ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

Гілея

Науковий вісник

Випуск 143 (№ 4)

Ч. 2. Філософські науки

Київ – 2019

ISSN 2076–1554

Збірник засновано 2004 року. Вихід з друку – щомісячно

Фахове видання
з філософських, політичних наук затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
№ 747 від 13 липня 2015 р.

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу
масової інформації: серія КВ № 22632-12532ПР від 24 квітня 2017 року

Друкується за рішенням:
Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
(протокол № 10 від 28 березня 2019 р.)

Збірник входить до міжнародних баз
Google Scholar; Index Copernicus (Польща); EBSCO Publishing, Inc. (USA); SIS (Scientific Indexing Services) (USA); InfoBase Index (Індія).

Шеф – редактор:

Андрущенко В. П., д–р філос. наук, проф.,член – кор. НАН України, акад. НАПН України (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

Головний редактор:

Вашкевич В. М., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

Співредактори:

Кивлюк О. П., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Муляр В. І., д–р філос. наук, проф. (Україна, Житомир)

Редакційна рада:

Андрущенко В. П., д–р філос. наук, проф., член – кор. НАН України, акад. НАПН України (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Вашкевич В. М., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Зеленков А. І., д–р філос. наук, проф. (Білорусь, Мінськ)
Колесник В. Ф., д–р іст. наук, проф., член-кор. НАН України (Україна, Київ)
Мирзаханян Р., д–р іст. наук, проф. (Арменія, Єреван)
Михальченко М. І., д–р філос. наук, проф., член – кор. НАН України (Україна, Київ)
Рафальський О. О., д–р іст. наук, проф. (Україна, Київ)
Савельєв В. Л., д–р іст. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Солдатенко В. Ф., д–р іст. наук, проф., член-кор. НАН України (Україна, Київ)
Степико М. Т., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ)

Редакційна колегія з філософських наук:

Абасов А. С., д-р філос. наук, проф. (Азербайджан, Баку)
Базалук О. О., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ)
Бех В. П., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Воронкова В. Г., д–р філос. наук, проф. (Україна, Запоріжжя)
Герасимова Е. М., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Гарбар Г. А., д–р філос. наук, проф. (Україна, Миколаїв)
Дзвінчук Д. І., д–р філос. наук, проф. (Україна, Івано-Франківськ)
Жадько В. О., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Жижко Т. А., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Куцепал С. В., д–р філос. наук, проф. (Україна, Полтава)
Миколайчак А., д–р хабілітований, проф. (Польща, Познань)
Оніпко О. Ф., д–р техн. наук, проф. (Україна, Київ)
Свириденко Д. Б., д-р філос. наук, доц. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Терепищий С. О., д-р філос. наук, доц. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Тецлав С., д–р філос. наук, проф. (Польща, Бидгощ)
Халамендик В. Б., д–р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)
Яшанов С. М., д–р пед. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 143 (№ 4). Ч. 2. Філософські науки. – 204 с.

Концепція збірника базується на багатоплановому науковому висвітленні проблем сучасної науки в умах полікультурного глобалізаційного суспільства. Основні рубрики охоплюють галузі історичних, філософських та політичних наук. Розрахований на фахівців гуманітарних та соціально-політичних наук.

© Редакційна колегія, 2019
© Автори статей, 2019
© Національний педагогічний університет імені М. П.Драгоманова, 2019
© ВГО Українська академія наук, 2019

ISSN 2076-1554

NATIONAL PEDAGOGICAL
DRAGOMANOV UNIVERSITY

Academy of Sciences of Ukraine

Publishing House Hileya

Hileya
SCIENTIFIC BULLETIN

Volume 143 (No. 4)
Part 2. Philosophical sciences

Kyiv – 2019

ISSN 2076–1554

The collection is founded in 2004. Printed on a monthly basis

Scientific professional publication
on philosophy and politics order of the Ministry of Education and Science
No. 747 dated July 13, 2015

Certificate of printed mass media's state registration (re-registration):Series КВ № 22632-12532ПР from April 17th, 2017

Printed by decision
of National Pedagogical Dragomanov University *(protocol № 10 of March 28in, 2019)*

The collection is a member of international database
Google Scholar; Index Copernicus (Poland); EBSCO Publishing. Inc. (USA),SIS (Scientific Indexing Services) (USA); InfoBase Index (India).

Honored Chief Editor:

Andrushchenko V. P., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, Acad. of NAPS Ukraine (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

Chief Editor:

Vashkevych V. M., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

Co-editor:

Kyvliuk O. P., Doctor of Philosophical Sciences, Senior Scientist, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

Muliar V. I., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Zhytomyr)

Editorial board:

Andrushchenko V. P., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, Acad. of NAPS Ukraine (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Vashkevych V. M., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Zelenkov A. I., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Belarus, Minsk)
Kolesnyk V. F., Doctor of Historical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)
Myrzakhanian R., Doctor of Historical Sciences, (Armenia, Ierevan)
Mykhalchenko M. I., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)
Rafalskii O. O., Doctor of Historical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)
Saveliev V. L., Doctor of Historical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Soldatenko V. F., Doctor of Historical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)
Stepyko M. T., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

Editorial board Philosophical Sciences:

Abasov A. S., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Azerbaijan, Baku)
Bazaluk O. O., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)
Beh B. P., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Voronkova V. G., Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Zaporizhzhia)
Gerasymova E. M., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Garbar G. A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Mykolaiiv)
Zhadko V. O., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Zhyzhko T. A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Kutsepal S. V., Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Poltava)
Mykolaichak A., Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Poland, Poznan)
Onipko O. F., Doctor of Technical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)
Svyrydenko D. B., Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Terepyshchyi S. O., Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)
Tetslav S., Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Poland, Bydgoszcz)
Yashanov S. M., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

Hileya: Scientific Bulletin. – Kyiv : «Publishing house «Hileya», 2019. – Volume 143 (№ 4). Part 2. Philosophical Sciences. – 204 p.

The collections' concept is based on a multifaceted scientific coverage of the problems of formation of informational civilization. The main headings cover areas of historical, philosophical and political sciences. It is designed for specialists in the humanities and socio-political sciences.

©Editorial board, 2019
©Authors of articles, 2019
©National Pedagogical Dragomanov University, 2019
© Academy of Sciences of Ukraine, 2019

ПРЕДСТАВНИЦТВА
збірника «Гілея: науковий вісник» в Україні

Вінницьке представництво
(Вінницький національний технічний університет)
керівник **Денисюк С. Г.,** доктор політичних наук, професор
e–mail: sg_denisiyk@mail.ru

Дніпропетровське представництво
(Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара)
керівник **Вершина В. А.,** кандидат філософських наук, доцент
e–mail: vivi.dp@ukr.net

Запорізьке представництво
(Запорізький національний технічний університет)
керівник **Ємельяненко Є. О.,** кандидат філософських наук, доцент
e–mail: gileya_zaporizhzhya@ukr.net

Івано–Франківське представництво
(Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, м. Івано–Франківськ)
керівник **Дзвінчук Д. І.,** доктор філософських наук, професор
e–mail: fuid@ua.fm

Луганське представництво
(Східноукраїнський національний університет
імені Володимира Даля, м. Старобільськ)
керівник **Михайлюк В. П.,** доктор історичних наук, професор
e–mail: vital_mih@ukr.net

Львівське представництво
(Національний університет «Львівська політехніка»)
керівник **Карівець І. В.,** кандидат філософських наук, доцент
e–mail: sacre@ukr.net

Маріупольське представництво
(Маріупольський державний університет)
керівник **Булик М.,** кандидат політичних наук, доцент
e–mail: vorlok@ukr.net

Миколаївське представництво
(Миколаївський національний університет
імені В. О. Сухомлинського)
керівник **Макарчук С. С.,** кандидат історичних наук, доцент
e–mail: rvgreabis@farlep.mk.ua
координатор **Шкуренко К. О.,** кандидат політичних наук, доцент
e–mail: sh_kamila@mail.ru

Одеське представництво
(Одеський національний університет імені І. І. Мечникова)
керівник **Барвінська П. І.,** кандидат історичних наук, доцент
e–mail: barwinskaja@ua.fm

Подільське представництво
(Подільський державний аграрно–технічний університет,
м. Кам'янець–Подільський)
керівник **Колосюк І. А.,** кандидат філософських наук, доцент
e–mail: ikolosyuk@ukr.net

Полтавське представництво
(Полтавський факультет Національної юридичної академії
України ім. Ярослава Мудрого)
керівник **Куцепал С. В.,** доктор філософських наук, професор
e–mail: svkutsepal@rambler.ru

Сумське представництво
(Сумський державний університет)
керівник **Дегтярьов С. І.,**
доктор історичних наук, професор
e–mail: starsergo@bigmir.net

Тернопільське представництво
(Тернопільський національний педагогічний університет
імені Володимира Гнатюка)
керівник **Кліш А. Б.,** кандидат історичних наук, доцент
e–mail: Klish_Andriy@ukr.net

Ужгородське представництво
(Ужгородський національний університет)
керівник **Мелеганич Г. І.,** кандидат політичних наук, доцент
e–mail: melgi@ukr.net

Уманське представництво
(Уманський державний педагогічний університет
імені Павла Тичини)
керівник **Кривошея І. І.,** кандидат історичних наук, доцент
e–mail: igorkryvosheia@gmail.com

Харківське представництво
(Національний технічний університет
«Харківський політехнічний інститут»)
керівник **Владленова І. В.,** доктор філософських наук, професор
e–mail: vladlenova@email.ua

Хмельницьке представництво
(Хмельницький національний університет)
керівник **Гоцуляк В. М.,** кандидат політичних наук, доцент
e–mail: gotsylak@ukr.net

Черкаське представництво
(Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького)
керівник **Васильчук Є. О.,** доктор політичних наук, доцент
e–mail: vasilchuk84@bk.ru

Чернігівське представництво
(Чернігівський державний інститут економіки і управління)
керівник **Горобець С. М.,** молодший науковий співробітник
e–mail: olen–g@yandex.ru

ПРЕДСТАВНИЦТВО
збірника «Гілея: науковий вісник» в Азербайджані

(Національна Академія Наук Азербайджану, м. Баку)
керівник **Махмудов М. А.,** доктор філософії
e–mail: matlabm@yandex.com
координатор **Рагимли Р.,** науковий співробітник
e–mail: rus_rahimli@yahoo.com

ПРЕДСТАВНИЦТВА
збірника «Гілея: науковий вісник» в Білорусі

(Академія управління
при Президентові Республіки Білорусь, м. Мінськ)
керівник **Алейникова С. М.,** кандидат соціологічних наук, доцент
e–mail: alejnsvetlana@yandex.ru
(Брестський державний університет імені О. С. Пушкина, м. Брест)
керівник **Шостак Г. В.,** кандидат педагогічних наук
e–mail: shostak1964@brest.by
(Гомельський державний університет
імені Франциська Скорини, м. Гомель)
керівник **Мезга М. М.,** доктор історичних наук, професор
e–mail: nmezga@gsu.by

ПРЕДСТАВНИЦТВА
збірника «Гілея: науковий вісник» в Польщі

(Університет імені Адама Міцкевича в Познані)
керівник **Димчик Р.,** доктор, викладач,
e–mail: dymczyk@wp.pl
(Інститут історії Академії імені Яна Длугоша в Ченстохові)
керівник **Моравец Н.,** доктор, викладач
e–mail: mornor@wp.pl

Запрошуємо Вас відвідати наш сайт: **www.gileya.org**

E–mail: gileya.org.ua@gmail.com

Див. також: Сайт Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: www.nbuv.gov.ua/portal

Розділ: Наукова періодика України: журнали та збірники наукових праць

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Ukraine

Vinnytsia Agency
(Vinnytsia National Technical University)
Director **Denysiuk S.G.,** Doctor of Political Sciences, Professor
e-mail: sg_denisiyk@mail.ru

Dnipro Agency
Dnipro National Honchara University
Director **Vershyna V.A.,** Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: vivi.dp@mail.ru

Zaporizhia Agency
(Zaporizhia National Technical University)
Director **Iemelianenko E.O.,** Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: gileya_zaporizhzhya@ukr.net

Ivano-Frankivsk Agency
(Prykarpatskii National Stefanyk University, Ivano-Frankivsk)
Director **Dychkovska G.O.,** Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: go_osmomysl@ukr.net

Luhansk Agency
(Eastern Ukraine National Dal University, Starobilsk)
Director **Mykhailiuk V.P.,** Doctor of Historical Sciences, Professor
e-mail: vital_mih@ukr.net

Lviv Agency
(National University "LvivslaPolitechnika")
Director **Karivets I.V.,** Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: sacre@ukr.net

Mariupol Agency
(Mariupol National University)
Director **Bulyk M.,** Candidate of Political Sciences, Associate Professor
e-mail:vorlok@ukr.net

Mykolaiiv Agency
(Mykolaiiv National Sukhomlynskii University)
Director **Makarchuk S.S.,** Candidate of Historical Sciences, Associate Professor
e-mail: rvgreabis@farlep.mk.ua
Coordinator **Shkurenko K.O.,** Candidate of Political Sciences, Associate Professor
e-mail: sh_kamila@mail.ru

Odesa Agency
(Odesa National Mechnykov University)
Director **Barvinska P.I.,** Candidate of Historical Sciences, Associate Professor
e-mail: barwinskaja@ukr.net

Podilskyi Agency
(Podilskyi National Agro-Technical University, Kamianets-Podilskyi)
Director **Kolosiuk I.A.,** Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: ikolosyuk@ukr.net

Poltava Agency
(Poltava Department of National Juridical Academy)
Director **Kucepal S.V.,** Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: svkutsepal@rambler.ru

Symu Agency
(Symu National University)
Director **Dehtiarov S.I.,** Candidate of Historical Sciences, Associate Professor
e-mail: starsergo@bigmir.net

Ternopil Agency
(Ternopil National Pedagogical Hnatiuk University)
Director **Klish A.B.,** Candidate of Historical Sciences, Associate Professor
e-mail: klish_andriy@ukr.net

Uzhgorod Agency
(Uzhgorod National University)
Director **Meleganych G.I.,** Candidate of Political Sciences, Associate Professor
e-mail: melgi@ukr.net

Uman Agency
(Uman National Pedagogical Tychyna University)
Director **Kryvosheia I.I.,** Candidate of Political Sciences, Associate Professor
e-mail: igorkryvosheia@gmail.com

Kharkiv Agency
(National Technical University "KharkivPolitechnical Institute")
Director **Vladlenova I.V.,** Doctor of Philosophical Sciences, Professor
e-mail: vladlenova@email.ua

Khmelnytsk Agency
(Khmelnytsk National University)
Director **Gotsuliak V.M.,** Candidate of Political Sciences, Associate Professor
e-mail: gotsuliak@ukr.net

Cherkasy Agency
(Cherkasy National Khmelnytskii University)
Director Vasylchyk E.O., Candidate of Political Sciences, Associate Professor
e-mail: vasilchuk84@bk.ru

Chernigiv Agency
(Chernigiv National Institute of Economy and Management)
Director **Topol O.V.,** Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor
e-mail: topololga@ukr.net
Coordinator **Horobets C.M.,** Junior Scientist
e-mail: olen-g@yandex.ru

Agency of collection «Hileya scientific bulletin» in Azerbaijan

(Azerbaijan National Scientific Academy, Baku)
Director **Mahmudov M.A.,** Doctor of Philosophy
e-mail: matlabm@yandex.com
Coordinator **Rahimli R.,** Scientist
e-mail: rus_rahimli@yahoo.com

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Belarus

(Management Academy by the President of Belarus Republic, Minsk)
Director **Aleinikova S.M.,** Candidate of Sociological Sciences, Associate Professor
e-mail: alejnsvetlana@yandex.ru
(Brest National Pushkin University, Brest)
Director **Shostak G.V.,** Candidate of Pedagogical Science
e-mail: shostak1964@brest.by
(Homel National Skoryni University, Homel)
Director **Mezga M.M.,** Candidate of Historical Sciences, Associate Professor
e-mail: nmezga@gsu.by

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Poland

(Adam Mitskevich University, Poznan)
Director **Dymchyk R.,** Doctor, Lecturer
e-mail: dymczyk@wp.pl
(Institute of History of Dlugosha Academy, Chenstohov)
Director **Moravets H.,** Doctor, Lecturer
e-mail: mornor@wp.pl

You are welcome to visit our webpage: www.gileya.org
e-mail: gileya.org.ua@gmail.com
Also visit: Webpage of National Vernadskyi Library of Ukraine:
www.nbuv.gov.ua/portal
Section: Scientific Publications of Ukraine: magazines and collection of scientific papers

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 316.6+300.4/5

ЦІЛІСНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ

PURPOSE OF A PERSONALITY THROUGH THE PRESENCE OF SOCIAL PHILOSOPHY

Атаманюк З. М.,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, соціології та менеджменту
соціокультурної діяльності, Південноукраїнський
національний педагогічний університет
ім. К. У. Ушинського (Одеса, Україна),
e–mail: zoya209@ukr.net

Atamanyuk Z. M.,
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of philosophy, sociology and management of social and cultural activities, «South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushinsky» (Odessa, Ukraine), e–mail: zoya209@ukr.net

Мета статті – проаналізувати основні підходи до визначення особистості з точки зору філософії, дослідити основні теорії розвитку особистості та їх представників. Для цього ми розглянули особистість як систему. Досліджено, що цілісність особистості, як рівноважний стан системи може формуватися як на принципах синергетики, так і на основі вольових дій самого індивіда. Обидва ці способу не суперечать системному підходу і дають ключ до глибшого пізнання особистості в рамках соціальної філософії.

Ключові слова: *особистість, система, синергетика, цілісність особистості, дослідження особистості.*

The purpose of the article – to analyze the main approaches to the definition of personality from the point of view of philosophy, to explore the main theories of personality development and their representatives. To do this, we considered the personality as a system. It was investigated that the integrity of the person as an equilibrium state of the system can be formed both on the principles of synergetics and on the basis of the volitional actions of the individual. Both of these methods do not contradict the system approach and give the key to a deeper knowledge of the individual within the framework of social philosophy.

Keywords: *personality, system, synergetics, integrity of the person, personality research.*

Вступ. Людина, її сутність та існування – предмет дослідження багатьох областей знання: філософії, політології, соціології, педагогіки, психології та інших наук. Кожна з них в рамках свого предмета намагається відповісти на питання, що таке людина, які її відмінні властивості, яким чином вони проявляються. Багатомірність такої реальності як людина знайшла своє відображення в значній кількості наукових понять, з допомогою яких фіксуються різні аспекти прояву сутності людини [4, с. 6].

Особистість – це синтез біологічного і соціального в людині, результат її духовного і морального розвитку. В найзагальнішому вигляді розвиток особистості можна визначити як процес входження людини в нове соціальне середовище та інтеграцію в ньому як результат цього процесу [4, с. 7].

Мета статті. Мета статті – проаналізувати основні підходи до визначення особистості з точки зору філософії, дослідити основні теорії розвитку особистості та їх представників.

Виклад основного матеріалу. Для того щоб глибше зрозуміти, що ж собою являє цілісність особистості, розглянемо особистість як систему. Під системою зазвичай розуміється сукупність взаємопов'язаних елементів з певними відносинами і залежностями між ними, а цілісність розглядається як інтегративна властивість системи, яка дозволяє їй розвиватися і функціонувати.

Особистість – система багатовимірна, рухлива, має складну структуру. Цілісне її буття обумовлюється єдністю проявів у всіх головних площинах її внутрішньої будови: способу мислення, здібностей, рис характеру, світу почуттів, переконань потреб, поглядів і т.д., а також сукупністю суспільних відносин, сферою спілкування, діяльністю людини як представника певного соціального шару, спільності, професії.

Для аналізу цієї складної системи виділимо три основні групи якостей: 1 – природні, 2 – функціональні, 3 – системні, що інтегрують. Слід зауважити, що природні якості при цьому виступають лише як матеріальні носії соціальних якостей. Виділені групи якостей дають можливість представити особистість як органічну систему, що включає в себе дві основні підсистеми, які в свою чергу розпадаються на безліч складових взаємопов'язаних елементів [12, с. 234].

З тих пір як людина стала на шлях соціального життя, формування її індивідуального розвитку як цілісної особистості відбувалося відповідно до умов конкретного соціального оточення. Тому не можна зрозуміти сутність окремої особистості, її цілісність, не розкриваючи при цьому сутності суспільства. Особливий тип зв'язків і відносин, домінуючий в суспільстві, виступає природним умовою формування цілісності особистості. Особистість, освоюючи суспільні відносини, соціокультурний досвід, переломлює їх в своїй внутрішній структурі, в діяльності, в поведінці, у відносинах з іншими людьми, з суспільством і тим самим формує свої природно–функціональні якості. Діалектика соціальної детермінації в процесі становлення цілісності особистості виступає у вигляді багаторазово опосередкованих зв'язків і взаємозалежностей між особистістю і суспільством.

При такому підході цілісність особистості може бути визначена як міра привласнення і перетворення її наявних суспільних відносин. Відзначаючи цей факт, слід зазначити, що особистість хоча і обумовлена у всьому різноманітті своїх властивостей, рис, якостей суспільством, проте її не можна зводити до простого зліпком суспільної системи, до жорсткої детермінації. Незважаючи на деякий єдиний соціальний початок, всі люди різні і за своїми поглядами, переконаннями, здібностям, характером, за своєю активністю і багатьма іншими параметрами.

У сучасній філософській літературі існує велика різноманітність визначень, контекстів вживання поняття «цілісності» особистості. Одні філософи розглядають цілісність як охоплення, суму всіх здібностей, рис особистості, інші – вважають, що «соціальна якість особистості і висловлює її цілісність», треті аналізують її як властивість, що вказує на розвиненість особистості, і т.д.

До недавнього часу в дослідженнях особистості частіше зустрічається її аналіз з позицій закритої системи. Синергетичний же підхід розглядає відкриті системи. Дослідження особистості як відкритої системи, передбачає її вивчення в період рівноважного, тобто стійкого стану і в період втрати цієї стійкості, а також виявлення об'єктивних чинників стадії формування нової рівноважності. На наш погляд, рівноважність системи «особистість» задається її цілісністю і відповідно її втрата веде до втрати рівноважності всієї системи «особистість».

Прийнявши механізм самоорганізації за один з основних принципів, що мають місце при формуванні цілісності особистості, на нашу думку, слід також звернеться і до системного підходу (оскільки «цілісність», «система» одні з основних його категорій); хоча зустрічається думка, що синергетика і системний підхід суперечать один одному. На наш погляд, системний підхід не виключає можливості руйнування і загибелі систем, а також різних способів їх утворення і в цьому сенсі не може протиставлятися синергетиці.

Самоорганізація має місце і у виробленні норм людського співжиття, моральності, поведінки, які формуються не стільки за велінням окремих правителів, скільки в результаті тривалої спільної життєдіяльності людей і виробляються швидше інтуїтивно, ніж усвідомлено. У суспільстві самоорганізація виникає у вигляді різних соціальних інститутів вже на самому початку його розвитку. Можна припустити, що мораль виникла з прагнення окремих спільнот чи колективів зберегти себе в процесі боротьби з природою і з іншими спільнотами людей. Об'єднання індивідів на основі їхніх спільних інтересів, відмова від особистих прагнень на користь інтересів колективу ще більш яскраво проявляється в трудовому та суспільному житті. У цьому сенсі всю історію людства можна розглядати як історію становлення і розвитку різних форм об'єднання і співпраці людей для досягнення поставленої спільної мети. Правда, оскільки об'єднання і самоорганізація людей переплітаються з факторами зовнішнього організації, остільки саме об'єднання може набувати різних значень [10, с. 15–16]. Якщо організуючі фактори суспільства знаходяться в гармонії з самоорганізацією, відповідають загальним інтересам людей, то це сприяє прогресу суспільства в цілому. Однак, виділяючи загальні характерні риси самоорганізації на різних рівнях розвитку матерії, не слід переносити її дію з найпростіших матеріальних структур на більш складні. Самоорганізація в ході розвитку матеріального світу від найпростіших неживих систем до живих і появи мислячої матерії, що становить основу соціальних систем, зазнає якісних змін: вона удосконалюється і ускладнюється. Тому, визнаючи дію механізмів самоорганізації в соціальних системах і такій системі як особистість, не слід її абсолютизувати і ідеалізувати, тут необхідно враховувати і людський фактор, суб'єктивний вплив на процеси, які відбуваються. З цієї причини найбільш складною для аналізу з позицій синергетики, на наш погляд, є саме система «особистість».

Формування цілісності як стану рівноважної системи «особистість» відбувається на життєвому шляху, який є для кожної людини неповторним і охоплює зміну одних видів соціальних ролей іншими, процес отримання нових можливостей і їх реалізацію, в цілому, весь шлях розвитку індивіда. Життєвий шлях людей багатий складним змістом їх повсякденного існування в межах природних і соціально–культурних реалій. Життєвий шлях конкретної особистості підрозділяється на цілий ряд фаз, етапів і ступенів, в основі яких знаходяться системно–інтегративні якості особистості. Досить часто системно–інтегративні якості особистості не залишаються незмінними протягом усього життя людини, тобто система «особистість» не є раз і назавжди заданою. В історії відомо чимало випадків коли, наприклад, людина, будучи атеїстом, раптом стає глибоко віруючою, і навпаки, і на підставі цього змінює своє життя, тобто відбувається внутрішня перебудова особистісної системи з виникненням у ній нових структурних елементів. Іноді ці трансформації людині важко усвідомити і пояснити навіть самому собі. Це і є прозорим проявом синергетичних особливостей процесу розвитку особистості. Звичайно ж, це не зовсім той процес самоорганізації, який має місце в неживій природі, але характерні риси синергетики тут явно мають місце.

Як вже було зазначено, синергетичний підхід характеризується тим, що зі збільшенням припливу інформації з зовнішнього середовища, зростає нерівноважність системи, яка призводить до виникнення нестійкості її колишньої структури. У реальному процесі розвитку, в різних його формах і на різних рівнях під впливом цього починаються зміни, які показують, що розвиток триває, але він йде вже по–іншому шляху. Даний розвиток пов'язаний з порушенням симетрії, стійкості, яка поступово призводить до самоорганізації нової системи. Самоорганізація передбачає наявність досить великої кількості взаємодіючих елементів. Необхідно щоб ця взаємодія мала певний характер, а саме поведінка елементів має представляти

узгоджений характер, в результаті якого елементи системи поводяться як єдине ціле. Хаотичний рух може бути перетворено в узгоджений, якщо система отримає із зовнішнього середовища достатню кількість інформації. Що стосується структури системи, то вона виступає своєрідним корелятом до самоорганізації.

Система «особистість», як уже було розглянуто раніше, являє собою складну структуру, що складається з безлічі елементів. І зміна хоча б декількох з цих елементів під впливом зовнішньої інформації може призвести до порушення цілісності. А це означає, що колишнє взаємодія елементів системи між собою порушується. Виниклі в системі, можливо випадкові, відхилення від рівноваги не тільки не послаблюються, але навпаки посилюються, сприяючи подальшому спочатку «розхитування», а потім і руйнування колишньої стійкості, тобто колишньої цілісності особистості. Далі, в деякій критичній точці відбувається, навпаки, вже узгоджена поведінка зміни елементів системи, які спочатку були роз'єднані. Внаслідок цього виникають процеси, що мають новий характер взаємодії між елементами системи і їх нова цілісність. Слід зауважити, що сам перехід від однієї структури до іншої може залежати від цілого ряду випадкових факторів, які можуть перебувати досить далеко від інтеграційних якостей, на яких базувалася колишня цілісність особистості, тобто рівновагу системи. Таким чином, випадкові фактори можуть привести від порушеною рівноважності системи до виникнення нового порядку в її організації. І. Пригожин в зв'язку з цим висунув принцип, згідно з яким «джерелом порядку є нерівноважності. Нерівноважність є те, що «породжує порядок з хаосу» [9].

Виходячи з вище сказаного, можна відзначити, що самоорганізація особистості на основі процесів синергетики пов'язана з внутрішньою перебудовою системи. Зменшення порядку, безлад між її елементами призводять до руйнування цілісності, а подальше формування і поступове посилення порядку і встановлення нової субординації елементів системи, призводить до виникнення нової цілісності.

Однак при дослідженні формування цілісності особистості недостатньо спиратися тільки на принципи синергетики, необхідно враховувати і свідомий вплив особистості на формування своєї цілісності. Реалізація цілісності на власне індивідуальному рівні – це вид активності, спрямований на розвиток власних сил. Внутрішній світ цілісної особистості є сферою, що змінюється не тільки під впливом зовнішньої інформації, випадкових факторів, а й під впливом самого суб'єкта. Сюди входять в першу чергу, такі цілеспрямовані зміни як формування нових рис характеру, вироблення вольових, інтелектуальних і фізичних якостей, певних моральних засад і виходячи з цього – зміна поведінки. Для з'ясування особливостей формування цілісності особистості при такому варіанті розвитку, можна виділити особливий комплекс особистісних функцій. Його можна уявити як щось єдине, що складається з наступних властивостей: когнітивних – самосвідомість, самопізнання і самовизначення властивостей управлінського характеру (самооцінка, саморегуляція, самоконтроль) і властивостей, що виникають на основі інтеграційних процесів свідомого формування власного «я» (самоактуалізація, самовиховання, саморозвиток). Всі ці властивості спрямовані на формування тих особистісних особливостей, які потрібні особистості. Саме вони і будуть виступати інтегративними властивостями системи особистість, висловлюючи її цілісність.

Виходячи із започаткованих особистістю зусиль, цілісність особистості в цьому випадку формується як заданий, свідомий результат і постає в самореалізації як постійний безперервний процес створення власного життя, як процес самоствердження в ній. Досить часто обидва способи формування цілісності особистості присутні в реальному житті людини. Таким чином, цілісність особистості, як рівноважний стан системи може формуватися як на принципах синергетики, так і на основі вольових дій самого індивіда. Обидва ці способу не суперечать системному підходу і дають ключ до глибшого пізнання особистості.

Так, у сучасній соціально–філософській зарубіжній науці крім синергетичного, класифікуються такі підході до розуміння особистості, як соціогенетичній, біогенетичній, психогенетічній та ряд інших. Представник соціогенетичного напрямку (Е. Торндайк, Б. Скіннер, У. Доллард, К. Левін та інші) намагаються пояснити особливості особистості виходячи зі структури суспільства, способів соціалізації, взаємин з оточуючими людьми. Керуючись такою концепцією, вчені розробили відповідні теорії формування особистості: теорія соціалізації, теорія навчання, теорія ролей та ін. Кожна з цих теорій пояснює соціальну поведінку особистості, виходячи з замкнутих в собі властивостей навколишнього середовища, до якого людина повинна адаптуватися. При цьому часто зовсім не враховуються об'єктивні, суспільно–історичні умови життя людини. Наприклад, можна розглянути соціогенетичний підхід, зокрема теорію соціалізації. Відповідно до цієї теорії, людина народжується біологічною істотою и стає особистістю лише завдяки впливу соціальних умов життя. Представники іншої концепції цього підходу – теорії навчання, вважають, що життя індивіда, його відносини, поведінка обумовлюється, підкріплюється навчанням, засвоєнням певної суми знань и навичок. Ще одна концепція даного підходу – теорія ролей (У. Доллард, К. Левін та ін.) виходить з того, що суспільство пропонує кожній людині набір стійких способів поведінки (ролей), які визначаються її соціальний статус. Ці ролі накладають відбиток на характер поведінки особистості, її відношення з іншими людьми [8, с. 333].

Безумовно, кожна з цих концепцій розглядає багато варіантів поведінки особистості, однак, не завжди враховується при цьому рівень психічного, інтелектуального розвитку та соціального стану

особистості, що робить висновки вчених не завжди достовірними і використовуваними на практиці.

Слід зазначити, що певна увага проблемі формування особистості, її поведінки приділялася в соціальній філософії та психології так званого радянського періоду. Однак і серед цих вчених не було єдиної думки, але зате накопичено певний досвід інтерпретації розгляду сутності особистості, мотивів і чинників формування відхилень у поведінці і т.д.

Проблему особистості розглядали С. Л. Рубінштейн, Л. С. Виготський, Б. Г. Ананьєв, К. А. Альбуханова–Славська, А. Н. Леонтьєв, А. В. Петровський, В. В. Мясищев, К. К. Платонов, Д. Н. Узнадзе та багато інших. Ананьєв В. Г., наприклад, розглядав особистість в єдності чотирьох сторін:

1. Людини як представника біологічного виду;
2. В онтогенезі і життєвий шлях людини як індивідуума;
3. Людини як неповторну особистість;
4. Людини як частини всього людства [3, с. 63].

З біологічної точки зору людина представляється як вищий етап еволюції живих істот. Однак однолінійна та прогресуюча біологічна еволюція людської істоти, як зазначає В. П. Алексєєв, сьогодні розцінюється як примітивна і безповоротно застаріла еволюційна модель [2, с. 141]. Нинішня людина, стверджують інші філософи, є істота, позбавлена органів захисту і нападу, зі слабкими органами чуттів, це – «неспеціалізована тварина», що живе в штучному середовищі проживання і погано почуває себе за її межами, тоді як всі тварини добре пристосовані до навколишнього природного середовища. Тому в якості компенсації своїх природних недоліків, людина розвинула здібності свого інтелекту, ставши працюючою людиною, здатною до вільної, творчої особистості.

Завдяки застосуванню штучних знарядь праці людина здатна поєднати в собі різноманітні способи дій, вона стає фокусом будь–якої діяльності і всіх функцій, якими природа обдарувала інші істоти. Вона може виконувати дії, які біологічно суперечать її суті. Різнобічністю своєї діяльності людина остаточно долає біологічну обмеженість як своєї фізичної природи, так і духовної [1]. Дана різнобічність не є чимось раз і назавжди даним: вона розвивається, а разом з нею розвивається і вся структура людської психіки, включаючи емоції, які часом мають неабиякий вплив на поведінку людини, на вибір способів і засобів досягнення цілей.

Разом з тим дана різнобічність має і свої негативні сторони, бо в процесі росту і розвитку особистісних начал в людині, як соціально–історичній істоті, в процесі її виділення з спільноти і автономізації її особистої життєдіяльності, з'являються можливості діяти всупереч громадським інтересам для своєї особистої вигоди. Уже в самому факті різнобічності людської діяльності закладений досить широкий спектр різноманітних по відношенню до суспільства дій. Але оскільки різнобічність цієї діяльності не тотожна відцентровому розкиду власне людських функцій, а має інтегративний характер, то головним показником цієї інтегративності є раціональність виконуваних функцій і їх органічний взаємозв'язок.

Як стверджували багато філософів, проблема особистості в філософії – це перш за все питання про те, яке місце займає людина в світі, ніж вона фактично є і ким вона може стати, які межі її вільного вибору і соціальної відповідальності (І. С. Кон).

У своєму первинному значенні, зазначав І. Кон, слово «особистість» позначало маску, роль, яку виконували актором в давньогрецькому театрі. Уже в античності виникає проблема неспівпадання реальної поведінки людини і її «сутності» («ідеї»). Ця невідповідність набуває форму дуалізму у філософії Нового часу, коли, починаючи з Р. Декарта, поширюється ідеологія психофізичного паралелізму, яка розділила філософів на два табори – ідеологів дуалізму і їхніх опонентів [7, с. 12].

На думку І. Кона, для сучасних вчених великі теоретичні труднощі представляє проблема структури особистості, бо вчені різних шкіл і напрямків у філософії, соціології і психології по–різному описують і пояснюють цю структуру. Так, наприклад, в психології створенню загальнопсихологічної теорії особистості перешкоджають не тільки розбіжності в ідеології і методології психологічних шкіл і напрямків, але і багаторівневість самого об'єкта дослідження, починаючи з біологічного рівня і закінчуючи соціальним. Не менш проблематична ситуація і в соціальній філософії, де вивчаються не індивідуальні особливості людини, а перш за все ту соціальну систему, в яку вона включена, і ті соціальні функції (ролі), які вона виконує. Різноманітність цих соціальних систем і функцій настільки велика, що вчені часом губляться перед величезною масою емпіричного матеріалу, який не вкладається в раніше відомі класифікаційні схеми. Тому соціологія особистості ще далека від того, щоб заявити про себе як про цілком завершену наукову дисципліну [7].

Важливо підкреслити, як це і роблять багато вчених, що значну допомогу в створенні психології особистості і соціології особистості можуть надати дослідження в області психопатології і соціологічного вивчення індивідуальних і колективних форм поведінки, бо, як відомо, знання «винятків із правил» допомагають краще зрозуміти самі «правила» (норми, цінності і т.п.) [5; 6]. Подібне ставлення до досліджуваних об'єктів не може залишити поза увагою і методологічну проблематику філософії.

Німецький вчений В. Тайхманн, проводячи аналіз існуючих точок зору на проблему особистості, закликає звернутися до більш поглибленого вивчення глобальних загальнолюдських проблем, пояснюючи це тим, що спостерігається «зростаючий повсюдно інтерес до питань про сенс буття і ціннісні орієнтації» [14, s. 1065–1066].

Розглядаючи сучасну філософську літературу, В. Тайхманн відзначає недоліки, характерні для

навчальних посібників з філософії. Таким чином, на його думку, якість підручників з філософських дисциплін вимагає серйозного поліпшення, в тому числі і більш глибокого висвітлення проблем особистості.

Цікаво відзначити, що В. Тайхманн не наполягає на створенні спеціальної філософської теорії особистості. Він вважає, що необхідні міждисциплінарні розробки з проблем теорії особистості, бо людина є найскладнішим предметом науки і вимагає цілеспрямованого взаємодії різних дисциплін (соціології, психології, теорії культури, педагогіки і т.д.) [14, s. 1063–1084].

Щоб довести, що особлива філософська теорія особистості не потрібна, В. Тейхманн пропонує зупинитися на світоглядному характері філософії. Аналізуючи світоглядні функції філософії, він приходить до висновку, що цих функцій цілком достатньо для того, щоб забезпечити концентрацію всіх окремих філософських дисциплін і гуманітарних наук на одному об'єкті – на людині [14, s. 1063–1084].

Як бачимо, аж ніяк не всі з сучасних філософів наполягають на необхідності створення особливої філософської теорії особистості, хоча і не заперечують того, що поглиблене розуміння людини, людської особистості є актуальним завданням. Це слід мати на увазі, оскільки з філософами часто трапляється так, що вони починають теоретизувати з кожного приводу і без приводу, забуваючи про дослідження реальних речей, знання про які можуть прийняти вид теоретичних узагальнень, а можуть і не прийняти.

Висновки. Уявлення про особистість як про вищу цінність життя складають основу теоретичних і прикладних побудов філософії, психології, педагогіки та інших наук. Незважаючи на те, що дані уявлення органічно випливали з культурно–історичного контексту традиції європейської цивілізації, вони були головною альтернативою традиційним підходам до проблем особистості.

Розглянувши соціогенетичний, біогенетичний, психогенетичний підходи до розуміння особистості. Кожна з цих теорій пояснює соціальну поведінку особистості, виходячи з замкнутих в собі властивостей навколишнього середовища, до якої людина повинна адаптуватися.

Самоорганізація особистості на основі процесів синергетики пов'язана з внутрішньою перебудовою системи. Зменшення порядку, безлад між її елементами призводять до руйнування цілісності, а подальше формування і поступове посилення порядку і встановлення нової субординації елементів системи, призводить до виникнення нової цілісності.

Таким чином, цілісність особистості, як рівноважний стан системи може формуватися як на принципах синергетики, так і на основі вольових дій самого індивіда. Обидва ці способу не суперечать системному підходу і дають ключ до глибшого пізнання особистості в рамках соціальної філософії.

Список використаних джерел

1. Авчишкин, АИ., 1989. 'Наука, техника, экономика', М.: *Экономика*, 383 с.
2. Алексеев, ВП., 1984. 'Становление человечества', М.: *Политиздат*, 462 с.
3. Ананьев, БГ., 2001. 'О проблемах современного человекознания', СПб.: *Питер*, 272 с.
4. Боринштейн, ЕР., Кавалеров, АА., 2001. 'Личность: ее языковые ценностные ориентации', Одесса: *Астропринт*, 164 с.
5. Братусь, БС., 1988. 'Аномалии личности', М.: *Мысль*, 303 с.
6. Бреслав, ГМ., 1990. 'Эмоциональные особенности формирования личности в детстве: норма и отклонения', М.: *Педагогика*, 140 с.
7. Кон, ИС., 1988. 'Ребенок и общество', М.: *Наука*, 270 с.
8. Крысько, ВГ., 2001. 'Социальная психология: словарь–справочник', Мн.: *Харвест*, М.: *АСТ*, 688 с.
9. Пригожин, И., Стенгерс, И., 1986. 'Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой', М.: *Прогресс*, 431 с.
10. Рузавин, ГИ., 1989. 'Синергетика и диалектическая концепция развития', *Философские науки*, №5, с.15–16.
11. 'Социология культуры: Методология и методика социологического исследования культуры', 1988, М.: *Институт социологии*, 167 с.
12. Суський, ЯС., 2016. 'Репрезентація людини у теорії соціальних систем', *Гілея: науковий вісник*, Вип.109, с.172–176. [online] Доступно: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2016_109_44
13. Фридман, М., Хайек, Ф., 1990. 'О свободе', Пер. с англ., Минск: *Полифакт–Референдум*, 126 с.
14. Teichmann, W., 1988. 'Brauchen wir eine philosophische Theorie der Persönlichkeit?', *Dt. Ztschr. für Philosophie*, Berlin, Jg.36, H.12, s.1063–1084.

References

1. Avchishkin, AI., 1989. 'Nauka, tehnika, jekonomika (Science, technology, economics)', M.: *Jekonomika*, 383 s.
2. Alekseev, VP., 1984. 'Stanovlenie chelovechestva (The formation of humanity)', M.: *Politizdat*, 462 s.
3. Anan'ev, BG., 2001. 'O problemah sovremennogo chelovekoznanija (On the problems of modern human studies)', SPb.: *Piter*, 272 s.
4. Borinshtejn, ER., Kavalerov, AA., 2001. 'Lichnost': ee jazykovye cennostnye orientacii (Personality: Its Language Value Orientations)', Odessa: *Astroprint*, 164 s.
5. Bratus', BS., 1988. 'Anomalii lichnosti (Personality anomalies)', M.: *Mysl'*, 303 s.
6. Breslav, GM., 1990. 'Jemocional'nye osobennosti formirovanija lichnosti v detstve: norma i otklonenija (Emotional features of personality formation in childhood: the norm and deviations)', M.: *Pedagogika*, 140 s.
7. Kon, IS., 1988. 'Rebenok i obshhestvo (Child and society)', M.: *Nauka*, 270 s.
8. Krys'ko, VG., 2001. 'Social'naja psihologija: slovar'–spravochnik (Social Psychology: Dictionary – Directory)', Mn.: *Harvest*, M.: *AST*, 688 s.
9. Prigozhin, I., Stengers, I., 1986. 'Porjadok iz haosa: Novyj dialog cheloveka s prirodoj (Order from Chaos: A New Dialogue between Man and Nature)', M.: *Progress*, 431 s.
10. Ruzavin, GI., 1989. 'Sinergetika i dialekticheskaja koncepcija razvitija (Synergetics and the dialectical concept of development)', *Filosofskie nauki*, №5, s.15–16.
11. 'Sociologija kul'tury: Metodologija i metodika sociologicheskogo issledovanija kul'tury (Sociology of culture: Methodology and methodology of sociological research of culture)', 1988, M.: *Institut sociologii*, 167 s.
12. Sus'kyj, JaS., 2016. 'Reprezentacija ljudyny u teorii' social'nyh system (Representation of man in the theory of social systems)', *Gileja: naukovyj visnyk*, Vyp.109, s.172–176. [online] Dostupno: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2016_109_44
13. Fridman, M., Hajek, F., 1990. 'O svobode (About freedom)', Per. s angl., Minsk: *Polifakt–Referendum*, 126 s.
14. Teichmann, W., 1988. 'Brauchen wir eine philosophische Theorie der Persönlichkeit?', *Dt. Ztschr. für Philosophie*, Berlin, Jg.36, H.12, s.1063–1084.

* * *

УДК 159.99

СЕНС ЩАСТЯ В СУЧАСНИХ КОНТЕКСТАХ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

HAPPY SENSATION IN MODERN CONTEXTS OF INDIVIDUAL AND SOCIAL FACILITIES

Афанасьєва Л.,
кандидат філософських наук,
доцент, Мелітопольський державний педагогічний університет ім. Богдана Хмельницького(Мелітополь, Україна),
e–mail: lyudmila.csr@gmail.com,
ORCID: 0000–0002–9386–6529

Олексенко Р.,
доктор філософських наук, професор,
Таврійський державний агротехнологічний університет (Мелітополь, Україна), e–mail: roman.xdsl@ukr.net, ORCID: 0000–0002–2171–514X

Afanasieva L.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Melitopol State Pedagogical University named after Bogdan Khmelnitsky (Melitopol, Ukraine),
e–mail: lyudmila.csr@gmail.com,
ORCID: 0000–0002–9386–6529

Oleksenko R.,
Doctor of Philosophy, Professor, Tavriya State Agrotechnological University
(Melitopol, Ukraine), e–mail: roman.xdsl@ukr.net,
ORCID: 0000–0002–2171–514X

Актуальність дослідження *полягає в тому, що згідно зі своїм повсякденним розумінням щастя, люди вибудовують і свою життєву стратегію, бо саме щастя – це такий феномен особистісного і суспільного життя, в якому як у фокусі віддзеркалюється все різноманіття їх потреб і прагнень. Тому, на наш погляд, питання щастя – це не просто питання про те, як бути щасливим, а про те, в чому саме полягає щасливе життя і до чого людині слід прагнути насамперед. Отже, актуальність обраної проблеми визначається суспільним запитом на розуміння шляху до віднайдення продуктивного балансу між природним бажанням кожної людини бути щасливою та необхідністю вирішення багатьох існуючих суб'єктивних і об'єктивних протиріч на цьому шляху. Багатогранність і багатовимірність феномену щастя вказує на потребу системного аналізу, який дає можливість узагальнити вже напрацьовані науковою думкою основні положення концепції щастя, а також розглянути це явище в контексті багатьох проявів людського буття на рівні суспільної й особистісної свідомості сучасної людини.*

Ключові слова: *сучасна епоха, соціальне благополуччя, суспільство, людина, мораль, гідність, суспільство.*

The urgency of the study is that, according to their everyday understanding of happiness, people also build their life strategy, because it is happiness – this is a phenomenon of personal and social life, in which, as in focus, all the diversity of their needs and aspirations is reflected. Therefore, in our opinion, the issue of happiness – this is not just a question of how to be happy, but about what is a happy life and what should be the person to seek first of all. Consequently, the relevance of the chosen problem is determined by the public request for an understanding of the path to finding a productive balance between the natural desire of each person to be happy and the need to solve many of the existing subjective and objective contradictions on this path. The multidimensionality and multidimensionality of the phenomenon of happiness indicate the need for a systematic analysis, which enables us to generalize the basic concepts of happiness already developed by the scientific thought, as well as to consider this phenomenon in the context of many manifestations of human existence at the level of social and personal consciousness of a modern person.

Keywords: *modern age, social well–being, society, man, morality, dignity, society.*

Постановка проблеми у загальному вигляді полягає в розкритті сенсу щастя в контексті зв'язку з сучасною соціальною реальністю та індивідуальним буттям. Філософське розуміння цієї діалектики розвитку особистісного і суспільного можуть стати рушійними чинниками змін якості цього процесу, якщо сприймаються людиною як особистісний виклик до їх подолання – тим самим вказуючи дорогу до щастя.

Аналіз останніх досліджень і публікацій – ми спираємося на авторів, що досліджували сенс та проблеми щастя – це твори: Г. Сковороди, К. Роджерса, А. Кемпбелла, Ф. Конверса, Н. Бредберна, Р. Вілсона, М. Поповича, В. Шкоди. Щастя як суб'єктивне благополуччя розглядали в своїх працях М. Фордіс, А. Бек, Л. Джозеф, Т. Льюїс, Ф. Ендрюс, Н. Хамітов, С. Крилова та інші.

Виділення недосліджених частин загальної проблеми визначається суспільним запитом щодо наукового обґрунтування шляхів і засобів віднайдення продуктивного балансу між природним бажанням кожної людини бути щасливою та необхідністю вирішення існуючих суб'єктивних і об'єктивних протиріч на шляху поліпшення суспільного добробуту. Крім того, в практичному аспекті вивчення уявлень людей про щастя дозволяє з'ясувати основні чинники трансформації моральних імперативів, актуальних для нашої країни сьогодні.

Мета роботи полягає у розкритті сенсу щастя в контексті зв'язку з сучасною соціальною реальністю та індивідуальним буттям.

Відмітимо, **що вирішення даної наукової задачі** у такій постановці ніколи не вирішувалась і на даний час майже не розробляється.

Об'єктом дослідження є щастя як соціокультурний феномен.

Предметом дослідження є прагнення до щастя в контексті буття сучасної людини.

Теоретико–методологічними основами нашого дослідження є соціально–філософські аспекти вивчення проблеми щастя як соціо-культурного явища в умовах сучасної динаміки суспільного розвитку.

Виклад основного матеріалу. Повернення філософів всіх епох до теми щастя і сенсу життя свідчить, що на кожному етапі розвитку людської цивілізації людей супроводжує ця проблема. Сучасна епоха – не виняток. У кожному поколінні на кожного індивіда очікують переломні моменти в його свідомості, які містять ознаки світоглядних криз [1]. Одні з них долаються ним легше, з іншими все набагато складніше. До найтяжчих криз слід віднести кризи нашого розуміння життя. Психологи стверджують, що особливо гнітючі наслідки мають стани, коли людина перестає бачити сенс свого життя. У порівнянні з попередніми епохами, світ сьогодні надзвичайно ускладнився, і свідомість молодої людини перебуває під неймовірним тиском інформаційних потоків. Реклама та інші мало контрольовані впливи ЗМІ та Інтернету сьогодні явно і неявно впливають на становлення дитячої психіки надзвичайно складними для розуміння речами, які часто опонують здоровому глузду і далеко не завжди знаходять адекватне пояснення з боку

дорослих, тож дітям стає дедалі важче визначитись з сенсовими орієнтирами. Соціальні розшарування у небагатому суспільстві теж є причиною ранніх дитячих неврозів, депресивних станів і розчарування у своєму майбутньому серед певної частини молоді. Соціально–психологічні умови та настрої, кризи та війни в соціумі породжують депресивні настрої та апатію, відчуття «вивченої безпорадності», коли людина (і перш за все молода, недосвідчена) перестає вірити у всяку можливість досягнення щастя.

Можна казати, що будь–який стан безвиході у житті людини є ознакою нещастя. А справді, навіщо жити, коли ти не маєш чому радіти? Саме про це йдеться в притчі Будди про просвітлення. «Жив лев, який вважав себе бараном. Тільки тоді, коли побачив своє відображення в озері, пізнав себе, порівняв із левом, який був поруч, він зрозумів, що є левом». І допомогти людині вийти з подібної ситуації може тільки усвідомлення себе як суб'єкта власної долі, лише тоді, інколи раніше, інколи – пізніше, але кожен з нас повинен зрозуміти, що вищий сенс полягає в тому, щоб пізнати, хто ми насправді.

Тому, на наш погляд, без щастя неможливо жити, оскільки це є найвищим проявом втілення сенсу життя людей. Без розуміння сенсу людського життя, неможливо усвідомити, як людина може бути щасливою [4].

Таким чином, з наведеного вище ми можемо зробити висновок, що «щастя» і «сенс життя» – якнайтісніше пов'язані між собою поняття. Разом вони укладають ґрунт багатьох етичних категорій, що віддзеркалюють, відображають моральну свідомість кожної людини. В цих поняттях поєднується весь духовний досвід людської особистості у смисложиттєвому вимірі. Крізь них людина бачить щастя вирішальною метою людських зусиль.

Не в останню чергу, саме тому, що «рецепт» щастя – у кожного із нас, постає знову і знову для кожного покоління, оскільки молодь має свої орієнтири, власні домінуючі цінності, що складають систему уявлень про щастя, значною мірою відмінних від тих, що мають їхні батьки [9]. Сьогодні доводиться стикатись із тим, що молодь не розуміє, що відчуття щастя залежить не стільки від досягнення певних благ, скільки від внутрішньої, духовної здатності людини бути щасливою. Сучасний світ формує в індивіді ідеал щастя крізь призму бажання мати й отримувати. Це нав'язується молодій людині в якості життєво важливої мети. Суспільство сьогодні все більше характеризується як бездуховне, аморальне і матеріально обумовлене. Соціум культивує в індивіді такі якості, як індивідуалізм, егоїзм, заповзятливість, прагнення до успіху в будь–який спосіб.

Мріючи про щастя, люди вибудовують образ свого ідеального майбутнього, бажаних результатів і досягнутих цілей, впливаючи на власне життя і на суспільство в цілому. Через призму уявлень про щастя можливий новий погляд на вирішення соціальних та економічних проблем сучасного суспільства.

Тому, на наш погляд, найперше потрібно визначити сенси свого буття, заради яких варто існувати. Чи вміємо ми ставити собі мету? Чи не рухаємось ми, згідно назви роману Бел Кауфман й однойменного фільму за ним «Вверх драбиною, що веде вниз»? [7]. Більшість людей не знають, чого хочуть. Натомість добре розуміють – те, що вони мають, не те, що вони хочуть. Як доречно зауважив відомий послідовник традицій даосизму і дзен–буддизму в XX столітті Бхагаван Шрі Раджніш (Ошо): «Людські істоти можуть бути безмірно щасливі і безмірно нещасні – і вони вільні у виборі. Ця свобода таїть небезпеку, ця свобода дуже важка, тому що відповідальність лягає на вас. І з цією свободою щось трапилося, щось пішло не так [3].

Звичайна людина переважно впевнена, що щастя у кожного своє, що відчуття щастя у різних людей викликають різні предмети. Вона часто не усвідомлює, що предмети самі по собі нейтральні, а те, що надає їм певної привабливості, знаходиться всередині людини. Тоді вона вважає, що певні зовнішні події, речі, процеси роблять її щасливою або нещасною.

На превеликий жаль, сучасний соціум культивує в особистості і такі якості, як індивідуалізм, підприємливість, прагнення до успіху. Соціально задана мета «успіх» конкретизується кожним стосовно себе і своїх можливостей. Щастя ототожнюється з успіхом. Оскільки успіх завжди індивідуальний, щастя теж індивідуальне. Кожен формує свій конкретний образ бажаного стану буття, який виступає як єдність одиничного і загального. Однак у сучасному суспільстві існує загальна міра успіху – гроші. Гроші із засобу досягнення будь–яких життєвих цілей для більшості стали перетворюватися в головну мету, стають головним джерелом задоволеності, дають відчуття власної значущості. Мас–медіа нині також демонструють нам насилля й розповсюдження таких сенсів життя як, чуттєвих насолод, матеріальних статків, грошей, високого соціального статусу, бажання влади. Однак цікавою і повчальною є наступна статистика: за останні 30–40 років в США матеріальний рівень життя зріс удвічі, проте задоволеність життям, навпаки, різко зменшилась. Підтвердженням цього є зростання депресивних і невротичних станів, суїцидів серед їхнього населення. Психологи стверджують, що синдром безцільності свого існування переживають багато людей, коли закінчуються найближчі цілі. Незважаючи на здатність людини адаптуватися як до позитивних, так і негативних життєвих переживань, звикання до таких реалій відбувається не завжди.

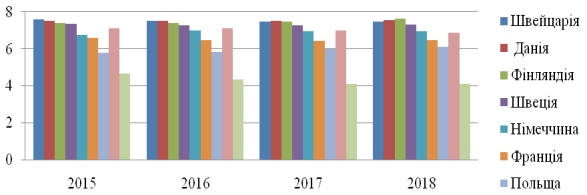

Рис.1. Рейтинг країн світу за рівнем щастя

Таблиця 1

Рейтинг країн світу за індексом щастя

Країни	Роки			
	2015	2016	2017	2018
Швейцарія	7.587	7.509	7.494	7.487
Данія	7.527	7.526	7.522	7.555
Фінляндія	7.406	7.413	7.469	7.632
Швеція	7.364	7.291	7.284	7.314
Німеччина	6.75	6.994	6.951	6.965
Франція	6.575	6.478	6.442	6.489
Польща	5.791	5.835	5.973	6.123
США	7.119	7.104	6.993	6.886
Україна	4.681	4.324	4.096	4.103

Отже, на оцінку задоволеності життям впливає домінуючий емоційний стан, оскільки він розглядається в якості безпосереднього індикатора відчуття суб'єктивного благополуччя. Суспільство має бути зацікавлене в збереженні психологічного здоров'я дітей, підлітків й молоді, у своєчасному формуванні в них цього відчуття, яке стане цеглинкою фундаменту їхнього особистого майбутнього і благополуччя того оточення, в якому вони живуть.

Ця обставина дозволяє нам стверджувати, що феномен щастя – явище соціальне, відображення і результат способу життя людей певного суспільного устрою, і залежне від певних умов, які породжують спосіб виробництва [2]. Сучасна соціологічна наука виділяє об'єктивний критерій щастя особистості – інтереси суспільно–історичного прогресу та суб'єктивне благополуччя – широкий концепт, що включає переживання приємних емоцій, низький рівень негативних настроїв та високу задоволеність життям [10]. Дослідники вважають, що суб'єктивне відчуття щастя є одним з вимірників суб'єктивного добробуту, а застосування моделей суб'єктивного і соціального благополуччя [12], а також модель психологічного благополуччя [11], за такими показниками, як відчуття комфорту в оточенні інших; певності власних можливостей самоактуалізації в даному оточенні; сприйняття соціального оточення як упорядкованого, вмотивованого й цілеспрямованого; відчуття вмотивованої причетності й усвідомлення себе частиною цього соціального оточення; відчуття можливості зробити певний соціальний внесок, сьогодні дозволяє вести мову про поєднання вивчення досвіду, переживання емоцій різної модальності й задоволення життям за моделлю соціального благополуччя, що містить п'ять факторів: соціальне прийняття, соціальна актуалізація, узгодженість із суспільством, соціальний внесок та соціальна інтеграція.

Таким чином, аналіз спектру застосування підходів теорії соціального благополуччя дає змогу констатувати, що наявні методологічні розробки оцінювання параметрів соціального благополуччя індивіда можуть бути використані у вивченні шляхів розвитку й реалізації мотиваційного компонента людини у намірі бути щасливою.

У 2012 році в штаб–квартирі ООН відбулася міжнародна конференція «Щастя як нова економічна парадигма», заснована на даних «Доповіді про світове щастя», виданому під керівництвом докторів Колумбійського університету. На конференції представниками різних сфер науки і політики було проведено обговорення збільшення ВВП на користь соціальної та екологічної ситуацій. Активно обговорювалися методи поліпшення «здоров'я населення», запропоновані Бутаном, де вперше стали орієнтуватися на показники «Індексу щастя». На даний момент Бутан є однією з країною, де держава, орієнтуючись на показники індексу, займається підвищенням рівня щастя в масштабах всього населення. Однак, слід зазначити, що ці дані не завжди можуть відобразити реальний стан речей. Зокрема, порівняння значення ВВП вважається недоречним, оскільки кінцева мета більшості людей не бути багатими, а бути щасливими і здоровими. Однак на підставі осмислення розглянутих нами вище сучасних досліджень (їх соціально–філософських передумов і отриманих результатів) можна говорити про те, що в перспективі з урахуванням виділених критеріїв «щастя» і додавання все більшого значення саме цього переживання індивідів, можливе використання індексів в прогностичних цілях.

У липні 2012 цього ж року Генеральна Асамблея ООН постановила визнати 20 березня Міжнародним Днем щастя, який з 2013 року святкують не тільки у різних країнах, але і в Україні; у 2013 і 2014 роках для відзначення і просування ідеї щастя по всьому світу більше 50 організацій зібралися разом і підтримали кампанію ООН «День щастя», яка в цілому координується британською громадською організацією «Action for Happiness» [8].

У 2015 році звіт стосовно того наскільки люди почуваються щасливими у 158 країнах світу створила та представила міжнародна неурядова організація «Мережа рішень про сталий розвиток» (Sustainable Development Solutions Network, SDSN). Він не лише містить аналіз ключових параметрів, які, згідно методології його авторів, дають змогу оцінити суб'єктивне відчуття щастя, але і вміщує також рекомендації, які можуть бути корисними для вимірювання національного прогресу конкретної держави [8].

Щодо України, то за результатами соціологічного опитування, «в Україні рівень щастя (кількості щасливих) виріс з 2001 року до 2010 року з 38% до 65%. Можливо причиною такого істотного зростання рівня щастя могло бути економічне зростання в Україні. Звісно, один цей чинник не може пояснити зростання й падіння рівня щастя – економічні негаразди 2008 року не тільки не призвели до падіння рівня щастя, а й навіть супроводжувалися його зростанням до 65% у 2010 році. Хоч як це не дивно, анексія Криму, та фактична війна з Росією не призвели до істотного

падіння рівня щастя (2014 рік – 58%, 2017 рік – 53%). Однак, середній рівень щастя значно знизився в зонах, які безпосередньо переживають війну.

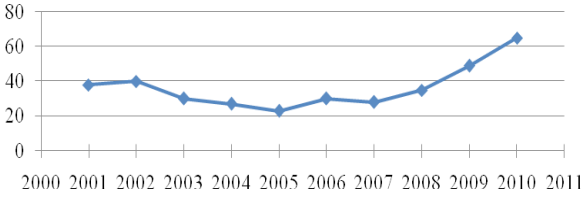

Рис.1.2 Баланс щастя в Україні [8]

Найбільш щасливими регіонами України можна вважати Західний (58%) та Центральний (57%), найменш – Південний (53%). У Східному регіоні кількість щасливих людей складає 55%.

Також, під впливом безпосереднього переживання війни на рівень щастя особи, який можна порівняти із втратою щастя, якої відносно благополучна людина, зазнає, коли стає бідною… Також, слід зазначити, що для окупованої частини Донбасу, щастя значно більше залежить від рівня безпеки, а вже потім – від сімейного життя та дітей» [10]. Однак як зазначає соціолог Є. Головаха, є дуже цікавий феномен: «українці завжди були більше задоволені своїм особистим життям і своїм добробутом, ніж станом справ в Україні і станом її економіки» [5].

Отже, можна зробити висновок, що в сучасному українському громадянському суспільстві існує ціла низка зовнішніх обставин і умов, що створюють соціальну напругу і суттєвим чином впливають на психологічний стан людини.

Не менш складною є суб'єктна складова життя сучасної людини. Кожна людина прагне щастя, й, разом з тим, далеко не завжди в змозі чітко розуміти, чого вона власне домагається, яким чином досягає повної згоди сама з собою. Відбувається це, насамперед, з тієї причини, що щастя є ідеал не розуму, а уяви, тобто ґрунтується на емпіричних, земних підставах. А сучасний світ – це багато в чому і віртуальний світ, світ «недовтіленого» існування, розуміння. Людина прагне розуміння, але чи завжди приносить воно їй задоволення, коли вона усвідомлює приховані поки що від неї нещастя»? Отже, щастя людини пов'язане з бажанням кращого майбутнього. Але саме бажання – річ суперечлива. Люди можуть перебувати в «сердечних» стосунках і, разом з тим, обездолювати одна одну. Не завжди, того, чого хоче одна людина, бажає й інша. За таких умов важко відшукати певний закон, яким могли б користатися всі без винятку.

Справа в тому, що щастя – не чисто ноуменальний, духовний дар; щастя – це перш за все дар природного існування, і необхідно прагнути до того, щоб в соціальному житті склалися відносини, засновані на засадах справедливості. На рівні суспільної свідомості певну допомогу, на нашу думку, покликана надати індивідові держава. Суспільні інституції покликані упорядковувати людські взаємодії, однак певний примус стримує емоції конкретної людини, і стримуючи їх, будь–яка інституція закладає передумови до того, щоб зробити триваліше наше прагнення. Не випадково І. Кант розвиває ту думку, що «чим далі предмет віддалений від почуття, унаслідок чого виникає пересичення як необхідний наслідок повного задоволення тваринної потреби», тим стабільніше наше бажання щастя.

На жаль, знання про людину, накопичені протягом багатьох століть, для більшості людей залишаються недоступними. Більшість, як і за часів Сократа, живе звичайним життям, в якій існує своє уявлення про щастя.

Люди часто не можуть домовитися між собою, щаслива мета вельми невизначена, засоби її досягнення надзвичайно хиткі, багато що залежить від громадської думки, яка досить мінлива. Ніхто не може примусити іншого бути щасливим так, як хочеться комусь, і саме тим чином, яким він уявляє собі благополуччя інших людей. Таким уроком новітньої історії для української спільноти в нашій державі стала Революція Гідності.

Очевидно, що щастя і моральний закон не повністю протистоять один одному. Не слід прагнути позбавляти людину домагань на щасливе життя. І турбота про власне благополуччя в деякому відношенні виступає як обов'язок, хоча б тому, що благополуччя (здоров'я, багатство, освіту) створює більш кращі умови для виконання належного, а відсутність життєвих благ спокушає порушити закон. Проте, сприяння своєму щастю все ж не може бути моральним принципом. Не слід при цьому забувати про те, наскільки відносні людські уявлення про щастя і як небезпечно примусово нав'язувати свою волю іншим.

Сьогодні є аксіомою, що ступінь задоволеності індивіда сучасного суспільства визначається двома основними факторами: постійним зростанням споживчих запитів, орієнтацією на демонстровані вищим класом стандарти споживання і обмеженими можливостями їх досягнення для пересічної більшості. Однак, навіть коли ми користуємося для наукових цілей певними визначеннями, оскільки для соціальних наук необхідні такі як зазначені вище чіткі узагальнюючі дефініції, що дозволяють перейти до розгляду параметрів, які піддаються якісним і кількісним вимірам, скажімо, дозволяють визначити спільні і відмінні риси у різних прошарків соціуму, скажімо, у проявах задоволення чи незадоволення індивідів своїм життям, слід мати на увазі непорушну упродовж віків соціально–філософську точку зору – істинне благо людини полягає не в тому (принаймні – не стільки, або не лише), щоб задовольняти свої бажання, а в тому, щоб якомога повніше розвинути свої здібності, саму себе – як людську істоту, як людину мислячу. Без самоосмислення, без розвинутих особистістю критеріїв власного людського існування і власного соціального буття, на нашу думку, будь–яке визначення щастя втрачає свій сенс.

Щастя як стан свідомості людини суспільної – це соціальна категорія. Тисячолітня історія мало

змінила природу людини. Тому на побутовому рівні стан щастя найліпше розуміється через свою протилежність – нещастя, горе, біду. І не можна вести мову про душевний комфорт і гармонію, чуючи вісті про психічно нездорових людей, здатних позбавити життя сотні собі подібних. Тому морально розвинена людина може розуміти щастя іншої, поділяючи її душевний стан [3].

Зрозуміло, що понука до розуміння, особистісна спромога до охоплення світу у його цілісності через такий стан, чи навпаки – безсиле витіснення небажаних емоцій і думок на периферію свідомості – річ суто індивідуальна, ситуативна. Відчувати і усвідомлювати себе щасливим – це охоплення подумки свого стану у всій максимальній повноті взаємодії людського «Я» зі значимими для людини сферами її життя, іншими людьми. Це охоплення у чомусь кероване особистістю, а у чомусь – підпорядковане суспільним нормам, укладам, традиціям, стереотипам та індивідуальним життєвим ситуаціям. Це охоплення залежить від рівня індивідуального розвитку особистості. Кожна людина у стані, і, певно має право, з огляду на власні можливості, рівень статків, соціалізації, освіченості, моральні та естетичні орієнтири, усвідомлення життєвої мети, дивитись на світ так чи інакше, бачити певні речі, або не бачити, чути відголоски епохи, або не чути, знати про політичні режими сучасності в країнах, що тримають в покорі під тиском вишколених спецслужб цілі народи, позбавляючи їх прав на елементарне спілкування зі світом і у XXI столітті, про геноциди, як наслідки не лише злої волі, а й поширених етнічних стереотипів, чи не перейматись цим, як чимось далеким. Може відчувати себе морально пригнічено, ідучи ранком до школи, зустрічаючи біля сміттєвих баків людей похилого віку, чиїхось батьків і бабусь, що копирсаються у відходах, а ввечері – у теленовинах поруч миготять відеоряди про полеглих і скалічених війною молодих українських хлопців, про зажерливих чиновників, що розкрадають власну країну, чи не відчувати – це особистий вибір. Тому, суспільне щастя, в його ідеальному розумінні, є і головною метою окремої людини, що сприяє активізації всіх його життєвих сил, змушує розкривати фізичний і духовний потенціал особистості. Тому, на нашу думку, відома формула щастя, запропонована Г. С. Сковородою: «Бути щасливим – се значить пізнати себе чи то свою природу, взятись за свою долю і робити своє діло» носить інтегральний характер і містить в собі бездоганні рекомендації для вироблення життєвої стратегії: самопізнання (пізнати себе чи свою природу); самовдосконалення (взятись за свою долю), самореалізація (робити своє діло) [6]. Всі ці три процеси повинні здійснюватися в нерозривності й у взаємовпливі.

Висновки. Аналіз спектру застосування підходів теорії соціального благополуччя дає змогу констатувати, що наявні методологічні розробки оцінювання параметрів соціального благополуччя індивіда за такими факторами, як соціальне прийняття, соціальна актуалізація, узгодженість із суспільством, соціальний внесок та соціальна інтеграція, можуть бути використані у вивченні шляхів розвитку й реалізації мотиваційного компонента людини у намірі бути щасливою. Поєднання в цих моделях таких показників, як відчуття комфорту в оточенні інших; певності власних можливостей самоактуалізації в цьому оточенні; сприйняття соціального оточення як упорядкованого, вмотивованого й цілеспрямованого; відчуття вмотивованої причетності й усвідомлення себе частиною цього соціального оточення; відчуття можливості зробити певний соціальний внесок тощо, дозволяє вести мову про поєднання вивчення досвіду переживання емоцій щастя різної модальності й реальної задоволеності людиною своїм життям.

У сьогоденному українському громадянському суспільстві існує ціла низка зовнішніх обставин і умов, що створюють соціальну напругу і суттєвим чином впливають на психологічний стан людини. Не менш складною є суб'єктна складова життя сучасної людини. Не в останню чергу, саме тому, що «рецепт» щастя у кожному із нас, проблема пошуку щастя постає заново для кожного покоління, оскільки молодь має свої орієнтири, власні домінуючі цінності, що складають систему уявлень про щастя, значною мірою відмінних від тих, що мають їх батьки. Нездійсненність мрій чи цілковита певність у їх здійсненні, розвинена емпатія чи фрустрація чуттів, тренований жагою пізнання і самореалізації мозок чи апатичне інтелектуальне безсилля, здатність відстояти людську гідність на Майдані у 2013–2014 роки чи прийняття приреченості від соціального безправ'я – є природними опозиціями для усвідомлення людиною свого місця у цьому процесі.

Опираючись на дані сучасних соціальних досліджень, які дозволяють констатувати, що впливи тих чи інших подій у громадянському суспільстві на самопочуття конкретної людини, на стани її свідомості – прогнозуються, скеровуються, форматуються, та з огляду про особливу проблемність різних чинників впливів на українську молодь, розгляд категорії щастя крізь призму становлення індивідуальної свідомості, дозволяє нам наполягати на думці, що, як і інші ціннісні маркери свідомості, розуміння себе щасливим спрацьовує залежно від того, наскільки розвиненою є суб'єктність людини, наскільки вагомим для індивіда є стан причетності до роду людського.

В свою чергу, філософське розуміння цієї діалектики розвитку особистісного і суспільного життя можуть стати рушійними чинниками змін якості цього процесу, якщо сприймаються людиною як особистісний виклик до їх подолання – тим самим вказуючи дорогу до щастя.

