної і мовної спорідненості» [10, с.158]. Саме створювана енергіями людей до спільного проживання спільність «зрівнює склад крові і артикуляцію звуків» [10, с.157]. Знаменита сентенція Ренана стверджує, що трьома головними умовами існування нації є: загальна слава у минулому, загальна згода у сьогоденні і спільні великі звершення, а також спільна воля до нових звершень. Світлі і героїчні сторінки національного минулого стають зразком для національного майбутнього, іншими словами

«національне минуле відкидає відсвіти своєї чарівності <...> у завтрашній день. Нам здається бажаним те майбутнє, в якому наша нація продовжувала б жити» [10, с. 165]. Захищати національне минуле – це означає захищати національне майбутнє (і навпаки).

Однією з парадоксальних особливостей нації є те, що, з одного боку, об'єктивно вона постає як сучасне утворення (до того ж має конструйований характер), а з іншого боку – в очах одиничного представника національної спільноти вона володіє суб'єктивною «старовиною», очевидність якої не ставиться під сумнів [2, с.45]. Відповідно, національна пам'ять вказує на індивіда (суб'єкта) як джерело колективної пам'яті. Іншими словами, пам'ять нації виявляється в індивідах, які історично мислять. У безпосередності свого реального існування «тут і зараз» індивід не виходить за межі достовірності власного проживання життя, де він інтуїтивно сприймає факт свого існування як об'єктивну даність. В об'єктивному часі є тільки «зараз» (аристотелівська модель часу), а минуле вже не існує (так само як і майбутнє ще не існує). Перехід з онтичного рівня на рівень онтологічний являє собою перехід від об'єктивної реальності до реальності суб'єктивної, що має часовий характер. Індивід включається в історичну реальність. Точка сьогодення набуває протяжний характер, йдучи в минуле і майбутнє. «Наступаюче як ще-не справжнє простягає і одночасно несе з собою вже-не справжнє, що здійснилося; і навпаки, це останнє, що здійснилося, простягає і одночасно приводить із собою справжнє» [15, с.399]. Згідно з онтико-онтологічною відмінністю у філософії М.Хайдеггера, сьогодення і людська присутність (*Da-sein*) покладаються неспівпадаючими: у присутності (онтологічний рівень) виявляються такі області, які відсутні безпосередньо у сьогоденні (онтичний рівень). Витоки уявлення про тотожність потоку часу з суб'єктивністю вперше виявляються у філософії А. Августина, на думку якого час є ні чим іншим, як «розтягуванням душі» (*distentio animi*): минуле як «сьогодення минулого» є пам'ять; майбутнє як «сьогодення майбутнього» є очікування; теперішнє як «сьогодення справжнього» є споглядання [1, с. 170]. З огляду на те, що про те, що відбулося можна судити тільки *post factum*, виникають тимчасові модальності «минуле-в-сьогоденні» і «майбутнє-в-минулому»: про минуле судять по його визначеності у сьогоденні, а про майбутнє – на основі минулого, проєктованого в майбутнє. Однак оскільки «жоден з нині живих, <...>, що перебуває в сьогоденні, не здатний перенестися в «минуле як воно є», остільки минуле в структурах зверненого часу може бути тільки уявним» [3, с.11-12]. Б. Андерсон вважає, що нації, подібно індивідам, характеризуються певними амнезіями, з яких і народжуються меморіальні наративи (фундаментальною і конститутивною амнезією в існуванні нації є «забуття» факту її ретроактивного конструювання). Народження і події раннього дитинства знаходяться за межами індивідуальної пам'яті, і це неминуче відчуження від власного минулого продукує уявлення про свою

ідентичність. Формула самоідентифікації «Я=Я» передбачає ретроактивне впізнавання самого себе і ототожнення з самим собою: «це немовля на старій фотографії – це я». Однак акт самовпізнавання завжди опосередкований «іншим», який і дозволяє встановити тотожність за допомогою наративу. При цьому виявляється рівень того історичного тексту, в який суб'єкт вписується. Згідно лаканівській моделі самоідентифікації (так звана «стадія дзеркала»), в інтервал між реальним і уявним регістрами суб'єктивності вклинюється регістр символічної інтерсуб'єктивності, існуючий у структурах виробництва мови. Будь-який спосіб подання або розуміння завжди пред'являється у символічному порядку, за межі якого вийти неможливо. Суб'єкт повинен задати власну історію в символічному регістрі автобіографії для того, щоб її привласнити. Іншими словами, історичний характер існування суб'єкту виявляється в структурах автобіографії, включеної в символічний простір соціального.

Оскільки початок будь-якого індивідуального життя випадає за межі індивідуальної пам'яті, оскільки про неї неможливо пам'ятати, її можна тільки розповідати. Таким чином, індивідуальна пам'ять у своїх витках направляється розповіддю, тобто має символічну акредитацію. Як народження, так і смерть суб'єкту присутні у розповідях тих індивідів, для кого вони є фактом їх власної біографії. Отже, індивідуальна історія як ремеморація існує в інтерсуб'єктивному просторі, включаючись до інших біографій і вступаючи з ними у відносини перетину. «Саме у цих точках, мабуть, виникає зв'язок і перетин індивідуальної пам'яті як розповіді з іншими індивідуальними оповіданнями. Вони взаємно переплітаються, утворюючи закінчені розповіді, в яких кінці і початки виявляються точками переходу або входу-виходу до загального контексту су-часності або со-буттєвості як су-в-місності со-існування. Утворюється наративне поле інтерсуб'єктивної пам'яті» [5, с.29]. Породжена і утримана в самоідентифікації символічна єдність суб'єкту ґрунтується на включеності до символічної реальності комунікативної спільноти, на можливості локалізувати себе всередині цієї спільноти. Тим самим ідентичність групи, що перевершує індивідуальні біографії, є умовою ідентичності індивіду [14, с.11].

З точки зору М. Хальбвакса, який будує свою концепцію на основі теорії Е.Дюркгейма про примат «колективної свідомості» і «колективних уявлень», індивідуальна пам'ять зберігається і відновлюється через певну прив'язку до соціальної пам'яті групи. Ремеморація виступає як індивідуальний акт пригадування, що набуває підтримки у колективній пам'яті. Взаємодія індивідуальної та колективної пам'яті виражається в тому, що індивід вільно чи мимоволі включає у свої враження оцінки, отримані в результаті порівняння подій на основі колективних уявлень, які входять до соціальної пам'яті. Індивідуальні образи минулого недовговічні, вони здатні відтворюватися тільки тоді, коли розміщуються у

концептуальних структурах, визначених спільнотою. Без систематичної опори на соціальний контекст індивідуальні спогади зникають. Комеморація передуює ремеморації і визначає її, тобто «існує колективна пам'ять і соціальні рамки пам'яті, і наше індивідуальне мислення здатне до спогаду остільки, оскільки воно укладено в цих рамках і бере участь у цій пам'яті» [16, с.29]. Комеморація розуміється як безліч способів, за допомогою яких у суспільстві закріплюється, зберігається і передається пам'ять про минуле; комеморація «мобілізує різноманітні дискурси і практики у репрезентації події, містить у собі соціальне і культурне бачення пам'яті про комеморативну подію, <...> слугує вираженням солідарності групи» [9, с.96]. З одного боку, колективна пам'ять являє собою як би якийсь потік, у який індивід включається з моменту свого народження; з іншого боку, колективна пам'ять по суті є порожньою структурованою формою, яка заповнюється змістом індивідуальної пам'яті – особисті ремінісценції вплітаються у розуміння минулого, набуто суспільством [4, с.28].

Таким чином, на питання, що закономірно виникає, а саме: «що взагалі відбувається: різні варіанти індивідуальних знань об'єднуються у стереотипні образи, які і створюють форму колективної пам'яті, або апріорна «колективна пам'ять», якою вже володіє суспільство, визначає зміст і модифікацію індивідуальної пам'яті про минуле? Чи правомірно екстраполювати механізми індивідуальної пам'яті на соціальну або ж, навпаки, представляти індивідуальну пам'ять про соціальне минуле як похідну від колективної?» [12, с. 404-405], – слід відповісти, що пам'ять як таку неможливо локалізувати тільки у колективному (об'єктивному) або тільки в індивідуальному (суб'єктивному). Швидше всього, до розуміння пам'яті потрібно підходити з позицій «герменевтичного кола», інтерпретуючи колективну пам'ять на основі індивідуальної пам'яті, а індивідуальну – на основі колективної [18, с.11]. В іншому випадку цілісність соціального (соціальної пам'яті) розсипається: у рамках уявлення про колективну пам'ять індивід «соціалізується» шляхом засвоєння колективних уявлень і залучення до колективних спогадів. Загальна пам'ять нерелексивно (несвідомо) інтеріоризується на основі необхідності для кожного пам'ятати про одне і те ж. В рамках уявлення про індивідуальну пам'ять вона виявляється єдиним джерелом соціальної пам'яті, тобто соціальна пам'ять може містити у собі тільки те, що міститься у пам'яті окремих індивідів. Колективна пам'ять і індивідуальна пам'ять, взяті окремо одна від одної, виявляють відсутність соціального сенсу, «тому слід відійти від традиції протиставлення і сконструювати точку перетину індивідуального і колективного у дискурсі соціальної пам'яті» [18, с.17]. Так, створене у рамках комеморативних практик, пов'язаних із конструюванням національної ідеології, загальноросійське свято «День народної єдності» по суті так і не стало насправді народним (національним) святом, оскільки відсилало до подій (звільнення в 1612 р. Москви народним

ополченням під керівництвом Мініна та Пожарського), які через свою архаїку, значну часову та історичну віддаленість так не стали змістом індивідуальної пам'яті а тому й не змогли отримати ніякого суб'єктивного відгуку. Таке свято виявляється «святком для нікого» [11, с.323], тим самим втрачаючи будь-який соціальний сенс. Навпаки, прикладом тотожності колективної та індивідуальної пам'яті є акція «Безсмертний полк», яка стала вже інтернаціональною в рамках святкування Дня Перемоги. Тут колективна пам'ять про війну конкретизується в індивідуальних спогадах учасників війни та їх нащадків. Незважаючи на те, що обидва свята є прикладом того, що Е. Хобсбаум назвав «винаходом традиції», роблячи акцент на їх штучному характері (штучно створені образи, які створюють ілюзію зв'язку із минулим, згідно з яким насправді зникли), існують все ж межі застосування комеморативних традицій, обумовлені необхідністю бути в якійсь мірі співзвучними почуттям і думкам тих спільнот, яким вони адресовані. Нав'язування державою традицій, до яких люди не відчують справжньої близькості, перетворюють їх на справжнісінький кітч, який не має до національної пам'яті ніякого відношення.

Отже, проблематика колективної пам'яті вимагає перегляду сформованих уявлень про співвідношення індивіда і суспільства в контексті сучасної «меморіальної епохи». Індивідуальна пам'ять виявляється умовою збереження індивідуальної ідентичності в потоці часу, а колективна пам'ять – умовою колективної ідентичності, яка самовизначається у структурах суспільної самосвідомості. Пам'ять як «спогад минулого» є не пасивною репрезентацією минулого, але його активним конструюванням, уявою, наданням певного актуального сенсу. Сенс виникає як результат самовизначення соціальної реальності в точці «входу-виходу» на кордоні між індивідуальною та колективною пам'яттю. Виникнення будь-якої нової меморіальної наративу як нової інтерпретації минулого в полі соціальної реальності пред'являє як індивідуального, так і групового суб'єкту, вказуючи на нерозривний взаємозв'язок індивідуальної та колективної пам'яті. Колективна пам'ять постійно піддається ревізії з точки зору її відповідності завданням теперішнього моменту, тому вона є відображенням впливу на неї певних соціальних сил. Самозасвідчення суспільства в своїй колективній ідентичності завжди пов'язане з вибором того, що необхідно пам'ятати і згадати, а також того, що слід забути (пам'ять не була б пам'яттю, якби не припускала забуття). Комеморативне визначення минулого, на основі якого (в ідеалі) задається індивідуальна пам'ять, формує певні соціально-політичні характеристики людей, тим самим формуючи через них і колективну ідентичність. Актуалізація минулого як політичного ресурсу

здійснюється у дискурсі «політики пам'яті», але це вже тема окремих роздумів.

Примітки.

1. Августин А. Исповедь. М.: Республика, 1992.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
3. Бушмакина О. Н. Конструирование дискурса воображаемой истории // Философия и методология истории. Сборник научных статей II Всероссийской научной конференции (Коломна, 17-18 мая 2007 года). Коломна: КГПИ, 2007. С. 10-16.
4. Бушмакина О. Н. Конструирование социальной реальности в структурах памяти // Ежегодник финно-угорских исследований. 2009. №1. С. 26-32.
5. Бушмакина О. Н. Исторический дискурс в структурах памяти // Историко-культурное наследие – ресурс формирования социально-исторической памяти гражданского общества (XIV-е Бадеровские чтения): Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2013. С. 27-30.
6. Грибовод Е. Г., Ковба Д. М., Моисеенко Я. Ю. Национальная политика памяти в современной России: основные тенденции и инструменты // Дискурс-Пи. 2018. №2(31). С. 123-132. doi: 10.17506/dipi.2018.31.2.123132
7. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.
8. Малинова О. Ю. Коммеморация исторических событий как инструмент символической политики: возможности сравнительного анализа // Полития. 2017. №4 (87). С. 6-22.
9. Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж., Винок М. Франция-память. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003.
11. Россия в поисках идеологий: трансформация ценностных регуляторов современных обществ. М.: Политическая энциклопедия, 2016.
12. Савельева И. М. Перекрестки памяти // Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 398-421.
13. Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. Философские и политические статьи. Донецк: Издательство «Донбасс», 1999.
14. Хабермас Ю. Эссе к конституции Европы. М.: Весь мир, 2013.
15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
16. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
17. Хаттон П. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2004.
18. Яндараева И. С. Конструирование воображаемых сообществ в структурах социальной памяти. Автореферат дис. ...к-та филос. н., Удмуртский государственный университет, 2012. URL: <http://proxima.school.udsu.ru/files/1327446999.pdf> (дата звернення: 23.08.2021).

СОЦІОКУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ НАЦІОНАЛІЗМУ

*Будь-який націоналізм – глухий кут.
Хосе Ортега-і-Гассет
«Повстання мас»*

Націоналізм – одна з найбільш авторитетних та поширених суспільно-політичних течій та впливова ідеологія сучасного світу. У різний час в історії різних держав він грав важливу, а часто навіть визначальну, роль у вирішенні внутрішньо- та зовнішньополітичних завдань, чинив істотний вплив на хід світової історії. Навіть сьогодні в ряді регіонів світу націоналізм як основна ідеологія продовжує відігравати ключову роль.

Проблемам вивчення історії розвитку націоналізму присвячено багато наукових досліджень. Так, А.В. Полетаєв, І.М. Савельєва та багато інших дослідників вивчали історію розвитку націоналізму в Європі, а М.В.Кірчанов, М.В.Ноженко та інші – в Росії. Однак проблема історії формування та розвитку націоналізму в загальносвітовому масштабі в цих дослідженнях розкрита недостатньо повно.

Метою нашої роботи є розкриття основних етапів історії розвитку націоналізму в світі, та хоча б схематичне простеження залежності швидкості його становлення крізь призму політичних і економічних особливостей конкретного часового відрізка без масштабної прив'язки до державного і національно-географічного компоненту. Тому об'єктом дослідження автор вважає вивчення націоналізму як особливої політичної ідеології та значного соціокультурного явища, а його предметом виступає історія виникнення націоналізму у світі. Серед найбільш значущих методів дослідження слід назвати аналіз, дедукцію, індукцію, синтез та абстрагування.

Ми вважаємо, що націоналізм виступає досить авторитетною ідейно-політичною течією і почасти своєрідним світоглядом, суть якого полягає у відстоюванні інтересів конкретної нації абсолютно будь-якими шляхами, способами та засобами. Він розглядає націю як кращу і кінцеву форму організації суспільства. У той час, як головною заслугою нації вважається формування окремої держави [3].

Політична течія розуміється нами як певний перелік принципів, поглядів, установок, норм, що відображають думки будь-якої частини суспільства на конкретну проблему, що пропонує певні практичні дії для її вирішення [1]. Важливою особливістю будь-якої ідейної течії є те, що вона виникає приблизно в один і той же час на абсолютно різних територіях,

¹ магістрант кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

віддаленість яких може сягати не одну тисячу кілометрів. Необхідно відзначити також, що будь-яка політична течія зовсім не є однорідною: вона має свої особливості в кожній окремо взятій країні. Разом з тим, існує ряд загальних ознак, які притаманні даної течії повсюдно. Саме вони наділяють її унікальними рисами, не схожими на інші течії, та дозволяють відокремити їх одну від іншої.

Всі ідейні течії мають у своїй основі дві іпостасі: мету (тобто, який суспільний лад необхідно створити) та методи (що конкретно потрібно зробити для реалізації такої мети) [6].

Слід зазначити, що головна мета націоналізму, в якій би країні він не існував, є завжди одна – створення національної держави з домінуючою роллю якоїсь однієї нації. В якості основної причини такого ладу як правило завжди висувається головна заслуга цієї нації – тобто її провідна роль в утворенні національної держави. Як один із яскравих проявів радикального націоналізму є створення такої країни, де була б всього лише одна нація. Часто гаслами прихильників такої політики стають слова: «Одна країна – одна нація». Крім цього, до основної мети можуть додаватися і додаткові: панування однієї релігії (так званий «релігійний націоналізм»), однієї партії («політичний націоналізм» та інше) [9].

Методи націоналізму як правило, досить радикальні: від страхання і залякування до застосування репресій, насильства і фізичного знищення. Проведення такої політики здійснюється спеціально створеними каральними органами. Причому у випадках із радикальним націоналізмом частота репресивних дій різко збільшується, а в цілому ряді випадків і взагалі стає єдиним способом досягнення кінцевої мети.

Важливо підкреслити, що на сьогоднішній день у світі існує щонайменше два десятки визначень поняття «націоналізм». Крім виділення стандартного для кожного терміну визначення у вузькому та широкому сенсі, існує ще й диференціація на образно-емоційну та ідейно-політичну складові.

Так відомі дослідники Г. Кон, Е. Геллнер та цілий ряд інших підходять до визначення націоналізму як раз із точки зору духовно-морального розуміння. Вони відзначають волелюбність, толерантність і консенсус як головні складові англо-саксонського націоналізму. При чому, найбільш важливим його досягненням стало недопущення виникнення класової боротьби на Заході та формування комуністичних режимів, які вони вважають головними ворогами цивілізованого суспільства, та гальмами прогресу.

Ганс Кон характеризує націоналізм як образ думок, «акт свідомості переважної більшості будь-якого народу» [7]. Для нього саме національна держава є найкращим проявом організації суспільства. Невід'ємним атрибутом прояву націоналізму є віра (у свій народ та свою державу). Так Е.Геллнер вважає, що націоналізм – це «Сучасний емоційний сплав двох

дуже старих явищ – національної приналежності і патріотизму» [5, с. 243]. Цікаво, що подібної концепції дотримується і російський дослідник В.І.Строганов, який вважає, що націоналізм в Росії «завжди розвивався на ідеях свободи та віри» [11, с. 163].

