

УДК 008: 316.7

К.А. ІВАНОВА

УЯВЛЕННЯ ПРО КУЛЬТУРНІ ЗМІНИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Іванова Каріна Андріївна – Національний фармацевтичний університет, проректор з науково-педагогічної (виховної) роботи, доктор філософських наук, доцент

Зміни як онтологічна та гносеологічна проблема стали одним із визначальних векторів розвитку європейської філософської думки. У статті досліджується категорія становлення, що включає найбільш важливий аспект зміни, оскільки припускає мінливість речей, явищ процесів, а також передбачає безперервний перехід станів і процесів. Характеристика руху розкривається через поняття розвитку, прогресу, модернізації, трансформації.

Ключові слова: культура, культурні зміни, становлення, рух.

Изменения как онтологическая и гносеологическая проблема стали одним из определяющих векторов развития европейской философской мысли. В статье анализируется категория становление, что включает наиболее важный аспект изменений, поскольку допускает непостоянство вещей, процессов, а также допускает непрерывный переход состояний и процессов. Характеристика движения раскрывается через понятие развитие, прогресс, модернизация, трансформация.

Ключевые слова: культура, культурные изменения, становление, движение.

Changes as ontological and gnosiological problem became one of qualificatory vectors of development of the European philosophical idea. In the article a category is analysed becoming, that includes the most essential aspect of changes, as assumes inconstancy of things, processes, and also assumes the continuous transition of the states and processes. Description of motion opens up through a concept development, progress, modernisation, transformation.

Key words: culture, cultural changes, becoming, motion.

© К.А. Іванова, 2012

Постановка проблеми. Для дослідження змін як базової характеристики культури і з'ясування специфічного змісту культурних змін необхідно дослідити більш широкий спектр філософських категорій і понять, передусім через діалектику категорій «зміна – становлення». Категорія становлення включає в себе найбільш важливий аспект зміни з огляду на проблему дослідження.

Мета дослідження. Дослідження категорії становлення, що включає найбільш важливий аспект зміни, оскільки припускає мінливість речей, явищ процесів, а також передбачає безперервний перехід станів і процесів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Історико-філософський екскурс в осмислення проблеми становлення дозволяє виявити гносеологічне й методологічне підґрунтя дослідження культурних змін із метатеоретичного погляду, оскільки неясність в інтерпретаціях загальних понять буде невідворотно виявляти себе під час розв'язання більш конкретних питань. Такими питаннями не можна нехтувати, оскільки вони все одно, на думку Е. Панофського, «входять через вікно і переставлятимуть меблі на свій розсуд» [9].

Поняття становлення первісно включало уявлення про перехід від однієї визначеності до іншої. Проблема становлення як загальнофілософська, широко висвітлювалася в різних філософських текстах, що дозволяє здійснити як історико-філософську, так і логічну реконструкцію цього поняття. Однак при цьому необхідно відрізнити філософське осмислення проблеми становлення від використання в різних текстах цього поняття як метафори, а також використання близького до зміни синонімічного ряду понять, таких як рух, зміна, перебіг, ріст та ін.

Виклад основного матеріалу дослідження. Проблема руху має глибоке коріння в історії філософської думки. Різноманітність поглядів на проблему руху вимагає конкретизації того, що називають рухом як «зміною взагалі» у філософському розумінні цього поняття. Якщо рух визнавали як раціонально осяжну сутність або реальність, його аналізували як загальну властивість явищ, речей і процесів, як дещо абсолютне щодо існування феноменів навколишнього світу.

Так, філософська думка Стародавнього Китаю віддавна зосереджувалась на переході між «янь» та «ін», але при цьому не йшлося про діалектику чи рух у тому розумінні, як він висвітлювався в європейській філософії та науці модерну і постмодерну часу. У нескінченності перетворень Лао Цзи виявляє постійність – «нескінченність нитки», а джерело перетворень, але не «руху», виявляється в недіянні [8]. Динаміка «янь» та «ін», світлого й темного, начал буття, вторинна відносно неперухомого, всеохопного і цілісного Дао. Вона означає вічне повернення або навіть самототожність зміни, смисл якої виявляється у «спокої» як позитивному результаті змін. У протиріччі не вбачали джерела руху, а прогрес, за давньокитайською думкою, означає рух до занепаду.