Список використаних джерел

1. Афанасьєва, Людмила, 2014. 'Світоглядно–ціннісний потенціал соціальності людини як чинник гармонізації культурно–освітнього простору', *Versus* (3), с.34–40.

2. Афанасьєва, ЛВ., Олексенко, РІ., 2019. 'Феномен щастя в контексті філософського дискурсу', *Вісник Львівського університету. Серія філософсько–політологічні студії*, №.22.

3. Бхагаван Шри Раджниш (Ошо). ‘Радость. Счастье, которое приходит изнутри’. [online] Доступно: https://www.rulit.me/books/radost–schaste–kotoroe–prihodit–iznutri–read–23143–1.html

4. Волков, ОГ., Землянський, АМ., Олексенко, РІ., Рябенко, ЄМ., 2017. ‘Філософія: навчальний посібник–практикум’, МДПУ імені Богдана Хмельницького, Мелітополь.

5. Головаха, Є. ‘Чого бракує українцям, щоб стати щасливими’. [online] Доступно: https://zaxid.net/statti_tag50974/https://zaxid.net/statti_tag50974/

6. ‘Життя і творчість Григорія Савича Сковороди. Філософські трактати’. [online] Доступно: http://scovoroda. info/ft.php.

7. Кауфман, Б. ‘Вверх по лестнице, ведущей вниз’. [online] Доступно: knijky.ru/books/vverh–po–lestnice–vedushchey–vniz

8. Крячко, ВІ., Штепа, СО., 2015. ‘Експлікація контемпоральних досліджень концептофеномену «щастя» в Україні’, *Міжнародний науковий форум:соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент*, с.61–79.

9. Олексенко, Р., 2018. ‘Пошук себе в собі’, *Міжнародна науково–практична інтернет–конференція «Формування освітнього простору в умовах інформаційного суспільства»*, с.190–191.

10. Паніотто, В., Сахно, Ю., Пясковська, А., 2018. ‘Динаміка рівня щастя і його детермінанти. Україна 2001–2017 [Текст]’, *Соціологія: Теорія, методи, маркетинг*, №1, с.84–101.

11. Keyes, CLM., Shmotkin, D., Ryff, CD., 2002. ‘Optimizing well–being: the empirical encounter of two traditions’, *Journal of personality and Social Psychology*, V.73, p.539–548.

12. Keyes, CLM., 1998. ‘Social well–being. Social Psychology Quarterly’, V.61, p.121–140.

References

1. Afanas’jeva, Ljudmyla, 2014. ‘Svitogljadno–cinnisnyj potencial social’nosti ljudyny jak chynnyk garmonizacii’ kul’turno–osvitn’ogo prostoru (Worldview–value potential of human sociality as a factor of harmonization of cultural and educational space)’, *Versus* (3), s.34–40.

2. Afanas’jeva, LV., Oleksenko, RI., 2019. ‘Fenomen shhastja v konteksti filosofs’kogo dyskursu (The phenomenon of happiness in the context of philosophical discourse)’, *Visnyk L’vivs’kogo universytetu. Serija filosofs’ko–politologichni studii*’, №.22.

3. Bhagavan Shri Radzhnish (Osho). ‘Radost’. Schast’e, kotoroe prihodit iznutri (Joy. Happiness that comes from within)’. [online] Dostupno: https://www.rulit.me/books/radost–schaste–kotoroe–prihodit–iznutri–read–23143–1.html

4. Volkov, OG., Zemljans’kyj, AM., Oleksenko, RI., Rjabenko, JeM., 2017. ‘Filosofija: navchal’nyj posibnyk–praktykum (Philosophy: training manual–workshop)’, MDPU imeni Bogdana Hmel’nyc’kogo, Melitopol’.

5. Golovaha, Je. ‘Chogo brakuje ukrai’ncjam, shhob staty shhaslyvymy (What is missing to Ukrainians to be happy)’. [online] Dostupno: https://zaxid.net/statti_tag50974/https://zaxid.net/statti_tag50974/

6. ‘Zhyttja i tvorchist’ Grygorija Savycha Skovorody. Filosofs’ki traktaty (Life and creativity of Gregory Savich Skovoroda. Philosophical treatises)’. [online] Dostupno: http://scovoroda. info/ft.php.

7. Kaufman, B. ‘Vverh po lestnice, vedushhej vniz (Up the stairs leading down)’. [online] Dostupno: knijky.ru/books/vverh–po–lestnice–vedushchey–vniz

8. Krjachko, VI., Shtepa, SO., 2015. ‘Eksplikacija kontemporal’nyh doslidzhen’ konceptofenomenu «shhastja» v Ukrai’ni (Exploration of contemporal studies of the concept of «happiness» in Ukraine)’, *Mizhnarodnyj naukovyj forum:sociologija, psyhologija, pedagogika, menedzhment*, s.61–79.

9. Oleksenko, R., 2018. ‘Poshuk sebe v sobi (Search for yourself)’, *Mizhnarodna naukovo–praktychna internet–konferencija «Formuvannja osvitn’ogo prostoru v umovah informacijnogo suspil’stva»*, s.190–191.

10. Paniotto, V., Sahno, Ju., Pjaskovs’ka, A., 2018. ‘Dynamika rivnja shhastja i jogo determinanty. Ukrai’na 2001–2017 [Tekst] (Dynamics of the level of happiness and its determinants. Ukraine 2001–2017 [Text])’, *Sociologija: Teorija, metody, marketyng*, №1, s.84–101.

11. Keyes, CLM., Shmotkin, D., Ryff, CD., 2002. ‘Optimizing well–being: the empirical encounter of two traditions’, *Journal of personality and Social Psychology*, V.73, p.539–548.

12. Keyes, CLM., 1998. ‘Social well–being. Social Psychology Quarterly’, V.61, p.121–140.

* * *

УДК 130.2:316

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ИДЕИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

FEATURES OF DEVELOPMENT OF THE NATIONAL EDUCATIONAL IDEA IN AZERBAIJAN

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПРОСВІТНИЦЬКОЇ ІДЕЇ В АЗЕРБАЙДЖАНІ

Бехбудов Сабир Эльмурад оглу,
диссертант, Институт философии НАНА (Азербайджан), e–mail: sevinc.n@mail.ru

Behbudov Sabir Elmurad,
candidate for a degree, Institute of Philosophy of ANAS (Azerbaijan), e–mail: sevinc.n@mail.ru

Бехбудов Сабір Ельмурад оглу,
дисертант, Інститут філософії НАНА (Азербайджан), e–mail: sevinc.n@mail.ru

Автор рассматривает особенности развития национальной просветительской идеи в Азербайджане. Соискатель анализирует работы известных ученых азербайджанской философской мысли Э. М. Ахмедова, И. А. Рустамова, Ш. Ф. Мамедова и других. Автор подчеркивает зарождение и развитие азербайджанской национальной просветительской идеи, которые нашли отражение в этих произведениях.

Ключевые слова: *развитие, просветительство, философия, идеология, мировоззрение.*

In the article the author considers the peculiarities of the development of the national enlightenment idea in Azerbaijan. The applicant analyzes the works of well–known scientists of Azerbaijani philosophical thought E. M. Akhmedov, I. A. Rustamov, Sh. F. Mamedov and others. The author emphasizes the birth and development of the Azerbaijani national enlightenment ideas, which are reflected in these works.

Keywords: *development, enlightenment, philosophy, ideology, worldview.*

Автор розглядає особливості розвитку національної просвітницької ідеї в Азербайджані. Здобувач аналізує роботи відомих вчених азербайджанської філософської думки Е. М. Ахмедова, І. А. Рустамова, Ш. Ф. Мамедова та інших. Автор підкреслює зародження і розвиток азербайджанської національної просвітницької ідеї, які знайшли відображення в цих творах.

Ключові слова: *розвиток, просвіта, філософія, ідеологія, світогляд.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Просветительство является политической идеологией эпохи распада феодализма и установления капитализма, системы философии и мировоззрения. Термин «Ответ на вопрос о Просветительстве» был написан Вольтером и Гердером в 1874 году как термин для научных литературных текстов. Среди величайших людей мира – Кант, Гегель, Маркс, Лок, Монтеские, Хедветси, Вольтер, Гольбах, Руссо, Декарт, Галилей, Коперник, Ньютон, Мелье, Дсуро, Форстер, Радишев, Марелли, Коялп, Ахундов, Ленин, Ататюрк, Расулзаде высказались драгоценные мысли об идеях просветительства, многие из которых были непосредственно вовлечены в него. Как философы–идеалисты, так и материалисты, религиозные деятели, различные государственные деятели занимались просветительской деятельностью. Все это привело к тому, что идея просветительства впоследствии приобретается различными формами.

Просветители полагали, что, прибегая к жестокой критике существующей структуры общества и его недостатков, правящий класс будет призывать своих представителей «освободить себя от совершенно дерзкой эксплуатации» (Ф. Энгельс), что они будут просвещены, поймут состояние народа и ему будут давать свободу. Азербайджанские просветители, так и европейские, также говорили, что наука и образование людей окажут глубокое влияние на их социальный статус.

В образном выражении Ф. Энгельса, просветители не доверяли многим внешним силам. Религия, мировоззрение, общество, современное управление государством подвергались жестокой критике. Просветительство было борьбой против тирании, феодализма и его социально–экономических норм. Это совокупность взглядов и систем, управляемых продвинутыми думающими людьми.

Азербайджанские просветители подталкивали нацию к преобразованию, которые были у европейских народов и, как таковым, к обеспечению социально–политических, научных и культурных традиций нации. Просветители не ставили перед собой цель изменить существующий правопорядок революционным путем. Они знали, что революция – результат кровопролития. Тем не менее, просветители считали диктатуру антигуманной из–за того, что они хотели бороться за свободу, чтобы расширить возможности общественности. В целом просветительство – это особое событие в развитии мировой культуры, и это очень важный исторический период.

Особенности просветительства Европы и России прослеживаются в той или иной ситуации в Азербайджане. В азербайджанском просветительстве важно было защищать интересы людей. Как и русское и кавказское европейское просветительство, возникновение этого просветительства связано с развалом феодализма.

Роль русского и западноевропейского просветительства сыграла значительную роль в развитии и продвижении азербайджанского просветительства. Тем не менее, просветительство Азербайджана росло и процветало на его собственной национальной и социальной почве.

В 19 веке у азербайджанского просветительства было два периода развития: первый этап провозглашения и второй период зрелости. Основными представителями просветительства первого периода были А. Бакиханов, И. Гутгашинли, Г. Закир, М. В. Вазех, второго периода – М. Ф. Ахундов, Г. Б. Зардаби, С. Ширвани, Г. Б. Везиров [2, с. 33].

Азербайджанские просветители в первую очередь полагаются на передовые национальные и международные ценности и стараются использовать лучшие примеры прошлого наследия в своей деятельности. Просветительство Азербайджана основано на идеях великих мыслителей прошлого и средневековья (Низами, Бахманяр, Туси, Насими, Назим, Физули, Шабустари), ученых Ближнего и Среднего Востока (Фирдовси, Сади Ширази,

Омар Хайям, Ибн Сина, Дж. Руми, Аль–Фараби, Аль–Бируни). Исламское наследие и духовенство ислама были одной из стимулирующих черт азербайджанского просветительства.

Профессор А. Мирахмедов пишет о характерных чертах азербайджанского просветительства:

«Исторически сложилось так, что у Азербайджана с Россией есть ряд общих, схожих черт, в то же время Азербайджан обладает своими уникальными качествами, что позволило добиться значительных успехов в развитии просветительства. Есть и отличительные черты. Каковы они?».

Первоначально тенденция к народности в Азербайджане была очень популярна в общественной жизни: просветительское движение 19–го века было тесно связано с литературой и философией, общественным мнением, наукой и образованием.

Тот факт, что в феодально–зависимой стране – Азербайджане 19–го века не было крепостничества, и этот факт освободил азербайджанских просветителей от борьбы со всеми последствиями, которые были вызваны крепостничеством. Но тем менее перед ними была задача – бороться с политикой независимости царизма, феодально–зависимыми отношениями, эксплуатацией коренных народов. Основными силами этой борьбы были интеллектуалы (Г. Зардаби, М. Шахтахтинский, Н. Вазиров, Ф. Кочарлы, Э. Султанов, А. Хагвердиев, С. Канизаде и др.) и интеллигенты из «разночинцев» (С. Ширвани, Дж. Мамедгулзаде, Н. Нариманов, М. Сидки, М. С. Ордубади и др.). Они объединились с их общими демократическими тенденциями [6, с. 55–56].

Период, в который азербайджанские интеллектуалы жили и работали, был богат политическими событиями. Присоединение Азербайджана к экономической жизни России способствовало развитию капиталистических отношений. Несмотря на коварную политику российского царизма, азербайджанская нефть была причиной мировых и российской капиталовложений в Баку. Дешевая рабочая сила из Ирана и других частей Азербайджана создала новую пролетарскую армию. С другой стороны расширение борьбы за национальный язык, прессу и традиции началось с открытия новых школ на родном языке.

В экономическом и историческом эпизоде, в котором общественность была вовлечена в волны, просветители, которые начали свою работу, оказывали непревзойденную услугу нации во имя национального просветительства.

Со второй половины XIX века капитализм возник и развился в различных сферах экономики Азербайджана. Бакинская нефть находится в центре внимания российских и европейских потребителей. Изменения в экономике показали себя и в эволюции социальной сферы. Фактически, в полярном буржуазном обществе другим полюсом было формирование пролетариата.

Большинство населения Азербайджана составляло жители деревни. Огромное расширение капиталистической промышленности с введением новой техники привело бы к созданию большого числа армии безработных, исчерпанию тайных и межконфессиональных противоречий. Проблемы невежества, неграмотности были в центре внимания просветителей Азербайджана.

Вообще, вторая половина XIX века ознаменовалась для народа Азербайджана тем, что тогда развивались национально–освободительные, просветительские и революционно–демократические структуры, что, в свою очередь, сыграло роль в идеях раннего национального возрождения XX века.

XIX век – это период, который занимает очень важное место в общественно–политическом мнении Азербайджана. В этот период А. Бакиханов, М. Ф. Ахундов, Г. Закир, Н. Нариманов были одними из выдающихся мыслителей того времени. С одной стороны, национализм и силы демократии готовятся к новым революционным изменениям, которые чреваты борьбой национализма и угнетением класса, борьбой за национальную независимость, а также судьбой целей и действий нации.

Радикальное крыло азербайджанских просветителей проявило материализм, либеральность и идеализм. Однако разделение просветителей можно считать условным. Потому что просветители действовали, противостояли безграмотности и духовенству, и они находились в процессе созерцательных идей. Борьба за национальное освобождение Азербайджана в средствах массовой информации того времени, поиск путей мира, борьба за развитие национальных ценностей – это не только исторический интерес, но и осознание мирских начал XIX века как социальной трагедии. Потому что «в начале двадцатого века, в процессе общенационального и научного пробуждения в Азербайджане, революционные идеологии сталкивались с широким спектром проблем, а также с изучением явлений вселенной в целом и, в частности, науки и философии, материалистических взглядов. Этому, в свою очередь, предшествовала борьба за просветительство народа, а также с религиозно–идеалистическими взглядами. Понятно, что борьба против невежества может вестись путем пропаганды научных знаний. Дебаты, поднятые вокруг темы «Нам какие науки нужны?», широко распространялись в начале двадцатого века» [8, с. 4].

Фактически, эта дискуссия была инициирована сотрудниками газеты «Экинчи», а затем стала предметом обсуждения с другими СМИ.

Существуют различные мнения по вопросу развития просветительства в Азербайджане [3, с. 45].

Некоторые ученые (Фейзулла Гасымзаде) утверждают, что просветительство оставалось идеологией крестьянского класса на протяжении всего его существования. Другие говорят, что просветительство стало традицией средневековой рационалистской и гуманистической идеологии в Азербайджане. По словам З. Б. Гоюшова, первый этап просветительства охватывает XII–XVII вв. По словам ученого, этот этап был связан с деятельностью

Хагани, Низами, Аваджи Марагали, Махаммада Физули и других. Ученый различает 4 этапа просветительства в Азербайджане в зависимости от социально–экономического развития:

1. Зарождение и развитие просветительства в средневековом Азербайджане как результат рационалистского сознания;

2. Дворянское просветительство, образованное в первой половине XIX века в кругах ханов и беков;

3. Просветители 60–80–х годов 19 века;

4. Просветительские идеи, которые существовали во второй половине XIX века и в начале двадцатого века.

Ученые третьей группы А. Ахмедов, Н. Исаев и другие утверждают, что просветительство стало особой формой идеологии в Азербайджане с 50–х и 60–х веков XIX века, в частности, благодаря деятельности М. Ф. Ахундова. Верно, что Ахмедов связывает корни азербайджанского просветительства с А. А. Бакихановым и показывает, что в его творчестве заложены особенности первобытного дворянского просветительства, призыва к знаниям и воспитанию, труду, а также другие факторы [1, с. 11].

Д.ф.н. З. Кулизаде в своей монографии «История азербайджанской философии в VII–XVI веках» подчеркивает проблему исследования «А. А. Бакиханов и просветительства». Правда, позже эту проблему оценил академик Г. Гусейнов, а затем Ф. Гасымзаде как «просветитель дворян» и «ранний просветитель».

Однако З. Кулизаде исследуя методологию мировоззрения А. Бакиханова, пишет, что его мировоззрение рассматривается как искусство европейского и русского наследия с восточной культурой (в том числе и с Азербайджаном). Исследования автора о пантеистических зрениях Бакиханова и суфизме представляют огромный интерес.

В 40–х и 50–х годах творчество наших мыслителей, деятелей культуры оценивалось в первую очередь с помощью вульгарной социологии, и во многих случаях наши деятели культуры давали им национальную культуру, и их общественные приоритеты выдвигались на передний план.

По мнению представителей четвертой идеи (Ш. Мамедов, А. М. Мамедов), историю просветительства в Азербайджане следует начать в 30–е годы XIX века [5, с. 47].

Просветительская философия Азербайджана сформировалась в 50–70 XIX века. Необходимо уточнить общественно–политические, социокультурные и другие идеи, которые были приобретены за всю историю Азербайджана.

Следует отметить, что вторая половина XIX века является очень богатым периодом в развитии общественного мнения в Азербайджане. В эту эпоху борьба за феодально–патриархальные отношения широко распространена, и наука, образование, европейские интересы представляют большой интерес, и важнейшей характеристикой нынешней эпохи является то, что радикальные формы общественного сознания начинают играть важную роль в развитии общественного мнения. Одной из наиболее активных форм общественного сознания была образовательная форма, которая легла в основу исторического процесса в Азербайджане во второй половине XIX века – начале XX века [7, с. 6].

Нет сомнений в том, что просветительство в Азербайджане в новую эпоху развилось именно в XIX веке. В XIX веке просветительство Азербайджана стало центральным местом в творчестве М. Ф. Ахундова и Г. Зардаби. Доктор философских наук З. Мамедов пишет: «Факт, что в Азербайджане, где была создана самая яркая цивилизация в мусульманском Востоке, развитие просветительства было естественным. Однако следует напомнить, что просветительство в своей идеологической борьбе приобретало острый характер и в этом заслуга влияния Запада» [4, с. 318–319].

Это ясно из взглядов М. Ф. Ахундова. Он всегда приводил примеры из произведений французских, русских и других европейских авторов.

Таким образом, в XIX веке азербайджанское просветительство сформировалось путем сочетания классических традиций и новых общественно–политических идеалов. Творчество А. А. Бакиханова и М. Ф. Ахундова в целом отражает обновление идеологии этой эпохи.

Список использованных источников

1. Ахмедов, ЭМ., 1982. ‘Философия азербайджанского просвещения’, Баку.

2. ‘История азербайджанской литературы. В 3–х томах’, 1960, Баку: *Издательство Азербайджанской академии наук*, Т.2.

3. Мамедов, АС., 1987. ‘Свободомыслие просветителей Азербайджана’, Баку.

4. Мамедов, З., 1994. ‘История философии Азербайджана’, Баку: *Иршад*.

5. Мамедов, ШФ., 1965. ‘Развитие философской мысли в Азербайджане’, М.

6. Мирахмедов, ИА., 1980. ‘Азербайджанский «Молла Насраддин»’, Баку: *Языч*ы.

7. Рамазанов, Ф., Исаев, И., Гусейнов, С. 1911. ‘Методические рекомендации по изучению азербайджанской просветительской философии’, Баку.

8. Рустамов, ИА., 1992. ‘Единство научной и философской естественной мысли в Азербайджане XX века’, Баку.

References

1. Ahmedov, JeM., 1982. ‘Filosofija azerbajdzhanskogo prosveshhenija (Philosophy of Azerbaijan Education)’, Baku.

2. ‘Istorija azerbajdzhanskoj literatury. V 3–h tomah (The history of Azerbaijani literature. In 3 vol.’, 1960, Baku: *Izdatel’stvo Azerbajdzhanskoj akademii nauk*, T.2.

3. Mamedov, AS., 1987. ‘Svobodomyslie prosvetitelej Azerbajdzhana (Freedom of Enlightenment of Azerbaijan)’, Baku.

4. Mamedov, Z., 1994. ‘Istorija filosofii Azerbajdzhana (History of philosophy of Azerbaijan)’, Baku: *Irshad*.

5. Mamedov, ShF., 1965. ‘Razvitie filosofskoj mysli v Azerbajdzhane (The development of philosophical thought in Azerbaijan)’, M.

6. Mirahmedov, IA., 1980. ‘Azerbajdzhanskij «Molla Nasraddin» (Azerbaijani «Molla Nasraddin»)’, Baku: *Jazychy*.

7. Ramazanov, F., Isaev, I., Gusejnov, S. 1911. ‘Metodicheskie rekomendacii po izucheniju azerbajdzhanskoj prosvetitel’skoj filosofii (Guidelines for the study of Azerbaijani educational philosophy)’, Baku.

8. Rustamov, IA., 1992. ‘Edinstvo nauchnoj i filosofskoj estestvennoj mysli v Azerbajdzhane XX veka (The unity of scientific and philosophical natural thought in Azerbaijan of the twentieth century)’, Baku.

УДК 1+33+316.422

НАЦІОНАЛЬНА ПРОГРАМА РОЗВИТКУ «КУЛЬТУРНОГО ТУРИЗМУ» УКРАЇНИ XXI СТ.: АКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

THE NATIONAL PROGRAM FOR THE DEVELOPMENT OF «CULTURAL TOURISM» OF UKRAINE IN THE 21ST CENTURY: AXIOLOGICAL ASPECT

Бондарчук–Чугіна І. Ю.,
кандидат історичних наук, доцент кафедри готельно–ресторанного і туристичного бізнесу, Миколаївська філія Київського національного університету культури і мистецтв (Миколаїв, Україна), e–mail: rubkaz65@gmail.com

Орлова О. В.,
кандидат культурології, ст. викладач кафедри культурології, Миколаївська філія Київського національного університету культури і мистецтв (Миколаїв, Україна), e–mail: lena.orlova1609@gmail.com

Bondarchuk–Chugina I. Yu.,
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Hotel-Restaurant and Tourism Business Department, Nikolayev Branch of the Kyiv National University of Culture and Arts (Mykolaiv, Ukraine), e–mail: rubkaz65@gmail.com

Orlova O. V.,
Candidate of Culturology, Senior Lecturer of the Department of Culturology, Mykolayiv Branch of the Kyiv National University of Culture and Arts (Mykolaiv, Ukraine), e–mail: lena.orlova1609@gmail.com

Визначено сутність розвитку національної програми «культурного туризму» його особливість та актуальність в умовах глобалізації. Проаналізовані шляхи та стратегії відтворення і самоздійснення культурного потенціалу України.

Ключові слова: *«культурний туризм», рекреаційний потенціал, культурно–історичний потенціал, туристичний регіон, проблематика культурного туризму.*

The tendency of the development of «cultural tourism» in Ukraine is determined in the article. The analysis of the regional approach as for the defining of the Ukrainian cultural–and–historical potential is given; the strategies of tourist activity management in Ukraine are suggested.

Keywords: *«cultural tourism», recreational potential, cultural potential, tourist region, tourist infrastructure.*

Сьогодні в Україні розвиток культурного туризму є пріоритетним. Пріоритетними є вимоги збереження культурного потенціалу та етнологічних ресурсів, а також рекреації як неповторної цілісності природньо–культурного комплексу країни, що забезпечує створення турресурсів. Норми, які зараз загострюються в контексті глобалізації культури, потребують своєї національної програми, щодо відтворення і самоздійснення культурного потенціалу України.

Програма–модель на відміну від програми–проекту є достатньо релевантний продукт, який не носить характер імперативного образу дії, а є концептуальним образом, який намагається змоделювати проблемне поле, що в тій чи іншій мірі може спонукати до інших проектів або програм. Програм на довгий час, як ми бачили, державних довготривких програм, програм коротких, локальних, які можна назвати вже проектами. Фактично така модель потрібна як певне усвідомлення проблемних ситуацій, яка допоможе проблематизувати реальності аксіологічного виміру туризму в контексті культури і спровокувати інший крок, що стане можливим, якщо на те буде добра воля тих, хто займається практикою державотворення в контексті туризму.

Важливим є також забезпечити єдність культурного простору як можливість комунікації мешканців різних регіонів, країн в просторі культури, що створює підстави для діалогу культур, а також протистоїть процесам глобалізації на підставах внутрішнього досвіду культуротворення. Важливо також зазначити пріоритети дистанційних вимірів спілкування, а також тих культурних традицій, які відповідають ментальності української культури.

Фактично не можна створити національну програму культурного туризму без того, щоб не змоделювати проблемне поле, культурні, середовищі, суб`єктні, об`єктні, соціально–економічні процеси, які пов'язані з подорожуванням як традиційною усталеною практикою культури. Треба також зазначити, що перепони щодо розвитку туризму виникають в різних контекстах його самоздійснення. З одного боку, діють старі стереотипи, які є наслідком тоталітарної системи, а, з іншого боку, виникають романтичні ідеали самофінансування туризму, де стверджується, що туризм цілком є ринковою діяльністю.

Ці дві моделі конфліктні, адже вони не є автентичними. Має бути змішана модель. Є тури, які цілком виживають в процесі ринкових відносин, більше того, мають величезний прибуток, їх масовість є цілком доречною, доцільною. А є тури, які потребують додаткових інвестицій і є локальними програмами, які мають створюватися на підставі додаткових інвестицій.

Важливо зазначити, що та система, яка існувала в Радянському Союзі, і яка потім прийшла їй на зміну їй не є еквівалентними. Перша система була цілком заорганізованою, цілком інвестувалася із державних коштів, а та система, яка виникає поки що нагадує характер турбулентного руху, де виникає багато різних програм, спокус, але всі вони не дотягують до того рівня, який існував. Тобто ідеться про те, що туризм є реальність середнього рівня культури, який потребує досить простих і ясних регулятивів, але вони потребують також і певних економічних підстав. Якщо ці підстави втрачаються, то туризм стає явищем маргінальним або елітарним. Не всі можуть прийняти участь в турах.

В сучасному туристичному просторі існує певна кількість проблем, які потребують комплексного вирішення. Це, передусім, проблема впливу державних інвестицій на рекреаційну сферу, і в першу чергу, – направленість відповідних інфраструктурних і комунікаційних зон, транспортних розв'язок, туристичних програм, та інформаційного забезпечення турпродукту. Це доцільність розукрупнення великих санітарних

курортних комплексів, їх профілізації, створення більш компактних малих підприємств зі своїми готелями і мотелями і різними обслуговуючими центрами.

Важливо також зрозуміти, що адміністративні норми, які обмежують конкуренцію, а також жорстокої критерії, які створюються в обставинах туристичного бізнесу, не сприяють розвитку цього бізнесу. Державна політика не повинна замикатися лише на стимулюванні індустрії дозвілля. Особливе значення мають ті мироприємства, які направленні на заперечення техногенних впливів на профілактичні, а також оздоровлююче і інші курортні комплекси, санаторії.

Щоб опрацювати національну модель культурного туризму, потрібно розглядати весь той спектр проблем, який ми вже піднімали. По–перше, – це сама модель культури як такої. По вертикалі її розподіляють на етнокультуру, інституалізовану культуру і культуру аматорську. Етнокультура, якою займається етнологія, проблема життя етносів їх культурних світів – це особливий світ, який існує в редукованому трансформованому вигляді, складає цілісність національної культури. Це глибинний давній шар культури, який існує в Україні. Автентичне українське населення з українською мовою має свої регіональні ознаки, це дуже важливо і це дуже важлива культурно–історична реальність, яка потребує теж своїх адекватних туристичних заходів.

Румуни, Болгари, Кримські татари – це ті етноси, які сформувалися на Україні в різні часи. Так, Румуни прийшли у VIII ст. в Україну, Болгари – у XVIII ст., Кримські татари ще з давніх часів, коли кримська орда рухалася на давню Русь, все це має свою надзвичайну цікаву ауру, яка дає можливість говорити про ті культурні надбання, які існують на рівні етнокультур. Греки прийшли на Україну в VII ст. до н.е. Так, на острові Березань існує грецька колонія, що до цього часу має своєрідну культуру. Вірмени з'явилися в Україні в X–XI ст. Поляки, які прийшли в XIV ст., теж утворюють свої своєрідні населення. Угорці з'явилися в VI–VII ст., євреї з давніх часів існують на Україні. В Західній Україні і інших регіонах вони мають свої особливості. Єврейська культура з синагогами, з їхнім складом буття відома на Україні, як культура, яка існувала паралельно з культурою з'явилися в Україні. Таким чином, ми бачимо, що етнічний характер культури потребує своєї локальної, елітарної програми національного туризму.

Якщо йдеться про інстатулізовану культуру, про культуру, яка є визначною в пам'ятках, мистецтва і пов'язана з інституціями, такими, як обряди, звичаї, то це та культура, яка теж в певній мірі дотикається до етнічної культури і разом утворює свій незалежний простір. Інстатулізована культура залишається тим пластом культуротворчості, який зазначений як в шедеврах, пам'ятках, так і в живої творчості, яка не згасає, існує і продовжує існувати. Це програма особливого бачення і визначення культури, яке потребує свого дбайливого і вчасного відношення.

Аматорська культура пов'язана з урбанізацією, виникненням великих міст, ця культура витворюється на підставі звернення до регенерації народних ремесел. Це культура, яка зараз існує на місті тій же самій Опішні. Це вже не інстатулізоване автентичне ремесло, а вже зовсім інше. Аматорські колективи, а це різні хори, угруповування створюють різноманітні культурні осередки, які потребують своєрідної культурної програми їх адаптації, регенерації і разом резервації, якщо це потрібно. Тобто культурний туризм повинно визначити за ціма складовими, де турист може вступити в суб'єкт суб'єктні відношення до суб'єктів етносу безпосередньо, придбати в них сувеніри, як це завжди відбувається, побути на весіллі, справити свята, разом відпочити, а також вступити в суб'єкт об'єктні відносини, де об'єктами є пам'ятки архітектури, музейні колекції.

Весь комплекс рекреаційних предметно–просторових реалій відбувається і на рівні аматорської культури, коли турист зацікавлений надбати досвід, наприклад, плетіння кошиків, гашпування, кераміки. Він їде спеціально в ті міста, де відбувається саме традиційне опанування цих ремесел. Наприклад, – це та же Опішня, що пов'язана з керамікою, це Кролівецькі рушники, можна поїхати в Західну Україну і побачити, як зараз виготовляють килими, ліжники. Їх роблять масово, для туристів. Тобто ця програма свідчить про субструктури культурного туризму, що пов'язані з розумінням культури як певним носієм цінностей, тобто аксіологічних визначень і засобів визначення діяльності людини.

Наступний крок моделювання культури туризму пов'язаний з масовим і локальним туризмом. Масовий туризм ґрунтується на рекреаційних потребах, на задоволенні загальних потреб в оздоровленні, в тому, щоб побути біля моря, або взагалі здійснити короткий турпроект, побути біля пам'яток архітектури. Елітний туризм пов'язаний з різними клубами, угруповуваннями і разом з елітними програмами, якими опікуються різні неформальні угруповування. Потрібно створити абсолютно легітимну програму елітного туризму, яка б була націлена на спілкування із етносами. В цьому ж контексті, важливо зазначити ще один пласт моделювання, який вирішує проблеми глобалізації і локалізації культурного потенціалу.

Глобалізація розкриває простір комунікації, а локалізація всілякими засобами його намагається закрити. Ці процеси йдуть паралельно, їх не можна протиставляти одним одному. Вони є доповнювальними: принцип доповненості тут є найважливішим, щоб зрозуміти, що не все потрібно відкривати і бачити. Треба щоб певний час цінності існували і відпочивали від туристичних потоків. Наступна конфігурація проблем пов'язана з туризмом як певною сферою туристичної діяльності, або сегментів туристичної діяльності, які зазначаються як структурно–функціональний. Це весь комплекс обслуговування, що пов'язаний з подорожжю, готельно–ресторанних обслуговуванням, готелями, іншими структурами.

Це та соціально–економічна сфера, яка фактично є індустрією туризму, але вона не може відбутися без культурного контексту. Культуру потрібно розглядати як діяльність, як поведінку, як стан. Це конститутивні означувані культури, про які вже йшлося, але вони мають відбитися в формуванні моделі культури туризму. Якщо діяльність є інстатуалізованою діяльністю туристичної індустрії і вона вже фактично опрацьована на рівні економічно–маркетингових стратегій, то поведінка як етика туризму поки що не сформувалася в окремий кодекс туристичної діяльності або туристичного буття. Більше того, естетичний шар пов'язаний з мистецькими адекваціями, тобто сама культивація стану це теж певна реальність, яка має бути зазначена національною моделлю як пріоритетна сфера.

Цей аспект, як ми бачили, не входить в кодекс ліцензійних умов, ні в програму розвитку туризму 2002–2010 року. Наближається дата 2012 рік, коли Україна має увійти у європейську спільноту, але сама програма туризму вже зараз застаріла, вона виглядає як суто економічний, маркетинговий конгломерат, навіть її тезаурус є неадекватним. Тобто етична і естетична проблематика викреслюються із туристичної діяльності. Так, діяльність, що пов'язана з туризмом, не може називатися туристичною культурою, або культурним туризмом. Можна вживати і ту, і іншу номінацію, адже вона мають бути адекватними реаліям туристичної діяльності.

Наступний глибинний моделюючий пласт, який особливо важливий для української культури – це всі ті міфогенні, міфоаналітичні реальності, які пов'язані з дорогою, прощанням, повертанням. З проблемою гостя, якого зустрічають на дорозі, в готелі – іншому домі.

Скільки пісень, українських дум оспівували український феномен дороги, а ми зараз його спростили до звичайної мандрівки, або подорожі. Важливо, що туризм, культура туризму, особливо національна модель туризму, повинна адаптувати весь досвід мандрів, дороги і самоіснування на межі, як культури між культурами. Отже, українська культура є культурою межовою, тому вона так складно вступала у відносини з різними державами: то з Польщею, то з Росією, то з Литвою, то з Угорщиною. Тобто ми повинні зрозуміти, що цей міфологічний пласт, який є зараз ще живим в звичаях, які залишаються у редукованому вигляді, обрядах, у вербальному світі пісень, має теж увійти в простір національної моделі українського туризму.

Отже, не має сенсу говорити про туризм як культуру, якщо немає прадавнього образу дороги, немає прадавнього глибинного образу мандрівки, коли людина уходить і може не повернутися. Все це є та дорога або великий шлях України, який має свої образи, свою поетику, він має бути репрезентованим у національної моделі туризму. І не обов'язково на рівні, як зазначено в програмі туризму, екскурсійного портфеля або портфеля екскурсовода, але на рівні виховання туриста, яке повинно відбуватися у турпроекті.

Дисципліна «Туризм» повинна прийти і в школу. Ми якось забуваємо, ніхто не навчить культурі туризму, якщо в школі не буде сформована адекватна культурологічна дисципліна, яка б розглядала туризм не як споживацьку стратегію, а як культуротворчий простір самоідентичності людини в іншому, чужому або в спорідненому просторі культури.

Ще один вимір культуротворення, який ми вже визначали, – це визначення середовища, яке в туристичній теорії описується як турресурс, рекреації, зони культури. Це предметне середовище, архітектурне середовище. Існує стратегія моделювання цього середовища, або його типологізації – це вічне середовище, повсякденне, динамічне. Найбільше туристи орієнтовані саме на навічне середовище, тобто на ті пам'ятки архітектури, які є знаковими, є надзвичайно цінними. Отже, вони сприймаються в експрес–режимі і фактично поверхово. Це дає змогу говорити про негативне розуміння туризму як девальвацією культурних цінностей, які визначаються в режимі швидких екскурс–бюро. Потрібно зазначити, що пам'ятки культури, які визначаються як вічне середовище, можуть існувати не обов'язково в великих центрах. Це може бути непомітна каплиця, але вона може нести величезний культурний історичний потенціал, бути святинею українського народу, як, наприклад, церква Богдана Хмельницького.

Все це свідчить про те, що ми зараз стоїмо на порозі моделювання сфери туризму як певної культури, як простору споглядання, простору його адекватного бачення. Повсякденне середовище має можливість наблизиться до живого процесу існування етносів, суб'єтносів, культур, де виникають контакти, живе спілкування – мовне, жестикулятивне. Ця повсякденність проектується на вічне середовище. Головне зазначити, що сам побут як цінність, який має бути репрезентований як серединний рівень культури, є велика цінність.

І останній рівень, про який вже теж йшлось, – це динамічний простір культури, пов'язаний з рекламою, з мобільним трансформативним простором віртуальної і будь–якої іншої інформації. Інтернет, де туристична діяльність набуває культуровимірних ознак саме як продукуючий механізм, який рекламує, презентує свою продукцію в світі комунікативного простору, можна залучити до моделювання туристичної діяльності, до простору культурного туризму. Тобто, якщо суб'єктом культурного туризму є людина, яка є носієм культури, якщо вона здатна себе індифікувати з тієї чи іншою культурою, то зустріч з іншою культурою створюється, як ми вже описували, в декілька етапів: романтичний стан (захоплення), потім шок, а потім більш адекватне сприйняття [4; 10].

У туристичній діяльності можна визначити такі параметри: мета, засіб, результат. Мета цієї турподорожі – ознайомлення з тими чи іншими пам'ятниками культури, які описані в буклетах, проспектах, на картах позначені значками, про них

можна прочитати інформацію, вичитати в Інтернеті та ін. Засоби – це увесь потік обслуговування, який надає саме туристична індустрія, це комфортабельність, зручність та ін. Результат – це те, що відбувається з самим туристом, який сприймає цінності. Він збагачує свій досвід, отримує нові почуття, знайомиться з новими людьми, виникають контакти, заводяться знайомства, які можуть стати тривалими, і в принципі утворюється та культурна аура, яку називають культурним діалогом, але вона в тій чи іншій мірі може бути зазначеною як культуротворчість.

Тобто, суб'єкт культури, турист стає творцем культури і туризму разом. Культура не живе раз і назавжди як предметне або якесь об'єктне надбання. Вона кожен раз оживає в процесі споглядання, в процесі сприйняття цінностей. Сама аксіологія культуротворчості полягає в тому, що людина актуалізує ці цінності і робить їх своїм, привласнює їх або здійснює те, що грецькою мовою зветься «мімесис», уподібнення. Таким чином, відбувається та індифікація, яка допомагає засвоїти новий рівень культури і стати іншим сьогодні, в цій подорожі.

Суб'єктний рівень діяльності визначає не вже мету, а самого суб'єкта діяльності як конкретного натуралізованого індивіда, який є носієм певної статті, має певний вік, певну освіту, досвід комунікації, володіє тією чи іншою мовою і може вступити в культурну комунікацію. Для чого здійснюється цей контакт? Він може приголомшити цю людину, може внести в неї досвід вічного. А може бути просто негативним досвідом. Так, наприклад, після відвідування Освенциму дуже багато туристів, які перебували в Німеччині писали, що краще б вони туди не ходили. Ніхто їх туди не просив йти, це було їх власне бажання, але досвід бачення був наскільки вражаючим, що така зустріч з «культурою» створює негативні цінності, створює антисвіт, адже він потрібний для розуміння всіх таких процесів, які відбуваються в нашому світі.

Суб'єкт туристичної культури поліфонічний, суб'єкт в туризмі – функціональний, полі-центричний, і оця його поліваріантність, поліморфність призводить до того, що його діяльність може бути полісистемною, що пов'язана з різними пластами культур, з різними образами цих культур, з різними суб'єктами культури.

Важливо, що програму культурного туризму не можна здійснити як раз і на завжди як готовий комплекс. Модель, яку ми зазначили, може стати важливим чинником освітянських технологій трансформації наукових освітніх пріоритетів в рамках дисципліни «Туризм», але знайти раз і на завжди готову модель для культурного туризму було б абсолютно не вірним рішення. Здається, що ця модель має бути коротко–строковою програмою, або локальним проектом, опрацьованим в рамках тих чи інших регіональних інтересів з певною домінантною етнокультури, інстатулізованої, аматорської культури. За домінантою масового або елітного туризму. За домінантною глобалізації або локалізації культурного потенціалу. Домантною можуть також виступати етика туризму, поведінка, естетичне споглядання, мистецькі інновації, а також рекреації. Домінантною може виступати міфопоетика українського простору як глибинний носій феномена мандрів, дороги, що тісно пов'язаний з думами, піснями, етносом українського народу. Отже, це зовсім різні моделі, зовсім різні проекти, тому ця поліцентричність, поліфонічність моделювання свідчить про те, що національна модель культурного туризму не може бути раз на завжди завданою. Вона має бути відтвореною на підставі проектування, на підставі локальних програм і проектів, які мають свою мету, свій концепт, свою мету діяльності.

Таким чином можна зазначити, що наша концептуалізація культури туризму будується на підставі репрезентації аксилогічної виміру культури в контексті феномена сприйняття як стецефічної нерефлексивної діяльності. Сприйняття інколи протиставляють діяльності як продукуванню, адже турист, який днями ходить і сприймає, бачить, теж втомлюється – це теж діяльність. Сприйняття повинно бути визначено як певний елемент культури туризму, як цінність, як сам образ буття в дорозі, в турпроекті, в турподорожі.

Національна модель туризму має відбивати розмаїття субкультур країни, більше того, бути націленою на їх регенерацію. Культурний туризм як діалог культур, звичайно, потребує адекватного сприйняття суб'єкта комунікації. Для цього потрібно бути сформована культура туристичної діяльності, культура комунікації в контексті турпроекту, що і створює фактично турпродукт, якщо його не розуміти натуральне і суто економічно. Здається, що діалог культур є однією з фундаментальних метафор, яка з одного боку, сприяє глобалізації культур, а, з іншого боку, орієнтована на локалізацію культур, що в певній мірі сприяє збереженню культурно–історичного потенціалу у локальних просторових зонах рекреацій.

Культурний туризм стає одним з найважливіших принципів культуризації регіональних ресурсів і тому національна програма повинна подаватися саме як принцип цієї актуалізації.

Список використаних джерел

1. Аки, АД., 1994. 'Гагская конференция – перший международный документ в защиту памятников истории и культуры', *Охрана наследия за рубежом: опыт прошлого и современные проблемы. – РНИИ культурного и природного наследия*, с.6–15.

2. Баллер, ЭА., 1987. 'Социальный прогресс и культурное наследие', М.: *Наука*, 157 с.

3. Богатирева, ТГ., 2002. 'Глобализация и императивы культурной политики современной России', М.: *ТЕИС*, 179 с.

4. Захарова, РГ., 1984. 'Рекреационные потребности: сущность и факторы развития', Свердловск: *Урал. научн. центр*, 31 с.

5. Морен, Э., 2005. 'Метод. Природа Природы', пер с фр. Е. Н. Князева, М.: *Прогресс–Традиция*, 464 с.

6. Мунін, ГБ., Тимошенко, ЗІ., Самарцев, ЄВ., Змійов, АО., 2006. 'Маркетинг туризму': навч. посібник, К.: *Вид–во Європ. Ун–ту*, Ч.1, 324 с.

7. Мунін, ГБ. Тимошенко, ЗІ., Самарцев, ЄВ., Змійов, АО., 2006. 'Маркетинг туризму': навч. посібник, К.: *Вид–во Європ. Ун–ту*, Ч.2, 427 с.

8. Квартальнов, ВА., 2002. 'Биосфера и туризм: Глобальное заимодействие и экология, география научных исследований территорий туристского назначения, культура мира, системы туристских миграций, педагогика, социология и стратегия управления, в 5 т.', Т.4: Образовательное пространство и туристское законотворчество, М.: *Наука*, 364 с.

9. 'Культурна політика України – оцінка міжнародних експертів', 2007, Рада культур. співпраці Ради Європи; М–во культури і туризму України, К.: *Рада культур. співпраці*, 56 с.

10. Дацко, ОІ., 2009. 'Культура як чинник сталого розвитку регіонів: європейський досвід', *Проблемы и перспективы развития сотрудничества между странами ЮгоВосточной Европы в рамках Черноморского экономического сотрудничества и ГУАМ: сб. науч. тр*., Т.1, с.224–230.

References

1. Aki, AD., 1994. 'Gagskaja konferencija – pershij mezhdunarodnyj dokument v zashhitu pamjatnikov istorii i kul'tury (Gag Conference – the first international document in defense of historical and cultural monuments)', *Ohrana nasledija za rubezhom: opyt proshlogo i sovremennye problemy. – RNII kul'turnogo i prirodnogo nasledija*, s.6–15.

2. Baller, JeA., 1987. 'Social'nyj progress i kul'turnoe nasledie (Social progress and cultural heritage)', M.: *Nauka*, 157 s.

3. Bogatireva, TG., 2002. 'Globalizacija i imperativy kul'turnoj politiki sovremennoj Rossii (Globalization and the imperatives of the cultural policy of modern Russia)', M.: *TEIS*, 179 s.

4. Zaharova, RG., 1984. 'Rekreacionnye potrebnosti: sushhnost' i faktory razvitija (Recreational needs: the nature and factors of development)', Sverdlovsk: *Ural. nauchn. centr*, 31 s.

5. Moren, Je., 2005. 'Metod. Priroda Prirody (Method. Nature Nature)', per s fr. E. N. Knjazeva, M.: *Progress–Tradicija*, 464 s.

6. Munin, GB., Tymoshenko, ZI., Samarcev, JeV., Zmijov, AO., 2006. 'Marketyng turyzmu (Tourism Marketing)': navch. posibnyk, K.: Vyd–vo Jevrop. Un–tu, Ch.1, 324 s.

7. Munin, GB. Tymoshenko, ZI., Samarcev, JeV., Zmijov, AO., 2006. 'Marketyng turyzmu (Tourism Marketing)': navch. posibnyk, K.: Vyd–vo Jevrop. Un–tu, Ch.2, 427 s.

8. Kvartal'nov, VA., 2002. 'Biosfera i turizm: Global'noe zaimodejstvie i jekologija, geografija nauchnyh issledovanij territorij turistskogo naznachenija, kul'tura mira, sistemy turistskih migracij, pedagogika, sociologija i strategija upravlenija, v 5 t. (Biosphere and tourism: Global borrowing and ecology, geography of scientific research of tourist destination areas, culture of the world, tourist migration systems, pedagogy, sociology and management strategy, in 5 tons)', T.4: Obrazovatel'noe prostranstvo i turistskoe zakonotvorchestvo, M.: *Nauka*, 364 s.

9. 'Kul'turna polityka Ukrai'ny – ocinka mizhnarodnyh ekspertiv (Cultural Policy of Ukraine – An Assessment of International Experts)', 2007, Rada kul'tur. spivpraci Rady Jevropy; M–vo kul'tury i turyzmu Ukrai'ny, K.: *Rada kul'tur. spivpraci*, 56 s.

10. Dacko, OI., 2009. 'Kul'tura jak chinnik stalogo rozvitku regioniv: єvropejs'kij dosvid (Culture as a factor in the sustainable development of the regions: European experience)', *Problemy i perspektivy razvitija sotrudnichestva mezhdu stranami JugoVostochnoj Evropy v ramkah Chernomorskogo jekonomicheskogo sotrudnichestva i GUAM: sb. nauch. tr*., T.1, s.224–230.

* * *

УДК 1+33+316.422

ЛІБЕРАЛІЗАЦІЯ ТА ДЕМОКРАТИЗАЦІЯ СУЧАСНОГО МІЖНАРОДНОГО ТУРИЗМУ В УКРАЇНІ

LIBERALIZATION AND DEMOCRATIZATION OF MODERN INTERNATIONAL TOURISM IN UKRAINE

Гарбар Г. А.,
доктор філософських наук, професор кафедри музичного мистецтва, «ВП Миколаївська філія Київського національного університету культури і мистецтв» (Миколаїв, Україна), e–mail: mashulya.martynova.2001@mail.ru

Garbar G. A.,
Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Musical Art, «VP Mykolayiv Branch of the Kyiv National University of Culture and Arts» (Mykolayiv, Ukraine), e–mail: mashulya.martynova.2001@mail.ru

Розглянуто основні засади міжнародного співробітництва у сфері туризму в Україні. Проаналізовано проблеми щодо лібералізації та демократизації сучасного міжнародного туризму в умовах глобалізаційних процесів, роль і значення співпраці державних установ, різних громадських організацій. Окреслено шляхи розвитку туризму та створення позитивного іміджу країни на ринку туристичних послуг.

Ключові слова: *міжнародний туризм, євроінтеграція, лібералізація, демократизація, співробітництво.*

In the article the basic principles of international cooperational in the field of tourism in Ukraine. The liberalization and democratization problems of modern international tourism are analyzed in the conditions of global processes. The way of progress of tourism and cleation the country is positive image in the global tourism market were defined.

Keywords: *international tourism, government, regylation, tourism.*

Сьогодні туризм – це глобальне за масовістю, формами і технологіями організації відпочинку явище. Його роль зводиться не лише до впливу на економіку, а й на усвідомлення необхідності розвитку зв'язків між народами різних країн світу, для взаємопізнання їх історії, культури, традицій.

На сьогоднішній час туризм став послом дружби у міжнародних відносинах. Сучасна людина намагається пізнати навколишній світ, встановити з сусідніми народами торговельно–економічні, культурні та інші зв'язки. Велике значення в даному напрямку відіграє активна політика держави, що до розвитку туристичної індустрії та міжнародного співробітництва України в сфері туризму. Розширення міжнародних зв'язків відкриває нові шляхи для просування національного туристичного продукту на світовому ринку, залучення його до світового інформаційного простору та передового досвіду організації туристичної діяльності.

Туризм – це своєрідна «призма», крізь яку можна розглядати загальні та регіональні особливості міжнародних відносин. Туризм є не тільки реципієнтом міжнародних відносин, а й активним політичним актором – учасником політичного процесу, який завдяки туристичній та економічній взаємодії впливає на прийняття політичних рішень. Туризм неодноразово ставав засобом налагодження довіри та взаємодії у державах і з різним суспільно–політичним устроєм, чинником економічної та політичної модернізації, підтримки політичної стабільності [3, с. 20].

Слід зазначити, що проблеми, пов'язані з необхідністю дослідження факторів розвитку міжнародного співробітництва України в сфері туризму не втрачають своєї актуальності протягом тривалого періоду часу. Так, їх дослідженню присвячені численні публікації таких науковців, як: Н. Гук, А. Довгань, В. Зайцева, В. Пясловська, А. Парфіненко та інші.

Мета статті:висвітлити питання, щодо лібералізації та демократизації сучасного міжнародного туризму в Україні в умовах посилення глобалізаційних процесів та визначенні шляхів ефективної інтеграції України у світовий ринок туризму.

Виклад основного матеріалу дослідження**.** Міжнародний туризм – це багатогранне явище, що охоплює економічні, соціальні, культурні та екологічна аспекти і тісно поєднується з багатьма галузями економіки. Через це саме міжнародному туризму належить значне місце у соціально–економічному житті країн і народів. Міжнародний туризм визначається як важливий напрям міжнародного співробітництва в конкретній діяльності на основі поваги національної культури та історії кожного народу та основних інтересів кожної країни [5].

Україна відкрита для міжнародного туристичного співробітництва, яке повністю віддзеркалює загальноєвропейські інтеграційні політичні та соціально–економічні процеси, враховує основні загальнонаціональні пріоритети. Виходячи з національних інтересів, міжнародна туристична політика України є багатовекторною; вона реалізується на засадах економічної доцільності та взаємовигідної співпраці з конкретною країною або регіоном, враховує особливості певного туристичного ринку. Нині цілеспрямована та системна діяльність щодо розвитку міжнародних туристичних зв'язків є чинником інтеграції України до європейської спільноти, розвитку національної економіки та культури, ефективного використання наявних економічних ресурсів.

Цілком зрозуміло, що інтеграційний процес на відповідних напрямків полягає у впровадженні європейських норм і стандартів в освіті, туризмі, поширення власних культурних і науково–технічних здобутків у ЄС. У кінцевому результаті такі кроки спрацьовуватимуть на підвищення в Україні європейської культурної ідентичності та інтеграцій щодо загальноєвропейського інтелектуально–освітнього та науково–технічного середовища. Подальший розвиток демократій, політична стабільність, визначення пріоритетних напрямків економічного розвитку, майбутній вступ України до ЄС – усе це забезпечить створення високоприбуткової туристичної галузі, як задовольнить потреби внутрішнього та міжнародного туризму,з урахуванням природно-кліматичного, рекреаційного, соціально–економічного та історико–культурного потенціалу країни, її національних особливостей. Отже,

існує ряд невирішених проблем щодо розвитку туристичного бізнесу в умовах євроінтеграції.

Окремий блок питань становить лібералізація та демократизація сучасного міжнародного туризму в Україні. Саме після здобуття незалежності для українського суспільства відкрилися нові можливості щодо включення до світових процесів активізації міжнародної туристичної діяльності. Адже саме в цей період (остання чверть XX століття і початок XXI ст.) світове співтовариство у повній мірі усвідомлює роль та значення туризму як засобу міжнародного співробітництва та народної дипломатії. Як стверджує К. Жадько, пізнавально–подорожувальна сутність людини не має національного статусу. Це субстанційна основа людини як найвищого витвору природної еволюції. Звідси логічно випливає положення про туризм як феномен загальнолюдський, загально–цивілізаційний, загальнокультурний. Інакше кажучи – міжнародний [3, с. 193].

В. Кулік також підкреслює особливе значення міжнародного туризму як соціально–культурного феномену, як сфери життєдіяльності, що розширює можливості людського спілкування. Активізація міжнародного туризму в другій половині XX – на початку XXI століття була спричинена глобальними змінами у свідомості, визнанням абсолютної цінності різних національних культур, ідеї багатополярності світу [6].

Динамічне зростання масштабів міжнародного туризму, а також контактів між людьми різних світоглядів і ментальностей істотно впливає на розвиток сучасного світового співтовариства, зокрема на розвиток його культури. Цілком очевидно, що міжнародний туризм сприяє процесам взаємодії культур різних регіонів і народів світу, взаємозбагаченню культур, формуванню загальнолюдської культури. Певно, що такій ролі туризму має приділятися значно більше уваги.

Досліджуючи тенденції розвитку туризму в сучасному світі, О. Бойко виділяє загальносвітові чинники, що сприяють його поширенню, в тому числі в Україні. Перш за все, це чинник глобалізації, який означає взаємозв'язок та взаємозалежність країн, що постійно зростають внаслідок відкритості кордонів та збільшення масштабів міжнародної торгівлі, а також послуг і капіталу. По–друге, чинник інформатизації суспільства, що не тільки визначає основу діяльності туристських організацій, але й дає можливість отримання оперативної, глибокої, наочної туристської інформації. Третій чинник – технологізація. Розвиток науки, техніки і технологій, їх впровадження і використання в туристичній сфері, приводять до мобільності туристичних потоків, а також до виникнення нових специфічних видів туризму [2, с. 94].

Наявність таких засобів зв'язку та інформації як радіо, телебачення та комп'ютерні системи, світова мережа Інтернет, за допомогою яких не лише наукові досягнення та інформація, але й нові форми соціального та політичного життя дуже швидко стають надбанням усього цивілізованого світу, як інколи активно культури взаємопроникають одна в одну, особливо в умовах пост біполярного світу. П'єр Тейяр де Шарден, говорячи про «планетизацію» людства, зазначав, що «народи і цивілізації досягли такого ступеня периферійного контакту або економічної взаємозалежності, або психічної спільності, що далі вони можуть зростати лише взаємопроникаючи один в одного».

В той же час на шляху розвитку міжнародного туризму в Україні виникає чимало проблемних питань. Так, на думку Н. Сушко, враховуючи те, що в'їзний туризм в Україні проголошено пріоритетним, іноземний туризм і досі не відіграє належної ролі в житті України. Недостатній рівень розвинутості мережі та об'єктів туристичної інфраструктури, їх невідповідність світовим стандартам, низький рівень комфортності, технологічна відсталість галузі, низький рівень обслуговування – все це не дає змоги приймати іноземних туристів у бажаній кількості та на належному рівні [8, с. 70].

У сучасних умовах господарювання на розвиток туризму в Україні також негативно впливає напружена політична ситуація. Анексія Криму, події на сході та півдні України вже сьогодні спричинили зміни в структурі та об'ємах в'їзних і внутрішніх туристичних потоків. Відповідно, частина українських туристів, яка надавала перевагу відпочинку біля моря, змушена їхати за кордон або відмовитися від такого виду відпочинку.

К. Жадько звертає увагу на проблему формування особистості туриста, який представляє свою країну за кордоном. На її думку, призначення державних інститутів формувати людину, яка виїжджає за межі країни, в якості повноважного її представника, що адекватно представляє сутність держави й народу в широкому загальнолюдському й соціально–філософському значенні цього поняття. А повна вага – це сфери політичного, економічного, духовно–культурного, релігійного, спортивного і т. ін. життя суспільства, яке дає можливість і право кожному своєму члену представляти себе якомога повніше. Адже від цього залежить імідж країни, народу, його культури, що вкрай важливо особливо для України як молодої, ще досить мало відомої світу держави [3, с. 162–163].

Ф. Рудич вказує на взаємозв'язок туризму і політичної культури, в тому числі впливу туризму на формування загально–цивілізаційних цінностей у політичної еліти, політичних лідерів держави. Важливим у розвитку форм туризму, призначених для політичної еліти, на його думку, є обов'язкове врахування елементу історії. У міру можливості треба використовувати в розробці програми політичних зустрічей та обмінів, їх зв'язок з важливими історичними датами, особливо такими, що стосуються спільної історії учасників політичної акції. Ці події можуть бути як позитивними, так і негативними для представлених у цій зустрічі сторін, але головне, щоб вони були належним чином виважено осмислені та сприяли утвердженню під час політичних контактів засад толерантності [7, с. 261].

Особливе значення для лібералізації та демократизації міжнародного туризму в сучасній

Україні має приєднання України до міжнародних організації, що регулюють розвиток цієї галузі у світовому масштабі. Так, з 1997 року Україна стала дійсним членом Всесвітньої туристичної організації, а з 1999 року є членом Виконавчої ради Всесвітньої туристичної організації, завдяки чому відкрилися нові можливості налагодження співпраці з країнами–учасницями ВТО. Україна бере участь у перспективних програмах кооперації у сфері туризму, залучається до впровадження новітніх туристичних технологій, передових методів підготовки та підвищення кваліфікації кадрів відповідно до світових стандартів, використовує глобальну інформаційну мережу тощо. З цього приводу А. Мельник та І. Чапліч відзначають, що членство України у Всесвітній туристичній організації значно підвищило авторитет нашої держави у туристичному співтоваристві, створило передумови для подальшого розвитку системи професійної підготовки управлінських кадрів, наукових досліджень, передових надбань найрозвинутіших туристичних держав світу, відкрило нові можливості щодо налагодження взаємовигідної співпраці з країнами–членами ВТО на всіх політико–управлінських рівнях.

У 2005 р. Україна набула членства в Європейській туристичній комісії, яка є стратегічним альянсом європейських національних туристичних організацій для просування на світовому ринку. Зі вступом до ЄТС Україна має можливість скористатися допомогою міжнародних туристичних експертів, а також отримає додаткові можливості для промоції туристичної України у країнах Євросоюзу та в Азії і Америці [8, с. 71]. Членство в даній організації дає можливість Україні значно підняти свій рейтинг як туристичної країни, дозволяє іноземному туристу краще ознайомитись з туристичними принадами нашої країни, оскільки організація володіє потужними інформаційними системами в мережі Internet, які є дуже популярними серед іноземних громадян. Завдяки приєднанню до Європейської туристичної комісії Україна отримає доступ до інформаційно–аналітичних матеріалів комісії, зокрема, з питань підготовки управлінських кадрів для сфери туризму. Окрім того, наша держава увійде до програми досліджень європейських туристичних ринків, яка запроваджується даною організацією і зможе взяти участь у заходах щодо обміну управлінським досвідом у розвитку туристично–курортної сфери, які запроваджуються у країнах–учасницях.

Велике значення для налагодження культурних контактів між народами світу має тісний зв'язок ВТО й інших туристичних організацій – з ООН, особливо з ЮНЕСКО. Саме ЮНЕСКО, членами якої є біля 150 держав, співробітничає у справі розвитку взаємного пізнання і розуміння між народами, використовуючи для цього всі засоби спілкування, сприяє справі народної освіти, поширенню знання, налагодженню співробітництв між діячами культури, засновує міжнародні організації науковців, допомагає у розповсюдженні і популяризації науки в тому числі такій комплексній науці якою постало туризмознавство.

Міжнародні організації в регулюванні туризму виступають однією з найбільш ефективних форм багатостороннього співробітництва України та інших держав, які є їх членами [4].

В контексті євроінтеграційних процесів М. Біль виокремлює транскордонний рівень побудови організаційно–управлінської структури, що включає в себе можливість співпраці з регіонами сусідніх країн з метою розвитку туристичної галузі. Така форма співробітництва сприяє прискоренню регіонального розвитку, а також інтеграції у світовий простір. Організаційними структурами при транскордонному співробітництві можуть виступати спільно створені органи в рамках функціонування єврорегіонів, виконання програм, проектів, угод про співпрацю. Співпраця державних центральних та регіональних структур з такими організаціями дозволяє не лише отримати важливий досвід розвитку туристичної галузі, але й залучити фінансові капіталовкладення в розбудову туристичної інфраструктури в рамках програм та проектів міжнародного співробітництва.

Існуючий в Європі багаторічний досвід транскордонного співробітництва є необхідним для адаптування його на українському ґрунті, тим паче що існуюча наразі система транскордонної співпраці України як на її західному, так і на східному кордоні ні організаційно, ні функціонально не відповідає європейським стандартам.

Справедливо це і по відношенню до України, в якій туризм є одним з пріоритетних напрямів розвитку економіки і культури, що, зокрема, закріплено на державному рівні «Державною програмою розвитку туризму в Україні на 2002 – 2010 роки», і на реалізації положень якої спрямовує свою діяльність Державна служба туризму і курортів Міністерства культури і туризму України. Особливої актуальності проблеми гостинності в українському туризмі набувають у світлі Указу Президента України №136/2007 від 21.02.2007 року «Про заходи щодо туризму і курортів в Україні», згідно з яким зокрема наступний 2008 рік оголошено «Роком туризму і курортів в Україні». За таких обставин проблема гостинності і туризму набуває особливої актуальності, що передбачає серед інших аспектів і звернення до історії їх формування й розвитку в Україні.

Великий та важкий шлях до лібералізації Україна розпочала з 2006 року, згодом з другої спроби у 2014 року біло підписано політичну та економічну частини Угоди про Асоціацію між Україною та Європейським Союзом. Нарешті 11 червня 2017 року було запроваджено безвізовий режим України з країнами Шенгенської зони, на який поклалися великі надії політиків та експертів.

Подальший розвиток демократії, політична стабільність, визначення пріоритетних напрямків економічного розвитку, майбутній вступ до ЄС – усе це забезпечить створення високоприбуткової туристичної галузі, яка задовольнить потреби внутрішнього та міжнародного туризму. Слід

підкреслити, що на території новоприйнятих країн ЄС поступово й неухильно створюються сприятливі умови для розвитку туризму, впроваджується та забезпечується дія таких законів, правил і цінностей, як вільний рух капіталу, послуг, товарів і людей. Всі жителі новоприйнятих країн отримають можливість вільно користуватися своїм внутрішнім паспортом при вирішенні будь–яких практичних проблем у всіх європейських країнах – членах ЄС. Розроблено низку директив, згідно з якими громадяни країн–членів ЄС вільно, без віз переміщуються по 27 країнах, можуть оформити посвідку на тимчасове проживання тривалістю до 5 років,влаштуватися на роботу. Багато зроблено для молоді у сфері отримання вищої освіти та європейського диплому, визнання документів про освіту у всіх країнах–членах ЄС. Здійснено кардинальні спрощення у сфері організації культурного та мистецького життя, вільного подорожування, розвитку міжнародного туризму та рекреації.

Отже, можна зробити висновок, що у сучасних умовах функціонування для туристичної галузі важливо розширювати та зміцнювати співробітництво з країнами–членами Європейського Союзу, що сприяло б диверсифікації туристичних послуг, підвищило конкурентоспроможність туристичних підприємств. В цьому аспекті головним завданням є допомога з боку Європейського Союзу щодо залучення інвестицій в розширення та покращення туристичної та курортної інфраструктури України. Співпраця України з Європейським Союзом у туристичній галузі можуть сприяти міжнародні семінари та наукові конференції з участю іноземних колег, вивчення досвіду організації туристичної діяльності від країн Європейського Союзу, розробка ноу–хау у наданні туристичних послуг.

Список використаних джерел

1. Алєшугіна, Н., 2009. ‘Проблеми формування туристичного бізнесу України’, *Матеріали науково–практичної конференції «Альянс наук: вчений вченому»*, Т.3, с.3–6.

2. Бойко, ОП., 2010. ‘Туризм і його вплив на транснаціоналізацію дозвілля’, *Грані. Науково–теоретичний та громадсько–політичний альманах*, №3, с.92–95.

3. Жадько, КВ., 2009. ‘Міжнародний туризм як субстанційна детермінанта міжнародного взаєморозуміння’, *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, №36, с.191–201.

4. Захарова, СГ., 2008. ‘Шляхи удосконалення державного регулювання туристичної сфери’, *Держава та регіони. Сер. «Державне управління»*, №3, с.81–87.

5. Зікеєва, С., 2013. ‘Туристична галузь України в період євроінтеграції: соціально–економічний аспект’, *Економіка і менеджмент культури*, №1, с.74–82.

6. Кулік, ВВ., 2008. ‘Культурний туризм як компонент соціокультурної діяльності’, *Мультиверсум. Філософський альманах*, К.: *Центр духовної культури*, №76. [online] Доступно: http//www.com.ua/Jornel/M_76/Kulik.pdf.

7. Рудич, ФМ., 2005. ‘Туризм і політична філософія’, *Філософські нариси туризму*, За ред. Пазенка В. С., К.: *Український центр духовної культури*, с.259–267

8. Сушко, НВ., 2006. ‘Тенденції розвитку міжнародного туризму в Україні’, *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили. Історія*, Вип.49, Т.62, с.69–72.

References

1. Aljeshugina, N., 2009. ‘Problemy formuvannja turystychnogo biznesu Ukrai’ny (Problems of formation of tourist business of Ukraine)’, *Materialy naukovo–praktychnoi’ konferencii’ «Al’jans nauk: vchenyj vchenomu»*, T.3, s.3–6.

2. Bojko, OP., 2010. ‘Turyzm i jogo vplyv na transnacionalizaciju dozvillja (Tourism and its impact on the trans nationalization of leisure)’, *Grani. Naukovo–teoretychnyj ta gromads’ko–politychnyj al’manah*, №3, s.92–95.

3. Zhad’ko, KV., 2009. ‘Mizhnarodnyj turyzm jak substancijna determinanta mizhnarodnogo vzajemorozuminnja (International tourism as a substantial determinant of international understanding)’, *Gumanitarnyj visnyk Zaporiz’koi’ derzhavnoi’ inzhenernoi’ akademii’*, №36, s.191–201.

4. Zaharova, SG., 2008. ‘Shljahy udoskonalennja derzhavnogo reguljuvannja turystychnoi’ sfery (Ways of improving the state regulation of tourism)’, *Derzhava ta regiony. Ser. «Derzhavne upravlinnja»*, №3, s.81–87.

5. Zikejeva, S., 2013. ‘Turystychna galuz’ Ukrai’ny v period jevrointegracii’: social’no–ekonomichnyj aspekt (The tourist industry of Ukraine during the period of European integration: the socio-economic aspect)’, *Ekonomika i menedzhment kul’tury*, №1, s.74–82.

6. Kulik, VV., 2008. ‘Kul’turnyj turyzm jak komponent sociokul’turnoi’ dijal’nosti (Cultural tourism as a component of socio-cultural activity)’, *Mul’tyversum. Filosofs’kyj al’manah*, K.: *Centr duhovnoi’ kul’tury*, №76. [online] Dostupno: http//www.com.ua/Jornel/M_76/Kulik.pdf.

7. Rudych, FM., 2005. ‘Turyzm i politychna filosofija (Tourism and political philosophy)’, *Filosofs’ki narysy turyzmu*, Za red. Pazenka V. S., K.: *Ukrai’ns’kyj centr duhovnoi’ kul’tury*, s.259–267

8. Sushko, NV., 2006. ‘Tendencii’ rozvytku mizhnarodnogo turyzmu v Ukrai’ni (Trends in the development of international tourism in Ukraine)’, *Naukovi praci Chornomors’kogo derzhavnogo universytetu imeni Petra Mogyly. Istorija*, Vyp.49, T.62, s.69–72.

* * *

УДК 101.1::316

О ТИПАХ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

ABOUT THE TYPES OF SCIENTIFIC RATIONALITY

ПРО ТИПИ НАУКОВОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Гафарова Халима,
научный сотрудник отдела «Социальной философии и экологических проблем», Институт философии Национальной Академия Наук Азербайджана (Азербайджан), e–mail: helime.qafarova@mail.ru

Gafarova Halima,
Researcher, Department of «Social Philosophy and Environmental Problems», Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (Azerbaijan), e–mail: helime.qafarova@mail.ru

Гафарова Халіма,
науковий співробітник відділу «Соціальної філософії та екологічних проблем», Інститут філософії Національної Академія Наук Азербайджану (Азербайджан), e–mail: helime.qafarova@mail.ru

Статья посвящается логическому и методологическому анализу видов научной рациональности. Для реализации поставленной задачи, излагаются особенности формирования и содержания классической, неклассической и постнеоклассической типов рациональности. А также в статье исследуются природа, содержание и характеристика формирования этих типов, осуществляется анализ субъекто–объектных отношений в них. В этом контексте согласно каждому этапу показывается роль соответствующей парадигмы при передаче научной картины мира.

Цель: определить парадигмальное разделение в науке и философии, исследовать исторический фон классических, неоклассических, постнеоклассических идей и причины процесса их перехода, а также выявить детерминанты новой научной парадигмы.

Методология: логико–историческая, сравнительная, системный подход.

Научная новизна: анализ особенностей перехода типов научной рациональности и обоснование необходимости формирования новых социальных концепций в контексте постклассических идей.

Ключевые слова: *классический, неклассический, постнеоклассический, сложная система, хаос, вероятность, нестабильность, неравновесие, нелинейность.*

The article is devoted to the logical and methodological analysis of the types of the scientific rationality. To accomplish the task, it outlines the features of formation and maintenance of the classical, non–classical and post–non–classical types of rationality. And in the article it investigates the nature, content and characteristics of the formation of these types of analysis carried out of the subject – object relationship. In this context, according to each stage the role of the relevant paradigm in the transmission of the scientific image of the world is displayed.

Objective: to determine the paradigm separation in science and philosophy, to explore the historical background of classical, neoclassical, post–classical ideas and the reasons for the process of their transition, as well as to identify the determinants of the new scientific paradigm.

Methodology: logical–historical, comparative, systematic approach.