Вже згадувані нами вище американські дослідники Г. Кон та Е.Геллнер також виділяють важливі з їх точки зору риси, властиві націоналізму: повагу до історії своєї держави, гордість за досягнення та успіхи країни, вірність своїй країні та нації, віра в світле майбутнє, прагнення до величчя своєї держави, ненависть до іноземців. Таким чином, для цих, та багатьох інших американських вчених націоналізм постає не тільки особливим, високим національним почуттям, але й взагалі певним світовідчуттям. Тому у різноманітні його визначення вони вкладають тільки позитивні характеристики.

З точки зору націоналізму як ідейно-політичної течії він розглядається в якості громадського вчення, метою якого є відстоювання національної незалежності та інтересів, проголошення винятковості окремої нації, проведення агресивної політики для досягнення завдань самовизначення нації та її утвердження у такому статусі. Таке розуміння націоналізму характерне для прихильників марксизму, соціалізму та комунізму, які певною мірою є його антиподами. Відмінною особливістю даного підходу є іноді справедливе, але найчастіше некоректне ототожнення націоналізму з нацизмом, расизмом і фашизмом як з політико-ідеологічними течіями, котрі також проповідують ідеї національної, релігійної та расової винятковості. Справедливості заради варто відзначити, що так було далеко не завжди.

Прихильники політичного трактування націоналізму наділяють його наступними головними рисами: неприйняття усього чужого, віра у власну винятковість, боротьба за національну перевагу тощо. Як видно, дослідники значною мірою асоціюють націоналізм та ідею національної винятковості, часто помилково порівнюючи його з нацизмом і расизмом.

Можна резюмувати, що на даний момент націоналізм часто розглядається як радикальне вчення, що проповідує ідеї ксенофобії та шовінізму, з елементами нацизму і фашизму, та активно використовує агресивні методи впливу на політичний і соціокультурний простір.

Показово, що точної дати народження націоналізму немає. На побутовому рівні поява націоналістичних почуттів зустрічається вже за часів давнини. У той час, коли націоналізм як прояв особливого ставлення до певної нації виникає і Європі вже в епоху Нового часу поряд із ще однією найбільш впливовою філософською, економічною та політико-ідеологічною течією – лібералізмом. Досить довго ці два провідних напрямки йшли пліч-о-пліч, спричиняючи взаємний вплив один на одного. Ще на зорі свого виникнення ці течії до певної міри взаємодоповнювалися, досить рідко вступаючи у відкрите протистояння. Справжнє їх відокремлення намітилося набагато пізніше, а однією з причин цього стало

формування перших незалежних національних держав. Саме цей процес, що відбувався в Європі особливо швидкими темпами, і забезпечив націоналізму настільки стрімке зростання популярності.

Дуже важливим фактором таких процесів став і бурхливий розвиток капіталізму, який багатьма своїми успіхами зобов'язаний становленню національних ідеологій у самостійних державах. Підтримка капіталістичними елітами ідей національної єдності та незалежності цілком сприяла згуртуванню суспільства, що в свою чергу стимулювало розвиток капіталістичних відносин у цих країнах, і, як наслідок, призвело до утворення найпотужніших економічних держав. Дійсно, період Нового часу в Європі налічує кілька століть і саме цей етап розвитку людства, крім усього іншого, характеризується появою нових значних елементів у культурі, житті, побуті та ідеології. Нові політичні течії офіційно оформляються саме у добу пізнього Нового часу, але їх витоки зароджуються кількома століттями раніше.

Сам термін «націоналізм» вперше ввели в науковий обіг німецький філософ І.Г. Гердер і французький абат Баррюель ще в XIX столітті, але найбільш ранній його прояв відноситься до періоду «Славної» революції в Англії в XVII столітті. Таким чином, можна сказати, що у своїй основі націоналізм має ґрунтовні філософсько-релігійні коріння і германо-німецьке походження. Однак це буде вірним лише частково, бо саме це явище є набагато ширшим, оскільки зачіпає, як мінімум, культурні, моральні, моральні і духовні цінності націй. Факт його ранніх проявів в Англії дозволяє зробити парадоксальний акцент на «інтернаціоналізмі» даного явища. Вірно лише одне: його колыскою є саме Європа. Причин цьому може бути кілька, але серед основних можна назвати високий розвиток філософських і релігійних течій на цьому континенті, утворення тут найперших на Землі національних держав, стрімкий розвиток капіталістичних відносин. Вже до початку XIX століття націоналізм набуває ще більшої популярності, а тому стає найважливішою ідеологією в світі, і з цього моменту починається його переможна хода по Європі, Америці, а потім і іншим частинам планети [10].

Слід зазначити, що першим серйозним поштовхом до появи націоналістичних поглядів у більш широкому сенсі стала релігійна Реформація в Європі в XVI столітті. До цього релігія лише слугувала важливішим маркером, що відрізняє одну цивілізацію від іншої. З виникненням реформаторських ідей та подальшим утворенням протестантських церков на базі національних держав питання визначення нації поступово стає наріжним каменем у формуванні зовнішньої політики майбутніх європейських країн.

Апогеєм вираження релігійних суперечок стала Тридцятирічна війна – фактично перший загальноєвропейський військовий конфлікт – та її закономірний підсумок – Вестфальський мир 1648 року. Саме з цією подією

багато фахівців пов'язують виникнення націоналізму. Як відомо, саме цей договір висунув найважливіше гасло «Одна країна – одна релігія», котре на тривалий стало час постулатом у відносинах із іншими країнами. Відтепер саме приналежність до певної держави стає відмінною рисою однієї нації від іншої.

Наступний етап становлення націоналізму – «Славна» революція в Англії. На той момент англійці починають сприймати себе як провідну націю світу, на яку покладена певна визвольна місія. Мабуть, головним апологетом цих ідей стає Джон Локк – провідний англійський мислитель тієї доби. Він стояв біля витоків лібералізму, але зробив, тим часом, помітний вплив і на формування націоналізму.

Найбільш стрімко націоналізм починає розвиватися в епоху Просвітництва, коли основними цінностями стають права та свободи людини і громадянина. Особливо потрібно відзначити вплив на розвиток націоналізму французьких просвітителів, зокрема, Жана-Жака Руссо з його ідеєю про народний суверенітет. Саме Франція більшою мірою, ніж будь-яка інша європейська країна, справила найголовніший вплив на формування націоналізму [12].

Яскравим прагненням жителів Нового Світу до національної незалежності стала боротьба з іспанським, а пізніше і з англійським колоніалізмом, що виявилася безпосереднім передвісником появи націоналістичних ідей на Американському континенті. Так націоналізм відносно легко перебрався на інший материк, поступово перетворюючись на справжню світову ідеологію.

З 1815 року починається повсюдне утвердження націоналізму в Європі. До 1830 року спочатку Англія, а потім і Франція фактично офіційно у своїй зовнішній політиці стали керуватися ідеями національного пріоритету. Їх прикладу в другій половині XIX століття послідувала й Австро-Угорщина, чиє існування, здавалося, саме по собі не повинно було привести ні до чого подібного. Нарешті, фінальним штрихом, що завершив формування ідей націоналізму в Європі, стало утворення Німецької імперії, яке з самого початку ґрунтувалося на ідеї будівництва національної держави, де провідну роль грали б німці. Майже відразу цим самим шляхом пішла й Італія. Важливо підкреслити, що в XIX столітті в Європі в руслі розвитку течії націоналізму виникають локальні ідеї, що базуються на чіткому протиставленні і піднесенні однієї нації над іншими. Безперечним лідером тут стає Німеччина, в якій сформувався пангерманізм із притаманними подібним вченням яскравими та агресивними гаслами. Пізніше у США з'явився панамериканізм, а в Росії – панславізм. Ці ідеї поступово почали розхитувати внутрішній спокій у Османській, Австро-Угорській, німецькій і російській імперіях, які протягом століть створювалися на основі співіснування різних етнічних і конфесійних груп.

Але свій найбільш згубний вплив націоналізм проявив на початку ХХ століття, коли він безпосередньо перейшов від порушення внутрішнього спокою до порушення спокою зовнішнього, а найвпливовіші правлячі еліти європейських держав, які давно перебували під «романтичним» тиском націоналістичних ідей, остаточно забули про основні цінності та свободи людини, а тому й не змогли утримати світ від скочування до прірви першого загальнолюдського збройного конфлікту. Багато в чому саме через агресивне проведення заснованої на націоналізмі зовнішньої політики і стала реальністю Перша світова війна. Вона спричинила за собою остаточний крах чотирьох найбільших європейських імперій – німецької, Австро-Угорської, Османської та Російської – уряди яких були найбільш послідовними в досягненні своїх націоналістичних цілей саме військовим шляхом.

На початку ХХ століття націоналізм цілком передбачувано проник до Азії та на «чорний континент», чим спровокував початок визвольної боротьби аборигенів проти французького та англійського панування. Закономірним підсумком цього протистояння став вже на початку шістдесятих років ХХ століття крах усієї світової колоніальної системи. У цьому регіоні також з'явилися ідеї про перевагу однієї нації над іншими. Показово, що першим і найбільш масовим таким протягом і став пантюркізм.

Черговий сплеск популярності націоналістичних ідей припав на міжвоєнний період. Саме тоді безперечними його лідерами стають Німеччина, Італія, Іспанія, Японія. Показово, що у Німеччині та Італії зростання націоналізму призвело до формування найрадикальніших течій – нацизму та фашизму. Вони ставили собі за мету будівництво світу, в якому провідну роль грала б одна нація, а всі інші якби й існували, то перебували неодмінно на більш низькому, підкореному становищі. Головними методами для досягнення даної мети були обрані збройна боротьба і фізичне знищення будь-якого «стороннього» компонента. Все це призвело до найбільшої катастрофи загальнолюдського масштабу – Другої світової війни.

Безперечно, Друга світова війна стала наслідком глибокої духовно-моральної кризи, до якої світ регресував не одне десятиліття. Разом з тим вона призвела до витіснення на довгий час принципів гуманізму і моралі. Тільки через багато років світ зміг заново відтворити ті загальнолюдські цінності, вироблення яких зайняло кілька попередніх століть.

Подальший розвиток націоналізму відбувався вже локально. Так у Східній Європі він був пов'язаний із прагненням країн ОВД протиставити національні цінності своїх держав цілям радянського соціалізму з притаманними йому ідеями інтернаціоналізму та космополітизму, бажанням захистити свої країни від тотального впливу Москви. Зростання конфронтації між СРСР і його союзниками, неприйняття останніми ідей

комунізму в кінцевому рахунку призвело до краху всієї соціалістичної системи і розвалу ОВД [2].

У самому СРСР із кінця 1980-х років все частіше відбуваються міжнаціональні зіткнення, та зростають сепаратистські настрої, чого раніше взагалі не спостерігалось. Викликані вони були, з одного боку, виникненням національних політичних еліт у республіках, а з іншого, помилковою політикою, що проводиться центральною владою країни. Все це призвело в кінцевому рахунку до краху СРСР та утворенню на його території незалежних національних держав. Але й на їх території сьогодні нерідкі випадки прояву націоналізму і ксенофобії, що супроводжуються часто збройними зіткненнями. У ряді регіонів колишнього СРСР національні конфлікти тривають вже кілька десятиліть і надії на їх швидке припинення залишаються як і раніше туманними [4].

У сучасній Росії проблема націоналізму стоїть дуже гостро особливо останнім часом. У ряді регіонів, наприклад, в північнокавказьких республіках на підставі помилкової націоналістичної та релігійної політики розгорілися справжні війни. Майже звичайним явищем стали постійні теракти, які неодмінно тягнуть за собою жертви серед мирного населення, оскільки гинуть ні в чому не винні люди. Серед звичайної молоді націоналістичні ідеї набули великої популярності, що призвело до формування особливих субкультур скінхедів та інших радикалів. Почали з'являтися націоналістичні організації, партії, з чіткою ієрархією, структурою, розподілом обов'язків між членами, агресивними цілями та гаслами. У своїх діях вони використовують радикальні заходи, спрямовані на залякування, заподіяння тяжкої шкоди здоров'ю, фізичне знищення «інших» [8].

Звичайно ж, у пострадянській Росії за розпалювання міжнаціональної ворожнечі передбачено суворе покарання з тривалими термінами позбавлення волі, проте проблема націоналізму залишається актуальною й досі.

Таким чином, з моменту появи та за весь час свого існування націоналізм пройшов довгий і суперечливий шлях. Майже весь цей період він розвивався у постійному взаємозв'язку з культурним та релігійним підґрунтям. Зародившись ще у XVII столітті як споріднена лібералізму течія, в столітті XVIII він остаточно відокремився, тісно сплітаючись із особливостями національної культури, традицій, звичаїв і мови, перетворившись у XIX столітті на найважливішу та потужнішу світову ідеологію. Його затвердження в якості основної державної ідеї пов'язане, головним чином, із формуванням самобутніх національних культур і держав у Європі та Америці, зі складанням капіталістичних відносин, що на початковому етапі сприяло утворенню потужних економічних держав. У XX столітті націоналізм поступово стає головним аргументом у вирішенні зовнішньополітичних завдань провідних держав світу, та знаходить майже

тотальну підтримку серед політичної, економічної, релігійної та військової еліти, що в кінцевому рахунку закономірно призводить до розв'язування двох найбільш жорстоких та кривавих за всю історію Світових воєн, а також до незмінно супутнього у таких випадках занепаду культури. Наслідки цих подій відчуються до теперішнього часу. Проте, в останні роки ідеї націоналізму в цілому ряді регіонів світу переживають друге народження. Але це стане предметом вже наступного авторського розгляду.

Примітки:

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Канон-Пресс-Ц, 2001.
2. Баркашев А.П. Азбука русского национализма. М.: Слово-1, 2004. 220 с.
3. Большая советская энциклопедия в 30-и т. / Под ред. А.М. Прохорова. М.: Сов. энциклопедия, 1969. Т.17. 615 с.
4. Верховский А. Национализм и ксенофобия в российском обществе. М.: Панорама, 1998. 203 с.
5. Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 2001. 320 с.
6. Кирчанов М.В. Нация, класс, протест: европейские периферийные национализмы во второй половине XX – начале XXI века. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011. 507 с.
7. Кон Х. Идея национализма //Ab Imperio. 2001. №3. С. 419-450. URL: <https://muse.jhu.edu/article/539995>
8. Муштук О.З. Демократизации России: миф или реальность? // Демократия и федерализм в России / ред. Ю.А. Красин, М.Х. Фарукшин. М.: Российская ассоциация политической науки (РАПН); Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. С. 38-52.
9. Мыльников А.С. Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. 176 с.
10. Смит Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А. В. Смирнова, Ю. М. Филиппова, Э. С. Загашвили, И. Окуновой. М.: Праксис, 2004. 464 с.
11. Строганов В.И. Русский национализм, его сущность, история и задачи. М.: АКИРН, 1997. 87 с.
12. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. // Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.

Крапчунов Д.Є.¹

МОЛОДІЖНИЙ ФОЛЬКЛОРНИЙ РУХ НА КОРДОНАХ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ ТА ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ ЕСТЕТИКИ

*«У механістичному і знеособленому світі людина
набуває незрозуміле відчуття втрати, відчуття
того, що життя вичерпало себе, що люди немов позбавлені
своєї спадщини, свого коріння, що суспільство точно так
як і людська природа, роздроблено і понівечено,
але, перш за все, це відчуття, що люди знаходяться
в стороні від того, що могло б надати
сене їх роботі, їх існуванню».*
Ч. Тейлор

За часів Стародавньої Русі, Новгородської республіки або Московського князівства доби Івана III Великого принципової різниці між святами, способом життя, одягом знаті та рядових жителів Русі не було. Відмінності зводилися до обсягів, величини, кількості з'їденого та випитого, змін страв, шарів одягу, вартості тканин. Із накопиченням відмінностей і розбіжністю між західним і східним християнством, а також по мірі впливу цих відмінностей на повсякденність і свята при копіюванні та відтворенні «без купюр» у вітчизняній дійсності місцевою аристократією італійського, німецького, голландського життя відбувалося віддалення знаті від життя більшості російського народу – селянства. З появою рефлексії свого місця в житті Вітчизни та становленням науки (історії, філософії, етнографії, філології, фольклористики тощо) у середовищі аристократії розвивався патерналізм по відношенню до «простеців». Життя «народне» стали вивчати, осмислювати, направляти.

Якщо судити за творами Івана Шмельова [2] та інших побутописців про життя російських міст близько та безпосередньо передреволюційної пори, то можна зробити висновок про збереження серед городян патріархального, традиційного, як тоді говорили, вікового сільського укладу. При цьому з вісімнадцятого століття і через усе дев'ятнадцяте звучали голоси цінителів і дослідників традиції, що фольклор йде геть, що місто руйнує душу російського села, що народна культура втрачає російську самобутність. Паралельно виникають музеї, формується етнографічне бюро при Російському географічному товаристві, створюються товариства любителів історії та давнини, археологічна та археографічна комісії, публікуються пам'ятники словесності, починається реставрація знаменитих пам'яток архітектури, виявляється давньоруський храмовий розпис XII століття, який везуть на Всесвітню виставку в Парижі. Одночасно з цим і,

¹ кандидат філософських наук, виконуючий обов'язки директора Гуманітарного інституту Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

ймовірно, не без впливу цих процесів, російська самобутність стає предметом високої культури, надихає О.С. Пушкіна, М.А. Римського-Корсакова, М.І. Глінку, Г.Г. Мясоєдова, І.Ю. Рєпіна, І.І. Шишкіна, вона ж зароджує традицію російських балів при дворі, викликає до життя хор М.Ю. Пятницького та «Російські сезони» С.П. Дягілева.

Але настає революція і постає питання створення та виживання нової молодшої радянської держави, для якої руська Російська Імперія з її традиціями були будівельним матеріалом для багаття всесвітньої революції. І якщо «імперська» аристократична державотворча «надбудова» була досить швидко зметена, то з народною стихією боролися систематично і послідовно: спочатку висміювали та дискредитували, забороняли, потім почалася підміна, створення нової радянської «народної» культури, та її системне і навіть агресивне впровадження. Найчастіше форми і цінності цієї культури, були протилежними існуючій живій традиції, працювали на її руйнування. З особливою запеклістю заборонялися складові саме російської кореневої культури, з неї витравлювалася християнська основа, перед етнографами та фольклористами ставилося державне завдання розкрити, відшукати дохристиянські пласти народного життя. Бійці ідеологічного фронту – співробітники системи культпросвіту – конструювали октябрини, громадянську панахиду, церемонію цивільного одруження, радянський Новий Рік, Проводи російської зими, День Нептуна, Свято врожаю (Осеніни) та інші складові святкової культури нового радянського народу.

Незважаючи на всі продрозкладки, розкуркулення, колективізацію, трудовні, індустріалізацію, розукрупнення та ліквідацію неперспективних сіл, жахи Великої Вітчизняної війни зі знищенням багатьох міст і сіл, що так і не відродилися з попелу після повної урбанізації населення не відбулося і аж до початку ХХІ століття етнографи і фольклористи фіксували кореневу культуру російського та інших народів у селах. У звичаях, обрядах, мові, календарі ми продовжували зберігати «довге Середньовіччя» Жака Ле Гоффа. На тлі індустріалізації, урбанізації, кардинального зламу способу життя російського народу, зміни аж трьох держав у просторі однієї Вітчизни, туга за вічним, по-справжньому, неминущим, як прояв всесвітньої кризи ідентичності, змушувала звертатися до справжньої історико-культурної спадщини не тільки дослідників у різних галузях гуманітарного знання, всупереч ідеологічним установам і жорсткій радянській цензурі, а й людей щирих, які перебувають у пошуку, чуйних, творчих, незалежно від професійної, етнокультурної приналежності та освітнього рівня.