Рухливість пов'язується з недіянням, податливістю, лабільністю, тоді як в Європі поняття руху імпліцитно містить активність, прагнення, спрямованість до перетворення. Не випадково китайські автори стверджують, що Лао Цзи «у відносинах між «рухом» і «спокоєм» перебільшував роль спокою і навіть розглядав «спокій» як природу всіх предметів», віддаючи «метафізичній теорії циклічності» [3]. В цілому це висловлювання правильно характеризує ставлення китайської філо-

софії до проблеми співвідношення руху і спокою. Вона відбиває однозначну внутрішньокультурну автохарактеристику циклізму як концепції, що заперечує рух. У цілому проблема руху, зміни не є домінантою для Сходу.

Найбільш відомою в давньогрецькій філософії є метафора річки Геракліта, в яку не можна увійти двічі або навіть один раз. Як основоположник діалектики, всю реальність світу Геракліт розглядав крізь зміни, що складаються з протилежностей і відмінностей, велике розмаїття форм реальності — як онтологічну і гносеологічну проблему, усі аспекти мінливості поєднував у загальну концепцію, об'єднанням для якої є річка, в якій набігають нові й нові хвилі, а принципом — принцип «все тече» (*panta rei*) [2]. Таким чином, все, що існує, проходить становлення.

Крім того, що принцип *panta rei* Геракліта став одним із визначальних векторів подальшого розвитку європейської філософської думки, він також став потужною культурною метафорою, яка дозволяє емоційно переживати людиною мінливість, швидкоплинність буття. Наприклад, читаємо у Ліни Костенко [4]:

Марнували літечко, марнували.

А тепер осінні все карнавали.

Душа задивиться в туман і марить обрисами літа.

Чи може це наснилось нам
купання в річці Геракліта?

Філософська традиція, що пов'язана з еліатською школою у Давній Греції, розглядала становлення в бутті. Основоположником її був Парменід (пр. 540 – 470 до н.е.).

Теоретично рух загрожував тотальністю небуття, і практично це було очевидним. Умоглядна неможливість поєднати процес становлення з чуттєвою очевидністю робили проблему руху зоною теоретичних компромісів філософів різних шкіл і напрямів.

Стикаючись із труднощами теоретичної інтерпретації і практичного пояснення, філософи так чи інакше пом'якшували свою позицію щодо цієї проблеми. Еліати конкретизували свою позицію, фактично обмеживши її твердженням про раціональну незбагненність процесу руху (а отже, й зміни як такої). Діалектики також обмежили тотальність зміни, запровадивши уявлення про найменші неподільні сегменти буття.

Неподільність обмежувала рух, але разом з тим надавала цьому рухові безперервності, наділяючи його визначеністю. Еліати та їх послідовники також не заперечували рух як фізичне явище: незважаючи на незначні зміни, світ, буття продовжують існувати, тому визначальним у ньому все-таки є дещо стабільне. Буття можна охопити подумки, оскільки на відміну від чуттєвого сприйняття таким чином можна досягти певного рівня загальності аж до світу як цілого, а «загальність споріднена з єдністю і незмінністю» [2].

В цілому давньогрецькі мислителі не заперечували рух, але сформулювали уявлення про його дискретність. Заперечуючи рух, Зенон та його учні утверджували, наприклад, думку про послідов-

ність положень об'єкта на траєкторії, що не суперечить сучасній науці.

Математика, наприклад, встановлює початкове і кінцеве положення тіла, хоч яка незначна між ними відстань. Рух залишається для класичної науки невлотним і суто метафізичним концептом у тому розумінні, що його визнання можливе або на рівні безпосереднього емпіричного досвіду, або розглядається як доведена до нескінченності сукупність переміщень з однієї точки в іншу. В цілому можна сказати, що у прихованому вигляді рух є в метафізичних будовах і теоріях, а статика охоплює потенційно динамічні підходи до проблеми зміни. При цьому як більш загальна категорія розглядається саме буття, а не становлення.

З погляду філософської онтології, щоб змінюватися, річ передусім «має бути», тоді як необхідність зміни, руху як умови існування, не є такою очевидною.