Scientific novelty: an analysis of the features of the transition of types of scientific rationality and to justify the need for the formation of new social concepts in the context of postclassical ideas.

Keywords: *classical, non–classical, post–non–classical, complex system, chaos, probability, instability, imbalance, nonlinearity.*

Стаття присвячується логічному і методологічному аналізу видів наукової раціональності. Для реалізації поставленого завдання, викладаються особливості формування і змісту класичної, некласичної і постнеокласичної типів раціональності. А також в статті досліджуються природа, зміст і характеристика формування цих типів, здійснюється аналіз суб'єкт–об'єктних відносин в них. У цьому контексті відповідно до кожного етапу показується роль відповідної парадигми при передачі наукової картини світу.

Мета: визначити парадигмальний поділ в науці і філософії, досліджувати історичне тло класичних, неокласичних, постнеокласичних ідей і причини процесу їх переходу, а також виявити детермінанти нової наукової парадигми.

Методологія: логіко–історична, порівняльна, системний підхід.

Наукова новизна: аналіз особливостей переходу типів наукової раціональності і обґрунтування необхідності формування нових соціальних концепцій в контексті постклассичних ідей.

Ключові слова: *класичний, некласичний, постнеокласичний, складна система, хаос, ймовірність, нестабільність, нерівновага, нелінійність.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Введение. В развитии истории науки вопросы сознания решаются в рамках основной парадигмы каждой эпохи, а их изменение каждый раз создает совершенно новую научную картину мира. Парадигма представляет собой обобщенную систему научно–теоретических терминов, принципов, методов и идей, основанных на конкретных научных исследованиях и отвечающих требованиям времени. В книге «Структура научных революций» американский философ Томас Кун делит стадии развития науки на два периода: период «нормальной науки» и период «научных революций» [7, с. 29]. Когда возникают проблемы, которые не могут быть решены на существующей фазе парадигмы, нормальный цикл науки заканчивается, происходит научная революция, и с этого момента возникает новая парадигма. Это приводит к следующему этапу в развитии науки.

Русский философ В. Степин показывает формирование трех типов рациональности в соответствии с чередующимися парадигмами: классической рациональностью, неклассической рациональностью и постнеклассической рациональностью [10, с. 633]. В отличие от формулировок, которые использует В. Степин в своих работах, Азербайджанский ученый Абульгасан Аббасов именует эти фазы как классические, неоклассические и постнеоклассические.

Степень изученности темы. Данная тема была затронута в произведениях А. Ф. Аббасова «Новая методологическая парадигма» и «Сложность. Время. Синергетика», В. Алтухова «Смена парадигм и формирование новой методологии (попытка обзора дискуссии)», Н. Бора, А. Ейнштейна, Л. Инфелдьа «Эволюция физики», Е. Н. Князевой, С. П. Курдюмова «Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным», Т. Куна «Структура научных революций», Г. Николиса, И. Пригожина «Познание сложного», И. Пригожина, И. Стенгерса «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой», В. С. Степина «Теоретическое знание», Г. Хакена «Синергетика» и «Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах», Вернер Гейзенберга и др.

Изложение основного материала. Анализ сущности взаимоотношений между субъектом и объектом имеет решающее значение для понимания структуры человеческой деятельности и имеет методологическую важность при подходах к рассмотрению проблем в различных аспектах их проявления.

Как мы знаем, до развития квантовой физики вся природа объяснялась в точки зрения законов механики и была основано на законах Ньютона. В классической науке Вселенная представляется как самостоятельный механизм, подчиненный строгим физическим законам. Субъект пытался получить новые знания только из внешнего наблюдения объекта. Объект классической науки очень прост и поскольку является устойчивой системой, нет необходимости рассматривать вероятности. Понимание причинности классической науки связано с Лапласовского детерминизма. Таким образом, система и все происходящие в ней, могут быть выражены с помощью линейных уравнений или системой линейных уравнений. Ясно, что исследовать и находить решения таких уравнений тривиально.

Переход от классической к неоклассической науке во второй половины XIX века произошел с появлением специальной теории относительности и квантовой физики. Важно отметить что, каждый новый этап рациональности не полностью отрицает предыдущий, а лишь указывает границы ее применимости. Методология, нормы и идеалы взятых в отдельности каждых предыдущих этапов иногда играют роль базы для очередного этапа.

К становлению неоклассической науки играла роль изучение новых предметных областей и новых объектов микро и мегамира. Природа рассматривается как сложная многоуровневая система.

Затем было обнаружено, что частицы, такие как электрон и протон, тоже ведут себя как волны. Нильс Бор сказал, что истина о нашем существовании основана на предположении [13]. То есть мир, который мы принимаем материальный, в самом деле, не совсем такой. Гейзенберг с сожалением признался: «Оказывается, законы природы, которые мы формулируем математически в квантовой теории, напрямую не связаны с частицами, а с нашим знанием про них» [14].

Таким образом, одним из величайших достижений науки в XX веке было доказать, что цель чтобы дать полную картину материального мира недоступна. В неоклассическом смысле субъект должен учитывать особенности наблюдаемых средств, которые при необходимости взаимодействуют с объектом. И поэтому вероятный ответ на наши вопросы определяется не только самим объектом, но и с помощью исследовательских инструментов и методов познавательной деятельности, которые влияют на объективность. В этом смысле Нильс Бор считает, что все свойства, даже противоречивые, настолько полезны, что они дополняют друг друга. Для полного описания объекта необходимо использовать все взаимодополняющие понятия, не соответствующие друг другу [4, с. 71].

С этим появилась новая форма «диалога с природой», которая расширила традиционные взгляды и знание [9, с. 262]. Возникла совершенно новая стратегия мышления. В неоклассической науке было сформирована культура нелинейного мышления.

Далее решение возникших научных проблем, с которыми столкнулись исследователи в 60–х и 70–х годах XX века, без обмена знаний, полученных, в различных областях науки казалось невозможным. Другими словами, стало ясно, что степень точности результатов, полученных субъектом о системе, зависит от координации различных научных исследований. Таким образом, объектом постнеоклассической науки является сложной системы, которая постоянно развивается. Другими словами, объектом исследования являются саморазвивающиеся сложные системы, характеризующиеся наличием массового взаимодействия, вернее, хаосом.

Появление междисциплинарных исследований и комплексных исследовательских программ, добавление аксиологических факторов к научным объяснениям и необходимость использования методов исследования социогуманитарных и естественных наук привели к переходу динамическому мышлению.

Объектом все больше становится человекоразмерный объект, т.е. объект, в который человек включен как существенное составляющее. Поэтому сегодня одной из основных проблем, стоящих перед наукой, является изучение человека и общества, на новой методологической основе [3, с. 97]. По словам И. Пригожина, сложные системы, характеризующиеся тем, что их подсистемы имеют стабильный и изменяющийся во времени, постепенный организационный характер, потребовали сотрудничества чувствительных к психике субъектов [8, с. 12]. В этой связи происходит усиление взаимоотношений науки и гуманитарных наук с эпистемологией. По этой причине одним из важных моментов постклассической стадии является то, что человек при изучении наук, является не только наблюдателем, действует как неотъемлемая часть изученного объекта. Поскольку он стал неотъемлемой частью когнитивного объекта, постнеоклассическая фаза науки выявила проблему изучения сложных человеко–центрированных человеческих систем.

Другим важным моментом является то, что он предназначен для изучения онтологического смысла существования в процессе творения, который теперь рассматривается как сложный процесс характерного существования. По словам Илья Пригожина, необходимо воспринимать существование как явление, существующее в процессе усложнения, а не статического существования.

Таким образом, эффективный диалог между когнитивным объектом и человеком может иметь место только на основе интеграции науки. Невозможно развивать науку, не принимая во внимание местоположение и положение предмета в отношении исследуемого объекта без сложного использования знаний, полученных в разных областях науки. Степень адекватности и точности результатов, полученных субъектом в системе, зависит от совместного проведения различных научных исследований, их многодисциплинарной

власти. Таким образом, существует необходимость в культуре синтетических методов использования с аналитическим методом понимания.

В 60–70–х годах двадцатого века синергетика стала новым научным направлением, продуктом постнеоклассической парадигмы. В первую очередь большое значение имеет обширное и глубокое изучение синергетики, ведущее направление постнеоклассической науки, ее методологическая сила и потенциал. Слово «синергизм» впервые использовалось в качестве терминологии в начале двадцатого века. Его современный смысл связан с именем Хакена [11, с. 53]. Хотя Хакен использует синергетику в качестве парадигмы для выявления междисциплинарного характера исследований, онтологические и гносеологические исследования постепенно углубляются.

Синергетика возникла как междисциплинарное научное направление, которое исследует общие законы событий и процессов, происходящих в сложных и неустойчивых системах. Это и новое мировоззрение, и новая методология. По словам А. Аббасова, по этой причине, в первую очередь, должна формироваться культура нового мышления. С этой точки зрения он разработал концепцию критического синергетического мышления, чтобы понять постнеоклассическую стадию. На наш взгляд, критика–синергетическое мышление, предложенное ученым, является очень успешным выбором. Основываясь на необходимости новых методологий, методов и подходов, философ пишет: «Модернизация социального познания в Азербайджане, функциональная научная парадигма в первую очередь важна для нашего научного сообщества. В то же время он требует, по крайней мере, необходимых определений и принципов, логических форм и гносеологических методов в области социально–гуманитарных, политических и экономических наук [1, с. 47]. В Азербайджане самая выдающаяся исследовательская работа, о роли самоорганизации и синергизма в управлении обществом принадлежит А. Аббасову. Его исследование имеет решающее значение для развития нового научного направления в научной среде Азербайджана. Позже эти идеи были разработаны Физули Гурбановым, Саладином Халиловым, Али Абасовым и другими Азербайджанскими учеными. Благодаря ним азербайджанская научная среда смогла получить систематические знания по синергетике на своем родном языке.

Итак, когда мы говорим о фундаментальных концепциях синергетики здесь, мы можем сказать, в целом можно изучать процессы развития в социальных системах наряду с физическими, химическими и биологическими системами. Это место, где синергетика находится в современной системе научных знаний.

Это правда, что динамика процессов в обществе и механизм эволюции имеют особое содержание. Следует отметить, что с самого начала процесса синергетического обучения он применялся к обществу и социокультурным наукам, и вопрос о том, делать это или нет, был предметом многочисленных дискуссий и дебатов. Даже в современных философских тренингах, наряду с теми, кто ценить социальный потенциал синергетики, есть также несколько противников. Последний взгляд основан на особенностях общественной жизни и соответствующих наук. Тем не менее, ряд научных исследователей, которые недавно признали, что у них есть большие возможности и преимущества в применении теории сложных систем к обществу и раскрытии ее реалистичных тенденций.

Сегодня синергетика – серьезная наука, предлагающая качественно новый и более реалистичный подход к решению природных и социальных проблем. Хакен позже писал: «Я уже видел в своих наблюдениях и исследованиях, что существует удивительное соответствие между лазерным излучением и социальными системами, которое совершенно отличается. Это означает, что существуют широкие возможности философского рефлексия [12, с. 142]. Значительные успехи были достигнуты в западной науке. Необходимость обновления социального познания обусловлена развитием самого познавательного процесса.

В социальном мире интенсивно меняются человеческая жизнь, мысли, идеи и цели. Организация и управление социальной системой требует, чтобы новые процессы социального познания учитывали вмешательство непредвиденных ситуаций в систему, даже если это делается предопределенным, целенаправленным образом.

Итак, мы считаем, что на современном этапе развитие социокультурных наук зависит от применения постнеоклассических идей.

Выводы и предложения. Новая модель онтологической реальности, вся система рабочих инструментов с ней, к сожалению, еще не совершенно. Необходимо улучшить ключевую концепцию и принципы эффективного применения новой эпистемологии. В первую очередь большое значение имеет обширное и глубокое изучение синергетики, ведущее направление постнеоклассической науки, ее методологическая сила и потенциал.

Таким образом, подводя итоги нашего разума, мы хотели бы сказать, что концепция постнеоклассических идей является приоритетом. Культурное развитие общества в контексте научных инноваций является актуальной, и на этой мы сталкиваемся проблемой социально–философской рефлексии. Известно, что социально–философская рефлексия с одной стороны это процесс обработки полученных знаний и с другой стороны отдельное направление действий, обеспечивающее нахождение новых знаний в науке в области мышления. В общем, рефлексия очень сложный процесс. С этой точки зрения, на современном этапе науки с помощью социальной рефлексии и аксиологического анализа основных потнеоклассических идей, можно достичь результатов. А это требует интенсивной научной деятельности.

Список использованных источников

1. Аббасов, АФ., 2003. 'Новая методологическая парадигма', *Социальное развитие: проблемы гносеологии и методологии*, Баку: «*Адилоглу*», с.527.
2. Аббасов, АФ., 1991. 'Сложность. Время. Синергетика: Общетеоретический анализ проблем сложности и развития сложных систем', Баку.
3. Алтухов, В., 1993. 'Смена парадигм и формирование новой методологии (попытка обзора дискуссии)', *Общественные науки и современность*, №1, с.88–100.
4. Бор, Н., 1971. 'Избранные научные труды', Т. II, М.
5. Ейнштейн, А., Инфелдь, Л., 1965. 'Эволюция физики', М., 328 с.
6. Князева, ЕН., Курдюмов, СП., 1992. 'Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным', *Вопросы философии*, №12, с.3–20.
7. Кун, Т., 1975. 'Структура научных революций', Перев. И. З. Налётова, М.
8. Николис, Г., Пригожин, И., 1990. 'Познание сложного. Введение', М., 344 с.
9. Пригожин, И., Стенгерс, И., 1986. 'Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой', М.
10. Степин, ВС., 2000. 'Теоретическое знание', М.: *Прогресс–Традиция*, 744 с.
11. Хакен, Г., 1980. 'Синергетика', «*Мир*», перевод с англ., 494 с.
12. Хакен, Г., 1985. 'Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах', «*Мир*», перевод с англ., 423 с.
13. https://az.wikipedia.org/wiki/Kvant_fizikası
14. https://az.wikipedia.org/wiki/Verner_Heyzenberq

References

1. Abbasov, AF., 2003. 'Novaja metodologicheskaja paradigma (New Methodological Paradigm)', *Social'noe razvitie: problemy gnoseologii i metodologii*, Baku: «*Adiloglu*», s.527.
2. Abbasov, AF., 1991. 'Slozhnost'. Vremja. Sinergetika: Obshheteoreticheskij analiz problem slozhnosti i razvitija slozhnyh sistem (Complexity. Time. Synergetics: A general theoretical analysis of the problems of complexity and development of complex systems)', Baku.
3. Altuhov, V., 1993. 'Smena paradigm i formirovanie novoj metodologii (popytka obzora diskussii) (The paradigm shift and the formation of a new methodology (an attempt to review the discussion))', *Obshhestvennye nauki i sovremennost'*, №1, s.88–100.
4. Bor, N., 1971. 'Izbrannye nauchnye trudy (Selected Works)', T. II, M.
5. Ejnshtejn, A., Infeld', L., 1965. 'Jevoljucija fiziki (Evolution of physics)', M., 328 s.
6. Knjazeva, EN., Kurdjumov, SP., 1992. 'Sinergetika kak novoe mirovidenie: dialog s I. Prigozhinym (Synergetics as a new worldview: dialogue with I. Prigogine)', *Voprosy filosofii*, №12, s.3–20.
7. Kun, T., 1975. 'Struktura nauchnyh revoljucij (The structure of scientific revolutions)', Perev. I. Z. Naljotova, M.
8. Nikolis, G., Prigozhin, I., 1990. 'Poznanie slozhnogo. Vvedenie (Knowledge of the complex. Introduction)', M., 344 s.
9. Prigozhin, I., Stengers, I., 1986. 'Porjadok iz haosa: Novyj dialog cheloveka s prirodoj (Order from Chaos: A New Dialogue between Man and Nature)', M.
10. Stepin, VS., 2000. 'Teoreticheskoe znanie (Theoretical knowledge)', M.: *Progress–Tradicija*, 744 s.
11. Haken, G., 1980. 'Sinergetika (Synergetics)', «*Mir*», perevod s angl., 494 s.
12. Haken, G., 1985. 'Sinergetika. Ierarhii neustojchivostej v samoorganizujushhihsja sistemah i ustrojstvah (Synergetics. Hierarchies of instabilities in self–organizing systems and devices)', «*Mir*», perevod s angl., 423 s.
13. https://az.wikipedia.org/wiki/Kvant_fizikası
14. https://az.wikipedia.org/wiki/Verner_Heyzenberq

* * *

УДК 130.2:316

ЕСТЕТИЧНА ВИРАЗНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ГРАФІКИ У НАЦІОНАЛЬНИХ МИСТЕЦЬКИХ ПРАКТИКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

AESTHETIC EXTRACTION OF UKRAINIAN GRAPHICS IN NATIONAL ARTIST PRACTICES OF THE XX CENTURY

Гоцалюк А. А.,
доктор філософських наук, доцент кафедри івент–менеджменту та індустрії дозвілля, Київський національний університет культури і мистецтв (Київ, Україна), e–mail: goz_pravo@ukr.net, ORCID: https:///orcid.org/0000–0002–5171–536X

Hotsaliuk A. A.,
Doctor of Philosophy, docent, Kiev National University of Culture and Arts (Kyiv, Ukraine), e–mail: goz_pravo@ukr.net, ORCID: https:///orcid.org/0000–0002–5171–536X

Метою роботи є визначення особливостей вираження естетичної виразності української графіки у національних практиках ХХ століття. Методологія дослідження полягає у застосуванні діалектичного, аналітичного методів для вивчення різноманітності жанрів, технік виконання української графіки ХХ століття; функціонально–інструментальний використовувався для дослідження, в умовах динамічного взаємоперетину усталених традиційних художніх мотивів та нових графічних засобів, утілення естетики образу в українській графіці. Наукова новизна полягає у тому, що поглиблено вивчено особливості естетичної виразності української графіки у ХХ столітті. Висновки. У результаті дослідження, зроблено висновок, що новий світогляд початку ХХ ст. сприяв особливому інтересу до графічного мистецтва та виявам його естетичної виразності. Майстри культурно–історичної епохи модерну вбачали у графіці художню галузь з широкими можливостями пластичної художньої мови, сприятливої для пошуку ускладненої умовності образних рішень, зв'язку мистецтва з реальною дійсністю, нового синтезу західноєвропейських мистецьких тенденцій й національних особливостей художнього процесу. Встановлено, що вітчизняна графіка як художньо–мистецький феномен об'єктивується у багатожанрових проявах станкової, книжкової, журнальної, театральної та промислової графіки, екслібрисі, плакаті, малюнку тощо) та плюралізмі художніх стилів і мистецьких напрямків. Визначено, що багатоваріантність й можливість творчого вибору, різна динаміка поширення мистецьких напрямів вірогідно сприяють рівномірному і швидкому розвиткові графічного мистецтва загалом.

Ключові слова: *естетична виразність, графіка, художньо–мистецький феномен, національні практики, традиційні художні мотиви.*

The purpose of the work is to determine the peculiarities of expressing the aesthetic expressiveness of Ukrainian graphic art in the national practices of the twentieth century. The methodology of the research is to apply dialectical, analytical methods for studying the diversity of genres, the technique of performing the Ukrainian graphic of the twentieth century; functional–instrumental was used for research, in the conditions of dynamic interconnection of established traditional artistic motifs and new graphic means, the embodiment of the aesthetics of the image in Ukrainian graphic art. The scientific novelty consists in the fact that the features of the aesthetic expressiveness of Ukrainian graphic art in the twentieth century have been studied in depth. Conclusions As a result of the study, it was concluded that the new outlook of the early twentieth century. contributed to a special interest in graphic art and the manifestations of his aesthetic expression. The masters of the cultural and historical epoch of modernism saw in the graphic arts industry with broad possibilities of plastic artistic language, conducive to finding complicated conditionality of figurative solutions, communication of art with real reality, a new synthesis of Western European art trends and national peculiarities of the artistic process. It has been established that domestic graphics as an artistic and artistic phenomenon are objectified in multi–genre manifestations of easel, book, magazine, theatrical and industrial graphics, exlibris, posters, drawings, etc.) and pluralism of artistic styles and artistic trends. It is determined that multivariance and the possibility of creative choice, different dynamics of distribution of artistic trends are likely to contribute to the uniform and rapid development of graphic art in general.

Keywords: *aesthetic expressiveness, graphic arts and artistic phenomenon, national practices, traditional artistic motives.*

Актуальність теми. Історія розвитку мистецтва української графіки протягом століть характеризується синтезуванням неотрадиціоналістичних рис та тенденцій, що у поєднанні з полістилізмом визначило надзвичайно широкий і багатий діапазон можливостей її практичного застосування. Незмінною особливістю національної графічної традиції є повага до досягнень минулого, одночасно з його творчим переосмисленням, створення і розвиток різноманітних шкіл, що й становить основу вітчизняного неотрадиціоралізму у графіці. Наукові дослідження графічного мистецтва ХХ ст., як концептуального об'єкту історії мистецтва, сприяють прогнозуванню подальшого розвитку цілісного комплексу духовної культури України зі збереженням прогресивної національної ідентичності у європейському та світовому культурному контексті шляхом осмислення й акумуляції традицій вітчизняної графіки під впливом розвитку сучасних естетичних смаків та потреб.

Аналіз досліджень і публікацій. Проблематика естетичної виразності української графіки у національних практиках ХХ століття не достатньо вивчена у науці. Однак окремі питання присвячені графічному мистецтву та практикам досліджувалися у роботах: І. Бучковської, М. Гуска, О. Лагутенка, О. Луців, В. Скляренка та ін.

Метою статті є визначення особливостей вираження естетичної виразності української графіки у національних практиках ХХ століття.

Виклад основного матеріалу. Українське образотворче мистецтво першої чверті ХХ ст. позначилося прагненням синтезування новаторського пошуку й елементів неотрадиціоналізму. Творчий стиль видатного художника–графіка й ректора Української академії мистецтв Г. Нарбута формувався під впливом ренесансних ідей німецького живописця, рисувальника, гравера й теоретика мистецтва А. Дюрера, традицій неокласицизму та модернізму. 1917 р. він зацікавився створенням ілюстрованої «Української абетки, в якій досяг лаконічності малюнку, поєднаного з вишуканістю композиції та колористики, витонченою технікою, бездоганним художнім смаком. У трактуванні літер митець використовував кращі надбання української рукописної й друкованої книги, а також досягнення західноєвропейських типографів.

Г. Нарбут першим з українських художників висунув принцип архітектурної інтерпретації книги як неповторно єдиного цілого організму, в якому засоби графічного мистецтва відтворюють головну ідею та зміст тексту. Таким чином, відчуваючи художню архітектоніку твору під час його ілюстрування, художник уміло поєднував мистецтво рисунку з книжковим текстом.

Графічно–ілюстративним шедевром є виконана Г. Нарбутом картина «Еней з військом» до поеми І. Котляревського «Енеїда», позначена характерними рисами барокового іконопису й самобутністю козацьких портретів [1, с.

167–168]. В ній у гранично лаконічній формі поєднуються художні особливості української іконографії, народної картини та монументального малярства з вирішенням композиції в урочисто–пафосному, героїчному дусі, іманентному поемі І. Котляревського. В роботі Г. Нарбута відчувається глибоке творче переосмислення поеми засобами образотворчого мистецтва. Митець славить козаків, надавши їм засобами мистецтва зовнішності античних героїв. Будуючи енергійно–сувору ритміку композиції й використовуючи соковиту колористику українських барокових ікон та козацьких портретів, художник концентровано втілює високу ідею громадянського служіння, особливо актуальну у період національно–визвольної боротьби й Української Народної Республіки.

На основі шрифтів стародрукованих книг Г. Нарбут створив новий український шрифт, який згодом назвали «нарбутівським». Білі й чорні силуети, чіткі лінії та штрихування і інші запропоновані ним засоби графічної техніки з високим художнім смаком втілилися у аркушів. Заголовні літери позначені цілком своєрідною граничною простотою, чіткістю абрисів й стрункістю пропорцій у поєднанні з грайливою пишністю рослинного орнаменту. У домінуючій кількості композицій спостерігаються відголоски українських мотивів: козак, який змахує шаблею, традиційна ліра, вітряки, хатинки, тини, пам'ятки народної архітектури тощо. Стилізовані літери в «Абетці» з примхливим поєднанням різнорідних художніх елементів інтерпретуються як ліричні краєвиди. Наприклад, літера «С» фіксується малюнком велетенського слона, який, ламаючи ногами сосну, крокує до скрині з самоваром та склянками. А зображення літери «Н» асоціюється образом негра у циліндрі, який ріже ножицями нитки. Донині збереглися окремі аркуші у чорно–білому варіанті, призначені для подальшого тонування аквареллю.

Г. Нарбута приваблювала стихія українського народного мистецтва, старовинної народної гравюри, дитячої іграшки й народної картини «Козак Мамай». Його архітектурна фантазія насичувала творчі пошуки митця. Змальовуючи стародавню архітектуру, художник ретельно виписував складне перспективне нагромадження архітектурних колон й малюнок вибагливої паркетної підлоги. Класичні та барокові архітектурні елементи українських церков, соборів та старовинних палаців легко упізнаються в ілюстраціях Г. Нарбута до казок Г.–К. Андерсена, надаючи їм своєрідної національної забарвленості.

У 1930–1940 рр. в Радянській Україні позначені боротьбою художніх напрямів і течій У цей період значного розвитку набуло мистецтво станкової графіки (естампи, станкові малюнки), репрезентовані творчістю М. Жука, І. Падалки та В. Заузе.

Воєнний час вимагав перебудову всього мистецького життя, і в цих умовах саме графіка розвивалася найінтенсивніше. Художня графіка періоду Великої вітчизняної війни представлена здебільшого агітаційними видами образотворчого мистецтва – плакатом і сатиричним малюнком. Збираючи матеріали з метою створення агітаційно–пропагандистських творів, художники бригадами виїжджали на спілкування з фронтовиками, робітниками заводів, колгоспниками. У жанрі антифашистської сатири в цей період були популярними твори художників К. Агніт–Складзевського, В. Гливенка, О. Козюренка, В. Литвиненка, які самовіддано працювали на перемогу у війні з фашизмом. Потужною ідеологічною зброєю стали агітаційні плакати художника В. Касіяна під назвами «На бій, слов'яни» і «Вражою злою кров'ю волю окропіте» – на тексти Т. Шевченка. Серія плакатів «Шляхами війни» створена О. Довгалем, фронтовими замальовками 1941–1945 рр. відомий Л. Каплан, оригінальну серію плакатів «Україна вільна» й «Дунайська рапсодія» виконав В. Литвиненко, В. Фальчук став автором плакату «Слава радянським партизанам».

Відкриття культурних пам'ятників Трипілля видатним українським вченим В. Хвойком наприкінці XIX – на початку XX ст. змінило свідомість передової інтелігенції, особливо представників художньої творчості. У серії графічних композицій Д. Бурлюка скіфської тематики явний інтерес до петрогліфів (Ілюстрації до книги «Садок Судей II». – СПб., 1915). Мотиви давньої орнаментики використовували у своїх творах М. Бойчук («Під яблунею», 1912–1913 рр.), К. Піскорський («Катерина», 1919) та інші. Художники українського модерну та авангарду звертались до прадавніх джерел і знаходили в них потужну культурну інформацію [2, с. 128].

Потужним осередком неотрадиціоналізму стала Українська академія мистецтв, в якій викладали видатні представники вітчизняної графіки Г. Нарбут, М. Бойчук та В. Кричевський. Незважаючи на відмінності і суперечності у підходах до особливостей графічного мистецтва та шляхів їх розв'язання, зазначеним художникам була властива спільна ідейна основа. У новій українській графічній школі, фундаторами якої вони стали, надзвичайно сильним виявилося неотрадиціоналістичне начало. Важливе місце в їх творчості належало критичному переосмисленню культурно–історичних набутків митців попередніх епох. Зокрема, нарбутівська течія в образотворчому мистецтві – бойчукізм – концептуально ґрунтувалася на ідеї взаємопроникнення двох культурно–історичних середовищ – новітніх західноєвропейських мистецьких течій й усталених традиційних художніх мотивів і форм [3].

Синтетична стилістика М. Бойчука передбачала створення великих настінних розписів, в яких площинність та узагальнення зображень, характерні для візантійського мистецтва, поєднувалась з колористикою українського живопису та народної картини. Митець успішно займався також виготовленням гравюр на дереві, книжкових ілюстрацій та плакатів. До нашого часу збереглися плакати «Шевченківське свято» (1920 р.) й

обкладинка для черкаського видавництва «Сіяч» (1918 р.), підписані «Робітня (майстерня) Бойчука» тощо [1, с. 171].

Український художник і графік В. Кричевський уславився як автор обкладинок для книг «Українське мистецтво» (1913 р.), «Українська книга» (1923 р.), «Майстер корабля» Ю. Яновського (1930 р.) і ін. Для його графіки притаманні вміле використання традиційного українського орнаменту, вишукані композиції шрифтових заголовків обкладинок книг. У галузі книжкової ілюстрації успішно творили також художники Г. Лукомський та О. Кульчицька.

У першій третині ХХ ст. графічне мистецтво стає різноманітнішим, охоплюючи різноманітні свої жанри та застосовуючи новітні техніки виконання. Навчання майстрів вітчизняної графіки в цей період здійснювали спеціальні відділення у мистецьких закладах в Києві, Харкові, Одесі, а також у мистецькій студії О. Новаківського у м. Львові (тогочасна Польща). Зазначена доба характерна активною творчістю художників–графіків нового покоління, які залучали до нових творчих технік молодих митців.

Зразки тогочасної вітчизняної графіки, створювані різними мистецькими осередками Харкова, Києва та Одеси (у Радянській Україні), Львова, Станіслава (нині Івано–Франківськ), Чернівців, Дрогобича (за межами радянської держави), Праги, Парижа, Лейпцига, характеризувалися спорідненістю художньої лексики й пошуком нових можливих варіантів залучення мистецьких традицій, художньо–образного вирішування шляхом осмислення діалектичного зв'язку традиційного і новаторського в національному мистецтві.

Артистизмом позначені монохромні, чорно–білі лінорити та дереворити О. Кульчицької. Її зігріті любов'ю до свого народу великі графічні цикли «Історія княжих часів» (1918 р.), «Портрети письменників» (1920 р.), «Лихоліття українського народу» (1930 р.), «Народна архітектура» (1931 р.), «Славні жінки минулого» (1934 р.), «Гуцульщина» (1935 р.), «Легенди гір та лісів» (1936 р.), «Архітектура старого Львова» (1939 р.) – становлять неперевершену досі класичну сторінку в історії українського естампу [4, с. 348].

На розвиткові вітчизняної графіки позначилися вагомі впливи загальноєвропейських художніх течій – модерну, символізму, неопримітивізму, футуризму, кубізму, експресіонізму, конструктивізму, функціоналізму, сюрреалізму, Ар Деко, неокласики тощо. Не є дивним, що роботи художників у таких мистецьких обставинах зазнали на собі різні лексичні нашарування, що відобразилося у загальній картині стану українського графічного мистецтва.

Складна динаміка подальшого розвитку мистецтва української графіки реалізовувалась саме через співіснування різноманітних стильових напрямків, серед яких: академізм, модерн, символізм, авангардистські та неоавангардистські течії, поєднання різних культурно–історичних типів: новітніх, традиційних та архаїчних. До активу слід залучити зразки пам'ятників культури, минулих художніх традицій, адже сучасна культура супроводжується різноманітними історичними формами, які відображають органічний зв'язок минулого і сьогоденного. Становлення та утвердження нової художньої мови відбувалося в умовах динамічного взаємоперетину усталених традиційних художніх мотивів та нових графічних засобів утілення образу.

У першій третині ХХ ст. графічне мистецтво стає різноманітнішим, охоплюючи різноманітні свої жанри та застосовуючи новітні техніки виконання. Навчання майстрів вітчизняної графіки в цей період здійснювали спеціальні відділення у мистецьких закладах в Києві, Харкові, Одесі, а також у мистецькій студії О. Новаківського у м. Львові (тогочасна Польща). Зазначена доба характерна активною творчістю художників–графіків нового покоління, які залучали до нових творчих технік молодих митців.

Зразки тогочасної вітчизняної графіки, створювані різними мистецькими осередками Харкова, Києва та Одеси (у Радянській Україні), Львова, Станіслава (нині Івано–Франківськ), Чернівців, Дрогобича (за межами радянської держави), Праги, Парижа, Лейпцига, характеризувалися спорідненістю художньої лексики й пошуком нових можливих варіантів залучення мистецьких традицій, художньо–образного вирішування шляхом осмислення діалектичного зв'язку традиційного і новаторського в національному мистецтві.

Відбулася диференціація мистецтва графіки на численні художні сфери: станкову авторську й естампну графіку, журнальну та книжкову, графіку ужиткову, плакат, екслібрис, ескіз театрального костюму й декорації, малюнок до монументальної графічної композиції тощо. Зазначені форми графічного мистецтва вважалися художньо самодостатніми, їх зразки успішно експонувалися на різного спрямування мистецьких виставках, як в самій Україні, так і за її межами.

Станкові серії, які залишив майбутнім поколінням М. Дерегус, зокрема «Шляхами України» та «Українські народні думи й історичні пісні», позначені романтичністю, вишуканою ліричністю. В них використано нові естампні технології поряд з традиційною аквареллю.

Самобутньою є графічна манера одеського художника Д. Беккера, автора понад 700 екслібрисів, великої кількості ілюстрацій до книг й полотен станкової графіки. Його графічні твори зберігаються у багатьох державних і приватних колекціях України й більше ніж у 30 країнах світу. Витвори художника є відображенням його індивідуального світобачення, позначеного інтелектуальними асоціаціями. В них своєрідно сконцентровано елементи античної символіки, образності епох Відродження й модерну, «приправлені» фантастичними мотивами символізму. Одначе виокремити будь–яку з рис зазначеного ряду майже неможливо [5, с. 208].

З розвитком сучасних комп'ютерних та цифрових технологій асоціюється новий

мистецький напрямок – комп'ютерна художня графіка. Авторські естампи виконуються у техніці комп'ютерного принту на широкоформатних плоттерах, струменевих та лазерних принтерах. Художники у роботі над естампом дедалі частіше використовують синтезування станкової і комп'ютерної графіки. Проте надмірне захоплення застосуванням комп'ютерних технологій спричиняє знеособлювання естампу [6, с. 110].

Графічні матеріали й технології, пов'язані з авторським художнім друкуванням, постійно розвиваються й вдосконалюються, дозволяючи художникам–графікам створювати нові візуальні ефекти й складні тематичні композиції, коректувати помилки, допущені у процесі «ручного друкування». Застосовуючи стандартний набір художніх фільтрів і інших можливостей графічних програм, художники втрачають індивідуальну графічну мову, авторські особливості друку. Втрата зв'язку між художником і матеріалом негативним чином позначається на розвитку мистецтва графіки в цілому. В естампах, видрукуваних за допомогою комп'ютерного принту, не відчувається індивідуальної манери автора й спостерігається нівелювання авторської приналежності графічних робіт. Комп'ютерний принт менш коштовний, ніж естамп, видрукуваний на офортному верстаті. Причина – можливості необмеженого тиражування на сучасному поліграфічному устаткуванні.

Висновки. Новий світогляд початку XX ст. сприяв особливому інтересу до графічного мистецтва та виявам його естетичної виразності. Майстри культурно–історичної епохи модерну вбачали у графіці художню галузь з широкими можливостями пластичної художньої мови, сприятливої для пошуку ускладненої умовності образних рішень, зв'язку мистецтва з реальною дійсністю, нового синтезу західноєвропейських мистецьких тенденцій й національних особливостей художнього процесу.

Вітчизняна графіка як художньо–мистецький феномен об'єктивується у багатожанрових проявах станкової, книжкової, журнальної, театральної та промислової графіки, екслібрисі, плакаті, малюнку тощо) та плюралізмі художніх стилів і мистецьких напрямків. Багатоваріантність й можливість творчого вибору, різна динаміка поширення мистецьких напрямів вірогідно сприяють рівномірному і швидкому розвиткові графічного мистецтва загалом.

Українська станкова графіка з самого знаходилась у творчих пошуках. Створення у першій чверті XX ст. низки нових видавництв й спеціалізованих літографічних майстерень, організація мистецьких товариств й навчальних закладів сприяли диференціації графічних технік – автолітографії, офорту, гравюрі на дереві й лінолеумі тощо.

Список використаних джерел

1. Абушенко, ВЛ., 1998. 'Традиция. Новейший философский словарь', Сост. А. А. Грицанов, Минск, с.724–726.

2. Гуска, М., 2002. 'Міфологічна основа символіки живопису українського модерну та авангарду на початку XX–го століття' (М. Синякова, Г. Собачко, Д. Бурлюк, К. Малевич, К. Тіскорський та ін.), *Матеріали до українського мистецтвознавства*, К., Вип.1, с.128–131.

3. Лагутенко, ОА., 2008. 'Українська графіка першої третини XX століття: загальноєвропейські тенденції та національні особливості розвитку': Дис... … доктора мистецтвознавства за спец.: 17.00.05 «Образотворче мистецтво», *Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України*, Київ, 429 с.

4. Луців, ОБ., Бучковська, ІЮ., 2010. 'Вплив модерну на графіку Олени Кульчицької', *Вісн. Нац. ун–ту «Львів. Політехніка»*, №674, с.345–350.

5. Скляренко, ВМ., Батий, ЯА., Панкова, МА., 2008. 'Все об Украине', Предисловие Ю. В. Макарова, Харьков: *Фолио*, 572 с.

6. Алексеева, ЕН., 2006. 'Влияние современных технологий на развитие искусства графики', *Вісник*, Х., №2: Мистецтвознавство. Архітектура, с.107–111.

References

1. Abushenko, VL., 1998. 'Tradicija. Novejshij filosofskij slovar' (Tradition. Newest Philosophical Dictionary)', Sost. A. A. Gricanov, Minsk, s.724–726.

2. Guska, M., 2002. 'Mifologichna osnova symvoliky zhyvopysu ukrai'ns'kogo modernu ta avangardu na pochatku XX–go stolittja (Mythological basis of the symbols of Ukrainian modernist and avant–garde painting at the beginning of the 20th century)' (M. Synjakova, G. Sobachko, D. Burljuk, K. Malevych, K. Tiskors'kyj ta in.), *Materialy do ukrai'ns'kogo mystectvoznavstva*, K., Vyp.1, s.128–131.

3. Lagutenko, OA., 2008. 'Ukrai'ns'ka grafika pershoi' tretyny XX stolittja: zagal'nojevropejs'ki tendencii' ta nacional'ni osoblyvosti rozvytku (Ukrainian graphics of the first third of the twentieth century: pan–European tendencies and national peculiarities of development)': Dys... … doktora mystectvoznavstva za spec.: 17.00.05 «Obrazotvorche mystectvo», *Instytut mystectvoznavstva, fol'klorystyky ta etnologii' im. M. T. Ryl's'kogo NAN Ukrai'ny*, Kyi'v, 429 s.

4. Luciv, OB., Buchkovs'ka, IJu., 2010. 'Vplyv modernu na grafiku Oleny Kul'chyc'koi' (Influence of a modernist on the schedule of Olena Kulchitskaya)', *Visn. Nac. un–tu «L'viv. Politehnika»*, №674, s.345–350.

5. Skljarenko, VM., Batij, JaA., Pankova, MA., 2008. 'Vse ob Ukraine (All about Ukraine)', Predislovie Ju. V. Makarova, Har'kov: *Folio*, 572 s.

6. Alekseeva, EN., 2006. 'Vlijanie sovremennyh tehnologij na razvitie iskusstva grafiki (The impact of modern technology on the development of graphic arts)', *Visnyk*, H., №2: Mystectvoznavstvo. Arhitektura, s.107–111.

* * *

УДК 1+33+316.422

ФАКТОРИ ФОРМУВАННЯ ДРАМАТИЧНОГО ТАЛАНТУ МИТРОПОЛИТА ДИМИТРІЯ (ДАНИЛА ТУПТАЛА)

THE FACTORS OF THE METROPOLITAN DIMITRY (DANYLO TUPTALO) DRAMATIC TALENTS FORMING

Грех В. І.,
кандидат наук із богослів'я, кандидат географічних наук, доцент, завідувач кафедри богослів'я та філософії, Львівська православна богословська академія (Львів, Україна), e–mail: V.Hrekh@i.ua

Hrekh V. I.,
candidate of theological sciences, candidate of geographical sciences, docent, chairperson of theology and philosophy, Lviv Orthodox Theological Academy (Lviv, Ukraine), e–mail: V.Hrekh@i.ua

Простежується поетапний розвиток драматичного таланту святителя Димитрія (Туптала), митрополита Ростовського, поданий широкий спектр факторів, що впливали на розвиток його творчості і сприяли появі багатої духовно–літературної спадщини святого, значну частину якої становить церковна драматургія.

Стаття буде особливо цікава церковним та літературним дослідникам, а також педагогам.

Ключові слова: *святитель Димитрій, митрополит, п'єса, релігійний драматичний твір, драматичний талант, твори, театр, драматургія, молитва, Церква, монахи, монастир.*

The stages of dramatic talents development of the enlightener Dimitry (Tuptalo), the metropolitan of Rostov, are being followed in this article. A broad spectrum of factors that influenced his literature works development is given below; the works promoted the further spiritual development of the Saint the major part of which was the church dramaturgy in particular.

The article could be particularly interesting for the church and literature researchers and for pedagogues.

Keywords: *enlightener Dimitry, metropolitan, play, religious drama, dramatics talents, works, theatre, dramaturgy, prayer, Church, monks, monastery.*

Драматичний талант митрополита почав формуватися з перших книг, які він читав. Кожна людина має від Бога багато талантів, але дуже багато є чинників і факторів, що впливають на життєвий вибір людини, і надзвичайно благочестиво, якщо ця дорога буде благословенною Богом. Стосовно святителя Димитрія Ростовського, у нього з дитячих років було бажання до частої, посиленої молитви і до вірного служіння Богові. Талант драматурга, зокрема драматурга церковного та релігійного, ще більше формувався, коли святитель взяв у руки засіб до писання, і поклав на папір своє перше божественне творіння. Його перший твір, який дійшов до нас, «Руно зрошене», виданий у 1680 році [18]. Серед рукописів Києво–Печерської лаври зберігається під №162 іп F збірник, що написаний рукою святого Димитрія до 1709 р., де є його власноручні поправки і ремарки. Схильні думати, що його у лавру занесли українці, що були при святому Димитрії в Ростові, а згодом по смерті святителя, коли повернулися в Київ.

На його формування драматичного таланту впливали і часті переїзди, де мінялася картина і побут його життя, наче мізансцени та декорації на сцені під час сценічного дійства. Нові люди, нові місцевості розвивали його талант і його творчі особливості.

Святитель Димитрій Ростовський, крім видатного церковного діяча, був також і видатним культурним діячем, любив театр, знав добре драматургію, але вважав, що драматичні твори на церковну, релігійну тематику є вище світської тематики, і це спонукало його працювати у напрямі біблійного спрямування, і він присвятив себе написанню цих важливих, надзвичайно потрібних п'єс. Любов до мистецтва, що доповнювала його першість у любові до святості, до Церкви, теж зіграла важливу роль у його формуванні таланту драматурга, але драматурга церковного. Навіть у радянський період, де було приниження діяльності Церкви Христової, де замовчувалися церковні титули, все ж таки писали про Димитрія Ростовського як про визначного вченого та великого громадського діяча [17].

Крім того, що молодий Тупталенко мав велику любов до науки, він щиро віддавався молитовному пориву, усамітненню. Це тонка риса дуже талановитих і надзвичайно творчих людей, що сприяла формуванню його письменницького хисту, церковно–драматичного зокрема. Святителя Димитрія любили і дуже поважали люди. Усе життя, як сина, любив Димитрія ігумен Кирилівського монастиря Мелетій Дзик, що був перед тим ректором Києво–Могилянської академії. Перед своєю смертю ігумен Мелетій заповів Димитрію Ростовському два червонці на спомин своєї душі [10]. Якщо той, що відходить у ті великі та вічні світи, звертається до когось про допомогу, а в даному випадку зверталися до великого богослова і духовної особи – єпископа, то перебуваючи у цьому світі вони є великими помічниками ще живих людей на землі. І ігумен Мелетій Дзик та інші приносили свої щирі молитви за Димитрія, у тому числі і за таку потрібну Церкві драматургію, особливо в наш час, для нашої Церкви, адже: «…у пошуках самоти Даниїл Туптало несподівано опиняється у вирі боротьби за церковний статус України, яку ідейно підтримували усі провідні монастирі України» [10].

Окрім ретельного виконання загальних чернечих обов'язків, таких як дотримання монастирського уставу, участь у богослужіннях, молитви, читання Священного Писання, творів святих отців, Димитрій наполегливо працював над самонавчанням, засвоював методику проповідництва, за дорученням ігумена монастиря готував письмові накази, дуже багато писав, у тому числі і церковні релігійні п'єси, які вдавалися йому завдяки такій багатогранній праці.

У Єрусалимі, у день П'ятдесятниці, сталося чудо, яке вразило і здивувало всіх: «І всі були вражені і дивувалися, кажучи один до одного: «Чи не всі ці, які говорять, галілеяни?» (Діян. 2, 7); «А інші, глузуючи, говорили: «Вони напилися вина» (Діян. 2, 13). Так було сказано про апостолів, що були напоєні найвищою радістю Духа, який надихав їх на проповідь вічного життя для всього світу. Зовні це могло бути справді схожим на сп'яніння.

«Природним було тоді «глузувати» з апостолів. Це зробило б, імовірно, дев'яносто дев'ять відсотків людства, будучи присутніми при сходженні Святого Духа. Звичайне не тривожить, дає людству спати. А незвичайність сприймається небезпечною для світу, і від неї люди загороджуються глузуванням…» [8; 9, с. 6–7]. Сприймати, а ще більше покласти це сприйняте на папері, яке відображається високою духовністю і великим злетом, можливо тільки під дією Святого Духа, як це сприймалося апостолами, як це описано; а святитель Димитрій під дією Святого Духа писав свої невмирущі драматичні церковні твори, які і викликали в багатьох людей здивування, бо такі твори писати здається нереальним явищем, але у всьому допомагає Дух Святий. Людству деякі реальні речі важко розуміти: «Людство, яке оп'яняється тілесно, стає нездатним зрозуміти істинне сп'яніння духу – радістю Нового Світу: прийняти незбагненне розуму, важко вміщуване в людину блаженство Істини» [8; 9, с. 7]. Істина завжди керувала святителем, який шукав у житті високих поривів і розвитку творчих талантів на славу Божу, і знайшов їх у написанні таких глибинних за змістом і таких прекрасних та щирих, написаних за істиною церковних п'єс.

Святитель Димитрій боляче переносив неправду та несправедливість, не любив того, хто вторгався в його працю, яку він завжди узгоджував з істиною. Йому важко давалося терпіти необґрунтовані накази: «Так, 21 вересня 1755 р. Синод наказав Лаврі перероблювати по–московському «Четьї–Мінеї» святителя Д. Ростовського та Патерик Печерський» [14, с. 162].

Св. Димитрій був лагідною людиною, але там, де йшлося про Церкву, про повагу до духовенства, він твердо стояв на своєму: «Проте українське духовенство не повірило й такому наказу і вибрало собі митрополита, зовсім не повідомивши про це Москву. Сам ієрусалимський патріарх Досифей протестував проти наскоків Москви на Українську Церкву. Навіть така лагідна людина, яким був святитель Димитрій Ростовський, і той – як пише професор Шляпкін – «был поборником самостоятельности малороссийской церкви и неособенно долюбливал Московское государство» [14, с. 184; 19].

Завжди і всюди, де тільки прийшлося служити святителю Димитрію, він намагався все робити, що було в його силах для християнської освіти православного населення, а також найбільше в Ростовській єпархії. «З цією ж метою він часто відвідував парафії, служив у церквах і завжди проповідував. Із цією ж метою святитель Димитрій писав твори і поширював їх серед народу. Одним з таких його творів є «Запитання й відповіді стислі про віру та про інше, що потрібно знати християнинові». Твір цей становить короткий катехитичний виклад православного віровчення й доброчесності» [12; 13, с. 32]. Запитання й відповіді носять збагачувальний пізнавальний матеріал, написані в діалогічній формі і становлять пізнавальний драматичний витяг, що є одним із факторів формування драматичного таланту святителя. Такі діалоги давали можливість надзвичайно близько пізнавати і ознайомлюватися з релігійним та моральним станом своєї пастви і інших людей, які йому зустрічалися. Він пізнавав тих людей, вивчав їхній життєвий шлях, записував їхні дійові сюжети, які згодом ставали канвою драматичного твору. Він усіх поважав, до всіх ставився доброзичливо, і був вражений їхньою недостатньою релігійною свідомістю. У своїй пастирській праці митрополит Димитрій старався виховувати християнську мораль також у священиків його єпархії, адже бачив, що їм бракувало освіти і вони не дуже далеко знаннями відійшли від своїх парафіян, тому кожного року до священиків своєї єпархії звертався з окружними посланнями, у яких викривав недоліки і давав поради, як вони повинні достойно виконувати свої пастирські обов'язки. Із великою пошаною ставився до святих храмів, до місця навколо церков, до навколишньої даної Богом природи; навчав оберігати і захищати її, і це його навчання продовжують і в наші дні, і не тільки з любительською, але також із науковою метою [3].

Святитель Димитрій Туптало великий творець української культури в особливо важливий час в історії України, де він брав участь у всьому, разом із тими, хто керував нею. «Опис життя Святителя Димитрія – це опис одного з тих, що будували Українську Православну Церкву та її духову культуру. Святитель позоставив по собі труди й діла, яких Українська Церква й український народ ніколи не забудуть» [7, с. 19]. У час свого життя святий Димитрій був найціннішою культурною людиною в Україні. Його святе життя, спілкування з багатьма відомими тоді в Україні людьми, вірне служіння Церкві, Україні та людям відігравали велику роль у формуванні цього найважчого жанру – драматичного.

«Україна знає великих своїх працівників що пів віку: Костянтин Острозький († 1608), митрополит Петро Могила († 1648), митрополит Димитрій Туптало († 1709). Але коли перші два були багаті й мали багато помічників у своїй національній праці, святитель Туптало був бідак, якого й поховати не було за що, і не мав жодних помічників у своїй великій праці…» [7, с. 19].

Святитель Димитрій Туптало мав високу освіту, і тому був прихильником західної освіти, і з цього приводу писав і підтримував тих, що навчалися в інших країнах і поверталися освіченими, а також говорив, що навчатися тільки в себе є мало, необхідно побувати і в інших землях. Західна наука і культура теж володіють великою кількістю драматургічної літератури, у тому числі й церковної.

Святитель володів глибинною філософською думкою, що базувалася передусім на Священному Писанні – основі всіх роздумувань. Він був глибокий логік та мав гострий і проникливий розум. Усі твори Святителя складають велику філософську систему, що навчає людину, як їй жити на цьому світі, щоб пізнати Господа й злитися з Ним. Це філософське багатство теж сприяло його великому драматичному таланту.

На формування християнського світогляду, який потребує багато праці, на спрямування діяльності людини згідно християнських засад спасительної віри і правдивої духовності впливає плідна праця розуміння користі богословської науки, яка поширюється на різносторонні аспекти природного і надприродного богопізнання. «Бог любить Свої творіння і любується ними із самого початку Свого творення. Світ, який створив Господь, не є зло саме по собі, як апостол Іоан говорив: «Ми знаємо, що ми від Бога і що весь світ лежить у злі» (1 Ін. 5, 19), але зло, що увійшло у світ і спотворило його красу» [4, с. 130]. У кінці часів засяє істинна краса Божественного творіння, краса очищена, спасенна, преображенна, як про це говорить І. К. Язикова у книзі «Богослів'я ікони» [21]. Про красу людську, про спасіння людини дбав святитель Димитрій, і цей талант примножував у написанні своїх драматичних творів, особливо в «Успенській драмі», «Воскресенській драмі», де так захищає людину від засудження на вічні муки. Це бачимо по введенні в «Успенську драму» дійової особи Благоутробіє Богородиці:

Суде Божий, за ім'я Пресвятої Марії
Наші ми з грішниками преклоняєм голови.
Потерпіть немочам грішної людини
Через ту, яку Бог вибрав за Матір від віку:
Немічна людина, а супостат сильнійший:
Тому упав і Адам, людина найперша,
Тим більше в нинішньому останньому віці
Як не можуть упасти слабі люди (Дія II. Ява 1, 136–139).

Джерелом духовної драматургії Димитрія Ростовського було багато творів, яким займалося багато дослідників. На формування драматичного таланту митрополита, як пише у вступній статті до «Успенської драми» Сперанський, у якій говорить про близькість змісту п'єси до сказань про Успіння Пресвятої Богородиці, звертає увагу на схожість з фрагментами житій, а також називає в числі джерел «Успенської драми», «Руно зрошене» (1675). Ці твори виконували не тільки ідейно–смислову, дидактичну та емоційно–образну функції, а й впливали на стиль і своєрідність віршованої організації п'єси.

Головними джерелами «Успенської драми» є: Біблія, «Сказання Іоана Богослова та Іоана Солунського про Успіння Пресвятої Богородиці», поклоніння та песнеспіви Успенської служби, канон Андрія Критського, власні проповіді святителя. Димитрій дуже трепетно і дбайливо підходить до текстів Священного Писання. Тут для митрополита важливо точно передати зміст пророчого сну Якова, розповісти про предків Богородиці та Ісуса Христа, а також значними і важливими є події із життя Аарона, Гедеона. У зміст п'єси вкрапляються і притчі з Нового Завіту, зокрема розповідь про апостолів. Ці тексти є фундаментом, стрижнем наскрізної дії п'єси, функціонально формують надзавдання автора – правдиво відтворити всі святі події святого Успіння в незвичайній, захоплюючій «Успенській драмі» [20]. Драма написана в Україні в кінці XVII століття для виконання монахами і співцями в монастирі, і збереглася до наших днів [16].

Історичні праці Димитрія, до яких належать: «Літопис від початку світобуття до Різдва Христового», що складається із моральних роздумів; «Діаріум», каталог київських митрополитів; «Четьї–Мінеї», що стали улюбленою книгою благочестивих людей (мали у XVIII столітті близько десяти видань), теж були тим фундаментом, що формували великий талант драматурга, святителя Димитрія. Велику славу зробили святителю Димитрію Ростовському духовні драми або містерії, із яких найкращою вважається «Різдвяна драма». Вона побудована на зразок південно–західних містерій. Збірка творів Димитрія вийшла у Москві в 1786 році; остання, у п'яти частинах, – у Києві [18].

Святитель Димитрій дуже любив читати матеріали про святе Хрещення Руси–України, про яке пізніше сам писав і про яке писали також інші богослови та письменники. Багато є описів, цікавих і захоплюючих, як Володимирові посли ходили пізнавати різні віри, зокрема такий:

– Усе готове, нехай приходять руські посли в церкву!

– Підемо! – сказав цар до Добрині. – Побачите велич Бога християнського та красу обряду нашого. Будемо дуже раді, як вам сподобається наш обряд!

І зібрав Добриня послів та подався з ними в церкву святої Софії.

Тут примістили їх у догідному місці, так, що могли оглядати всю велич і красу церкви та добре бачити й чути відправу та спів хору.

Вже сама величавість і краса церкви захопила їх. А як вийшов патріарх у світлих ризах, а біля нього єпископи, священики й диякони – не могли руські посли від них очей відірвати. Тілького блиску, тілької краси й величавості вони ще досі не бачили. Тут загримів хор. І понісся церквою могутній чудовий спів. Посли піднесли очі вгору, й їм здавалося, що це співають святі й янголи, що зо стін споглядали на них з–за хмар пахучого кадила.

Тут справді, як у небі! Тут справді витає правдивий і всемогучий Бог. Не хочемо іншої віри, тільки грецької! – пошіптували посли між собою.

Цар Василь бачив їх захват і дуже тим радів. І ще раз запросив їх на пир, обдарував щедро та сказав:

Вертайтеся в землю вашу й у город ваш та скажіть вашому князеві, що ви бачили й чули» [11].

Де б не перебував святий Димитрій, але його душа, його серце було завжди з Україною, Він думав про неї, він жив нею:

Славна була Київська держава
В ній царила Воля і Слава.
Князі сиділи на вершинах
І пружили свій розум в чинах.
Культура зорею сіяла
І нарід освідомляла» [6, с. 7].

Любив глибокою синівською любов'ю і свій народ, за нього молився і дуже високо цінував:

«Наш нарід не є малий
І в розумі не тупий.

Не місце йому в другорядні,
А вільне рішання в ладі» [6, с. 52].

«Успенська драма» схожа за близькістю змісту до фрагментів із «Житій святих» та з «Руна орошеного» (1675), що впливали на стиль і своєрідність віршованої організації п'єси» [2].

«Різдвяна драма» теж будується за аналогією до «Успенської драми», в основу якої теж покладений біблійний текст. Для написання своїх драматичних творів святитель багато читав, у тому числі і п'єси інших авторів, які були поставлені на сцені [20] (таблиця 1).

Святитель Димитрій Ростовський, пишучи будь–який твір, навіть і найменшого формату, використовував великий багаж літературних джерел [20]. Так при написанні свого діалогу на Страсті Господні митрополит вказує низку творів (таблиця 2).

Для повноцінного життя, людина свою увагу приділяє питанню внутрішньої людини, концепція якої недостатньо висвітлена в богословській літературі. Проте, у творах святителя Димитрія дане питання позитивно вирішене, в «Успенській драмі» зокрема. Митрополит вчить, що центром внутрішнього життя людини є серце, де зосереджені всі душевні переживання. Вказує, що серце є місцем розвитку всього духовного життя. В «Успенській драмі» описує дію гріха і навчає, як від нього звільнитися, а звільнення і очищення проходить саме через серце. Найпершим ступенем очищення є покаяння, якому святитель у цій драмі приділяє велику увагу [5; 15].

Висновки. У статті повідомляється, що драматичний талант митрополита почав формуватися з перших прочитаних нимкниг. У святителя Димитрія Ростовського, з дитячих років було

Таблиця 1

Джерела драматургії Димитрія Ростовського

№ п/п	Назва джерела драматургії	Автор джерела	Рік написання	Місце постановки
1	«Олексій, чоловік Божий»		1673–1674	Кіноклуб Києво–Могилянської колегії
2	«Дії, написані на Страсті Христові»		1680	Кіноклуб Києво–Могилянської колегії
3	«Царство Натури Людської»		1698	Кіноклуб Києво–Могилянської колегії
4	«Жахлива зрада сластолюбного житія із сумним і бідним»		1701	Московська Слов'яно–Греко–Латинска Академія
5	«Страшне зображення Другого пришестя Господнього»		1702	Московська Слов'яно–Греко–Латинска Академія
6	«Христос Пасхон»	Візантійська драма		
7	«Любов перемагаюча і переможена»	П'єса Віленської Академії Товариства Ісуса	1682	
8	«Латинська драма про Теофіла»			

Таблиця 2

Твори що вказуються у написанні діалогу на Страсті Господні

№ п/п	Назва творів на Страсті Господні
1	«Літописець»
2	«Діаріуш»
3	«Руно зрошене»
4	«Сказання на Страсті Господа і Спаса нашого Пресвятої Богородиці»
5	«Слово на тиждень жінок–мироносиць»
6	«Повчання у Фомину неділю»
7	«Повчання на пам'ять Димитрія Солунського»
8	«Повчання друге на Воздвиження Хреста»
9	«Повчання на тиждень тринадцятий по Святому Дусі»
10	«Вдячний Страстей Христових спомин»
11	«Плач на поховання Христове»
12	«Поклоніння п'яти ранам Христовим»
13	«Молитва, або стислий Страстей Христових спогад»
14	«Молитва до Ісуса Найсолодшого і поклоніння Страстям Його»
15	«Цілування ударів і ран»
16	Інші житія та листи.

бажання до частої, посиленої молитви і до вірного служіння Богові. Талант драматурга, і драматурга церковного та релігійного, у нього формувався, коли святитель взяв у руки засіб для писання, і поклав на папір своє перше божественне творіння.

На його формування драматичного таланту впливали і часті переїзди, де мінялася картина і побут його життя, наче мізансцени та декорації на сцені під час сценічного дійства. Нові люди, нові місцевості розвивали його талант і його творчі особливості.

Крім видатного церковного діяча, святитель Димитрій Ростовський був також і видатним культурним діячем, любив театр, знав добре драматургію, але вважав, що драматичні твори на церковну, релігійну тематику є вище світської тематики, і через те він віддав себе написанню цих важливих, надзвичайно потрібних п'єс. Любов до мистецтва, що доповнювала його першість у любові до святості, до Церкви, теж впливалана формування його драматичного таланту, але таланту драматурга церковного.

З одного боку, молодий Тупталенко любив науку, з іншого – щиро віддавався молитовному пориву, усамітненню, що відзначало його тонку рису, притаманну дуже талановитимі творчим людям. Усе це сприяло формуванню його письменницького хисту, і зокрема церковно–драматичного. Святитель Димитрій користувався великою любов'ю і повагою людей, а також і духовних осіб, адже все життя, як сина, любив Димитрія ігумен Кирилівського монастиря Мелетій Дзик, що був перед тим ректором Києво–Могилянської академії.

Будучи монахом, Димитрій не лише ретельно виконував обов'язкові чернечі завдання – дотримувався монастирського уставу, брав участь у богослужіннях, молився, читав Священне Писання і твори святих отців, але й крім цих завдань, він наполегливо працював над самонавчанням, засвоював методику проповідництва, за дорученням ігумена монастиря готував письмові накази, дуже багато писав, у тому числі церковні релігійні п'єси, які вдавалися йому завдяки такій багатогранній праці.

Святитель Димитрій Туптало, що був великим творцем української культури, брав участь у багатьох тогочасних трудах та ділах, важливих для Української Церкви й українського народу, які ніколи не забудуть святого Димитрія, що був свого часу найціннішою культурною людиною в Україні і вів святе життя. Митрополит спілкування з багатьма відомими тоді в Україні людьми, що, як і він,вірно служили Церкві й Україні, також і людям, і що відіграло велику роль у формуванні його драматичного таланту.

Святитель Димитрій Туптало мав високу освіту, і тому був прихильником західної освіти, і з цього приводу писав і підтримував тих, що навчалися в інших країнах і поверталися освіченими, а також говорив, що навчатися тільки в себе є мало, необхідно побувати також в інших землях. Західна наука і культура теж володіють великою кількістю драматургічної літератури, у тому числі й церковної.

Святитель володів глибинною філософською думкою, що базувалася передусім на Священному Писанні – основі всіх роздумувань. Він був глибокий логік та мав гострий і проникливий розум. Усі твори Святителя складають велику філософську систему, що навчає людину, як їй жити на цьому світі, щоб пізнати Господа й злитися з Ним. Це філософське багатство теж сприяло його великому драматичному таланту.

Формування християнського світогляду святого Димитрія (Данила Туптала) відбувалося під впливом плідної праці розуміння користі богословської науки, яка поширюється на різносторонні аспекти природного і надприродного богопізнання, що в кінці часів засяє істинною красою Божественного творіння, красою очищеною, спасителькою, преображенню. Про таку красу людську, про спасіння людини дбав святитель Димитрій, і цей талант примножував у написанні своїх драматичних творів, особливо в «Різдвяній драмі», «Успенській драмі», «Воскресенській драмі», у творі «Вінець» та інших.

Відомі також праці святителя Димитрія на історичні теми, такі як «Літопис від початку світобуття до Різдва Христового», що складається із моральних роздумів; «Діаріум, каталог київських митрополитів»; «Четьї–Мінеї», що стали улюбленою книгою благочестивих людей (мали у XVIII столітті близько десяти видань), стали також фундаментом, що формували великий талант драматурга, святителя Димитрія.

Святитель Димитрій мав велику любов до читання матеріалів про святе Хрещення Руси–України, про яке пізніше сам писав і про яке також писали інші богослови та письменники. Ці матеріали були насичені великою любов'ю до християнської віри, описами багатьох святих подій, що було багатою скарбницею і важливим фактором для розвитку його духовної сторони життя і творчого письменницького таланту, а разом із цим – релігійного церковного драматичного таланту, що дав йому можливість стати визначним церковним драматичним письменником.

Список використаних джерел

1. 'Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту', 2004, Переклад Патріарха Філарета (Денисенка), Київ: *Видавництво Київської Патріархії*, 1415 с.

2. Bukvar.su/.../150541–Istochnik...–Rostovskogo.html (дата звертання 23 березня).

3. Грех, ВІ., 2013. 'Природно–заповідний фонд басейну р. Верещиці', Львів: *ЛНУ імені Івана Франка*, 46 с.

4. Грех, Володимир, митр. прот., 2014. 'Християнський світогляд і біблійна антропологія у формуванні духовного розуміння мистецтва', *Богословсько–філософські пошуки людини в історичному, контексті: український вектор: збірник матеріалів II Християнських постових читань*, Львів: *ЛПБА УПЦ КП*, с.130–139.

5. Димитрий, Ростовский, святитель, 1906. 'Вопросы и краткие ответы о вере', М.: *Типо–Литография И. Ефимова. Большая Якиманка, собственный дом*, 58 с.

6. Думка, Євгенія, 1990. 'Український нарід і його земля та його трагічна історія', Накладом автора, 52 с.

7. Іларіон, (Іван Огієнко), митрополит, 2002. 'Святий Димитрій Туптало', *Православний вісник*, К.: *Видання*

Української Православної Церкви Київського Патріархату, №11–12, с.17–25.

8. Іоан, (Шаховський) (архієпископ), 2015. 'Супутники Дамаської Дороги', Львів: *Видавець Бадікова Н. О.*, 48 с.

9. Іоан, (Шаховський) (архієпископ), 2015. 'Філософія православного пастирства', Львів: *Видавець Бадікова Н. О.*, 24 с.

10. Лаврентій, архімандрит, 2015. 'Подвижник духу Христового', *«Голос Православ'я»*, К.: *Українська Православна Церква Київського Патріархату*, №05 (413), 8 с.

11. Лотоцький, Антін, 1991. 'Хрест над Дніпром. Історичні оповіді про прийняття віри Христової на Україні', К.: *Дитяча бібліотека журналу «Соняшник»*, 64 с.

12. Никитенко, Іоанн, прот., 1976. 'Святий Димитрій, митрополит Ростовський', *Православний вісник*, К.: *Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького*, №6, с.31–32.

13. Никитенко, Іоанн, прот., 1976. 'Святий Димитрій, митрополит Ростовський', *Православний вісник*, К.: *Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького*, №7, с.29–31.

14. Огієнко, Іван, 1918. 'Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу', *Видавництво Книгарні Є. Череповського*, К., 272 с.

15. Orthodox–nezhin.at.ua/.../2009 – 11–12–219 (дата звертання 23).

16. Ru.wikipedia.org/.../ (дата звертання 23 березня).

17. 'Український Радянський Енциклопедичний Словник', 1966, Том 1. Димитрій Ростовський, *Академія наук Української РСР*, Київ, 856 с.

18. 'Христианство: Энциклопедический словарь: В 2 т.', 1993, Том 1: А–К, Ред. Кол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др. Димитрий Ростовський (Туптало), святой, знаменитый митрополит Ростовский, М.: *Научное издательство «Большая Российская энциклопедия»*, 864 с.

19. Шевчук, ЛТ., 1999. 'Сакральна географія: Навч. посібник', Львів: *Світ*, 160 с.

20. ua–referat.com› (дата звертання 23 березня).

21. Языкова, ИК., 1994. 'Богословие иконы', Ярославль: *АООТ «Ярославский полиграфкомбинат»*, 208 с.

References

1. 'Biblija. Knygy Svjashhennogo Pysannja Starogo ta Novogo Zavitu (Bible. Old and New Testament Scripture Books)', 2004, Pereklad Patriarha Filareta (Denysenka), Kyi'v: *Vydavnyctvo Kyi'vs'koi' Patriarhii'*, 1415 s.

2. Bukvar.su/.../150541–Istochnik...–Rostovskogo.html (data zvertannja 23 bereznja).

3. Greh, VI., 2013. 'Pryrodno–zapovidnyj fond basejnu r. Vereshhyci (Natural Reserve Fund of the Basin of the Vereshchytsya River)', L'viv: *LNU imeni Ivana Franka*, 46 s.

4. Greh, Volodymyr, mytr. prot., 2014. 'Hrystyjans'kyj svitogljad i biblijna antropologija u formuvanni duhovnogo rozuminnja mystectva (Christian outlook and biblical anthropology in shaping the spiritual understanding of art)', *Bogoslovs'ko–filosofs'ki poshuky ljudyny v istorychnomu, konteksti: ukrai'ns'kyj vektor: zbirnyk materialiv II Hrystyjans'kyh postovyh chytan'*, L'viv: *LPBA UPC KP*, s.130–139.

5. Dimitrij, Rostovskij, svjatitel', 1906. 'Voprosy i kratkie otvety o vere (Questions and brief answers about faith)', M.: *Tipo–Litografija I. Efimova. Bol'shaja Jakimanka, sobstvennyj dom*, 58 s.

6. Dumka, Jevgenija, 1990. 'Ukrai'ns'kyj narid i jogo zemlja ta jogo tragichna istorija (Ukrainian nation and its land and its tragic history)', Nakladom avtora, 52 s.

7. Ilarion, (Ivan Ogijenko), mytropolyt, 2002. 'Svjatyj Dymytrij Tuptalo (St. Demetrius Tuptalo)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №11–12, s.17–25.

8. Ioan, (Shahovs'kyj) (arhijepyskop), 2015. 'Suputnyky Damas'koi' Dorogy (Damascus Road Satellites)', L'viv: *Vydavec' Badikova N. O.*, 48 s.

9. Ioan, (Shahovs'kyj) (arhijepyskop), 2015. 'Filosofija pravoslavnogo pastyrstva (Philosophy of Orthodox Pastoralism)', L'viv: *Vydavec' Badikova N. O.*, 24 s.

10. Lavrentij, arhimandryt, 2015. 'Podvyzhnyk duhu Hrystovogo (The ascetic to the spirit of Christ)', *«Golos Pravoslav'ja»*, K.: *Ukrai'ns'ka Pravoslavna Cerkva Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №05 (413), 8 s.

11. Lotoc'kyj, Antin, 1991. 'Hrest nad Dniprom. Istorychni opovidi pro pryjnjattja viry Hrystovoi' na Ukrai'ni (Cross over the Dnieper. Historical tales on the adoption of the faith of Christ in Ukraine)', K.: *Dytjacha biblioteka zhurnalu «Sonjashnyk»*, 64 s.

12. Nykytenko, Ioann, prot., 1976. 'Svjatyj Dymytrij, mytropolyt Rostovs'kyj (St. Demetrius, Metropolitan of Rostov)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ekzarha vsijei' Ukrai'ny, mytropolyta Kyi'vs'kogo i Galyc'kogo*, №6, s.31–32.

13. Nykytenko, Ioann, prot., 1976. 'Svjatyj Dymytrij, mytropolyt Rostovs'kyj (St. Demetrius, Metropolitan of Rostov)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ekzarha vsijei' Ukrai'ny, mytropolyta Kyi'vs'kogo i Galyc'kogo*, №7, s.29–31.

14. Ogijenko, Ivan, 1918. 'Ukrai'ns'ka kul'tura. Korotka istorija kul'turnogo zhyttja ukrai'ns'kogo narodu (Ukrainian culture. A brief history of the cultural life of the Ukrainian people)', *Vydavnyctvo Knygarni Je. Cherepovs'kogo*, K., 272 s.

15. Orthodox–nezhin.at.ua/.../2009 – 11–12–219 (data zvertannja 23).

16. Ru.wikipedia.org/.../ (data zvertannja 23 bereznja).

17. 'Ukrai'ns'kyj Radjans'kyj Encyklopedychnyj Slovnyk (Ukrainian Soviet Encyclopedic Dictionary)', 1966, Tom 1. Dymytrij Rostovs'kyj, *Akademija nauk Ukrai'ns'koi' RSR*, Kyi'v, 856 s.