Незважаючи на всю безапеляційність, відсталість, тяжкість системи культпросвіту у Союзі зародився, розвивався та існує й досі молодіжний фольклорний рух, названий так Н.І. Жулановою [3]. Сьогодні він об'єднує тисячі людей різного віку по всій країні. Це люди, які відчують особливу повагу, приязнь до кореневої культури, вікових традицій, їх форм, звуку та змісту. Серед учасників цього руху є професіонали, які записують, фіксують

по експедиціях, у селах або у містах від поважних літніх носіїв – хранителів традиційної культури або по-науковому інформантів, етнофорів – пісні, тексти, способи носіння вбрання або водіння хороводу, танці, звичаї та обряди, їх уявлення про світ та безліч інших складових кореневої культури. Але абсолютна більшість учасників цього руху – любителі, для яких фольклор – це можливість зустрічі не з дивовижними бабусями з села, а з самими собою, з тим, що становило та становить архетипічну підставу буття, стрижень, який дає змогу відчувати свою причетність до багатовікової традиції народу, сотень поколінь предків, та їх досвіду. І цей досвід стає частиною життя жителя сучасного міста. Як це не дивно, практично, всі вони, за винятком трьох-чотирьох колективів, учасники фольклорного руху – городяни, які намагаються привнести у своє життя частину тієї, здавалося б, сільської культури: пісні, свята, обряди, весілля, наряд, їжу... Виходить така своєрідна «Прикладна фольклористика», де під фольклором розуміється вже не вузькопрофесійний фольклор, як усна народна творчість, а цілісна традиція народу, елементи якої входять у тканину сучасного життя.

І тут починається конфлікт систем або ідеологій. З одного боку, продовжує існувати «народна культура», яка відтворена системою закладів культури, створена в рамках ідеологічної роботи радянською державою. З іншого боку, форми і елементи, відтворювані цією системою здебільшого не відповідають живій традиції, до сих пір, незважаючи ні на що, фіксується в експедиціях. Крім того, різниться й мотивація звернення до народної теми у працівників і учасників колективів системи культпросвіту та установ культури і «практикуючих фольклористів» молодіжного фольклорного руху, які успадковують її. Об'єднує перших і других прагнення до збереження різноманіття народної традиції, а розводить по різні боки барикад – ставлення до сцени, джерела формування репертуару та знання про народну культуру, її форми, принципи і механізми «збереження» та відтворення різних складових етнокультурної спадщини.

Традиція, як основа традиційної культури це-нерозривний зв'язок, спадкоємність і передача певних матеріальних і духовних елементів від покоління до покоління, стійкість при їх відтворенні. Ці елементи і їх відтворення є цінністю для дослідників, для працівників культури і для учасників фольклорного руху. Але якщо перші розглядають ці фіксовані елементи як джерело інформації для наукових узагальнень і висновків, другі – для творчої і професійної самореалізації. Народні хори та народні ансамблі, що прийшли їм на зміну, прагнули до сценічної ефектності, помітності, «естрадності», не виставляючи в якості мірила етнографічну достовірність і автентичність. Учасники молодіжного фольклорного руху звертаються до пісні, музики, обряду для наповнення власного життя відчуттям, та демонстрації оточуючим причетності до коріння, традиції, народу, для пошуку місця цієї традиції в житті сучасного міста.

У других і третіх може відрізнятися розуміння того, що саме є джерелом знання та відтворення фольклору в сучасних умовах. Так для народного хору, ансамблю, гуртка, орієнтованого на самодіяльну або ж професійну творчість, найчастіше достатньо нотної збірки, що фіксує мелодію пісні, часто оброблену композитором, видавцем цього твору. Однак, тільки за нотним записом музичний твір як елемент живої традиції народу, практично неможливо достовірно відтворити. Цей нотний запис настільки тотожний вихідній пісні як фотографія або ж відеозапис тотожні зображенням на них людям. Деякі практикуючі фольклористи також звертаються до нотних збірок, або самі їх видають, але лише як до одного з можливих джерел інформації про традицію.

Обов'язковою складовою відтворення пісні в такому випадку є аудіозапис, а бажано й кілька аудіозаписів цього твору. Але і це не є вичерпною вимогою для того, щоб жива музична традиція була передана сучаснику. Фотографія – як статична фіксація образу людини не є його двійником, не є сама людина, так і з піснею та її нотної або аудіофіксацією. У традиції важливо хто, коли, яким складом, та з якої нагоди виконує пісню, одягає наряд, прикрасу, випікає, готує святкове частування... Тому більш цінним буває для фольклорного колективу засвоєння музичного твору від іншого колективу, або виконавця, який безпосередньо записав, вивчив пісню від первісного носія – інформанта.

Істотним прийомом, що відрізняє колективи фольклорного руху, є розучування пісні з голосу, з аудіозапису, зробленої від носіїв традиції, а потім проспівувати разом з аудіо записом, що звучить. Після розучування музичного твору таким чином, варто час від часу повторно звертатися до джерела, звірятися. І звичайно, рідко, але все ж можливо і бажано побувати в експедиції для спільного проспівування з живими носіями традиції, навіть якщо це остання бабуся, яка пам'ятає колись записану в сільському колективі пісню. Головним критерієм і орієнтиром при роботі для колективів молодіжного фольклорного руху стала справжність відтвореного матеріалу, його регіональна специфіка, повнота і різнобічність форм відтвореної традиції.

Для розуміння специфіки роботи з традицією можна і потрібно звернутися до історичних наук, де джерелом є комплекс документів і предметів, що безпосередньо відображають окремі факти, властивості, ознаки факту, явища, події, історичного процесу, на підставі яких відтворюється уявлення про ту чи іншу історичну епоху, висуваються гіпотези про причини або наслідки, що призвели за собою ті чи інші історичні події. Історики дуже чітко розрізняють джерела та дослідження, в яких ці джерела описуються, публікуються, аналізуються. Якщо використовувати такий, строго науковий, підхід, то пісня, костюм, блюдо, обряд – це джерела, а їх опис таким джерелом не є. Тобто експедиційний аудіозапис – це джерело, а роботи І.Калинського, А.Коринфського, Б.А.

Рибакова такими вже не являються. Їх роботи можуть бути джерелом для дослідження уявлень про народну культуру в певну епоху, та особливості її сприйняття дослідниками тієї чи іншої наукової школи.

Для освоєння та відтворення народної традиції нагально необхідна жива спадкоємність від людини до людини. Говорити про справжність традиції завжди дуже складно, оскільки ми повинні розуміти, як, та через кого ця традиція дісталася людині, яка й стала її носієм. У літературі широко згадуються Троїцькі звичаї – завивання берізки та кумлення. Але поки ми не побачимо, як саме слід завивати берізку і як саме відбувається кумління, поки не зрозуміємо, що, як і чому роблять під час цих обрядів конкретні люди в тому чи іншому селі, не усвідомимо, що вони думали про це і як до цього ставилися. Відтворення цього обряду будь-яким сучасником – стане у кращому випадку варіантом реконструкції, добудовування, домислювання під впливом власних естетичних уявлень, виховання, кругозору, схильностей тощо. Одну і ту ж пісню, записуючи від одного і того ж колективу сільських виконавців на аудіо можна записати по-різному. В одному випадку вона звучить дві хвилини, в іншому – чотири. Це одна і та ж пісня, однієї і тієї ж локальної традиції, одного і того ж виконавського колективу. Яка з них буде «справжня»? Ймовірно, обидві!

У такому випадку ми завжди повинні віддавати собі звіт, що саме робиться, та для чого. Ми відтворюємо пісню, наряд, блюдо народної кухні як механічне повторення деякого набору звуків, образів, смаків, засобів власної творчої самореалізації та демонстрації власних вокальних чи інших навичок і талантів, або ж проживаємо, співаємо для себе, для інших, разом з іншими? Ми представляємо для інших зі сцени свій професіоналізм в інтонуванні пісні або майстерності виготовлення одягу, чи носимо наряд з нагоди свята, усвідомлюючи важливість для себе мати у гардеробі традиційний костюм. Ми претендуємо на музейне зберігання або ж включаємо живу народну традицію до свого життя, коли співаємо для себе, для друзів і близьких, разом із ними у радості та печалі? Відповіді на ці питання повинні визначати, що саме є для нас джерелом, а що ні, як із цим джерелом можна і потрібно працювати та для чого.

Говорячи про нематеріальну культурну спадщину, необхідно розуміти, що спадщиною вона стає тільки після того, як ми вступаємо у спадок, коли вона стає частиною нашого власного життя і особистості. З одного боку, як і багатьох людей доби постнекласичної естетики, постмодернізму, наше життя розділене на численні сфери, не завжди інтегровані, та позбавлені цілісності. При цьому ми можемо завжди звертатися до професійних дослідників народної культури: етнографів, етномузикологів, етнохореографів, фольклористів, істориків, мистецтвознавців, культурологів, теологів, які допоможуть нам зрозуміти, дізнатися про різні складові народної культури, скорегувати наше уявлення про неї. З іншого боку, ніколи раніше для практикуючих фольклористів

народна традиція не була доступна у такому великому обсязі її складових і регіональних варіантів завдяки Інтернету та соціальним мережам, фото, аудіо, відеофіксації та оцифровки численних архівів, експедицій, досліджень, описів, інтерв'ю з носіями традиції. У той же час зростає число різноманітних спекуляцій на тлі загострення кризи ідентичності, прагнення сучасників відчувати свою причетність до живої традиції.

Сьогодні на пострадянському просторі з'явилося безліч об'єднань «слов'яно-російських» та інших етнічних «традицій», які під виглядом народної культури пропонують власні інтерпретації, засновані на містичному досвіді та одкровеннях деяких вчителів, волхвів. Проте пропонована ними практика вкорінена саме у постмодерністській культурі та кліповій свідомості, позбавлена цілісності і справжньої наступності з конкретними носіями культури та їх світоглядом. Приймаючи який-небудь один елемент культури – текст хороводу або хореографію, народний костюм, або назву свята, вони доповнюють їх абсолютно вигаданими мелодіями, правилами, нарядами, діями, які не узгоджуються ні з однією локальною традицією, свідченнями істориків і етнографів минулих століть, практиці колективів фольклорного руху. Мабуть, одним з важливих критеріїв збереження традиції залишається спадкоємність, живе спілкування з тими, хто перейняв пісенну, інструментальну та іншу культуру народу роками та десятиліттями раніше від нас. І якщо раніше таке спілкування було можливо виключно на фестивалях, де зустрічалися фольклорні колективи з усієї країни, то сьогодні є можливість спілкування, консультацій із фахівцями, практикуючими фольклористами, фольклорними колективами онлайн, залучення до численних колекцій народного текстилю, обрядової кухні, описів і реконструкцій народного календаря та сімейно-побутових традицій. При цьому фольклорний рух є відродженням народної культури лише частково, настільки, наскільки традиція стає повноцінною частиною сучасного життя, життя сучасного міста та городян.

Молодіжний фольклорний рух виник із прагнення в умовах урбанізації, глобалізації та руйнування традиційного суспільства доторкнутися до нематеріальної культурної спадщини, історико-культурної традиції народу, його цінностей, що проявляються в різних аспектах буднів і свят. Фольклорний ансамбль, що відноситься до цього руху, є в якомусь сенсі аналогом і моделлю традиційної селянської, тобто християнської, громади, аналогом колективу, де пісня – не лише тільки прояв авторської творчості, але й інструмент та результат колективної комунікації, відображення цінностей, що формувалися століттями та тисячоліттями, досвіду та народної пам'яті, що передаються з покоління в покоління. Його учасники об'єднуються, в першу чергу, не для відтворення якогось музичного чи іншого художнього матеріалу, а для власного залучення до живої традиції та пошуку її місця в сучасному суспільстві, частиною якого

вони є. Колектив, орієнтований на відтворення та актуалізацію в житті сучасників складових духовно-моральної системи цінностей народу через відтворення пісень, інструментальної музики, ігор, обрядів, одягу, кухні, інших складових народної традиції, зафіксованих етнографами та фольклористами, професійними дослідниками і засвоюваних учасниками колективу – любителями безпосередньо від живих носіїв традиції. Діяльність такого колективу це – завжди пошук механізмів наступності духовно-морального досвіду, форм причетності до нього, доступними для сучасника засобами, в тому числі, художніми, театральними, сценічними.

Примітки.

1. Крапчунов Д.Е. К проблеме историко-культурных оснований подготовки специалистов в области социально-культурной деятельности и народного художественного творчества // Трансформация научных парадигм и коммуникативные практики в информационном социуме: сборник научных трудов / 20-21 октября 2009. Томск: Изд-во ТПУ, 2009. С. 57-61.
2. Шмелев И.С. Лето Господне. М.: Азбука, 2021. 512 с.
3. Жуланова Н.И. Молодежное фольклорное движение // Фольклор и молодежь. От истоков к современности. М., 2000. С. 3–29.

Смирнов В. А.¹

**ТРАНСФОРМАЦІЯ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ РАДЯНСЬКОЇ
ІНТЕЛІГЕНЦІЇ: МЕХАНІЗМ ВПЛИВУ «М'ЯКОЇ СИЛИ» ЧЕРЕЗ
ЛІДЕРІВ ДУМОК**

*Ціль влади – влада.
Дж. Оруел*

Як відомо, одним з чи не головних підсумків «холодної війни» став розпад Радянського Союзу та перетворення світу з двополярного на однополярний, при безумовному домінуванні Заходу. Причини розвалу СРСР детально описані у вітчизняній та зарубіжній літературі, але думки з цього питання відрізняються великою різноманітністю. Згідно досить популярної точки зору, обставини, що зумовили крах СРСР, пов'язані, в першу чергу, з так званим ідейним «роззброєнням радянського суспільства». Радянська система цінностей була дискредитована і замінена західною. Однак ми б хотіли детальніше проаналізувати трансформацію свідомості радянської людини не через призму «війни» та різних «теорій змови», де ідеологічний «противник» здійснює агресію щодо певного об'єкту, а через механізми «м'якої сили», які діють менш жорстко, поступово формуючи привабливість певних образів.

Як зазначається у спеціальній літературі, «м'яка сила» традиційно оперує не жорсткими методами примусу, а несиловими інструментами формування симпатії до певної системи цінностей. Цінності, як відомо, відіграють визначальну роль у соціальній поведінці людини. Причому, першою, хто відчув на собі привабливість західного способу життя і західних цінностей, і зробила це цілком добровільно, без жодної ознаки насильства, стала радянська еліта. В нашому дослідженні ми хотіли б розглянути впливи Західної «м'якої сили» на найосвіченішу частину радянського суспільства – інтелігенцію. І якщо еліта СРСР почала відчувати симпатії до західного способу життя приблизно починаючи з початку шістдесятих років, то поворот радянського інтелігента «обличчям до Заходу» у масовому масштабі без ніяких сумнівів почався вже під час «Перебудови». Радянської інтелігенції тоді здавалося, що саме «Перебудова» і стане тим довгоочікуваним трампліном, який допоможе трансформувати СРСР спочатку у суспільство, де є «соціалізм із людським обличчям» – так звана «гібридна держава» згідно сучасної політологічної термінології, а потім перетворить його на сучасну демократичну країну з ринковою економікою, з притаманними їй усіма ознаками західного

¹ кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, культурології та соціології Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

суспільства – ринком, демократією, багатопартійністю, приватною власністю, системою соціальної буржуазної держави і т. ін.

Показово, що західна «м'яка сила» через так звані канали формування громадської думки (авторитетні громадяни СРСР, народні депутати, опозиційні ЗМІ) діяла у двох напрямках. З одного боку, потрібно було дискредитувати радянський лад і властиві йому інститути (планову економіку, державну власність, колгоспи, монополію однієї партії і т. ін.), а, з іншого – постійно підкреслити переваги саме Західної соціальної організації. І хоча такий тип соціальної взаємодії завжди мав, та і зараз має масу недоліків, але саме «м'яка сила» повинна була діяти так, щоб усі ці недоліки здавалися незначними. Без вирішення таких завдань злам радянського ладу був би взагалі неможливий. Більш того, є всі підстави вважати, що будь-які спроби реформування СРСР зустріли б значний опір з боку населення великої країни.

Розглянувши успіхи «м'якої сили» Заходу на світовій арені і у власному «тилу», перейдемо до розгляду її впливу вже на саму радянську інтелігенцію. Як матеріал для аналізу (обмеженого рамками цієї статті) ми б хотіли вибрати популярний серед радянської інтелігенції журнал «Вогник». Для нас він представляє науковий і аналітичний інтерес із кількох причин. По-перше, журнал у ті часи був справжньою трибуною для «лідерів думки» перебудовної інтелігенції, там постійно друкувалися такі відомі на всю країну особистості, як Є. Євтушенко, Г. Арбатов, М. Захаров, Д. Сахаров та інші. По-друге, тираж журналу тоді становив понад 4,5 мільйонів примірників одного номеру (станом на 1989 рік) і при відносно невисокій передплатній ціні у 20 карбованців на рік можна стверджувати, що видання потрапляло практично до кожної квартири, де проживали люди з вищою освітою. Таким чином, на основі аналізу кількох важливих для радянського суспільства тем, представлених на сторінках вищезгаданого друкованого органу, ми можемо показати, як «м'яка сила» Заходу завоювала «уми» та «серця» найбільш освіченої частини суспільства СРСР.

Важлива ідея, яка оволоділа великою кількістю умів серед інтелігенції СРСР, була концепція ліквідації колгоспів. У масову свідомість народу через так званих «лідерів думок» методично вбивався абсолютно брехлива теза: у Сполучених Штатах приватні фермери, що становлять 2% населення, повністю забезпечують свою країну продовольством, тоді як в СРСР 40% сільських жителів навіть самих себе не можуть прогодувати (в кінці 1980-х. Радянський Союз витрачав приблизно 1 мільярд доларів на імпорту продовольства). Так, популярний під час «перебудови» Ю. Черніченко зі сторінок опозиційного радянської влади «Вогника» часто критикував колгоспну систему за «неефективність», пов'язану з неможливістю забезпечити країну продовольством за пануючі на селі «кріпосницькі порядки», що позбавляли сільських працівників мотивації до праці. Автор виступав за негайну передачу селянським сім'ям будь-яких державних

земель. «Головним – як і в усьому світі – стане селянське сімейне господарство. Усвідомлена та ефективна праця збільшить виробництво їстівного не тільки без зростання капіталовкладень, але й при їх скороченні» [4, с.5].

Народний депутат або не знав, або ж навмисно приховував від читача той факт, що ефективність фермерського господарства на Заході пов'язана не з «усвідомленою та ефективною працею», а безпосередньо з державними капіталовкладеннями. Виходить, що без бюджетного фінансування саме фермерське виробництво пшениці в США – країні з набагато більш сприятливим кліматом, ніж у СРСР, було б наполовину збитковим. Тоді як в СРСР станом на 1989 був тільки 1% збиткових колгоспів! З нашої точки зору відсутність продуктів на прилавках радянських магазинів було пов'язана не з «неефективністю» колгоспів, а з певними проблемами в системі розподілу товарів, викликаними невмілими (або, навпаки, усвідомленими) діями команди «реформаторів», які вщерт зруйнували у країні господарські зв'язки, що стабільно функціонували протягом десятиріч.