Рух, зміна логічно зовсім не пов'язані з буттям, і в цьому розумінні рух може тлумачитися як «суто негативне поняття». Щоб «бути», необхідно змінюватися, наприклад, коли йдеться про адаптивні чи функціональні реакції організму чи соціокультурної структури на зовнішні виклики. У той же час, сама зміна пов'язана швидше з небуттям, «порожнечою», «відсутністю». Таким чином, однією з традиційних фундаментальних проблем у тлумаченні зміни є проблематичність існування самої зміни. Наступна проблема пов'язана з розвитком концепції зміни, це проблема джерел і рушійних сил зміни. Метафізичні концепції, які заперечують рух як такий, ігнорували і тему джерела руху, а отже, й проблему його пізнання. Разом із тим, допущення «послідовності положень» робило можливим чи навіть необхідним метафізичне втручання. Нemoжливiсть iгнорування руху як «послідовності положень» приводила метафізичну думку до визнання його джерелом надприродні сили, порядок буття або Божий промисел. Гносеологічно це рішення було найменш евристичним, оскільки припускало прийняття уявлень про «джерело» на віру і відводило від проблеми зміни. Рух як філософська категорія був сформульований Аристотелем, який дав його поняттєву характеристику, що вплинула на всі подальші спроби осмислення цього феномена. Розрізняючи рух за якістю, кількістю, положенням, виникненням і знищенням, він не розрізняв поняття «генезис» і рух речі. При цьому рух скоріше «поглинав» проблему генезису, що дозволяло відійти від проблеми джерела руху, яке пов'язувало із трансцендентною причиною. Взагалі справедливим є твердження, яке поширюється і на оцінку новоєвропейської думки в цілому, що «зведення руху до його механічної форми» «містить уявлення про силу як зовнішню причину виникнення руху» [10].

Аристотель зауважив: якщо ми стверджуємо причиново-наслідковий зв'язок фактів навколишнього буття, то постає питання про «причину причин» або так звану «першопричину» [1]. Можна відійти від питання про рушійні сили зміни, можна погодитися з їх існуванням, але так чи інакше доведеться звернутись до інтелектуального посту-

лювання Причини. Таким чином, із проблемою рушійних сил змін пов'язана тема генезису, що у філософському розумінні не збігається з проблемою становлення.

Проблема генезису відрізняється від становлення тим, що походження і з погляду «просторово-часового», і логічно пов'язане з небуттям або нерухомістю (якщо йдеться про початок руху). Походження завжди із небуття і тому тлумачиться метафізично, навіть у випадку діалектичних, тобто таких, що ґрунтуються на утвердженні внутрішніх джерел руху, версій буття. Тому, наприклад, в основу всього сущого той же Геракліт вкладає поняття логосу, який розуміє як квазіреалістичний закон, що спрямовує все суще. Введення суб'єкта, що породжує реальність із небуття (хоча б у вигляді безособових сил природи, логосу, «твірної субстанції»), лише підкреслює теоретико-пізнавальну «граничність» питання походження. У цьому розумінні відділення генезису від становлення має примусовий характер і пов'язане з неможливістю на рівні формалізованого і тим паче наукового знання зрозуміти, а тим більше пояснити першу ланку у ланцюгу причин, що породжують атомарні акти зміни.

Схоласти, спираючись на Аристотеля, розвинули вчення про дію та потенцію, згідно з яким становлення складається із уже виконаної дії і з ще не втіленої потенції (внутрішні причини становлення). Завдяки ентелехії мета може міститися в тому, що проходить становлення [7].

Гегель рух розуміє не лише «кінетично», а й як розвиток, «життєвість», «діяльність», наполягаючи на внутрішніх джерелах руху. Якщо джерело руху всередині речі чи явища, то в результаті неминучий збіг «початку» і «кінця» руху. У філософії Гегеля це виявилось у поверненні Абсолютного духу до себе, у тій статичній системі, яку марксистисти протиставляли динаміці його методу. В.І. Ленін домислив, що гегелівська діалектика руху припускає спонтанність [6].

У цьому твердженні спонтанності джерела руху, який залишався на периферії філософської думки до середини ХХ століття, виявляється така суттєва характеристика руху, як його незворотність. Можливо, у цьому пункті на еволюцію поняття руху вплинули погляди Лейбніца.