18. 'Hristianstvo: Jenciklopedicheskij slovar': V 2 t. (Christianity: Encyclopedic dictionary: In 2 t.)', 1993, Tom 1: A–K, Red. Kol.: S. S. Averincev (gl. red.) i dr. Dimitrij Rostovs'kij (Tuptalo), svjatoj, znamenityj mitropolit Rostovskij, M.: *Nauchnoe izdatel'stvo «Bol'shaja Rossijskaja jenciklopedija»*, 864 s.

19. Shevchuk, LT., 1999. 'Sakral'na geografija: Navch. posibnyk (Sacred geography: Teach. manual)', L'viv: *Svit*, 160 s.

20. ua–referat.com› (data zvertannja 23 bereznja).

21. Jazykova, IK., 1994. 'Bogoslovie ikony (Theology Icons)', Jaroslavl': *AOOT «Jaroslavskij poligrafkombinat»*, 208 s.

* * *

УДК 1:101.11

SUBSTANCJALNE VS PROCESUALNE PODEJŚCIE DO BADANIA FILOZOFII I AKTÓW FILOZOFOWANIA

SUBSTANTIAL VS PROCESSUAL APPROACH TO THE STUDY OF PHILOSOPHY AND ACTS OF PHILOSOPHIZING

СУБСТАНЦІАЛЬНИЙ АБО ПРОЦЕСУАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА АКТІВ ФІЛОСОФСТВУВАННЯ

Zięba Włodzimierz,
Doktor filozofii, Instytut Filozofii,
Uniwersytet Rzeszowski (Rzeszów, Polska),
e–mail: wzieba@univ.rzeszow.pl, ORCID:
https://orcid.org/0000–0003–3937–8302

Cheiz Anastazja,
Doktorat, Instytut Filozofii,
Uniwersytet Rzeszowski (Rzeszów, Polska),
e–mail: nastasia1cheyz@gmail.com, ORCID:
https://orcid.org/0000–0001–5039–9628

Zięba Włodzimierz,
Doctor of Philosophy, Institute of Philosophy,
University of Rzeszów (Rzeszów, Poland),
e–mail: wzieba@univ.rzeszow.pl, ORCID:
https://orcid.org/0000–0003–3937–8302

Cheiz Anastazja,
Postgraduate student, Institute of Philosophy,
University of Rzeszów (Rzeszów, Poland),
e–mail: nastasia1cheyz@gmail.com, ORCID:
https://orcid.org/0000–0001–5039–9628

Жємба Влодзімєж,
доктор філософії, Інститут філософії,
Жешувський університет (Жешув, Польща),
e–mail: wzieba@univ.rzeszow.pl, ORCID:
https://orcid.org/0000–0003–3937–8302

Чейз Анастасія,
докторантка, Інститут філософії,
Жешувський університет (Жешув, Польща),
e–mail: nastasia1cheyz@gmail.com, ORCID:
https://orcid.org/0000–0001–5039–9628

W artykule są przedstawione dwa możliwe teoretyczne podejścia do badania filozofii oraz jej specyficznych aktów. Pierwszy określa się jako substancjalny, ponieważ dla wyjaśnienia filozofii posługuje się pojęciami rozumu i historii, natomiast drugi – procesualny, ponieważ operuje pojęciami psychiki i procesu. Analizowane są wady, zalety i fundamentalne aporie, które wynikają z przyjęcia zarówno pierwszego, jaki i drugiego podejścia. Uzasadnia się teza o niemożliwości ani metafizycznego, ani psychologicznego wyjaśnienia filozofii poza przyjęciem pewnych postulatów na temat jej istoty.

Słowa kluczowe: *metafilozofia, substancjalne podejście, procesualne podejście, historia filozofii, filozofowanie.*

The article analyzes two possible theoretical approaches to explaining the phenomenon of philosophy and its specific acts. The first is proposed to be called substantial, since for the explanation of philosophy, it uses the concept of reason and history, while the second – processual, because it uses the concepts of the psyche and process. The advantages, defects, and fundamental aporiesthat arise from the adoption of both the first and second approaches are demonstrated. The impossibility of either metaphysical or psychological explanation of philosophy without the prior acceptance of the postulates as to its essence is explained.

Keywords: *metaphilosophy, substantial approach, processual approach, history of philosophy, philosophising.*

Аналізуються два можливі теоретичні підходи до пояснення феномену філософії та її специфічних актів. Перший пропонується називати субстанціальним, оскільки для пояснення філософії він використовує поняття розуму та історії, натомість другий – процесуальним, оскільки він послуговується поняттями психіки і процесу. Розглядаються переваги, вади, та фундаментальні апорії, що виникають з прийняття як першого, так і другого підходу. Аргументується теза про неможливість ані метафізичного, ані психологічного пояснення філософії без попереднього прийняття постулатів щодо її сутності.

Ключові слова: *метафілософія, субстанціальний підхід, процесуальний підхід, історія філософії, філософування.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Teoretycznego wyjaśnienia genezy filozofii i jej specyficznych aktów dokonać można na conajmniej na dwa sposoby, odwołując się przy tym albo do pojęć rozumu i historii (ewentualnie idei rozumu uhistorycznionego), albo do pojęć psychiki i procesu. Pojęcie psychiki, którym operuje psychologia, jest szersze niż pojęcie rozumu, zazwyczaj figurujące w klasycznych systemach i koncepcjach filozoficznych. Psychika lub bliskoznacznez nią pojęcie umysłu, występującegłównie w kognitywistyce i filozofii analitycznej, oznacza ogół aktywności psychicznych, łącznie z procesami odczuwania emocji, regulowania uwagi i in. Nie można pominąć również tego, że w skład struktury psychiki wchodzi obszar nieświadomości, który – jak na już od początku wieku XX–gogłosi psychoanaliza – ma wpływna myślenie i zachowanie człowieka. W odróżnieniu od rozumu jako uniwersalizującej cechy gatunku *homo sapiens*, psychika jestpojęciemindywidualizującym, dopuszcza możliwość istnieniajednostkowychcech i predyspozycji, osobistej wiedzy podmiotu. Chociaż niewykluczone, że formuła osobistej wiedzy podmiotu generuje poważne trudności. Z jednej strony wątpliwe jest czy może istnieć wiedza osobista per analogiam do języka prywatnego u L. Wittgensteina. Lepiej byłoby chyba mówić o zbiorze przekonań. Osobiste ze względu na subiektywny charakter są jedynie przeżycia, lecz te nie mogą być przedmiotem wiedzy. Wiedza bowiem zaczyna się dopiero na poziomie intersubiektywnych zdań/sądów.

Z tego wynika,że chociaż rozum jako pewna metafizyczna instancja, odpowiadająca za zdolność do analizy, syntezy i operowania abstrakcjami łączy ludzi, to jednak psychologia przemawia za tym, że procesy psychiczne u dwóch różnych jednostek przebiegać mogą w sposób różny. Przedmioty liczymy w mniej więcej podobny sposób, według niekwestionowalnych reguł, ale lęk lub pożądaniekażdy z nas czuje wobec bardzo różnych rzeczy. Emocje i przeżycia często okazują się tym, co ludzi różni, idea zaś racjonalnejdyskusji – tym, co na podstawie ogólnie obowiązujących kryteriów może prowadzić do konsensusu między nimi. Z tego jednak, że akty mentalne mają zindywidualizowany charakter nie można wnosić ojakiejś możliwej relatywizacji ich poznawczych rezultatów. Ich jednorazowość oznacza jedynie, że pod względem formalno–ontologicznym są zdarzeniami (pozbawionymi trwania w czasie), albo też rozciągającymi się w czasie procesami o zróżnicowanym kwancie trwania. I jako akty są skrajnie zindywidualizowane, to jednak realizują

(względnie mogą realizować), czy wręcz reprodukują powszechną treść (to samo). W ten sposób łączą w sobie jednorazową unikalność aktu z powszechnością treści tegoż aktu.

Twierdzenie, że pędem do filozoficznego zapytywania nie jest pewien hipostazowany rozumujęty na modłę kantowskiego podmiotu transcendentalnego lub heglowskiego ducha absolutnego, lecz takiestany psychiczne jak zdziwienie, lęk, wątpienie i inne, nie spotyka merytorycznych zastrzeżeń. Natomiast twierdzenie, żepodobne czynnikiciągle towarzyszą procesowi tworzenia systemów i koncepcji filozoficznych nie wpełni zgadza się z paradygmatycznym ujęciem filozofii jako jednej zform poznania racjonalnego. Podręcznikowe ujęcie rezerwuje dla filozofii najwyższy szczebel poznania, status królowej nauk, która w odróżnieniu od «niskiego», uwikłanego w historię i biologię myślenia o świecie,ma zdolność do bezinteresownej refleksji, czyli myślenia o samym myśleniu. Nie ważne jak przebiega proces filozofowania w każdym konkretnym przypadku, ważne są jego intersubiektywne wyniki. To, co dzieje się z filozofią w granicach kontekstu odkrycia w żaden sposób nie dotyczy metodycznej pracy, polegającej na eksplikacji i uzasadnieniu filozoficznych pojęć i twierdzeń.

Niewykluczone, że filozofia jest tu jedynie szczególnym przypadkiem ogólnego trendu kulturowego kierowanego pragmatyczną bądź co bądź zasadą «po owocach ich poznacie». W myśltejże zasady liczą się wyłącznie rezultatyrozmaitych działań, zaś akty czy też ich zespoły, tj. procesy liczą się wyłącznie instrumentalnie jako środki do celu jakim są wytwory. Przykładów takich instrumentalnych procesów w filozofii znaleźć można wiele: sceptycka epoche, izostenia, kartezjańskie wątpienie metodyczne, baconowska teoria idoli, fenomenologiczna redukcja. To wszystko przykłady autonomicznych aktów, których ranga wypływa z celu do którego one prowadzą.

W celuwyklarowaniaram badawczych umożliwiających rozumienie genezy i przedmiotu filozofii z punktu widzenia niewspółmierności iwzajemnej izolacjitego, co można nazwać kontekstem filozofii i kontekstem filozofowania poręcznie będzie rozróżnić między substancjalnym i procesualnym podejściem. Oba podejścia są dla metafilozofii symptomatyczne, aczkolwiek w całej historii filozofii trudno je znaleźć w czystej postaci. Szczególnie zważywszy na to, że po pierwsze psychologia filozofowania nie ukształtowała się jak dotąd jako spójna nauka, posiadającą własną historię; zaś po drugie, rekonstrukcja była modna wyłącznie w obszarze filozofii nauk przyrodniczych. Logicy skupiali się głównie na analizie języka filozofii (metafizyki), a nie na racjonalnej rekonstrukcji procesu jej rozwoju.To wymaga pewnego rozwinięcia. Praca badawcza filozofii ograniczała się do rekonstrukcji języka wyłącznie przy podejściu synchronicznym do nauki, zaś w przypadku metodologii diachronicznej rekonstrukcja dotyczyła właśnie rozwoju nauki. Tu pierwszoplanowe były analizy dotyczące metod rozwoju nauki. Najdobitniej widać to w szkole popperowskiej.

Określenie «substancjalny» w tym kontekście nie przypadkowo ma wydźwięk metafizyczny, ponieważ dotyczy początku filozofii, momentu jej powstania jako faktu kulturowego, pomijającprzy tymjej późniejszą dynamikę jako zjawiska rozgałęziającego się i zmieniającego. W aspekcie metodologicznym substancjalne podejście trzyma się strategii kumulatywizmu i internalizmu, traktując filozofię jako zjawisko historyczne, formami istnienia którego są pewne tradycje, a motorem ich rozwoju – immanentne wiedzy filozoficznej racje teoretyczne. Owo podejście prawdopodobnie bierze początek jeszcze od Arystotelesowskiej teorii pierwszego poruszyciela jako transcendentnej substancji, w której zbiega sięprzyczyna i cel wszelkiego ruchu, w tym też filozofowania jako aktywności poznawczej. Swoją kulminację zaś zyskuje w Kantowskim transcendentalizmie i Heglowskim panlogizmie. Popularna wśród historyków koncepcja cudu greckiego – eksplozjimyślenia racjonalnego na tle magii i zabobonów – głosi, że filozofia powstała dziękido końca niewyjaśnialnemu połączeniu najrozmaitszych czynników: zaczynając od szczególnego klimatu Jońskich wybrzeży, kończąc na osobliwej diecie greków i ich kulturze seksualnej. Po tym rewolucyjnym skoku decydujący wpływ życia na filozofię zatrzymuje się. Filozofia jakby nieodwracalnie transcenduje glebę z której wyrasta i odtąd już staje się autonomicznym królestwem, niczym trzeci świat Poppera. Zyskujeona niezmienne swoje określenie jako «umiłowanie mądrości» lub «poszukiwanie prawdy», którego jawna lub milcząca akceptacja umożliwia dostrzeżenie ciągłości filozofii w czasie. Trwa rzetelna wieloletniapraca polegająca na udoskonalaniu –najbardziej efektywnie prowadzącego do prawdy – arsenału konceptualnego.

Substancjalne podejście najskuteczniej działa w przypadku analizy gotowego materiału historyczno–filozoficznego, ujętego jako ciągłość pojęć, problemów i metod,najczęściej zmierzająca w stronę obiektywnej rzeczywistości. W podobny sposób postąpił G. Hegel, redukując filozofię do jej historii na podstawie zasady tożsamości tego, co logiczne (myślenia) i tego, co historyczne (bytu). Filozofia, jak twierdził niemiecki myśliciel, rozwija się według zadanych z góry prawidłowości, pojęcia filozoficzne powstają z konieczności, będąc narzędziami ujęcia odpowiedniej epoki w myśleniu. Epoki historyczne, które filozofia chwyta w pojęciach, też zmieniają się według określonych prawidłowości, zmierzając w kierunku wolności absolutnej. Historia filozofii jako historia myśli, czyli «to, co logiczne» w ten sposób zbiega się z dziejami tak zwanego światowo–historycznego narodu (*welthistorische Volk*). Duch absolutny, którego synonimem jest ponadindywidualny rozum, zapewnia racjonalny charakter procesów historycznych. Rozwój ducha absolutnego polega na wzroście samoświadomości jego własnej rozumności. Ponadto wszystkie namiętności poszczególnych jednostekto tylko chytrość rozumu (*List der Vernunft*), gdyż są przez niego przewidziane i zgodne z jego ogólnymi intencjami [zob. 1, 2, 3]. Dla filozofii to oznacza, że wszystko, co w filozofii jest – być powinno, natomiast

wszystkiego tego, czego w niej nie ma – *eo ipso* być nie powinno. Tautologiczność tego twierdzenia sygnalizuje eliminacje z marginesów filozofii towarzyszącegojej obszaru potencjalności, który kilka wieków później zostanie potraktowany przez G. Deleuze'a jako rezerwuar konceptualnej nowości.

Nowością w filozofii może być coś, czego nie da się bezpośrednio wyprowadzić z utrwalonych w historii wzorców. Dla Heglowskiego sposobu wyjaśnienia przedmiotu filozofii pojęcia nowości i oryginalności są zbędne, gdyż nawet pozornie arbitralne w stosunku do tradycji koncepcje w retrospektywnym spojrzeniu zajmują należne im miejsca w strukturze systemu historii filozofii jako wytwory konieczne. Ażeby filozofię traktować jako zjawisko historyczne w duchu Hegla, trzeba ją obdarzyć pewną niezmienną istotą, przejawiającą się w różnych historycznych odmianach filozofii. Innymi słowy, trzeba przyjąć mocne demarkacjonistyczne założenie na temat filozofii. Sama możliwość historii filozofii jako nauki – Heglowskiej i nieheglowskiej – zakłada, że filozofia rozwija się, a jej rozwój ma pewną logikę, zadanie zaś historyka polega na poznaniu łańcucha tożsamości [zob. 8] filozofii w ciągu dziejów, czyli wyjaśnieniu tego, kto jest czyim następcą i jak wielkie są kroki, którymi filozofowie zbliżają się do prawdy. Apelowanie filozofii do tradycji służy także wyeksponowaniu jej aktualnego społecznego znaczenia. Skoro bowiem wysiłek tak wielu zmieniających się pokoleń filozofów nakierowany był na osiągnięcie wyznaczonego doniosłego celu, to i dzisiejsze ich pokolenie, naśladując tych wielkich,postępuje w sposób godny uznania i szacunku.

Tutaj potrzebny jest pewien komentarz. Z perspektywy heglowskiej filozofia realizuje w dziejach niezmienną i tożsamą istotę, o tyle jej dzieje stając się przedmiotem historycznej eksploracji prezentują się w taki esencjalny sposób. Nie mniej jednak w historycznej rekonstrukcji ukryta jest fundamentalna aporia. Polega ona na tym, że historyk stając wobec rekonstrukcji swojego przedmiotu, musi a priori wiedzieć co będzie uwzględniał, co w jego rekonstrukcji będzie istotne, a co może pominąć jako nieistotne.

Ale w oparciu o co ukonstytuuje takąż selekcję danych historycznych? Otóż aby pewne idee i myślicieli zaliczyć w poczet filozofii, a całą niekiedy liczną resztę pominąć musi już przed przystąpieniem do selekcji materiału wiedzieć co filozofią/kto filozofem jest, a co/kto nie jest? Bez tego jego badania byłby krążeniem po omacku, albo też byłyby pozbawioną selekcji wierną, acz kompletnie nieinteresującą, kroniką historyczną.

Tak pojmowana historia filozofii możesłużyć legitymizacji określonego przeznaczenia filozofii oraz ideologicznie poprawnego stylu jej uprawiania, lekceważąc tym samym pozostałe możliwości jej realizacji.Przypisywanie filozofii określonego telosu, poznawalnej wewnętrznej logiki i ciągłości rozwoju może zapewnić filozofii przedmiotową autonomię wobec innych form kultury, zapobiec jej asymilacji z psychologią, coachingiem lub krytyką literacką. Ale czy dążenie filozofii do wyodrębnienia się nie wywołuje w pewnym sensie efektu Prokrusta? Przedmiotowa czystość jest potrzebna przede wszystkim po to, by filozofię usankcjonować instytucjonalnie, przyznając za zawodowymi filozofami określone społeczne i ekonomiczne prawa i wolności. Rozpuszczenia filozofii w innych formach kultury może obawiać się tylko taki filozof, który bezapelacyjnie akceptuje model filozofii jako historii filozofii, upatrując swoje zadanie w ocaleniu łańcucha jej tożsamości w ciągu dziejów. A mianowicieten, kto filozofii nie tworzy, a odtwarza, nie pozwalając jej stać się czymś więcej niż tym, czym ona była dotychczas.

Niemniej jednak można powyższą kwestię widzieć także nieco inaczej, nie tylko na marksistowską modłę jako formę fałszywej, zideologizowanej świadomości. Jeżeli na kontekst zawodowej, w tym i filozoficznej aprobaty składa się przychylna ocena środowiska, tj. mistrzów i ich akolitów, to nieortodoksyjni, rewolucyjni myśliciele są w punkcie wyjścia w niezwykle trudnej sytuacji, gdyż jako ci którzy obalają kanon, są zarazem przez przedstawicieli kanonu z jego dziejów wykluczani. Jedną z lepszych form wykluczenia, pozornie obywającą się bez perswazji i przemocy jest przemilczenie/zignorowanie. Historyk filozofii, jeśli nie jest bezpośrednim uczestnikiem takich zjawisk, jest bezsilny wobec takich zawodowych aktów zignorowania. Jeśli zjawiska takie pozostawiają po sobie ślady, to dopiero *ex post* można takie subtelne wykluczenia rekonstruować. W toku zdarzeń zaś są zwyczajnie pomijane, choćby z racji nie dostatecznego oszacowania ich wywrotowej i heurystycznej dla rozwoju filozofii rangi. Tak jak nie istnieje nauka nieparadygmatyczna według Kuhna, tak i dla historyka oraz późniejszych pokoleń filozofów nieznane są postaci nieortodoksyjne, które z czasem nie przerodziły się w kanon i nie ustanowiły kolejnego ortodoksyjnego stylu myślowego. Nie można także pomijać faktu, że historyczne narracje o filozofii są jej rekonstrukcjami, a jako rekonstrukcje są tym samym przybliżeniami rekonstruowanego zjawiska, i jeśli przy tym są pod jakimś względem ułomne, to tylko ich konkurentki, alternatywne rekonstrukcje, mogą po pierwsze wskazać, zaś po drugie usunąć owe deficyty. Niezwykle cenną zdobyczą od końca XIX wieku w filozofii, głównie za sprawą Nietzschego, Heideggera, a później myślicieli postmodernistycznych jest świadomość konieczności pisania o dziejach filozofii na inny sposób.

Substancjalny sposób wyjaśnienia genezy i przedmiotu filozofii zadowala sięprzeważnie wyjaśnieniami metafizycznymi apelującymi do ponad indywidualnego wzorca, pod postacią którego najczęściej występują różnemanifestacje racjonalności. Całą obfitość życia psychicznego konkretnej empirycznej jednostki zastępuje jedna regulatywna zasada. Powstanie filozofii, jak zazwyczaj się podkreśla, znamionuje przejście światopoglądu człowieka od poziomu zmysłów i wyobraźni do poziomu *ratio*. Tradycyjniefigurujące w tematycznej literaturze czynniki aktywności filozoficznej tak czy inaczej wywodzą sięz idei rozumu. Zdziwienie polega na dostrzeżeniupewnego odstępstwa od normy; wątpienie jestwyraźnie krytycznym nastawieniem; wstrząs zaś polega na zetknięciu się z nieodpowiedniością pewnej sytuacji

wobec oczekiwań lub racjonalnego planu. Celem filozofowaniaokazuje sięzatem przezwyciężenie tych niekomfortowych stanów umysłu: przywrócenie racjonalnej kontroli nad tym, co wywołuje zdziwienie, osiągnięcie apodyktycznej pewności w sytuacji wątpienia i intelektualnej homeostazy w przypadku wstrząsu.Tak rozumiana filozofia wykazuje dążenie do stałości, której poszukujenie tyle na drodze autonomicznych intelektualnych poszukiwań, ilew tekstualnie zakonserwowanej przyszłości dyskursu filozoficznego.

Ostatnia teza jest chyba jednak zbyt radykalna, by nie powiedzieć fałszywa, gdyż ignoruje powszechnie występujący w dziejach filozofii fakt konceptualno–problemowych innowacji. Filozofia to dzieje nieustającego sporu o wszystko. W tym sporze nie ma żadnych punktów stałych, żadnego wykraczającego poza lokalny, granicami szkoły wyznaczony, konsensus. Filozofia to przedsięwzięcie agonalne, przekraczające, a nie konserwujące. Nadto szczególnego zbadania wymagałaby teza, czy w ogóle możliwa jest postawa myślowa polegająca na permanentnym braku równowagi, zmienności i chaosie. Z psychologii wiemy, że ludzie jednak dążą do homeostazy, lecz być może szczególny trening filozoficzny mógłby konstytuować takie postawy myślowe jak np. u sceptyków, Nietzschego, czy Szestowa.

Reasumując powyższe, stwierdzić można, że wśród wad klasycznego substancjalnego podejścia do wyjaśnienia filozofii można wyróżnić następujące: po pierwsze, nie może ona zapewnić wystarczającego wyjaśnienia genezy i istoty filozofii, gdyż skupia się głównie na jej teleologicznym uzasadnieniu; po drugie, akcentując następstwo pojęć i problemów filozoficznych, niezdolna jest wyjaśnić powstania w filozofii oryginalności; po trzecie, próby wyjaśnienia filozofii za pomocą narzędzi samej filozofii (jak w przypadku systemu metafizycznego Hegla) prowadzą do błędnego koła. «Czysta» metafilozofia pozbawiona wszelkich psychologizmów i innych pozafilozoficznych domieszek jest redundantna. Nie zdolna wnieść jakościowo nowej wiedzy na temat tego, czym filozofia jest, ponieważ zakłada zbieżność przedmiotu z instrumentarium, jest niczym więcej jak filozofowaniem na temat filozofii.System filozoficzny o wystarczająco wysokim stopniu uniwersalności może postulować nie tylko określoną logikę i ontologię, ale również zawierać założenia metafilozoficzne o charakterze samolegitymizującym. W przypadku Hegla było to zbudowanie pozytywnej metafilozofii, czyli takiego systemu, który uzasadnia konieczność własnego zaistnienia. Rozwój ducha absolutnego musiał odbywać się tak, aby ostatecznie powstała heglowska fenomenologia, która jego rozwój może opisać i wyjaśnić. Nauka ta jest zarazem rezultatem tego rozwoju i narzędziem jego konceptualnego uchwycenia. Odmienną, negatywną wersję metafilozofii zawiera *Traktat logiczno–filozoficzny* Wittgensteina, który kompromituje bezsensowność wytworów filozoficznych, antycypując tym samym bezsensowność wszystkich prób orzekania o tej bezsensowności w języku filozofii, w tym też języku jego własnej koncepcji.

Zatem dochodzimy do fundamentalnej aporii. Rekonstrukcja filozofii narażona jest albo na koło[1] (przyimek błędne jest tu pochopnie przyjęty), albo na samoobalającą się arbitralność. Paradoksalnie sądzę, że obydwa podejścia mogą zostać usankcjonowane, niemniej ich cele są odmienne. W pierwszym przypadku, tj. kołowych rekonstrukcji idzie o historyczną zgodność z auto–wyselekcjonowanymi danymi, zaś w drugim, tj. paradoksalnie samozwrotnych alternatyw idzie o służebność przyjmowanym celom. Lecz proklamowanie celów nie ucina sporu, gdyż cele wymagają uzasadnieniaw tym sensie, że wyłuszczają motywy do ich realizacji, dążenia do ich osiągnięcia, lub też eksponują walory proponowanego telosu.

Alternatywny procesualny sposób wyjaśnienia genezy filozofii sięga po narzędzia psychologii, korespondując jednocześnie z ideami zarówno przedstawicieli procesualnego nurtu w filozofii (F. Nietzsche, H. Bergson, A. Whitehead, G. Deleuze, M. Merleau–Ponty, N. Bierdiajew i in.), którzy rewidowali substancjalne traktowanie bytu poprzez wprowadzenie do dyskursu filozoficznego kategorii stawania się, jak i przedsięwzięciem uhistorycznionej i socjologizującej szkoły w metodologii nauki (L. Fleck, M. Polanyi, T. Kuhn, N. Hanson, P. Feyerabend i in.), którzy odwrócili optykę w postrzeganiu nauki od historii wewnętrznej do zewnętrznej, tzn. od struktury pojęć i teorii naukowych do kontekstuich powstania.

Niezależnie od nurtów i koncepcji psychologicznych, których jest coraz więcej, psychologia wyjaśnia lub może wyjaśnić genezę i przedmiot filozofii, wychodząc od założenia, iż pewne cechy immanentne psychice człowieka sprawiają, że w interakcji ze światem człowiek nawiązuje osobliwą relację do niego, z której następnie rozwija się filozofia w znanych i ewentualnie jeszcze nieznanych dzisiaj odmianach. Traktującfilozofowanie jako wytwarzanieniereduk owalnej wielości koncepcji i systemów, będących odpowiedziami na pewne psychologiczne skłonności lub potrzeby ludzi filozofujących, psychologia wykazuje tendencje do antykumulatywizmu i eksternalizmu. Jeszcze jednym kryterium oddzielającym substancjalne i procesualne podejście jest odmienne traktowanie prawa. Prawo w przypadku substancjalnego podejścia zakłada ideę wewnętrznych powiązań i ciągłości filozofii, która postrzega się na drodze refleksji i rozumowania. Tymczasem jak w przypadku psychologii filozofowania oznacza indukcyjne uogólnienie dokonywane na drodze obserwacji i eksperymentów. Heglowski schemat rozwoju filozofii poprzez dialektyczną triadę wraz z innymi prawami jego logiki w sposób wręcz oczywisty różni się od praw w sensie nauk szczegółowych, wśród których znajduje się psychologia.

Psycholog będzie miał do powiedzenia o filozofowaniuznacznie więcej niż filozof pod warunkiem przyjęcia założenia, że pewne przed filozoficzne

[1] Przyimek błędne jest nieuzasadniony, gdyż błędnie zakłada, że można rekonstruować filozofię bez elementarnych założeń co do jej natury, treści, charakterystycznych procedur (metod) i konceptuariów. Uchylenie zarzutu błędnego koła w analizie pokazuje P. Strawson dopuszczając koło niezbyt wąskie.

uwarunkowania powstania filozofii miały miejsce nie tylko w przyszłości, w czasach «cudu greckiego», lecz są nieusuwalnym tłem procesu filozofowania w każdym konkretnym przypadku. Przejście «od mitu do logosu» dokonane za sprawą myślicieli starożytnych nie jest zjawiskiem nieodwracalnym. Nieracjonalne (psychiczne w szerokim sensie) i racjonale komponenty aktywności filozoficznej nie znajdują się w relacji następczości i jednostronnej zależności, kiedy pierwsze są przyczynami drugich, lecz ciągle przenikają nawzajem nie tylko w globalnej skali historii filozofii, ale także w skali poszczególnej egzystencji. Proces filozofowania, obejmując sobą człowieka jako istotę psychobiologiczną, w całości nie spowadza sięzatem ani do rozumu absolutnego w stylu idealistów niemieckich, ani do utylitarystycznie pojętej racjonalności instrumentalnej. Filozofia jest nie historią, a filozofowaniem tu i teraz. Samodzielny proces filozofowania ciągle przekracza tradycję historyczną, zaprzecza i odrywa się od niej. Psychologia oferuje możliwość pytania o źródła filozofowania, które przeciwstawić można substancjalnie pojętemu «początkowi filozofii». Pewien jedyny początek filozofii jest pod tym względem mało istotną instrumentalistyczną konwencją historyków. W sposób eksplicytny psychologia filozofowania nie postulujeteż żadnej istoty i ponad indywidualnego celu filozofii, na których podstawie można dokonać adekwatnej rekonstrukcji historii filozofii, której ramy mogłyby zapewnić filozofii identyczność względemz góry zadanej miary «filozoficzności».

Wydaje się jednak, że i podejście procesualne oparte na psychologii dziedziczy mankamenty podejścia substancjalnego.Nie ma bowiem psychologii filozofowania bez filozofii. Akty filozofowania nie są przecież beztreściowe i żeby były to akty filozofowania, a nie na przykład fantazjowania o syrenach, albo naśladowania treli kosa to muszą wypływać z «obiektywnej» filozofii (jej problemów, pojęć i metod). Wówczas owe akty filozofowania stają się motywacją do podejmowania pewnych indywidualnie ocenianych jako istotne, ważne, doniosłe rozmaitych problemów, zaś ich rezultaty mogą stać się albo utrwaleniem status quo albo zarzewiem konfliktu z tradycją (inaczej mówiąc doktrynalną czy też konceptualną innowacją).

Pietyzm wobec tradycji, będący konsekwencją zdominowania historycznego postrzegania filozofii, ma niektóre walory dydaktyczne, wśród których najbardziej przekonującym jest uczenie się filozofowania poprzez naśladowanie gotowych wzorców. Ale niemniej przekonujące są też wady historycznego podejścia. Historia filozofii pełni represyjną funkcję względem procesu filozofowania, jest – jak pisze Deleuze w *Liście do surowego krytyka* – filozoficznym Edypem: «Nie wolno ryzykować i mówić coś od siebie, bo nie przeczytałeś tego i tamtego, i tego o tym, i tamtego o tym» [4, s. 17]. Myśliciel francuski sugeruje, że surową dyscyplinę narzucaną filozofowaniu przez historię można przezwyciężyć poprzez twórcze pogwałcenie historii filozofii od środka, którego skutkiem będą potworne symbiozy tego, co autor mówił z tym, do czego «zmusił go» filozofujący historyk [4, s. 18]. Tradycyjna historia filozofii skupia się na najbardziej wyraźnych, węzłowych elementach tekstu, na podstawie których można dokonać spójnej rekonstrukcji całego dorobku tego lub innego myśliciela w jego powiązaniu z pozostałymi ogniwami łańcucha tradycji. Deleuze zaś zachęca do nieskrępowanego filozofowania w ramach samej historii filozofii, skupienia się na tym, jakie treści tekst zawiera potencjalnie. Historia filozofii ma być przede wszystkim czytaniem tekstów. Natomiast kiedy nadchodzi czas pisania o tekście tego czy innego filozofa, pisać należy tak, żeby filozof ten powiedział coś nowego, czego w tym tekście nie ma, ale co on mógł mieć na myśli.

W ciągu stuleci filozofów interesowało raczej to, *o czym* myślą ich koledzy, a nie to *jak* oni myślą i dlaczego myślą właśnie *tak*. (Nie) chlubnym wyjątkiem staje się wiek XX odkąd filozofowie wyłącznie mówili o tym jak filozofować (fenomenologia, neopozytywizm, krytyczny racjonalizm, cała filozofia analityczna), albo dlaczego nie wolno tego robić (Wittgenstein i jego akolici, postmodernizm). Od tego czasu problemem jest także to jak myśleć, czy też filozofować, czyli metoda. Filozofia jako filozofowanie – jak je przedstawia podejście procesualne – przemawia za tym, że intersubiektywnie wyrażone koncepcje filozoficzne są czymś odmiennym od pełnego przeciwności i emocjonalnego napięcia procesu filozofowania. Zdominowanie ujęcia filozofii jako myślenia racjonalnego wynika po części z tego, że w ciągu wieków uwaga filozofów skupiona była przeważnie na gotowych ideach ich poprzedników, a nie na procesie ich powstania. Inaczej mówiąc,na historii, a nie na metodologii. Już samo pojęcie metodologii wszakże wywodzi się z tradycji racjonalistycznej, stosowanie go do analizy procesu filozofowania suponuje, że filozofowanie jest działalnością realizującą się według jasnych i jednoznacznych reguł i zasad, podlegając tym samym formalizacji w postaci racjonalnej lub historycznej rekonstrukcji. Otóż mówiąc o filozofowaniu z punktu widzenia psychologii, bardziej właściwe będzie rozumienie pojęcia metodologii zbliżone do psychologicznego pojęcia heurystyki jako dziedziny zajmującej się specyfiką działalności twórczej. Ta ostatnia z kolej nie sprowadza się bez reszty do racjonalnych zdolności człowieka i przez to nie podlega ścisłej formalizacji.

W tym kontekście szczególnie interesującym wydaje się fenomen naiwnego filozofowania [zob. 6, 7], które jest niewymuszonym procesem psychicznym, sięgającym jeszcze zmysłowo–naocznego światopoglądu mitologicznego. Naiwne filozofowanie najwyraźniej występuje u dzieci[1] w wieku przedszkolnymoraz osób z zaburzeniami psychicznymi pod wpływem doświadczeń przedmiotów lub w komunikacji z innymi

[1] Ciekawym przykładem naiwnego filozofowania może być formułowanie przez dziecko absurdalnego na pierwszy rzut oka pytania: «Z kim zostawałem się w domu, kiedy moja matka chodziła do przedszkola?». Takie naiwne pytanie uwarunkowane jest przez próbę pogodzenia intuicyjnego postrzegania ponadczasowości własnego ja z nowymi przypuszczeniami na temat czasowości empirycznej rzeczywistości, którego skutkiem okazuje się następne uświadomienie czasowości własnego ja.

osobami. Taki rodzaj filozofowania nie można nazwaćaktywnością racjonalną, ponieważ nie oddziela się on w pełni od dziedziny emocji i uczuć, nie korzysta z żadnejwyspecjalizowanej aparatury konceptualnej, nie realizuje się według żadnych z góry reguł (poprzedza przyswojenie reguł określonej tradycji językowej), nie wyraża się w formie systemowej, nasila się przez subiektywne przekonanie dotyczące własnej psychicznej zdolności opanowywania niestereotypowych sytuacji i nie ma na celu nic, oprócz zaspokojeniaspontanicznych indywidualnych potrzeb psychicznych. Bez względu na to, że nie spełnia ono podstawowych warunków «filozoficzności», nie przestaje jednak nosić miana filozofowania, aczkolwiek tylko naiwnego. Trzeba jednak zauważyć, że usankcjonowanie, nie spełniającego podstawowych wymogów «filozoficzności», naiwnego filozofowania możliwe jest tylko za cenę ekwiwokacji. Niewykluczone, że cena jest zbyt wysoka, a zysk marny.

A skoro mają miejsce podobne przypadki, spełnienie jakichś koniecznych i wystarczających warunków nie można uznać zaobowiązkowe dla zakwalifikowania pewnych psychicznych czynności jako aktówfilozofowania. Naiwnemu filozofowaniu przeciwstawić można filozofowanie teoretyczne w jego zaawansowanej akademickiej postaci, które wyróżnia fundamentalny, pondaindywidualny charakter. Będąc w istocie swojej zaprzeczeniem «filozoficznej naiwności», teoretyczne filozofowanie prowadzi do utraty spontaniczności i niewymuszoności procesu odnoszenia się człowieka do własnych egzystencjalnych stanów zapytywania. Przyczynia się do tego determinacja tego procesu przez logiczne normy poprawnego myślenia i historyczne wzorce filozofowania, która wynikają z teleologicznegonastawienia na zbudowanie finalnego systemu wiedzy filozoficznej.

W filozoficznych kołach akademickich badania historyczne nad filozofią nadal przeważają nad badaniami genetycznymi imetodologicznymi. Nie wykluczone, że osobliwość ta sięga jeszcze starożytnej greckiej tradycji przekazywania przez uczniów powiedzeń swoich nauczycieli, które aczkolwiek były wielokrotnie zniekształcane, przechodząc od jednego do drugiego słuchacza lub czytelnika, jednak przez swoją naoczność i prowokacyjność ciągle bulwersowały ludzkie umysły i wyobraźnię. Odtworzenie opowieścio pewnych nietrywialnych sytuacjach, wychodzących poza normalny tok zdarzeń, jest bardziej ekonomiczne pod względem wysiłku intelektualnego, niż przeanalizowanie motywów i mechanizmów ich powstania. Jest prostsze, milsze i przez to miało i nadal ma większą zdolność do przetrwania w dyskursie kulturowym pod mianem uprawiania filozofii. Procesualne podejście do wyjaśnienia genezy i przedmiotu filozofii mogłoby nieco przeorientować badawcze nastawienie w studiach nad filozofią, czyniąc swoim przedmiotem nie filozofię jako fenomen historycznie–kulturowy, a filozofowanie jako szczególną aktywność psychiczną. W takim przypadku w filozofii nabrałaby ważności nie jej historia, a sposoby jej realizacji. Nadmienić warto, że identyczne postulaty wysuwał wczesny Husserl, któryzachęcał do myślenia, a zniechęcał do studiowania historii filozofii. Nadto doskonałą realizacją tegoż postulatu była we wczesnym swym etapie, obecnie w mniejszym stopniu, filozofia analityczna, która programowo ignorowała to, co już było w dziejach filozofii i nad to przedkładała poprawne stosowanie proponowanej przez się metody, bo tylko ona pozwalała wydobyć się z gąszczu wszechogarniającego dzieje filozofii zamętu.

Aczkolwiek istnieje bogaty teoretyczny grunt, który służyć może podstawą uprawomocnienia psychologii filozofowania jako specyficznej dziedziny, status jej nadal pozostaje niejasny. Czy jest ona częścią metafilozofii, czy też tylko częścią psychologii? Z jednej strony psychologia filozofowania może być zakwalifikowana jako jedna z dziedzin psychologii, obok np. psychologii twórczości, a zatem jest częścią psychologii i niczym więcej. Ale psychologia nie pyta o samą siebie w taki sposób, jak to robi filozofia. Bardziej satysfakcjonującym wydaje się zatem rozwiązanie, zgodnie z którym psychologia filozofowania jest częścią metafilozofii i powinien ją uprawiać filozof, przez analogię do tego, że filozof, a nie historyk powinien pisać historię filozofii. Przemawia za tym również pewna niedookreśloność statusu samej metafilozofii, która od niedawna rości sobie pretensje do wyodrębnienia się z tła ogólnofilozoficznego zapytywania.

Niemniej jednak włączenie psychologii do składu metafilozofii może pociągać za sobą dość problematyczne twierdzenie, że psychologia jest również częścią filozofii. Tak na przykład sądził K. Twardowski, argumentując, iż psychologia jest częścią filozofii, ponieważ bada przedmioty dane w równej mierze w doświadczeniu zewnętrznym, co i wewnętrznym[1]. Decydujący krok filozofii w stronę psychologii był jego zdaniem dokonany za sprawą nowożytnej etyki, kiedy «zajęto się także żywiej niż przedtem stroną uczuciową umysłu ludzkiego» [9, s. 7], później zaś poparty przez ruch psychologistyczny skierowany przeciwko substancjalizacji i «metafizycyzmowi», który poszczególne twierdzenia o treści psychologicznej dedukował z ogólnych twierdzeń metafizycznych [9, s. 23]. Skutki tych intelektualnych transformacji Twardowski zobrazowuje następująco: «Zamiast debatować nad przymiotami Boga, zastanawiano się nad sposobem, w jaki pojęcie Boga w umyśle ludzkim powstaje, i nad warunkami, od których rozwój tego pojęcia zależy. Jednem słowem: miejsce spekulacyj metafizycznych zajęły psychologiczne badania nad temi objawami duchowemi, które w dalszym toku prowadzą właśnie do odnośnych zagadnień metafizycznych; podstawą pracy filozoficznej przestała być metafizyka, stała się nią psychologia» [9, s. 24]. Z powyższego twierdzenia wynika jednak, że zastanawiając się nad specyfiką relacji psychologii i filozofii, Twardowski pomija kluczowe rozróżnienie

[1] Ta i inne konstatacje Twardowskiego spotkały szereg krytycznych uwag ze strony A. Mahrburga, które stały się przedmiotem polemiki filozofów stronach «Przeglądu filozoficznego» (1897/1898, z.2).

przedmiotu filozofii i metafilozofii, narażając się tym samym na zarzuty po części spowodowane tym metateoretycznym nieporozumieniem. Wspomniane «badanie nad objawami duchowymi, które w dalszym toku prowadzą do zagadnień metafizycznych» potraktować można jakowłaśnie metafilozoficzne badanie aktów filozofowania, których rezultatami są odpowiednie sądy lub zagadnienia metafizyczne. A zatem metafilozofia może być psychologistyczna (tzn. nie zadowalać się obrazem filozofowania jako dedukcji twierdzeń filozoficznych z przyjętych aksjomatów według reguł poprawnego rozumowania), nawet jeżeli treści badanych przez nią aktów mają charakter metafizyczny. Mówiąc w kategoriach Twardowskiego i akceptując przy tym wyjściowe założenia jego koncepcji, można stwierdzić, że metafilozofia – dzieląc swoje kompetencje z psychologią – bada akty filozofowania wkluczone w strukturę doświadczenia wewnętrznego. Natomiast przedmiotem filozofii są treści doświadczeń, które wynikają zarówno z introspekcji, jak i interakcji ze światem zewnętrznym.W każdym razie przyjęcie tego twierdzenia za kluczowew sprawie określenia kompetencji psychologii filozofowania pociąga za sobą nie mniej kontrowersyjne skutki, niż te, które wynikają z substancjalnego podejścia do wyjaśnienia filozofii.

Ze względu na zakresową obszerność pojęcia psychiki, na którą składają się różnorodne procesy i stany, psychologia filozofowania – zanim przystąpi do badania aktów filozofowania – musiałabywyróżnić je spośród wszystkich innychczynności psychicznych. Czym zatem akty filozofowania odróżniają się od aktów np. matematyzowania i czy mówienie o formalnej (w przeciwieństwie do treściowej) różnicy między filozofowaniem i matematyzowaniem jest w ogóle sensowne? Wydzielenie w strukturze psychiki określonych aktów filozofowania może być dokonane tylko pod warunkiem przyjęcia założenia na temat istoty filozofii. O tyle też propozycja, by psycholog wyznaczał akty filozofowania jest kołowa, gdyż psycholog ma wyjaśnić, kto staje się filozofem spełniając się w aktach filozofowania, ale nie może tego zrobić bez pomocy filozofa, który wpierw musi powiedzieć swemu eksperymentalnemu koledze co ma badać, zatem które akty wyodrębnić spośród ogółu aktów psychicznych. Zatem psycholog bez pomocy filozofa jest kompletnie bezradny w badaniu aktów filozofowania.

W związku z tym, nieprzypadkowym wydaje się fakt, że koncepcja F. Brentano [zob. 5], w której myśliciel dokonuje rozróżnienia intencjonalnych aktów psychicznych i treści transcendentalnych przedmiotów spostrzeżenia, później została rozwinięta w Husserlowskim projekcie fenomenologii jako ścisłej nauki, docierającej do istoty rzeczy. Wersja psychologii filozofowania, zbudowana na rozróżnieniu aktu i treści popada więc pod taki sam zarzut, jaki miał miejsce w przypadku substancjalnego wyjaśnienia filozofii: wyodrębnienie aktów filozofowania dokonuje się na podstawie przyjętych z górykryteriów «filozoficznośći» (ewentualnie zaczerpniętych z historii wzorców). Przyjęcie takich kryteriów jest warunkiem możliwości mówienia o filozofii w ogóle, ale same z siebie nie mogą one gwarantować tego, że nie uproszczająobrazuczynnościfilozoficznych. Możliwe, że akty filozofowania w szczególny sposób przeplatają się np. z aktami miłości (starożytne rozumienie filozofii jako umiłowania mądrości)lub nienawiści, a zatem odseparowanie tych aktów od siebie będzie zniekształcać adekwatne rozumienie filozofowania. Niewykluczone też, że filozofowanie nie jest (albo nie jest w całości) aktem odnoszącym się do pewnego przedmiotu, lecz przedstawia sobą nieintencjonalny nastrój lub «stan ducha».

Przyjęcie dychotomii aktów i treści nie możnawięc uznaćani zakonieczne, ani wystarczające dla psychologicznego wyjaśnienia filozofowania. Oprócz fenomenologicznego odgałęzienia w psychologii swoją aparaturę pojęciowo–metodologiczną dla wyjaśnienia tego procesu oferuje również psychologia opisowa W. Diltheya, psychologia rozumiejąca K. Jaspersa, psychologia transpersonalna, psychologia postaci, funkcjonalizm amerykańskich pragmatystów, niektóre odmiany psychoanalizy i inne.

Список використаних джерел

1. Гегель, Георг, 1970. ‘Наука логики’, Т.1, *Мысль*, Москва.
2. Гегель, Георг, 1971. ‘Наука логики’, Т.2, *Мысль*, Москва.
3. Гегель, Георг, 1972. ‘Наука логики’, Т.3, *Мысль*, Москва.
4. Делез, Жиль, 2004. ‘Письмо суровому критику, Переговоры’, *Наука*, Санкт–Петербург.
5. Brentano, Franc, 1999. ‘Psychologia z empirycznego punktu widzenia’, *PWN*, Warszawa.
6. Piaget, Jean, 2005. ‘Mowa i myślenie dziecka’, *PWN*, Warszawa.
7. Piaget, Jean, 2006. ‘Jak dziecko wyobraża sobie świat’, *PWN*, Warszawa.
8. Pieter, Józef, 2005. ‘Psychologia filozofowania’, *Wyadwnictwo Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice.
9. Twardowski, Kazimierz, 1927. ‘Psychologia wobec fizjologii i filozofii’, Rozprawy i artykuły filozoficzne, Lwów. Online: http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=102707

References

1. Gegel, Georg, 1970. ‘Nauka logiki (Science of Logic)’, T.1, *Mysl*, Moskva.
2. Gegel, Georg, 1971. ‘Nauka logiki (Science of Logic)’, T.2, *Mysl*, Moskva.
3. Gegel, Georg, 1972. ‘Nauka logiki (Science of Logic)’, T.3, *Mysl*, Moskva.
4. Delez, Zhil, 2004. ‘Pismo surovomu kritiku. Peregovory (Letterto a Harsh Critic.Negotiations)’, *Nauka*, Sankt–Peterburg.
5. Brentano, Franc, 1999. ‘Psychologia z empirycznego punktu widzenia’, *PWN*, Warszawa.
6. Piaget, Jean, 2005. ‘Mowa i myślenie dziecka’, *PWN*, Warszawa.
7. Piaget, Jean, 2006. ‘Jak dziecko wyobraża sobie świat’, *PWN*, Warszawa.
8. Pieter, Józef, 2005. ‘Psychologia filozofowania’, *Wyadwnictwo Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice.
9. Twardowski, Kazimierz, 1927. ‘Psychologia wobec fizjologii i filozofii’, Rozprawy i artykuły filozoficzne, Lwów. Online: http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=102707

* * *

УДК 1:[351:332.14+37.013]

ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ ЕКОНОМІКИ МАЙБУТНЬОГО ТА ФОРМУВАННЯ ЦІЛЕЙ БІЗНЕС–ОСВІТИ (ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ)

PROSPECTS FOR THE DEVELOPMENT OF THE FUTURE ECONOMY AND THE FORMATION OF GOALS OF BUSINESS EDUCATION (PHILOSOPHICAL COMPREHENSION)

Жигилевич О. Ю.,
здобувач, Центр гуманітарної освіти НАН України (Київ, Україна), e–mail: elzhy08@gmail.com

Zhyhylevych O. Yu.,
applicant of the Center for Humanitarian Education of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e–mail: elzhy08@gmail.com

Для надання якісної бізнес–освіти необхідно сприяти опануванню студентами знань щодо основних принципів вироблення соціальних стратегій, знання основ науки про суспільне майбутнє, а також знання конкретних трендів розвитку у певній сфері економіки, у якій має здійснювати свою діяльність майбутній підприємець. Якщо виконання останнього завдання є доволі специфічним і у більшій частині є надто конкретним для його філософського аналізу, то перші два завдання мають бути розглянуті, передусім, на філософських засадах. При визначенні перспектив розвитку економіки майбутнього цілі бізнес–освіти конкретизуються у два основних способи. По–перше, знання основних трендів суспільного розвитку сприяє уточненню кінцевих цілей, а урахування контексту конкретної економічної галузі допомагає підібрати ефективні цілі–засоби. По–друге, самі кінцеві цілі бізнес–освіти слід розглядати як підпорядковані базовим цінностям бізнесу. Тому згуртування команди довкола лідера – як у бізнес–освіті, так згодом і у бізнесі – є запорукою того, що сама бізнес–освіта сприятиме таким соціальним змінам, які будуть більше відповідати цінностям бізнесу. Справа полягає у тому, щоби цінності бізнесу були конструктивними, тобто були узгоджені з ключовими стратегіями соціального конструювання інших соціальних груп у суспільстві.

Ключові слова: *філософія освіти, бізнес–освіта, економіка майбутнього, кінцеві цілі, цілі–засоби, цінності бізнесу, практики лідерства, школи освіти дорослих.*

To provide high–quality business education, it is necessary to facilitate the acquisition of knowledge by students about the basic principles of developing social strategies, knowledge of the fundamentals of science about the social future, as well as knowledge of specific development trends in a particular area of the economy in which the future entrepreneur must carry out his activity. If the execution of the latter task is rather specific and for the most part it is too specific for his philosophical analysis, then the first two problems should be considered, first of all, on philosophical grounds. In determining prospects of development of the future economy, the goals of business education are specified in two main ways. First, knowledge of the main trends of social development contributes to clarifying the ultimate goals, and taking into account the context of a particular economic sector helps to find effective goals–tools. Secondly, the very ultimate goals of business education should be considered as subordinated to the basic values of business. Therefore, team building around a leader – both in business education and subsequently in business – is a guarantee that business education itself will contribute to such social changes that will be more in line with the values of business. The point is that the values of the business should be constructive, that is, they were agreed with the key strategies of social construction of other social groups in society.

Keywords: *philosophy of education, business education, economy of the future, ultimate goals, goals–tools, values of business, leadership practices, adult education schools.*

Бізнес–освіта має надавати ту освіту, яка готуватиме підприємця і фахівця, який буде успішним у економічній діяльності не лише сьогодні, але, що більш важливо, і по закінченню отримання освіти, тобто і через 4–5 років, а бізнес–освіта преміям–класу має готувати підприємців, які будуть успішними не тому, що легко пристосовуються до нових запитів ринку, а тому, що саме вони їх формуватимуть у ближче десятиліття. Таким чином, для надання якісної бізнес–освіти необхідно сприяти опануванню студентами знань щодо основних принципів вироблення соціальних стратегій, знання основ науки про суспільне майбутнє, а також знання конкретних трендів розвитку у певній сфері економіки, у якій має здійснювати свою діяльність майбутній підприємець. Якщо виконання останнього завдання є доволі специфічним і у більшій частині завдань надто конкретним для його філософського аналізу, то перші два завдання мають бути розглянуті, передусім, на філософських засадах. Хоча й тут важливим є залучення певного роду економічних знань – а саме знань стратегічного розвитку сучасної економіки.

Передусім, звернемося до американського досвіду надання менеджмент–освіти – адже підприємець має бути високоорганізованим сам і, водночас, бути здатним ефективно організувати успішну діяльність своїх підлеглих [4]. Коли мова йде про бізнес–освіту, то на перший план виступають лідерські якості підприємця, адже саме вони дають можливість бути реалізованим його бізнес–ідеям. Серед досліджень у сфері менеджменту, які присвячені темі лідерства, видається доречним зосередити увагу на тому, яке розглядає досягнення лідерства як результаті постійного самоудосконалення підприємця у режимі його невпинної самоосвіти – це спеціальне дослідження Анни та Крістофера Каєс «Навчаючись здобувати перевагу: Шість практик лідерства, спрямованого на навчання» [12]. У цій роботі розкривається значення таких шести практик: навчання з досвіду; навчання вищого порядку; вироблення стійкості; вирощування емоційної розумової здатності; виховання командного навчання; плекання довіри [12, p. 9]. Ці практики постають як ланцюжок, який являє собою логічну послідовність від простішого до складнішого і водночас обумовлює до певної міри також і послідовність у часі розвитку цих практик. Хоча перші практики при цьому не заміщуються наступними, а зберігаються, збагачуючись завдяки додаванню кожної нової практики.

Розглянемо дещо докладніше, що це за практики. Однак, спочатку варто звернути увагу, які саме стратегії лідерства можуть бути у цьому задіяні.

Одним із ключових авторів у питанні стратегій лідерства є Майкл Марквардт, американський дослідник менеджменту організацій, який водночас є фахівцем із освіти дорослих, що робить його одним з важливих авторів і для нашої теми досліджень.

У освіті дорослих Марквард та Дебора Веділ вирізняють п’ять основних шкіл: когнітивізм, бігейвіоризм, гуманізм, соціальне навчання і конструктивізм [15, p. 4]. Усі ці школи по–різному сприяють так званому «навчанню діяти». Але ще більш очевидно, що кожна із цих шкіл по–різному бачить джерело цілей навчання та спосіб управління

цими цілями. Попри цю очевидність, все ж варто окремо експлікувати наслідки прийняття позиції кожної із зазначених шкіл для бізнес–освіти та для формулювання її цілей.

Зокрема, когнітивісти у навчанні акцентують увагу на «внутрішніх процесах досягнення, розуміння та зберігання знань. Когнітівісти вважають, що люди здатні до відкриття, сприйняття і приписування сенсу. Навчання відбувається тоді, коли люди реорганізують досвід, тим самим надаючи сенс тому, що отримують з навколишнього середовища» [15, p. 4]. Вочевидь, тут маємо внутрішнє джерело постановки цілей – це «інсайти», «відкриття сенсу». Суб'єкт сам визначає цілі у волюнтаристський спосіб, і єдине, що може частково обмежувати визначення ним цілей – це його ж власні попередні або наступні інсайти. Управляти такими цілями легко і зручно, коли йде мова про само–менеджмент, однак, як тільки переходимо до управління іншими, одразу виникає драматична дилема: або ж керівник повинен ставати деспотом і нав'язувати власні інсайти підлеглим, або ж миритися з хаотичністю взаємодії власних інсайтів з інсайтами підлеглих. А якщо згадати, що бізнес завжди має рахуватися із навколишнім середовищем, яке формує для нього не лише світ матеріальних об'єктів, але й передусім також інші люди (постачальники, суміжники і клієнти, а також контролюючі та регуляторні інстанції), тоді стає зрозумілою основна складність когнітивного підходу – він не може виступати як базовий, хоча й надає чимало корисних рекомендацій і допоміжних технік розв'язання проблем.

На думку Шаран Меріам та Розмарі Кафарела, яку підтримує Марквард, «Бігейвіористи концентрують увагу на навчанні через контроль над навколишнім середовищем. Вони роблять наголос на зміні поведінки через створення умов для діяння. Бігейвіористи вважають, що навчання будується на трьох припущеннях: 1) зміна поведінки людини вказує на те, що вона навчилася 2) зміст навчання визначають не внутрішні процеси, а елементи навколишнього середовища; 3) повторення поведінки, яка вже надала навчальний ефект, та її відновлення допомагають покращити навчальний процес» [16]. Якщо когнітивізм страждав на надмірний волюнтаризм, то бігейвіоризм пропонує прямо протилежний підхід, який веде до неминучого визнання детермінізму – а саме детермінізму поведінки людини зовнішніми обставинами. Якщо когнітивісти надавали забагато місця для творчості окремої особистості бізнесмена, мало враховуючи позиції і творчі інтенції інших особистостей, то бігейвіоризм надає надто мало місця для такої творчості, в ідеалі редукуючи її до повного знання усіх обставин прийняття рішення.

Ось як Марквард та Веділ характеризують напрям у наданні освіти, який вони називають гуманізмом: «…гуманісти підкреслюють розвиток всієї людини і роблять акцент на афективну область. Ця орієнтація розглядає індивідуумів як прагнення до самоактуалізації через навчання і здатність визначати своє власне навчання. Представники цієї школи заохочують самостійне навчання» [15, p. 4]. Вочевидь, тут сильний вплив класичної концепції гуманізму, створеної ще філософами Відродження – коли особистість має плекати культуру у самій собі, вирощувати у собі людину, гідну поваги, передусім – завдяки постійному практикуванню у гуманітарних студіях. Ця концепція хороша для дозвілля, однак вона мало застосовна для бізнес–освіти: передусім, бізнес–освіта потребує жорсткого тайм–менеджменту, тоді як гуманістична стратегія спрямована у вічність, а відповідно, не сприятиме досягненню чітких і короткострокових цілей як вищому пріоритету. Звісно, бізнес–освіта має також враховувати і вчити формувати стратегію розвитку бізнесу, однак, будь–яка стратегія має не суперечити поточним завданням, тобто не бути збитковою. Таким чином, на перший погляд, доволі парадоксально, але неминуче у бізнес–освіті стратегія має підпорядковуватися тактиці.

Найбільш практичною і контекстуальною – по контрасту з абстрактною і надто стратегічною спрямованістю гуманізму виглядає теорія соціального навчання, яка з самого початку націлена на успішну соціалізацію членів організації як повсякденний пріоритет. Марквард та Веділ зазначають: «Теорія соціального навчання (часто її називають соціальною когнітивною теорією) зосереджується на соціальному контексті, в якому люди вчаться; тобто, як вони вчаться через взаємодію та спостереження за іншими людьми. Люди можуть навчитися від наслідування іншим (отже, важливими є моделі для наслідування та наставництва). Соціальне навчання, наприклад, відбувається тоді, коли новим працівникам передається культура організації, яка навчає їх, як бути ефективними в цій організації» [15, p. 4]. Втім, ця концепція також не може розглядатися як базова для бізнес–освіти, оскільки вона виявляється надто релятивістською, тобто надто невизначена за цілями: власне, можна брати будь–які цілі, які лише запропонує бізнес. Що ж у цьому поганого? Погано, якщо бізнес буде антигуманним, хижацьким щодо певних особистісних, групових або суспільних цінностей, наприклад, соціально безвідповідальним, або навіть злочинним чи взагалі кримінальним, мафіозним, така концепція не вбачатиме у цьому нічого неприйнятного – мовляв, такою специфічною є корпоративна культура даної організації… Особистість тут стає заручником успіху організації – успіх виправдовує усе, навіть жертвування співробітниками чи національною безпекою держави.

На цьому фоні найбільш привабливою виглядає остання концепція – конструктивізм, адже у ній цілі навчання, як і згодом цілі організації, особистість приймає на основі власного свідомого вибору, ба більше – за власної активної участі у їх формуванні/конструюванні. Марквард та Веділ так це описують: «Конструктивізм підкреслює, що все знання є контекстним і що особистості створюють персональний сенс свого навчального

досвіду через внутрішню побудову реальності. Ця школа підкреслює важливість зміни себе та навколишнього середовища. Рефлексивна практика є ключовим проявом цієї орієнтації» [15, p. 4]. Як бачимо, формально тут поєднано сильні сторони попередніх концепцій. Однак, змістовно для досягнення такого успішного синтезу, а ще більше – для уникнення негативних, або просто слабких аспектів кожної з попередньо розглянутих концепцій, або й усіх їх – необхідна надійна ціннісна основа для такого конструювання. Таку основу, на наше переконання, може запропонувати належно продумана і побудована концепція лідерства.

Певні принципи лідерства рекомендують взяти за основу теорії «навчання діяти» Анна та Крістофер Каєс, тому зупинимося на їхній концепції ще раз. Ці принципи розкриваються через виявлення пріоритетних практик лідерства.

По–перше, йдеться про навчання у досвіді і через досвід. Лідер має як сам висновувати свої інсайти, інноваційні ідеї з власного досвіду, так і «допомагати іншим розпізнавати, осмислювати їхній власний досвід і рости на цій основі» [12, p. 8]. Лідер має прагнути змінювати власний досвід, здобувати новий, але – на основі ретельного аналізу і адекватної оцінки попереднього досвіду. Це означає, зокрема, що робота з досвідом «включає чотири взаємопов'язані процеси: збирання досвіду, осмислення досвіду, створення теорій щодо досвіду та діяльність на цій основі» [12, p. 49]. Слід зауважити, що така акцентуація на досвіді повинна мати свої пріоритети, які розкриваються у наступних практиках, за кожною з яких, на нашу думку, стоїть певна цінність. Тому щоразу варто розуміти, яка цінність спрямовує роботу у тій чи іншій практиці. Так, орієнтація на досвід у навчанні означає надання значущості прагматичним цінностям.

По–друге, слід розвивати навчання вищого порядку. Це означає, що лідери мають демонструвати «потребу у постійному удосконаленні через практику обговорення, постійно усвідомлювати власні обмеження і невпинно спрямовувати до зобов'язання змагатися» [12, p. 8]. Це завдання можна виконувати лише спільно – адже інакше ніякого обговорення не вийде. Знову ж таки, щоби усвідомити свою обмеженість, на нашу думку, вкрай важливим є погляд збоку – чи для самого лідера, чи для його підлеглих. Тут важлива плекання лідером демократичної культури, духу рівності у можливості і потребі змагатися. Крім, того як зауважують Анна та Крістофер Каєс, необхідно завжди мати відкрите і неупереджене сприйняття ситуації: «більшість проблем не мають ясних рішень… вони не можуть зробити усіх щасливими завдяки кожному рішенню» [12, p. 8]. Усі ці характеристики вказують на пріоритетність демократичних цінностей для лідера.

По–третє, слід виробляти у собі та своїй команді стійкість – гнучку, але вперту позицію у відстоюванні своїх принципів і досягненні власних цілей. Це означає, зокрема, що лідери мають швидко адаптуватися, і не в останню чергу, завдяки «визнанню помилок, зростати попри невдачі, будувати на старих помилках». Для цього лідери мають виявляти характер та бути натхненниками для інших: «допомагати долати виклики, вселяти віру у власні сили, досягати успіху, не зважаючи на острах» [12, p. 8]. Тут йдеться очевидно про цінність чеснот як виявлення вірності зобов'язанням – як перед собою, так і перед іншими.

По–четверте, лідер має послідовно вирощувати емоційну розумову здатність (emotional intelligence), не просто цінувати емоційний розвиток як саморозвиток особистості, але й «вчитися управляти цими емоціями. Лідери удосконалюють емоційну розумову здатність інших завдяки захисту зростаючого самоусвідомлення і емоційному управлінню» [12, p. 8]. Це – одна з найбільш цікавих практик, адже у ній йде мова про емоційний інтелект на противагу розсудку як інтелекту інструментальному, технічному. Якщо розсудок ми використовуємо як засіб, то емоції самі використовують нас у цій ролі. Про це докладно і переконливо писав свого часу Макс Шелер у своїй феноменології емоцій, тісно корельованій з його етикою [9]. Як же можна управляти тим, що саме управляє нами? Можливо, автори мали на увазі емоційну відданість, але не лише – у будь–якій діяльності важливе також вміння віддавати себе емоціям. Це вміння допомагає швидше адаптуватися до ситуації, знімаючи тим самим ступор зіткнення з новим, невідомим, а нерідко й неприємним. Тут йдеться про цінність переживань як свободи емоційного самовираження – це драматичні цінності.

По–п'яте, лідери зміцнюють командне навчання: «Лідери покладаються на команду для досягнення результату. Лідерство у команді означає навчання і адаптацію. Лідери йдуть далі простої побудови команди і зміцнюють навички і поведінку, які заохочують навчання» [12, p. 8–9]. Тут, вочевидь, йдеться про цінності колективізму. Хоч такий колективізм не перекреслює індивідуальної відповідальності, однак він її суттєво доповнює і трансформує. Йде мова про колективізм тут, однак, зовсім не у соціалістичному його розумінні: колектив – не мета, а засіб, хоча й засіб, який має пріоритетне значення. Тому варто уточнити, що практика командної роботи означає цінність інструменталізації колективізму.

По–шосте, лідери плекають довіру у колективі: «…не примус чи сила, а саме довіра складають ціну лідерству. Лідери допомагають іншим через створення такого середовища, у якому непопулярні думки почують, а помилки виправлять, незважаючи на те, яку позицію у організації займає особа, яка їх висловлює» [12, p. 9]. На перший погляд, ця практика також спрямована на посилення демократичних цінностей, однак сама по собі вона аж ніяк не є демократичною. Плекання довіри потребує контролю. Це означає, що хтось має взяти на себе особливі функції – бути своєрідним «третейським суддею». Це функції модератора, фасилітатора, у чомусь це навіть патронажні функції, тобто – функції не просто товариша, але

завжди старшого товариша, більш досвідченого, який бере на себе турботу про інших і дещо більшу відповідальність за спільний результат. Отже, таке розуміння і відповідне практикування довіри означає цінність піклування про інших.

Як зауважував Далай–лама Данцин Джамцо, «Будь готовим міняти свої цілі, але ніколи не міняй свої цінності» [3]. Це означає, що цінності визначають цілі, а не навпаки. Однак, для кожної людини мають бути свої цінності, так само – і для кожного виду діяльності. Ми з'ясували базові цінності бізнес–освіти, тісно корельовані з бізнес–діяльністю. Що ж стосується цілей, то вони можуть бути більш варіативними, і все ж вони також не є повністю довільними. Цілі бізнес–освіти також мають свою ієрархію, яку ми окреслили на початку нашої статті – ці принципи пов'язані з опануванням певними типами знання: знання щодо основних принципів вироблення соціальних стратегій, знання основ науки про суспільне майбутнє, а також знання конкретних трендів розвитку у певній сфері економіки, у якій має здійснювати свою діяльність майбутній підприємець.

Передусім, підприємець має вміти визначити пріоритети, відрізнити кінцеві цілі від цілей–засобів. Тут йдеться не про ті кінцеві цілі, про які пишуть теологи та футурологи – не про ті цілі, які йдуть за горизонт нашого безпосереднього сприйняття. Але це – саме ті цілі, які окреслюють цей горизонт, це – цілі, які ми повинні добре бачити і розуміти, але водночас досягнення яких потребує докладання серйозних зусиль. Тоді як цілі–засоби зажди є підручними, їх легко реалізувати у дуже короткі терміни. Саме у такому співвідношенні кінцеві цілі і цілі–засоби утворюють середовище тих ризиків, які можна точно вирахувати: які саме цілі–засоби ведуть до кінцевих цілей у максимально можливий короткий час, з максимально можливою надійністю і з по можливості мінімальними ризиками. Щодо конкретики таких розрахунків, то вона визначається контекстуально, щоразу заново кожним викладачем бізнес–освіти. А загальні принципи оперування логікою ризиків можна осягнути звернувшись до спеціального дослідження Ульриха Бека «Суспільство ризику» [1]. У такому обрахунку ризиків можна досягати досконалості рівня «шести сигм», або ж «п'яти дев'яток» результативності – 99, 999% успіху. Про це також наявні як спеціальні дослідження [11], так і оцінка ролі такої досконалості у прогнозуванні майбутнього завдяки використанню сучасного комп'ютерного програмування: «У кінцевому рахунку, основна причина розміщувати щось на хмарі – це глибокий обмін даними… Через те, що хмари великі за обсягом та розподілені, вони належать до найнадійніших машин серед існуючих. Вони можуть видавати знамениті «п'ять дев'яток» (99,999%) результативності – майже ідеальний сервіс» [5, с. 126].

Що стосується наукових знань про суспільне майбутнє, то ця галузь наукового пізнання зараз переживає справжній бум, тобто період бурхливого розвитку. Однією з останніх книг, яка збирає в собі найбільш важливі останні прогнози щодо такого розвитку є вже згадана нами книга Кевіна Келлі [5]. Однак, є також надзвичайно важливі фундаментальні дослідження, які на перший погляд, прямо не стосуються суспільного розвитку, однак ті природні явища, які вони досліджують, формують простір можливих людських дій – те, що Михайло Бойченко називає рамковими умовами суспільного розвитку [2, с. 19–29]. До таких можна віднести, наприклад, дослідження ресурсів води на планеті Земля та перспектив їхнього використання людством [8]. Ці питання мають бути предметом окремого спеціального дослідження. Що ж стосується того, як вони визначають цілі бізнес–освіти, то знання основних перспектив суспільного розвитку є все ж завжди гіпотетичними, хоча й можуть бути досить сильно обґрунтованими. Ніхто не може знати напевно, що відбудеться. Тому ці знання за пріоритетністю йдуть другими після знань щодо вироблення соціальних стратегій.

Нарешті, конкретні економічні знання щодо певних галузей розвитку економіки мають важливе, але також підпорядковане значення – вони йдуть третьою чергою. Адже це знання, які доводиться постійно уточнювати або навіть значною мірою вивчати заново – якщо відбувається переключення бізнесу на новий напрям економічної діяльності. Ці знання більшою мірою визначають зміст, а не форму діяльності, а тому вони стосуються переважно цілей–засобів, а не кінцевих цілей. Звісно, серед цих знань також є такі, які неминуче стосуються будь–якого бізнесу – прямо чи опосередковано [7]. Їх також треба вивчати, але все ж лише як складову загального суспільного розвитку, а отже після філософських досліджень суспільного розвитку, або ж як доповнення і конкретизацію до них.

Таким чином, при визначенні перспектив розвитку економіки майбутнього цілі бізнес–освіти конкретизуються у два основних способи. По–перше, знання основних трендів суспільного розвитку сприяє уточненню кінцевих цілей, а урахування контексту конкретної економічної галузі допомагає підібрати ефективні цілі–засоби. По–друге, самі кінцеві цілі бізнес–освіти слід розглядати як підпорядковані базовим цінностям бізнесу. Тому згуртування команди довкола лідера – як у бізнес–освіті, так згодом і у бізнесі – є запорукою того, що сама бізнес–освіта сприятиме таким соціальним змінам, які будуть більше відповідати цінностям бізнесу. Справа полягає у тому, щоби цінності бізнесу були конструктивними, тобто були узгоджені з ключовими стратегіями соціального конструювання інших соціальних груп у суспільстві.

Список використаних джерел

1. Бек, У., 2000. 'Общество риска: На пути к другому модерну', пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой. М.: *Прогресс–Традиция*, 384 с.

2. Бойченко, МІ., 2011. 'Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти', К.: *ПРОМІНЬ*, 320 с.