Разом з ідеєю ліквідації колгоспів «м'яка сила» Заходу активно нав'язувала радянській інтелігенції й думку про необхідність повного реформування радянської економіки. Серед головних системних вад «планової економіки» особливо виділялися наступні: постійний дефіцит, переважання у структурі виробництва засобів виробництва, а не побутових товарів, надмірний контроль партії над економікою тощо. Зрозуміло, що у кінці 1980-х років не можна було різко перейти до капіталізму. Зміна економічного укладу повинна була відбуватися поступово і дозовано, щоб не викликати опір із боку народних мас.

Перший крок на шляху переходу від державної економіки до ринкової був зроблений в 1988 році, коли був прийнятий так званий закон «Про кооперацію», що дозволяв займатися будь-якими видами підприємницької діяльності, не забороненими законом. Громадську думку поступово готували до думки, що капіталістичні відносини дозволять краще задовольнити основні потреби країни, ніж це може зробити соціалізм з його «командно-адміністративною» економікою. Так, хтось О. Шалаєв у статті «Технологія злиднів» захищає кооперативний рух, оскільки, по-перше «у кооперативах набагато вища зарплата, ніж у держсекторі», по-друге, кооперативи активно насичують ринок дефіцитними товарами, показуючи значуще зростання обороту [7, с.7]. Радянському обивателю постійно нав'язувалася думка, що всі негаразди СРСР були «викликані загальним одержавленням на базі державної власності» [5, с.5]. Ми переглянули всі номери вищезгаданого журналу за 1989-1990 роки і можемо зробити авторитетний висновок, що думки противників економічних реформ фактично не знайшли відображення в публікаціях «Вогника».

Але читача «Вогника» «забули» повідомити, що існують «різні капіталізми». Є, умовно кажучи, німецький варіант капіталізму, а є бангладешський або мозамбікський. Автор цієї статті вважає, що в рамках нинішньої глобальної капіталістичної системи у Російській Федерації могло б бути 4 варіанти розвитку в рамках глобальної економіки. Умовно назовемо їх так: західний, шлях нових індустріальних країн (КНР, Корея), бразильсько-аравійський і мозамбікський.

Чи можливий був для СРСР/Росії німецький капіталізм? Ніколи. Захід живе «добре» не тому, що там капіталізм, демократія і ринок, а тому що він вже 400 років викачує ресурси з решти світу. Сучасний політико-економічний світ має класичну пірамідальну форму: нагорі знаходяться багаті західні країни, які за допомогою фінансових, політичних, військових, ідеологічних та економічних інструментів експлуатують «низ піраміди» – залежні держави «третього світу» – Африку, Латинську Америку, арабський світ і Південну Азію. У сфері нібито «вільної» економіки насправді панує жорстка ієрархія. Вгорі місця мало, внизу – багато. Так що швейцарський або ж німецький капіталізм для нас був виключений повністю. І якщо є хоч крапля розуму, це треба ясно розуміти.

Тим не менш, є ряд держав, які, не будучи союзниками Заходу, за рахунок потужного промислового ривка, змогли домогтися досить непоганого рівня життя (так званий Східно-Азіатський шлях КНР і «молодих азіатських тигрів»). Однак для СРСР цей варіант теж був закритий. «Китайське економічне диво» було можливо тільки завдяки тому, що Захід свого часу «закачав» у КНР величезні інвестиції – саме на ці гроші у «Піднебесній» розгорнулася легка промисловість, що й досі виробляє товари широкого вжитку для всього світу, яка потім потягнула за собою і всі інші галузі економіки. Треба розуміти, що Захід, фінансуючи Китай, робив це з певною метою. Йому на той час вкрай потрібно було зростити на східних кордонах СРСР сильного «незахідного» противника Москви.

Нарешті, є держави, які відносно непогано живуть у світовій капіталістичній системі, продаючи якийсь моно-продукт. Наприклад, Екваторіальна Бразилія, де можна знімати до трьох врожаїв на рік, викидає на глобальний ринок свою сільгосппродукцію, будучи світовим агрохолдингом у державному масштабі. Еквадор живе за рахунок експорту бананів. Нафтоносна Аравія існує за рахунок «чорного золота». До недавнього часу РФ теж входила в категорію нафтових моно-економік. Експорт нафти-газу приносив щорічно до 400 млрд доларів, на основі чого в РФ на короткий період була створена так звана «економіка стабільності»: сфера послуг, потужна торгівля та будівельна сфера. При цьому, наукомістке виробництво на тлі цього «золотого дощу» з нафтодоларів поступово деградувало. У РФ – 146 мільйонів громадян, і 110 з них – абсолютно «зайві роти» «для світової системи в рамках існуючої пострадянської економіки. Тому не дивно, що всі інші галузі економіки або

вже померли, або знаходяться в стадії занепаду. Зрозуміло, що закликаючи радянських громадян в «світле капіталістичне завтра», «вогник» замовчував про подібні перспективи. Як результат, колишні республіки СРСР зараз активно дрейфують у бік саме «мозамбікського» варіанту капіталізму.

Ще одна ідея, яка опанувала радянською інтелігенцією – це ідея одностороннього роззброєння. В кінці 1980-х років у так званій «демократичній пресі» стали з'являтися статті, які засуджували надмірність військових витрат в СРСР. Так, якийсь доктор економічних наук Ю. Кіреєв, посилаючись на дані «Стокгольмського міжнародного інституту з дослідження проблем миру», заявляв, що СРСР витрачав на оборону до 15% від свого ВВП, при тому, що військові витрати Сполучених Штатів не перевищували 6,6% від власного ВВП [4, с. 7]. Таким чином, «мілітаризованість» Радянського Союзу мінімум в два рази перевищувала аналогічний показник нашого головного геополітичного противника. Автор на основі цих цифр, говорив про те, що Радянський Союз, займаючи перше місце в світі за обсягом витрат на армію, знаходився всього лише на 23 позиції за рівнем соціально-економічного розвитку. Не складно здогадатися, до якого висновку приходять (а, точніше, підводиться) читач: саме армія з її надмірними і необґрунтованими витратами «з'їдає» значну частину національного доходу, який замість нікому не потрібних танків і ракет міг би принести користь реальній економіці, наситивши її товарами повсякденного попиту. Далі Ю. Кіреєв робив кілька «пропозицій», які, на його думку, могли б допомогти країні зменшити «тягар» оборонних витрат. По-перше, потрібно дворазово скоротити чисельність Радянських Збройних сил, одночасно «поліпшивши їх технічне оснащення і бойовий вишкіл»; утримувати в умовах мирного часу «найбільшу в світі – п'ятимільйонну – армію абсолютно недоцільно» [4, с.8]. По-друге, як зазначає автор, було б доцільним поміркувати про створення професійної армії, що дозволить скоротити чисельність збройних сил і позбавити народне господарство від необхідності «заганяти на плац» мільйони так необхідних робочих рук.

Варто відзначити, що прихильники роззброєння забували кілька очевидних речей. Перше: геополітичні противники СРСР (НАТО, Туреччина, Японія, КНР тощо) наприкінці 1980-х аж ніяк не збиралися наслідувати приклад Москви і яким би то не було чином скорочувати чисельність власних збройних сил. Радянський Союз був оточений сотнями військових баз, а біля берегів країни були розгорнуті кілька величезних американських авіаносних груп із палубною авіацією на борту. Друге: цілий ряд країн мав до СРСР територіальні претензії, пропонуючи провести «ревізію» підсумків Другої світової війни. Слід нагадати, що Японія тоді формально перебувала ще у стані війни з СРСР, так і не підписавши мирний договір із радянським керівництвом, А, наприклад, у ФРН епізодично піднімалося питання про відновлення «історичних кордонів». Третє: Росія Історично завжди мала армію, що набиралася «з народу». Подібний

принцип комплектування Збройних сил в кінці 1980-х років був характерний не тільки для Радянського Союзу, але і для багатьох так званих капіталістичних держав (ФРН, Італії, Туреччини та ін.). Винятком становили тільки США та Великобританія, які в силу свого географічного положення (відокремленість від Європи та Азії великими масивами морів), пов'язаного з відсутністю небезпек на кордонах, могли собі дозволити мати професійну армію.

У Радянського Союзу, що мав найдовший у світі кордон, була принципово інша ситуація: по периметру його території в кінці 1980-х років були розгорнуті великі угруповання військ противника (НАТО, НВАК, «сили самооборони» Японії). Та й взагалі, протягом усього двадцятого століття Радянський Союз кілька разів був об'єктом агресії з боку західних країн (інтервенція, вторгнення Гітлера, політика Черчілля, Даладье, Трумена і Даллеса). Тому у країни була потреба мати не тільки кадрову армію, але й навчені мобілізаційні резерви, які могли б бути задіяні в ході великого військового конфлікту, пов'язаного з можливою агресією із суші. Зрозуміло, що в умовах повністю професійної армії такого резерву бути не може, оскільки військовою справою займається тільки обмежене коло осіб. Усі ці аргументи були досить детально викладені маршалом Сергієм Ахромєєвим в тому ж «Вогнику» [1, с. 7].

Однак для інтелігенції ідея скорочення «непотрібних солдатів» і насичення за рахунок вивільнених коштів споживчого ринку повсякденними товарами здавалася дуже привабливою, що затьмарювало навіть вельми розумні аргументи фахівців з цього питання. Характерно, що відкритий лист С.Ахромєєва було поміщено на одній сторінці з матеріалами відомого журналіста А. Боровика про афганську війну, де наводилися, зокрема, наступні спогади одного радянського «строковика»: «так пройшли 6 місяців служби. Я став як усі: закривав полеглим товаришам очі. Курив наркотики. Кисло-солодкий запах крові вже не перевертав мої нутрощі» і т. д. [2, с.28]. Таким чином, ми бачимо класичний приклад психологічної війни і маніпуляції: редакція «Вогника», з одного боку, постулюючи себе демократичним виданням, «дає слово» противникам перебудови, а, з іншого боку, поміщає статтю з аргументами проти роззброєння армії поруч з дуже емоційним, що б'є по почуттях репортажем із Афганістану, що ще більше підсилює неприйняття всього, що пов'язано з «Радянським мілітаризмом».

Показово, що ліквідація колгоспної системи за рецептами згадуваного вище Ю.Черніченка, яка була схвально зустрінута інтелігенцією, так і не привела до появи великої кількості приватних фермерів та жаданого насичення товарами продовольчих магазинів та ринків. Варто відзначити, що Захід після Другої світової війни пішов саме шляхом Радянського Союзу періоду правління Сталіна – зробив сільське господарство об'єктом державного регулювання та фінансування, де «першу скрипку» стали грати великі агрохолдинги. Тоді як «невеликі фермерські господарства» являли

собою лише спеціально підтримувану і охоронювану вітрину західного способу життя, та не відігравали істотної ролі в загальному обсязі виробленої сільгосппродукції. В результаті реформ «по-черніченківськи», за 1990-ті і 2000-ні зі складу сільгоспземель були виведені мільйони гектарів угідь. Таким чином, Росія втратила свою продовольчу безпеку і тепер повністю залежить від імпорту продуктів із-за кордону.

Варто сказати, що увесь цей перехід до капіталізму, який теж активно пропагувався зі сторінок «Вогника», не привів до очікуваного зростання і процвітання країни. Зростання російської економіки на початку «нульових» був пов'язано лише зі значним зростанням світових цін на енергоносії. У березні 2000 р., коли В. Путін був обраний у першому турі президентом РФ, нафта коштувала 27 доларів за барель. Тоді ж ВВП Росії становив 260 мільярдів доларів. За перші два президентські терміни Путіна вартість нафти зросла в чотири рази (у березні 2008 р. «бочка» коштувала вже 110 доларів), у стільки ж разів збільшився і номінальний ВВП РФ (з 260 млрд дол. до 1,3 трлн. за перші дві путінські «чотирирічки»). І, навпаки, варто було цінам на нафту в 2014 році обвалитися зі 106 дол. за барель (січень) до 63 дол. (грудень), як російський ВВП за номіналом впав у два рази – з 2,1 трильйона (5 місце у світі) до 1,2 трильйона (12 місце у світі) – рівно за рік! Сировина – це 90% російського експорту.

І зараз в економічному відношенні РФ є набагато більш вразливою, ніж колись був СРСР. Так, в структурі експорту Радянського Союзу 59% припадало на сировину та продукцію низького переділу, але при цьому, торгівля з капіталістичними країнами займала усього 25% від зовнішньоторговельного обороту СРСР, основна частка (дві третини) припадала на соціалістичні країни – тобто, на залежні від СРСР держави [3].

І якщо СРСР повністю забезпечував себе всією номенклатурою товарів (у Світському Союзі виробляли навіть СВЧ-печі та відеомагнітофони) і міг спокійно обійтися без валюти та імпорту з капіталістичних країн, то РФ критично залежить від імпортової продукції. Наприклад, закордонних бульдозерів на російських будівництвах 70%, екскаваторів – 85%, будівельних навантажувачів 96%, у поставках гірничошахтного та нафтогазового обладнання імпорту – 70%. Ринок присадок для дизельного палива більш ніж на 75% зайнятий імпортними виробниками. Верстатобудування – одне з найслабших ланок російської промисловості. Радянський Союз виробляв близько 70 тисяч верстатів на рік, вся російська промисловість в 2012 році – виробила близько трьох з половиною тисяч, або в двадцять разів менше! Електронного машинобудування в Росії практично немає. Майже 95% антибіотиків в Росії виготовляється з імпортних субстанцій. Частка імпорту у взутті – 90%, ліках – 72%, верстатах – 89%, одязі – близько 75%.

Ну а що стосується ідеї роззброєння, то радянська громадськість досить байдуже (або навіть позитивно) зустріла новину про розпуск

Організації Варшавського договору, а також про виведення Західної групи віск з Німеччини. За часів Б.М. Єльцина стратегічне положення нашої країни значно погіршилося: ми вивели всі війська зі Східної Європи, крім того, до НАТО вступили три колишніх члена Організації Варшавського договору – Польща, Угорщина та Чехія. Бази блоку стали набагато ближче до наших кордонів майже на 500 км., а есклавний Калінінград виявився «підпертим» із півдня натовською Польщею. Підводячи підсумок, можна зробити висновок, що ідеї роззброєння, переходу до ринкової економіки і ліквідації колгоспів, які оволоділи світською інтелігенцією, будучи реалізованими, так і не привели до економічного процвітання і встановлення дружніх відносин з сусідніми країнами. Навпаки: Росія втратила свою продовольчу самостійність, відкотилася за рівнем розвитку економіки на багато позицій назад і опинилася в кільці недружніх держав.

Примітки.

1. Ахромеев С.Ф. Какие вооруженные силы нужны Советскому Союзу? // Огонек. 1989. № 50. С. 6-8.
2. Боровик Артем. Спрятанная война // Огонек. 1989. № 50. С. 27-30.
3. Внешняя торговля СССР. Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник. URL: <http://istmat.info/node/9321> (дата звернення 3.08.2021).
4. Киреев Ю. Как много тратит на оборону? // Огонек. 1989. № 19. С. 6-8.
5. Попов Г. За что голосует Россия? // Огонек. 1990. № 9. С. 4-7.
6. Черниченко Ю. Д. Ждать уже поздно // Огонек. 1989. № 23. С. 4-5.
7. Шалаев А. Технология бедности // Огонек. 1990. № 7. С. 7-8.

Іванов Є.В.¹

ПРО ПРОБЛЕМУ СВОБОДИ В ОСВІТІ

*«Ані про жодну ідею не можна з таким повним
правом сказати, що вона є невизначеною,
багатозначною, доступною найбільшим
непорозумінням і тому дійсно
схильною до них, як про ідею свободи».*
Г. Гегель

Своєрідна ситуація, яка склалася у системі російської освіти, характеризується пошуком нових парадигм розвитку педагогічної науки та практики на основі гуманістичних і культурних пріоритетів, центральним, об'єднуючим стрижнем яких є феномен свободи. Він виходить із глибини століть, а тому не тільки давно вже довів свою життєстійкість, але й постійно збільшує силу та актуальність у наші дні.

Сьогодні саме свобода остаточно перетворилася на одну з найбільш значущих індивідуальних і соціальних цінностей людства, а також на мету та умову розвитку цивілізаційного процесу, як у цілому, так і його окремих складових частин, включаючи навчання та виховання підростаючого покоління.

Тим часом, це поняття є дуже складним і, незважаючи на багатовікову історію його вивчення, навіть сьогодні не має однозначного наукового тлумачення. Як раніше, так і зараз воно вживається дуже широко та екстраполюється на багато життєвих ситуацій і процесів, висвічуючи в собі все нові та нові грані, що змушує переосмислювати колишні уявлення і теоретично обґрунтовані точки зору.

Виражаючи сутнісні начала людини та особливості її існування, свобода все частіше досліджується як феномен тієї чи іншої галузі гуманітарно-антропологічного знання. Якщо для опису міждисциплінарного характеру цієї категорії скористатися метафорою дерева, то в якості кореневої системи буде виступати філософія, що дає, в руслі того чи іншого світогляду, базові уявлення про суть свободи людини, її можливості та їх межі у рамках існуючого буття; стовбур буде місцем інтегративного обміну та взаємного підживлення усіх наукових дисциплін, що займаються цією проблемою; гілки – представляти хитромудрі та специфічні образи поняття, що аналізується, характерні для кожної з наук, з усіма наявними відгалуженнями у вигляді окремих теорій; а плоди на цих гілках стануть наочним підтвердженням або спростуванням стиглості (своєчасності) і якості (справедливості) тих чи інших наукових концепцій,

¹ доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри педагогіки Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

які проявилися в ході практичної реалізації ідеї свободи у відповідних сферах людської життєдіяльності, включаючи навчання та виховання підростаючого покоління.

Починаючи з кінця 80-х років минулого століття, проблематика свободи після тривалої перерви стала викликати підвищений інтерес у багатьох вітчизняних вчених, включаючи педагогів. Причини цього знаходять своє логічне пояснення у демократизації суспільного життя та впровадженні ринкових реформ, що супроводжувалися повсюдним прийняттям ліберальних цінностей західного зразка. Розпочате на цій хвилі реформування російської школи в якості головного орієнтиру обрало гуманістичні пріоритети, націлені на вільний розвиток кожної дитини, і, тим самим, визначило активні пошуки у цій області, як в історико-педагогічному, так і у теоретико-прикладному аспектах. Всі ці дослідження вже зіграли та продовжують відігравати значущу позитивну роль у еволюції вітчизняної педагогічної науки та практики, але в той же час не дають фундаментального осмислення феномена свободи в педагогічному вимірі. Про його роль, значення і різноманітні форми прояву в освіті йдеться багато, в той час як суть даного поняття майже не аналізується. Звідси, створюється оманливе враження, що існують якісь універсальні уявлення про свободу, які усім відомі, оскільки є давно загальновизнаними та історично апробованими у різних сферах соціально-культурного життя, включаючи досвід навчання та виховання. При цьому, як правило, орієнтація ведеться на акультурацію зарубіжних зразків і, відповідно, на одностороннє розуміння цієї категорії в її негативному сенсі, характерному для традиції Західної цивілізації.

Такий підхід до проблеми є дещо поверхневим. Це обумовлено тим, що у вітчизняній педагогічній науці вивченню феномена свободи довгий час приділялося недостатньо уваги. А тому і його проекції у вищевказаній системі координат не можна вважати повними, оскільки вони не дають можливості у достатній мірі чітко розгледіти та педагогічно проінтерпретувати різні сторони і грані цього полімерного та вкрай неоднозначного феномену.