Справді, саме Лейбніц у своєму вченні про монади і теологічне виправдання Бога висловлює припущення про «діяльну силу», яка визначає рух. Саме Лейбніц говорить про багатолінійність, потенційну нескінченність «можливих рядів речей», серед яких Бог обирає найкращий [5].

За теорією Лейбніца, «Бог, обираючи відомий ряд випадкових речей, не змінив їх випадковості» [5]. «Моделлю» саморушної монади, безперечно, є людина, наділена, незважаючи на божественне передбачення, свідомістю і волею. Людина діє «добровільно і мимовільно». У нескінченності рядів подій і речей, добровільності і мимовільності полягає евристично найбільш приваблива частина уявлень німецького мислителя про рух. Лейбніц припускав спонтанність, відштовхуючись від того, що умови визначення певної точки можуть бути неви-

значені. Ця невизначеність породжує упорядковану послідовність світів, з яких кожний буде містити випадок, який «випадає» із загальної картини, і «буде видозмінювати його відповідно до обставин і своїх наслідків». Причому Лейбніц говорить про «можливі реалізації», існування однієї з яких припускаються Абсолютом. Останнє також важливо для розуміння руху: Абсолют не «визначив» і навіть не «передбачив», але дозволив реалізувати себе, як одну з можливостей, доступних «простому розуму (який розглядає всі можливості)» [5].

Це положення припускає нескінченність руху. Водночас уявлення про нескінченність руху суперечили природничій гіпотезі про «теплову смерть» Всесвіту Р. Клаузіуса та У. Томсона, розробленій на основі другого закону термодинаміки. Незворотність природних процесів зміни підтверджувалась і еволюційною теорією Ч. Дарвіна.

Таким чином, поняття руху включає уявлення про «зміну взагалі» [12], яка у підсумку розглядається як незворотна. Зворотнім може бути конкретний рух, можливість зворотності допускається і як відхід, відступ від «магістрального шляху розвитку». Можна сказати, що конкретний механічний рух, що встановлюється природничими методами, розглядається як зворотний, в той час як «зміна взагалі» виступає як незворотна. У певному розумінні це парадоксальна ситуація. Проте домислити незворотність можна лише у випадку «граничного» погляду на речі чи явища, тоді як зворотність можна змодельовувати у конкретному досліді. Якщо йдеться про марксистське поняття руху, то воно розглядається в контексті просторово-часової нерозривності. І в цьому відношенні саме конкретний рух є незворотним (оскільки повторення можливе у тій самій точці простору, але не часу). І навпаки, зворотним можна уявити рух, взявши його як наддослідний феномен, тобто розглядаючи суто умовлядно, як зміну «в підсумку».

Незворотність соціальної еволюції підтверджувалась й історичними даними про еволюцію окремих суспільств, які рано чи пізно переживають занепад і смерть, що виявляють уже ранні предствинки теорії «локальних цивілізацій» (М.Я. Данилевський, О. Шпенглер та ін).

Одночасно із уявленнями про односторонню спрямованість руху формувалися й уявлення про багатовекторний рух. Так, багатолінійність шляхів еволюції, на яку вплинули погляди Лейбніца, також визнавалася, але лише у відношенні всіх «попередніх етапів розвитку» суспільства. Напевно, на вищому етапі розвитку долучалася лейбніцівська самодетермінація, яка й мала забезпечити безперервний і стійкий розвиток - ідеал, який хвилював європейських інтелектуалів незалежно від їхніх політичних переконань.

Проте природа цієї вищої детермінації руху розкривалася лише на рівні постулювання «родової сутності» - концепту, який припускав здатність людини розвиватися нескінченно. Це протиріччя мало теоретично розв'язуватися в межах уявлень про співвідношення відносного й абсолютного в русі. Оскільки відносність руху співвідносила з матеріальним світом, абсолютне неминуче набу-

вало «сутнісного» характеру, який відривався від конкретної речі або явища, тобто відбувалося звернення до аргументації телеологічного характеру, пов'язаної з філософськими поглядами Аристотеля. Телеологія дозволяла поєднати мінливе і постійне, інтерпретуючи мінливість як момент у цілому самототожного в кожний даний момент буття речі чи явища.