3. Далай–лама XIV, 2014. 'Цитаты'. URL: https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%94%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%B9–%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B0_XIV

4. Жигилевич, ОЮ., 2017. 'Бізнес–освіта в структурі менеджмент–освіти та філософії господарства (філософсько–освітнє осмислення)', В: *Вісник Харківського педагогічного національного університету ім. Г. С. Сковороди. Філософія*, Х., Вип.48, Ч.1, с.170–181.

5. Келлі, К., 2018. 'Невідворотне. 12 технологій, що формують наше майбутнє', пер. з англ. Н. Валевська, К.: *Наш Формат*, 304 с.

6. Норт, Д., Волліс, Дж., Вайнгаст, Б., 2017. 'Насильство та суспільні порядки. Основні чинники, які вплинули на хід історії', пер. з англ. Т. Цимбал, К.: *Наш Формат*, 352 с.

7. Росс, А., 2017. 'Індустрії майбутнього', пер. з англ. Н. Кошманенко, К.: *Наш Формат*, 320 с.

8. Тведт, Т., 2013. 'Подорож у майбутнє води', пер. з норв. Ірини Сабор; [наук. ред. В. Самойленко], К.: *Ніка–Центр*, 231 с.

9. Шелер, М., 1994. 'Ordo amoris', пер. с нем. В: Шелер М. *Избранные произведения*, М.: *Гнозис*, с.339–376.

10. Яковлева, ОВ., 2018. 'Майбутнє – за менеджментом стрімких змін', *Стратегія розвитку*, №8. URL: http://regionet.org.ua/ua/Vosmuy_nomer_zhyrnaly_STRATEGIYa_ROZVUTKY_2634128.html#page_title

11. Gupta, P., 2004. Six Sigma Business Scorecard: ensuring performance for profit, New York: *MacGraw–Hill*, 234 p.

12. Kayes, A., Kayes, DC., 2011. *The Learning Advantage. Six Practices of Learn–Directed Leadership*, New York: *Palgrave MacMillan*, 194 p.

13. Marquardt, M., 1999. *Action learning in action*: Transforming problems and people for world–class organizational learning, Palo Alto, CA: *Davies–Black*, 256 p.

14. Marquardt, M., 1996. *Building the Learning Organization*: A Systems Approach to Quantum Improvement. McGraw–Hill, 1996, 220 (242) p.

15. Marquardt, M., Waddill, D., 2004. The Power of Learning in Action Learning: A Conceptual Analysis of How the Five Schools of Adult Learning Theories Are Incorporated within the Practice of Action Learning in: *Action Learning Research and Practice* 1 (2): 185–202. URL: https://wial.org/wp–content/uploads/The_Power_of_Learning_in_Action_Learning.pdf

16. Merriam, SB., & Caffarella, RS., 1999. *Learning in Adulthood* (Second Ed.), San Francisco, California: *Jossey–Bass*, 560 p.

References

1. Bek, U., 2000. 'Obshhestvo riska: Na puti k drugomu modernu (Risk Society: Towards another modernity)', per. s nem. V. Sedel'nika i N. Fedorovoj. M.: *Progress–Tradicija*, 384 s.

2. Bojchenko, MI., 2011. 'Systemnyj pidhid u social'nomu piznanni: cinnisni i funkcional'ni aspekty (System approach in social cognition: value and functional aspects)', K.: *PROMIN'*, 320 s.

3. Dalaj–lama XIV, 2014. 'Citaty (Quotations)'. URL: https://ru.wikiquote.org/wiki/%D0%94%D0%B0%D0%BB%D0%B0%D0%B9–%D0%BB%D0%B0%D0%BC%D0%B0_XIV

4. Zhygylevych, OJu., 2017. 'Biznes–osvita v strukturi menedzhment–osvity ta filosofii' gospodarstva (filosofs'ko–osvitnje osmyslennja) (Business education in the structure of management education and philosophy of the economy (philosophical and educational reflection))', V: *Visnyk Harkivs'kogo pedagogichnogo nacional'nogo universytetu im. G. S. Skovorody. Filosofija*, H., Vyp.48, Ch.1, s.170–181.

5. Kelli, K., 2018. 'Nevidvorotne. 12 tehnologij, shho formujut' nashe majbutnje (The Inevitable. 12 technological Forces That Will Shape Our Future)', per. z angl. N. Valevs'ka, K.: *Nash Format*, 304 s.

6. Nort, D., Vollis, Dzh., Vajngast, B., 2017. 'Nasyl'stvo ta suspil'ni porjadky. Osnovni chynnyky, jaki vplynuly na hid istorii' (Violence and social orders. A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History)', per. z angl. T. Cymbal, K.: *Nash Format*, 352 s.

7. Ross, A., 2017. 'Industrii' majbutn'ogo (The Industries of the Future)', per. z angl. N. Koshmanenko, K.: *Nash Format*, 320 s.

8. Tvedt, T., 2013. 'Podorozh u majbutnje vody (Travel to the Future of Water)', per. z norv. Iryny Sabor; [nauk. red. V. Samojlenko], K.: *Nika–Centr*, 231 s.

9. Sheler, M., 1994. 'Ordo amoris', per. s nem. V: Sheler M. *Izbrannye proizvedenija*, M.: *Gnozis*, s.339–376.

10. Jakovleva, OV., 2018. 'Majbutnje – za menedzhmentom strimkyh zmin (The future is for rapid change management)', *Strategija rozvytku*, №8. URL: http://regionet.org.ua/ua/Vosmuy_nomer_zhyrnaly_STRATEGIYa_ROZVUTKY_2634128.html#page_title

11. Gupta, P., 2004. Six Sigma Business Scorecard: ensuring performance for profit, New York: *MacGraw–Hill*, 234 p.

12. Kayes, A., Kayes, DC., 2011. *The Learning Advantage. Six Practices of Learn–Directed Leadership*, New York: *Palgrave MacMillan*, 194 p.

13. Marquardt, M., 1999. *Action learning in action*: Transforming problems and people for world–class organizational learning, Palo Alto, CA: *Davies–Black*, 256 p.

14. Marquardt, M., 1996. *Building the Learning Organization*: A Systems Approach to Quantum Improvement. McGraw–Hill, 1996, 220 (242) p.

15. Marquardt, M., Waddill, D., 2004. The Power of Learning in Action Learning: A Conceptual Analysis of How the Five Schools of Adult Learning Theories Are Incorporated within the Practice of Action Learning in: *Action Learning Research and Practice* 1 (2): 185–202. URL: https://wial.org/wp–content/uploads/The_Power_of_Learning_in_Action_Learning.pdf

16. Merriam, SB., & Caffarella, RS., 1999. *Learning in Adulthood* (Second Ed.), San Francisco, California: *Jossey–Bass*, 560 p.

* * *

УДК 1(091)«04/14»(092)

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В РАБОТЕ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО «О ГРАДЕ БОЖЬЕМ»

THE PROBLEM OF MAN IN THE BOOK AURELIUS AUGUSTINE «CITY OF GOD»

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В РОБОТІ АВГУСТИНА БЛАЖЕННОГО «ПРО ГРАД БОЖИЙ»

Зубов В. А.,
доктор философских наук, доцент, профессор кафедры богословия и гуманитарных дисциплин, Классический приватный университет (Запорожье, Украина), e–mail: zubov15021967@gmail.com

Zubov V. O.,
Doctor of Philosophy science, Associate Professor, Professor of the theology and humanitarian disciplines Classical private university (Zaporizhzhia, Ukraine), e–mail: zubov15021967@gmail.com

Зубов В. О.,
доктор філософських наук, доцент, професор кафедри богослов'я і гуманітарних дисциплін, Класичний приватний університет (Запоріжжя, Україна), e–mail: zubov15021967@gmail.com

Исследовательский интерес направлен на анализ взглядов Августина Блаженного о человеке. Отмечается, что общественные процессы того времени, жизнедеятельность и духовные поиски Августина Блаженного дают объяснение многим принципам его концепции человека, наряду с философией истории и теории государства выступает одной из тем его труда «О Граде Божием». Дан анализ взглядов богослова на сущностные характеристики человека, особенности его природы, жизни в обществе. Рассматривается проблема типологии людей, отношение к смерти. Подчеркивается, что взгляды Августина на феномен человека обусловлены библейским креацианизмом и разрабатывались путем соединением взглядов античных мыслителей и христианской традиции. Отмечается направленность размышлений Августина о человеке на установку, что только теократический формат власти может обеспечить всю полноту духовного и социально–конструктивного бытия человека.

Ключевые слова: *Августин Блаженный, философия, Бог, человек, град Божий.*

Research interest is aimed at analyzing the views of Aurelius Augustine the Blessed on man. It is noted that the social processes of that time, the vital activity and spiritual quest of St. Augustine give an explanation to many principles of his concept of man, which, along with the philosophy of history and theory of the state, is one of themes of his work «On the City of God». An analysis is made of the views of the theologian on the essential characteristics of a person, on the peculiarities of his nature, and life in society. The problem of the typology of people, attitude to death is considered. It is emphasized that Augustine's views on the phenomenon of man are due to biblical cretaceousness and were developed by combining the views of ancient thinkers and Christian tradition. The focus of Augustine's reflections on a person is pointed out on the attitude that only a theocratic format of power can ensure the fullness of a person's spiritual and socially constructive being.

Keywords: *Aurelius Augustine, philosophy, God, person, city of God.*

Дослідницький інтерес спрямований на аналіз поглядів Августина Блаженного про людину. Відзначається, що суспільні процеси того часу, життєдіяльність і духовні пошуки Августина Блаженного дають пояснення багатьом принципам його концепції людини, яка поряд з філософією історії та теорією держави виступає однією з тем його праці «Про Град Божий». Дан аналіз поглядів богослова на сутнісні характеристики людини, на особливості її природи, життя в суспільстві. Розглядається проблема типології людей, відношення до смерті. Підкреслюється, що погляди Августина на феномен людини обумовлені біблійним креаціанізмом і розроблялися шляхом поєднання поглядів античних мислителів і християнської традиції. Відзначається спрямованість роздумів Августина про людину на установку, що тільки теократичний формат влади може забезпечити всю повноту духовного і соціально–конструктивного буття людини.

Ключові слова: *Августин Блаженний, філософія, Бог, людина, град Божий.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Постановка проблемы. После совершения Сократом антропологического поворота философия выдвинула проблему человека в центр своих исследований. Разные школы и мыслители акцентуировали те или иные атрибуты природной обусловленности и специфики социального бытия человека, выделяя в качестве сущностных его определенные характеристики. В этом ряду философских размышлений о человеке следует, на наш взгляд, выделить осмысление исследуемой проблемы Августином Блаженным в его работе «О Граде Божьем». Заявленная в данной статье проблематика нашла свое фрагментарное отражение в работах Т. Епифановой [2], А. Поцюрко [3], А. Столярова [4], П. Хондзинского [5], М. Маттоха [7] и ряда других авторов. Обширная аналитическая информация о творчестве Августина дается и в продолжающемся многотомном издании Augustinus–Lexikon [6]. Однако существует незаполненный исследователями пробел в осмыслении проблемы человека именно в работе Августина «О Граде Божьем». Поэтому ***целью*** написания этой статьи выступает анализ понимания отцом Западной Церкви сущностных характеристик человека в этой работе. Имеет смысл обратится напрямую к тексту заявленной работы и определить основные принципы трактовки Августином феномена человека и его бытия.

Изложение основного материала. В работе Августина «О Граде Божьем», состоящем из 22 книг, анализ происхождения, природы, сущности, атрибутов человека, его типологии наиболее содержательно дается в 1, 8, 12–15, 21–22 книгах работы. Прежде всего, отметим, что понимание человека у Августина базируется на принципе библейского креационизма: человек, как и мир, создан по одному только свободному волеизъявлению Бога. Человек – творение Бога по образу и подобию Своему. Говоря о природе человека, Августин подчеркивает, что Бог сотворил человека, и он находится как бы по середине между ангелами и животными. Если бы человек с благоговейным послушанием соблюдал заповедь своего Творца, то мог бы перейти в общество ангелов без посредства смерти, достигнув блаженного и нескончаемого бессмертия. Но в силу своей свободной воли, высокомерия и непослушания Богу человек обречен к смерти и живет подобно животным, как раб похоти и осужденный на вечное мучение после смерти. Отношение человека к смерти, по Августину, должно исходить из того, что смерть не должна считаться злом, если ей предшествовала жизнь добрая, праведная. «Смерть делает злым только то, что следует за смертью. Поэтому, кому предстоит умереть, те не должны много заботиться о том, что именно с ними произойдет, от чего они умрут, а должны заботиться

о том, куда, умирая, они вынуждены будут идти» [1, с. 22]. Богословом подчеркивается положение, что сама телесная смерть наложена на человека не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но человек смертен в наказание за свой грех. Первые люди оставили Бога прежде, чем они были оставлены Богом и лишены Его благодати. Августин различает смерть первую (когда душа, оставленная Богом, терпит без тела временные наказания) и вторую (когда душа, оставленная Богом, вместе с телом после Страшного Суда терпит уже вечное наказание). Человеку стоит бояться именно второй смерти. Августин негативно относится к суициду – «добровольная смерть ни в каком случае не может относиться к величию души» [1, с. 39]. Он объясняет самоубийство слабостью человека, тем, что он не в состоянии перенести какие–либо препятствия на своем жизненном пути, повседневные трудности или чужие грехи. По мнению Августина, Бог наперед знал, что первый созданный Им человек согрешит, но вместе с тем предвидел, что великое множество благочестивых потомков перейдет, по Его благодати, в общество ангелов [1, с. 22]. Исследуется богословом в его работе «О Граде Божьем» и проблема воскрешения Богом человека после его смерти. Основной установкой выступает положение, «что в воскресении мертвых природа рассеянных таким или иным образом тел должна быть восстановлена в своей целости» [1, с. 1258]. Всемогущество Творца сможет собрать все, что было уничтожено зверьми, огнем, превратилось в прах, пепел или поглощено водой, испарилось в воздух. Августин подчеркивает, что для Творца нет недоступных или потаенных мест природы, ничто не может скрыться или бесследно исчезнуть от Него. Всемогущий Бог может возвратить человеку его первоначальную плоть, даже если часть ее была передана другому. В свете моральных проблем современной трансплантологии интересно будет узнать точку зрения Августина на последствия этого при воскрешении человека. Плоть будет возвращена тому, чью человеческую плоть она составляла первоначально. У всех, кому были пересажены органы другого человека, чужая плоть будет отобрана, ибо она как бы взята ими взаем как чужой капитал, и должна будет возвращена тому, у кого была взята. И в вечном воскрешении человека его тело будет иметь ту меру, которая принадлежала ему в юношеском возрасте, с сохранением соответствующей красоты в размерах всех членов. В то же время Августин считает, что «если кто–то будет настаивать, что каждый воскреснет с тем телесным ростом, с каким умер, спорить против такого мнения излишне горячо не следует, нужно только думать, что ничего безобразного, ничего слабого, ничего косного, ничего тленного, словом, ничего неприличного не будет в том царстве, в котором сыны воскресения и обетования будут равны ангелам Божиим, не по телу, конечно, а по блаженству» [1, с. 1260–1261].

Богословом анализируется проблема, что следует отвечать ссылающимся на то, что первое создание человека произошло якобы поздно. Почему Бог не создал человека раньше? По мнению Августина, безначально–вечный покой Божий, предшествовавший сотворению человека, таков, что его невозможно сравнить даже с возможным многомиллионным предшествующим периодом создания человека, так как «сравнение не будет соответствовать даже сравнению малейшей капли воды с совокупностью вод всех морей и океанов» [1, с. 584]. Августин подчеркивает, что Бог сотворил из праха земного одного первого человека не для того, чтобы оставить его одиноким, без человеческого общества, но, чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству и согласию, так как люди соединены между собой не только сходством природы, но и связями родства. Поэтому Богу угодно было создать жену первого человека не так, как его, но из него же самого, чтобы весь род человеческий распространился от одного человека [1, с. 605]. Согласно пониманию Августина, человек имеет плоть, душу и дух. Душу в человека вдохнул при его сотворении из праха земного Бог. Душа предшествует духовному в человеке. Духовность человека – стремление к истине, красоте и благу – формируется человеком в процессе его жизнедеятельности и в результате соблюдения Божьей заповеди. Все люди, по Августину, живут по плоти, а некоторые и по духу. Доминирование последнего в жизнедеятельности человека делает его благоверным. Августин сомневается, что причиной всякого рода пороков безнравственной жизни служит плоть, так как душа якобы подчиняется ей. Нет, Августин утверждает, что жить только по плоти, несомненно, есть зло, хотя сама природа плоти и не есть зло. Пороки плоти, среди которых Августин называет блуд, нечистоту, прелюбодеяние, непотребство, бесчинство, соседствуют с пороками души, чуждыми плотского удовольствия. Среди них – служение идолам, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, ереси. Августин подчеркивает, что побуждение к греху возникает из души, а не из плоти. В душе человека бушуют страсти – желание, страх, радость, скорбь – и именно они служат началом всех грехов [1, с. 655]. Любому злому делу предшествует злая воля. А начало же злой воли – гордость. Августин задает риторический вопрос: «А что такое гордость, как не стремление к превратному возвышению?» [1, с. 682–683]. Зло совершается людьми, которые уже были злыми. Если человек оставляет Бога и уклоняется к себе – он приближается к ничтожеству. Августин отмечает, что в сердце человеку необходимо иметь любовь, но не к самому себе, что является верным признаком гордости, а к Богу. И это есть признак повиновения, принадлежащего только смиренным. Смирение возвышает сердце, а гордыня, сердце принижает, тянет вниз. Таким образом, смирение возвышает, а превозношение, отпадая от вышины, тянет вниз.

Августин критически относится к познавательной свободе человека, ибо, найдя превратное удовольствие в собственной свободе и отвергнув

служение Богу, душа человека лишилась прежнего повиновения со стороны тела. Августин считает, что, хотя изгнанные люди почувствовали новое движение в своей неповинующейся плоти, это все равно было прямое возмездие за их неповиновение. Современность в противовес установке Августина акцентуирует положительную значимость сексуальности и утонченной чувственности в социальной характеристике человека. Сорвав плод с древа познания, человек проявил неповиновение, нарушил запрет и Августин, как и христианский канон, трактует это первородным грехом. Он замечает, что дьявол не смог бы обольстить человека, если бы не овладело человеком довольство собою после услышанного: «Будете как боги» [1, с. 684].

Августин отмечает, что добрые и злые люди одинаково подвергаются бедствиям. Одной из причин этого является то, «что каждый, даже если он вел и похвальную жизнь, в некоторых случаях поддается плотской наклонности: если и не к безмерным злодеяниям, не к крайнему распутству и не к мерзости нечестивости, то, по крайней мере, к некоторым грехам, или редким, или столь же частым, сколь и малозначительным» [1, с. 15]. Подвергается наказаниям добродетельные люди и в связи с тем, что не занимают активной позиции по искоренению пороков у злых людей. Они, по мнению Августина, по большей части неуместно воздерживаются: то труд такой кажется тяжелым, то стесняются оскорбить их в лицо, то избегают вражды, чтобы они не помешали и не повредили им в повседневной жизни [1, с. 15]. Августин еще в 4–м веке обратил внимание на определенную отстраненность большей части людей от активной борьбы с моральным злом в своем окружении и предпочтением ухода в сторону, поиска социальной ниши, гармоничной их мировоззренческой и поведенческой модели жизни. С позиции человека 21–го столетия можно отметить рост числа различных групп активистов и добровольцев, которые в рамках государственного и гражданского регулирования пытаются изменять существующие форматы социальности, традиции, объекты поклонения и ценности.

Августин отмечает, что хотя множество многочисленных народов, живущих на земле каждый по особым уставам и обычаям, и отличается друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежд, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые можно назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой – из желающих жить также и по духу [1, с. 653]. Два града созданы двумя родами любви: земной – любовью человека к себе, дошедшею до презрения к Богу; небесной – любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе [1, с. 703]. В ходе человеческой истории умирающие люди уходят, а рождающиеся занимают их место, но сосуществования этих двух градов остается. Августин обращает внимание на общественную жизнь, которая, будучи весьма желательной для человека, часто разрушается множеством получаемых оскорблений. Если небезопасно общее убежище рода человеческого в бедствиях реальной жизни, то что можно сказать о гражданском обществе, суды которого, чем оно больше, тем более обременены гражданскими тяжбами и уголовными делами. Богослов отмечает, что хотя и не возникают не только мятежные, но часто и кровавые возмущения и междоусобные войны, от действительного появления которых общества иногда бывают свободны, но от опасности их появления общества не бывают свободны никогда [1, с. 703].

Праведный человек с Богом в сердце продолжит свое бытие в Раю, который трактуется Августином как сама Церковь, как жизнь в ней блаженных. В Раю под четырьмя райскими реками – четыре Евангелия, четыре добродетели: мудрость, мужество, умеренность и справедливость; под плодоносными деревьями – святые и все полезные учения; под плодами деревьев — дела их, нравы благочестивых; под деревом жизни – Святой святых, то есть Христос и его мудрость; под древом познания добра и зла – личный произвол воли, опыт нарушения заповеди [1, с. 641]. Изгнание из Рая первых людей Августин объясняет, в соответствии с христианской доктриной, их неповиновением Заповеди Бога. Повиновение в разумной твари (то есть, в человеке) есть, по мнению Августина, некоторым образом мать и хранительница всех добродетелей. «Ибо эта тварь создана так, что для нее полезно быть подчиненной, и, напротив, гибельно творить волю свою, а не того, кем она создана» [1, с. 682]. Только жизнь в Граде Божьем, по мнению Августина, дает человеку возможность вести праведную жизнь и обрести бессмертие.

Подводя итоги, отметим следующее.

1. Проблема человека в работе Августина Блаженного «О Граде Божьем» не является главной и ее изложение носит несистемный характер. В процессе рассмотрения феномена человека Августин не придерживается логичной последовательности, дискурсивной строгости и не дает четких дифиниций объекту исследования. Однако эмоциональный, страстный стиль изложения с элементами вопрошания, удивления, раздумий и сомнений, с наличием глубоких смыслов в его мыслительных построениях доносит идеи Августина до всех, кто ищет истину и ответы на насущные мировоззренческие проблемы человеческого бытия.

2. Взгляды Августина на феномен человека обусловлены библейским креацианизмом, влиянием воззрений античных мыслителей и разрабатывались в рамках развития, уточнения христианской традиции. Направленность размышлений Августина о человеке опирается на установку, что только теократичесий формат власти может обеспечить всю полноту духовного и соцально–конструктивного бытия человека.

3. Акцент при освещении проблемы человека в работе Августина Блаженного «О Граде Божьем» ставился на анализе проблем происхождения

человека, его природы, атрибутов его праведной жизни. Освещалась проблематика смерти, греха, Божьей благодати, Рая. Августин Блаженный систематизировал христианское учение и дал яркую дискурсивную палитру христианского понимания человека в эпоху ухода поздней античности и становления раннего Средневековья.

Список использованных источников

1. Августин, Блаженный, 2000. 'О Граде Божьем', Мн.: *Харвест*, М.: *АСТ*, 1296 с.

2. Епифанова, ТВ., 2012. 'Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного', М.: *Международный юридический институт*, 180 с.

3. Столяров, А., 1991. 'Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы', М.: *Renaissance*.

4. Хондзинский, ПВ., 2018. 'Понятие persona в наследии блж. Августина и персоналистическая концепция В. И. Несмелова', *Вопросы философии*, М, №7, с.187–195.

5. Поцюрко, ОЮ., 2008. 'Основоположні принципи філософії історії у творчості Августина Блаженного': автореф. дис ... канд. філос. наук: 09.00.05, Львів: *Б.в.*, 19 с.

6. 'Augustinus–Lexikon'. URL: https://augustinus.de/projekte–des–zaf/augustinus–lexikon

7. Mattox, J. Mark. 'Augustine: Political and Social Philosophy'. URL: http://www.iep.utm.edu/aug–poso/.

References

1. Avgustin, Blazhennyj, 2000. 'O Grade Bozh'em (About the City of God)', Mn.: *Harvest*, M.: *AST*, 1296 s.

2. Epifanova, TV., 2012. 'Chelovek, obshhestvo i gosudarstvo v politicheskom uchenii Avgustina Blazhennogo (Man, Society and the State in the Political Doctrine of St. Augustine)', M.: *Mezhdunarodnyj juridicheskij institut*, 180 s.

3. Stoljarov, A., 1991. 'Avrelij Avgustin. Zhizn', uchenie i ego sud'by (Aurelius Augustine. Life, Teaching, and His Fate)', M.: *Renaissance*.

4. Hondzinskij, PV., 2018. 'Ponjatie persona v nasledii blzh. Avgustina i personalisticheskaja koncepcija V. I. Nesmelova (The concept of persona in the heritage of the BLG. Augustine and the personalistic concept of V.I. Nesmelova)', *Voprosy filosofii*, M, №7, s.187–195.

5. Pocjurko, OJu., 2008. 'Osnovopolozhni pryncypy filosofii' istorii' u tvorchosti Avgustyna Blazhennogo (Fundamental principles of the philosophy of history in the work Of Aurelius Augustine)': avtoref. dys ... kand. filos. nauk: 09.00.05, L'viv: *B.v.*, 19 s.

6. 'Augustinus–Lexikon'. URL: https://augustinus.de/projekte–des–zaf/augustinus–lexikon

7. Mattox, J. Mark. 'Augustine: Political and Social Philosophy'. URL: http://www.iep.utm.edu/aug–poso/.

* * *

УДК 261:316.77

ЕКУМЕНІЗМ ЯК БОГОСЛОВСЬКА ОСНОВА СУЧАСНОГО МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ

ECUMENISM AS THE THEOLOGICAL BASIS OF THE MODERN INTERCONFESSIONAL DIALOGUE

Калач Д. М.,
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та суспільних наук,
Вінницький національний медичний університет
ім. М. І. Пирогова (Вінниця, Україна),
e–mail: kala4d@ukr.net

Kalach D. M.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Social Sciences, Vinnitsa National Medical
University M. I. Pirogov (Vinnytsia, Ukraine),
e–mail: kala4d@ukr.net

У межах державного регулювання міжконфесійних відносин переважна більшість демократичних країн проголошує рівність усіх конфесій перед законом або моральну відповідальність перед суспільством, незважаючи на їх догматичні та канонічні переваги чи недоліки. При цьому засвідчення рівноправності допомагає державі прогресувати, натомість виокремлення однієї конфесії може призвести до розбалансування у суспільстві та початку релігійного протистояння. Тому проблема міжконфесійного діалогу в сучасному світі, який перебуває в умовах глобалізації, що охоплює всі сфери людської діяльності, постає з новою силою. Сьогодення призводить до неможливості існування певної конфесії замкнено, без взаємодії. У цьому контексті різні християнські течії є частиною глобальних інтеграційних процесів, це накладає певний відбиток на їх функціонування. Прагнення краще зрозуміти позицію сучасного християнства, причини кризи, які переживають різні конфесії та спрогнозувати подальші шляхи розвитку, потребують звернення до проблем екуменізму, християнської єдності.

Ключові слова: *екуменізм, міжконфесійний діалог, конфесія, еклезіологія.*

The article focuses on the study of complex philosophical and religious analysis of interfaith dialogue between representatives of Christian churches. Interfaith dialogue is defined as a particular form of meetings for searching mutual understanding between representatives of Christian denominations that is based on each other's respect and trust and aimed at important truth cognition and striving for making people's relations corresponding to their dignity.

The relevance research is related with the religious organizations of various denominations influence growing on the social and political life of our country and closely connected with the necessity to overcome the existing religious conflicts. This subject becomes of a great significance in the hybrid war and unannounced aggression conditions because the religious component plays an important role in it. The issue of the influence Christian denominations authority on the formation of the spiritual and moral climate and the ethno–cultural and geopolitical component interaction on the civil society formation and their interrelation with religious processes is also remained open. The main issues of the inter–confessional dialogue, the state–church relations adjustment and the dialogue between Christian churches key problems are considered; the ecumenical positions of Christian churches basic features in the inter–confessional dialogue aspect are disclosed; the role and place of tolerance principle in the interfaith relations is revealed.

Keywords: *ecumenism, interconfessional dialogue, confession, ecclesiology.*

У загальному розумінні міжконфесійний діалог визначають як обмін думками між представниками різних церков, колективні обговорення й дискусії, засіб контактування між християнськими конфесіями. Серед основних ознак діалогу – його процесуальна природа, що характеризується як тривале й постійне спілкування, альтернатива індиферентизму, ворожості, конфесієфобіям, ізоляціонізму. Міжконфесійний діалог визначають не лише як спосіб спілкування, дискусії, вербальної чи знакової комунікації, обмін думками та інформацією, а як процес, що є важливим у своїй сталості. Це – особлива форма взаємодії «між носіями різної релігійної та конфесійної ідентичності, спрямована на конструктивний і значущий для них результат» [1, с. 36]. Останнім часом спостерігаємо рух саме до такого розуміння діалогу, як результативно спрямованого, продуктивного процесу, сенсом і метою якого є вироблення нових смислів, досягнення узгодженості в рішеннях чи позиціях, налагодження співробітництва, окреслення спільної програми дій, тощо.

Така програма налагодження й стабілізації міжконфесійних і міжцерковних відносин у контексті становлення громадянського суспільства в Україні повинна бути сформована за участю суб'єктів цих відносин, офіційно прийнятою ними та набути практичного застосування за сприяння держави й участі релігійних представників. Визначальним її принципом для досягнення міжконфесійного миру та злагоди виступає саме діалог. Християнські конфесії в особі їх керівних органів визнають роль діалогу як необхідного інструменту попередження міжконфесійних суперечок, конфронтації, цивілізаційного способу розв'язання проблем, налагодження порозуміння. Виняткову увагу проблемі діалогу й пов'язаним із цим процесом особливостям надає Римо–Католицька Церква, яка розглядає міжконфесійний діалог, за словами Івана Павла II, таким, що виявляє «таємницю єдності попри відмінності між релігійними віруваннями» [14, с. 82]. Усвідомлюючи загальну релігійну картину світу, його багатоманітність, Ватикан засвідчив неминучість міжконфесійного діалогу.

Проте, прагнення до міжконфесійного діалогу й взаєморозуміння в межах екуменізму, коли робляться перші кроки до трансформації догматів церков, уможливлюється втрата автентичності релігії. Також у релігійній сфері поширена думка, що «міжрелігійний діалог може призвести до втрати релігійної, культурної чи духовної ідентичності» [15, с. 54]. Міжконфесійний діалог не зможе піднятися на новий щабель, допоки ядро віротерпимості не буде прийнятим. Віротерпимість, яку проголошують церковні інституції та позиціонують важливі елементи соціального життя, звершена в неповному обсязі в Україні. Слід зазначити, що міжконфесійний діалог – дієвий механізм утворення мирного співбуття адептів різних етноконфесійних груп на певній території. Суть діалогу в забезпеченні гармонії та стабільності глобалізованого суспільства.

Міжконфесійні відносини, спрямовані на зближення, а можливо, і на загальну християнську єдність у майбутньому, що є основою екуменізму, адже важливою рисою християнства на межі XX–XXI ст. є консолідація його конфесій навколо проблем про спільну місіонерську, соціальну, медичну та просвітницьку діяльність, захист прав людини й душпастирську справу загалом. Спільні сторінки християнської історії та сьогодення тісно пов'язані з екуменізмом – важливим явищем

релігійного життя. Однак, будь–яке зближення та солідарність на основі соціально–гуманітарних питань, хоча й бажане, не є метою екуменізму та не може бути основою християнської єдності [18, с. 228]. Натомість англійський дослідник Б. Вілсон зазначає, що однією з причин виникнення екуменізму є роздрібненість християнства на різноманітні церкви, деномінації та конфесії. Лише в умовах кризових явищ церкви приходять до усвідомлення діалогу на основі екуменізму: «Об'єднання відбувається тоді, коли інституції є слабкими, а не сильними» [24, p. 126]. Як результат – проблемами християнської єдності, за спостереженнями Б. Вілсона, більше переймаються священнослужителі, аніж миряни, обґрунтовуючи це бажанням духовенства закріпити свій соціальний статус і повернути свій вплив на суспільство. Разом із тим, священнослужителі втрачають монополію на екуменічні ініціативи, і внесок мирян стає все більш значним в міжконфесійний діалог – від богословсько–теоретичного до соціально–практичного аспектів.

Подібну думку поділяє ще один англійський дослідник Р. Кур'є, який розглядає екуменізм як реакцію на зміни у взаємовідносинах християнських конфесій із суспільством. Співзвучну позицію простежуємо в дослідженнях Р. Піндера: «Рух за єдність у деяких випадках був пов'язаний із рухом за децентралізацію та збільшення ролі мирян в управлінні релігійною організацією» [11, с. 78]. Натомість інший англійський дослідник Р. Тоулер вважає, що зародження екуменізму та зменшення кількості віруючих не містить причинно–наслідкових зв'язків, а зазначені феномени виникають під впливом різних чинників. Одним із найважливіших факторів, який сприяв виникненню цього руху, на його думку, пов'язаний із розвитком сучасних технологій.

Багато дослідників аналізує виникнення екуменізму крізь призму соціології, пов'язуючи його із соціально–культурними особливостями XIX – XX ст. Серед послідовників цього погляду сформувалася низка підходів до вивчення явища екуменізму, зокрема як другорядного чинника, який виникає в результаті зростання соціальної рівноваги та мультикультурного об'єднання суспільства; унаслідок залучення християнських конфесій до світської сфери суспільно–політичних відносин; прагнення повернути свій утрачений вплив на суспільство в результаті глобалізаційних процесів; результат розвитку сучасних інформаційних технологій, що відкрило доступ до всієї інформації, яка цікавить людину. На нашу думку, екуменізм виник унаслідок реакції на кризу християнських церков.

В умовах модерну релігія стала приватною справою кожної окремої людини. Сьогодні відбувається повернення релігії у публічний простір, і відповідні процеси вже набули назви «десекуляризації». Одночасний розвиток як секулярних, так і постсекулярних тенденцій породжує нові виклики для міжконфесійного діалогу та стимулює теоретичний та практичний екуменізм. Отже, можна виділити фактори, котрі сприяли появі екуменізму та його подальшому розвитку в релігійному житті церков, зокрема, секуляризації, кризи християнських конфесій і розвитку технологій. На думку вітчизняного дослідника В. Гараджі, екуменізм був одним із симптомів глибокої кризи релігії в наші часи, своєрідною захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції в сучасному суспільному житті [3, с. 107].

Варто зазначити, що екуменізм – це рух кінця XIX – початку XX ст. усередині християнського світу, спрямований на співпрацю та зближення християнських позицій. Екуменізм у теорії та на практиці – «це позитивне світосприйняття, позитивне мислення й позитивна поведінка з високим ступенем довіри до відповідальності церковних ієрархів, священнослужителів і кожного окремого християнина» [16, с. 13]. Саме слово «екуменізм» грецького походження (ойкумена, всесвіт, населений світ), уживалося в географічному, політичному та культурному аспектах, яке згодом набуло релігійного значення.

Екуменічний рух започаткований у середовищі протестантських церков з ініціативи Т. Чалмерса, який сприяв створенню Євангельського Альянсу як міжнародного добровільного об'єднання не церков, а окремих християн. Євангельський Альянс став першим християнським рухом, котрий заклав основи міжконфесійного діалогу до об'єднання церков і сприяв подальшому розвитку екуменізму. Координатором цього руху є заснована в 1948 р. Всесвітня Рада Церков, членами якої впродовж тривалого часу були переважно протестантські церкви, православні й старокатолики.

Екуменічний рух отримав сприяння насамперед від протестантських церков, які не лише декларативними заявами беруть у ньому участь, але й активною діяльністю. При цьому конфесії есхато–хіліастичного спрямування, посилаючись на основні положення свого віросповідання, залишаються в межах місцевого й вузькоконфесійного спілкування й негативно ставляться до ідеї християнської єдності [4, с. 240]. Зміну ставлення до питання екуменізму спостерігаємо в середовищі п'ятидесятницьких та адвентистських релігійних об'єднань.

Однією з найбільш пропагованих є модель органічної єдності, появу якої ототожнюють з екуменічною ініціативою Римо–Католицької Церкви, незважаючи на те, що вона ніколи не проголошувала свого пріоритету в її функціонуванні й не заперечувала інших модифікацій у пошуку бажаної єдності. Модель Соборної єдності поширена в православному середовищі й зводиться до думки, що всі віруючі можуть мати доступ до повноти істини лише в спільноті Вселенської Церкви. Пізнання віри можливе лише через любов, яка наповнює життя людини, а Церква як цілісний організм є уособленням істини та непомильності. Модель примирення в розмаїтті віри сформувалася завдяки католицько–лютеранському діалогу й була прийнята її учасниками однією з

найбільш адекватних майбутніх варіацій. Під єдністю визначається загальне визнання віри в різноманітних її формулюваннях. В основу моделі поступового зближення покладено тезу про неможливість пізнання кінцевої мети екуменічного руху, оскільки ідеальна модель, до якої прагнуть християнські конфесії, з'явиться лише в день Другого Пришестя Христа. Модель «Церкви–Сестри» передбачає глибоку спільність двох (чи більше) церковних громад, що виражена в апостольській спадкоємності, обопільному визнанні таїнств, наявності ієрархічного священства та єпископського служіння [6, с. 28–33].

Сформувалися різні підходи до трактування й окреслення майбутніх кроків міжконфесійного діалогу, який призвів до реалізації мети екуменічного руху. Зокрема, у середовищі Оксфордського руху була сформована еклезіологічна «теорія гілок», згідно з якою Католицька, Православна та Протестантські церкви розглядають як гілки одного дерева із зовнішніми відмінностями, але внутрішньою єдністю Соборної Церкви [10].

На основі вчення протестантизму про видиму та невидиму церкву було сформовано позицію з приводу екуменізму. Протестантські богослови сучасності поширюють концепцію «антропоцентричного» єднання, що пов'язує церкву та людство. Іншими словами, пропонують світову утопічну спільноту з релігійно–етнічними відносинами як базовими її елементами, яка є проявом невидимої церкви. Другий підхід зводиться до проголошення згоди в основоположних питаннях віровчення, а також таїнства підтримуються більшістю протестантських громад, репрезентованих у документах Всесвітньої ради церков. На їхню думку, для єдності необов'язково інтегрувати церкви, однак вони повинні перебувати в спілкуванні та взаємно визнавати таїнства хрещення й причастя, поділ на мирян і священнослужителів. Третій – підтримують усі християнські церкви. Він базується на еклезіологічному положенні. Підоснова єдності можлива лише в лоні однієї святої соборної апостольської церкви, якщо буде реалізоване сповідання єдиного вчення та здійснення всіх семи таїнств [10]. У будь–якому випадку окрема місцева громада є самостійною і самодостатньою реальністю, яка являє невидиму церкву, робить її присутньою в історії. Добровільне об'єднання здійснене або у межах релігійно–етичних або більш еклезіологічних відносин, роблять прояв невидимої церкви більш глибоким, але не порушує самодостатності окремих спільнот.

Однак, на практиці реалізувати останню важко, оскільки є різні підходи до таїнств, тому екуменісти працюють над створенням спільного методологічного зразку єдиного богослужіння. Еталоном для нього є адаптація богослужіння до мислення, культури й перцепції сучасної людини. Екуменістам досі не вдалося створити загальної культової практики, навколо якої об'єдналися всі християнські конфесії. Сьогодні в межах протестантизму сформовано й інші моделі, котрі знаходять підтримку в різних релігійних колах: корпоративна єдність, соборна єдність, при якій Місцеві церкви бачать себе членами єдиної Церкви Христа, модель співпричастя як співдружності місцевих громад (автономних «помісних церков» у протестантській богословській термінології). Єдність у межах цієї парадигми є єдністю мережі спільнот, в якій відсутня ієрархія, подібна до православної чи католицької.

Екуменічна позиція Католицької церкви протягом історії функціонування неодноразово змінювалася. Варто зазначити, що для того, щоб прийти до активного екуменізму, вона подолала шлях від різко негативного до екуменічного руху, оскільки, вважалося, що не можливо осягнути спасіння поза Католицькою Церквою. Власне бачення екуменізму знайшло своє формулювання в документах II Ватиканського собору безпосередньо в Догматичній конституції про Церкву, Декреті «Про екуменізм» та енцикліці Івана Павла II «Про екуменічний обов'язок». Як відображення одвічного прагнення до відновлення єдиної християнської церкви, якою Римо–католицька церква традиційно завжди визнавала лише себе. У декреті «Про екуменізм» визначено католицькі начала екуменізму. Розколи в християнстві відбуваються через провину людей із того чи іншого боку. І хоча Католицька Церква називає поділ християнства на конфесії «гріхом розділення», проте сучасні християни, які належать до певної християнської церкви, як сказано в декреті, не мають такого гріха, відтак католики вважають їх братами [2, с. 436–437]. Будучи активним учасником екуменічного руху, Католицька церква в зазначеному питанні стоїть на двох чітких позиціях: 1) Церква Ісуса Христа, яка є однією та єдиною й володіє повнотою засобів до спасіння, загалом перебуває тільки в Католицькій Церкві; 2) поза видимими межами Католицької Церкви існують елементи, котрі, як дар, належать Церкві Христа і є силами, що рухають їх до католицької єдності [9, с. 175]. Екуменічна діяльність Римо–Католицької Церкви сприяє братській любові та єдності. Водночас, як зазначено в документі, не всі католики користуються в повсякденному житті всіма «засобами благодаті» й «істиною Одкровення», даними Христом Католицькій Церкві [9, с. 176]. Звучить заклик до католиків наближатися до етичного ідеалу християнської досконалості, щоб так явити всю велич Католицької Церкви, оскільки істинний екуменізм неможливий без внутрішнього навернення.

Ототожнюючи себе з єдиною, святою, соборною та апостольською християнською церквою, РКЦ не порушує питання сотеріології в богословському діалозі, оскільки католики не заперечують можливості спасіння в інших християнських конфесіях, бо вони володіють також елементами істини. За вченням РКЦ, незважаючи на наявність багатьох дискусійних питань богословського характеру між представниками християнських конфесій, через віру та хрещення «вони залишаються в якійсь, хоча й недосконалій

спільності з Католицькою Церквою» [9, с. 184]. Хоча вони «не втішаються тією єдністю, що нею Ісус Христос бажав наділити всіх, кого зібрав одним тілом та відродив у нове життя та оживив Собою». У цьому Декреті Собор закликає всіх вірних католиків «помічати знаки часу й пильно брати участь в екуменічній справі», адже в «багатьох країнах світу, під подихом ласки Святого Духа докладають багато зусиль за допомогою молитви, слова й діла, щоб дійти до тієї повноти єдності, що її бажає Ісус Христос» [9, с. 190–191].

Католицька церква визнає єдність лише у своєму лоні, тому перебуває осторонь розмов про об'єднання церков. Разом із тим, РКЦ виявляє готовність змінюватися, повертаючись до форм церковності першого тисячоліття, щоб єдність реалізовувалася як сопричастя громад.

Позиція православної церкви щодо екуменізму, як і католицької, розвивалася від упередженого ставлення до активної співпраці та богословського діалогу. Православне розуміння християнської єдності ґрунтується на еклезіології, яка побудована на положенні, що єдиною, святою, соборною й апостольською церквою є лише Православна Церква. Натомість інші християнські конфесії та релігійні організації визначаються як єресь, або розкол: «Наша Церква, єдино істинна, апостольська Церква, усі інші християнські та філософські вірування визнає як розколи та єресі» [17, с. 27]. Тому спасіння можливе лише в лоні православ'я, а інші християни, завдяки своєму хрещенню, певною мірою належать до церкви Христової, хоча й позбавлені тієї повноти благодаті, котра є в православній церкві [21, с. 121]. Традиційно питання екуменізму в православному середовищі не посідає центрального місця, адже богослов'я цієї церкви визначає її самодостатність. Лише сьогодні відбувається формування повноцінної православної екуменічної теології.

Довгий час православні богослови підкреслювали, що метою екуменізму може бути «не єдність Церкви, а єдність у Церкві» [20, с. 149]. Трактуючи історію християнської церкви, православні богослови вважали, що в XI ст. відбувся не поділ церков, а «відпад» від Церкви. Тому регенерація християнської єдності мислилася як можливе за умови повернення історичної правди: «християнське возз'єднання – це всезагальне навернення в Православ'я» [23, с. 333]. За православним баченням, об'єднання мало б відбутися згідно з апостольським та святоотцівським ученням, тобто бути приєднанням до Православної Церкви [20, с. 347]. Теологи тлумачили православну діяльність в екуменізмі як свідчення про істинність православ'я. Свідченням цього було проведення міжконфесійних богословських діалогів, які зводяться до пояснення та розкриття православної віри «інославним» богословам [19]. Православні богослови також вивчали й аналізували основні положення доктринальних засад західного християнства, що сприяють подоланню негативних стереотипів, сформованих протягом історії, а також запозиченню соціального, богословського, місіонерського досвіду [17, с. 11–16]. Крім того, місіонерську площину православ'я в екуменічних заходах вважають найважливішою, але засуджують будь–які виявлення такої діяльності та євангелізації на канонічній території, прирівнюючи її до прозелітизму. На думку вітчизняного релігієзнавця О. Кисельова, подібне ставлення православних до інших християн є «несприятливим ґрунтом для продуктивного діалогу» [12, с. 42]. Незважаючи на таку позицію, православні ведуть богословські діалоги з католиками, старокатоликами, англі-канами, дохалкидонитами, лютеранами та реформаторами; крім того існують контакти з баптистами та методистами [Там само] й іншими християнськими церквами та деномінаціями в межах ВРЦ та інших екуменічних організацій.

Відносини християнських конфесій у сучасній Україні безпосередньо залежать від тенденцій у світовому православно–католицькому діалозі. У період становлення перших контактів, які започаткували богословський діалог, відносини між двома церквами були напруженими. Православні Церкви вважали Ватикан небезпечним для себе через політику Риму, яка полягала у створенні уніатських церков, убачаючи в цьому спробу латинізації православних конфесій і знищення самого православ'я. З іншого боку, Католицька Церква намагалася охопити своїм протекторатом православні спільноти. Заручниками таких відносин стали Греко–католицькі (уніатські) церкви, котрі опинилися на роздоріжжі, оскільки, з одного боку, вони прагнули єдності з Апостольським Престолом у Римі, а з другого – намагалися зберегти у своєму підпорядкуванні привілеї своїх патріарших кафедр. Основні протиріччя між християнськими конфесіями мали богословський характер, були зумовлені різним ставленням до еклезіологічної тематики, до сотеріологічного вчення та до одного з найбільш дискусійних питань православно–католицького діалогу – примату в Церкві. Здавалися нездоланними розбіжності у баченні особливого становища Римського єпископа в історії християнства першого тисячоліття. Тому ці питання завжди були у центрі уваги міжконфесійного богословського діалогу.

Із середини XX ст. формуються нові чинники, які сприяють налагодженню міжконфесійних відносин християнських церков на основі діалогу. Цьому сприяв, як вже зазначалось, II Ватиканський Собор (1962–1965), який кардинально переосмислив ставлення католиків до різних релігій і сприяв формуванню й реалізації методології ведення богословських діалогів, спрямованих на подолання успадкованих відмінностей християнських конфесій. Новий підхід знайшов своє вираження в католицизмі, де посилено пропагували ідею «релігійного та світоглядного плюралізму, ідею толерантності» [22, с. 25–26].

Ватикан сформулював принципово нове положення, згідно з яким діалог визначали своєрідною формою взаємодії та спілкування осіб, груп і співтовариств, що базується на принципах

рівноправного партнерства для усунення упереджень, досягнення взаєморозуміння, обміну досвідом, а також для спільного опрацювання різних проектів. Залежно від делегатів, які брали участь у діалозі, вирізняють міжрелігійний, світоглядний і змішаний його види. Своє ставлення до міжконфесійного діалогу II Ватиканський Собор висловив у документі «Про екуменізм». Як зауважують дослідники, «цей документ вніс принципову зміну в католицьке трактування єдності християн, оскільки засвідчив відхід від традиційного акценту на «звернення, заклик» та висловився за партнерський діалог у дусі аджорнаменто» [13, с. 296]. Собор визнав, що єдина Церква «присутня в християнських спільнотах», які не належать до Католицької церкви. Цим самим Католицька Церква відмовилася від попередніх своїх поглядів та принципів у ставленні до православних і протестантських конфесій [8, с. 84].

Поміркований лібералізм Папи Франциска I наголошує на моральній стороні християнства, що більш важлива, ніж теологічні доктрини. Промови та діяльність Папи показали, що він є відданим прихильником міжконфесійного діалогу, як і його попередники, проте засоби введення такого діалогу відрізняються. Звернення Папи Франциска I до широких мас як альтернативи кліру відбиваються на його політиці міжконфесійного діалогу. Однак за останні роки спроби досягти зближення між церквами силами невеликих богословських комісій професійних церковних діячів принесли недостатні результати. За Папи Франциска міжконфесійний діалог набуває вигляду не богословських конференцій, а «богослов'я вчинків». Про ставлення Франциска I до Православних церков свідчить його відношення до Патріарха Варфоломія, оскільки він прирівняв його до апостола Андрія, коли звернувся під час особистого прибуття на інтронізацію Папи в Рим [5, с. 12]. Цей вчинок є досить показовим з огляду на багатовікову полеміку двох столиць – Рима та Константинополя – за першість у вселенській Церкві. Тому подібне ставлення є свідченням рівності двох єпископських кафедр, які ведуть свою історію проповідницької діяльності як брати. Папа був обачний у своїх діях і висловлюваннях, які могли б трактуватися як спроба місіонерської поведінки на канонічних територіях Православних Церков. У відносинах з іншими християнськими конфесіями Франциск I надає перевагу відкритому діалогу й дипломатії для зближення між Церквами. Папа Франциск всіляко намагається розвивати у католицизмі соборність, і навіть створив при собі постійно діючий синод із восьми кардиналів. За понтифікату папи Франциска намітилася відмова від акценту на тотожності єдиної Христової церкви із Католицькою, на чому наголошував папа Бенедикт. Останній намагався провести кордон між істиною церквою і світом, охопленим релятивізмом, у тому числі – релігійним. Папа Франциск наголошує на тому, що таких кордонів не існує, і увесь світ у його різноманітті є зоною відповідальності церкви. У католицько–православному діалозі намітився суттєвий прогрес у теологічному осмисленні примату Риму у першому тисячолітті існування християнства. Фактично Ватикан поступово йде назустріч православній точці зору стосовно того, яким було співвідношення ролі пари Римського і соборності до розколу 1054 року. Позиція папи Франциска відкриває нові перспективи не лише для «діалогу любові», але й для «діалогу істини». При цьому основний наголос робиться на потребі подолати полемічність у богословському дискурсі, виявивши елементи взаємодоповнення та взаємного прийняття.

У світовому конфесійному полі практично кожна релігія претендує на оперування істинною. Та чи інша релігійна традиція репрезентує свій шлях у пошуку та встановлення істини як окремого загальносуспільного ідеалу. Отже, стає можливою конфліктна ситуація, що залежно від конкретних історико–культурних умов може перерости у відкритий конфлікт. У такому сенсі, особливості інтерпретації еклезіологічної тематики чи ідеї спасіння, котра притаманна вченню християнських конфесій, виокремлюється передумова виникнення конфлікту.

Принцип істинності релігій чи окремих конфесій завжди буде основним питанням у міжконфесійному діалозі, оскільки кожна з релігійних інституцій претендує на повноту абсолютної істини, а їхні послідовники, виходячи з глибоких віросповідних переконань, вірять, що вони володіють її повнотою. Горизонталь «людина – світ» і вертикаль «людина – Бог» в еклезіологічному контексті розкриває онтологічну проблематику зазначеного співвідношення, котре в умовах мінливого характеру світу актуалізує аксіологічне переконання віруючих людей різної конфесійної належності. У такому аспекті вважливо врахувати ціннісно–смислові настанови кожної конфесії, які особливо продукуються у сотеріологічній площині окремої людини, спільноти чи конфесії, що залежно від богословського вчення, роблять можливим міжконфесійне зближення й діалог як одну з форм його вияву. Отже, проблеми міжконфесійного конфлікту лежать на ґрунті прозелітизму, а їх вирішення дає підстави для міжконфесійного діалогу для примирення сторін, які конфліктують.

Кожна християнська конфесія знаходить доказову базу своєї істинності з доказами історичності, доктринальності, а також абсолютності та автентичності. Таке обґрунтування тісно поєднується зі світоглядно–філософськими положеннями, підпорядковуючись історичним, соціологічним, аксіологічним, екзистенційним, політичним та іншим потребам. Під таким поглядом важливість дотримання церковно–релігійних приписів, з одного боку, їх суб'єктивне сприйняття й виконання сучасними вірянами, з іншого, надзвичайно ускладнює проведення чіткої межі визначення правовірності конфесії. Домінантною основою християнської Церкви повинно бути сотеріологічне вчення, що стосується спасіння й посмертної долі людини, задовольняючи її духовні потреби, а не вирішення

проблем комерційного характеру, яка суперечить її призначенню. Маємо відзначити, що конфесійна упередженість, прагнення бути носієм абсолютної істини та можливість спасіння в межах конкретної конфесії, брак терпимості стосовно партнера переговорів зумовлюють конфліктність у релігійному середовищі, а відповідно й постають суспільним фактором–дестабілізатором.

У сучасних умовах гостро необхідними є нагальні реальні кроки для мінімізації загострення конфліктів, що робить мало результативним міжконфесійний діалог. По–перше, це послідовне та кропітке налаштування на формування толерантного ставлення один до одного, релігійної свободи, адекватного реагування на нові релігійні явища та процеси, які є продуктами інших культур. По–друге, вирішення проблем майнового характеру та дискусійних питань навколо культових споруд, які постійно нарощують міжконфесійну напругу й заважають розпочати конструктивний діалог. По–третє, пошук правових шляхів розв'язання суперечностей стимулює християнські конфесії до відкритого діалогу. Важливим у цьому контексті є «позитивні зміни в об'єктивності розгляду дискусійних питань судами різних інстанцій» [7, с. 123].

Отже, християнські конфесії визначили діалог своєрідною формою взаємодії та спілкування осіб, груп і співтовариств, що базується на принципах рівноправного партнерства для усунення упереджень, досягнення взаєморозуміння, обміну досвідом, а також для спільного опрацювання різних проектів. Однак сподіватися на саму можливість подолання труднощів, що неминуче постануть на шляху розгортання міжконфесійного діалогу й досягнення такого ступеня діалоговості, який би задовольняв як потреби в горизонталі «людина – світ», так і на вертикалі «Бог – людина», не доводиться.

Список використаних джерел

1. Арістова, А., 2007. 'Ризики міжконфесійного діалогу', *Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник*, За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного, к.істор.н. Г. Попова, д.філос.н. Л. Филипович, к.філос.н. М. Бабія, Київ: *Світ знань*, с.36–38.

2. Вітюк, І., 2013. 'Соборний стимул для розвитку релігійної толерантності та міжконфесійного діалогу', *Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору*, За ред. проф. А. Колодного, Л. Филипович та П. Яроцького, К.: *УАР*, с.435–439.

3. Гараджа, В., 1971. 'Протестантизм', М.: *Политиздат*, 200 с.

4. Головко, Л., 2009. 'Проблема християнського екуменізму і природа громадянської релігії', *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: Збірник наукових праць*, М–во освіти і науки України, Запорізька держ. інжен. акад., Запоріжжя, Вип.39, с.238–246.

5. Грицаєнко, О., 2013. 'Понтифікат надії в епоху турбулентності', *Зовнішні справи*, №3, с. 10–13.

6. Доброер, А., 2003. 'Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа)', ред. кол.: Э. И. Мартынюк (гл. ред.), А. А. Ивакин, В. А. Кравченко и др., Одесса: *АО БАХВА*, 144 с.

7. Докаш, В., 2010. 'Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності', *Релігія та Соціум*, №2, с.120–125.

8. 'Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «Lumen Gentium», 9', 1996, *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації*, Львів: *Свічадо*, с.75–170.

9. 'Документы II Ватиканского Собора', 2004, пер. Андрей Коваль, М.: *Paoline*, 710 с.

10. 'Еклезіологія як основа екуменічних позицій християнських конфесій'. [online] Доступно: http://archive.is/0olUz

11. Кисельов, О., 2005. 'Толерантність як основа екуменічних відносин', *Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні: зб. наук. мат.*, заг. ред. В. Андрущенка, В. Бондаренка, М. Заковича, К., с.72–75.

12. Кисельов, О., 2009. 'Феномен екуменізму в сучасному християнстві', К.: *Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова*, 133 с.

13. Кияк, С., 2011. 'Другий Ватиканський Собор і релігійно–суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник', Жовква: *Міссіонер*, 304 с.

14. Клес, Н., 1998. 'Міжконфесійний і міжетнічний діалог: запобігання конфліктам замість розпалювання ворожнечі', *Релігія і суспільство в Україні: фактори змін [Текст]*: Матеріали міжнар. конференції, 15– 16 травня 1998 р., Київ: *Віпол*, с.79–90.

15. Кобетяк, А., 2014. 'Критерії та межі толерантності у міжконфесійних стосунках', *Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства*: Міжн. наук.–практ. конф. (28–29 травня 2014 р.), за аг ред. В. І. Докаша, Чернівці: *Чернівецький нац. ун–т*, с.52–57.

16. Кочан, Н., 1999. 'Екуменізм: до характеристики явища і поняття', *Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами: збірник*, Укр.–амер. бюро захисту прав людини, Ін–т релігії та суспільствознавства при Львівській богословській академії, Центр европ. гум. досліджень при НУ «Києво–Могилянська академія»; упоряд.: З. Антонюк, М. Маринович, Київ: *Сфера*, с.13–19.

17. Кураев, А., 2003. 'Вызов экуменизма', Изд–е 2–е, испр. и доп., М.: *Издательский совет Русской православной церкви*, 384 с.

18. Осипов, А., 2001. 'Православное понимание экуменизма', *Православное понимание смысла жизни*, К., с.228–229.

19. 'Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інослав'я'. [online] Доступно: http://www.russian–orthodox–church.org.ru.

20. 'Православие и экуменизм: документы и материалы 1902–1998', 1999, 2–е изд., перераб., М.: *ОВЦС Мос. Патриархата*, 495 с.

21. Сааринен, Р., 2003. 'Вера и святость. Лютеранско–православный диалог, 1959–2002 гг.', пер. с англ., Москва; Краснодар: *Библейско–богословский институт святого апостола Андрея: Весть*, 398 с.

22. Саух, П., 2013. 'Сучасні виклики глобалізованої епохи: суспільство і церква в пошуках відповідей', *Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник*, К.: *УАР*, с.19–27.

23. Уильямс, Д., 1995. 'Неопатристический синтез Георгия Флоровского', *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ*, М., с.307–366.

24. Wilson, B., 1996. 'Religion in Secular Society. A Sociological Comment', London: *Watts*, 151 p.

References

1. Aristova, A., 2007. 'Ryzyky mizhkonfesijnogo dialogu (Risks of interconfessional dialogue)', *Religijna svoboda: Mizhkonfesijnyj dialog jak skladova stanovlennja gromadjans'kogo suspil'stva. Naukovyj shhorichnyk*, Za zagal'noju redakcijeju d.filos.n. A. Kolodnogo, k.istor.n. G. Popova, d.filos.n. L. Fylypovych, k.filos.n. M. Babija, Kyi'v: *Svit znan'*, s.36–38.

2. Vitjuk, I., 2013. 'Sobornyj stymul dlja rozvytku religijnoi' tolerantnosti ta mizhkonfesijnogo dialogu (Collective Incentive for the Development of Religious Tolerance and Interfaith Dialogue)', *Ukrai'na i Vatykan: do i pislja Drugogo Vatykans'kogo Soboru*, Za red. prof. A. Kolodnogo, L. Fylypovych ta P. Jaroc'kogo, K.: *UAR*, s.435–439.

3. Garadzha, V., 1971. 'Protestantizm', M.: *Politizdat*, 200 s.

4. Golovko, L., 2009. 'Problema hrystyjans'kogo ekumenizmu i pryroda gromadjans'koi' religii' (The Problem of Christian Ecumenism and the Nature of Civil Religion)', *Gumanitarnyj visnyk*

Zaporiz'koi' derzhavnoi' inzhenernoi' akademii': Zbirnyk naukovyh prac', M–vo osvity i nauky Ukrai'ny, Zaporiz'ka derzh. inzhen. akad., Zaporizhzhja, Vyp.39, s.238–246.

5. Grycajenko, O., 2013. 'Pontyfikat nadii' v epohu turbulentnosti (Pontificate of hope in an era of turbulence)', *Zovnishni spravy*, №3, s. 10–13.

6. Dobroer, A., 2003. 'Mezhkonfessional'nyj dialog v sovremennoj Ukraine (opyt bogoslovskogo analiza) (Interconfessional Dialogue in Contemporary Ukraine (The Experience of Theological Analysis))', red. kol.: Je. I. Martynjuk (gl. red.), A. A. Ivakin, V. A. Kravchenko i dr., Odessa: *AO BAHVA*, 144 s.

7. Dokash, V., 2010. 'Mizhreligijnyj dialog jak faktor suspil'noi' stabil'nosti (Interreligious Dialogue as a Factor of Public Stability)', *Religija ta Socium*, №2, s.120–125.

8. 'Dogmatychna Konstytucija Drugogo Vatykans'kogo Soboru pro Cerkvu «Lumen Gentium», 9 (Dogmatic Constitution of the Second Vatican Council on the Church «Lumen Gentium», 9)', 1996, *Dokumenty Drugogo Vatykans'kogo Soboru: Konstytucii', Derkery, Deklaracii'*, L'viv: *Svichado*, s.75–170.

9. 'Dokumenty II Vatikanskogo Sobora (Documents of the Vatican Council II)', 2004, per. Andrej Koval', M.: *Paoline*, 710 s.

10. 'Ekleziologija jak osnova ekumenichnyh pozycij hrystyjans'kyh konfesij (Ecclesiology as the basis of the ecumenical positions of Christian denominations)'. [online] Dostupno: http://archive.is/0olUz

11. Kysel'ov, O., 2005. 'Tolerantnist' jak osnova ekumenichnyh vidnosyn (Tolerance as the basis of ecumenical relations)', *Aktual'ni pytannja mizhkonfesijnyh vzajemovidnosyn v Ukrai'ni: zb. nauk. mat*., zag. red. V. Andrushhenka, V. Bondarenka, M. Zakovycha, K., s.72–75.

12. Kysel'ov, O., 2009. 'Fenomen ekumenizmu v suchasnomu hrystyjanstvi (The phenomenon of ecumenism in modern Christianity)', K.: *Nacional'nyj pedagogichnyj universytet imeni M. P. Dragomanova*, 133 s.

13. Kyjak, S., 2011. 'Drugyj Vatykans'kyj Sobor i religijno–suspil'ni problemy suchasnosti: Navchal'nyj posibnyk (Second Vatican Council and Religious and Social Problems of the present: Textbook)', Zhovkva: *Missioner*, 304 s.

14. Kles, N., 1998. 'Mizhkonfesijnyj i mizhetnichnyj dialog: zapobigannja konfliktam zamist' rozpaljuvannja vorozhnechi (Inter–confessional and interethnic dialogue: conflict prevention instead of incitement to hostility)', *Religija i suspil'stvo v Ukrai'ni: faktory zmin [Tekst]*: Materialy mizhnar. konferencii', 15– 16 travnja 1998 r., Kyi'v: *Vipol*, s.79–90.

15. Kobetjak, A., 2014. 'Kryterii' ta mezhi tolerantnosti u mizhkonfesijnyh stosunkah (Criteria and limits of tolerance in interfaith relations)', *Derzhava i Cerkva: formy vzajemodii' v umovah transformacii' ukrai'ns'kogo suspil'stva*: Mizhn. nauk.–prakt. konf. (28–29 travnja 2014 r.), za ag red. V. I. Dokasha, Chernivci: *Chernivec'kyj nac. un–t*, s.52–57.

16. Kochan, N., 1999. 'Ekumenizm: do harakterystyky javyshha i ponjattja (Ecumenism: to characterize the phenomenon and the concept)', *Znaky chasu: Do problemy porozuminnja mizh cerkvamy: zbirnyk*, Ukr.–amer. bjuro zahystu prav ljudyny, In–t religii' ta suspil'stvoznavstva pry L'vivs'kij bogoslovs'kij akademii', Centr evrop. gum. doslidzhen' pry NU «Kyjevo–Mogyljans'ka akademija»; uporjad.: Z. Antonjuk, M. Marynovych, Kyi'v: *Sfera*, s.13–19.

17. Kuraev, A., 2003. 'Vyzov jekumenizma (The challenge of ecumenism)', Izd–e 2–e, ispr. i dop., M.: *Izdatel'skij sovet Russkoj pravoslavnoj cerkvi*, 384 s.

18. Osipov, A., 2001. 'Pravoslavnoe ponimanie jekumenizma (Orthodox understanding of ecumenism)', *Pravoslavnoe ponimanie smysla zhizni*, K., s.228–229.

19. 'Osnovni pryncypy stavlennja Rosijs'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy do inoslav'ja (Basic Principles of the Russian Orthodox Church's Relationship with Non–Orthodox)'. [online] Dostupno: http://www.russian–orthodox–church.org.ru.

20. 'Pravoslavie i jekumenizm: dokumenty i materialy 1902–1998 (Orthodoxy and ecumenism: documents and materials 1902–1998)', 1999, 2–e izd., pererab., M.: *OVCS Mos. Patriarhata*, 495 s.

21. Saarinen, R., 2003. 'Vera i svjatost'. Ljuteransko–pravoslavnyj dialog, 1959–2002 gg. (Faith and holiness. Lutheran–Orthodox Dialogue, 1959–2002)', per. s angl., Moskva; Krasnodar: *Biblejsko–bogoslovskij institut svjatogo apostola Andreja: Vest'*, 398 s.

22. Sauh, P., 2013. 'Suchasni vyklyky globalizovanoi' epohy: suspil'stvo i cerkva v poshukah vidpovidej (Modern Challenges of the Globalized Era: Society and Church in Search of Responses)', *Ukrai'na i Vatykan: do i pislja Drugogo Vatykans'kogo Soboru. Naukovyj zbirnyk*, K.: *UAR*, s.19–27.

23. Uil'jams, D., 1995. 'Neopatristicheskij sintez Georgija Florovskogo (Neopatristic Synthesis of Georgy Florovsky)', *Georgij Florovskij: svjashhennosluzhitel', bogoslov, filosof*, M., s.307–366.

24. Wilson, B., 1996. 'Religion in Secular Society. A Sociological Comment', London: *Watts*, 151 p.

* * *

УДК 27–72:33

ЕКОНОМІКА У КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ХРИСТИЯНСЬКОЇ СОЦІАЛЬНОЇ ДУМКИ

ECONOMICS IN THE CONTEXT OF MODERN CHRISTIAN SOCIAL THOUGHT

Кислий А. О.,
кандидат філософських наук, доцент,
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства,
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e–mail: a.kysliy@ukr.net

Kysliy A. O.,
PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor,
Candidate for a doctor's degree of the Department of
Theology and Religious Studies, National Pedagogical
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine),
e–mail: a.kysliy@ukr.net

Розкрито актуальність вивчення питання економічних відносин у християнській соціальній думці. З'ясовано, що основними джерелами сучасних богословських та релігієзнавчих досліджень господарсько–економічної діяльності є Біблійні тексти та широке коло творів Святих Отців і Вчителів Церкви. Складність християнського підходу до економічних питань полягає у конфесійних особливостях розуміння церковно–світського діалогу та позиціонування Церкви в глобалізованому світі. Доведено, що нинішнє християнство не заперечує наявність матеріальних благ, але головними визначає духовні цінності. Фундаментальною ціллю існування людини та суспільства проголошується участь у Божому творінні земного світу любові заради спасіння та життя вічного.

Ключові слова: *економіка, економічні відносини, господарсько–економічна діяльність, багатство, бідність, праця, сучасна християнська думка.*

The relevance of studying the issue of economic relations in Christian social thought is revealed. It is revealed that the Biblical texts and a wide range of works of the Holy Fathers and Teachers of the Church are the main sources of modern theological and religious studies of economic and economic activity. The complexity of the Christian approach to economic issues lies in the confessional features of understanding church-secular dialogue and positioning of the Church in a globalized world. It is proved that present Christianity does not deny the existence of material wealth, but the main determines spiritual values. The fundamental purpose of the existence of man and society is proclaimed in God's creation of the earthly world of love for the sake of salvation and eternal life.

Keywords: *economics, economic relations, financial–economic activity, wealth, poverty, labor, modern Christian thought.*

Проблеми становлення України як європейської цивілізованої економічно розвинутої держави, істотні зміни у світобаченні сучасного українського суспільства, що відбулися за останні десятиліття, суттєво вплинули на осмислення місця і значення християнських цінностей у системі соціально–економічних відносин.

Актуальність розробки християнськими мислителями економіко–теоретичних проблем зумовлена як кризою класичної політекономії, про яку багато сказано в академічних дослідженнях, так і наявністю дуже серйозних ознак системної кризи господарської діяльності у провідних країнах світу. Черпаючи ідеї з арсеналу філософії епохи гуманізму та просвітництва, політекономія ставить методологічні питання об'єктивної шкали ієрархії людських, в першу чергу матеріальних потреб і межі їх господарського вирішення в різних вимірах суспільного буття. Обмеженість ресурсів, екологічна криза, наростання гострої непомірної розбіжності між багатством і бідністю, нерівності доходів громадян і пов'язані з цим демографічні дисбаланси актуалізують евристичні дослідження та історичний досвід людства з метою гармонізації цінностей та інтересів особи і суспільства, збалансування матеріального та духовного виробництва і споживання. Світові фінансові кризи є результатом тих глибоких суперечностей, які накопичуються у світовому господарстві. На жаль, зазвичай мало хто з учасників численних дискусій, що точаться навколо фундаментальних засад економічних теорій, звертають увагу на те, що дане питання пов'язане не лише з економічним вченням, а й з історією, етикою, соціологією, філософією, релігієзнавством, богослов'ям.

Отже, метою статті є дослідження актуальної проблеми світоглядних особливостей господарсько–економічних відносин на основі аналізу сучасної соціальної християнської думки як концепту філософсько–богословського дискурсу. Адже в умовах сьогочасного розвитку суспільно–економічних відносин в Україні та світі вкрай потрібний неупереджений аналіз та кардинальне оновлення економічної теорії і, відповідно, політико–правової практики господарювання, де Християнська церква та релігія матиме не лише духовно–моральну складову, а й зможе значною мірою впливати на прийняття господарських рішень, що характерно для провідних Європейських держав.

Вивчення зв'язку релігійного й економічного факторів представляє великий інтересне лише в площині наукових концепцій, а й для розвитку менеджменту, теорії мотивації, аксіології та психології праці, підготовки священників, які в перспективі отримають знання, необхідні для господарського служіння в Церкві та суспільстві, що буде побудовано на основі професіоналізму, високих моральних якостей як відповідь на соціально–економічні трансформації.

Розвиток ліберальної демократії (за Хабермасом) закономірно повинен привести до присутності та повноцінної діяльності релігійних громад у суспільному середовищі. Вони, керуючись конфесійними переконаннями, за допомогою релігійних понять вноситимуть свій вклад в суспільну дискусію. Участь віруючих громадян та священства у вирішенні публічних суспільно значущих проблем передбачає філософсько–богословське осмислення та виклад релігійних понять на зрозумілій мові для взаємного просвітницького діалогу. Аналіз сучасної економічної складової розвитку суспільства з релігійних позицій відбувається в межах перегляду методології богословських досліджень з урахуванням здобутків сучасних гуманітарних і суспільних наук. Звичайно, об'єктом дослідження і критики неминуче стає і саме релігійне співтовариство.