В якості ключових у визначенні свободи використовується досить багато різних слів, серед яких найбільш часто вживаються такі як «усвідомлена необхідність» і «можливість». При цьому і той, і інший варіант піддається критиці з боку опонентів. Противники розуміння свободи як «усвідомленої необхідності», цілком резонно говорять про те, що тут має місце якась зумовленість і заданість. Ті ж, хто не згоден з її тлумаченням як «можливості» обґрунтовано проводять асоціативні паралелі зі свавіллям і випадковістю.

На думку автора, найбільш точно суть свободи все-таки відображена саме у другому варіанті («можливість»). Однак, щоб захистити її від змішування з іншими вище названими поняттями («свавілья»,

«випадковість» тощо) потрібні деякі уточнення. По-перше, можливість повинна бути усвідомленою тим, хто її має. По-друге, акцентуючи увагу в педагогічному осмисленні свободи ні на одній або ж двох, а одразу на всіх трьох її основних складових частинах (мається на увазі свобода волі, вибору та дій), нам, поряд із можливістю, потрібно завжди мати на увазі ще і здатність людини до того чи іншого втілення своїх волевиявлень. І, по-третє, саму людину необхідно розуміти та розглядати у всіх можливих формах її існування.

Виходячи з цього, можна дати наступне визначення свободи: свобода є усвідомлена можливість і здатність вибирати та діяти, виходячи з внутрішніх спонукань і потреб, обумовлених особливостями людини як природної, духовної та соціокультурної істоти. Педагогічне осмислення цього формулювання, орієнтоване на дитину обумовлює спрямованість на реалізацію принципу свободи на рівні позитивної «свободи для» зі створенням сприяючих цьому необхідних умов на рівні негативної «свободи від», що враховують специфічну індивідуальну і суспільну сутність зростаючої людини.

Аналіз накопиченого досвіду у справі осмислення та реалізації феномену свободи у педагогічному процесі дозволяє виділити та побачити загальні характерні риси чотирьох можливих рівнів його прояву: ідеалістичного, максимально реально можливого, раціоналістичного та тоталітарного.

Ідеалістичний рівень свободи у педагогіці найбільш близький філософському тлумаченню цього поняття як у позитивному, так і в негативному вимірах. Він має місце тільки в теорії. Спроби реалізувати його у повному обсязі на практиці терплять крах, змушуючи педагогів шукати компроміс між ідеальним та реально можливим. В історії освіти найбільш яскравою педагогічною проекцією свободи на зазначеному рівні в її негативному розумінні, як «свободи від», є теорія «природного виховання» Ж.-Ж. Руссо, яка, як відомо, в оригінальному вигляді не була реалізована, хоча закладені у ній методологічні та методичні підходи активно інтерпретувалися у різних концепціях і практичному досвіді. Головними, основоположними для цього рівня ідеями тут виступають погляди Ж.-Ж. Руссо на природу дитини як ідеальну від народження та здатну до саморозвитку, але тільки в умовах необмеженої свободи вибору і дій.

Згадані практико-орієнтовані концепції, по-своєму інтерпретували теорію Ж.-Ж.Руссо, а також інші освітні моделі, що більш-менш успішно існували (починаючи з часів Л.М. Толстого), визнавали принцип свободи в якості головного модусу навчання і виховання, утворюють другий, максимально реально можливий рівень свободи у педагогіці. За своїми вихідними позиціями, зокрема в загальному розумінні природи дитини та її свободи, цей рівень мало чим відрізняється від ідеалістичного, проте у площині практичної реалізації передбачає демаркацію широких і рухливих

меж свободи вибору та дій, які, слід зазначити, не завжди збігаються у різних закладах подібного роду. Це пов'язано з тим, що, строго дотримуючись педоцентристського постулату про педагогіку, як «педагогіку, що виходить від дитини», творці вільних шкіл, акумулюють у своїй свідомості не тільки загальні, але й особливі, специфічні науково-філософські, психологічні та педагогічні уявлення, в тому числі і про сутність людини як природної, духовної і соціокультурної істоти та закономірності її розвитку у дитячому та підлітковому віці. Саме цим, головним чином, і пояснюється різноманіття і, часом, зовнішня несхожість навчально-виховних закладів, що відносяться до цього рівня.

Наступний, третій рівень свободи у педагогіці – раціоналістичний. Суть його полягає в тому, що свобода вибору та дій тут дозується та варіюється за допомогою зовнішніх обмежувачів у обсягах, диктованих педагогічною доцільністю. Ця доцільність може обґрунтовуватися як з теоретичних засад, так і з позицій практичної необхідності та користі, як у руслі гуманістичної, так і в контексті авторитарної педагогічних ідеологій у їх помірних формах. Але їх об'єднуючим моментом є те, що навіть за умов визнання наявності добрих начал у природі дитини, заперечується її здатність до їх саморозвитку та обґрунтовується необхідність прямого зовнішнього контролю та впливів із боку дорослих, як в інтересах самої зростаючої людини, так і в інтересах усього суспільства.

Останнім є четвертий, тоталітарний рівень свободи у педагогіці. Точніше сказати, це саме рівень заперечення свободи, що передбачає жорстку регламентацію усієї шкільної життєдіяльності, включаючи діяльність вчителя та учня. Подібні теорії та навчальні заклади створюються на основі уявлень про дитину, як носія вроджених і набутих деструктивних рис, або як одну з ланок соціального механізму тоталітарних режимів [2].

Однією з найбільш важливих і складних у педагогіці є проблема свобода вибору. Під нею розуміється (виходячи зі сформульованого вище загального визначення свободи) усвідомлена можливість і здатність самостійно обирати саме ту з наявних альтернатив, яка найбільшою мірою відповідає потребам людини і узгоджується з її особливостями як природної, духовної і соціокультурної істоти. Звідси випливає, що межі свободи вибору нерозривно пов'язані з сутністю людини та індивідуально усвідомлюються нею як зовнішні або ж внутрішні. При цьому зовнішні межі асоціюються суб'єктом із навколишнім світом, як із їх об'єктивним джерелом і носієм, а внутрішні сприймаються як авторські, створювані з власної волі.

Потрібно мати на увазі також і те, що названі кордони можуть по-різному співвідноситися один з одним. Зазвичай виділяють три типи подібних співвідношень [5], коли: а) зовнішні межі більш вузькі, ніж внутрішні (таке часто відбувається і особливо яскраво проявляється в авторитарних соціальних режимах і системах виховання, знаходячи вираз у

феномені дисидентства, нігілізмі, нетрадиційній творчості, принциповому порушенні офіційних правових і моральних норм, прагненні збільшити потенціал внутрішньої свободи у інших людей при опосередкованій або безпосередній взаємодії з ними); б) зовнішні межі ширше внутрішніх (подібна ситуація зазвичай характерна для перехідного етапу від тоталітаризму до демократії, від авторитарної педагогічної системи до гуманістичної і проявляється найчастіше у неадекватній поведінці людей, виражається або у надмірній пасивності індивіда, закомплексованого колишнім життєвим досвідом і не бажуючого або не здатного щось у собі міняти, або ж у надмірній його активності, пов'язаної з поспішними зусиллями та стараннями самореалізуватися в нових умовах, штучно і не завжди усвідомлено наближаючи межі своєї внутрішньої свободи до кордонів свободи зовнішньої); в) зовнішні кордони збігаються з внутрішніми (це гармонійний стан людини, яка знаходиться у ладу з самою собою та навколишнім світом, приймаючи його цінності, норми і традиції, що сприяють максимальній реалізації особистісного потенціалу цього індивіда. До створення подібної ситуації, як до ідеалу, прагнуть суспільства та виховні системи, побудовані на принципах демократії та гуманізму, проте вдається це далеко не завжди, прикладом чому служить обґрунтований Е. Фромом феномен «втечі від свободи» [10].

У психолого-педагогічному аспекті (зокрема, у питанні, що стосується організації навчально-виховного процесу) межі свободи вибору можуть ще додатково диференціюватися за походженням, динамічними властивостями та функціональною ознакою [5].

За походженням їх також можна ділити на зовнішні та внутрішні. При чому, зовнішні межі – це ті, що транслюються ззовні дорослими або ж створюються самими дітьми в ході тих чи інших педагогічних маніпуляцій, пов'язаних із організацією навчально-виховного процесу. Внутрішні межі встановлюються самою дитиною в результаті власних вольових зусиль, при включенні індивідуального механізму психологічного захисту або ж виникають як наслідок вроджених і набутих невротичних хвороб і комплексів.

За динамічними властивостями межі свободи вибору характеризуються та розрізняються своєю рухливістю або ж стійкістю, гнучкістю або закріпленістю, міцністю або крихкістю і т.ін., що в педагогіці детермінується відповідною ідеологією, специфікою тієї чи іншої освітньої моделі та конкретними навчально-виховними цілями і завданнями.

Що ж стосується поділу за функціональною ознакою, то тут в якості основних можна назвати кордони-каталізатори та кордони-інгібітори. Перші самим своїм існуванням змушують людину прагнути до їх подолання. У педагогіці це найчастіше пов'язано з процесом пізнання, де труднощі, що виникають при вирішенні тих чи інших навчальних завдань

лише стимулюють пошук альтернативних і оптимальних варіантів їх вирішення. Другі ж створюються для того, щоб поставити людину в жорсткі рамки, підпорядкувати її чужій волі та придушити у ній будь-які прагнення вийти за позначені межі. До цього виду кордонів у педагогічному розрізі осмислення можна віднести встановлювані зверху шкільні правила та норми, штучно нав'язувані моральні заповіді та інші надумані умовності, а також всілякі вчительські та батьківські заборони.

Своєрідним обмежувачем при реалізації феномену свободи у гуманістичних освітніх моделях часто виступає таке поняття, як «справедливість». Якщо розглядати свободу та справедливість із аксіологічних позицій, у руслі етичних поглядів, у якості інтегруючого їх початку можна назвати таку ціннісну категорію як «щастя». Ще І. Кант підкреслював, що щастя – є матеріальний принцип моралі, та її реальний результат [4], а тому і будь-яке етичне вчення є самостійним лише настільки, наскільки воно наближає людину до цього стану. «Людина завжди бажає щастя і прагне до нього, – розвиває позначену думку, розгортаючи її до цікавої для нас проблеми О.М. Панфілов, – а це передбачає, поряд з іншими умовами, свободу і існування в суспільстві побудованому на засадах справедливості» [6, с. 47].

Беручи та приміряючи вищесказане до педагогіки, видно, що подібний постулат, у цілому, відповідає духу гуманістичного підходу до вирішення навчально-виховних завдань і найбільш повно проявляється у педоцентристських освітніх моделях, що «походять від дитини», в яких феномен свободи реалізується на максимально реально можливому рівні. Щастя тут виступає як мета майбутнього та справжнього існування зростаючої людини, а свобода і справедливість служать основою її досягнення, інтегруючись у формі «справедливого співтовариства» дітей і дорослих як одного з необхідних умов щасливого життя.

Звернувшись до еволюції теорії та практики освіти у Росії ХХ століття, не можна не помітити, що переживши на початку століття «золотий період» альтернативної педагогіки, вона, у міру зміцнення партійно-адміністративної системи та посилення впливу комуністичної ідеології на всі сфери соціально-культурного життя, вже до початку 30-х років увійшла до безальтернативного русла традиційної авторитарної школи. Відгородившись «залізною завісою» від решти світу та тенденційно переписавши власну історію, ми на довгий час відмовилися і від західного, і від вітчизняного гуманістичного педагогічного досвіду, як шкідливої спадщини буржуазії. Відповідно і свобода в якості важливого педагогічного феномену аж до середини перебудовних 80-х років ХХ століття практично ніким не розглядалася.

Глобальні соціально-культурні зміни, що відбулися слідом за цим, що охопили всі сфери життя Росії, знову звели на п'єдестал демократичні та гуманістичні ідеали. Це призвело до появи у суспільній свідомості поглядів

на людину, як на суб'єкта власного розвитку, і на країну, як на частину світової спільноти, яка підпорядковується загальним законам еволюції та загальнолюдським цінностям. Все, що відбувається не могло не позначитися і на російській освіті, діячі якої активно зайнялися розробкою нових шляхів її розвитку.

Своє найбільш значуще логічне завершення етап педагогічних пошуків та дискусій знайшов у Законах РФ «Про освіту» 1992 і 2012 років. У них остаточно затверджується гуманістична стратегія, формулюються головні принципи та завдання, намічаються основні шляхи та механізми оновлення сучасної освіти країни [1]. Тим часом, проголошена головним нормативним документом необхідність відходу від авторитаризму не передбачає істотних системних змін, а тому носить дещо декларативний характер, не пропонуючи радикальних заходів, а лише орієнтуючи на поступовий рух від можливого у зазначеному напрямку. При цьому, звівши феномен свободи до рангу найважливішого принципу державної політики у цій галузі, «Закон...» як і раніше вимагає від вчителів першорядної турботи про засвоєння кожним учнем встановлених зверху знеособлених освітніх стандартів, які, як правило, і донині досягаються генетично пов'язаними з традиційною радянською школою стандартними і знеособленими формами, методами і прийомами. В цілому ж можна говорити про те, що держава, враховуючи нові реалії життя та зміни, що відбуваються в ході цивілізаційного процесу, орієнтує педагогів на вирішення поставлених перед ними завдань в руслі гуманістичної ідеології на раціоналістичному рівні свободи, але намагається здійснити це на старому фундаменті авторитарної спадщини.

Не дивно, що на противагу інертної по відношенню до усього нового офіційній школі, у сучасній Росії починають розроблятися різні експериментальні проекти та з'являтися альтернативні навчально-виховні заклади, які прагнуть подолати вищезазначені кризові явища, реалізуючи феномен свободи на максимально реально можливому рівні. Однак, за великим рахунком, всі вони є «краплею у морі» традиційної авторитарної педагогіки, яка, незважаючи на критику з усіх боків, продовжує впевнено займати основний освітній простір.

В якості однієї зі спроб реального прориву ситуації, що створилася можна вважати проект експерименту, розроблений А.А. Пінським. Він передбачає здійснення модернізації вітчизняної освіти на основі єдиного змістовно-економічного підходу, відводячи при цьому найважливішу роль феномену свободи. Особливий інтерес у даному контексті викликає те, що серед звичних інтерпретацій свободи як педагогічного феномену, тут зустрічається нова, економічна характеристика проекту, яка раніше не виділялася та не розглядалася. Автор, не акцентуючи спеціальної уваги, обумовлює її появу велінням часу, що дає шанс російській освіті вийти зі стану стагнації, та піднятися на новий виток свого розвитку. А для цього

потрібно, щоб школи перестали бути острівцями соціалістичного минулого в бурхливому потоці всеосяжних ліберально-демократичних змін і активно включилися до ринкових відносин, прагнучи якнайкраще та повніше задовольнити запити споживачів на ринку освітніх послуг. При цьому поряд з «державним обов'язковим безкоштовним» до навчального плану (а не понад нього) повинен включатися і «платний освітній товар», орієнтований на кон'юнктуру ринку в цілому та побажання його окремих суб'єктів, а значить такий, що реально враховує інтереси та розширює можливості для вільного вибору учнями та їх батьками тієї чи іншої освітньої траєкторії [8].

Однією з найбільш важливих і складних педагогічних і соціальних проблем, які не отримали поки ще належного теоретичного осмислення, є проблема прірви відчуження між світом дітей і світом дорослих, яка лише тільки збільшується. Вона має давні історичні корені та багатовікову еволюцію у процесі сімейного і суспільного виховання, та особливо актуалізується у сьогоднішній день. Тим часом, поки ще не знайдено реальних шляхів для її повного вирішення.

Не ставлячи перед собою завдання всеосяжного розгляду цього питання, зупинимось лише на аналізі деяких його причинних аспектів, пов'язаних із різними парадигмальними установками та проблематикою наших міркувань.

Так, при суб'єкт-об'єктних відносинах у руслі авторитарної педагогічної ідеології подібне питання, як правило, не ставиться та не розглядається, оскільки саме те, на що воно спрямоване, вважається необхідною умовою або ж неминучою витратою навчально-виховної діяльності. Відмовляючи дітям у праві на повноцінну реалізацію своїх вікових потреб у протистоянні їх різним «негативним» проявам, батьки і вчителі насильно нав'язують підростаючому поколінню формальну мораль, правила та норми, прийняті в тому чи іншому соціумі, викликаючи тим самим природний протест, що виражається у прихованому або ж явному опорі та прагненні відокремитися в рамках власного, недоступного дорослим, світу з його особливою, відмінною від офіційної, субкультурою.

Що ж стосується гуманістичних парадигмальних установок, то тут існування названої проблеми визнається, а її рішення вбачається у переході до суб'єкт-суб'єктних відносин і визнання за дитиною права на вільний розвиток і прояв своєї «самості». Однак, як показує накопичений педагогічний досвід, проголошення самоцінності дитинства і «дитячості», при формальному підході до реалізації даних ідей, не вирішує, а, навпаки, часом навіть погіршує ситуацію, створюючи нові штучні бар'єри. Це виражається, зокрема, у тому, що зростаючій людині (звичайно ж не безпосередньо, а опосередковано), як би кажуть: «Живи, радій, насолоджуйся дитинством, так як користі від тебе для сім'ї і суспільства все одно майже ніякої, та й твоя думка про серйозні речі нас не цікавить, саме

тому, як сказати та зробити що-небудь розумне ти не в змозі, поки не виростиш і не наберешся необхідних знань досвіду» [3, с.46].

Іншими словами, як авторитарні педагогічні системи, насильно «садять на плечі дитини голову дорослого», так і гуманістичні освітні моделі націлені на забезпечення повноцінного проживання вихованцем кожного періоду дитинства відповідно до вікових та індивідуальних особливостей і потреб, в кінцевому підсумку прагнуть до одного – тимчасово (а цей термін стає все більше та більше) «ізолювати» зростаючу людину від дорослого світу, по можливості її «окультурити» і тільки після цього дозволити їй реально брати участь у справах суспільства та держави. Роль цього «тимчасового ізолятора» покладається на школу, яка з моменту своєї появи стала, по суті, офіційним суспільним інститутом, що розділяє людей на два конфронтуючих один одному табори: тих, хто ще «не дозрів», тобто не став повноцінним у інтелектуальному та соціальному плані, і тих хто отримав атестат зрілості, пройшовши багаторічний шлях засвоєння стандартизованих, але часто відірваних від життя знань, умінь і навичок або по-сучасному – компетенцій.

Таким чином, із наведених міркувань видно, що позначена проблема може бути вирішена тільки в руслі гуманістичної педагогічної ідеології шляхом встановлення істинно довірчих і поважних суб'єкт-суб'єктних взаємин між підростаючим і старшим поколіннями, для чого необхідно максимально зрівняти в правах дорослих і дітей і дати останнім можливість для вільного вибору та дій у процесі реальної, а не формальної участі у створенні та проектуванні свого і спільного (у сім'ї, школі, суспільстві) сьогодення та майбутнього. На практиці подібну ситуацію змодельовати і реалізувати дуже непросто. Однак спрямованість педагогічних зусиль вимальовується досить чітко: потрібно активніше здійснювати соціалізацію зростаючої людини у різних сферах життєдіяльності в умовах «справедливого співтовариства» і організації навчально-виховного процесу на максимально реально можливому рівні свободи.