В утвердженні єдності мінливості й постійності, переривчастості і неперервності закладені сильні сторони діалектичної концепції руху в межах гегельянської традиції. Збереження ідентичності речі чи явища полягає у зміні, а зміна у постійності. Важливим є твердження Гегеля та гегельянців про те, що протиріччя як джерело руху не має характеру аномалії, але виступає як принцип.

Категорія руху, пов'язана з теоретико-філософськими та соціально-політичними аспектами марксизму, в плані пропонованої методології продуктивна самим переносом акценту зі статичності на динаміку суспільно-історичних, зокрема культурних, процесів.

Абсолютність руху справді переносить увагу думки зі статичності на динаміку. Проте фактична радикальність руху в діалектичній традиції, яка утверджує це філософське поняття як одне із ключових, компенсується специфічним тлумаченням причинно-наслідкових відношень, а стосовно людини як співвідношення свободи і необхідності. Процесуальність «пов'язується» з уявленням про реалізацію причини. У цьому розумінні весь процес постає не просто телеологічним, а спрямованим до того, що в суттєвому розумінні вже є.

Телеологічній концепції руху як прагненню до кінцевої визначеної мети протистоїть теза, згідно з якою «рух усе; кінцева мета ніщо».

Ця позиція розкриває приховану, але суттєву рису у підході до проблеми руху — його «запрограмованість», визначеність, те, що можна умовно позначити як «пафос втілення». Тенденційність у будь-якому вигляді припускає спрямованість до реалізації, і в цьому розумінні імпліцитно містить відсутність руху в будь-якому значенні, за винятком суто умоглядного аспекту проблеми або навпаки, припускає раціонально-логічну умоглядність у радикальних соціально-політичних формах її реалізації, що виходять за межі будь-якого можливого статус-кво.

Приписуючи рухові «квазіонтологічний» статус та фактично спираючись на раціональні аргументи, марксизм має імпліцитно піддавати сумніву процесуальність як таку. Можливо і те, що момент статичності в марксистському розумінні руху, вносить запозичений у Гегеля діалектичний метод із його абсолютизацією системи. Таким чином, категорія руху, незважаючи на утверджувану абсолютність, фактично займає підпорядковане положення щодо «історичної необхідності».

Увага до руху замінюється на увагу до аналізу «звершення», тобто реалізації тенденції, а в результаті зосереджує аналіз на початковій і кінцевій точках процесу змін. У цьому розумінні категорія руху зберігає на собі відбиток «ніщості» уявлень про становлення, з яким воно нерозривно

пов'язане. За допомогою цієї категорії досягається та межа в аналізі руху, що характерна для ідеалу класичної науковості: рух розглядається як сукупність початкових і кінцевих положень об'єкта, але при цьому категорія руху втрачає процесуальність. Така обмеженість визначення категорії руху, яка не дозволяє зосередитися на зміні взагалі, найчастіше зводить опис руху до метафор.

Марксизм у своїй інтерпретації руху як зміни взагалі, виростав із прогресистських уявлень про спрямовані зміни, які забезпечують еволюцію об'єкта, явища чи процесу. У цьому розумінні більш поширеними у багатьох філософських традиціях заходу стали поняття «розвиток» і «прогрес». Якщо рух, хоча б через свою загальність, був нейтральним з огляду опису його підсумків, то розвиток, а тим більше прогрес, припускали «покращення». На абстрактному рівні і в межах системної методології це було визначено як поступове ускладнення системної організації: чим вищий рівень організованості, тим «прогресивніший» «розвиток». Смісловий зв'язок цих двох понять, пов'язаних з інтерпретацією процесуальності, не випадковий.

Модернізація — це поняття, яке припускає існування якогось магістрального шляху розвитку від «гіршого» до «кращого», по якому йдуть певні культури. Проте рано чи пізно на цей шлях вийдуть усі народи, згідно з сутністю природою людини, яка прагне до досконалості. Припускають також, що приклад модернізації і прогресивних змін подають саме західні країни. В свою чергу поняття модернізації ґрунтується на засадах еволюціонізму.

Іншим різновидом змін є трансформація. Термін «трансформація» застосовувався в соціології, теорії й практиці управління для опису змін всередині організації («трансформація культури організації»), спрямованих на зміну психології її членів, підвищення їх мотивації з метою покращення роботи організації. Термін «трансформація» набув значного поширення у зв'язку з глобалізацією.