Проблема економіки в контексті сучасної християнської думки вітчизняними науковцями висвітлена частково в роботах таких авторів, як І. Вовк, В. Ковальчук, П. Костюк, М. Лазарович, Б. Лановик, П. Леоненко, М. Сарай, С. Степаненко, М. Хома, П. Яроцький, П. Юхименко. Відомими

іноземними дослідниками християнських ідей в економіці є Кароль Войтила, Майкл Новак, Матеуш Зієнба, Норберт Нойхауз, Роберт Кеннеді, Роберт Сіріко, Самуель Грег, Томас Вудс. Серед сучасних авторів, що звертаються до означеного питання помітно виділяються Т. Коваль [2], І. Назаров [4; 5], М. Сомін [9; 10], В. Сімонов (ігумен Філіп) [8]. Їхні роботи присвячені актуальним проблемам взаємодії Церкви, суспільства і держави в господарській сфері. Вони базуються на аналізі новозавітної писемності та широкого кола творів Святих Отців і Вчителів Церкви,вивченні офіційних церковних документів. В дослідженнях простежується еволюція поглядів на суспільно–економічні процеси як всередині,так і поза межами церковною організму.

У християнських теоретиків основне місце у вивченні економіко–теоретичних питань відводиться трактуванню понять Святого Письма та Отців Церкви. Біблійні тексти Старого та Нового Завітів для них є фундаментальним джерелом сучасного опрацьовування та обґрунтування сутності господарсько–економічної діяльності. В Біблії значна увага приділяється основним економічним поняттям (власність, багатство, прибуток, праця, господарський процес і його ефективність), пояснюється бідність, дається етична оцінка джерел і шляхів отримання багатства, його розподілу і використання. Для господарської діяльності віруючої людини цілком прийнятними вважаються як натуральне виробництво, так і товарно–грошові відносини, що спрямовані на отримання прибутку чесним шляхом.

Велике значення приділяється поглядам таких Святих Отців, як Климент Олександрійський, Василь Великий, Симеон Новий Богослов і звичайно Іоанн Златоуст, вчення якого розглядається як вершина святоотцівської майнової етики. Для повноцінного розуміння означених проблем філософи та богослови звертаються до праць Августина Аврелія, Томи Аквінського, католицької соціальної доктрини та поглядів Макса Вебера на протестантську етику.

Складність богословського підходу до вивчення економічних відносин, на думку Соміна М., полягає у конфесійних особливостях розуміння власності, багатства, бідності, милостині тощо. Тому доречно спочатку визначити основні парадигми ставлення до власності. Таких парадигм він в одній роботі називає три: 1) загальноприйнята доктрина, або «климентизм»; 2) святоотцівське майнове вчення; 3) протестантська етика [9], а в іншій – чотири: 1) економіка дива; 2) поміркована доктрина; 3) святоотцівське майнове вчення; 4) протестантська етика [10].

Економіка дива. Ця парадигма має євангельське обґрунтування:«тільки віруй – і тоді все тобі буде», Господь усе дає за вірою, у тому числі й матеріально необхідне. Як з точки зору науки,так і віри, подібна теорія видається сумнівною і навіть абсурдною, адже не узгоджується ні зі здоровим глуздом, ні з Божою волею щодо призначення світу і людини [10].

Поміркована або загальноприйнята доктрина. Згідно з нею приватна власність є умовою для існування, гарантом громадянських свобод і морального розвитку особи. Наявність власності і навіть багатства – не є злом за умови незалежності від нього: «не багатство володіє людиною, а людина – багатством» [9; 10].

Святоотцівське майнове вчення. У вченні Отців Церкви питання власності розглядають на двох рівнях: особистому – повне відкидання власності (аскетизм) та взаємин з ближніми – спільність майна, правдиве ставлення до власності на основі любові до ближнього. Адже в суспільстві з високим ступенем моральності кожен має піклуватися про інших [9; 10].

Протестантська етика. Добробут і багатство розглядаються як позитивні християнські цінності. А тому підприємництво і прагнення збільшувати прибуток за допомогою легітимних механізмів розуміється як благо не лише для окремих людей, адже завдяки їхній діяльності збільшується добробут усього суспільства [9; 10].

В історії християнської думки відоме розуміння праці як прокляття, наслідок первородного гріха, покарання всіх людей за непослух волі Господа. Такий підхід актуальний і для сучасних досліджень світоглядних основ економічної науки. Відомий сучасний вчений Назаров І. вважає, що з позиції християнства проблеми сучасного господарства, є «проявами аномального стану буття, мають трансцендентне коріння – вони походять від радикального прорахунку свобідної волі людини, що в певний момент розходиться з волею її Творця» [5, с. 18]. На його думку, така розбіжність людської волі з волею Бога, що розуміється як гріх, це не просто «суб'єктивна провина», а «промах, невлучення в ціль». Таким чином, ухиляння від заповідей Божих є ознакою того, що людина розминеться не тільки з Богом, але і з самою собою. Отже, первородний гріх, що лежить в самих витоках земної історії людства – це радикальний прорахунок людської свободи. Через первородний гріх людина втратила можливість черпати Божественну силу і підпорядковується необхідності постійно задовольняти свої матеріальні потреби у боротьбі за існування, протистояння чисельним соціальним та природним загрозам. З того часу виснажливі зусилля, «праця в поті чола» стає основою господарювання, насущним принципом усієї економічної історії людства. В сучасній економічній теорії, вважає Назаров І., категорія первородного гріха випала з академічного дискурсу, в ній не знайшлося місця Христу, ні як Спасителю, ні як Праведному Судді, а головними поняттями є «ринок», «конкуренція», «користь», «виживання», «переможців не судять» тощо. Нова реальність, для якої звичними стали перманентні кризи, суспільні потрясіння, непередбачуваність, конкуренція, обсяги ВВП, стратегічні пріоритети, нові можливості вимагає заглиблення у докорінні проблеми, які приводять до питання про потреби людей і мотиви ведення бізнесу. Значна увага до природних і виробничих матеріальних ресурсів відволікає від важливішої альтернативи – духовності, хоча вона є вічною та безмежною, адже причиною її існування є задум Божий [5].

Сучасна богословсько–теологічна інтерпретація біблійної теми про працю спрямована на сприяння розвитку людини і розкриття її здібностей. Християнські мислителі різних конфесійних переконань стверджують, що праця характерна як для Бога – Творця всесвіту, так і Ісуса Христа, який працював теслею, Діви Марії, Апостолу Павлу, Антонію Великому, Преподобному Сергію Радонезькому та ін.

Західні церкви на сьогодні мають багатий досвід соціального служіння для вирішення проблем, зумовлених сучасним економічним розвитком. Найбільш завершеним вченням про працю, господарські, трудові відносини є соціальна доктрина Католицької церкви. Вона починає формуватись з кінця XIX ст. у тісному взаємозв'язку з соціальними, економічними і політичними проблемами. Найбільш відомим папським посланням, де поряд з поширенням християнської етики окреслювались «соціальні» або «робітничі» питання, стала енцикліка Папи Лева XIII «Нові речі» (Rerum Novarum). Починаючи з послань Іоанна Павла II «Сотий рік» (Centesimus Annus), мова соціальних енциклік наближається до академічних економічних дискусій, що відбувається в науково–практичному світовому просторі. Головними принципами соціально–економічного вчення Католицької Церкви визначаються субсидіарність, індивідуальність, солідарність, універсальність та спільність блага [3].

Основою трудової діяльності,що складалася протягом тривалого часу, є християнська етика. Найважливіші католицькі документи розглядають проблему господарювання не тільки як економічну і організаційну, а, головним чином, релігійну та моральну, розвивається ідея «етичних фінансів». Християнська мораль розглядає прибуток та багатство як результат фізичної та інтелектуальної трудової діяльності. При цьому головними та пріоритетними виділяються духовні надбання, вітаються обмеженість та стриманість у матеріальних благах. Трудова діяльність не розглядається як основна та остаточна життєва мета. Найважливіше – це Бог і участь людини у Його земному творінні світу любові заради спасіння та життя вічного.

Засади економічної діяльності для християнства будуються не лише на етичних принципах, але й антропологічних. Католицька Церква не засуджує лібералізацію ринку, але вимагає поваги не до техніки, а до людської особистості – суб'єкта праці. Праця є основою добробуту і джерелом духовного життя людини, рівного молитві і покаяння, приносить не тільки радість і задоволення, але і гіркоту та страждання. Тому людина не повинна розглядатись на одному рівні лише як виробник і споживач, роботодавець і робітник. Досягнення матеріального процвітання і духовного щастя кожної людини на Землі шляхом забезпечення всіх людей є найважливішим суспільним ідеалом.

В умовах глобалізації на шляху до загального добробуту прибуток розглядається католиками як знаряддя для реалізації гуманітарних і соціальних завдань, що повинні включати перерозподіл багатств між різними частинами нашої планети та допомогу слаборозвиненим країнам. Адже вільної ринкової циркуляції капіталів, яку встановлюють транснаціональні корпорації, недостатньо. Рішення економічних проблем вимагає прийняття непопулярних заходів, при яких можуть обмежуватися права і соціальний захист трудящих, але сприяють виробнику, ущемляючи інтереси споживача. Тому Католицька Церква неодноразово висловлювала підтримку діяльності різних міжнародних організацій, які рекомендують сучасним підприємствам займатись не лише виробництвом і розподілом товарів, накопичувати капітал, а й виконувати соціальну функцію побудови більш справедливого, солідарного, братнього і толерантного суспільства мирного співіснування традицій, культур, релігій.

Католицька церква має не лише моральну оцінку економічного розвитку, а й пропонує власну мікро– та макроекономічну концепцію, дає конкретні рекомендації для християн та послідовників інших релігій, для підприємців і великих трансконтинентальних корпорацій, для державних і міждержавних міжнародних організацій. Соціальна доктрина намагається конкретизувати підходи та вимоги до практично всіх аспектів трудових відносин. Забезпечення права на працю всіх людей незалежно від расового, гендерного чи соціального становища. Захист права молоді, жінок та іммігрантів на працю та професійне навчання. Чесного виконання робітниками своїх обов'язків, забезпечення роботодавцями відповідно до трудового договору гідної оплати та належних умов праці, розумної тривалості робочого часу та відпочинку. Вирішення проблеми загальної зайнятості, зростання прибутку на душу населення, боротьби з голодом і бідністю державними урядами та міжнародними організаціями. Оновлення світового економічного і соціального порядку шляхом накопичення доходів для сьогодення і майбутнього, а не простим перерозподілом багатств.

Засуджуються всі види дискримінації,надмірні багатство і розкіш, лихварство, трудове насильство та експлуатація, ігнорування потреб бідних, життя заради накопичення багатства виключно для себе, примусова і дитяча праця, торгівля людьми та людськими органами тощо. Відсутність можливості та умов для роботи шкодить людській гідності, породжує несправедливість, бідність, кримінал і насильство. Особливим є питання безробіття молоді та людей похилого віку. Заради збереження сучасної економічної системи, яка заснована на «поклонінні грошам», цілі покоління не мають можливості ні працювати, ні вчитися і ризикують залишитись за межами сучасного цивілізаційного розвитку. Значна увага приділяється питанню роботи з людьми з обмеженими розумовими і фізичними можливостями, колишніми наркоманами, алкоголіками і ув'язненими.

Католицька церква сьогодні по–новому розуміє трудовий конфлікт. Науково–технічний прогресі глобальний ринок, комп'ютеризація і роботизація неминуче ведуть до збільшення продуктивності, наслідком чого є посилення експлуатації працівників

та пошук дешевої робочої сили. Знижується роль профспілок та інших громадських організацій, що довгий час виконували функцію забезпечення соціального захисту трудящих. Пріоритетними вважають індивідуальні можливості людини, ініціативність та важливість захисту своїх прав.

Протестантські церкви вважають будь–яку працю морально виправданою і корисною як для окремої людини, так і всього суспільства. Вона має Божественний початок і є служінням Господу і ближньому, головним обов'язком людини у земному житті. Всі люди повинні працювати, щоб накопичувати матеріальний достаток, багатство, яке є лише засобом, а не сенсом людського життя. Протестантський лідер Мартін Лютер стверджував, що тільки праця в ім'я Бога веде до спасіння. На переконання Жана Кальвіна, матеріальний успіх людини є знаком Богообраності. Тому багато дослідників, починаючи з Макса Вебера, вважають, що протестантизм зіграв важливу роль у становленні капіталізму [1].

У протестантському середовищі виник «новий» тип етики з притаманними їй такими особливостями: 1) ставлення до праці як до покликання; 2) прагнення до отримання прибутку – більшого, ніж необхідно, щоб забезпечити себе і свою сім'ю; 3) «аскетизм в світі», тобто ощадливість, строгість у використанні отриманого багатства. Основними біблійними принципами в економічній сфері визначаються: право власності; ревна праця; свобода підприємництва; благодійність [11].

Всі люди повинні добре працювати, бути на своєму місці відповідно до покликання. Гроші самі по собі є дарунком Божим людям і повинні бути благом для всього суспільства. Отриманий прибуток, багатство пропонується використовувати на допомогу бідним і нужденним шляхом створення нових робочих місць, стимулювання професійного навчання. Бог благословляє таку працю, тому несумлінне її виконання вважається гріхом. Праця як форма служіння Богу повинна підпорядковуватись системі економічних відносин, що існують в історичній практиці людства.

Протестантські церкви засуджують примусову працю і роботу малолітніх, затримку заробітної плати або її неадекватність, жорстоке поводження з найманими працівниками. В сучасних у мовах пропонують укладати трудові договори, вести діалог між роботодавцями і працівниками по всіх соціальних питаннях, гуманізацію світу праці.

Щодо позицій православ'я, то, на жаль, воно ще не має достатньо напрацьованих теоретичних досліджень з економічних питань, відчувається брак сучасних концептуальних документів Церкви з проблем господарчої діяльності. Фактично продовжується культивування філософії соціально–економічних відносин, сформованої на початку XX ст. Виявляється відносна теоретична та практична пасивність православних у господарчому житті, що простежується у порівнянні з іншими християнськими конфесіями чи нехристиянськими релігіями.

Соціальна концепція православної церкви розуміє власність як дар Божий. Церква визнає різні форми власності: державну, громадську, корпоративну, приватну та ін. Але до цього переліку не входить церковна власність, яка є пожертвуванням Богу і тому недоторканна. В той же час Церква утримується від суджень про сучасні економічні відносини, що складаються в світовому геополітичному просторі в аспекті стимулювання соціально–економічного розвитку та благополуччя. Ключовим пунктом соціальної доктрини є вимога безумовної допомоги бідним і немічним та справедливий розподіл суспільного продукту. Православ'я бачить свій етичний ідеал праці у монастирському укладі життя. Кожний мирянин повинен бути «монахом у серці своїм». В результаті вся світська праця стає ніби другорядною у порівнянні з чернечим покликанням [6; 7].

Найважливішою заповіддю сучасного господарського життя в християнстві стає благодійність, що розуміється як прояв любові, причому не тільки до «ближнього», а й до «всіх нужденних». Християнство розуміє благодійність як «потаємну справу», адже вона повинна бути непоказною та нічого неварта, якщо здійснюється заради слави.

Очевидним є те, що релігії відрізняються духовністю, якої так не вистачає сучасному ринковому безликому світу, в якому основною ціллю вважаються гроші, соціальний статус і престиж. У різних релігійних традиціях є багато цінностей, пов'язаних з темою праці. Перш за все, це гідність людини, солідарність, соціальна справедливість та мир у світі. Релігії володіють системою етичних цінностей, комплексом моральних законів, які виходять за межі теоретичного богослов'я, адже віруючі, крім виконання обрядів та настанов, долучаються до всіх сторін соціокультурної та соціально–економічної дійсності [12, с. 100–101].

Сьогодні все більше поширюється суспільна думка, про те, що церкви стають досить помітним фактором у боротьбі за умови, необхідні для виживання в хаосі сучасного світу і забезпечення людини всілякими благами, а не ретранслятором істини. Духовенство вважає корисним та необхідним спілкування з різними релігійними конфесіями для пошуку спільних цінностей та можливих шляхів розв'язання проблем, викликаних розвитком економіки і, разом з тим, з обережністю ставляться до теологічних обговорень, побоюючись за власну ідентичність і визнаючи складність світоглядного синтезу [12, с. 102].

Слід підкреслити, що християни залучені до сфери економіки, не менше ніж інші люди. Більшість віруючих людей працює на підприємствах, в державних установах, займається бізнесом, підкорюючись світським економічним законам та правовим нормам певного суспільства, в якому вони живуть. Разом з тим християни мають особливу сферу церковної економіки, де господарське життя регламентується як законами держави, так і специфічними правилами релігійної організації. Економіка приходу, монастиря, єпархії

– цілком звичні поняття для Церкви. Ця сфера господарювання належить до внутрішнього відання релігійної організації і залишається закритою для публічного доступу. І саме це часто викликає інтерес, критику й осуд у суспільному середовищі. Адже проголошення аскетичності та смиренності часто не узгоджується з демонстрацією використання надмірної розкоші як в побутовому, так і церковному житті архієреями різних християнських конфесій.

Насамкінець можна назвати такі аспекти взаємозв'язку християнства з економікою в сучасному соціальному середовищі: по–перше, християнське вчення певним чином впливає на світогляд та світосприйняття як віруючих, так і громадян, що мають інші переконання і проживають в одному соціокультурному середовищі. Воно як прямо, так і побічно може формувати інструментальні шляхи життєдіяльності людей (наприклад, сприяти формуванню прошарку підприємців або гальмувати цей процес). По–друге, релігійні організації та релігійні центри (громада, монастир, патріархія тощо) можуть бути самостійним економічним фактором. По–третє, дозволи та обмеження в повсякденному житті віруючих багато в чому визначають особливості споживчої поведінки (харчування, одяг, речі першої необхідності, ритуальні товари і послуги). По–четверте, релігійні громади формуються як стійке коло спілкування індивідів та малих соціальних груп. Вони поділяють етичні норми і створюють стійкі соціальні зв'язки, що полегшує економічні операції, оскільки робить поведінку їх учасників більш передбачуваною та зменшує економічні ризики і витрати. По–п'яте, участь релігійних організацій та послідовників певного віровчення в політичному та економічному житті місцевих, державних чи міжнародних політико–правих організацій та підприємств створює можливості впливати на прийняття господарських рішень.

В сучасних умовах кризи ідентичності, переплетіння релігійних чинників з економічними і політичними, релігії беруть на себе відповідальність за розвиток морально–етичних нормативів як повсякденного життя, так і світу праці, що пов'язане з ідеалом побудови на Землі більш справедливого і гуманного суспільства. У той же час християнські церкви та богослови–теоретики не мають відповіді на те, яким чином можна практично реалізувати цей задум. А дискусії в цьому плані зазвичай зводяться до абстрактної ідеї індивідуального вибору шляху вдосконалення та спасіння. Економіка та господарча діяльність, праця людини є долею цього земного нинішнього світу і підготовкою та випробуванням для майбутнього тисячолітнього царства, що мислиться в холістичній перспективі, де економічна діяльність повністю відпаде.

Список використаних джерел

1. Вебер, Макс. 1990. 'Избранные произведения', Пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко, М.: *Прогресс*, 808 с.
2. Коваль, ТБ., 2014. 'Религия и экономика: Труд, собственность, богатство', *Нац. исслед. ун–т «Высшая школа экономики»*, М.: *Изд. Дом Высшей школы экономики*, 349 с.
3. 'Компендіум соціальної доктрини Церкви', 2008, К.: *Кайрос*, 549 с.
4. Назаров, ИВ., 2008. 'Свобода против закона: цивилизация на весах Спасения', *Монография*, К.: *Изд. ПАРАПАН*, 224 с.
5. Назаров, ІВ., 2011. 'Перспективи розвитку економічної теорії: конфлікт християнської та гуманістичної парадигми у світлі ідей «Філософії господарства» С. М. Булгакова', *Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Серія Економіка*, К.: *КНУ імені Тараса Шевченка*, №131, с.16–20.
6. 'Основы социальной концепции Русской Православной Церкви'. [online] Доступно: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html
7. 'Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании'. [online] Доступно: https://mospat.ru/archive/page/church–and–society/30427.html
8. Симонов, ВВ., игумен Филипп. 2005. 'Церковь – общество – хозяйство', М.: *Наука*,702 с.
9. Сомин, НВ. 2015. 'Православный социализм как русская идея', М., 544 с.
10. Сомін, МВ. 'Основні парадигми християнського ставлення до економіко–соціальної сфери'. [online] Доступно: http://xic.com.ua/peredannja–pro/10–peredannja–pro/52–osnovni–paradygmy–hrystyjanskogo–stavlennja–do–ekonomiko–socialnoji–sfery]
11. 'Социальная позиция протестантских церквей России'. [online] Доступно: https://www.cef.ru/documents/docitem/article/1379387
12. 'Социально–политические системы в сравнительном контексте: цивилизации и идентичности', 2013, Под редакцией А. С. Железнякова и Т. Н. Литвиновой, М.: *ИС РАН*, 350 с.

References

1. Veber, Maks. 1990. 'Izbrannye proizvedenija (Selected Works)', Per. s nem. Sost., obshh. red. i poslesl. Ju. N. Davydova; Predisl. P. P. Gajdenko, M.: *Progress*, 808 s.
2. Koval', TB., 2014. 'Religija i jekonomika: Trud, sobstvennost', bogatstvo (Religion and economy: Labor, property, wealth)', *Nac. issled. un–t «Vysshaja shkola jekonomiki»*, M.: *Izd. Dom Vysshej shkoly jekonomiki*, 349 s.
3. 'Kompendium social'noi' doktryny Cerkvy (Compendium of the social doctrine of the Church)', 2008, K.: *Kajros*, 549 s.
4. Nazarov, IV., 2008. 'Svoboda protiv zakona: civilizacija na vesah Spasenija (Freedom against the law: civilization on the scales of salvation)', *Monografija*, K.: *Izd. PARAPAN*, 224 s.
5. Nazarov, IV., 2011. 'Perspektyvy rozvytku ekonomichnoi' teorii': konflikt hrystyjans'koi' ta gumanistychnoi' paradygmy u svitli idej «Filosofii' gospodarstva» S. M. Bulgakova (Prospects for the development of economic theory: the conflict of the Christian and humanistic paradigm in the light of the ideas of «Philosophy of the economy» S. M. Bulgakov)', *Visnyk KNU imeni Tarasa Shevchenka. Serija Ekonomika*, K.: *KNU imeni Tarasa Shevchenka*, №131, s.16–20.
6. 'Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church)'. [online] Dostupno: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html
7. 'Svod nravstvennyh principov i pravil v hozjajstvovanii (The code of moral principles and rules in economic management)'. [online] Dostupno: https://mospat.ru/archive/page/church–and–society/30427.html
8. Simonov, VV., igumen Filipp. 2005. 'Cerkov' – obshhestvo – hozjajstvo (Church – Society – Economy)', M.: *Nauka*,702 s.
9. Somin, NV. 2015. 'Pravoslavnyj socializm kak russkaja ideja (Orthodox socialism as a Russian idea)', M., 544 s.
10. Somin, MV. 'Osnovni paradygmy hrystyjans'kogo stavlennja do ekonomiko–social'noi' sfery (The main paradigms of Christian attitude toward the economic and social sphere)'. [online] Dostupno: http://xic.com.ua/peredannja–pro/10–peredannja–pro/52–osnovni–paradygmy–hrystyjanskogo–stavlennja–do–ekonomiko–socialnoji–sfery]
11. 'Social'naja pozicija protestantskih cerkvej Rossii (The social position of the Protestant churches of Russia)'. [online] Dostupno: https://www.cef.ru/documents/docitem/article/1379387
12. 'Social'no–politicheskie sistemy v sravnitel'nom kontekste: civilizacii i identichnosti (Socio–political systems in a comparative context: civilization and identity)', 2013, Pod redakciej A. S. Zheleznjakova i T. N. Litvinovoj, M.: *IS RAN*, 350 s.

УДК 165.0

ОСНОВНІ ТЕОРІЇ ЗНАЧЕННЯ ТА ЇХ КРИТИКА З ПОЗИЦІЙ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

THE MAIN THEORIES OF MEANING AND THEIR CRITICISM FROM THE STANDPOINT OF POSTMODERN PHILOSOPHY

Коваль А. Я.,
аспірант, Львівський національний університет ім. І. Франка (Львів, Україна), e–mail: anatolikkoval@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000–0002–1936–8775

Koval A. Ya.,
PhD student, Ivan Franko National University of Lviv (Lviv, Ukraine), e–mail: anatolikkoval@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000–0002–1936–8775

Розглянуто основні теорії значення, які існують у філософії на даний момент часу. Кожна з цих теорій має свою історію утворення і своїх апологетів, але всі вони були створені для того аби описати і зрозуміти феномен значення у мові. Дослідження значення починається з найдавнішої і найпростішої теорії – референтивної. Потім розглядаються контекстуальна, ментальна, конвенційна теорії, а також теорія правдивості. Всі вони проливають світло на феномен значення і виконують завдання глибше і повноцінніше зрозуміти як функціонують значення слів і висловів у мові і яким чином людям вдається порозумітись між собою використовуючи мовні знаки і мовні звуки. Вкінці дана критика цих традиційних теорій з точки зору постмодерністської філософії. Остання доволі скептично ставиться до традиційних підходів до значення. Постмодерністські дослідники розуміють наскільки складно мати певні зафіксовані знання щодо мовної діяльності (особливо що стосується істинності мовних висловлювань) і наскільки швидкоплинними і змінними є такі знання. Тому замість істинності постмодерністи пропонують вживати обґрунтованість, як критерій прийнятності значень у даному дискурсі в даний період часу.

Наукова новизна статті полягає в тому, що тут акумульовано інформацію щодо значення з різних лінгвістичних та філософських шкіл, систематично викладено кожну теорію значення і лаконічно пояснено її суть. Також подана критика цих теорій з боку постмодерністських підходів до мови та до тексту. Ця критика виявляє слабкі місця традиційних теорій та показує, що лінгвістичне значення є поняттям умовним, позбавленим потенціалу для об'єктивістських маніпуляцій та позбавленим повним володінням істинністю.

Ключові слова: *значення, розуміння, теорія значення, істинність, постмодернізм.*

The article deals with the basic theories of meaning that exists in philosophy at the present time. Each of these theories has its own history of formation and its apologists, but they were all created to describe and understand the phenomenon of meaning in the language. Investigation of meaning begins with the oldest and simplest theory – referential. Then the propositional, contextual, mental, conventional theories, as well as the theory of truthfulness are considered. All of them shed light on the phenomenon of meaning and allow deeper and more fully understand how the meaning of words and expressions in the language functions and how people can communicate with each other using language signs and speech sounds. In the end, this critique of these traditional theories from the standpoint of postmodern philosophy is given. The latter is rather skeptical about traditional approaches to meaning. Postmodern researchers understand how difficult it is to have certain fixed knowledge of linguistic activity (especially concerning the truthfulness of language statements) and how fast and variables such knowledge is. Therefore, instead of truth, postmodernists are proposing to use reasonableness as a criterion for the acceptability of meaning in this discourse at a given time.

The scientific novelty of the article lies in the fact that here information on meaning from different linguistic and philosophical schools is accumulated, every meaning theory is systematically set out and its essence is explained in a succinct way. It also criticizes these theories from the point of postmodernist approaches to language and to the text. This critique reveals the weaknesses of traditional theories and shows that linguistic meaning is the notion of conditional, devoid of potential for objectivist manipulations and lacking full ownership of truth.

Keywords: *meaning, understanding, theory of meaning, truthfulness, postmodernism.*

Постановка проблеми: Значення – це основне поняття, на якому зосереджена увага семантики, лінгвістичної філософії, а також герменевтики. Відповідно з часом випрацювались так–звані *теорії значення*, в яких автори цих теорій намагаються пояснити і обґрунтувати сутність поняття значення, а також механізм утворення значення слів, речень, висловів мови. Ці теорії є різноманітними, вони всі прагнуть вловити той феномен, який дозволяє людям використовуючи оральні звуки і письмові знаки мови, досягати порозуміння і комунікації. Адже без свого значення звуки, знаки, слова і вислови були б для людей пустою тратою енергії на те щоб їх вимовити чи написати, бо вони б не досягали своєї цілі – розуміння. Тому кожен знак, символ чи слово набувають свого значення у мові, якою користуються люди. Це значення є дуже загадковим, далеко не всі носії мови можуть збагнути чи обґрунтувати значення висловів які вони ж використовують. При засвоєнні дитиною рідної мови, значення присвоюється мовним структурам ніби автоматично, людина з народження вчиться інтуїтивно його вхоплювати і відрізняти значення одного знаку від іншого. Але сама природа цього значення залишається предметом філософських дебатів. Хтось вбачає це значення у відношенні мови до позалінгвістичної реальності, хтось у самій різниці знаку від іншого знаку, хтось у способі (або контексті) використання знаків. Усі ці підходи будуть описані і проаналізовані у статті і також буде дана критика їм з позицій постмодерністського підходу до значення. Критика буде зосереджена у герменевтичному полі, адже це саме та сфера, яка відповідає сучасним практичним потребам різних інтерпретативних спільнот (особливо релігійних).

Аналіз досліджень та публікацій по темі: Дослідження спирається на різних авторів, які займались даною тематикою. Починаючи від Платона і закінчуючи філософами 21–го століття (напр. Дональд Девідсон). Вагому роль у розвитку розуміння значення відіграли такі відомі герменевти як Г–Ґ. Ґадамер, Ф. Шляєрмахер, також лінгвістичні філософи Л. Вітґенштайн та Б. Рассел. Всі ці автори і ще деякі будуть використані при дослідженні теорій значення. Щодо постмодерністської критики теорій значення, то тут важливими є такі автори як Р. Рорті, Дж. Капуто, Д. Девідсон та інші.

Цілі статті: Якщо описувати значення в загальних термінах, то у класичному варіанті їх уявляють як певні сутності, які потрібно згрупувати з висловом у мові, який репрезентує їх. І таким чином основною метою для побудови теорії значення є визначення природи цих сутностей. Також ціллю статті є критика таких спроб з позицій постмодерністської філософії. Отже, щоб визначити ці сутності і дістатись до розуміння значення, були запропоновані такі підходи і теорії:

Референтивна теорія значення.

Усі розмірковування про значення починаються з референтивного підходу, адже це початковий і найбільш очевидний принцип функціонування мови. Щодо цього підходу проводив дискусії ще

Сократ у Діалогах Платона. У референтивній теорії постулюється, що кожне слово має своє предметне відношення, що і є його значенням. Першопочатково таким значенням філософи вважали певний референт, тобто реальну річ чи предмет або «позалінгвістичну реальність» на яку «вказує» мовний вислів.

Яскравим представником такого погляду на значення був Августин. Людвіґ Вітґенштайн згадує цю теорію Августина на самому початку своєї праці «Філософські дослідження». Августин каже, що дізнавався про слова, які закріплені у мові як назви певних предметів завдяки тому, що люди вказували на ці предмети і при цьому вимовляли відповідне слово. Вітґенштайн додає, що згідно цього підходу, значення слова – це предмет, за який відповідає це слово. Звісно, такий підхід до розуміння значення слів був би виправданий і зручний, якби мова складалась лише з іменників, пише Вітґенштайн. Хоча далі він пояснює, що навіть іменники які вживаються у різних контекстах, мають різне значення. Наприклад слово «цегла» сказане працівником до іншого працівника на будівництві може означати «дай мені цеглу»; а у шкільному класі, сказане вчителем до учня, може означати – «знайди в ряді зображень різних предметів цеглу і вкажи на неї» [1, с. 92]. Хоча тут не варто обмежуватись лише іменниками. Дж. Стюарт Мілл пише у своїй роботі «Система логіки» про те, що не лише іменники виконують роль імен, це роблять в реченні також прикметники. Для прикладу речення «золото жовте» складається з двох імен, перше іменує конкретний метал, друге іменує жовтизну як ознаку, яка відрізняє всі жовті об'єкти від не жовтих [7, с. 74].

Саул Кріпке, американський філософ, виклав свою теорію стосовно референтів і назвав їх «стійкими покажчиками» («rigid designators»). Кріпке сформулював цю точку зору, використовуючи формальний апарат можливих світів. Експеримент можливих світів бере предмет, а потім намагається уявити цей же предмет в інших можливих світах. Візьмемо для прикладу Барака Обаму. Перший (1) мисленнєвий експеримент повинен вказати, що ім'я «Барак Обама» – це назва, що використовується для опису окремої людини. Потім (2), експериментатор повинен уявити можливий стан справ, де реальність могла бути інша – де Обама не був президентом, зайнявся іншою кар'єрою чи взагалі ніколи не народився. Коли це буде зроблено, стає очевидним, що фраза «Президент Сполучених Штатів у 2008 році» не обов'язково описує Барака Обаму, оскільки вона не обов'язково є вірною у всіх можливих світах; це лише умовно описує його. Однак на думку Кріпке, наприклад, слово «яблуко» завжди буде описувати одну і ту ж річ у всіх можливих світах через припущення (1). Тому використання слова «яблуко» для опису яблук є вірним у всіх можливих світах. Терміни, які є вірними у всіх можливих світах таким чином, Кріпке називає «стійкими покажчиками» [15, с. 77]. Дана теорія виглядає занадто незавершеною і однобокою, особливо коли подумати про те, що слово «яблуко» як і ім'я Барака Обами може набирати інших значень, відповідно до контексту використання. Наприклад Яблуком назвали комп'ютерну компанію і тепер ця назва стосується не лише фруктів. А отже, звичайна логіка направляє нас у сторону контексту використання слова при визначенні референту.

Очевидно, що референтивна теорія – це лише початковий етап у дослідженні значення. Віллард Квайн наводить хороший приклад того, як маючи референтивну теорію, ми не обов'язково маємо задовільну семантичну теорію значення: давайте припустимо, що сукупність тварин з серцем така ж, як і сукупність тварин з нирками. Тепер розглянемо пару речень:

(5) Всі серцеві тварини – серцеві тварини.

(6) Всі серцеві тварини є тваринами з нирками.

З огляду на наше припущення, обидва речення є істинними. Більше того, з точки зору референтивної теорії (5) та (6) є однаковими: вони відрізняються лише замінам «тварини з нирками» на «серцеві тварини», але ці вирази мають однаковий референт.

Тим не менше, є явна інтуїтивна різниця в значенні між (5) і (6); речення начебто, у певному сенсі, говорять різні речі. Перше нібито виражає тривіальну, нудну думку про те, що кожне створіння з серцем є створінням з серцем, тоді як друге виражає нетривіальне, потенційно інформативне твердження, що кожне створіння з серцем також має нирки. Це дозволяє припустити, що існує важлива відмінність між (5) та (6), яку нашій референтивній теорії просто не вдається зафіксувати [18, с. 9].

Найпоширеніша критика референтивної теорії полягає в тому, що іноді слова відносяться до вигаданих а не реальних об'єктів (напр. єдинорог, Санта Клаус, Бог і т.д.). Але ця критика не має під собою сильних основ. Як стверджував психолог Карл Юнг, психічна реальність людини для неї самої є рівноцінною звичайній реальності навколишнього світу [10]. Також Джон Стюарт Мілл пише про те, що «*Всі імена є іменами чого–небудь – все одно, реального чи уявного*» [7, с. 78]. Наприклад для віруючої людини Бог чи Ангели настільки ж реальні як для інших людей – всі інші об'єкти природи. Таким чином немає значення реальний референт чи вигаданий – мова від цього не страждає.

Такі міркування доводять нас до того, що референтивна теорія не повністю відповідає тим запитам, які стоять перед дослідниками значення. Адже часто референт є чимось меншим ніж значення слова. Для прикладу вислови «Йозеф Ратцінгер» та «Папа Римський» можуть відноситись до одного референту, але самі по собі несуть різні значення; при тому другий вислів значно ширший за ті партикулярні референти, які можна до нього застосовувати в поточний час [16, с. 5]. Отже, потрібно шукати теорію, яка б охоплювала і пояснювала більше.

Контекстуальна теорія значення.

Контекстуальна теорія звертає увагу на ту проблему, що у мові існують такі слова як «Я»

чи «тут», які мають різне значення в залежності від обставин вживання і від особи яка їх вживає. Тому ми не можемо приписати слову «Я» один референт, адже це слово має різний референт у різних ситуаціях. Ці ситуації зазвичай називають контекстом вислову, або просто контекстом, а вислови, чиї референти залежать від контексту – називають контекстнозалежними висловами. Існування таких слів і висловів показує, що семантична теорія повинна пояснювати щось більше ніж просто приписувати референт позалінгвістичної реальності до слова чи вислову (референтивна теорія) або приписувати вміст до кожного вислову мови (пропозиційна теорія). Подібно до того, як пропозиції можуть мати різні рівні правдивості і різні значення щодо різних світів (див. вище про теорію Кріпке), то, з цієї точки зору, вони можуть варіюватися в їх істинності (а також у значенні) залежно від особливостей розмовної обстановки в якій вони розглядаються, тобто в залежності від контексту [19].

Відома ідея Людвіґа Вітґенштайна, який у своїй праці «Філософські дослідження» пише про те, що значення слова – це спосіб його вживання, іншими словами – це контекст, в якому вживається слово. Водночас Вітґенштайн не повністю відмовився від референтивної теорії. Він об'єднав референтивну теорію і контекстуальну в одному вислові: «*Велику категорію застосування слова «значення» – хоч і не всі випадки його застосування – можна пояснити так: значення слова є способом його вживання в мові. А значення назви інколи пояснюють, показуючи на її носія*» [1, с. 110].

Ментальна теорія значення.

Одним з найпоширеніших поглядів на значення є так званий ментальний підхід, в якому головну роль у визначенні значення висловів мови грає ментальний стан того, хто говорить.

Оскільки менталісти прагнуть пояснити природу значення в термінах ментальних станів користувачів мови, ментальні теорії можуть бути розділені відповідно до тих ментальних станів, які вони вважають релевантними до визначення значення. Найбільш добре продумані погляди на цю тему – це погляди Пола Ґріса, який пояснює значення через комунікативні наміри користувачів мови та ідею про те, що значення виразів фіксуються конвенціями, які складаються з речень з певними віруваннями. Пол Ґріс розробив аналіз значення, який можна розглядати як сполучення двох тверджень: (1) факти про те, що означають вирази слід пояснити або проаналізувати з точки зору фактів про те, що мають на увазі під час їхніх висловлювань, і (2) факти про те, що оратори мають на увазі своїми висловлюваннями, можна пояснити з точки зору їхніх намірів. Ці два твердження складають Ґрейсівську програму зведення значення до вмісту намірів того, хто висловлюється [19].

Розглянемо сарказм, коли хтось каже: «Це була геніальна ідея», маючи на увазі, що чужа ідея була дуже дурною. І тут ми отримуємо розбіжність між звичайним значенням висловленого речення і тим, що мав на увазі спікер (оскільки спікер мав на увазі протилежне). Суть полягає в тому, що те, що говорить оратор у висловленні даного речення, є дещо іншим видом значення від власне звичайного (чи навіть буквального) значення речення [16, с. 87]. Такий приклад показує, що пошук значення висловів мови ускладнюється великою кількістю умов, у яких цей вислів висловлено (зокрема умова наміру спікера).

Можна продовжити цю логіку, описавши процес розуміння значення висловів як синхронізацію намірів оратора з намірами читача зрозуміти автора. Якщо такої синхронізації не відбулось, то реципієнт значення вислову завжди буде намагатись вкласти у вислови оратора свої наміри і свої вірування. Ця ідея перегукується з ідеєю герменевтів щодо «довіри до тексту». Ці автори переконані, що разом з критичним налаштуванням до текстів, потрібно мати і довіру до нього, без цього значення тексту залишиться не розкритим. Довіра і скепсис щодо тлумачення значення не виключають одне одного, а навпаки – доповнюють [14, с. 185]. Ганс–Ґеорґ Ґадамер називає таку довіру до тексту «передчуттям завершеності», тобто читач повинен спочатку дати кредит довіри тексту у тому, що текст висловлює якусь завершену думку, має на меті передати якесь значення. Він пише, що «*адресат будь–якого листа…для початку дивиться на речі очима відправника, тобто вважає істинним те, що повідомляється цим останнім*» [4, с. 348]. Таким чином отримувач старається ввійти у ментальний стан автора висловлювання і для початку повірити йому, постаратись зрозуміти його наміри і лише після цього виносити якийсь вердикт щодо істинності, надійності чи значення сказаного.

Фрідріх Шляєрмахер також розділяв цей підхід до пошуку значення, писавши про те, що значення слів і всього тексту заховане у інтенції автора, який сформував цей текст саме таким чином, розставив слова у тексті саме в такому порядку. Тому завданням герменевтики він вважав віднайти цей задум автора і зрозуміти його [11, с. 176–180].

Конвенційна теорія значення.

Платон у Діалозі «Кратил» пропонує ранню дискусію щодо лінгвістичної конвенції. Один з його персонажів, Гермоген, захищає конвенційний погляд на значення таким чином: «*…але жодного разу мене не переконали, ніби правильність імені є щось інше, ніж договір і угода. Адже мені здається, яке ім'я хтось чомусь встановить, таке і буде правильним...Ніяке ім'я не належить до певної речі за своєю природою, але тільки через правила та звичаї тих, хто встановлює використання і називає його цим ім'ям*» [8]. На що його співрозмовник Кратил відповідає своєю туманною анти–конвенційною позицією: «*Ім'я речі не те, яким люди згодились називати її... але є природна правильність імен, однакова для кожного, грека чи іноземця*» [8].

Сьогодні майже всі філософи на стороні Гермогена. Але основне питання полягає в тому чи конвенції є корисними у висвітленні роботи мови чи це надто другорядний елемент, який ніяк не впливає на формування значення.

Провідний лінгвістичний філософ Дональд Девідсон присвятив конвенційній теорії цілий розділ у своїй роботі «Істина та інтерпретація». Він задає основне питання щодо конвенції у мові: «*Чи може відбуватись мовна комунікація без конвенцій? Питання, яке може задати лише філософ; для будь–кого іншого конвенційність мови є очевидною*» [13, с. 265].

Девідсон порівнює гру в шахи з мовними висловами. У грі гравець старається виграти (принаймні це передбачає сама гра). Також гравець робить ходи, які передбачені правилами гри (а отже узгодженими з гравцями); виграш у грі буде закінченням гри у самій собі. У мові Девідсон не бачить набору таких комбінацій. І хоча він порівнює правила гри з критеріями правдивості висловлювань в мові, він заперечує, що оратор завжди прагне сказати правду (тобто виграти гру). Також він заперечує, що висловлений у мові вислів є завершенням самого в собі [13, с. 267–268]. Девідсон стверджує, що мовні вислови завжди мають якусь приховану ціль, і на відміну від гри, яка має ціллю виграш, мова не обмежується цим [13, с. 272].

Порівняння мови з грою є доволі поширеним прийомом. Очевидно, що мова є схожою з іграми, адже в обох є свої правила, якими користуються гравці (співрозмовники). Також можна посперечатись з тим, що мова має на меті не лише виграш, адже цим виграшем може бути факт розуміння або факт переконання іншого у своїй правоті (а не лише висловлення правди – як вважає Девідсон). Тим не менше, Девідсон критикує це порівняння з тою метою, щоб показати більшу складність мови від гри.

Девідсон пише, що конвенцією не може бути той факт, коли оратор має на увазі той же об'єкт що і слухач під час вимовляння слова. Різні оратори мають різні набори правильних імен, різні словники і прикріплюють різні значення до різних слів. І тому іноді це зменшує шанси на порозуміння. Але не завжди, тому що ми маємо практику інтерпретації значень слів, яких ми не чули до того. Тобто комунікація не вимагає такої завершеної узгодженості, в той час як конвенція вимагає, пише Девідсон. Отже, комунікація – це набагато складніший процес аніж конвенційні правила, вона відбувається часто без конвенцій, а лише за допомогою здогадок і інтерпретацій слів оратора. На думку Девідсона, якщо пояснювати комунікацію конвенціями, то ми отримаємо лише технічне копіювання висловів один одного, що не відповідає реальності функціонування мови у соціумі [13, с. 277–278]. Девідсон узагальнює своє ставлення до конвенцій словами: «*...конвенції не є умовою для мови…мова є умовою для конвенцій*» [13, с. 280]. Звісно Девідсон правий, що комунікація не є всеохоплюючою підставою для використання мови, але його аргументація ніяк не виключає пристуність конвенцій у мові, вона лише показує, що мова є набагато складнішим апаратом щоб вмістити її лише у конвенційну теорію.

Ґадамер теж пише про конвенційну теорію і згадує Платона. Він пояснює, що Платон хоче досліджувати саме суще, безпосередньо речі, а не слова, які це суще позначають. Таким чином Платон зближається з самими ідеями, а не з словами, адже слова часто вводять в оману. Словами маніпулювали софісти, що не подобалось Платону [4, с. 473]. Таким чином ми приходимо до розуміння того, що слова як назви явищ чи предметів реальності є лише конвенційними одиницями. Люди домовились називати предмети саме такими іменами задля того щоб порозумітись, а не задля того щоб пізнати чи відобразити сутність цих предметів.

Людвіґ Вітґенштайн на початку своєї філософської кар'єри теж підтримував цю ідею щодо створення такої універсальної мови. Вітґенштайн пише у Логіко–філософському трактаті наступне: «*Щоб уникнути помилок, ми повинні використовувати таку символіку, яка виключає їх, не застосовуючи однакових знаків у різних символах і не застосовуючи однаковим чином знаки, які позначають різним чином…*» [3]. Однак згодом він змінив своє ставлення до мови на кардинально протилежне, що відображено в його «Філософських дослідженнях».

Ідея консенсусу чи конвенції є дуже щільно вбудована не лише у мову, але у інші сфери людського життя. По суті вона допомагає людям виживати, адже без консенсусу виявляється неможливим багато речей, які можливі з ним (наприклад мирне співжиття різних народів без війни, завдяки консенсусу щодо володінь конкретними територіями). Цю сферу вивчає і психологія. Для прикладу Карл Юнг визначає консенсус як психічну реальність, яка стає об'єктивною при досягненні домовленості між людьми щодо неї: «*Психологічне існування суб'єктивне лише до тих пір, поки та чи інша ідея володіє тільки одним індивідом, ця ж ідея стає об'єктивною, коли приймається суспільством шляхом consensus gentium («угоди між людьми»). Дана точка зору є спільною для всіх природничих наук*» [10].

Теорія правдивості (Тарський і Девідсон).

Варто виділити одну з ключових фігур минулого століття у дослідженні значення Альфреда Тарського, польського дослідника, автора теорії істинності суджень. Тут ми надамо опис його вкладу у розуміння значення і також тлумачення його теорії не менш вагомим дослідником Дональдом Девідсоном.

В 20–х роках 20–го століття Альфред Тарський почав проект, у якому хотів дати точні визначення ідеям, які будуть корисні науковій методології. В 1933 році він опублікував (польською мовою) свій аналіз ідеї істинних висловлювань – «Поняття істини в формалізованих мовах». Ця робота містить в собі два завдання: перше – визначити що повинно вважатись задовільним визначенням «істинного висловлювання» у звичайній мові; і друге – показати, що існують задовільні визначення «істинного висловлювання» для ряду звичайних мов [2, с. 11]. Тарський намагався побудувати задовільне визначення істини, тобто таке, що було

б матеріально адекватним і формально коректним. Для цього він розділив мову на два рівні. Якщо позначити досліджувану мову літерою L, тоді визначення повинно бути дане іншою мовою, тобто метамовою, яку можна позначити літерою M. Метамова повинна містити в собі копію L (так щоб все, що можна сказати мовою L можна було сказати і мовою M), і M повинна бути здатна говорити про речення мови L і їх синтаксис. Основною ціллю метамови є формалізувати все, що було сказано про звичайну мову, тому Тарський вимагав щоб метамова містила в собі набір аксіом, які виражають все те що потрібно для прийняття L та для того щоб обґрунтувати визначення істинності.

Тарський пропонує називати свою концепцію істини семантичною, оскільки вона має справу з певними відносинами між висловами мови та об'єктами або станами справ, на які ці вислови вказують. Таким чином, він розділяє репрезентаційну картину мови. Тарський звертається до позиції, яку називає класичною аристотелівською: «*Сказати про те, що є, що його немає, або про те, чого немає, що воно є, помилково, тоді як сказати про те, що є, що це є, або про те, чого немає, що його немає, істинно*» [6]. Адаптуючи аристотелеве визначення до сучасної філософської термінології, Тарський перефразовує його таким чином: «*Істина висловлювання полягає в його погодженні (або відповідності) з реальністю*» [6]. Тарський назвав цей критерій матеріальної відповідності – Конвенція T. Як наголошував Тарський, Конвенція T (від англ. True – Правда) швидко веде до *парадоксу брехуна* якщо мова L має достатньо ресурсів говорити про власну семантику. Висновок Тарського був таким, що визначення правдивості для мови L повинно бути дано метамовою яка є по суті сильнішою за L і яка відповідно легітимізує її і уникає кругової аргументації (парадоксу брехуна) [20].

Відома позиція Дональда Девідсона щодо того, що семантична теорія має приймати форму теорії істинності, яку побудував Альфред Тарський. Девідсон стверджує, що значення краще розуміти через концепцію істинності, а саме що основна структура будь–якої адекватної теорії значення є та, яка дана в формальній теорії істинності. Істина, стверджує Девідсон, це менш туманний концепт аніж значення. Більше того, визначити умови згідно яких висловлювання є правдивим є також шляхом визначення значення цього висловлювання. Тому, замість «s означає що p» Девідсон пропонує модель для теорем адекватної теорії значення «s є правдивим якщо і лише якщо p».

Формальна структура Тарського в його «семантиці» щодо істинності є ідентична до того що Девідсон розвиває як основу теорію значення: теорія істинності Тарського може генерувати для кожного висловлювання звичайної мови T–речення, яке визначає значення кожного речення в сенсі визначання умов за яких воно є істинним. Роботи Девідсона показують, що співпадіння вимог Конвенції–T Тарського можуть бути використані як основні вимоги для адекватної теорії значення [21].

Постмодерністський підіхід.

Постмодерністська критика зазвичай несе в собі риси узагальнені, концептуальні, які стосуються до багатьох сфер знань водночас, тому виокремити чіткі пункти такої критики і віднести їх до кожної теорії значення є надто складним завданням. Але можна зробити наступне: на основі загальних критичних зауважень постмодернізму щодо *значення*, спробувати критично оцінити ті теорії значення, які згадані вище. Варто зауважити, що автор статті не сприймає кожну теорію як таку, яка виключає існування інших. Є очевидним, що, для прикладу, референтивна теорія може співіснувати з ментальною, не виключаючи загального тла конвенційної теорії. І отже всі ці три теорії можуть більш вичерпно пояснити утворення значення у мові, аніж кожна окремо.

Почати варто з того ж Девідсона, який не є постмодерністським філософом, але деякі його лінгвістичні підходи виглядають доволі характерними для постмодернізму. Він розробив ідею «радикальної інтерпретації». Радикальна інтерпретація полягає в тлумаченні мовної поведінки спікера «з нуля», і тому не покладаючись на будь–яке попереднє знання ні про вірування чи наміри спікера, ні про значення висловлювань спікера. Таким чином ця позиція піддає критиці ментальну теорію значення.

Основна проблема, з якою радикальна інтерпретація повинна справитись це те, що в класичному варіанті не прийнято приписувати значення висловів спікера без знання того у що вірить спікер, також ніхто не може визначити ці вірування без знання що означають вислови спікера. Девідсон стверджує, що для того щоб розірвати цей круг потрібно скористатись так–званим «принципом доброчинності». В роботах Девідсона цей принцип, який має багато різних формулювань і не може бути виражений у якійсь чіткій формі, рекомендує нам тлумачити спікерів чи авторів як таких, які володіють правдивими віруваннями (згаданий вище підхід «довіри до тексту»).

Якщо припустити, що вірування спікера, принаймні в найпростіших і найважливіших випадках, в значній мірі узгоджуються з нашими, і тому, на нашу думку, є загалом правдивими, то ми можемо використовувати наші власні уявлення про світ як вказівник для пізнання вірувань спікера. І за умови що ми можемо визначити прості стверджувальні вислови у спікера (тобто якщо ми зможемо визначити ступінь істинності), тоді зв'язок між віруванням і значенням дозволить нам використовувати наші вірування як вказівник до значень висловлювань спікера – таким чином ми отримуємо основу для рудиментарної теорії вірувань і рудиментарної підстави для значення [21].

Як бачимо, Девідсон починає з доволі постмодерністського підходу, адже читач приходить до тексту без будь–якої підготовки, він черпає з тексту ідеї і не знає чи вони правдиві чи ні, але це і не має вирішального значення, адже у постмодернізмі

важливість має актуальність і релевантність тексту для конкретного реципієнта, а не його скрупульозна всезагальна правдивість чи остаточна коректність. Якщо текст «робить щось» з читачем, то місія такого тексту виконана, навіть якщо не досягнуто остаточного розуміння «значення закладеного автором». Все ж далі Девідсон звертається по допомогу до поняття істинності, яке він знаходить в Тарського і розробляє з його допомогою свою теорію значення, яка в такому вигляді вже має мало спільного з постмодерністським підходом.

Хоча з часом у Девідсона можна прослідкувати деякі зміни у поглядах. Він пише, що звичайна мова переповнена неграматичними конструкціями (конструкціями, які можуть навіть бути визнані неграматичними самим спікером), неповні речення або фрази, метафори, неологізми, жарти, каламбури та всілякі явища, які неможливо вмістити у попередньо існуючу мовну теорію. Таким чином, лінгвістичне розуміння не може бути просто механічним застосуванням теорії, подібної до теорії Тарського (хоча це саме те, що Давідсон пропонував у ранніх есеях). У таких документах, як «Гарне ураження епітафій» (1986), Девідсон звертає увагу лише на цей пункт, стверджуючи, що хоча мовне розуміння дійсно залежить від розуміння формальної структури мови, ця структура завжди потребує модифікації у світлі реальної мовної поведінки. Розуміння мови полягає в тому, щоб постійно налагоджувати інтерпретаційні передумови (передумови, які часто не є явними) у відповідності з висловами, які слід тлумачити. Крім того, це вимагає навичок та знань (уяви, уваги до оточення та поведінки інших, пізнання світу), які не є специфічно мовними та є частиною більш загальної здатності просуватись у світі та у ставленні до інших – здатність, яка також протистоїть будь–яким формальним поясненням [21]. Така позиція є доволі постмодерністською і перекликається з ідеєю так званого «потоку» («flux») Джона Капуто. Він розробляє ідею, згідно якої постмодерністська невпевненість у остаточному значенні є запорукою постійного руху, постійного запитування і заважає заспокоїтись та задовільнитись якимсь одним остаточним тлумаченням чи значенням. Значення Капуто бачить як певний ефект, який справляє враження на слухача чи читача. Тобто подія значення відбувається тут і зараз, вона викликає у реципієнта певну реакцію і ця реакція може ніколи не повторитись, всі наступні реакції можуть бути вже іншими, модифікованими згідно пересування «потоку» [12, с. 188–191].

Французький філософ Паскаль Енгель пропонує розглянути два пункти позиції Річарда Рорті щодо ідеї істинності висловів, яка має відношення до теорії Тарського та конвенційної теорії:

1) Проблема полягає не в тому, щоб робити наші твердження істинними, а обґрунтовувати їх, тому існує відмінність між істиною та обґрунтуванням. Саме обґрунтування є не що інше, як угода між членами групи або спільноти, і немає кінцевої, остаточної згоди або ідеальної узгодженості тверджень.

2) Той факт, що об'єктивність та істина не мають значення, не означають, що не існує певних цінностей які варто відстоювати: ці цінності є тими, які зазвичай пропагуються прагматичною традицією – солідарності, толерантності, свободи та почуття спільності. Ці цінності значно полегшують боротьбу за демократію ніж кантіанські та утилітарні реконструкції правосуддя [17].

У цьому пункті мова заходить далі за лінгвістичні значення, а саме про їх вплив на цінності. Знову ж таки Рорті відстоює позицію постмодерністського і прагматичного ставлення до суспільних процесів.

Для Рорті істинність є конвенційним поняттям. Він вважає, що у сучасному світі визнання істинності це лише умовність, яка означає лише прийняття чужої думки як такої яка має право на існування, а не як такої яка дійсно відповідає фізичній чи метафізичній реальності.

Ми використовуємо слово істинність, але в перехідному, звичайному способі. Істинність твердження визначається завдяки обґрунтуванню, яке є достатньо переконливим для нашої спільноти і в межах правил, які в ній діють. Для Рорті немає ніякої правди поза межами використання слова істинність, яке і буде остаточним компромісним рішенням. Все це базується на нашій практиці обґрунтування.

Повертаючись до процитованих вище слів Тарського щодо того, що «істина висловлювання полягає в його погодженні з реальністю», варто протиставити цьому радикальний підхід Рорті, який стверджує, що «мова не відображає реальність». Він пише, що світ фактів не може бути підтвердженням чи спростуванням мовного вислову про світ, опису світу: «*Світ не говорить. Говоримо тільки ми. Світ може – оскільки ми вже запрограмували себе мовою – змусити нас дотримуватися думок. Але він не може запропонувати мову, на якій нам говорити. Це можуть зробити тільки інші люди*» [9, с. 25]. Таким постмодерністським підходом Рорті радикально протирічить всім класичним підходам, які визнають відповідність реальності і мови як один з ключових критеріїв орієнтації у просторі істинності та неправдивості висловлювань мови.

Висновки. Постмодерністський підхід до питання значення виявляє певні дефекти традиційних підходів. Постмодернізм не відміняє референту як об'єкту імені, він не відміняє конвенції як умови порозуміння, він навіть не відміняє істинності як певного виміру значення. Він не скасовує їх, лише показує на їх відносність, не абсолютність і плавучість. Також самі теорії значення не скасовують одна одну і вони не є самодостатніми. Кожна теорія значення додає щось своє у розвиток розуміння цього питання, але постмодернізм показує умовність всіх цих підходів. Класична модель *мова – реальність* вже не працює для постмодерністських філософів. Вони критикують таку модель за те, що вона дозволяє певне академічне насильство над альтернативними підходами і передбачає володіння певною академічною спільнотою «правильного»

відображення реальності і всіх інших як «неправильних» інтерпретаторів реальності.

Список використаних джерел

1. Вітгенштайн, Л., 1995. 'Філософські дослідження', Київ: *Основи*, 311 с.
2. Тарський, А., 1998. 'Поняття істини в формалізованих мовах', Київ: *Стилос*, 154 с.
3. Витгенштейн, Л., 1921. 'Логико–Философский Трактат'. [online] Доступно: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/st000.shtml
4. Гадамер, Х.–Г., 1988. 'Истина и метод: основы философской герменевтики', Москва: *Прогрес*, 704 с.
5. Карнап, Р., Ханс, Х., Нейрат, О., 1921. 'Научное миропонимание – Венский кружок'. [online] Доступно: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000566/index.shtml
6. Лебедев, МВ. 'Аналитическая философия'. [online] Доступно: http://philosophica.ru/af/01.htm
7. Милл, ДжСт., 2011. 'Система логики силлогической и индуктивной', Москва: *Ленанд*, 832 с.
8. Платон. 'Диалоги'. [online] Доступно: http://psylib.org.ua/books/plato01/18krati.htm
9. Рорти, Р., 1996. 'Случайность, ирония и солидарность', Москва: *Русское феноменологическое общество*, 282 с.
10. Юнг, К., 1938. 'Архетип и символ'. [online] Доступно: https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4229/4233#t11
11. Шлейермахер, Ф., 2004. 'Герменевтика', С–П: *Европейский Дом*, 242 с.
12. Caputo, J., 1987. 'Radical Hermeneutics', *Indiana University Press*, 319 p.
13. Davidson, D., 1984. 'Inquiries into truth and interpretation', *Oxford Clarendon Press*, 292 p.
14. Fairfield, P., 2011. 'Philosophical Hermeneutics Reinterpreted', *Continuum International Publishing Group*, 263 p.
15. Kripke, S., 1981. 'Naming and Necessity', Cambridge, MA: *Harvard University Press*, 172 p.
16. Lycan, WG., 2008. 'Phylosophy of language', NY: *Routledge*, 221 p.
17. Mendieta, E., 2017. 'Rorty and Post–Post–Truth'. [online] Доступно: https://lareviewofbooks.org/article/rorty–and–post–post–truth/?utm_content=bufferf169b&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer
18. Quine, WVO., 1970. 'Philosophy of Logic', New Jersey: *Prentice Hall*, 109 p.
19. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 'Theories of Meaning', *First published Tue Jan 26, 2010; substantive revision Wed Apr 23, 2014*. [online] Доступно: https://plato.stanford.edu/entries/meaning/
20. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 'Tarski's Truth Definitions', *First published Sat Nov 10, 2001; substantive revision Mon Aug 20, 2018*. [online] Доступно: https://plato.stanford.edu/entries/tarski–truth/
21. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 'Donald Davidson', *First published Wed May 29, 1996; substantive revision Mon May 5, 2014.* [online] Доступно: https://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Tru

References

1. Vitgenshtain, L., 1995. 'Filosofski doslidzhennia (Philosophical investigations)', Kyiv: *Osnovy*, 311 s.
2. Tarskyi, A., 1998. 'Poniattia istyny v formalizovanykh movakh (The notion of truth in formal languages)', Kyiv: *Stylos*, 154 s.
3. Vitgenshteyn, L,. 1921. 'Logiko–Filosofskiy Traktat (Logacal Philosophical Treatise)'. [online] Dostupno: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000272/st000.shtml
4. Gadamer, H.–G., 1988. 'Istina i metod: osnovy filosofskoj germenevtiki (Thruth and method: the basis of philosophical hermeneutics)', Moskva: *Progres*, 704 s.
5. Karnap, R., Hans, H., Nejrat, O., 1921. 'Nauchnoe miroponimanie – Venskij kruzhok (Scientific worldview – Vienna circle)'. [online] Dostupno: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000566/index.shtml
6. Lebedev, MV. 'Analiticheskaya filosofiya (Analitical philosophy)'. [online] Dostupno: http://philosophica.ru/af/01.htm
7. Mill, DzhSt., 2011. 'Sistema logiki sillogicheskoj i induktivnoj (Syllogistic and inductive system of logic)', Moskva: *Lenand*, 832 s.
8. Platon. 'Dialogi (Dialogs)'. [online] Dostupno: http://psylib.org.ua/books/plato01/18krati.htm
9. Rorti, R., 1996. 'Sluchajnost', ironiya i solidarnost (Contingency, Irony, and Solidarity)', Moskva: *Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo*, 282 s.
10. Yung, C., 1938. 'Arhetip i simvol (Archetype and symbol)'. [online] Dostupno: https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4229/4233#t11
11. Shlejermaher, F., 2004. 'Germenevtika (Hermeneutics)', S–P: *Evropejskij Dom*, 242 s.
12. Caputo, J., 1987. 'Radical Hermeneutics', *Indiana University Press*, 319 p.
13. Davidson, D., 1984. 'Inquiries into truth and interpretation', *Oxford Clarendon Press*, 292 p.
14. Fairfield, P., 2011. 'Philosophical Hermeneutics Reinterpreted', *Continuum International Publishing Group*, 263 p.
15. Kripke, S., 1981. 'Naming and Necessity', Cambridge, MA: *Harvard University Press*, 172 p.
16. Lycan, WG., 2008. 'Phylosophy of language', NY: *Routledge*, 221 p.
17. Mendieta, E., 2017. 'Rorty and Post–Post–Truth'. [online] Dostupno: https://lareviewofbooks.org/article/rorty–and–post–post–truth/?utm_content=bufferf169b&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer
18. Quine, WVO., 1970. 'Philosophy of Logic', New Jersey: *Prentice Hall*, 109 p.
19. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 'Theories of Meaning', *First published Tue Jan 26, 2010; substantive revision Wed Apr 23, 2014*. [online] Dostupno: https://plato.stanford.edu/entries/meaning/
20. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 'Tarski's Truth Definitions', *First published Sat Nov 10, 2001; substantive revision Mon Aug 20, 2018*. [online] Dostupno: https://plato.stanford.edu/entries/tarski–truth/
21. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 'Donald Davidson', *First published Wed May 29, 1996; substantive revision Mon May 5, 2014.* [online] Dostupno: https://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Tru

* * *

УДК 13:17.022.1

СУСПІЛЬНІ ТА ОСОБИСТІСНІ ЦІННОСТІ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

SOCIAL AND PERSONAL VALUES IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHICAL DISCOURSE

Коннова Н. О.,
викладач кафедри філософії та політології,
Харківський національний економічний
університет ім. Семена Кузнеця (Харків, Україна),
e–mail: nina.konw@gmail.com

Konnova N. O.,
teacher of the Department of Philosophy and Political Science, Kharkiv National University of Economics named after Semen Kuznets (Kharkiv, Ukraine), e–mail: nina.konw@gmail.com

Досліджено еволюцію наукових поглядів стосовно дефініції «цінність» в контексті розвитку суспільства та філософської думки. Відзначаються особливості взаємовідносин особистісних та суспільних цінностей та ставиться питання стосовно пріоритету перших. Аналізуються цінності як феномени, які мають не тільки особистісне, але і суспільне значення.

Ключові слова: *особистісні цінності, аксіологія, особистість, колективна самосвідомість, суспільні цінності.*

This article explores the evolution of scientific views regarding the definition of «value» in the context of society and philosophical thought. There have features of personal relationships and social values and put the issue of the first priority. Analyzed values as phenomena that are not only personal, but also social significance.

Keywords: *Personal values, axiology, personality, collective self–awareness, social values*

Соціокультурний простір сучасної України – це час заперечення і переоцінки колишніх цінностей, пошуку нових способів збереження і трансляції культурного досвіду, пов'язаних з розпадом традиційних і одночасно з виникненням нових цінностей. Нові соціальні умови і відповідна їм конкретно–історична ситуація зобов'язують знову і знову звертатися до осмислення ціннісної проблематики. Дефініція «цінність» найпопулярніша в сучасному інформаційно–комунікативному просторі України. Необхідно звернути увагу, що вона часто вживається саме в лінгвістичній зв'язці з поняттям «демократична». Відкритим залишається питання про можливість нашого сучасного українського суспільства сприймати такі цінності і, в першу чергу, виховати суспільство на таких цінностях. Суспільству, яке знаходитися в стадії радикальних суспільних змін в контексті перебудови самосвідомості особистості в державі, необхідні нові і ідеали, і цінності. Але виникає питання стосовно пріоритету або домінування суспільних (колективних) цінностей суспільства над особистісними або навпаки. Феномен цінностей є найбільш суперечливим і неоднозначним для вивчення. В існуючій на сьогоднішній день філософській літературі стосовно аналізу поняттю цінність, її визначенню і змісту приділяється велика увага, причому розуміння цінностей представлено в різноманітті різних, альтернативних підходів і концепцій.

Метою статті є порівняльний аналіз різноманітних концепцій про феномен цінностей та аналіз можливостей впровадження «демократичних цінностей» в сучасному українському суспільстві.

Філософська література, яка присвячена дослідженню феномену цінностей надзвичайно різноманітна. У філософських вченнях, що досліджують проблему людини, її сутність і призначення, піднімалися питання, пов'язані з цінностями – в античній філософії (Сократом, Платоном, Аристотелем, стоїками, епікурейцями), в середньовічній філософії (А. Августином, Тертулліаном), в філософії Відродження і Нового часу (Н. Кузанським, Дж. Локком, М. Монтенем, Е. Роттердамським), класичної німецької філософії (І. Кантом, И.–Г. Фіхте, Л. Фейєрбахом, К. Марксом), філософії XX ст. (М. Бубером, Ж.–П. Сартром, М. Хайдеггером, К. Ясперсом, К. Юнгом, Д. Дьюї, Фрейдом, Е. Фроммом). Значний вплив у філософський дискурс, присвячений проблемі розробки загальнотеоретичних основ аксіології, зробили такі вчені, як І. Кант, А. Шопенгауер, Г. Лотце, В. Віндельбанд, Г. Ріккерт, Е. Гуссерль, Н. Гартман, М. Вебер та ін. Концептуальний аналіз категорії «цінність» міститься і в роботах західно–європейських авторів Г.–Г. Гадамера, Ф. Ніцше, IL Рікера, М. Хайдеггера, М. Шелера та ін. Необхідно підкреслити і праці українських філософів Ю. Бабенко, Г. Гребенькова, І. Жеребятнікової, С. Кримського, В. Малахова, І. Мачуської, О. Петінової, М. Поповича, В. Табачковського та ін.

Людина завжди і всюди намагалася осмислити і оцінити навколишню дійсність, зрозуміти саму себе та інших людей, усвідомити і пояснити загадкове і невідоме, і саме так виявлялося ціннісне ставлення людини до світу. Проблема вивчення ціннісного світу людей завжди була і буде епіцентром філософського дискурсу. Питання про те, хто є сама людина, її сенс життя, на підставі яких цінностей вона повинна робити вибір свого життєвого шляху, яка мета своєї діяльності і засоби їх досягнення, ставилися людиною з глибокої давнини і не втратили своєї актуальності і в сучасному світі. Цінність – характерна риса людського життя. Протягом багатьох століть у людей вироблялася здатність виділяти у навколишньому світі предмети і явища, які відповідають їхнім потребам і до яких вони ставляться по–особливому: цінують і оберігають їх, орієнтуються на них у своїй життєдіяльності. Цінності є і основою внутрішньо–духовного світу людини та причиною її поступків впродовж всього життя. Будучи одним з ключових понять сучасної суспільної думки, поняття «цінність» використовується в філософії, соціології, психології, політології для позначення об'єктів і явищ, їх властивостей, а також абстрактних ідей, що втілюють в собі як особистісні так і суспільні ідеали.

Необхідно підкреслити, що саме XX століття з його екзистенційними проблемами людського буття вивів проблему осмислення цінностей людського буття на перший план наукового пізнання, ознаменувавши тим самим сучасний, аксіологічний етап розвитку науки.

Самовизначившись в самостійний розділ філософії на рубежі XIX–XX ст., аксіологія пережила справжній бум у першій третині XX ст. Дійсно, ціннісна проблематика є традиційно актуальною для філософської рефлексії. Сучасний етап філософського розвитку відзначений особливим інтересом до аксіології, що бере на себе своєрідну функцію «інтегратора» соціогуманітарного знання – аксіологічна проблематика стала предметом багатьох наук, які так чи інакше звертаються до аналізу специфіки людини і людської діяльності.

Філософія цінностей або аксіологія як окрема галузь знання виникла у другій половині XX ст. Введення поняття цінність в ранг філософської категорії прийнято пов'язувати з ім'ям Г. Лотце, який розумів її як позначення гідності духовного буття людини, яке не охоплюється областю природнонаукових знань, а отже недоступна світу фактів і науки [1, с. 9]. Слід підкреслити, що незважаючи на досить пізнє формування самого поняття цінності, аксіологічні проблеми були присутні в філософії з часів її становлення. Але саме поняття «цінність» аналізується не логічно і теоретично, а, перш за все, в контексті емпіричного опису цього феномена. Наприклад, як зазначає німецький філософ Мартін Гайдеггер, «греки не мали уявлення про оцінювання і не знали поняття цінності» [2, с. 41]. Це спірна теза. Для грецької філософії було характерно ототожнення поняття Блага з сутністю Буття. Необхідно підкреслити, що античне світосприйняття аксіологічне за своєю суттю, тому що онтологія, гносеологія, етика і естетика з'єднані з завданнями вдосконалення світу і індивіда. Дійсно, філософи стародавнього світу та античності намагалися вирішити «таємницю» цінностей побудовою складних умоглядних конструкцій. Уже з Сократа можна починати історію аксіології, бо він вперше формулює власне аксіологічне питання в повному розумінні слова: питання не в тому, що є то чи інше явище, а у тому, навіщо воно існує і який сенс воно несе. Саме Сократ такі поняття як «благо», «краса», «справедливість» розглядав не як абстракції, а як цінності.