На Заході названу вище та інші проблеми сучасної освіти протягом останнього часу намагаються вирішити у руслі ідей відкритого навчання [9]. Що ж стосується Росії, то, обравши за орієнтир модель відкритого громадянського суспільства західного типу, наша країна і в галузі освіти почала переймати відповідні йому ідеї, що, як відомо, нерозривно пов'язані з ідеями свободи та діалогу культур. При цьому в ролі базових, при організації та здійсненні навчально-виховної діяльності, стали виступати і відповідні їм аксіологічні пріоритети.

Так, сучасна вітчизняна педагогіка, звільнившись від догматів комуністичної ідеології в якості принципових основ виховання підростаючого покоління, особливо виділяє загальнолюдські цінності. З таким підходом в цілому згідна і держава, яка закріпила його у «Законі про освіту», а також велика частина громадськості. Тим часом, повної ясності у

цьому питанні досі немає, оскільки і дотепер до кінця не вирішена проблема відносно змісту заявлених цінностей і специфіку їх соціально-культурного та особистісного прийняття.

Треба сказати, що подібна ситуація, зі своїми специфічними особливостями, характерна зараз і для Заходу, де, як і у нас, знову стикаються дві непримиренні позиції, представників яких можна умовно назвати «індивідуалістами» і «традиціоналістами».

Ідеї, які відстоюють «індивідуалісти» за своєю глибинною суттю походять від античних філософів софістів і подібно до них викликають неприйняття широких соціальних верств, оскільки проповідують відносність тих чи інших суспільних цінностей. На їхню думку, у цьому світі немає нічого однозначно поганого або хорошого. А тому кожен має право здійснювати вільний вибір і діяти, керуючись власною шкалою цінностей, заснованою на суб'єктивному світорозумінні та світовідчутті, обмежуючи себе лише в тому, що може нашкодити іншим. У педагогічній площині подібне аксіологічне трактування зустрічається в концепціях як вітчизняних, так і зарубіжних прихильників «вільного виховання», які ідеалізують природу дитини та її можливості до саморозкриття та саморозвитку свого потенціалу.

Що ж стосується «традиціоналістів», то вони і в Росії, і на Заході, дотримуються у цьому питанні іншої, консервативної точки зору, визнаючи та відстоюючи об'єктивність і стійкість системи цінностей, створених людством у процесі свого історико-культурного розвитку. Все це знаходить конкретне відображення і в їх погляді на освіту, де провідна роль у формуванні світогляду та особистісних якостей учнів покладається не на природу і правильно організоване середовище, а на вчителя та на знання, які ним викладаються.

Як видно з вищесказаного, ані в першому, ані в другому випадку ми не можемо говорити про те, що ті чи інші індивідуально, або ж суспільно визнані цінності є загальнолюдськими, так як їх змістовне наповнення завжди обумовлено або суб'єктивними, або ж історико-культурними та соціально-політичними детермінантами.

Що ж тоді вкладається у сенс слова «загальнолюдські», у даному контексті і, взагалі, чи допустимо воно стосовно категорії «цінність»? Якщо проаналізувати ситуацію у світлі останніх століть і десятиліть, то не можна не помітити, що домінуючими все більше стають аксіологічні пріоритети, що сформувалися на Заході. Прийнятий там спосіб життя і мислення різними шляхами «окупає» інші цивілізації, включаючи Росію. Тим часом, антропологічні, культурологічні, психологічні, соціальні та деякі інші дослідження останніх років наочно показують: що добре для однієї культури, є не завжди прийнятним, а часом і взагалі згубним для іншої. А значить західні цінності, де однією з головних є свобода в її негативному розумінні як «свобода від», можуть викликати якщо не повне, то часткове

відторгнення у інших народів, або ж, в разі цілеспрямованого або ж опосередкованого прищеплення в процесі виховання, привести до поступової втрати у нових поколінь своїх культурних коренів і самобутності. Все це необхідно враховувати і в процесі модернізації вітчизняної освіти. Тому як прагнення скоріше стати «своїми серед чужих», безоглядно визнаючи та приміряючи на себе «загальнолюдські» західні зразки, може в кінцевому підсумку привести до того, що в ході такого виховання відбудеться відчуження наших дітей не тільки від дорослих, а й від навколишньої для них спадщини матеріальної та духовної культури рідної країни.

Сучасний світ являє собою мультикультурний інтегративний простір у якому співіснують різні народи, країни та цивілізації, що знаходяться в режимі постійного, різнорівневого і багатоканального діалогу. Роль основного каналу при цьому відводиться освіті, що відкриває доступ зростаючій людині до інших соціокультурних сенсів і образів. У свою чергу, осягаючи зміст різних культур, і відчуваючи на собі їх вплив, суб'єкт, що пізнає, неодмінно стикається з проблемою культурного самовизначення, що в умовах відкритості і свободи зробити дуже непросто [7].

Історія Росії доводить, що сліпе копіювання зарубіжних культурних зразків нерідко веде до негативного результату. Це повною мірою відноситься і до спроб прищеплення на російському ґрунті негативної свободи західного типу. Не справляючись та відверто гублячись від її надлишку, наші співвітчизники часом робили безповоротний вибір відмови від свободи, на користь тоталітаризму. В даний час ми переживаємо схожу ситуацію. Не зумівши переварити першу велику порцію (оскільки внутрішні кордони свободи у більшості російських людей, вихованих за радянських часів, виявилися більш вузькими, ніж зовнішні), наше суспільство, і школа як її найважливіший інститут стали балансувати на повороті між старим і новим усе більше і більше схилиючись до повернення назад.

Щоб уникнути подібного розвитку подій, потрібно здійснювати повномасштабну інтеграцію до європейського та світового співтовариства тільки після набуття та усвідомлення власної культурної самобутності. Істинний діалог культур – це не нав'язування свого або ж сліпе копіювання чужого досвіду та цінностей, а рівноправне взаємоповідомлення та взаємозбагачення. А тому, лише сформувавши внутрішню, духовну свободу людини, характерну для вітчизняної культурної традиції, ми зможемо безболісно та з користю для себе значно розширити межі свободи зовнішньої.

Таким чином, можна говорити про те, що перед педагогікою сьогодні стоїть важливе завдання допомогти зростаючій людині у процесі акультурації її особистості через гуманізацію освітнього процесу, що передбачає реалізацію феномену свободи на раціоналістичному рівні з поступовим переходом до максимально реально можливого. При цьому

спиратися, головним чином, варто на власні культурні та педагогічні традиції, що, у свою чергу, не повинно перешкоджати творчому використанню та адаптуванню кращих зарубіжних зразків.

Примітки.

1. Закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 г. № 273-ФЗ. М.: ТЦ Сфера, 2013. 192 с.
2. Иванов Е. В. Феномен свободы в педагогике Западной Европы и России: монография. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого. 2013. 380 с.
3. Иванов Е. В., Иванова Д. Е. О проблеме взаимоотношений детей и взрослых // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, 2016. № 5 (96). С. 45–46.
4. Кант И. Основы метафизики нравственности. СПб: Наука, 1995. 528 с.
5. Кузьмина Е. И. Психология свободы. М.: МГУ, 1994. 195 с.
6. Панфилов О. М. Свобода против справедливости // Свобода и справедливость. Диалог мировоззрений: материалы симпозиума. Нижний Новгород: ВВКЦ, 1993. С. 47-49.
7. Педагогика открытости и диалога культур: монография / под ред. М. Н. Певзнера, В. О. Букетова, О. М. Зайченко. М.: ИЦПКПС, 2000. 265 с.
8. Пинский А. А. Новая школа: проект системного регионального эксперимента по созданию комплексного механизма обновления содержания общего образования, школьной экономики и общественного управления школой. М.: ВШЭ, 2002. 62 с.
9. Рахкошкин А. А. Открытость образовательного процесса (на примере западноевропейской педагогики): монография. Великий Новгород: НМИО, 2005. 139 с.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2020. 288 с.

Доніна І.О.¹, Хачатурова К.Р.², Лях Ю.А.³

ПРОФЕСІЙНА ТВОРЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ВЧИТЕЛЯ У СУЧАСНІЙ ШКОЛІ

*«Творчість – це діяльність, в якій розкривається
духовний світ особистості, це своєрідний магніт,
який притягує людину до людини».
Сухомилінський В. А.*

Сучасні стандарти педагогічної діяльності висувають підвищені вимоги до професіоналізму, особистісних і предметних компетенцій педагогів і відображаються в шкільній системі Росії [9]. Від стилю викладання, ступеня використання інновацій, креативності та творчості вчителя багато в чому залежить динаміка якості знань і формування особистісних якостей учнів.

Узагальнення літературних джерел і тенденцій розвитку сучасної школи демонструє наявність протиріч між спрямованістю на інноваційний розвиток освітніх установ, методів і форм навчання та виховання, орієнтацією на творчий пошук, креативність і самореалізацію всіх учасників освітнього процесу – з одного боку, та недостатнім рівнем розвитку творчості й неготовністю педагогів до критичного перегляду і трансформації основ своєї професійної діяльності [6].

Це протиріччя можна подолати у процесі реалізації інноваційних форм і методів роботи закладів післядипломної освіти вчителів, методичних рад, адміністрації шкіл. Однак, на практиці ці організації й досі використовують консервативний підхід, який мало сприяє розкриттю потенціалу та творчої індивідуальності педагогів [5].

У зв'язку з цим, значна кількість сучасних досліджень якості та методики підвищення кваліфікації та розвитку педагогічної компетенції вчителів присвячена саме створенню моделі розвитку творчості педагогів, проектуванню власного професійного шляху на основі інноваційних, інтерактивних форм роботи [4; 8; 9].

Метою нашого дослідження став аналіз існуючого стану творчої реалізації та розвитку професійних компетенцій вчителів у сучасній школі. При цьому, отримані дані можуть стати основою для розробки інноваційних моделей модернізації роботи з молодими педагогами, студентами та

¹ доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри технологічної та художньої освіти, Новгородський державний університет імені Ярослава Мудрого.

² доктор педагогічних наук, професор, професор кафедри управління освітніми системами ім. Т. І. Шамової МПГУ ФГБОУ ВО "Московський педагогічний державний університет".

³ кандидат педагогічних наук, вчитель фізики ГБОУ школа №129 Санкт-Петербургу.

практикуючими вчителями для підвищення рівня їх творчої самореалізації та впровадження інноватики у професійній діяльності.

В якості провідних методів оцінки існуючого стану справ у освітньому закладі багато фахівців виділяють SWOT-аналіз, або проблемно-змістовний аналіз. Будь-яка робота з модернізації діяльності організації або ж окремого педагога повинна припускати проведення діагностики існуючого стану справ, виявлення рівня ефективності навчально-виховного процесу, опис умов здійснення діяльності, виділення пріоритетних проблем і потреб, цілей, завдань і перспектив розвитку – з урахуванням дотримання принципів системності, діяльності, інноваційності, диференційованості, творчого перетворення та ін. [1].

Метод проблемного аналізу спрямований не тільки на виявлення існуючих потреб, труднощів і перспектив у модернізації та оптимізації діяльності педагогів, але й враховує аналіз наявних ресурсів, які можуть бути використані для вдосконалення педагогічної системи і системи управління діяльністю освітньої організації.

Крім того, даний метод сприяє коригуванню цілей і завдань, якісному плануванню і проектуванню професійного розвитку, виділенню критеріїв і об'єктивній оцінці результатів.

В якості основних напрямків діагностики були обрані:

- рівень педагогічної майстерності та творчої самореалізації вчителя;
- ефективність освітнього процесу та її динаміка в ході реалізації творчого підходу [3].

Показники ефективності педагогів досить універсальні. При цьому їх поєднання дозволяє провести всебічну оцінку досягнутих результатів, характер і динаміку розвитку – як особистості педагога, так і його учнів. Серед основних критеріїв професійної майстерності можна виділити:

- сензитивність до педагогічних проблем та їх сутності;
- доцільність використання психолого-педагогічних знань і навичок при вирішенні проблем;
- здатність до вибору оптимального рішення з можливих альтернатив;
- активна професійна позиція, прагнення до професійного зростання [2].

На підставі виділених критеріїв була проведена дослідно-експериментальна робота, що включала вивчення проблеми творчого розвитку вчителів у сучасній школі.

В основу діагностики були покладені методи анкетування, опитування, та бесіди. Спостереження за професійною діяльністю вчителів. На підставі анкетування вчителів нами було виявлено ряд професійних труднощів, потреб і мотивів використання творчого підходу в професійній діяльності, або ж – відмови від нього. Крім того, нами було визначено

характер найбільш загальних уявлень, теоретичних знань респондентів у питаннях творчого саморозвитку. Діагностичний процес був реалізований у два етапи.

На першому етапі діагностичної роботи визначалися цілі підвищення рівня педагогічної творчості, створювалася система підвищення педагогічної творчості, проводився аналіз змісту, методів і форм здійснення професійної діяльності вчителя.

На другому етапі вивчалися дані про особистісні якості та професійні інтереси вчителів, мотиви творчого саморозвитку та самореалізації, наявність системи професійних знань та уявлень про тенденції інноваційного розвитку сучасної школи.

При проведенні діагностики були поставлені наступні завдання:

1. Визначити спектр професійних труднощів проблем, що виникають у ході творчої самореалізації та саморозвитку вчителя.
2. Визначити рівень творчого розвитку та самореалізації педагогів.
3. Виділити основні показники та напрямки творчого розвитку педагогів в умовах підвищення кваліфікації.

Опитування педагогів виявило наявність достатньої кількості труднощів у питаннях розвитку творчості та впровадження інновацій. Так, аналіз анкет виявив недостатній рівень теоретичних уявлень про сутність творчості вчителя у 45% випробовуваних; у відборі напрямків творчого саморозвитку і самореалізації труднощі відчують 60% респондентів; у 55% вчителів є тільки поверхневі і недостатні уявлення про можливості, способи і засоби впровадження творчого підходу в освітній процес.

При цьому велика частина педагогів (65%) продемонстрували навички вільного володіння сучасними інноваційними формами і методами роботи з дітьми, проте 80% не можуть у виборі форм і методів творчого саморозвитку.

Варто відзначити, що в ході дослідження була виявлена об'єктивна потреба педагогів у підвищенні професійної компетенції особливо у питаннях творчого саморозвитку. Так, 58% опитаних вказали на прагнення до приведення форм і методів педагогічної діяльності у відповідність із сучасними вимогами (Мал. 1).

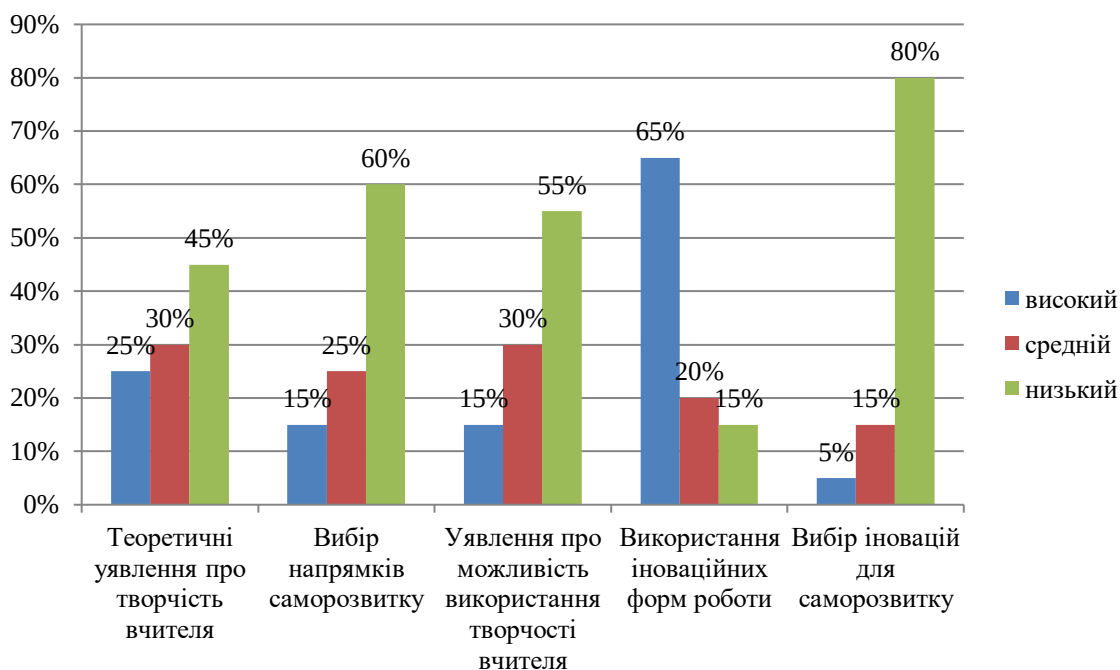
Як було зазначено раніше, однією з умов, необхідних для включення педагогів до творчих видів діяльності є мотивація. Даний фактор обумовлює професійне зростання фахівця за рахунок варіативності, насиченості як змістовної, так і технологічної та методологічної частини освітнього процесу, використання інноваційних прийомів і засобів, впровадження передового педагогічного досвіду.

Традиційно виділяється два види мотивації фахівця:

- зовнішня, обумовлена впливом сторонніх стимулів, умов діяльності, об'єктивних обставин;
- зовнішню, яку визначають об'єктивні обставини;

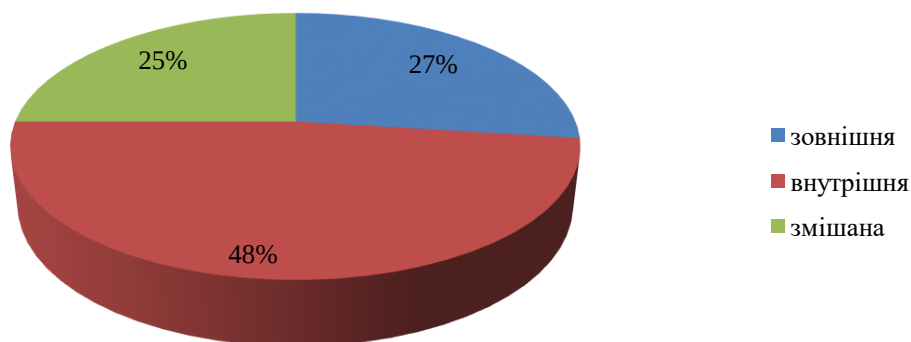
«Perpetuum Mobile»

- внутрішня, що включає процес самореалізації, пов'язана з потребами у вдосконаленні своєї педагогічної майстерності.



Малюнок 1. Показники теоретичних знань та методичної підготовки вчителів у питаннях творчого саморозвитку.

В ході проведеного дослідження було виявлено, що зовнішня мотивація на творчий саморозвиток характерна для 27% педагогів. Тоді як внутрішня відзначається у 48% опитаних. 25% педагогів мають змішану мотивацію на розвиток власної творчості (Мал. 2).



Малюнок 2. Розподіл рівня мотивації педагогів на розвиток творчості

Як показало дослідження, у системі роботи більшості педагогів існує комплекс методів, технологій і засобів педагогічної діяльності, спрямованих на використання творчого підходу в процесі своєї професійної діяльності:

«Perpetuum Mobile»

1. Інноваційні форми і методи роботи на уроках, імітаційні ігри, тренінги, екскурсії, квести, моделювання ситуацій, Організація «круглих столів» у системі методичних прийомів вчителів;

2. Практична спрямованість діяльності;

3. Акцент на розширення, поглиблення та оновлення знань у питаннях творчого саморозвитку;

4. Посилення зв'язку результатів підвищення педагогічної майстерності з соціально-професійним середовищем вчителя.