Аналізуючи зміст поняття «зміна» не можна нехтувати ситуацією постмодерну, яку безпосередньо пов'язують із глобалізаційними процесами. По суті, постмодерністи зі своїм «*différance*» (зазвичай перекладається як «відмінність») повторюють думку про те, що становлення можливе у безперервному переході, де тотожні початок і кінець, верх і низ, життя і смерть або релятивізують зміну, доводячи її до Гераклітової неможливості входження двічі в одну й ту саму річку.

Тут втрачається «реалізація сутності», але разом із втратою «моменту» існування, на другий план відходить і сам рух. Адже «вислизання» не означає рух, оскільки рух завжди здійснюється «між», незалежно від того, яких ідеологічних позицій дотримується даний філософ. Це фактично визнають і самі постмодерністи, коли вони розвивають «тему» розриву й вислизання. Можна було б аналізувати численні слова, пов'язані у повсякденній і спеціальній (науковій) мові з проблемою руху. Але постмодернізм задекларував відсутність смислу в будь-якому тексті, не претендуючи на поняттєву суворість власних «сем» (семантичних зародків

смислів, за Ж. Дерріда). До того ж, «рекомбінації» цих «зародків смислів», як і будь-які рекомбінації, означають відсутність руху — у тому числі й руху думки.

Аргумент постмодернізму полягає в тому, що людина, яка «вислизає» вздовж «сем», не може проникнути у смисли. Вона також не може продукувати новачії навіть у суто інтелектуальній площині, а новачії безпосередньо пов'язані зі змінами і навпаки. Недооцінювання ролі новизни і творчості у постмодернізмі надзвичайно виражене і пов'язане зі статичним характером самої «відмінності». Полемізуючи з діалектичними концепціями, що визначаються як «тоталізуюча діалектика», Ж. Дерріда стверджує, що в певний момент, яким би віддаленим він не був, необхідно зібрати тотальність даного тексту в істині його смислу. Це «перетворює текст на вираз, на ілюстрацію й анулює відкрите і продуктивне зміщення текстового ланцюга». Цьому протистойть «розсіювання». «Розсіювання» — це розрив усього символічного порядку, це самоманіфестація того, що не має початку. Воно не може навіть бути деструктивним відносно якоїсь реальності. Те, що не має початку, не може змінюватися і змінювати будь-що інше, адже воно конструє із уривків, описує взаємодію непорівнюваних об'єктів. У свою чергу, деструкція найбільш адекватно описується через поняття еклектики, «вибирання». Воно вичерпно описує «вислизання» у постмодернізмі й визначається як «поєднання різних, іноді протилежних філософських поглядів, теоретичних посилянь, ціннісних суджень» [11].

У сфері мистецтва, як і в будь-якій іншій сфері, еклектику пов'язують зазвичай з відсутністю змін. Еклектика безплідна саме через те, що тут відбувається «ковзання» в межах фрагментів форм, що втратили системність і цілісність. Її можна назвати простором зруйнованих смислів, цінностей, норм. Вона динамічна саме у прагненні до рекомбінації і розквітає в момент занепаду культури — прикладом може бути епоха еллінізму. Таким чином, еклектика є ознакою культури, нездатної на зміни, яка не може виробити адекватної мови для опису руху. Еклектика функціонує як тиражування варіантів «того ж самого», і справедливо оцінена в самому ж постмодерні як породження симулякрів (Ж. Бодрійяр).

Збільшення копій «копій», не пов'язане з рухом у будь-якій його версії ще й тому, що рух, зміни мають якісний характер. Зміна не існує сама по собі. Навіть якщо ми з метою боротьби з «тоталізацією» витлумачимо реальність як «ризому», ми все одно оперуватимемо кінцевими фрагментами як «інструментами» деконструкції. У своїй визначеності елементів ці фрагменти будуть стримувати можливості інтерпретацій, нескінченна кількість яких, утверджуване постмодернізмом, можливо лише у випадку нескінченної подільності декон-

струйованих реальностей. Розсіювання, ковзання тощо не може бути змістовно зіставлене зі становленням, хоча саме на процесі становлення зосередився філософський постмодернізм. Таким чином, становлення у філософії постмодернізму стало одним із «симулякрів», а може й тією «метафорою», яка була головною метою деконструкції.