Його учень філософ Платон бачив в «Благо» вищу єдину універсальну Цінність, причому існуючу як вища Ідея незалежно від цього світу, і яка підпорядковує собі всі інші цінності. Ідеї добра і справедливості, краси і любові були нерозривно пов'язані одна з одною, що забезпечувало цілісність ідеального світу, а інакше кажучи, світу цінностей. Аристотель вперше відокремив власне цінності від всіх інших філософських категорій і ввів свою ієрархію цінностей на відмінну від платонівської. Філософ вважав, що «з благ одні відносяться до благ, що цінуються, інші – до благ, які хвалять, треті – до можливостей. Цінованим я називаю благо божественне, найкраще, наприклад, душу, розум, то, що спочатку, першопринцип тощо» [3, с. 286]. Таким чином, давньогрецька філософія систематизувала практично всі відомі на той час духовно–моральні та соціально–значущі цінності, але не змогла сформувати єдине вчення про цінності. Проблема стосовно пріоритету суспільних (колективних) цінностей над особистісними або навпаки вирішувалася на користь все ж таки суспільства та його цінностей. Це характерна риса рабовласницького устрою Греції, де людина повинна підкорятися державі. Модель «ідеальної держави» Платона, в якої саме держава займається «розподілом цінностей»», встановлює і підтримає їх ієрархію, на якій може триматися суспільне щастя і весь соціальний космос та характеристика Аристотеля людини як «істоти політичної» – яскраві приклади цієї думки. У цьому русі і формувалися суспільні цінності давньогрецького суспільства, в якому людина була тільки об'єктом запропонованих цінностей державою. Держава розглядається як щось органічне, таке, що є невід'ємною частиною буття людини.

Тенденція пріоритету суспільних (державних) цінностей над особистими спостерігається і в епоху середньовіччя. Розгляд людини крізь призму релігійних поглядів, окреслений за доби середньовіччя, спричинив виникнення відповідної системи цінностей, в основу якої покладено ціннісний догматизм, віру та визнання істинності, верховенства Закону Божого над потребами й інтересами окремої особистості. Аксіологія тут певним чином розчиняється в теології. Вищими цінностями є «Бог», «віра», «святість» та «святиня» [4, с. 66].

Пошуки відповідей на запитання, що ж таке «добро», «істина», «краса», «благо» особливо стали актуальними в період епохи Відродження та Нового часу. Процес секуляризації, що передбачав звільнення суспільства від неподільного панування церковної ідеології та релігії і утвердження у свідомості людей нових нерелігійних норм, ідеалів, цінностей, поступово порушував практично всі сфери суспільного життя. Людина стає центром уваги науки, мистецтва, самої філософії, вона стає головним предметом дослідження багатьох галузей знань. Відбувається утвердження автономії людини, її свободи, можливості вибирати той спосіб життя, якому вона віддає перевагу, перед нею відкривається широкий простір особистого удосконалення на основі нової системи цінностей. Людина – головна складова вселенського буття зі своїм особистим світом цінностей.

Важливий крок на шляху обґрунтування суб'єктивності і плюралізму ціннісного ставлення було зроблено Дж. Локком. Він трактував моральне добро і зло як сукупність моральних норм і критеріїв оцінок, які прийняті в даному суспільстві. Вони встановлюються за згодою і не мають основу об'єктивності і істинності. А ось добро і зло взагалі (задоволення і предмети, які приносять нам задоволення) для всіх індивідів свої власні і різні. Кожен може вибирати різне і кожен може виявитися прав, але прав тільки для себе. Це плюралістичне зрозуміле персональне добро. Людина повинна пізнати своє власне добро для себе (як раніше передбачалося пізнання істинного вищого блага для всіх) і раціонально (також на основі знання) виробити засоби його досягнення.

Інший англійський філософ Д. Юм вважав, що цінності і норми – це відображення почуттів, які не можуть бути ні хибними, ні істинними, а тому цінності не можуть бути такими. Норми і цінності базуються на почуттях, які у кожного свої, а тому і цінності носять суб'єктивний характер [5]. Основна проблема, якою займався дослідник, стосувалася пошуків витоків наших моральних суджень і дій. Д. Юм переконаний в тому, що розум не є ні джерелом наших оцінок моральних ситуацій, ні збудників до вчинення власне моральних вчинків. Джерелом моральних вчинків, що мають цінність, є людинолюбство, проте справжнім мотивом таких вчинків, які лежать в основі принципів, «моральна краса яких здатна надати вчинку цінність», виявляється справедливість. Остання становить основу всіх справді цінних моральних спонукань, і «у нас немає іншого реального мотиву для дотримання законів справедливості крім самої справедливості і крім цінності такого дотримання». Однак і справедливість не є вродженою якістю душі, так як культивується суспільством, а тому слід виявити глибинний мотив морального почуття, який лежав би в її основі [6].

Ще довгий час теорія цінностей в різних суперечливих модифікаціях існувала лише в навчаннях окремих філософів і не була піддана достатньому теоретичному осмисленню Однак, тільки в епоху Романтизму й завдяки зусиллям І. Канта ідея цінності починає набувати обрисів методологічного прийому усвідомлення соціальної реальності як особливого, відмінного від природи зрізу буття. Німецький філософ розкривав поняття цінності, виходячи з етичних міркувань, водночас вважав, що цінності самі по собі не мають буття, їм притаманна лише значущість, вони суть вимоги, звернені до свободи, цілі, поставлені перед нею. Тому свобода у І. Канта – найвища цінність людини. Філософ паралельно розкривав поняття світогляду особистості, виділяючи чотири основні питання його формування: Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися? Що таке людина? В основі всіх питань лежать цінності, які розділяють світ, надають йому смисловий лад і полегшують орієнтацію людини у світі. Найвищою цінністю І. Кант проголошує саме людину, людське щастя і разом з тим гідність, високий моральний обов'язок, а найвищою цінністю людини – свободу [7]. Свобода, як головна загальнолюдська цінність, є пріоритетною над загальнодержавними цінностями. Визнання цієї цінності диктували самі умови розвитку суспільства в контексті загальноліберальних принципів. Саме людина стає суб'єктом формування цінностей.

Необхідно зазначити, що сучасне суспільство не дає людині повну особисту свободу. Пріоритет суспільних цінностей над особистісними простежується на протязі всієї історії суспільства. Цінності постійно виступають як зразки орієнтації свідомості й поведінки людей. Зміна цінностей у суспільній свідомості, розповсюдження нових цінностей впливає на систему ціннісних орієнтацій особистості. Втрата існуючих раніше ідеологічних цінностей призвела до кризи не лише в соціокультурній сфері, але й до кризи на особистісному рівні. Постійно з'являється необхідність у новій формі проектування поведінки людей, в тому числі в соціальній системі заохочень і покарань у відповідності з віддаленою перспективою їхніх життєвих інтересів і суспільною значимістю. Така система орієнтацій насаджується, але вона все ж таки необхідна і окремій особистості, інтереси якої відрізняються від суспільних. Виникнення орієнтаційного вакууму як на особистому, так і на суспільному рівні може призвести до хаосу як суспільного, так і індивідуального. Сутність ціннісної свідомості, на думку І. Д. Беха, полягає в дотриманні мінімально загального кола цінностей і правил поведінки для збереження кожним свободи жити за власним бажанням [8, с. 28].

У майбутньому аргументовано думку, що поняття цінності як філософськи сутнісне й істотне для конструювання самостійних філософських учень і концепцій набуває методологічної конститутивної, пояснювальної та конструюючої функції в роботах В. Віндельбанда, В. Дільтея, Р. Лотце, Ф. Ніцше та Г. Риккерта. З робіт цих дослідників власне й починається аксіологія в єдності її ідейного, понятійного й методологічного оформлення [9, с. 9].

Сучасна соціально–філософська література характеризується різноманітністю поглядів на природу цінностей та їх розуміння. Найбільш аргументованим, поширеним і прийнятним є твердження, згідно з яким цінності є предметом потреб та інтересів людини. Зазначимо, що поняття «цінність» поєднує в собі три основні значення:

– предметні якості явищ, в основі яких лежить практичне та емоційне ставлення людини до них;

– моральні категорії, які характеризують психологічні риси людини;

– соціальні явища, що описують відносини між людьми [10, с. 91].

Слід підкреслити, що дійсно у суспільстві існують різноманітні напрями класифікації цінностей, які по–різному трактують їх природу. Особистісні цінності виступають одним із основних мотивів поведінки людини, свідомого ставлення до навколишнього світу. Суспільні цінності, навпаки, штучно моделюють свою систему мотивів поведінки людей. У взаємовідносинах особистісних та суспільних цінностей пріоритетними є перші, які, на думку Ф. Адлера, є «щось, поміщене в людині, похідне від її потреб і розуму» [8, с. 27]. При цьому, необхідно виділити, що і окрема людина, і сукупний об'єкт (суспільство, держава, культура) розглядаються як «носії цінності».

Таким чином можна зробити висновок, що у плані індивідуального існування цінності виступають сферою зіткнення суб'єктивного і об'єктивного буття, внутрішнього і зовнішнього, одиничного і загального, в чому і сутність їх субстанціонального значення. І особистість, і суспільство являють собою динамічні системи, котрі змінюються. Суть

їх відносин полягає у взаємовпливі, яке і визначає спрямованість подальших змін і особистісного, і колективного буття. Але, як стверджує Л. Баєва, в індивідуальному бутті цінності прийнято відносити до вольової сфери в структурі світогляду в якості одного з його найважливіших складових компонентів. Ціннісна основа присутня в кожному з компонентів світогляду і проявляється у всіх формах його розвитку [1, с. 65].

Цінності виявляються своєрідним фундаментом особистості, висловлюючи унікальність ставлення до світу і виступаючи квінтесенцією, ядром світогляду, впливаючи на психіку, свідомість, характер, поведінку. Цінності незримо керують нашим «Я» і через поведінку і вербалізацію впливають на навколишній простір. Але кожна особистість є і фундаментом суспільства, тому саме особистісні цінності виступають пріоритетними над суспільними. Сучасне українське суспільство культивує зараз колективні загальноєвропейські демократичні цінності, але якщо особистісні цінності людини не припускають добро, повагу до старших, до людей, що її оточують, чесність та ін., то колективні демократичні цінності так і залишаться ідеалом.

З іншого боку, цінності – це феномени, які мають не тільки особистісне, але й суспільне значення. Загальні (суспільні) цінності, являють собою все різноманіття одиничних ціннісних орієнтирів і переживань, що мають значимість лише для окремої особистості певної історичної епохи. Загальне, у цьому випадку, є не гранично узагальнене, подібне для всіх, а єдине, що пов'язує все одиничне. Таким чином, суспільні цінності не заперечують, а передбачають наявність індивідуальних ціннісних орієнтирів їх суб'єктів, і разом з тим мають надіндивідуальний характер, посилений багаторазовою значимістю.

Список використаних джерел

1. Баева, ЛВ., 2004. 'Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории: монография', Астрахань: *ИД «Астраханский университет»*, 220 с.

2. Хайдеггер, М., 2000. 'Положение об основании', пер. с нем, СПб.: *Алетейя*, 289 с.

3. Аристотель, 1983. 'Сочинения: В 4 т. Т.4', Ред., вступ. ст. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди, Москва: *Мысль*, 830 с.

4. Жеребятнікова, ІВ., 2016. 'Теоретичні засади політичної аксіології у контексті політико–філософського дискурсу', *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Політологія»*, Вип.29, с.64–71.

5. Петінова, ОБ., 2002. 'Проблема цінності в філософії', *Культура народов Причерноморья*, №36, с.183–188. [online] Доступно: http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/75816

6. Шохин, В., 1998. 'Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты', *Альфа и Омега*, №17–18. [online] Доступно: http://www.pravmir.ru/klassicheskaya–filosofiya–tsennostey/

7. Бабенко, ЮА., 2013. 'Теоретичні аспекти дослідження цінностей', *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, №3, с.88–93. [online] Доступно: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdakkkm_2013_3_23

8. Антоновський, ОВ., 2012. 'До питання про обґрунтування класифікації педагогічної аксіології', *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Серія: Педагогіка і психологія*, Вип.36, с.26–29.

9. Стрелецька, ІГ., 2008. 'Цінність як предмет соціально–філософського аналізу (методологічний і лінгвосемантичний аспекти)': автореф. дис. канд. наук з філософії: спец. 09.00.03 «соціальна філософія та філософія історії», *Донецький національний університет*, Донецьк, 18 с.

10. Казьмірик, СМ., 2012. 'Цінності та їх класифікація в аксіосфері людини', *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво–Могилянська академія». Сер.: Педагогік*а, Т.209, Вип.197, с.90–92.

References

1. Baeva, LV., 2004. 'Cennosti izmenjajushhegosja mira: jekzistencial'naja aksiologija istorii: monografija (Values of the changing world: existential axiology of history: monograph)', Astrahan': *ID «Astrahanskij universitet»*, 220 s.

2. Hajdegger, M., 2000. 'Polozhenie ob osnovanii (Base provision)', per. s nem, SPb.: *Aletejja*, 289 s.

3. Aristotel', 1983. 'Sochinenija: V 4 t. T.4 (Works: In 4 t. T.4)', Red., vstup. st. A. I. Dovatur, F. H. Kessidi, Moskva: *Mysl'*, 830 s.

4. Zherebjatnikova, IV., 2016. 'Teoretychni zasady polytychnoi' aksiologii' u konteksti polityko–filosofs'kogo dyskursu (Theoretical foundations of political axiology in the context of political and philosophical discourse)', *Visnyk Harkivs'kogo nacional'nogo universytetu imeni V. N. Karazina. Serija «Politologija»*, Vyp.29, s.64–71.

5. Petinova, OB., 2002. 'Problema cinnosti v filosofii' (The problem of value in philosophy)', *Kul'tura narodov Prichernomor'ja*, №36, s.183–188. [online] Dostupno: http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/75816

6. Shohin, V., 1998. 'Klassicheskaja filosofija cennostej: predystorija, problemy, rezul'taty (Classical philosophy of values: background, problems, results)', *Al'fa i Omega*, №17–18. [online] Dostupno: http://www.pravmir.ru/klassicheskaya–filosofiya–tsennostey/

7. Babenko, JuA., 2013. 'Teoretychni aspekty doslidzhennja cinnostej (Theoretical aspects of the study of values)', *Visnyk Nacional'noi' akademii' kerivnyh kadriv kul'tury i mystectv*, №3, s.88–93. [online] Dostupno: http://nbuv.gov.ua/UJRN/vdakkkm_2013_3_23

8. Antonovs'kyj, OV., 2012. 'Do pytannja pro obg'runtuvannja klasyfikacii' pedagogichnoi' aksiologii' (On the question of the justification of the classification of pedagogical axiology)', *Naukovi zapysky Vinnyc'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universytetu imeni Myhajla Kocjubyns'kogo. Serija: Pedagogika i psyhologija*, Vyp.36, s.26–29.

9. Strelec'ka, IG., 2008. 'Cinnist' jak predmet social'no–filosofs'kogo analizu (metodologichnyj i lingvosemantychnyj aspekty) (Value as a subject of socio–philosophical analysis (methodological and linguistic–semantic aspects))': avtoref. dys. kand. nauk z filosofii': spec. 09.00.03 «social'na filosofija ta filosofija istorii'», *Donec'kyj nacional'nyj universytet*, Donec'k, 18 s.

10. Kaz'miryk, SM., 2012. 'Cinnosti ta i'h klasyfikacija v aksiosferi ljudyny (Values and their classification in the human axisosphere)', *Naukovi praci Chornomors'kogo derzhavnogo universytetu imeni Petra Mogyly kompleksu «Kyjevo–Mogyljans'ka akademija». Ser.: Pedagogika*, T.209, Vyp.197, s.90–92.

* * *

УДК 7.01

ПРОВОКАЦІЇ В МИСТЕЦТВІ: СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

ART PROVOCATIONS: MODERN UKRAINIAN CONTEXT

Коробко М. І.,
кандидат філософських наук, старший викладач, Національна академія Служби безпеки України (Київ, Україна), e–mail: margarytakorobko@gmail.com

Korobko M. I.,
Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, National Academy of Security Service of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e–mail: margarytakorobko@gmail.com

Аналізується поняття «провокація», робиться загальний огляд провокативних проявів в історії мистецтва та в сучасному українському культурному просторі. Метою статті є дослідження провокації в мистецтві з точки зору її суспільно–етичної значимості для сучасного українського суспільства. Провокація, як конфлікт картин світу провокатора і людей, яких провокують, може слугувати рушійною силою творчого розвитку суспільства. Але для сприйняття провокативного мистецтва в Україні для більшості громадян потрібно підвищувати рівень освіченості, щоб не було проявів вандалізму.

Ключові слова: *мистецтво, провокація, світогляд, конфлікт, ціннісна установка, художник, вандалізм.*

The article analyzes the concept of «provocation», makes a general review of provocative demonstrations in the history of art and in the modern Ukrainian cultural space. The purpose of the article is studying provocations in the art from the point of view of its socio–ethical significance for modern Ukrainian society. Provocationas a conflict between the point of view of the provocateur and the people, who are provoked, can serve as the driving force for the creative development of society. But it is necessary to raise the educational level of most citizens in Ukraine for the perception of provocative art for avoiding demonstrations of vandalism.

Keywords: *art, provocation, world view, conflict, value setting, artist, vandalism.*

Постановка проблеми. Сьогодні жителі України майже повсякчас стикаються з провокаціями. Ми бачимо їх на ТБ, ми читаємо про них в газетах, журналах та мережі Інтернет. Іноді ми навіть стаємо їх безпосередніми учасниками. Найчастіше з провокативними діями ми стикаємося в сфері політики та мистецтва. І чим ближче до виборів, тим частіше ми маємо справу з провокативними проявами. Для спеціалістів гуманітарної сфери є дуже важливим розбиратися в подібних речах та досліджувати їх.

Аналіз останніх джерел і публікацій. Питаннями природи провокацій займається широкий спектр суспільних та гуманітарних наук: від етики та естетики до соціології та психології. Проблеми провокації досліджуються С. Тумським та Т. Шеметовою. Моральні провокації в мистецтві описані в роботах Л. Стеценко, А. Сичова, А. Берлеанта та багатьох інших.

Мета статті. Дослідити провокації в мистецтві з точки зору її суспільно–етичної значимості для сучасного українського суспільства.

Основний матеріал. На національному відборі на музичний конкурс «Євробачення–2019» одна з учасниць назвала свій виступ «інтелігентною провокацією». Її виступ мав достатньо відвертий сексуальний характер, що викликало неоднозначну реакцію з боку журі. Але глядачам її виступ сподобався, за неї проголосувало найбільше глядачів цього шоу. І хоча вона і не поїде цього року на «Євробачення–2019» через неоднозначну суспільно–політичну позицію, прецедент є: люди достатньо жваво приймають те, що співачка назвала «провокацією».

Сьогодні таких провокацій в українському суспільному просторі достатньо, і в мистецтві, і в політиці, і в медіа. Достатньо згадати те, як В. Зеленський анонсував своє рішення стати кандидатом в президенти України (в Новорічну ніч 2019 року його заяву канал «1+1» показав замість традиційного звернення президента, а сама промова українського гаранта Конституції була запущена в ефір вже після бою курантів).

Для будь–якого вченого спочатку потрібно з'ясувати, що таке саме поняття «провокація». Чи можна вважати провокацією нещодавній поп–ап проект О. Грехова «Квантовий стрибок Шевченка. Метро» чи все ж таки провокацією було знищення цієї незвичної виставки активістом через тиждень після відкриття?

Академічний тлумачний словник української мови дає таке визначення: «провокація – це навмисні дії проти окремих осіб, організацій, держав тощо з метою штовхнути їх на згубні для них вчинки» [6]. Велика радянська енциклопедія давала таке визначення: «Провокація – 1) підбурювання, спонукання окремих осіб, груп, організацій до дій, які призводять до тяжких, іноді згубних наслідків; 2) зрадницькі дії, які здійснюються приватними агентами поліції та реакційними партіями (провокаторами), що направлені на розкриття, дискредитацію та, кінець кінцем, на знищення прогресивних, революційних організацій» [цит. по: 1]. Але, як і більшість понять в історії філософської думки, поняття «провокації» є неоднозначним і складним, воно пов'язано з багатьма аспектами людського життя. Множина цих аспектів розгортається дуже широко: від військової справи до біології та психології [11, с. 11–12].

Саме слово «провокація» латинського походження, загалом означає «виклик». Як стверджує Т. Шеметова, в латинському словнику це слово не має негативних конотацій. І в сучасних європейських мовах романо–германської групи також не спостерігається трактування цього слова тільки з деструктивної сторони [11, с. 12].

Сьогодні все більше науковців намагається угледіти в провокації позитивний аспект. Так С. Тумський стверджує, що «творчий потенціал провокації полягає в її здатності «підштовхувати» об'єкт до певних дій завдяки емоційному впливу, що чиниться, її таємний характер дозволяє тримати об'єкт в незнанні і сприяє реалізації намірів суб'єкта» [10, с. 28]. Позитивний вплив провокативних акцій можна прослідкувати, на думку вченого, у сферах мистецтва, літератури, філософії, освіти та соціальної реклами.

Багато дослідників вважає, що провокація слугує ніби каталізатором багатьох позитивних

зрушень у суспільстві. Людей такого роду діями, виставками, вчинками, перфомансами намагаються вивести зі статусу–кво задля того, щоб був якийсь прогрес. Адже «життя починається там, де закінчується наша зона комфорту».

Але, все ж таки, в українській та російській мовах тлумачні словники ставлять на перше місце у визначенні «провокації» саме негативний аспект. Т. Шеметова робить припущення, що «негативний відтінок в російській мові слово «провокація» набуло у зв'язку з революційним рухом в Росії, яке призвело до двох революцій в 1905 и 1917 роках» [11, с. 12]. Науковець приходить до висновку, що «провокація як явище не існує сама по собі. Вона завжди включена в деякий комунікативний ланцюг: суб'єкт провокації – повідомлення – об'єкт провокації, і поза цим не має сенсу» [11, с. 12]. Розвиваючи свою думку, науковець говорить про те, що «першою характеристикою терміну «провокація» в системі комунікації може бути визначено як деякий конфлікт двох (декількох) суб'єктів, що мають протилежні цілі та задачі» [11, с. 12].

Аналізуючи різні підходи до розгляду провокації, Т. Шеметова робить висновок, що її природу можна угледіти у конфлікті картин світу (світогляді, ціннісно–нормативній установці, поглядах тощо) суб'єкта та об'єкта провокації [11, с. 13]. У цьому конфлікті присутня завжди визначена структура:

– обов'язкове сприйняття об'єктом провокації тексту повідомлення;

– відкрита демонстрація своїх поглядів суб'єктом провокації;

– об'єкту провокації повідомляється не просто інформація, а демонструється деяка визначена ціннісно–нормативна установка (та сама картина світу суб'єкта);

– кінцевий пункт комунікації є повідомлення про результат цієї самої провокації, яка була сприйнята суб'єктом.

«Комунікативна схема провокації буде виглядати так: провокатор сприймає картину світу Іншого та оцінює її в цілому (або окремі її елементи) як неприйнятну для себе. Щоб змінити цю картину світу, провокатор повідомляє об'єкту провокації деяку інформацію. Ця інформація впливає на картину світу об'єкта провокації та трансформує її відповідно до бажань провокатора. На заключному етапі провокатор оцінює результат провокації як вдалий або ні. Тільки в цьому випадку провокацію можна вважати закінченою. Кінцевим пунктом провокації можна вважати зміни в картині світу об'єкта провокації, а суб'єкт провокації завжди закритий на особисту картину світу» [11, с. 13].

Тобто можна сказати, що провокатор – це зажди в деякому сенсі маргінал, який хоче змінити ставлення Іншого до себе і своїх поглядів, але знає, що це дуже складно або навіть неможливо. Часто провокації робляться вкрай дивному і навіть аморальному вигляді, адже провокація, в загальному вигляді, є «ціленаправлена, мотивована, переважно контрольована комунікативна поведінка, направлена на дестабілізацію емоційного стану співбесідника» [5; 13].

Мистецтво протягом всієї історії людства зверталося до моральних провокацій як невід'ємної частини комунікації зі своїм глядачем. «Естетизація насилля, смерті, натуралізм, брутальність, порнографія часто стають причиною суспільного обурення і конфліктів між мистецтвом і суспільною мораллю. Мистецтво кидає виклик релігійним догматам, політичним режимам, загальноприйнятій моралі» [7, с. 410]. А. Сичов стверджує, що в кожному художньому акті присутні провокативні елементи, кожний художник так чи інакше використовує оману, спокусу та маніпуляцію, просто раніше митці намагалися завуальовувати це, на сучасному ж етапі розвитку мистецтва провокація стає головним героєм кожного художнього твору: «У традиційному суспільстві елементи провокації були присутні в ритуалах, народних святах, майданних дійствах, деяких жанрах фольклору, що зберегли тісний зв'язок з архаїчними уявленнями про світ. В епоху Середньовіччя найбільш стимулюючою для провокацій була атмосфера європейського карнавалу з його неодмінними блюзнірством і відкритою непристойністю, висміюванням церкви і релігії, знущаннями над владою. Карнавальні провокації були масштабнішими за більшість скандалів в сучасному мистецтві, а ставлення суспільства до них до певної міри – більш терпимим. У той же час провокація в середньовічному суспільстві була виключена з офіційної культури і обмежена рамками карнавального часу і простору. <…> Лише на початку Відродження найбільш провокаційні елементи карнавалу втратили легальний статус. З відходом карнавалу з авансцени європейської історії ці елементи почали проникати в ті сфери буття мистецтва, які раніше належали суто офіційній культурі. Яскравими прикладами такого переходу можуть служити твори Джованні Боккаччо і Франсуа Рабле, в яких усталені літературні канони і догми були переглянуті і частково відкинуті» [8, с. 15–16]. З часом провокація розповсюдилася з театральної сцени та літератури і в живопис, люди були шоковані натуралістичним відображенням тіл у «Страшному суді» Мікеланджело та «Смерті Марії» Караваджо. Далі провокація у формі десакралізації релігії в мистецтві Відродження еволюціонувала та стала рупором деідеалізації світської влади у творах митців і філософів доби Просвіти (прикладом можуть слугувати твори Вольтера). XIX сторіччя було просякнуто духом провокації в майстернях європейських художників. Деякі картини люди й досі вважають такими, що можна охарактеризувати словом «занадто» (наприклад, скандально відома картина «Походження світу» Г. Курбе). Загалом імпресіоністи кидали виклик не тільки художнім догматам, але і соціально–політичним («Сніданок на траві» та «Олімпія» Е. Мане). Їх вважали вульгарними та бездарними, їх цькували і ненавиділи. Але завдяки імпресіоністам змогли з'явитися інші провокативні художні течії, якими

відоме XX століття (фовізм, кубізм, абстракціонізм, сюрреалізм тощо) – мистецтво епохи модерну.

Як стверджує А. Сичов, «історія мистецтва – це безперервний рух маятника між контролем і свободою, цензурою і скандалом, затвердженням авторитетів і їхнім поваленням. Проте, не дивлячись на зупинки і тимчасові відступи, в цьому русі простежуються явні поступальні тенденції – на кожному новому етапі еволюції мистецтва рівень свободи художника і ступінь провокаційності його творів стають вище. <…> Мистецтво (особливо в його сучасних динамічних експериментальних формах) є найдієвішим засобом модернізації духовного життя, здатним запропонувати суспільству оригінальні норми, цінності, типи світосприйняття і мислення. Дієвість цих процесів підтверджується тим, що багато скандальних творів минулого, таких як «Декамерон» Боккаччо або «Олімпія» Мане, сьогодні сприймаються далеко не так негативно і емоційно, як в період їх появи» [8, с. 25].

Світ не стоїть на місці і змінюється, змінюється і мистецтво: «фокус нового мистецтва змістився на глядача, читача, слухача (що особливо яскраво проявляється в хепенінгах і флешмобах). Перетворення глядача в творця пов'язано перш за все з тим, що, на відміну від модернізму, де джерело провокації знаходиться в області форми і змісту, тобто в сфері компетенції творця, в постмодернізмі він знаходиться в свідомості людини, що сприймає. Твір виникає лише в процесі його інтерпретації. При цьому таких інтерпретацій може бути стільки ж, скільки людей сприймає об'єкт мистецтва. Фактично в ситуації «смерті автора» глядач стає творцем. Але для того щоб творчий потенціал глядача розкрився, художнику необхідно привернути його увагу, залучити до художнього процесу, спровокувати. Провокація – не тільки основний, але і єдиний обов'язковий елемент сучасного мистецтва» [8, с. 26].

Сучасне постмодерне мистецтво «регулярно кидає виклик цінностям та переконанням людей, виводячи глядачів з етичної зони комфорту. Це нерідко призводить до страйків та навіть вандалізму. Широке розповсюдження інтерактивного мистецтва істотно проблематизувало морально небезпечне у просторі художніх виставок» [2, с. 124].

Мистецтвознавець Г. Козлов в своєму арт–детективі «Замах на мистецтво» присвятив цій проблемі цілу справу: «Людей, які нападають в музеях на картини та скульптури, зазвичай називають вандалами. Плем'я цих варварів, взявши Рим, знищило багато безцінних пам'ятників Античності. Хто та чому стає музейним вандалом в наш час? Наскільки часто здійснюються такі замахи? Існує декілька стереотипних відповідей на ці питання. Перше: актів вандалізму зовсім небагато. Друге: вандали – випадкові, необізнані в мистецтві люди. Дійсний поціновувач не може підняти руку на шедевр. Третє: вандали – це божевільні, одержимі комплексом Герострата; давньогрецький швець, щоб прославитися, спалив одне з «чудес світу», храм Артеміди в Ефесі. На жаль, всі ці відповіді невірні. Актів вандалізму по всьому світі багато і стає все більше в загрозливій прогресії. Випадкові люди серед нападників на картини рідкість, в основному це ті, хто так чи інакше пов'язані з мистецтвом. Далеко не всі музейні вандали божевільні, і, навіть якщо людина психічно хвора, комплекс Герострата не єдина причина варварського вчинку» [4, с. 533–534].

На питання, підняте Г. Козловим, важко відповісти. Одна з причин може бути у розумінні людей категорій «прекрасне» та «потворне». Ця шкала оцінювання від «прекрасного» до «потворного» як раз відіграє вирішальну роль в сприйнятті провокативного перфомансу або художнього твору. Філософ–постмодерніст У. Еко в своїй фундаментальній монографії «Історія потворності» стверджує, що люди оцінюють щось як прекрасне або потворне відповідно до свого історичного періоду та типу культури [3, с. 10]. Також У. Еко робить зауваження, що в історії часто зустрічаються випадки, коли «визначення «прекрасне» і «потворне» давалися відповідно не до естетичних, а до соціально–політичних критеріїв» [3, с. 12]. Тобто, наприклад, якщо навіть король був до неможливості потворним, його все одно намагалися зображувати якомога краще.

Сьогодні ми можемо спостерігати естетизацію потворного (яскравим прикладом цього може слугувати американський телесеріал «Ганібал» 2013–2015 рр.), що несе в собі безумовно провокативний елемент.

У питанні зв'язку моралі та мистецтва існують дві країні позиції: радикальний автономізм та радикальний моралізм у питаннях мистецтва [14]. Але, як стверджують деякі науковці, така крайня позиція щодо автономізму мистецтва втратила свою актуальність через буремні політичні події XX сторіччя [13]. І як показали нещодавні дослідження нейропсихологів, одна й та сама частина кори головного мозку відповідає і за естетичну, і за етичну оцінку художнього твору [12]. Таким чином навіть нейропсихологія заперечила тезу «мистецтво заради мистецтва».

Сьогодні, в достатньо кризовий час світової історії провокація є засобом маніпуляції, а провокативними стають дії, твори мистецтва та перфоманси, які на перший погляд такими не здавалися.

Так, наприклад, роботи американської художниці сербського походження Ани Првачки, присвячені «чемності», називають провокативними, бо в сучасному суспільстві посмішка та толерантне ставлення здається дивним, деякі люди їх сприймають як виклик [1].

Л. Стеценко, аналізуючи моральні провокації в мистецтві, стверджує, що «сьогодні спостерігається тотальна естетизація всіх вимірів суспільного життя, у тому числі і політичних практик. У сучасній ситуації зміни способів та практик трансляції мистецтва гострота конфліктів та дилем сучасного мистецтва, зокрема медіамистецтва та медіаетики, суттєво посилюється. Медіамистецтво,

наприклад, представляється критиками сферою вільного вибору візуальних практик, інтеракцій та апологетом анонімної аморальності. Але питання етичної регуляції у мистецтві полягає не у тому, щоб давити сучасному мистецтву моральні орієнтири, а у тому, що дія технічних засобів по–новому ставить проблему відповідальності митця за результат дії сучасних арт–практик, які масово тиражуються і створюють надпотужні впливи на психіку людей, викликають сильну емоційну реакцію, експресію – емоційний шок, відразу, переляк, та здебільшого не мають нічого спільного з естетичним задоволенням» [7, с. 419].

Враховуючи все вище сказане, хочеться повернутися до поп–ап проекту О. Грехова «Квантовий стрибок Шевченка. Метро» (Т. Шевченко був намальований художником в різноманітних образах: від статуї свободи до людини–павука та Фріди Кало). Це безумовно була провокація за своєю структурою (що була викладена вище). Суб'єкт провокації – це сам художник та його виставка. Об'єктом провокації виступили всі пасажири, які користувалися київською станцією метро Тараса Шевченка в середині лютого 2019 року. Всі пасажири «сприйняли текст повідомлення», тобто побачили картини художника, який відкрито продемонстрував свій погляд на постать Т. Шевченка, що повністю відбиває ціннісно–нормативну установку О. Грехова, а результатом цієї провокації було знищення цієї виставки. І дивлячись на цей результат, хочеться поставити питання, чи готове українське суспільство до нестандартного підходу до своєї культурної спадщини, до моральних провокацій в мистецтві?

Художник був готовий до такої реакції, адже він своїми роботами «десакралізував» образ українського Кобзаря, роблячи його ближчим до молодого покоління українців. О. Грехов вже виставляв свої роботи в Національному художньому музеї минулого року, тоді ця виставка пройшла майже непомітно. Тому що, на думку митця, українці не так часто ходять до музеїв [9]. Але, на нашу думку, проблема не в тому, що жителі України не ходять до музеїв, а в тому, хто саме туди ходить. Люди, що їздять в метро, дуже різні, з різним ступенем підготовки, освіти, виховання. І, дійсно, багато з них неготові сприймати Т. Шевченка в образі Князя Ночі з «Гри престолів», для них це паплюження образу українського поета. Точно так само як в свій час роботи імпресіоністів для більшості паризької публіки були знущанням над живописом. Проблема в тому, що загальний рівень освіченості в Україні за останні роки дуже сильно знизився.

Сучасні українські митці знаходяться в кризовому становищі, як і вся країна загалом. Так, наприклад, засновник Svitlo Concert Євгеній Кривін на своїй сторінці Facebook написав про розробку проекту «Art against violence»: «Це проект про культурну освіту населення:панельні дискусії, плакати в метро, концерти, кампанія в соцмережах із залученням лідерів думок, відео, робота з населенням щодо донесення ролі мистецтва в сучасному суспільстві. <…> Випадки прояву агресії по відношенню до художників і арт–об'єктів стали помітно частішати. Останніх два – це знищення невинних поп–ап плакатів ілюстратора Олександра Грехова з Тарасом Шевченком, спрямованих якраз на популяризацію Тараса Шевченка серед молоді. <…> Активіст, що знищував плакати, пояснив, що це «цитата: наруга над Тарасом Шевченком». І багато городян, разом з ним вважають так само. І це виклик і велика проблема для суспільства – не здатність приймати нове. А без нового мистецтва розвиток суспільства і культури неможливо. <…> Так само не минуло й місяця з нагоди репресій з боку ВНЗ та загроз у фізичній розправі художнику Спартака Хачанова, який був змушений виїхати за фінською програмою захисту художників «Artistatrisk». <…> Мені дуже боляче і часом страшно, що мій будинок стає небезпечним для творчості. Адже творчість і любов це єдине, що є в світі справжнього. <…> Творчість – це мова дітей, якою вони спілкуються зі світом, пізнаючи його через акт взаємодії з простором. Творчість – це територія на якій люди стають на деякий час дітьми, такими ж справжніми і щирими. <…> Творчість і мистецтво – це один з найбільш безкровних і творчих способів змінити світ і людей на краще» (https://www.facebook.com/SvitloConcert/posts/2310553805643347).

Висновки. На нашу думку, правильно продумані провокації можуть змінити світ на краще, це рух, без якого неможливий прогрес. Але для їх сприйняття потрібно готувати людей. Сьогодні в Україні є достатньо проблем з просвітою населення, з його загальним рівнем культури та освіти. Сучасні художники повинні це розуміти. А викладачі в школах та університетах повинні намагатися розвивати своїх учнів.

Список використаних джерел

1. Аристархова, И. 'Провокация', *Художественный журнал*. [online] Доступно: http://moscowartmagazine.com/issue/6/article/50 – Название с экрана.

2. Гомес, К.–Дж., 2018. 'Протестная реакция зрителей на морально–провокационное искусство', *Известия Уральского федерального университета. Сер.3, Общественные науки*, Т.13, №3 (179), с.124–134.

3. 'История уродства', 2007, под редакцией Умберто Эко; перевод с итал. А. А. Сабашниковой, И. В. Макарова, Е. Л. Кассировой, М. М. Сокольской, М.: *СЛОВО/SLOVO*, 456 с.

4. Козлов, Г., 2007. 'Покушение на Искусство: арт–детектив', Москва: *Слово*, 558 с.

5. 'Провокация: сферы коммуникативного проявления': сб. ст. 2016, М.

6. 'Провокація', 1977, *Словник української мови: в 11 томах*, Т.8, с.144.

7. Стеценко, ЛЛ., 2014. 'Моральні провокації у мистецтві', *Етика. Естетика: навч. посіб.*, за наук. ред. Панченко В. І., К.: *«Центр учбової літератури»*, с.410–419.

8. Сычев, АА., 2017. 'Провокация в истории искусства', *Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право*, №4, с.15–27.

9. Товт, А. 'Автор скандальной выставки про Шевченко в метро: «Один пьяный сорвал Тараса–Йоду»', *СТРАНА.ua*. [online] Доступно: https://strana.ua/articles/interview/185884–vystavka–neobychnykh–portretov–tarasa–shevchenka–v–metro–intervju–s–illjustratorom.html– Название с экрана.

10. Тумский, СВ., 2018. 'Положительная провокация в социокультурной сфере. Отличие положительной провокации от отрицательной', *Социодинамика*, №9, с.27–39.

11. Шеметова, ТН., 2014. 'Искусство провокации и идеальный провокатор', *Обсерватория культуры*, (1), с.11–17.

12. Bao, Y., Stosch, A., Park, M., Pöppel, E. 'Complementarity As Generative Principle: A Thought Pattern for Aesthetic Appreciations and Cognitive Appraisals in General', *Front Psychol*, Vol.8. [online] Доступно: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/28536548 – Назва з екрану.

13. Berleant, A., 1977. 'Artists and Morality: Toward an Ethics of Art', *Leonardo*, Vol.10, №3, p.195–202.

14. Peek, E. 'Ethical Criticism of Art'. [online] Доступно: https://www.iep.utm.edu/art–eth/– Назва з екрану.

References

1. Aristarhova, I. 'Provokacija (Provocation)', *Hudozhestvennyj zhurnal*. [online] Dostupno: http://moscowartmagazine.com/issue/6/article/50 – Nazvanie s jekrana.

2. Gomes, K.–Dzh., 2018. 'Protestnaja reakcija zritelej na moral'no–provokacionnoe iskusstvo (The protest reaction of the audience to the moral and provocative art)', *Izvestija Ural'skogo federal'nogo universiteta. Ser.3, Obshhestvennye nauki*, T.13, №3 (179), s.124–134.

3. 'Istorija urodstva (Ugly history)', 2007, pod redakciej Umberto Jeko; perevod s ital. A. A. Sabashnikovoj, I. V. Makarova, E. L. Kassirovoj, M. M. Sokol'skoj, M.: *SLOVO/SLOVO*, 456 s.

4. Kozlov, G., 2007. 'Pokushenie na Iskusstvo: art–detektiv (Attempted Art: Detective)', Moskva: *Slovo*, 558 s.

5. 'Provokacija: sfery kommunikativnogo projavlenija (Provocation: the scope of communicative manifestation)': sb. st. 2016, M.

6. 'Provokacija (Provocation)', 1977, *Slovnyk ukrai'ns'koi' movy: v 11 tomah*, T.8, s.144.

7. Stecenko, LL., 2014. 'Moral'ni provokacii' u mystectvi (Moral provocations in the arts)', *Etyka. Estetyka: navch. posib*., za nauk. red. Panchenko V. I., K.: *«Centr uchbovoi' literatury»*, s.410–419.

8. Sychev, AA., 2017. 'Provokacija v istorii iskusstva (Provocation in the history of art)', *Vestnik PNIPU. Kul'tura. Istorija. Filosofija. Pravo*, №4, s.15–27.

9. Tovt, A. 'Avtor skandal'noj vystavki pro Shevchenko v metro: «Odin p'janyj sorval Tarasa–Jodu» (The author of the scandalous exhibition about Shevchenko in the subway: «One drunk tore down Taras–Yoda»)', *STRANA.ua*. [online] Dostupno: https://strana.ua/articles/interview/185884–vystavka–neobychnykh–portretov–tarasa–shevchenka–v–metro–intervju–s–illjustratorom.html– Nazvanie s jekrana.

10. Tumskij, SV., 2018. 'Polozhitel'naja provokacija v sociokul'turnoj sfere. Otlichie polozhitel'noj provokacii ot otricatel'noj (Positive provocation in the socio-cultural sphere. Difference between positive provocation and negative)', *Sociodinamika*, №9, s.27–39.

11. Shemetova, TN., 2014. 'Iskusstvo provokacii i ideal'nyj provokator (The art of provocation and the perfect provocateur)', *Observatorija kul'tury*, (1), s.11–17.

12. Bao, Y., Stosch, A., Park, M., Pöppel, E. 'Complementarity As Generative Principle: A Thought Pattern for Aesthetic Appreciations and Cognitive Appraisals in General', *Front Psychol*, Vol.8. [online] Dostupno: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/28536548 – Nazva z ekranu.

13. Berleant, A., 1977. 'Artists and Morality: Toward an Ethics of Art', *Leonardo*, Vol.10, №3, p.195–202.

14. Peek, E. 'Ethical Criticism of Art'. [online] Dostupno: https://www.iep.utm.edu/art–eth/– Nazva z ekranu.

* * *

УДК 7.01

СМЫСЛ ТРАУРА, ЕГО ВИДЫ И ДЛИТЕЛЬНОСТЬ В КУЛЬТУРЕ СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

TRAURA'S MEANING, ITS TYPES AND DURABILITY IN THE CULTURE OF SLAVIC PEOPLES

СЕНС ЖАЛОБИ, ЙОГО ВИДИ ТА ТРИВАЛІСТЬ В КУЛЬТУРІ СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ

Кудин А. В.,
кандидат философских наук, доцент,
Генеральный директор, ДП Украинский институт интеллектуальной собственности (Киев, Украина),e–mail: kudin.usa@gmail.com

Kudin A. V.,
PhD in Philosophy, Associate Professor, General Director, Ukrainian Institute of Intellectual Property (Kiev, Ukraine), e–mail: kudin.usa@gmail.com

Кудін А. В.,
кандидат філософських наук, доцент, Генеральний директор, ДП Український інститут інтелектуальної власності (Київ, Україна), e–mail: kudin.usa@gmail.com

Раскрыто понятие траура и проанализировано его значение в культуре славянских народов, описаны виды траура и его длительность. Исследование охватывает период с дохристианских времен и до наших дней.

Ключевые слова: *траур, смерть, боль, выражение скорби, помощь, очищение, длительность траура.*

The concept of mourning is revealed and its value is analyzed in the culture of Slavic peoples, the types of mourning and its duration are described. The study covers the period from pre–Christian times to the present day.

Keywords: *mourning, death, pain, expression of grief, help, purification, duration of mourning.*

Розкрито поняття жалоби і проаналізовано його значення в культурі слов'янських народів, описані види жалоби і його тривалість. Дослідження охоплює період з дохристиянських часів і до наших днів.

Ключові слова: *траур, смерть, біль, вираз скорботи, допомога, очищення, тривалість жалоби.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Того, кто никогда не сталкивался со смертью, наверняка можно было бы назвать по настоящему счастливым человеком. Но чем старше мы становимся – тем чаще нам приходится сталкиваться с потерей родных и близких людей. Смерть не спрашивает хотим мы этого или нет. Она приходит в наш дом и забирает тех, кто нам дорог. Мы сталкиваемся с болью, с отчаянием, с пустотой… И чем дороже и ближе нам человек – тем острее боль, тем сильнее отчаяние и тем шире бездна распахивается перед нами.

Вселенная состоит из энергии и информации. И то и другое создают вибрации определенной частоты. То, что мы называем смертью, также является вибрацией, причем достаточно сильной. Вибрации смерти принимают не только ушедшего человека, они затрагивают всех тех, кто находится рядом, затягивают их, словно в круговорот откуда уже не будет возврата. Для того, чтобы бездна, раскрывшаяся над нами, не поглотила нас, чтобы не сломаться и достойно выдержать нечеловеческую боль существует несколько инструментов, одним из которых является траур.

Слово траур происходит от немецкого слова trauern. Это слово вошло в обиход на Руси в конце 17 века и в переводе означает «оплакивать». Вместе с тем, следует отметить, что само понятие траура значительно шире и глубже, чем то, что вкладывается в слово «оплакивать» или в словосочетание «скорбь по ком либо».

В зависимости от культурных и религиозных традиций траур принимает различные формы, но его суть при этом остается неизменной:

– выражение скорби по ушедшему человеку;

– оказание помощи ушедшему во время его перехода из одного мира в другой;

– помощь себе и тем, кто был тесно связан с ушедшим (прежде всего, кровными узами), **чтобы избежать преждевременной смерти;**

– очищение через страдания и скорбь.

Я стараюсь избегать слова умерший и вместо него употребляю слово ушедший, поскольку, на мой взгляд, это слово более точно отражает происходящее. Потому как то, что принято называть физической смертью тела в действительности представляет собой переход из одного состояния существования в другое. При этом жизнь в ее более глубоком понимании не прекращается.

Однако, вернемся к основной теме нашего разговора и сконцентрируемся более детально на вопросе **– в чем состоит смысл траура?**

Первое, что приходит на ум – это **выражение скорби по ушедшему человеку**.

Горе не абстрактно. Горе имеет свой цвет, свой запах, свой вкус… Горе – это вполне осязаемая величина.

Когда уходит кто–то очень близкий и очень родной, то те, кто остаются по эту сторону жизни испытывают невыносимую боль, причем эта боль зачастую более сильная, чем та боль, которую предстоит испытать им самим, когда наступит их черед уходить.

Степень боли зависит от степени близости и родства. Она может быть такой, что человек, не выдерживает и сам уходит в небытие.

Солнечный свет дарит жизнь всем живым существам. Солнце согревает и освещает ту часть Вселенной, в которой мы находимся, планеты и звезды. Солнце обладает огромной, немыслимой силой. И этой же силой обладает бог Смерти – сын Солнца, унаследовавший эту силу от своего отца. Это является одной из причин того почему смерть – это всегда шок, стресс огромной, разрушительной силы для всех тех, кто сталкивается с ней лицом к лицу.

Жизнь отрицает смерть, она не желает ее принимать. Все естество человека кричит о том, что ни он сам, ни его родные не могут, не должны умирать! Но человек видит смерть и видит свое бессилие перед ней.

Оставшихся в живых разрывают два диаметрально противоположных вектора.

Первый – это стремление закрыться в своем горе, спрятаться от той действительности, которую сердце не желает принимать, непреодолимое желание уйти от мира, в котором есть только страдания и только боль.

Второй вектор – стремление раскрыться перед миром, слиться с ним, чтобы в такой способ хотя бы частично избавиться от разрывающей боли, растворив ее в окружающем мире.

Траур соединяет в себе эти два вектора, фокусируя их и направляя в одном направлении. Человек и закрывается, и открывается одновременно. Через траур человек прячет в себе свое горе и при этом растворяет его в окружающем мире. Поглощая отдает и отдает поглощая.

Очень часто родные и близкие испытывают отчаяние от того, что не в силах помочь тому, кто ушел. Вместе с тем, внутри каждого человека присутствует если не вера, то ощущение того, что это далеко не конец, что после последнего вздоха жизнь не прекращается и что можно и обязательно нужно что–то сделать для того, чтобы **помочь ушедшему перейти из одного мира в другой**, чтобы там он обрел покой и наконец то стал счастлив.

Существует множество ритуалов и обрядов для достижения указанной цели. Перед нами сейчас не стоит задача их разбирать, анализировать, сравнивать. Вопрос в другом – какой бы именно ритуал вы не избрали ваше ментальное, энергетическое, эмоциональное и физическое как пребывание в трауре, так и не нахождение в нем способно многократно усилить действие древних обрядов или же полностью свести их на нет, превратив в бессмысленные и в бесполезные действия.

В древних рукописях сказано: «**Мертвые никогда не чувствуют себя мертвецами**». Ушедшие чувствуют нас, они способны подавать нам знаки, они наблюдают за вами. Никогда не забывайте об этом.

Переход всегда труден. Любой переход. Как приход в земную жизнь, так и уход из нее. И от нас зависит способны ли мы в этот период помочь близкому нам человеку или же нет. И никто не освободит нас от ответственности за принятое нами решение.

Есть категория людей, которые называют себя атеистами и безбожниками. Эти люди весьма неоднородны и, как правило, даже закоренелые атеисты во что–то да верят. Они не могут не верить, если внутри их присутствует разум.

Чаще всего все разговоры о безбожии являются прикрытием собственного лицемерия, эгоизма и равнодушия, а само по себе безбожие порождается элементарным невежеством. Но даже если вы безбожник и атеист, то задайте себе два простых вопроса.

Вопрос первый. А что если вы ошибаетесь и все не так как вы думаете?

Вопрос второй. Любите ли вы того, кто ушел и хотите ли вы ему помочь?

Ответ на первый вопрос не имеет значения. Важен ответ на второй вопрос. Если ваш ответ «да», то почему бы не попробовать? А раз так, то следует соблюдать траур.

Старая поговорка гласит – беда никогда не приходит одна.

Когда слуги бога Смерти приходят за кем–то в ваш дом, то в поле зрения попадают все члены семьи, но, в первую очередь, это касается тех, кто был наиболее тесно связан с ушедшим кровными узами.

Когда корабль тонет образуется воронка, и чем ближе вы к ней – тем большая вероятность того, что и вас затянет в эту воронку, что вскоре и вы окажетесь на дне океана. Я привел этот простой пример для того, чтобы вы лучше поняли мою мысль. Подобная ситуация возникает, когда кто–то из родных или близких уходит. Образуется невидимая воронка, которая затягивает в себя. Именно поэтому **одной из целей траура является сделать себя невидимым для бога Смерти и его слуг, чтобы избежать преждевременной гибели**. Однородная одежда черного (или белого) цвета, отсутствие украшений и всего того, что привлекает внимание к себе, соответствующее поведение как бы делают человека невидимым для мира, траур как бы прячет человека, помогает ему слиться с окружающим фоном, чтобы смерть прошла мимо и не оставила на нем свою метку. (К примеру, предназначение вуали состоит в том, чтобы ввести в заблуждение слуг бога Смерти, чтобы они оставили в покое женщину, прячущуюся за вуалью и не утащили ее с собой в царство тьмы).

Если же бог Смерти или его слуги обратят на вас внимание, то избавиться от этой невидимой метки вам уже никогда не удастся.

Во время траура, через страдания и скорбь, человек очищает себя, избавляется от всего ненужного и иллюзорного. В этот период человек как бы заново переосмысливает себя, свои поступки, всю свою жизнь. Нередко именно во время траура начинается переоценка ценностей, вслед за которой следует глубокая трансформация личности.

Длительность траура зависит прежде всего от степени родства и близости между людьми. На культуру и традиции славянских народов, сложившиеся в дохристианский период, наложило отпечаток православие. Христианству не удалось искоренить традиции и обычаи древних славян, которые христиане с презрением называют язычеством. Православие трансформировало многие традиции и обряды под себя, как бы растворив их в себе.

В итоге мы получили синтез религий и культур.

В дохристианский период траурным цветом наряду с черным был белый цвет. В настоящее время общепринят именно черный цвет. Выбор цвета в пользу черного определен православием. Под влиянием христианской церкви также сложились принятая в настоящее продолжительность траура.

Длительность траура по отцу или матери.

Один год. (Для сравнения – в Корее и в Китае продолжительность траура по родителям составляет три года).

В вероучении древних славян традиция почитания предков всегда занимала важное место. Родители – это не просто те люди, которые подарили нам жизнь. Для славян родители являются аватарами богов, их земным воплощением. Вот почему относится к родителям нужно именно как к богам.

Длительность траура по бабушке или по дедушке.

Полгода.

Длительность траура по сестре или брату.

Полгода

Длительность траура по дяде или тете.

Три месяца.

Длительность траура по жене.

Полгода.

Длительность траура по мужу.

В современной традиции продолжительность траура для вдовы составляет от 18 месяцев до двух лет.

В древности во многих народов считалось нормой, когда вдова совершала ритуальное самоубийство – ложилась в могилу рядом с мужем или поднималась к нему на погребальный костер. Так, арабский путешественник и писатель Ахмад ибн Фадлан описал в первой половине X века похоронный обряд на Руси, когда во время кремации на лодке вместе с мужем была сожжена его жена.

В более поздний период и вплоть до начала XX века, траурные обычаи в большинстве своем опирались на православные каноны. На Руси на вдов налагался пожизненный траур. Нередко после смерти мужа женщина принимала монашеский постриг.

Следует подчеркнуть, что как в прошлом, так и в наши дни продолжительность и формы траура зависят, в первую очередь, от силы и искренности чувств к ушедшему. Многие люди носят траур вплоть до собственной смерти и таких примеров достаточно много. (Здесь уместно вспомнить почти 40–летний траур английской королевы Виктории и 33–летний траур российской императрицы Марии Федоровны, вдовы Александра III).

Обычно траур подразделяется на два вида: глубокий траур и полутраур. Принципиальное отличие полутраура от глубокого траура состоит в том, что в полутрауре при доминировании черного цвета допускается одежда других, обязательно темных цветов с приглушенным оттенком (например, в быту и вне работы). Как правило, полутраур является переходной фазой между глубоким трауром и выходом из него.

Периоды траура:

1) До погребения

Пьют только прохладную чистую воду. Допустимы соки и жидкая пища. В крайнем случае – салаты и пища растительного происхождения. Это наиболее жесткая форма поста, во время которого человек, соблюдающий траур, отказывается от всего мирского и как бы от самой жизни, словно он жертвует ее в пользу того, кто ушел.

2) До погребения и в первые 7 дней после погребения

– запрещено пользоваться косметическими мазями, всевозможными маслами, душистым мылом и т.д., кроме тех случаев, когда это требуется в медицинских целях или для поддержания чистоты;

– нельзя бриться, стричься, крайне нежелательно обрезать ногти;

– супружеские отношения запрещены;

– нельзя заниматься каким–либо ремеслом и другой работой, но при этом можно наводить порядок в доме и готовить пищу.

В память по ушедшему зажигают свечу для возвышения его души. Эту свечу оставляют гореть во время семи (в отдельных случаях сорока) дней траура (лучше зажечь свечу в комнате, где умер человек, а если это невозможно, то там, где он жил).

3) Период до 40 дней (день кончины считается первым)

– лезвие не должно прикасаться к волосам, поэтому запрещено бриться и стричься;

– запрещено посещать салоны красоты и делать там маникюр или педикюр, но мешающие ногти можно срезать подручными инструментами;

– не купаться и не мыться для удовольствия (для поддержания чистоты тела разрешается мыться в прохладной воде);

– стараться не одевать новые одежды;

– не заходить в места, где что–либо празднуют, не присутствовать на развлекательных мероприятиях и на торжественных вечерах;

– интимные отношения по–прежнему недопустимы;

– запрещено пользоваться косметикой, духами, одеколонами и т.д.

До 40 дней категорически запрещено прикасаться к вещам ушедшего, а тем более выносить их из дома, за исключением крайней необходимости (например, если это как–то связано с похоронной церемонией или же с оформлением документов) или же если это было оговорено в завещании.

Согласно верованиям славян душа, которая остается после смерти человека, состоит из нескольких частей. По современной классификации эти части называются эфирным, астральным и ментальным телами. Вышеназванные тела распадаются на 3, 9 и 40 день. Именно поэтому особыми днями поминовения являются третий, девятый и сороковой день, при этом, как было сказано выше, день кончины считается первым.

4) Период до конца траура.

Большинство из описанных выше ограничений снимаются, за исключением двух:

– внешний вид по–прежнему должен соответствовать форме и характеру траура, ношение драгоценностей и украшений недопустимо;

– запрещается принимать участие в любых праздничных и развлекательных мероприятиях.

Соблюдать траур или нет – каждый сам делает выбор. Существует ли внутренняя потребность

в трауре или такой потребности нет – всё это зависит, прежде всего, от самого человека, от его внутренней культуры и воспитания.

По отношению к трауру можно многое сказать о человеке. Во все времена и во всех культурах траур был привилегией высших слоев общества, привилегией высокоразвитых и высокодуховных людей. Что же касается быдла и низов, то для них всегда было характерно отсутствие траура и пренебрежительное отношение к обычаям и культурному наследию своего народа.

Вместе с тем, сохранение традиций предков, соблюдение древних обычаев и ритуалов является необходимым условием для продолжения рода и духовного развития нации, через это создается невидимая, но очень мощная связь поколений. Любой народ стремится сохранить традиции своих предков, потому как без этого дальнейшее духовное развитие невозможно. Соблюдение древних обычаев и ритуалов позволяет передавать уникальные знания будущим поколениям. В трудные минуты траур помогает людям объединиться, позволяет укрепить родственные узы, призывает остановить разногласия и конфликты, которые перед лицом смерти выглядят мелкими и пустыми.

Список использованных источников

1. Ahmad Ibn Fadlan, James E. Montgomery, Philip F. Kennedy, Shawkat M. Tooraw, Mission to the Volga (Library of Arabic Literature), New York University Press, 2017.

2. Греков, БД., 1953. ‘Киевская Русь’, М.

3. Рыбаков, БА., 1948. ‘Ремесло Древней Руси’, М.: *Изд–во АН СССР*.

4. Романов, БА., 1966. ‘Люди и нравы Древней Руси (Историко–бытовые очерки XI–XIII вв.)’, М.–Ленинград: *Наука*.

5. Срезневский, И., 1848. ‘О Языческом Богослужении Древних Славян’, СПб.

6. Тихомиров, МН. 1956. ‘Древнерусские города’, М.: *Госполитиздат*.

References

1. Ahmad Ibn Fadlan, James E. Montgomery, Philip F. Kennedy, Shawkat M. Tooraw, Mission to the Volga (Library of Arabic Literature), New York University Press, 2017.

2. Grekov, BD., 1953. ‘Kievskaja Rus’ (Kievan Rus)’, M.

3. Rybakov, BA., 1948. ‘Remeslo Drevnej Rusi (The craft of ancient Russia)’, M.: *Izd–vo AN SSSSR*.

4. Romanov, BA., 1966. ‘Ljudi i nravy Drevnej Rusi (Istoriko–bytovye ocherki XI–XIII vv.) (People and customs of ancient Russia (historical and everyday essays of the XI–XIII centuries))’, M.–Leningrad: *Nauka*.

5. Sreznevskij, I., 1848. ‘O Jazycheskom Bogosluzhenii Drevnih Slavjan (On the Pagan Worship of the Ancient Slavs)’, SPb.

6. Tihomirov, MN. 1956. ‘Drevnerusskie goroda (Old Russian cities)’, M.: *Gospolitizdat*.

* * *

УДК 123.1:159.923

СВОБОДА, ПОВСЯКДЕННЯ І МУЖНІСТЬ САМОЗДІЙСНЕННЯ ОСОБИСТОСТІ: ДО ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКОГО СИНТЕЗУ

FREEDOM, DAILY LIFE AND COURAGE OF SELF–FULFILLMENT OF PERSONALITY: TO HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL SYNTHESIS

Максюта М. Є.,
доктор філософських наук, професор,
Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ, Україна),
e–mail: sokolova9403@ukr.net

Maksiuta M. Ye.,
Doctor of Philosophy, Professor, National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e–mail: sokolova9403@ukr.net

Наголошується, що вільна людина протистоїть, нехай і безжурному, але порожньому життю. На першому плані покликана бути сама людина у єдності проявів її найблагородніших якостей розуму і волі. Потрапивши в рабську залежність від чуттєвості, бажань, людина максимально обмежує «життєвий простір» для своїх вищих проявів. Також обстоюється положення, що у найзагальнішому сенсі свобода – особистісно життєва необхідність, «територія» особистісного буття постійно виправдовувана особистісною життєтворчістю. Тому життєздійснення людини у вимірах та проявах свободи переживається як особистісний обов'язок, відповідно до якого зреалізовуються, збагачуються її індивідуальні якості. Для соціокультурного ж буття безальтернативно необхідна індивідуальність особистості, її неповторне життєздійснення як єдино прийнятне зманіфестування «типово–унікального», у, як на перший погляд, вільному й хаотичному існуванні суб'єктивізму, з якого, однак, все ж, у кінцевому рахунку, усуваються рецидиви свавілля: прогрес особистості може бути прослідкований в історичних змінах її внутрішнього життя завдяки усе більшою мірою увиразненню її самості як вільної індивідуальності розширеннями та зміцненнями її зобов'язувальної потреби «бути собою» в умовах і на засадах національно–культурного буття.

Ключові слова: *гідність, свобода, мужність, мудрість, помірність.*

The article states that a free person opposes, albeit immaculate but empty life. In the foreground, the very person is called into being in the unity of manifestations of his noblest qualities of reason and will. Having fallen into slavish dependence on sensuality, desires, a person limits as much as possible the «living space» for his higher manifestations. It is also defended by the provision that, in the broadest sense, freedom – a personally vital necessity, «territory» of personal being is constantly justified by personal life creation. Therefore, the realization of man in the dimensions and manifestations of freedom is experienced as a personal duty, according to which realization is realized, its individual qualities are enriched. For sociocultural existence, the alternative is the individuality of the personality, its unique life as the only acceptable manifestation of «typical–unique», at, at first glance, the free and chaotic existence of subjectivity, of which, however, is ultimately eliminated recurrences of arbitrariness: the progress of an individual can be traced back to the historical changes in his inner life, due to the increasing recognition of his autonomy as a free individuality by the extensions and strengthening of its binding requirement would be to be in conditions and on the basis of national cultural life.

Keywords: *dignity, freedom, wisdom, moderation.*

Пишу собі, щоб не міняти
Часа святого так на так
Тарас Шевченко

Актуалізація стратегічних завдань змістовності щодення, як «утримання для перелітного», порушує питання людської гідності, особливостей індивідуально–особистісного життєздійснення, оприявнюючи онтологічні засади людського життя, потреби віднаходження та практичного зреалізування максимально відповідних його форм [7; 9]. Можливості гідного людини проживання кожного дня як повноти життєпроявів індивідуальності привертали пильну увагу західноєвропейських та українських філософів і в попередні історичні періоди [1; 6; 20]. Наприклад, давньогрецький драматург Евріпід, до творчості якого неодноразово звертався Григорій Сковорода, обстоював ідеал: «Великим статком чи малим втішатися – яка різниця?», що, за виразом А. Содомори, «знайшов щедре відлуння у світовій літературі; найтепліше – у творчості Горація, що оспівав поміркованість і дозвілля, далі – у нашого Г. Сковороди, який не тільки оспівав, але й перетворив цю мрію у життя» [17, с. 18]. Із висловом Евріпіда: «Щасливець і той, хто стлумив // Бурю душі» перегукується також знаменитий афоризм Горація «Carpediem – Лови день», що відображає «філософія дня» – часового відтинку, над яким ще владна людина. В усіх своїх бажаннях, вчить Евріпід, мусимо орієнтуватись на свою «коротковічність» [17, с. 18], адже, на його думку, щонайменше дві речі спонукають людину до самозречення та, зрештою, загибелі – «невгамовний злобний язик і глупота, що топче закон»[3, с. 400]. І навпаки, налаштованість на мирне, врівноважене, без потрясінь життя постають провідними його орієнтаціями як, зокрема, пробудження і зміцнення здатності людини, закоріненої у своєму щоденні її проявами, витримувати життєві негаразди, а зрештою, головне, спроможності все змістовніше переживати повноту свого життя. Для Евріпіда взаємовідповідними є «спокійне, мірне життя і життя мирне», бо ж саме таке життя «не схитнеться, хоч би яка // Не знялась над домом буря» [3, с. 400]. І тому намагання абстрагуватися від закону «мірного життя» повертаються негативними наслідками, відволікають від вищого призначення, тим більше, що за «вчинками людськими пильно стежать боги». А отже, вкрай важливо уникати недостойного людини мудрування, бо вони, по суті, сприяють спотвореному розумінню вагомості якраз кожної миттєвості, коли у дійсності і марнують своє життя мудрувальники. Чи ж можна їх вважати мудрими? За виразом Евріпіда: «Глузду нема // В тих, що ось так // Вік свій тратять намарно» [3, с. 400]. Високою гідністю і мудрістю відзначене уміння прожити у повноті людських проявів кожний проминальний день свого життя, що, безперечно, пов'язано із глибоким розумінням сутності цієї вимоги. А в першу чергу свідчить про збагнення важливості проникнення у найінтимніше, для кожної індивідуальності неповторне й унікальне, ставлення до світу як дійсної демонстрації взаємозв'язків гідних намірів та вчинків, закорінених у природі людини і нею актуалізованих. А це, безперечно, піддатне лише людині мудрій, спроможній, спираючись на змістовні, виважені, неупереджені розмисли, вирішувати важливіші смисложиттєві питання – мети, призначення життя, життєвого покликання та своїх можливостей. І що, вочевидь, не може мати нічого спільного із мудруванням, тобто з безпідставними, не пов'язаними з життєвими процесами, подіями й цілями, вигадками, що не

лише не відносяться до реальної дійсності, але з необхідністю спотворюють її, і в першу чергу – розуміння значущості «дня проминального». Але, разом з тим, зрозуміння значущості «досяжного» в житті сприяє тому, що «день перелітний» проживається людиною у цілісності її неповторної природи, і висока мудрість цього принципу відкривається завдяки неспотвореній позиції життєздійснення у світі. Не втрачає «день перелітний» той, хто звільнився від впливу «пихатої зарозумілості», а, натомість, збагнув: «Чим люд найпростіший // Живе, що він хвалить» [3, с. 401], цим і повинна керуватися людина, запевняє Евріпід, позаяк лише за таких умов не вибудовуються далекі від життя, штучні бар'єри між собою, своєю індивідуальністю та перебігом процесів світу. Підтвердженими багатостолітнім історичним досвідом народу життєвими цінностями, а не вигадками, слід керуватися, зазначає Евріпід, будучи обізнаний зі здобутками тогочасної філософії [17, с. 18–19], і чи не в першу чергу визнаючи непроминальну значущість дотримання міри в житті. Причому «мірність» має поширюватись на все життя людини, на усі її життєпрояви – на об'єктивні умови існування, на матеріальний рівень, але і на переживання, бажання та почуття [5, с. 116–117]. Вимога осмислено, мудро проживати «день перелітний» свого життя є нормою буття людини доброчинної, моральної, внутрішньо цілісної. Її дотримання у першу чергу свідчить про унеможливлення не гідних відповідальної особи вчинків навіть за найскладніших обставин, що, цілком природно, можуть зустрічатися на життєвому шляху. Бо при цьому переважатиме розважливе ставлення до подій, віра, любов і, зрештою, надія як чинники атмосфери життя людини високої моральності, формування й зміцнення її внутрішньої спроможності сповненого переживання «дня проминального» [4, с. 157].

Серед українських мислителів, скажімо, Віталій з Дубна висвітлював порушені питання, він зазначав, що «стан і справи людські дуже швидкоплинні» і тому необхідно враховувати: «Немає такого становища людини, навіть найбільш поважного, якого б інші не могли зруйнувати». Людина мудра покликана «будувати дім, у якому буде жити» і, на його глибоке переконання, у першу чергу, це – дім духовний, заснований на вічних духовних істинах доброчесності, оволодіваючи якими та пізнаючи себе, людина отримує впевненість у своєму майбутньому, бо житиме якраз у такому своєму домі довгочасно [2, с. 78]. Він наголошує, що людина розсудлива уникає зарозумілості та марнослів'я, суєтного відношення до свого життя – чи то на догідливе ставлення до речей, чи заради збагачення матеріальними благами. Як те, так і інше може бути причиною веселощів, що, однак, зрештою, як і самі причини, проминальні. Вічним, а відтак і вартим зусиль та знань, служить те, що незрідка «мучить», але все ж є проявом глибинно людського. Це звернення мислителя до людини, як єдиної істоти на землі, здатної здійснювати вибір на користь добра або ж зла, демонструючи свою любов до того чи іншого.

Людина вільна спроможна не лише бачити себе у своєму часі, але, здійснюючись у вищих людських прагненнях, завданнях саморозвитку, вона – не «напіввільна», тобто вільна в одних, вочевидь, обмежених проявах і не вільна в інших питаннях свого життя. Бо для людини вільної природно відповідним життєвим ідеалом є життя мудреця. Людина невільна, якщо позбавлена можливостей володіти своїм часом з метою, у першу чергу, відповідно до своїх інтересів та запитів його використання, і тому, не у своєму часі, вона проживає, у кінцевому рахунку, коротке життя, позаяк переважна частина її життєвого часу не є її власністю, бо витрачається на для неї другорядне. «Не у своєму часі» проживає позбавлений об'єктивного розуміння суті свого дозвілля, він не є «дозвільним», бо, за виразом Сенеки, «дозвільним є той, хто усвідомлює своє дозвілля» [10, с. 104]. Перебування не у «своєму часі» недостойне людини, позаяк свідчить про безвідповідальне передавання свого безцінного часу випадковим забаганкам та чуттєвим задоволенням, що у дійсності досить далеке від гідного високого покликання дозвілля. Людина невільна є безвідповідальною, не спроможною свідомо й розважливо підходити до свого життєвого шляху і тому обґрунтовано, тобто із врахуванням об'єктивних обставин, самоздійснюватися, демонструючи творчість та цілеспрямованість свого життєздійснення. Підвладна ж впливам життєвих випадковостей, вона – на «другому плані» у своєму житті,»боїться усього як смертна, а жадає всього як безсмертна» [10, с. 83]. Безвідповідальність та свавілля унеможливлюють свідомий вибір і відповідну визначеність життєвої позиції, а у першу ж чергу – розуміння проминальності життєвого часу. Тривалість життя – не «об'єктивна даність», але,як проблема, вона повинна вирішуватися самостійно, зокрема, в ракурсі вироблення орієнтирів та цінностей розважливого, осмисленого ставлення до життя, як «невитратно розумного»: нетривале, на перший погляд, людське життя завдяки розумному проживанню значно «розширюється» до меж повноти проявів людської індивідуальності. Тому, наголошуючи на тривалості людського життя як повинності стійкої мужньої особистості, доцільно, разом з тим, також вказати на його завдячливість, бо із кожним наступним періодом воно спроможне приносити такій людині усе більш щедрі дари, невідомі раніше можливості переживати радість буття. Не витрачений на недостойну людини, свавільну поведінку життєвий час обертається зміцненням гідності, свободи життєздійснення, все глибшого переживання всього того, чим незміримо багате і щедре життя – але для людини у «своєму часі». «Нерозумні», «захланні» та «гнівливі», піддатні «обжерливості та хіті» («справжня гидота») втрачають час на «лихі затії», «на страх» та на «догоду», на «суди» та на «пишні гостини» [10, с. 89]. «Витрачати час на лихе» – «втрачати себе», руйнувати потенціал внутрішніх можливостей.