Грунтуючись на даних науково-практичних досліджень, були визначені наступні критерії ефективності творчого зростання педагога:

- рівень і тип мотивації;
- володіння актуальною інформацією про педагогічну творчість та способи її реалізації;
- впровадження творчого підходу в практику професійної діяльності;
- здатність до рефлексії і самооцінки діяльності.

Відносно мотиваційного критерію першорядне значення має прояв педагогом активного інтересу до оптимізації своєї педагогічної діяльності, наявність внутрішньої потреби у вирішенні завдань творчого саморозвитку, в підвищенні рівня творчої самореалізації. Зовнішні фактори можуть виступати додатковими елементами у спонуканні педагога до творчості. До них можна віднести й матеріальне стимулювання, нагороди, грамоти та інше, тоді як внутрішні мотиви досить різноманітні і індивідуальні.

Інформаційний критерій містить систему творчих та етичних ідей, наявність знань про існуючі концепції творчого зростання педагога та тенденції до їх трансформації в історичному процесі.

Оцінка якості та ефективності практичного впровадження творчих ідей в освітній процес відображає не тільки використання певних прийомів, інноватики, методів і засобів навчання та виховання, але й постійне вдосконалення, розширення арсеналу педагогічних технологій.

Рефлексивний критерій, покликаний виявити труднощі у професійній діяльності, допомагає обрати курс дій, що сприяє вирішенню проблем. Цей критерій також визначає ступінь відповідності педагога рівню, необхідному для реалізації творчого розвитку.

Зазначені критерії та напрямки діяльності педагогів лягли в основу проблемно-діагностичного аналізу, в якому взяли участь сто п'ятдесят педагогів із п'яти шкіл Санкт-Петербурга.

В ході діагностичного дослідження були виявлені показники розвитку компонентів творчого розвитку вчителів (мотиваційного, когнітивного, діяльнісного, рефлексивного) і рівні (низький, середній, високий).

Для оцінки рівня творчої самореалізації педагогів вчителям було запропоновано заповнити «Карту педагогічної самооцінки творчої діяльності» (автори Г.А. Вержицький та І.В. Кулакова). Отримані дані

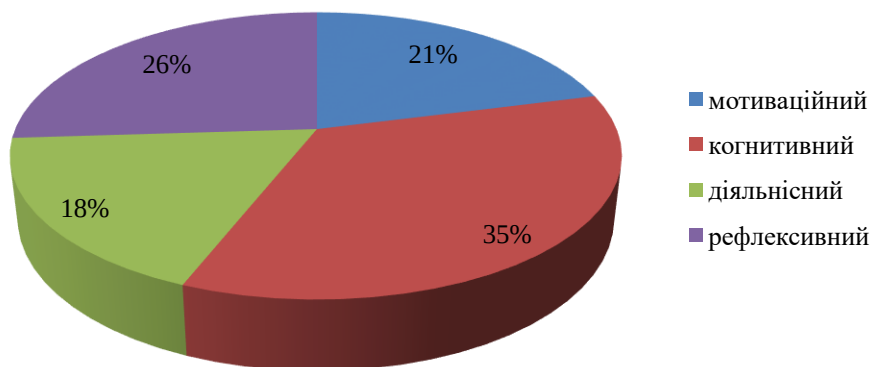
«Perpetuum Mobile»

дозволили виявити їх розподіл щодо компонентів творчого саморозвитку на початковому етапі експерименту. Відповідні результати представлені у Таблиці 1.

Таблиця 1. Розподіл вчителів за компонентами творчого розвитку.

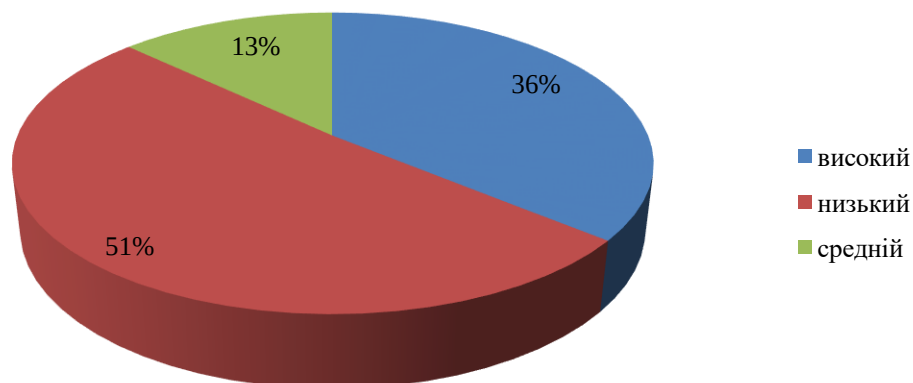
Компоненти	Кількість педагогів, %
Мотиваційний	21%
Когнітивний	35%
Діяльнісний	18%
Рефлексивний	26%

Наочно отримані результати можна представити на діаграмі (Мал. 3)



Малюнок 3. Результати розподілу вчителів за компонентами творчого саморозвитку.

Рівні майстерності в питаннях творчого саморозвитку визначалися у балах від 1 до 5. При цьому низький рівень показали 36% вчителів, середній рівень – 51%, високий – 13% педагогів (Мал. 4).



Малюнок 4. Результати розподілу вчителів за рівнями творчого саморозвитку.

Проведене дослідження показало, що показники творчого саморозвитку та самореалізації в сучасних педагогів знаходяться, переважно, на середньому або ж відверто низькому рівні. Крім того, більшість педагогів недостатньо володіють методологією використання творчого підходу у викладанні та не демонструють високої внутрішньої мотивації в перебудові власних технологій навчання і виховання. Подібні результати зумовили необхідність розробки програми розвитку творчості вчителів у ході їх професійної діяльності.

Наступним етапом дослідно-експериментальної роботи стала розробка та реалізація проекту «Підвищення творчого саморозвитку та самореалізації педагогів», спрямованого на вдосконалення творчого потенціалу вчителів. В ході проектування формуючого експерименту враховувалися основні положення та вимоги до модернізації освітньої діяльності, а також науково-практичні аспекти творчого саморозвитку та підвищення професійної майстерності вчителя.

Педагогічна творчість є атрибутом цілісної педагогічної діяльності. При цьому відсутність цієї здатності у педагога автоматизує освітній процес, перетворюючи його на суху, шаблонну передачу знань. Як показує практика, сучасні діти не готові та не здатні засвоювати інформацію, якщо не відчують живого інтересу до предмету. При цьому стимулювати цей інтерес може тільки неабиякий, творчий, креативний вчитель, здатний надихнути школярів, активізувати їх пізнавальну діяльність.

Сучасна освіта – це динамічний процес, що супроводжується постійною зміною цілей, ціннісних орієнтирів, змісту, методів, технологій, засобів навчання і виховання, а також умов реалізації інноваційних принципів. Таким чином, педагогічна творчість стає необхідною умовою існування та розвитку освітнього середовища, що виходить із рутини [3].

Слід зазначити, що високий рівень сприйняття інноваційних знань і готовність до їх використання становить важливу основу творчого саморозвитку вчителя. Тим часом, без практичної реалізації актуальних наукових підходів і тенденцій модернізації освітнього процесу, ефективність цих знань зводиться до нуля. На сьогоднішній день затребувані алгоритми, механізми та технології інтеграції наукових відкриттів і педагогічної практики в процесі реалізації концепції безперервної освіти вчителя. Подібна інтеграція можлива лише за допомогою:

- наукового обґрунтування всіх інновацій у організації творчої взаємодії та модернізації освітніх підходів у педагогічних колективах;
- створення системи стимулювання творчості педагогів, розвитку їх інноваційного досвіду, творчого потенціалу в системі підвищення кваліфікації, перепідготовки, тематичних курсів, семінарів, майстер-класів та ін.;

- забезпечення максимально комфортних умов для творчого розвитку і самовираження педагогів, формування мотивації до здійснення на практиці інноваційних ідей і підходів до навчання та виховання [7].

Структурована і логічно обґрунтована система творчого саморозвитку допомагає вчителю направити всі свої ресурси на створення індивідуальної траєкторії вдосконалення свого педагогічного стилю. При цьому ефективне та сприятливе розвиваюче середовище, створене в педагогічному колективі та навчальному закладі в цілому, стає природним стимулом і умовою формування позитивної внутрішньої мотивації до розвитку творчості вчителя.

Крім того, процес творчого саморозвитку передбачає наявність постійно оновлюваної методологічної бази для забезпечення ефективної взаємодії суб'єктів освітнього процесу, що включає сукупність цільових установок, методів, засобів, прийомів, технологій діяльності, а також критеріїв оцінки якості та відповідності формованих компетенцій запитам сучасного суспільства.

Методологічними основами розроблюваної програми стали системно-діяльнісний, компетентнісний, індивідуально-особистісний підходи до розвитку творчої особистості педагога. Основні ідеї інтеграції теорії і практики вдосконалення творчості вчителя почерпнуті з теорій цілісної педагогічної діяльності, наукової організації педагогічної праці, концепцій і стратегій модернізації освіти та виховання, викладених у працях В.Г.Афанасьєва, Ю.К.Бабанського, Л.С. Виготського, Н.В. Кузьміної, Ю.М. Кулюткіна, О.М. Леонтьєва, В.О. Сластеніна та інших вчених.

Як показує практика, творчість педагогів відрізняється змістом, формами організації, методами роботи, у той час, так як фахівці виділяють основні напрямки розвитку творчості вчителя і навички, необхідні для цього:

1. Здатність до перегляду та трансформації педагогічних цілей і завдань у зв'язку з новими орієнтирами в розвитку освіти країни; наявність навичок передбачення, прогнозування труднощів і визначення перспектив розвитку особистісних якостей і сукупності компетенцій учнів; постановка вузьких цілей і завдань творчого педагогічного процесу на кожному етапі навчання.

2. Відповідність змісту індивідуальних освітніх програм вчителя смисловим орієнтирам і структурній організації базових нормативних документів держави з урахуванням можливості творчого перетворення методів і засобів реалізації освітнього процесу.

3. Готовність до впровадження інноваційних форм роботи, використання на практиці ефективних засобів оптимізації навчання і виховання.

4. Наявність цифрової, інформаційної, комунікативної компетенції, що дозволяє відбирати і ефективно використовувати технічні новинки, елементи сучасного матеріально-технічного оснащення уроку.

5. Творча організація процесу навчання і виховання всіх етапах і рівнях [2].

В основі реалізації системи розвитку педагогічної творчості вчителів були закладені принципи:

- системності і безперервності;
- мотиваційно-ціннісної орієнтації;
- евристично-діяльнісної спрямованості;
- гнучкості та динамічності;
- діагностичності та прогностичності;
- варіативності та індивідуалізації;
- гуманізації, демократизації та регіоналізації освітньої діяльності;
- рефлексії.

Практична реалізація даних принципів передбачає опору на наступні умови організації педагогічної взаємодії:

- суб'єктність учасників освітньої діяльності, коли педагоги мають право проявляти ініціативу, вільно вибрати форми і способи діяльності, висловлювати і відстоювати свою точку зору, впливати на напрямок загального розвитку педагогічного колективу та організації в цілому;
- зверненість до реального життя, що передбачає орієнтацію на соціальні потреби, запити суспільства та держави, тенденції світової інтеграції освіти;
- створення комплексу взаємопов'язаних педагогічних і особистісно значущих подій, що існують у рамках вирішення соціальних і професійних проблем і дозволяють вчителям відчувати свою включеність до загального процесу розвитку;
- здійснення постійного самоаналізу того, що відбувається з педагогами у процесі реалізації практики творчої діяльності;
- суспільно-корисний і соціально-значущий характер результатів творчої самореалізації, коли педагог змінює не тільки себе та свій стиль викладання, але й навколишній світ, здійснюючи практичну зміну соціального та культурного середовища;
- відкритість і динамічність, мінливість і подієвість перетворень, коли педагог діє в ситуації варіативного розвитку подій і непередбачуваності результату.

Основними напрямками, структурними блоками реалізації моделі розвитку педагогічної творчості вчителя є:

«Perpetuum Mobile»

1. мотиваційний блок – створення мотиваційної ситуації, коли педагогічна інноваційна діяльність постає перед учителем як предмет пізнавального інтересу і творчої активності;

2. дослідження соціокультурного і освітнього простору як осередку сенсів і значень, джерела інформації для творчого перетворення себе та навколишнього світу;

3. створення атмосфери позитивної комунікації учасників освітнього процесу з метою осмислення та передачі інноваційного досвіду, цінностей творчої самореалізації, соціальних норм і зразків;

4. соціальна проба – розробка та реалізація кожним учителем власної педагогічної траєкторії творчого розвитку, в рамках якого вирішується соціальна, професійна і особистісна проблема, існуюча в локальному освітньому просторі;

5. саморефлексія, яка дозволяє побачити, осмислити та оцінити особистісні та соціальні результати своєї інноваційної, творчої діяльності, набути досвіду самопрезентації своїх досягнень;

При цьому реалізація такої моделі передбачає наявність системи взаємопов'язаних заходів і змістовних блоків:

1. виділення груп педагогів за ступенем використання творчості в освітній діяльності;

2. розробка методичних рекомендацій щодо вдосконалення системи роботи з педагогічними кадрами в рамках освітніх установ, району, міста;

3. розробка та проведення циклу професійних тренінгів, семінарів із педагогами, індивідуальних та групових консультацій, круглих столів із обміну досвідом, педагогічних рад, творчих майстерень тощо;

4. проведення оглядів-конкурсів педагогічної творчості;

5. моніторинг динаміки та результатів професійної діяльності педагогів у ході реалізації системи розвитку педагогічної творчості.

Отримані результати зумовили вибір напрямків роботи з вчителями щодо розвитку їх творчого потенціалу та підвищення мотивації до використання творчих, інноваційних методів та форм професійної діяльності. Виділені напрямки роботи лягли в основу створення комплексної моделі розвитку творчості педагогів сучасної школи. При цьому позначені компоненти моделі покликані не тільки підвищити рівень педагогічної творчості, але й стимулювати вчителів до інноваційного пошуку та проектування власних стратегій творчої професійної діяльності для досягнення максимально високих результатів.

Примітки.

1. Алферова Л.В. От результатов – к процессу, от процесса – к условиям. Из опыта применения проблемно ориентированного анализа. Стаття // Директор школы. 2000. № 2. С.34-42.

2. Веревкин И.А. Проблемно-задачная технология как средство формирования профессиональной компетентности будущего учителя // Современные проблемы науки и образования. 2016. № 3. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=24508> (дата звернения: 16.09.2021).
3. Комиссарова Т. С., Каминская Н. Д., Эртман Е. В. Развитие социокультурной активности студентов: творческие практики в образовательном пространстве вуза // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 2. С. 278– 290.
4. Крылова Н.Б. Развитие культурологического подхода в современной педагогике // Личность в социокультурном измерении: история и современность: Сб. статей. М.: Индрик, 2007. С. 132–138.
5. Морозова О. П. Развитие профессиональной деятельности учителя современной школы на основе проблемно-методологического подхода // Известия АлтГУ. 2013. №2 (78). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/razvitie-professionalnoy-deyatelnosti-uchitelya-sovremennoy-shkoly-na-osnove-problemno-metodologicheskogo-podhoda> (дата звернения: 22.09.2021).
6. Николина В. В. Социокультурная практика как вектор развития современного образовательного пространства // Научный диалог. 2017. № 2. С. 269-280.
7. Учитель будущего: инновационный опыт и успешные педагогические практики: монография. Пенза: МЦНС «Наука и Просвещение». 2020. С. 215-230.
8. Шерайзина Р.М., Донина И.А., Хачатурова, К.Р. Развитие творческого потенциала обучающихся основной школы средствами предметов естественнонаучных циклов // Проблемы формирования учебно-воспитательного процесса: коллективная монография. М., 2017. С. 54-76.
9. Khachaturova, K.R. Information technology as a means of development of creative abilities of primary school pupils in natural science lessons // Глобальный научный потенциал. 2015. № 9 (54). С. 111-113.

Колпакова А.М.¹, Чистякова О.Г.²

**КОМУНІКАЦІЯ У КРИЗОВИХ УМОВАХ:
ОСОБИСТІСТЬ І СУСПІЛЬСТВО**

*«... плакали кров'ю і співали любов солов'ї,
Душі тонули в небесному вині – ми були вдох!..
Я в Хорасані далекому в той час перебував,
Ти ж перебував у Євфратської країні, – але ми були вдох!»
Джалаледдін Румі*

*«...Живемо в жахливий час: напередодні розв'язки усьому».
Ігнатій (Брянчанінов), свт.*

Криза чи перехідний стан, при якому звичні засоби життя та досягнення цілей стають вже неефективними, перетворилася на «природню» форму життєдіяльності особистості в сучасному суспільстві. Системна криза охоплює усі сфери суспільства: економічну, політичну, соціальну та духовну, визначаючи і видозмінюючи життя і розвиток кожного суб'єкту суспільства. Нескладно уявити, на якому етапі розвитку знаходиться сучасна цивілізація, якщо за основу класифікації взяти теорію А.Тойнбі, який розглядав динаміку її розвитку як послідовну зміну наступних фаз: генезису, зросту, надлому та спаду.

Спад характеризується відчуженням між творчою (правлячою) меншістю та неправлячою більшістю. Суспільство розколюється [3]. Лідери вироджуються у правлячу меншість, а правляча еліта виявляється нездатною до творчих рішень на благо більшості. Для того, щоб дотримуватися розумної рівноваги необхідні сприятливі умови виживання – їжа і вода, безпеку та дах над головою. При їх недостатності зменшується вибір. А чим менше вибір – тим менше можливостей для творчості, для якої необхідна заможність та достаток, нескінченне поєднання усього, що є на світі [12].

Прагнення людини до самоактуалізації, в основі якої знаходяться такі базові цінності, які дозволяють нам виживати та зберігатися, як виду, є найвищим проявом людської суті. А для появи вищих потреб потрібні більш сприятливі зовнішні умови. Будь-яка ж економічна криза безпосередньо впливає на формування у людини прагнення до задоволення нижчих потреб і знижує потребу людини у самовдосконаленні, самоактуалізації, любові та

¹ кандидат психологічних наук, доцент, начальник відділу забезпечення діяльності Інституту безперервної педагогічної освіти, доцент кафедри фізичної культури Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

² кандидат педагогічних наук, доцент, виконуючий обов'язки зав. кафедрою фізичної культури Новгородського державного університету імені Ярослава Мудрого.

творчості. Варто зазначити, що вона, у той же час, проходить більш болісно саме у тих, хто обмежується лише тільки базовими потребами.

Комунікація, як правило, виконує три найважливіші функції в сукупності з їх змістом: інформаційно-когнітивну (передача та отримання інформації, засвоєння необхідних знань і навичок), регуляційно-діяльнісну (координація взаємодій, соціальний контроль) і афективно-мотиваційну (зміна емоційного стану).

Потреба у комунікації є однією з несвідомих потреб особистості. Спілкування та взаємодія у соціумі може реалізовуватися на різних рівнях: професійному, соціальному, міжособистісному, внутрішньо-особистісному, тощо. Але наявність великої кількості друзів не є показником комунікаційного благополуччя. Якщо проаналізувати аккаунти у соціальних мережах, то можна виявити закономірність між кількістю «друзів», відзначених на певній сторінці та рівнем почуття самотності автору аккаунта. Пов'язано це з тим, що близькі, істинно дружні відношення вимагають багато часу. Відданість – не хвилинна справа. Така вибірковість у близьких стосунках поєднується з людською теплотою, доброзичливістю, симпатією та дружелюбністю до усіх оточуючих. Люди, здатні до вибудовування близьких, інтимних, довірчих відносин схильні до прояву доброти або, щонайменше, толерантності практично до всіх людей без винятку. Особливе розташування можна помітити до дітей, які майже нікого не залишають байдужими [6].