У цьому відношенні поняття «становлення» є обмеженим як з огляду досліджуваної проблематики, так і через невідповідність його використуванню методологічним установам. Передусім йдеться про тлумачення становлення як «моменту» буття, онтологічної «ніщості» становлення, його розуміння як певного «проміжку», гносеологічної невизначеності, неформульованості, умоглядної незбагненності становлення як процесу переходу від «ніщо» до буття. Тут йдеться не про змістовну неприйнятність становлення як гранично загального філософського поняття, а про його «онтологічну» неповноцінність. Становлення в західній філософській традиції завжди пов'язане з небуттям і, можна сказати, небуття та становлення перебувають в одному смисловому просторі.

Цей погляд, як уже зазначалося, був характерний вже для античності, проте в середньовічній, уже власне європейській, філософії відбулося її посилення. Це було пов'язано з догматичними й ідеологічними потребами християнства, яке наповняло на небуттєвості зла, матерії, людської тілесності і, нарешті, тимчасовості існування людини в цьому світі не лише в сфері етики, але й онтології. Зауважимо, що, незважаючи на переведення проблематики із сфери гносеології в сферу етики, зберігалося ставлення до становлення як неіснування. З точки зору концептуальної установки, прийнятої в дослідженні, становленню як процесу надають онтологічний зміст. Становлення розуміють не як момент або одну із «характеристик» буття, а навпаки, як його основну й суттєву характеристику.

Висновки. Таким чином, поняття «зміна» дозволяє описувати сутнісні ознаки процесуальності в конкретних явищах, виявляти онтологічне у феноменальному, уникати протиставлення буття і становлення, руху і спокою, разом із тим, не наповнюючи на відносності буття, не редукуючи явно чи неявно буття до становлення. Саме тому поняття зміни найбільш адекватне для опису процесів у культурі, яка, з одного боку, є процесом передачі, трансляції, з іншого — потік новачій, розмаїття адаптивних реакцій людських співтовариств на життєві виклики.

Подальші перспективи. У сучасній культурі момент мінливості процесуальності об'єктивно нарастає. В цілому термін «зміна» дозволяє зміщувати акцент в аналізі феноменів культури з буття на становлення, не хтуючи моментом стійкості. Можна сказати, що поняття «зміна» дозволяє більш чи менш адекватно описувати реальність.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Метафізика // Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; АН СССР, Ин-т философии. — М., 1975. — Т. 1 : Метафізика. О душе. — С. 63—367.
2. Булатов М. О. Філософський словник / М. О. Булатов. — К. : Стило, 2009. — 575 с.
3. История китайской философии : пер. с кит. / общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. — М. : Прогресс, 1989. — 552 с.

4. Костенко Л. В. Вибране / Ліна Костенко. — К. : Дніпро, 1989. — 559 с.
5. Лейбниц Г. В. Сочинения : в 4 т. Т. 4 : пер. с франц. / Г. В. Лейбниц ; редкол. : Б. Э. Быховский, Г. Г. Майоров, И. С. Нарский и др., авт. вступ. ст. и примеч. В. В. Соколов. — М. : Мысль, 1989. — 554 с. — (Философское наследие; т. 108).
6. Ленин В. И. Полн. собр. соч. : в 55 т. Т. 29 : Философские тетради / В. И. Ленин. — М. : Политиздат, 1980. — 782 с.
7. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г. Г. Майоров. — М. : Мысль, 1979. — 431 с.
8. Мудрецы Поднебесной : сб. : пер. с кит. / Лао цзы, Конфуций, Мо цзы, Мен цзы, Чжуань цзы, Сюнь цзы, Хань фэй. — Симферополь: Реноме, 2003. — 381 с. : ил. — (Интеллектуальная библиотека).
9. Панофский Э. Смысл и толкование изобразительного искусства / Эрвин Панофский ; пер. с англ. В. В. Симонова. — СПб. : Акад. проект, 1999. — 394 с.
10. Свидерский В. Движение / В. Свидерский, Л. Друянов // Философская энциклопедия : в 5 т. — М., 1960. — Т. 1. — С. 433—438.
11. Эклектика // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. — 6-е изд., перераб. и доп. — М., 1991. — С. 533.
12. Энгельс Ф. Диалектика природы / Фридрих Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд., — М., 1961. — Т. 20. — С. 197.