Однак, А.Г. Маслоу, розмірковуючи про людей, що самоактуалізуються, відзначає їх дуже малу кількість у популяції. А що ж тоді лишається більшості усереднених громадян? Як їм пережити кризу, відстороненість, ізоляцію, нестабільність в умовах суспільної моралі, яка закликає насолоджуватися життям. Сприйняття сучасною людиною емоційних, раціональних, фізичних, духовних і фінансових кордонів – необхідна умова виживання – притупилося, а це вже загрожує серйозною небезпекою. Емоційний і духовний голод провокує неврози, залежності, психопатизації та депресію. В умовах збільшення кризових і стресових для людини станів виникає гостра потреба в комунікації, як у формі підтримки, опори, та специфічної «милиці». Усвідомлення цієї потреби стає першим і важливим кроком в подоланні прогнозованих труднощів.

Дослідження серед пацієнтів закладів охорони здоров'я Великого Новгороду (середній вік 57 років) показали, що основну підтримку в ситуації серйозної травми або небезпечної (смертельної) хвороби надають члени сім'ї (75%). Серед них 80% налаштовані оптимістично, на одужання. 6,2% респондентів із проблемами справляються самі, 6,2% – довіряються лікарям і 6,2% – психологам. Байдужість, апатію та депресію відчували на момент дослідження 15% пацієнтів. Серед усіх опитаних 44% не знають способів подолання кризових станів і методів психологічної допомоги, не знають про можливість групової допомоги, в якій не тільки фахівець, але й

самі учасники є ресурсом для відновлення та подолання труднощів. Необхідно відзначити, що взаємодіяти з дослідником погодилися лише тільки 10% з усіх опитаних.

У ситуації, коли звичний ритм життя швидко змінюється, коли відбуваються несподівані та неприємні події, людина замикається, зазнає труднощів у формулюванні прохань і ідентифікації власних переживань. Російський менталітет взагалі характеризується масовою відсутністю впевненості в можливості отримання будь-якої допомоги. Звідси виникнення та розповсюдження таких максим: «тримайся, візьми себе в руки, не будь ганчіркою, іншим ще гірше», або «ні кроку назад, у нас резервів немає, триматися до останньої краплі крові».

Установки, сформовані історично складними умовами виживання, зумовили невіра в конструктивність звернення за допомогою.

У дослідженні З.А.Жаде, яка розглядає взаємодію органів влади з електоратом в умовах пандемії коронавірусу наводяться дані про звернення респондентів до органів влади в умовах пандемії у зв'язку з будь-якими проблемами. Найбільше число респондентів (75,2%) відповіли: «не звертався», 12,4% зверталися і отримали відповідь, 4,5% зверталися і не отримали відповідь. Ймовірно, такі результати пов'язані з низьким рівнем інституційної довіри до влади. А сама проблема довіри залежить від тих загроз, яким піддається сучасне суспільство. На жаль, управлінський апарат не сприяє зростанню безпеки особистості в сучасному соціумі. В даному дослідженні автор наводить результати відповіді на питання про сприяння влади зростанню впевненості громадян у безпеці [4]. 37,4% опитаних відповіли негативно. Таким чином, історична пам'ять, в основі якої закладена установка на самостійне подолання труднощів, без опори на зовнішні ресурси, тільки підтримується та зміцнюється в сучасних умовах.

Пандемія, як стресор виявила певні чинники, що сприяють подоланню кризи, пов'язаної не тільки з зовнішніми впливами (світовими, державними та іншими), але й з особистісними та внутрішніми мотивами. Велику роль у цьому зв'язку грає здатність суб'єкту до адаптації (адаптивність) до нових умов, що включає в себе його спроможність реально дивитися на світ і події, що чиняться у ньому, готовність до подолання психологічних захистів, які використовуються несвідомо (наприклад, заперечення) та розвиток власної гнучкості, що дозволяє у тій чи іншій ситуації обирати найбільш сприятливий спосіб реагування, не відмовляючись від свого «Я».

Найважливіший шар комунікативної поведінки становить спілкування людини з самою собою. Аутокомунікативне спілкування є дуже різноманітним та цікавим – воно відображає складні душевні процеси, що впливають на зовнішні прояви особистості. Така поведінка виражається у внутрішніх діалогах при прийнятті складних рішень, при виборі моделей поведінки та у багато чому іншому. Людина таким чином намагається актуалізувати саморегуляцію, усвідомленість моменту, ідентифікувати

почуття і емоції. Це може виражатися вербально або через тілесність (дихання, рух та інше). «Думання всім тілом» (Е. Золя) можливо й при прийнятті власних, іноді лякаючих, та суперечливих образів самого себе, своїх бажань, дій, що не відбулися, забутих або ще не повністю народжених станів [7, с.75].

У період ізоляції людина відчуває нестачу енергії, нудьгу, самотність, депресивний настрій, прокрастинацію, уникнення та збільшення інтенсивності взаємодії у домашньому середовищі [1].

Незалежні дослідження, проведені, в тому числі, за допомогою методу автоетнографії, показують, що в ситуації невизначеності, тривоги, стресу та невідомості, яку створила, наприклад, пандемія коронавірусу, особистість стає пригніченою, дезорієнтованою, розчарованою своєю соціальною роллю. Немоżliвість реалізувати взаємодію та комунікацію з соціумом (колегами, сусідами тощо). Призводять до фрустрації і незадоволеності, навіть за умови безперервності сімейної взаємодії. А онлайн спілкування «стає інтелектуально-виснажуючим, «різким на слух», когнітивно-заплутаним і втомлюючим» [1, с.135].

Повертаючись до результатів дослідження, слід вказати, що тільки 19% відповіли згодою на пропозицію взяти участь в групі підтримки, 25% відповіли категоричною відмовою і 50% відповіли, що подумують. При цьому номер телефону для зв'язку залишили 55% респондентів. Узагальнюючи ці результати і роблячи попередні висновки, можна говорити про те, що 75% учасників дослідження не були готові звертатися за допомогою та підтримкою поза сім'єю, навіть якщо сім'я не мала необхідної підтримки.

Відсутність віри в альтруїзм іншого, нездатність почути, зрозуміти, прийняти і підтримати, стає практично природною характеристикою сучасної людини. Переконаність у власній самоті та неможливості її подолання, коли навіть стресова, екстремальна ситуація змушує шукати вихід за межами звичного середовища, призводить, найчастіше, до непоправних, руйнівних наслідків (прихованого або явного суїциду). А якщо врахувати сучасні умови пандемії, при яких вірус впливає в основному на нервову систему та слідом за нею й на психіку, то можна вважати, що процес самознищення людини активно розвивається. Коли Альберта Ейнштейна одного разу запитали, звідки береться почуття, що ми не в безпеці, він відповів, що світ – дійсно небезпечне місце для життя, але не через злих людей, а через людей, які нічого не роблять [10].

Процес змін «запускається» у людини в періоди труднощів і складних випробувань. Результат може виражатися у двох варіантах: відхід у залежність, хвороба або перехід на наступний щабель особистісного розвитку. Пошуки «точки опори» приводять людину до розуміння, що якщо самотність – це вибір, а не вимушений захід, то вона приносить користь. В іншому випадку – відмова від комунікації із зовнішнім світом, підкреслимо

– не тільки формальної, але й інтимної комунікації, буде негативно впливати на психіку суб'єкту, викликаючи дистрес, психосоматику та незворотні фізіологічні наслідки.

Групове спілкування та приналежність групі, які так яскраво проявляються у підлітковому віці, супроводжують людину протягом усього життя. Уміння вибудувати конструктивну комунікацію є структурним компонентом соціального інтелекту і дозволяє забезпечити той рівень потреб, який знаходиться між базовим (фізіологічні потреби) і вищим рівнем (самоактуалізація). Тобто саме група формує відчуття безпеки, прийняття і любові.

У плані виживання найбільш успішною групою буде та, яка до певної міри працює як єдина сутність, а не та, в якій кожна окрема людина, прагне посісти перше місце без оглядки на всіх інших [10].

Так що ж заважає побудові ефективної комунікації, конструктивної участі в групі? Виділимо кілька напрямків, за якими можна розподілити основні причини:

1. Психологічні:

- песимістичність, як особистісна складова;
- спілкування на різних рівнях рефлексії, від подієвої до ціннісної;
- відсутність навичок включеної взаємодії та активного слухання, що дозволяють передати партнеру зворотний зв'язок;
- нерозвинута емпатичність, нездатність співпереживати, емоційна закритість;
- відсутність спонтанності та природності у передачі справжніх переживань.

2. Історико-економічні:

- індивідуалізм, як життєва філософія, як цінність сучасного суспільства. Відсутність бажання докладати зусилля, йти на компроміси, приймати «іншого» з його недоліками та звичками;
- підсвідомі установки на недовіру, сформовані референтною групою із негативним досвідом;
- відсутність гуманістичної спрямованості. Великі сумніви, що «людина за своєю натурою є доброю» (Ж-Ж Руссо).

3. Соціальні:

- ксенофобія, що панує між націями, расами, суспільними класами, релігійними уявленнями та ін., яка активно підтримується ЗМІ та державними діячами;
- відсутність комунікації при незнанні мов.
- порушені функції сім'ї, відсутність зв'язку між батьками і дітьми, старшим поколінням та молодшим;
- спотворення інформації через відображення особистісного досвіду комунікатору;
- відсутність ідеології єдності, дружби, взаємодопомоги;

«Perpetuum Mobile»

- за час пандемії комунікація в онлайн зустрічах стає вкрай діловою. Зникає спонтанність соціальної взаємодії, що дуже збіднює спілкування.

- поняття дружби остаточно знецінюється. Вигода стає єдиним пріоритетом.

4. Органічні:

- наявність невротичної складової в анамнезі, що переходить, у старшому віці, за умови дії несприятливих обставин, у психопатизацію та психоз.

- соціопатизація, як наслідок порушення роботи мозкової діяльності (дисфункціональність).

Особистість розвивається та формується в рамках знаннєвої культури, ціннісних орієнтацій і перспективного мислення, і все це – комунікація. Розвиток особистості, як і розвиток суспільства багато в чому залежить від культурного потенціалу. Сучасна криза в Росії, глобалізація, насильство перехідного періоду зумовили руйнування механізму передачі культурної спадщини від покоління до покоління.

Соціальна ситуація диктує відстороненість, зосередженість на собі, незалежність від зобов'язань у будь-якій сфері. Виживання великою родиною, де всі живуть дружно, працюють і підтримують один одного (молоді працюють, а люди похилого віку пестують малюків, передаючи їм досвід і культуру через фольклор) стає рідкістю. Сім'я являє собою сьогодні лише сукупність людей, які живуть поруч, що не цікавляться один одним. Культура нетерпимості (на противагу терпінню) змінює не тільки увесь спектр моделей і механізмів структури та функціонування соціуму в цілому, але й життя конкретної людини, її комунікацію з навколишнім світом, способами ідентифікації та самовираження в цьому світі [8].

Культурні відмінності сучасного суспільства знаходять своє відображення в комунікації у цифровому просторі. З'являється потреба у компромісі та конструктивному спілкуванні заради подолання негативних сторін етноцентризму і морально-ціннісної кризи. Класична історична спадщина дозволяє знаходити вихід із цієї кризи та переорієнтувати суб'єкт на культурні моральні універсали. Розглядаючи питання комунікації з точки зору соціально-культурного підходу, можна говорити про міжособистісної комунікації, як про похідну громадських і соціальних відносин. А сам процес спілкування може бути диференційований за трьома напрямками: громадському, соціальному та міжособистісному, що діє на суб'єктному, міжособистісному та міжіндивідуальному рівнях. Комунікація, таким чином, виступає як складна соціальна, загальнолюдська та психологічна цілісність. А спілкування кожен раз являє собою конкретний спосіб відтворення міжособистісних відносин і формування самої людини як суб'єкту, особистості та індивідуальності. Тобто спілкування виступає показником усіх проявів людини [7].

«Perpetuum Mobile»

Аналіз наукової літератури дозволяє виокремити морально-ціннісні основи комунікативної взаємодії суспільства в умовах криз, які перманентно перекривають одна іншу:

- повага до свободи іншого та своєї особистісної свободи у самовираженні;
- ставлення до праці, як до творчості та вибору вільної людини. Праця не як вимушена, підневільна дія, а дія, що приводить до радості творення;
- дбайливе ставлення до навколишнього середовища, екологічність у свідомості;
- шанобливе та відповідальне ставлення до батьків і старших родичів. Розуміння родинних зв'язків і особливостей їх ресурсного наповнення;
- емпатичність та розуміння точки зору, яка протилежна звичної.
- толерантність і принципи ненасильства стосовно до індивідуальних особливостей представників інших культур;
- здатність людини до наукових відкриттів і технічних винаходів, здатність до використання нового знання. Ставлення до науки, як до пошуку істини і повага до реальних результатів такого пошуку;
- використання природного агресивності, як способу захисту, але не нападу;
- ненасильницька культура та етика, гуманізм, гуманітарність;
- розвиток освіти, формує цілісний світогляд, на основі розвитку раціонального світосприйняття. Світогляд має ґрунтуватися на раціональному мисленні з опорою на образні передчуття (інтуїцію).

Таким чином, сучасна криза комунікації багато в чому викликана втратою людиною власної ідентичності, яка відбувається в зв'язку з відчуттям невдоволення життям, стрімким розвитком світу, надлишком інформації та підвищеними вимогами оточуючих. Глобалізація стає новою реальністю, інформація все більш доступною, руйнуються особистісні кордони людини, а свобода розуміється, як щось всеосяжне. Сучасна людина настільки скута лещатами забобонів, звичок, жорстких установок, власного індивідуалізму, що відвертість, живе спілкування і довіра заводять сучасну людини у віртуальний простір, повністю підміняючи живу комунікацію. Так у Японії з'явився термін «хікікоморі», який використовують для позначення тих людей, які обмежують своє життя лише простором кімнати із комп'ютером. Вони живуть у світі фантазій та віртуальної реальності. Вони надійно захищені за ніками та захищені анонімністю, що дозволяє їм бути більш впевненими і долати соціальні кордони та норми. Це прямий відхід від реальності, відмова від живого спілкування із людьми та підміна реального життя грою. Формується симулятивна поведінка, при якій симуляція розглядається як мистецтво імітувати реальність. Таким чином відбувається майже повна підміна життя грою.

Небажання чути інших людей, втеча до віртуальної реальності, відмова від спілкування (апатія, депресія) вибудовують між людьми величезну стіну відстороненості, незважаючи на можливості для комунікації, які лише тільки збільшуються.

Сучасні інформаційні потоки більше й більше тиснуть на людей, які, не справляючись із усе зростаючими вимогами громадських інститутів, а також із прагматизмом і утилітаризмом масової культури провокують (а часто і підтримують) різні психологічні перверсії від булімії до яскраво виражених психозів. Автори сучасних досліджень вбачають у таких деструктивних явищах основні причини кризи ідентичності, відчуженість і агресію [2].

Агресивність і породжуване нею насильство у сучасному світі неодмінно виливається в екстремізм та тероризм. Звичайно, це крайні форми агресії, однією з причин яких виступає інтолерантність. Однак психотероризм, який реалізується в разових або ж перманентних актах насильства, тиску, принижень, образ із боку найближчого оточення людини, які викликають у неї почуття дискомфорту, паніки та страху теж є одним із різновидів екстремізму [11].

Підводячи підсумок, звернемо увагу на необхідність системного та всебічного аналізу ситуації комунікативної взаємодії з метою її оптимізації та профілактики індивідуальних і соціальних труднощів в процесі розвитку суспільства в умовах перманентної кризи.

Примітки.

1. Адамс П.К. Рефлексия повседневности в условиях пандемии COVID – 19: естественный эксперимент в образовательной среде // Человек: образ и сущность, гуманитарные аспекты. 2021. №2 (46). С.122-144.
2. Вялова Е.Г., Копылова С.В., Кунышова Е.В. Проблемы человека в контексте массовой культуры: кризис идентичности, отчужденности, агрессия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. №12 (62). Ч.1. С. 51-55.
3. Гобозов И.А. Интеллектуальный кризис общества // Философия и общество. 2010. №3. июль – сентябрь. С. 5-21.
4. Жаде З.А. Власть и общество перед вызовом пандемии COVID – 19 // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2021. №2. С.32-37.
5. Игнатий (Брянчанинов) свт. Избранные письма /сост.: А.И. Осипов. М.: Изд. «Алавастр», 2017. 512 с.
6. Маслоу А. Мотивация и личность / 3-е изд. ; пер. с англ. Питер, 2016. 400 с.
7. Мустафаев Ф.М. Микроструктура межличностного общения в пространстве общественных, социальных и межличностных отношений // Гуманитарные и социальные науки. 2013. №2. С.70-80.
8. Пряхина А.В., Пряхин Н.Г. Нравственно-ценностный кризис и коммуникация в современном информационном обществе // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2017. №3 (25). С.206 – 211.

9. Руми Джалаладдин. Дорога превращений: суфийские притчи /сост., пер [фарси], религиоз.-филос. коммент. Дмитрия Щедровицкого; этико-психолог. коммент. Марка Хаткевича ; изд. 5-е. М.: Теревинф, 2018. 384 с.
10. Стаут М. Социопат по соседству: люди без совести против нас: как распознать и противостоять. М.: Издательство «Э», 2018. 352 с.
11. Чеверикина Е.А., Грязнов А.Н., Шарафиев Э.С. Индивидуальный психотерроризм в межличностном общении подростков // Казанский педагогический журнал. 2016. №3. С.145-149.
12. Эстес К. П. Бегущая с Волками: Женский архетип в мифах и сказаниях /Перев. с англ. М.: ООО Издательство «София», 2013. 448 с.

«Perpetuum Mobile»

Наукове видання

Васильєв Я.А., В'юнов П.М.,
Доніна І. О., Дьомін І.В.,
Іванов Є.В., Іллічов М.В.,
Колпакова А.М., Корешков П. В.,
Крапчунов Д.Є., Лосєв Д. В.,
Луковицька О.Г., Лях Ю.А.,
Маленко С.А., Некита А.Г.,
Смирнов В.А., Смирнов Р.О.,
Спорник О.П., Терьошкіна Д.Б.,
Федіна О. В., Хачатурова К. Р.,
Чистякова О.Г., Шевченко О.К.,
Яркєєв О.В.

**«Perpetuum Mobile»:
міждисциплінарні пошуки ефективних механізмів
управління людиною та суспільством**

Колективна монографія

*Оригінал-макет підготовлений учбово-методичною лабораторією
«Берестяна грамота»*

Підписано до друку 22.11.2021. Папір офсетний.
Формат 60×84 1/16. Гарнітура Times New Roman. Друк офсетний.
Уч.друк.а. 13,6; уч.-вид.а.15. Тираж 500 прим. замовлення №
Новгородський державний університет ім. Ярослава Мудрого.
173003, Великий Новгород, вул. Б. Санкт-Петербурзька, 41.

Видруковано: ІП Копильцов П. І., 394052, Воронізька область,
м. Вороніж, вул.Маршала Недєліна, Д. 27, кв. 56.
Тел.: 89507656959. E-mail: Kopyltsow_Pavel@mail.ru