Завдання ж полягає в тому, аби мужньо *сповнювати* своє життя у своєму часі багатством цінностей, створених як у минулому, так і сучасністю, дозволити своїй «внутрішній людині», за виразом Г. Сковороди, вільно спілкуватися із ними – стати «дозвільним». Індивідуальність людини може й повинна мужньо відповідати на непрості життєві випробування – перша і визначальна турбота у філософських розмислах Сенеки. Якщо людина оволодіває мистецтвом залишатися собою і в найскладніших життєвих ситуаціях – значить, вона, стверджуючись, залишається господарем свого часу: його захисний бар'єр у першу чергу незворушність, як мистецтво вільного сприймання подій та явищ громадського життя чи стосунків з іншими людьми. Тому, якщо, наголошував Сенека, господарем свого часу може бути лише людина мужня, то свобода визначається у першу чергу рівнем внутрішнього розвитку та зміцнення індивідуальності. Це – людина духовно піднесена, для якої, отже, прийнятними можуть бути лише ідеали гуманізму, справедливості. Свобода – спосіб буття людини відповідальної, життя її позначене рисами благородства та мужності, коли завдяки якраз останній синтезуються її визначні індивідуальні якості: усі життєві колізії спромагається переносити людина стійка і вільна. Господарем свого часу є «друг собі», коли турбота про внутрішнє, духовне зростання та змужніння є життєво визначальними. А це означає, що на будь–якому етапі свого життя, усвідомлюючи себе як вільну індивідуальність, вона відкрита до власного змужніння в перебігу життєвих подій та процесів, «сповнюючи» ними дні свого життя, а відтак – і усвідомлюючи необхідність, що з цією ж метою вона «мусить бути». І для існування людства в цілому, і для успішного розвитку своєї Батьківщини буттійнісно визначальними завжди були й залишаються до нині ті «нездоланні», присутність та діяльність яких забезпечує історичний, соціальний і культурний поступ. І тому, якщо, за виразом Сенеки, ми маємо «із вдячністю… пам'ятати, що саме для нас народилися справжні світочі – ті, хто заклав основи священних доктрин, хто й нас готував до життя» [10, с. 108], то наше признання відноситься й до навчителя мужності тих, «кому нічого не може заподіяти фортуна», адже це нині якраз «конче потрібно для України!» [18, с. 76]. Бути «другом собі» – жити у своєму життєвому часі «сповнення своїх днів» це вимоги, засновані на непроминальності для гідної людини завдань бути нездоланною, вдячно за–довольняючи завдяки своєму часу свої вищі людські потреби. «Сенека використовує вживану ще Лукрецієм метафору: як із гостини впору має відійти ситий гість (*convivasatur*), так і з життя – кожен, задоволений («*contentus*» означає також *наповнений*) вділеним йому життєвим часом; «сповнений своїх днів» – поширений і в Біблії вислів» [18, с. 280]. Значення концепту «повернення до себе» із часом не лише не применшується, але неспівставано з попередніми історичними періодами й епохами значно зростає. Так, аби перебувати на рівні сучасних інтелектуально–технологічних, інформаційних здобутків, людина покликана свідомо й відповідально діяти «від себе», задіюючи увесь духовно–моральний та інтелектуальний досвід, проявляти мужність, залишаючись віч–на–віч із надскладними соціальними, економічними та політичними проблемами. Невиправданість вибору, безвідповідальність дій, недалекоглядність при вирішенні господарських чи громадсько–політичних питань завжди, у той чи інший спосіб, прямо чи опосередковано, повертається негативними наслідками до людини. «Бути зі своєю дійсністю», самоздійснюючись, спромагається лише людина – господар у «власному домі», тобто вільному від захланності невиправданих чи, зрештою, злочинних намірів. Актуальними, відтак, є і слова Сенеки: Ті, хто «державу продавали з торгів…, у сліпій своїй захланності… й не розуміли, що, продаючи державу, – й себе продають» [11, с. 239]. І в «Розраді від філософії» С. Боецій наголошує: «Не пора на сумнів: // Хто земні тяготи здолав, для того – // Зорі в дарунок!» [1, с. 122]. Підніматися по шляху внутрішнього духовного збагачення – мужнє дотримання гідного людини зміцнення духовності і – вивільнення від визначального впливу чинників матеріально–тілесних, тобто «вихід поза притягальну сферу землі через поскромлення усього тілесного. Плекання духовних сил є покликанням кожної людини… – провідний заклик» [16, с. 15] «Розради від філософії» С. Боеція. За виразом Сенеки, і стоїки, й усі інші, «віддані філософії» рівною мірою покликані бути причетними до «суспільного життя». Велич, непроминальне духовно–практичне значення філософської мудрості Сенеки – у її зорієнтованості на кожну людину, незалежно від її соціального статусу чи життєвих обставин, і, разом з тим, вона не втрачає своєї ролі для позитивно стверджувального суспільного розвитку. Наголошуючи на життєзначимості розрізнення «благ істинних» і «благ мнимих», він зазначає, що перші засновані на розумі, розумом, розмислами виправдані, а отже, становлять «частину нас самих» у «своєму часі», є життєбуттійнісною умовою гідного людини способу самоздійснення. Втрата ж «істинних благ» – нерозуміння їх місця й призначення в людському житті, що природно відбивається на статусі самоздійснення. У максимально широкому ракурсі представлені як «істинні» та «мнимі» блага в якості засадничих відповідних способів за надскладних соціально–політичних національно–культурних умов набувають підвищеної актуальності, сприяючи здійсненню екзистенційного вибору. «Виховально–гартовна спрямованість Сенекового погляду на досконалі та недосконалі способи самоздійснення людини дуже співзвучна амбівалентності тих екзистенційних ситуацій, що в них перебувають нині українці» [19, с. 3]. «Істинні блага» незнищенні і не лише невичерпні, а, більше того, як здобуток самостійних розмислів, розумової діяльності, вони, разом з тим, постійно розширюються та

поглиблюються, «проростаючи» внутрішнім, духовно–інтелектуальним збагаченням та шляхетними вчинками, в цілому гідним людини життєбуттям. Між тим, «блага мнимі», як, наприклад, матеріальні статки, людиною доброчинною не можуть не сприйматися лише як те, що «довіряється» їй для поміркованого, вільного від гонору, тимчасового, бо, зрештою, такого, що підлягає поверненню, користування. Тому ідеї Сенеки актуальні для людини за сучасних умов, зокрема, «для кожного, хто потерпає від негараздів, позаяк націлює його зносити страждання, не втрачати серед них людської подоби, … а для тих, кому доля посміхнулась, переконливі та яскраві антропологічні застереження щодо блага минущого» [19, с. 3]. Сенека щиро і переконливо закликає людину докладати зусилля для того, аби уникнути «мнимих благ» та проходити свій життєвий шлях на засадах цінностей «істинного блага». Людину доброчинну Сенека зорієнтовує «твердо йти по шляху здорового розуму» (Г. Сковорода), постійно, завчасно готуючи себе. У «Плутарховій книжечці про спокій душі», перекладеній Г. Сковородою, наголошується якраз на практичній дієвості для достойного людини способу життєздійснення завчасності інтелектуальної праці, як умови освоєння відповідних життєвих орієнтирів. «Культивування себе» виявляється… запобіжним заходом супроти «ego–їзму», зарозумілого антропоцентризму» [19, с. 6]. Хоча, переконаний Г. Сковорода, при цьому не ігнорується власне практична спрямованість «істинних благ» та життєстверджуючої ролі «здорового розуму», навпаки, артикулюється їх статус як життєзорієнтовуючих, тобто визначальних чинників достойного людини, а не свавільного, життєвого шляху. Тому у примітках він і привертає увагу до безпідставності антисенеківської спрямованості наведених міркувань. «Цими словами коле філософа Сенеку. Та дарма, Сенека, пишучи про спокій серця, не тягне людину до неробства, проте не радить багато затівати. І цим відводить від бездіяльності, бо бути бездіяльним і починати суєту є різні крайнощі і однакове безумство» [15, с. 213]. «Шлях розуму» як умова реалізації «істинних благ» доброчинного способу самоздійснення людини є шлях оволодіння навиками «керувати душею», уміннями «приборкувати пориви», завчасно виробляти знання про високе «мистецтво жити», засвоюючи належні мислительні здібності. Але, більше того, «очищуючи душу», зокрема, завдяки засвоєнню «блаженних книг» та навчаючись «керувати почуттями», людина гідна повинна «відображати» це відповідними вчинками, характером життєздійснення доносити високі моральні й духовні істини до інших – «з часом стати воїном» [14, с. 238]. Подібна єдність високої духовності, розумової розвиненості і гідного людини способу самоздійснення синтезується змістом концепту Г. Сковороди «діяльна бездіяльність». «Діяльна бездіяльність збільшує наші сили; // На кораблях і колісницях ми прагнемо до доброго життя, // Але те, чого прагнеш, з тобою: // Воно, друже, – всередині тебе. // Якщо ти задоволений долею, будеш спокійний. // Не той щасливий, хто бажає кращого, // Але той, хто задоволений тим, чим володіє» [14, с. 239]. «Не починати суєту», а, отже, бути розважливим, дотримуватись «діяльної бездіяльності», внутрішньої, «сердечної» активності, за виразом В. Табачковського, – «надто сучасні антропологеми», що, за їхньою спрямованістю, «несумісні із зарозумілим антропоцентризмом» як егоїзмом – «абсолютизацією» суб'єктивності людини–суб'єкта [19, с. 4]. «Бути другом собі», «себе полюбити» спромагатиметься активно зосереджений на внутрішньому житті ретельного, відповідального («з любов'ю») переосмислення життєвих цінностей. Така внутрішня діяльність «очищення душі», природно, все помітніше продовжуватиметься зовнішніми виявами, в ідеалі – лише достойними. Тому, погоджуючись із твердженням, що концепт «діяльної бездіяльності», як фіксація проблематичності… світоглядової ситуації людини» [19, с. 5], разом з тим, на наш погляд, важливо заакцентувати, що він зманіфестовує доконечність переосмислення традиційної парадигми антропоцентризму під кутом зору утвердження вільного саморозвитку у першу чергу відповідально–зобов'язальної людської індивідуальності [Див. напр.: 7]. Розумне використання життєвого часу може сприйматися як мужні прояви турботи про себе завдяки збагаченню життєвого досвіду, на чому наголошували у своїх творах та листуванні і Сенека, і Г. Сковорода. Тому доволі актуальними для сучасного громадсько–політичного життя України, на наш погляд, є також заклик Сенеки періодично піддавати себе моральним випробуванням, створюючи для себе максимально матеріально обмежені умови виживання [Див.: 11]. Громадянські та політичні якості при цьому повинні розумітися як у першу чергу *спосіб* виявів індивідуальності, завдяки яким вона також практично життєздійснюється у суспільстві, максимально демонструючи особистісну загальнозначущість як політичного чи громадського діяча, а не просто посідаючи конкретне місце в суспільній (політичній) ієрархії. Доконечно важливо в першу чергу при цьому вбачати вияви життя на засадах «істинного блага», доброчинність гідної людини – чим вона є у її життєбутті за її внутрішніми якостями. Адже, зазначає В. Табачковський: «Політична діяльність передбачає усвідомлення наступної обставини: те, чим ти є як політична істота – не посада, котру обіймаєш, не обов'язки, що їх виконуєш, не місце у політичній ієрархії. Все це – зовнішні, штучні, позбавлені підґрунтя ознаки» [19, с. 6]. І якщо дотримуватися внутрішнього шляху самоутвердження індивідуальності, то доконечно на передньому плані увиразнюється «взаємодія політичної та моральної рефлексії» [19, с. 6], коли можливості реалізації конкретних політичних завдань та політичної діяльності в цілому матимуть позитивні практичні наслідки як максимально

засновані на розумі та моральних цінностях. Онтологія взаємодії унікального (індивідуального) та універсального (загальнозначимого) як відповідного простору внутрішнього збагачення та утвердження індивідуальності людини демонструє у підсумку можливості формування «спільної дійсності» індивідів «досвіду себе–у–світі» [19, с. 7]. «Культивування» внутрішнього життя гідної, відповідально–зобов'язальної особистості, яка сповідує високі вимоги «бути другом собі», «себе полюбити» [12, с. 141] можуть і повинні розглядатися як шлях поступового вивільнення від стереотипів «зарозумілого антропоцентризму» (В. Табачковський). Високу гідність і мужність проявляє усвідомлююча свою єдність зі світом людина завдяки активізації розуму, як «свого Бога», коли, разом з тим, вона також при цьому усвідомлює необхідність подолання своїх обмеженостей, переживаючи почуття *довіри* до заснованого на Божественному розумі світу [Див.: 19, с. 7]. Але ж, разом з тим, якраз розум покликаний виконувати також роль оберега достойної людини помірності, *розумні доведення* дієво життєзначимо протиставляються загрозам переступати межу гідності, що очікує кожного за умов як злиденного існування, так і багатства. Розум, наголошував Сенека, найнадійніша внутрішня фортеця – як зманіфестування ідеї щастя, його міри, нехтування чим обертається його «саморуйнацією». Характер і спрямованість самосвідомості людини доброчинної позначені необхідністю переосмислення та розуміння свого місцеперебування «у храмі» свого життя. Гідність, доброчинність, мужність – наскрізні життєбуттійнісні вимоги до неї, життєздійсненням у світлі цих вимог і відкриваються реальні можливості самоздійснення. Прагнення людини до істин гідного буття повинні визначати характер внутрішнього життя, висвітлюючи її життєздійснення. Важливішою вихідною антропологічною ідеєю Г. Сковороди є вимога правильного адекватного сприймання та розуміння людини у внутрішній цілісності її людських проявів. Єдність зовнішня між людьми визначається й поглиблюється внутрішньою культурою – уміннями й навиками сприймати й розуміти особливості «сердечного життя» також іншого, його бажання, схильності, прагнення, ідеали. По–справжньому людська єдність може й повинна бути як глибоко закорінена в спроможностях сприймання іншого у єдності його людської цілісності. Проходження вільно обраним життєвим шляхом є життєздійсненням людини шляхетної, і може бути її шляхом до щастя, незалежно від сприятливості чи, навпаки, несприятливості життєвих обставин або соціальних умов. Головне на цьому шляху – бути не обмеженим проминальним, навчаючись відрізняти головне від другорядного й швидкоплинного та здійснювати вибір на користь першого, оволодіваючи умінням встояти в життєвих негараздах, залишатись і бути собою.

Список використаних джерел

1. Боецій, С., 2002. 'Розрада від філософії', Пер. з лат. А. Содомори; Передм. В. Кондзьолки, К.: *Вид–во С. Павличко «Основи»*, 146 с.
2. Віталій з Дубна, 1993. 'Діоптра', *Історія філософії України: Хрестоматія*, К.: *Либідь*, с.76–86.
3. Евріпід, 1993. 'Вакханки', Перекл. А. Содомори, *Евріпід. Трагедії*, Перекл. з давньогрецьк. А. Содомори і Б. Тена, К.: *Основи*, с.389–434.
4. Евріпід. 'Геракл', Перекл. А. Содомори, *Евріпід. Трагедії*, с.153–197.
5. Евріпід. 'Гіпполіт', Перекл. А. Содомори, *Евріпід. Трагедії*, с.107–152.
6. Кант, И., 1990. 'Из «Лекций по этике» (1780–1782)', *Этическая мысль: Науч. публицист. чтения*, М.: *Политиздат*, с.296–323.
7. Максюта, МЄ., 2009. 'Життя як творчість: Монографія', К.: «*Міленіум*», 224 с.
8. Максюта, МЄ., 2013. 'Онтологія особистісності: Монографія', К.: *ПАТ «ВІПОЛ»*, 256 с.
9. Попович, М., 1998. 'Нарис історії культури України', К.: «*АРТЕК*», 728 с.
10. Сенека, ЛА., 2016. 'Про короткочасність життя', *Сенека Л. А. Діалоги*, Пер. з лат. А. Содомора, Львів: *Апріорі*, с.78–122.
11. Сенека, ЛА. 'Про стійкість мудреця', *Сенека. Діалоги*, с.238–274.
12. Сковорода, Г., 1994. 'Діалог. Назва його – потоп зміїний', *Сковорода Г. Твори: У 2–х т.*, Т.2, К.: «*Обереги*», с.140–178.
13. 'Сковорода Г. до К. Ляшевецького, 19 липня 1761 р.', Т.2, с.340–341.
14. 'Сковорода Г. до М. Ковалинського, жовтень 1762 р.', Т.2, с.238–239.
15. 'Сковорода Г. Плутархова книжечка про спокій душі', Т.2, с.211–225.
16. Содомора, А., 2002. 'Випробування Філософією', *С. Боецій. Розрада від філософії*, Пер. з лат. А. Содомора, К.: *Вид–во С. Павличко «Основи»*, с.5–18.
17. Содомора, А., 1993. 'До глибин людської душі', *Евріпід. Трагедії*, Перекл. з давньогрецьк. А. Содомори і Б. Тена, К.: *Основи*, с.5–20.
18. Содомора, А. 'На гребені збігаючого часу', *Сенека Л. А. Діалоги*, с.7–76.
19. Табачковський, ВГ., 2000. 'Турботливе ego: за межами ego–їзму', *Філософсько–антропологічні читання ' 97*, К.: *Стилос*, с.3–8.
20. Тиллих, П., 2013. 'Мужество быть', Пер. с англ. О. Седаковой, К.: *ДУХ і ЛІТЕРА*, 200 с.

References

1. Boecij, S., 2002. 'Rozrada vid filosofii' (Reason for philosophy)', Per. z lat. A. Sodomory; Peredm. V. Kondz'olky, K.: *Vyd–vo S. Pavlychko «Osnovy»*, 146 s.
2. Vitalij z Dubna, 1993. 'Dioptra (Dioptra)', *Istorija filosofii' Ukrai'ny: Hrestomatija*, K.: *Lybid'*, s.76–86.
3. Evripid, 1993. 'Vakhanky (Bacchante)', Perekl. A. Sodomory, *Evripid. Tragedii'*, Perekl. z davn'ogrec'k. A. Sodomory i B. Tena, K.: *Osnovy*, s.389–434.
4. Evripid. 'Gerakl (Hercules)', Perekl. A. Sodomory, *Evripid. Tragedii'*, s.153–197.
5. Evripid. 'Gippolit (Hippolyte)', Perekl. A. Sodomory, *Evripid. Tragedii'*, s.107–152.
6. Kant, I., 1990. 'Iz «Lekcij po jetike» (1780–1782) (From the Lectures on Ethics (1780–1782))', *Jeticheskaja mysl': Nauch. publicist. chtenija*, M.: *Politizdat*, s.296–323.
7. Maksjuta, MJe., 2009. 'Zhyttja jak tvorchist': Monografija (Life as Creativity: Monograph)', K.: «*Milenium*», 224 s.
8. Maksjuta, MJe., 2013. 'Ontologija osobystisnosti: Monografija (Ontology of personality: Monograph)', K.: *PAT «VIPOL»*, 256 s.
9. Popovych, M., 1998. 'Narys istorii' kul'tury Ukrai'ny (Essay on the history of Ukrainian culture)', K.: «*ARTEK*», 728 s.
10. Seneka, LA., 2016. 'Pro korotkochasnist' zhyttja (About short–term life)', *Seneka L. A. Dialogy*, Per. z lat. A. Sodomora, L'viv: *Apriori*, s.78–122.
11. Seneka, LA. 'Pro stijkist' mudrecja (About the stability of the sage)', *Seneka. Dialogy*, s.238–274.
12. Skovoroda, G., 1994. 'Dialog. Nazva jogo – potop zmii'nyj (Dialogue. Its name is the Flood of the Snake)', *Skovoroda G. Tvory: U 2–h t.*, T.2, K.: «*Oberegy*», s.140–178.

13. ‘Skovoroda G. do K. Ljashevec’kogo, 19 lypnja 1761 r. (Skovoroda G. to K. Lyashevetskii, July 19, 1761)’, T.2, s.340–341.

14. ‘Skovoroda G. do M. Kovalyns’kogo, zhovten’ 1762 r. (Skovoroda G. to M. Kovalinsky, October 1762)’, T.2, s.238–239.

15. ‘Skovoroda G. Plutarhova knyzhechka pro spokij dushi (Skovoroda G. Plutarchova book about the peace of the soul)’, T.2, s.211–225.

16. Sodomora, A., 2002. ‘Vyprobuvannja Filosofijeju (Test Philosophy)’, *S. Boecij. Rozrada vid filosofii’*, Per. z lat. A. Sodomora, K.: *Vyd–vo S. Pavlychko «Osnovy»*, s.5–18.

17. Sodomora, A., 1993. ‘Do glybyn ljuds’koi’ dushi (To the depths of the human soul)’, *Evripid. Tragedii’*, Perekl. z davn’ogrec’k. A. Sodomory i B. Tena, K.: *Osnovy*, s.5–20.

18. Sodomora, A. ‘Na grebeni zbigajuchogo chasu (On the crest of the coinciding time)’, *Seneka L. A. Dialogy*, s.7–76.

19. Tabachkovs’kyj, VG., 2000. ‘Turbotlyve ego: za mezhamy ego–i’zmu (Careful ego: outside of the egos)’, *Filosofs’ko–antropologichni chytannja ‘ 97*, K.: Stylos, s.3–8.

20. Tillih, P., 2013. ‘Muzhestvo byt’ (Courage to be)’, Per. s angl. O. Sedakovoj, K.: *DUH i LITERA*, 200 s.

* * *

УДК 316.7

ВІД ДИСКУРСУ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ ДО ДИСКУРСУ ПОСТМУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ: СОЦІАЛЬНО–ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

FROM THE DISCOURSE OF MULTICULTURALISM TO THE DISCOURSE OF POSTMULTICULTURALISM: A SOCIO–PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Мартинов Р. С.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально–політичних та правових наук, Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна), e–mail: Martynovrs81@gmail.com, ORCID: orcid.org/0000–0002–5328–5666

Білоус М. А.,
студент, Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна), e–mail: fmbelousmikhail@gmail.com

Martynov R. S.,
PhD, Associate Professor of Department of Philosophy, Socio–Political and Law Sciences at Donbass State Pedagogical University (Slavyansk, Ukraine), e–mail: Martynovrs81@gmail.com, ORCID: orcid.org/0000–0002–5328–5666

Bilous M. A.,
student of Donbass State Pedagogical University (Slavyansk, Ukraine), e–mail: fmbelousmikhail@gmail.com

Мета роботи полягає у соціально–філософському дослідженні дискурсивних стратегій переходу від мультикультуралізму до постмультикультуралізму. Авторами проаналізований дискурс мультикультуралізму як ресурс політичної й ідеологічної боротьби. Автори розглянули необхідність позбавлення від архетипів посттоталітарної і постколоніального свідомості. На основі дискурсивної аналітики і загальних положень історико–філософської науки простежені сучасні епістемологічні стратегії дослідження мультикультуралізму та постмультикультуралізму у класичній і посткласичній філософії. Запропонований критичний аналіз сучасної політики і соціокультурної практики мультикультуралізму і зв'язаність цієї проблеми з проблемою турботи і солідарності.

Показано, що реакція на кризу у вигляді постмультикультуралізму стала загальною стратегією трансформації сучасних суспільств, які поступово набули нового дискурсивного виміру. Але цей дискурсивний вимір ще не перейшов до галузі реальної політики. Способи та стратегії інтеграції, в цілому, є продовженням минулого мультикультурного дискурсу.

Ключові слова: *мультикультуралізм, постмультикультуралізм, дискурс, турбота, солідарність.*

The purpose of this research is a socio–philosophical study of the discourse strategies of transition from multiculturalism to postmulticulturalism. Authors analyzed the discourse of multiculturalism as a resource of political and ideological struggle. Authors considered the need to get rid of the archetypes of posttotalitarian and postcolonial consciousness. On the basis of discursive analytics and general provisions of historical and philosophical science, modern epistemological strategies for the study of multiculturalism and postmulticulturalism in classical and postclassical philosophy are traced. A critical analysis of modern politics, sociocultural practices and the connectedness of this problem with the problem of care and solidarity of multiculturalism are proposed.

The response to the crisis of multiculturalism has become a common strategy for the transformation of modern societies, which gradually acquired a new discursive dimension. But this discursive dimension has not yet passed into the realm of real politics. In general, methods and strategies of integration are a continuation of the past multicultural discourse.

Keywords: *multiculturalism, postmulticulturalism, discourse, concern, solidarity.*

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливим науковими чи практичними завданнями. Перспективи актуалізації проблеми мультикультуралізму і постмультикультуралізму пов'язані з переосмисленням як сучасної постмультикультурної реальності, так і відповідного дискурсу.

Сучасні філософські дослідження прагнуть дати відповідь на проголошений деякими європейськими лідерами провал мультикультуралізму у відповідності до хартій посткультуралізму. Так, Gozdecka D. та інші у статті «Від мультикультуралізму до постмультикультуралізму» [3, с. 52] виявляють основну форму і характеристики мультикультуралізму, а також його суперечливий вплив на сучасну європейську культурно–політичну реальність. Проведений ними ретельний аналіз недавніх зрушень в області прав, міграційного законодавства і політичних дебатів у різних культурно різноманітних суспільствах змушує авторів зробити висновок, що постмультикультуралізм підсилює, а не протидіє проблемним особливостям мультикультуралізму. Спираючись на ідеї, запропоновані в літературі про неоліберальну державність, автори аналізують парадокси постмультикультуралізму та їх значення для культурно інших.

Scuzzarello Sarah [4, с. 70] пропонує альтернативний підхід до мультикультурних теорій, який він називає «турботливим мультикультуралізмом». У цьому напрямку стверджується, що, незважаючи на благі наміри, мультикультурна теорія відтворює риторику, яка створює групи як сутності, що залишає мало місця для пристосування до мінливих відносин влади. Турбота про мультикультуралізм, заснована на турботливій етиці, феміністській критиці мультикультуралізму і дискурсивній соціальній психології, натомість виступає за контекстуалізацію претензій груп на різноманітність і урядових практик мультикультуралізму. В якості основи, яка базується на дискурсивній психології, турботливий мультикультуралізм розглядає індивідуальні та колективні ідентичності як реляційні, узгоджені і політичні, а отже, не тоталітарні та мінливі. Будучи феміністським підходом до мультикультуралізму, він аналізує і намагається змінити асиметрію гендерної влади, що закладена у внутрішньо групові та міжгрупові стосунки, відстоюючи уважний і чуйний підхід до потреб і вимог груп меншин і окремих осіб у них.

Sukamto I Nyoman Ruj [5, с. 367] аналізує, які фактори сприяють позитивній реалізації мультикультуралізму. Він показує, що події, які можуть підвищити солідарність, є їхньою діяльністю, наприклад, ритуалом санації села, деякими заходами, присвяченими дню незалежності, релігійним святам тощо. Солідарність, на його думку, треба постійно розвивати, сподіваючись, що вона може збільшити не тільки множинність, а й культуру мультикультуралізму. Існує цікаве явище, що громадяни цінують і поважають те, що називають справжнім братством між членами суспільства, які відносно відрізняються за релігійними, расовими або культурними ознаками. Також автор пов'язує

розвиток мультикультуралізму з розвитком мистецтва і культури; тоді як до політичної влади і політичних інтересів його відношення вкрай застережливе.

Ercan SA. [2, с. 14] критично оцінює сучасні підходи до радикалізації і насильницького екстремізму в суспільствах, які відрізняються культурним розмаїттям, і пропонує альтернативний підхід, заснований на ідеях, представлених двома напрямами сучасної демократичної теорії: дорадчого демократизму і агоністичного плюралізму. Цей підхід ставить в основу демократичного спілкування неминучість конфлікту, а не мету консенсусу, і пропонує конструктивний спосіб боротьби з таким конфліктом перед обличчям глибоких розбіжностей. Автор особливу увагу приділяє Австралії як мультикультурному суспільству, яке стикається з проблемою релігійного екстремізму, і визначає умови, при яких дорадчий підхід може конструктивно і ефективно протистояти цій формі екстремізму.

Формулювання цілей статті (постановка завдання). Складність та багатовимірність досліджуваного феномену, переваги та вади його дослідження у парадигмально різних методологічних підходах зумовили в якості головної мети статті соціально–філософську аналітику дискурсивних стратегій переходу від мультикультуралізму до постмультикультуралізму.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. У кінці XX ст. напрямок постмодерністських дискусій пересунувся у потік загальнокультурної рефлексії над змінами у суспільстві, цивілізації та культурі.

Дискусії почалися з кінця XX ст. У проблематиці змішування культур вбачалася взаємодія, переплетення та взаємопроникнення ідей та концепцій модернізму та постмодернізму, які виявлялися у поєднанні традицій та новацій у гармонійній єдності, переосмисленні попереднього досвіду людства та його поєднання з принциповими новаціями. Такими прикметами постмодернізму є спростовування концепції одностилевості та однорідності, до яких зверталася доба модерну Нового часу і новаційний модерн, та звернення до «радикального плюралізму». Розмаїтість, багатостилевість, еклектизм, – ось та парадигма, на якій ґрунтується постмодерністський дискурс. Особливою прихильністю починають користуватися такі автори, як Б. Андерсон, Е. Гелнер, Е. Сміт тощо. Йдеться про напрямок модерністської теоретичної думки, яка називається конструктивізмом та асоціюється з положеннями Е. Гелнера про націєбудівництво. Як було зазначено, поняття мультикультурності чи культурного розмаїття в суспільстві взагалі не вичерпується лише мультинаціональністю його населення, оскільки, коли йдеться про культурне розмаїття в сучасній культурології, то мається на увазі насамперед розмаїття ідентичностей (в тому числі етноконфесійних, расових, професійних, вікових, гендерних/статевих тощо), які й визначають соціокультурну спрямованість діяльності їх носіїв. Проте саме національна та конфесійна культура часто є визначальною. Гелнер, стверджуючи, що саме держава за допомогою політики та спираючись на націоналізм, будує націю, ніколи не розглядав її з позиції суб'єктивізму та як штучно побудований конструкт. Навпаки, Гелнер підкреслював зовнішність для людини та об'єктивність нації як продукту індустріалізму та нового способу виробництва.

Постмодерністи з захопленням сприйняли конструктивістську концепцію «уявних спільнот» (Б. Андерсен). У ній нації конструюються та уявляються з допомогою особливою «політичної грамматики» єдиної державної системи освіти, національного міфу, «вигаданих традицій», перепису населення, політичних карт тощо. Значення концепції Андерсена для теоретиків постмодерну полягає в тому, що те, що колись було свавільним, у вимірах минулих епох сконструйованим, може потім бути деконструйованим, демонтованим. Для постмодернізму, нації з їх національними культурами є фантомами, ілюзіями, уявними спільнотами, винаходами схоластів, а всі, хто розуміють нації інакше, на думку постмодерністів, є примордалісти. До них вони відносять не лише Е. Сміта, але й П. Сорокіна, М. Вебера, Е. Дюркгейма, представників марксизму. Так, П. Сорокін доводив вертикальну культурно–психологічну взаємодію нації з попередніми формами етнічного життя за допомогою особливих агентів–посередників символічної взаємодії поколінь. М. Вебер визначав націю як спільноту, що засновується на почуттях у етнічному сенсі. Нації для нього не конструкти, а результати самоформування та самоорганізації, у яких до появи національного почуття важливими є традиції, культури, мова. Він зауважує, що у час мовних боїв важливе значення має «мовна спільність». Представники модерну, вважаючи націю свого роду моральною спільнотою зі своїми колективними уявленнями та свідомістю, як би продовжують традицію Е. Дюркгейма, який вважав, що зазначені уявлення мають важливу масову–мобілізуючу функцію самозбереження, самоорганізації та саморозвитку спільноти. Е. Сміт, говорячи про внутрішній зв'язок між «етнічною солідарністю» та дюркгеймівською «механічною солідарністю», виходив з того, що ірраціональність почуттів, різні механічні причини, які споріднюють людей, так як і прив'язаність до землі, культ пращурів, історична пам'ять тощо, формують не тільки почуття індивідуальної прив'язаності й родинності, що постійно підкріплюється ритуалами, символікою тощо, але потребують солідарності своїх проти чужих. Ми виходимо з того, що базовими характеристиками мультикультурного суспільства є сегментація у формі груп, які часто мають субкультуру, відмінну від інших. Таке суспільство має соціальну структуру, розділену на інститути, які не доповнюють один одного; менш розвинений консенсус між членами щодо основних цінностей; відносно часто виникають конфлікти між групами; соціальна інтеграція зростає на примусі і взаємозалежності в економіці. У такому суспільстві часто існує політичне і соціально–культурне

домінування певної групи по відношенню до інших груп.

Аналізуючи проблеми сутності національних культур та національної ідентичності, Т. С. Воропай [1, с. 45] зауважує на тому, що в сучасній науці викристалізувався не один, а, щонайменше, три різних концепти національної ідентичності. Перший, есенціалістський, хоча й близький національно свідомим ідеологам, тим не менш, користується все меншим і меншим успіхом, бо все гірше узгоджується з реаліями постіндустріального демократичного сьогодення. Другий, модерністський, у понятті національної ідентичності ставить наголос на її конструктивно–інструментальному характері. Але, за твердженнями «створених націй», «уявної спільноти» якось губиться особистість, її свобода та вільний вибір. І, нарешті, постмодернізм, який пропонує дещо абстрактне поняття дискурсивної ідентичності, головними рисами якої є змінюваність і темпоральність. Виділення постмодерного націоналістичного дискурсу посилається на концепцію постмодернізму у філософії.

Близький зв'язок постмодерна з із мультикультуралізмом зумовлює суперактуальність таких соціально–філософських проблем сучасності, як зживання архетипів тоталітарної свідомості Модерну і формування посттоталітарного постмодерністського світосприймання і само-свідомості; пошук шляхів подолання бар'єрів міжкультурного взаєморозуміння, бар'єрів, які дісталися в спадок від епохи Модерну; виявлення причин, які перешкоджають досягненню всебічної транскультурної комунікації; збереження великої спадщини Модерну і подолання європоцентризму в повноті всіх його негативних проявів; підтримка стабільності гетероетничної природи соціального життя планети, його мультикультуральності; постмодерністське збагнення історичних доль гуманізму, свободи, демократії в постіндустріальному світі; становлення відкритої планетарної гетероетнічної, мультикультурної співдружності націй.

Такі проблеми спонукають піддавати перегляду, деконструкції, переосмисленню традиційні оксиденталістські погляди на природу, форму і механізми транскультурної комунікації, інтенсифікувати процеси, які стимулюють становлення постмодерністського розуміння умов виживання, самозбереження, запобігання «кінця еволюції» гетероетнічного соціального життя тільки на одній планеті Всесвіту.

Проблематика глобалізації, її зв'язок з формуванням постмодерністської ситуації незмінно присутній як в соціально–філософських дискусіях XX століття, присвячених процесу мультикультуралізму, що глобально охопив наш світ, так і в дискурсі про історичні долі тоталітаризму, комунізму, фашизму, націоналістичних рухів, які виникли тепер повсюдно і в Європі, і в інших країнах. Саме придбання модерном глобального масштабу привело спочатку до його фрагментації, а згодом і до втрати ним колишньої привабливості, глибини, його здібності організовувати, упорядковувати і наповнювати значенням людське життя.

В епоху постмодерну все більше людей усвідомлюють – біполярний світ військової і економічної влади поступається місцем багатовимірному світу із багатьма дієвими особами, які змагаються між собою; глобальне економічне зростання сповільнюється; кількість і якість інформації збільшується і виникає чимало всіляких несподіванок і невизначеності. На думку постмодерністських аналітиків, усі ці ознаки підтверджують завершення періоду екстенсивного кількісного розвитку в післявоєнні роки і початок періоду інтенсивного якісного розвитку. Специфічність цього моменту полягає в тому, що якісний розвиток, на відміну від кількісного зростання, породжує фундаментальні зміни в тій системі, в якій він відбувається.

Істотну роль у формуванні постмодерністської ситуації зіграли і такі глобальні чинники, як закінчення «холодної війни», загроза розповсюдження ядерної зброї; актуалізація проблем мультикультурності і поліетнічности планетарної співдружності, яка входить в суперечність з монокультуралізмом, націоцентризмом.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Реакція на кризу мультикультуралізму стала загальною стратегією трансформації сучасних суспільств, які поступово набули новий дискурсивний вимір. Але цей дискурсивний вимір ще не перейшов до галузі реальної політики. Способи та стратегії інтеграції, в цілому, є продовженням минулого мультикультурного дискурсу.

Постмультикультуралізм, що прийшов на зміну мультикультуралізму, не так заперечує мультикультуралізм, скільки деконструює його, використовуючи його елементи в нових контекстах і конфігураціях. Сучасний постмультікультуральний дискурс відмовляється від есенціальної етнічності на користь її гибрідності, множинності проектів культур сучасного суспільства. Він охоплює не тільки етнокультурні та релігійні відмінності, а й економічні, гендерні, вікові та інші фактори, розглядаючи не тільки міжгрупові, але і внутрішньо групові розшарування і відмінності.

Список використаних джерел

1. Воропай, Т., 2000. 'Ідентичність в соціальній антропології Дугласа Келлнера', *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2, с.43–50. // Voropaj, T., 2000. 'Identychnist' v social'nij antropologii' Duglasa Kellnera (Identity in social anthropology by Douglas Kellner)', *Sociologija: teorija, metody, marketyng*, 2, s.43–50.

2. Ercan, SA., 2017. 'Engaging with Extremism in a Multicultural Society: A Deliberative Democratic Approach', *Journal of Peacebuilding & Development*, 12 (2), p.9–21.

3. Gozdecka, DA., Ercan, SA., Kmak, M., 2014. 'From multiculturalism to post–multiculturalism: Trends and paradoxes', *Journal of Sociology*, 50 (1), p.51–64.

4. Scuzzarello, S., 2015. 'Caring multiculturalism: Power and transformation in diverse societies', *Feminist Theory*, 16 (1). p.67–86.

5. Sukamto, I Nyoman Ruj, 2017. 'Social Construction on Cultural Multiculturalism', *The 4th International Conference on Language, Society and Culture in Asian Contexts (LSCAC)* Universitas Negeri Malang, Indonesia, 2017, p.365–371.

* * *

УДК 141.7:005.21:005.591.3

СТРАТЕГІЇ СПОДІВАННЯ: БОРОТЬБА, РОЗВИТОК ТА ІСНУВАННЯ

STRATEGIES FOR HOPE: STRUGGLE, DEVELOPMENT AND EXISTENCE

Масюк О. П.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри соціальної філософії та управління, Запорізький національний університет (Запоріжжя, Україна), e–mail: olegpm16@gmail.com, ORCID: 0000–0003–3853–5863

Masiuk O. P.,
Ph.D., associate professor, associate professor of the department of social philosophy and management of Zaporizhia National University (Zaporizhia, Ukraine), e–mail: olegpm16@gmail.com, ORCID: 0000–0003–3853–5863

Ця стаття є спробою «філософської генетики», яка має на меті поєднати інструментарій військового бачення майбутніх зіткнень і сподівання на прийдешнє існування попри всі імовірні припони й негаразди. Поступова демілітаризація стратегії змінює інтенцію з візій очікуваних протистоянь на пізнання та облаштування подальшого існування. В дослідницькій роботі використовувались такі методи, як компаративний аналіз і реконструкція впливу військових і невійськових стратегій на формування перспективи. У підсумку стратегія сподівання розглядається як перехід від поспішної погоні за перемогою до раціонального осмислення операційної карти бажаного майбутнього.

Ключові слова: *стратегія, стратегування, зіткнення, марш, бар'єр, володіння, оборона, буття, пізнання, помилка Велізарія.*

This article is an attempt of philosophical comprehension, which aims to combine the tools of the military vision of future collisions and the hope of future existence, despite all the possible barriers and troubles. The gradual demilitarization of the strategy changes the intention of the vision of the expected confrontation with the knowledge and arrangement of future existence. In this research used such methods as comparative analysis and reconstruction of the influence of military and non–military strategies on the formation of the prospect. As result, the strategy of hope described as a transition from a hasty pursuit of victory to a rational understanding of the operational map of the desired future.

Keywords: *strategy, strategizing, collision, military campaign, barrier, possession, defense, being, cognition, error Velizarius.*

Постановка проблеми. Погляд у майбутнє завжди поєднувався з необхідністю завоювати власне «місце під сонцем». Розподіл життя на «до та після» двобію за власне «хочу» орієнтує людину на необхідність побудови проекції «як жити, якщо». Складання переліку дій на майбутнє пов'язане з розвитком військових стратегій захоплення територій, свобод, думок, перспектив і спроб спротиву цим перспективам.

Стратегія сподівання розвивається в межах протиріччя «індивідуальне – колективне», яке, за своїм змістом, тотожне «війні всіх проти всіх», що вимагає розбудови належної стратегії на майбутнє. Сутички у соціальному просторі вимагаю цілеспрямованого та системного погляду на подальший розвиток подій. Відповідно, дослідження стратегії сподівання щодо боротьби, існування та пізнання майбутнього є актуальною темою для цієї наукової роботи.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідження стратегії як засобу одержання перемоги над прийдешнім розвивалось як поступова «конверсія» у створенні проекцій майбутнього. Вагомий внесок у розуміння стратегії сподівання на успішне зіткнення з оточуючим світом зробили твори Сунь–Цзи [4], Н. Макіавеллі [9], К. Клаузевіца [6] та Б. Ліддел Гарда [8]. Перенесення стратегії перспективних суперечок у світ практичної життєдіяльності відбулось за участю Р. Коха [3], Р. Гранта [5], Ф. Тетлока та Д. Гарднера [10]. Вітчизняні наукові пошуки, які задали характер дослідження стратегування соціальної перспективи викладені в роботах М. Лепського [7], С. Балінченко [1], Ю. Бродецької [2].

Метою цієї статті є аналіз стратегії сподівання як боротьби, існування та розвитку суб'єкта перспективних суспільних відносин. **Дана мета реалізується в таких завданнях:** а) встановлення впливу військових стратегій на реалізацію сподівання; б) визначення напрямків стратегічного використання проекцій майбутнього; в) аналіз демілітаризації стратегій сподівання на відстані «бути – знати як бути».

Викладення основного матеріалу. Як надбання великих мислителів потребує «зрозумілого» тлумачення на побутовому рівні, так і роботи стратегів всіх часів мають бути розкриті через зручне розуміння поняття «стратегія». Р. Грант стверджує, що вона – це «…чітка спрямованість, яка заснована на ясному розумінні правил гри та загостреному усвідомлені того, які саме маневри допомагають отримати перевагу» [5, с. 20]. Стратегія сподівання в зазначеному контексті виступає перспективним вектором роботи на перемогу, яка включає обрану сукупність дій для її досягнення.

Поєднання сподівання та стратегії в процесі проектування майбутнього показує такі їх точки поєднання, як погодження вектору розвитку, суб'єктність перспективних відносин та умови реалізації. Доволі часто стратегію виводять з військової справи, але вона споріднена і з мирними екзистенціями. Так, сподівання можна визначити як чуттєве першоджерело розвитку стратегії досягнення бажаного майбутнього.

Розберемось з акцентом на перемогу. Стратегічна практика «ні кроку назад» небезпечна та потребує долучення комплексного бачення перспективної взаємодії з розрахунком всіх можливих варіантів розвитку подій. Заперечення можливості поразки є засобом для виходу на межу існування, яка задає вольовий імпульс для реалізації сподівання.

Стверджують, що Е. Кортес знищив кораблі своєї мексиканської експедиції, щоб його команда зрозуміла, вороття немає. Проте, він не врахував, що тим самим заперечив життя як таке, яке має абсолютну цінність для кожної людини та є фактичним приводом для розробки стратегій сподівання, протилежних позиції візіонера. Наведена інформація говорить про наявність стратегічного парадоксу проектування майбутнього. Автор сподівання має наповнювати його зміст з інтенцією на перспективну мету, сподіваючись щоб бажане майбутнє його не вбило.

Сунь–Цзи наполягав на важливості полегшення зустрічі з прийдешньою небезпекою за рахунок підготовки до перспективного існування в теперішньому. Він писав: «У місцевості бездоріжжя табір не розбивай; на перехресті заключай союзи з сусідськими князями; у голій та безводній місцевості не затримуйся; в місцевості оточення розмірковуй; в місцевості смерті бийся» [4, с. 54]. Відповідно, у проектуванні стратегії майбутнього протистояння варто сподіватись на теперішнє для перетворення перспективного буття/небуття на власну користь.

К. Клаузевіц визначає такі елементи стратегії, які є зумовлені створенням сподівання задля боротьби за власне майбутнє: «До першої категорії відноситься все, що називається духовними властивостями і їх впливом; до другої – кількість збройних сил, їх склад, переваги в озброєнні та інше, до третьої – кути, утворені операційними лініями, концентричність і ексцентричність рухів, оскільки їх геометрична природа набуває в кінцевому підсумку значення; до четвертої – вплив місцевості, як то: панівні пункти, гори, річки, ліси, дороги; нарешті, до п'ятої – кошти постачання армії та інше» [6, с. 189]. При розробці стратегії сподівання варто враховувати: волю суб'єкта проектування, кількість його власних і колективних сил, варіанти розвитку подій, умови реалізації та ресурси, необхідні для досягнення бажаного. Аналіз змісту стратегії в процесі створення сподівання дозволяє акцентувати увагу на ресурсах, раціональності та компаративі дій при підготовці бою за власну самість та її відображення у соціальному просторі.

Складність використання ресурсних та компаративних аспектів стратегії при реалізації сподівання наглядно ілюструє битва при Аускулі у 279 році до нашої ери, яка сприяла виникненню відомого вислову царя Пірра: «Ще одна така перемога, і я залишусь без війська». Цар Пірр став прикладом помилкової оцінки у витраті ресурсів для досягнення кінцевої мети індивідуальних і колективних соціальних сподівань.

Залучення стратегування до наповнення змісту сподівання дає особливе сприйняття часу, яке притаманне боротьбі загальносуспільного характеру. К. Клаузевіц наполягає: «Сам бій стратегія повинна досліджувати з позиції його можливих наслідків, а також у відношенні моральних сил, які відіграють у ньому важливу роль» [6, с. 189]. Стратегія сподівання є осмисленням імовірності настання «визначеного» майбутнього й оцінки його впливу на продовження індивідуального та колективного існування. Відбувається інтерполяція бажаного майбутнього, яке наділяється значеннями, корисними для суб'єкта проектування.

Якщо розглядати сподівання як план боротьби, то треба продовжити аналіз військових стратегій. Б. Ліддел Гард розвиває наведені ідеї: «Мета війни – досягти кращого стану миру, хоча б тільки з вашої точки зору. Тому при веденні війни важливо постійно пам'ятати про ті цілі, які ви бажаєте досягти після війни» [8, с. 453]. Стратегування сподівання орієнтовано на наслідки суб'єктивного майбутнього та розвивається у дуалістичній формі як вибір буття і небуття, еманації та фрустрації потенціалу, виграшу та програшу від настання перспективних подій.

Повторюючи за Б. Ліддел Гардом, зауважимо: «Якщо ви зосередите свої зусилля виключно на тому, щоб досягти перемогу, не думаючи про наслідки війни, то можете настільки виснажити себе, що опинитесь не в змозі отримати для себе вигоду з прийдешнього миру» [8, с. 454]. В піррових умовах реалізації сподівання варто відмовитись від бажаного майбутнього заради майбутнього як такого.

Необхідно виділити стартові, наступальні та завершальні стратегії опрацювання майбутнього, які впливають на функціонування сподівання та співзвучні з шаховими дебютами, мітельшпілями та ендшпілями. К. Клаузевіц розкриває вказані варіанти стратегії: «Оборона більш сильна форма війни, але переслідує лише негативну мету, наступ – більш слабка форма, яка має позитивну мету; великі успіхи ставлять у свою залежність більш маленькі, тому стратегічний вплив можна звести до певних головних ударів» [6, с. 30]. Наступальні та оборонні стратегії при створенні сподівання визначають тривалість і якість просування суб'єкта проектування у майбутньому. Оборонні стратегії гарантують його тривалість, а наступальні якість.

Чуттєва основа сподівання завжди вимагає перемоги за будь–яку ціну, яка може бути непомірною для «переможця». Б. Ліддел Гард критикує дії відомого візантійського полководця: «Поразка, яку зазнав Велізарій поблизу міста Сур, задовольнивши бажання своїх військ одержати «вирішальну перемогу», була яскравим прикладом непотрібних зусиль і ризику» [8, с. 419]. При осягнення та розбудові майбутнього варто віднайти в собі «внутрішнього Велізарія», а також не дати йому зруйнувати настання фактичного майбутнього. Дамо ім'я цій ситуації як «Помилка Велізарія», яка багато разів копіювалась у процесі пошуку остаточної перемоги над супротивником у найближчий перспективі. Зазначена помилка є надзвичайно небезпечною при створенні сподівання, так як суб'єкт проектування зіткається з невідомим майбутнім, яке може «поглинути» волю автора сформованої перспективи.

Тваринний страх перед ворогом (невдачею) та жага отримати бажане за будь–яку ціну роблять цю помилку надзвичайно життєздатною. Н. Макіавеллі наполягав: «Коли виграєш бій, необхідно з можливою швидкістю переслідувати перемогу до кінця» [9, с. 6]. Незважаючи на те, що ця помилка у подальшому неодноразово використовувалась як пастка у переможних військових зіткненнях, на буденному рівні її повторюють повсякчасно за напрямком «страх – повага». Відповідно, перелік героїв цієї помилки можна розширити таким чином: «Велізарій, Макіавеллі та інші».

Для розуміння природи цієї помилки нас підводять Ф. Тетлок та Д. Гарднер. Вони стверджують: «Поспішні висновки дієві, коли вони,

скоріш за все, вірні, тоді ціна випадкової помилки прийнятна, а сама поспішність економить багато часу і сил. Коли ситуація незнайома, ставки високі, а часу на збір додаткової інформації немає, робити поспішні висновки ризиковано» [10, с. 50]. Відтак, при проектуванні майбутнього робити поспішні висновки при невизначених умовах існування ризиковано та небезпечно, що може негативно вплинути на майбутнє суб'єкта сподівання.

Свого часу вихід з вказаної помилки запропонував ще Сунь–цзи. Він писав: «…я повинен відібрати кращих своїх воїнів та залишити їх захищати позицію, свої ж легкі бойові частини спрямувати навздогін за супротивником, відділивши загін та розмістивши його у засідці. Коли супротивник поверне назад та почне бій, засідка з усіх сторін підійметься на нього. Це закон повної перемоги» [4, с. 309]. Виходячи з цього твердження, відповіддю на перспективну оману при реалізації сподівання є засідка, що по–новому виносить питання про застосуванні моралі проектантом майбутнього та про її перспективну автономність і спрямованість на себе.

Б. Ліддел Гард визначає ресурсний баланс військової стратегії «мета обумовлює засоби». Він пише: «Успіх стратегії залежить головним чином від правильного обліку та співвідношення мети із засобами. Мета має співпадати із загальною кількістю наявних засобів, а засоби, які використовуються для досягнення кожного проміжного об'єкта на шляху до кінцевої мети, повинні відповідати її важливості» [8, с. 416]. Відповідно, закінчення протистояння завжди має раціональне обґрунтування, яке обумовлено станом потенціалу творця проекції майбутнього існування. Віддзеркаленням подібних рішень є закінчення військових походів без вирішальної битви у таких стратегів, як Тамерлан.

Соціалізація стратегій подібна соціалізації сподівання, що передбачає долучення до аксіосфери в процесі аналізу як минулого, що відбулось, так і прийдешнього, що розвивається. В стратегії сподівання має враховуватись те, що буде відбуватись після зіткнення та його імовірна аксіологічна оцінка.

Розуміння морально–етичного аспекту у стратегії боротьби за власне майбутнє відіграє важливу роль. М. Лепський коментує ефект несподіванки, який є важливим для успіху реалізації стратегії на практиці. Він пише: «…наступ у напрямку, який не є для противника несподіваним, покращує його стан і таким чином збільшує силу його опору. Тому у більшості компаній порушення психологічної або фізичної рівноваги є важливою передумовою для його остаточного розгрому» [7, с. 40]. Виходячи з цього твердження, несподіванка у боротьбі за майбутнє має знаходитись за межами моралі, так як порушує наявну систему захисту, розроблену суб'єктом перспективних суспільних відносин. Отримуємо протиріччя, де сподівання на перемогу включає несподіванку по відношенню до супротивника, що робить стратегію проектування аморальною (переможців не судять).

Етика перспективного людського існування є одним з базових змістів у структурі сподівання, яка визначає характер та рівень суб'єкт–суб'єктних відносин у рамках соціального простору–часу. Рівень опору та рівень гуманності в стратегії сподівання залежить від можливості подальшого існування та невідворотності небуття.

Проведемо аналіз реалізації стратегії сподівання. К. Клаузевіц наводить наступну реалізацію військових планів: «Марш є інструментом, за допомогою якого стратегія розподіляє свої діяльнісні початки, тобто бої; ці останні входять у стратегію лише своїми результатами, а не своїм фактичним плином» [6, с. 379]. Підчас реалізації стратегії сподівання основоположне місце відіграють точки зіткнення (конфлікти) суб'єкта сподівання з наявним соціальним простором та перспективні наслідки від цих зіткнень. Комбінація зіткнень визначає характер і ступінь успіху в реалізації цих проекцій.

Подальший генезис стратегії сподівання передбачав перехід на мирні колії та інтенцію на визначення кінцевої мети перспективного існування суб'єктів суспільних відносин. С. Балінченко акцентує увагу на стратегічній перспективі, яку бачить у опозиції Umwelt (прийнятне)/ Innenwelt (чужорідне). На її думку: «…вибір стратегій впливу та засобів організації спільного середовища залежить від особливостей соціокультурної кодової системи суспільств, що утворюють інтегрований простір» [1, с. 6]. Ці коди є шаблонами успішної роботи з майбутнім, які імплікують наявні стратегічні універсалії в суб'єктивну реальність.

Більш детально демілітаризовані стратегії майбутнього розглядаються в межах гарвардської моделі перемовин (розв'язання зіткнень). Вказаний метод передбачає виокремлення чотирьох комбінацій перспективних подій «виграв» і «програв». Перемовини є альтернативою війни (мирною війною), яка більш приваблива в контексті проектування майбутнього, так як має набагато більше варіантів прийдешнього для всіх учасників взаємодії. Розгляд перемовин як надбудови у соціальній взаємодії пов'язує її зі створенням соціальних сподівань. Подібна комунікаційна активність щодо організації перспективи може розвиватись як у середині суб'єкта сподівання, так і поза ним.

Враховуючи помилку «Велізарія, Макіавеллі та інших», до гарвардської моделі розв'язання зіткнень і суперечок варто додати позиції, які випадають з наявної чіткої структури, то мають називатись «програвши, виграв» та «виграв, програв». Достатньо складно визначити графічне місце для них у існуючій гарвардській моделі, але ототожнення подібних позицій з «грою з нульовою сумою» дозволяє виділити їм середину (центральну роль).

Стратегічні сподівання щодо організації господарювання несуть ознаки процесу наявного соціального обміну. Якщо комерціалізувати і майбутнє, то стратегії входу та виходу проекції

прийдешнього на «ринку бажаного» виступають базою для функціонування сподівання. Р. Кох наводить ситуацію, яку необхідно враховувати при розробці стратегії входу на «ринок проекцій майбутнього». Він пише: «Бар'єри на вході – перешкоди, які роблять дуже важким або неможливим входження конкурентів у визначений сегмент ринку» [3, с. 207]. Відтак, інкарнація «продукту» сподівання у соціальний простір є складним процесом, який пов'язано з доланням припон, пов'язаних з вже наявним майбутнім інших учасників перспективних суспільних відносин.

Іншим різновидом подібної ситуації є бар'єри на шляху виходу з реалізації спільного бачення майбутнього. Зниження суб'єктного впливу на реалізацію сподівання має своє відображення у народних приказках: «Двоє у ліс зайшли, двоє з лісу мають вийти».

Кількість бар'єрів на вихід залежить від умов існування суб'єкта соціального сподівання. Якщо умови гарні як у полісах Стародавньої Греції, то домінує ідея остракізму (загроза виходу зі спільної картини майбутнього). Якщо умови існування мають екстремальний характер, то порушення спільних кордонів перспективного буття вважається за злочин проти наявної групи учасників суспільних відносин.

Стратегії сподівання «після війни» є шаблоном для опрацювання бажаного майбутнього. Серед них існують стратегії ієрархічного копіювання, які передбачають перейняття не тільки змісту, а й форми успішного існування суб'єкта. Ю. Бродецька говорить: «Стратегія поклоніння (формі, речі і, таким чином, об'єктам, що нею володіють) є первинною фразою в реалізації ідеології тотальності. Як правило ця модель актуалізується у зв'язку з «перспективою», спотвореної бажаннями свідомості отримати доступ до атрибутів тотальності (влади, грошей, престижу, статусу тощо), уподібнитись тотальному об'єкту, щоб самому стати таким» [2, с. 233]. У цій ситуація сподівання на існування через копіювання є віддзеркаленням стратегії боротьби особистості з самою собою до повного винищення та заповнення бажаним зразком (Дракон помер. Хай живе дракон!). Стратегічна точка зіткнення знаходиться в душі людини та війна відбувається в середині неї. Сподівання на видимість буття є відображенням фактичного небуття у перспективному соціальному просторі.

Протилежністю поклоніння є стратегія буття, яка реалізується у перспективній презентації творчого потенціалу суб'єкта сподівання в майбутньому. Ю. Бродецька стверджує, що «… стратегія «бути», як основа цілісності суспільства виступає, власне, проекцією творчої реалізації потенціалу особистості, що формується в процесі виявлення та розвитку сутнісних сил людини, її творчої активності» [2, с. 388]. Стратегія сподівання містить різні аспекти боротьби за власне майбутнє, але фактично вона залишається наративом існування до умовного програшу безкінечності небуття. У цьому спостерігається протиріччя, коли нездійснене сподівання є найбільш актуальним при створенні та реалізації стратегії «бути понад усе».

Конструктивною практикою зіткнення із зовнішнім світом є його пізнання, яке має розвиватись у всіх вимірах соціального простору–часу. Стратегія пізнання для сподівання є базою побудови гармонійної взаємодії «Я – Світ». Ю. Бродецька наголошує: «Стратегія буттєвого пізнання як модус реалізації соціальної цілісності виступає власне, проекцією творчого прояву потенціалу особистості, що формується в процесі виявлення та розвитку сумісних сил людей» [2, с. 409]. Стратегія сподівання на пізнання буття є засобом розбудови цілісного уявлення про індивідуальне та колективне існування, яке передбачає дослідження практики зіткнень, а також імовірних варіантів їх розв'язання в перспективі.

Стратегії «привласнення», «поклонінні», «буття», «пізнання буття» є відображенням ролей суб'єкта майбутніх суспільних відносин, який індуцирує свої сподівання через розуміння власної ролі та місця у соціальному світі. Фактично демілітаризація стратегій є встановленням нових домінант у моделі розв'язання зіткнень, але не з позиції «перемога – програш», а з позиції «володіння – пізнання», яка менше підпорядкована ідеї відображення гри «Цар гори» та більше націлена на конструктивне перетворення прийдешнього буття.

Стратегії життя є протилежністю стратегіям зіткнення, так як вони здатні підтримувати відчуття людини в людині та масштабувати розвиток майбутнього суспільного простору не тільки за рахунок привласнення бажаного, а й за рахунок конструктивного видозмінення перспективи.

Висновки. Стратегія сподівання є підґрунтям для досягнення власного «хочу» через взаємодію з оточуючим світом. Це початок «хрестового походу» на визволення «міста сонця» від «іновірців», який має завершитись цілісним баченням спільного існування в перспективі.

Зазначений напрямок проектування майбутнього народжений із сукупності зіткнень–несподіванок, відкриває специфіку стратегії реалізації сподівань в умовах невизначеності подальшого існування. Вона полягає у балансі розміреності виживання та поспіху перемоги, який утримує суб'єктів майбутнього співіснування від помилки «Велізарія, Макіавеллі та інших». Зміна акцентів з обліку вдалих і невдалих зіткнень на оцінку якості життя дозволяє розробляти мирні стратегії сподівання на конструктивне перетворення прийдешнього буття.

Стратегії сподівання необхідні як в деструктивному, так і конструктивному соціальному просторі. Вони забезпечують оптимізацію впровадження проекції майбутнього в теперішніх умовах існування.

Стратегія «бути» вбирає в себе всі можливі варіанти розвитку подій, але вона залежить від відображення та погодження аксіосфери всіх суб'єктів майбутнього. Стратегія «знати як бути» виступає інструментом для створення операційної карти реалізації сподівання.

Список використаних джерел

1. Балінченко, СП., 2005. ‘Комунікативні засади інтеграційних процесів у сучасному суспільстві’: Автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.03, Донецьк: *Донец. нац. ун–т*, 16 с.

2. Бродецька, ЮЮ., 2018. ‘Феномен цілісності суспільства: автентичність форм та практики конструювання’: дис….докт. філос. наук: 09.00.03, Дніпро: *НАУ ДНУ ім. О. Гончара*, 542 с.

3. ‘Стратегия. Как создать и использовать эффективную стратегию’, 2003, 2–е изд., Р. Кох, СПб.: *Питер*, 320 с.

4. Сунь–цзы, 2011. ‘Трактаты о военном искусстве’, М.: *АСТ: Астрель*: СПб.: *Terra Fantastica*, 606 с.

5. Грант, РМ., 2008. ‘Современный стратегический анализ’, 5–е изд., Пер. с англ. под ред. В. Н. Фунтова, СПб.: *Питер*, 560 с.

6. Клаузевиц, К., 2013. ‘О войне’, М.: *Издательская корпорация «Логос»; Международная академическая издательская компания «Наука»*, 448 с.

7. Лепський, МА., 2015. ‘Систематизація стратегічного аналізу та формування комплексних систем прогнозування’, *Основи стратегічного прогнозування політичних ситуацій та процесів: навчальний посібник*, *[Воловик В. І., Лепський М. А., Гугнін Е. А., Кудінов І. О. та ін.]; за заг. ред. М. А. Лепського;* 2–ге видання, Запоріжжя: *ЗНУ*, с.40–46.

8. Лиддер Гарт, Б., 2008. ‘Стратегия непрямых действий’, М.: *Эксмо*; СПб.: *Мидгард*, 464 с.

9. Макиавелли, Н., 2012. ‘О военном искусстве. Сочинения исторические и политические’, М.: *Астель*, 318 с.

10. Тетлок, Ф., Гарднер, Д., 2018. ‘Думай медленно – предсказывай точно. Искусство и наука предвидеть опасность’, М.: *АСТ*, 331 с.

References

1. Balinchenko, SP., 2005. ‘Komunikaty’vni zasady’ integracijny’x procesiv u suchasnomu suspil’stvi (Communication principles of integration processes in modern society)’: Avtoref. dy’s... kand. filosof. nauk: 09.00.03, Donecz’k: *Donecz. nacz. un–t,* 16 s.

2. Brodecz’ka, YuYu., 2018. ‘Fenomen cilisnosti suspil’stva: avtenty’chnist’ form ta prakty’ky’ konstruyuvannya (The phenomenon of the integrity of society: the authenticity of forms and practices of design)’: dy’s….dokt. filos. nauk: 09.00.03, Dnipro: *NAU DNU im. O. Gonchara*, 542 s.

3. ‘Strategiya. Kak sozdat’ i ispol’zovat’ jeffektivnuju strategiyu (Strategy. How to create and use an effective strategy)’, 2003, 2–e izd., R. Koh, SPb.: *Piter,* 320 s.

4. Sun’–czy, 2011. ‘Traktaty o voennom iskusstve (Treatises on the art of war)’, M.: *AST: Astrel’:* SPb.: *Terra Fantastica*, 606 s.

5. Grant, RM., 2008. ‘Sovremennyj strategicheskij analiz (Modern strategic analysis)’. 5–e izd., Per. s angl. pod red. V. N. Funtova, SPb.: *Piter,* 560 s.

6. Klauzevic, K., 2013. ‘O vojne (About war)’, M.: *Izdatel’skaya korporaciya «Logos»; Mezhdunarodnaya akademicheskaya izdatel’skaya kompaniya «Nauka»,* 448 s.

7. Leps’ky’j, MA., 2015. ‘Sy’stematy’zaciya strategichnogo analizu ta formuvannya kompleksny’x sy’stem prognozuvannya (Systematization of strategic analysis and the formation of integrated forecasting systems)’, *Osnovy’ strategichnogo prognozuvannya polity’chny’x sy’tuacij ta procesiv: navchal’ny’j posibny’k, [Volovy’k V. I., Leps’ky’j M. A., Gugnin E. A., Kudinov I. O. ta in.]; za zag. red. M. A. Leps’kogo;* 2–ge vy’dannya, *Zaporizhzhya: ZNU*, s.40–46.

8. Lidder Gart, B., 2008. ‘Strategiya nepryamyh dejstvij (Indirect action strategy)’, M.: *EHksmo;* SPb.: *Midgard*, 464 s.

9. Makiavelli, N., 2012. ‘O voennom iskusstve. Sochineniya istoricheskie i politicheskie (On the art of war. Historical and political writings)’, M.: *Astel’*, 318 s.

10. Tetlok, F., Gardner, D., 2018. ‘Dumaj medlenno – predskazyvaj tochno. Iskusstvo i nauka predvidet’ opasnost’ (Think slowly – predict exactly. Art and science foresee the danger)’, M.: *AST*, 331 s.

* * *

УДК 2:316.4(477)

РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ

RELIGIOUS COMPONENT OF UKRAINIANS' NATIONAL IDENTITY

Мельничук В. В.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних наук, Житомирський національний агроекологічний університет (Житомир, Україна), e–mail: vikam1804@gmail.com, ORCID: http://orcid.org/0000–0003–1569–3201

Melnychuk V. V.,
PhD, Associate Professor of the Department of Social Sciences, Zhytomyr National Agroecological University (Zhytomyr, Ukraine), e–mail: vikam1804@gmail.com, ORCID: http://orcid.org/0000–0003–1569–3201

Досліджено релігію як складову національної ідентичності українців. Здійснено аналіз понять «національна ідентичність» та «релігійна ідентичність». Розглянуто роль релігії у процесі націєтворення, національного самовизначення, її вплив на формування національної свідомості. Встановлено підвищення зацікавленості окресленою проблематикою в умовах гібридної війни з Росією, адже однією з причин, що її уможливила, стала недостатня увага до національної ідентичності, зокрема її релігійної складової.

Доведено, що релігія є чинником національного самовизначення українського народу. З'ясовано важливість створення Помісної Православної Церкви України для духовного зростання, відродження України та завершення формування національної ідентичності українців.

Ключові слова: *національна ідентичність, нація, релігійна ідентичність, релігія, Помісна Православна Церква України.*

The article investigates religion as one of the factors shaping the national identity of Ukrainians. The analysis of the concepts «national identity» and «religious identity» is carried out. The role of religion in the process of nation–building, national self–determination, its influence on national consciousness is considered. The increased interest to the problem is determined by the hybrid war with Russia, because one of the reasons that made it possible was insufficient attention to the problem of national identity and its religious component in particular.

It is proved that religion is one of the factors of Ukrainians' national self–identification. The importance of creating the Local Orthodox Church of Ukraine for the Ukrainian society development and the completion of the process of forming the Ukrainians' national identity was determined.

Keywords: *national identity, nation, religious identity, religion, Local Orthodox Church of Ukraine.*

Постановка проблеми. В сучасних умовах становлення та розвиток громадянського суспільства в Україні є неможливим без формування національної ідентичності. Окреслена проблема, що була значущою для українського народу впродовж всього історичного розвитку, особливо актуалізувалася після здобуття нашою державою незалежності. Проте, не зважаючи на зацікавленість і увагу до неї, залишається не вирішеною і до сьогодні. Оскільки національна самоідентифікація населення нашої країни є незавершеним процесом, то саме на цій підставі часто відбувається розпалювання конфліктів у сфері культури, мови, релігії тощо. Враховуючи нинішні події (анексія Криму та військові дії на Сході України), це питання є нагальним, а його ігнорування негативно впливає на розвиток української нації та держави.

Зауважимо, що одним із важливих чинників формування національної ідентичності, навіть в умовах поліконфесійності, є релігія. Адже, враховуючи високий рівень довіри до релігійних інституцій, вона має значний вплив на свідомість українців, водночас може виконувати як інтегруючу, так і дезінтегруючи роль у процесах національного самовизначення. Отже, релігійна складова національної ідентичності потребує особливої уваги, а її дослідження є доцільним, зокрема у контексті формування Помісної Православної Церкви України.

Аналіз останніх досліджень. Національна ідентичність стала предметом вивчення багатьох науковців, зокрема у нашій роботі увага зосереджена на напрацюваннях таких як Л. Нагорна, М. Козловець, М. Степико та зарубіжного вченого Ентоні Д. Сміта. Дослідженню взаємозв'язку релігії і процесів націєтворення присвячено роботи Л. Филипович, В. Єленського, С. Здіорука. Сутність релігійної ідентичності розглянуто, зокрема, у публікації А Сорочук. Особливості формування національної ідентичності в контексті створення Помісної Православної Церкви України ґрунтовно проаналізовано у дослідженнях О. Сагана.

Метою роботи є дослідження релігії як складової і чинника формування національної ідентичності українців.

Виклад основного матеріалу. Новітній етап соціокультурного розвитку нашої держави пов'язаний з істотною трансформацією системи цінностей та моделей поведінки. Суспільна нестабільність спричиняє розмитість ідентифікаційних систем та дифузію ідентитетів. Ідентичність є результатом самовизначення людини чи соціальної групи, тобто співвіднесення себе з певними спільнотами за віковими, професійними, статевими, територіальними, етнічними, конфесійними чи іншими ознаками. Англійське поняття «identity» вживається у декількох значеннях – тотожності, справжності й самобутності. У даному контексті ідентичність розглядається у значенні самобутності, що трактується як сукупність специфічних рис, які виділяють певну спільноту з–поміж інших, і є для окремої особи чи групи підставою для віднесення себе до неї [4, с. 15–16]. Національні особливості культури, менталітету, спільність економічних зв'язків, території, мови, віросповідання, а також наявність загальних етнічних та історичних традицій генерують національну самосвідомість. Вона є важливою умовою існування та розвитку нації; не тільки об'єктивною детермінантною реальністю щодо людини, але і зв'язком, який заснований на розумінні важливості етнічної спільності, шануванні своєї мови, території, культури, ставлення до інших націй [10, с. 30–31].

З точки зору сучасних українських вчених, національна самоідентифікація виявляється, передусім, через відношення «Я – Інший», тобто відокремлення певного етносу від інших за принципом «Своє – Чуже». Адже розрізнення «Свого» і «Чужого» уникнути неможливо, оскільки людина живе серед інших людей, культур і усвідомлює, що, крім її світу, існують й інші.

Відтак, поняття «Чуже» варто вживати у розумінні іншої культури, відмінної від рідної. І саме надбання попередніх поколінь, тих суб'єктів, які належать до певної культурної спільноти, створюють підґрунтя, на яке повинен орієнтуватися кожен її член у процесі національної самоідентифікації. Цей спільний для них світ творить певний світогляд, який формується під впливом багатьох чинників, зокрема таких як проживання на спільній території, мова спілкування [3, с. 74]. Вважаємо, що серед цих чинників особлива роль належить релігії, яка, передусім, орієнтована на духовний світ людини, його трансформації.

Зауважимо, що релігійна ідентичність як складова загальнокультурних процесів, аналізується переважно в контексті інших видів ідентичності (національної, етнічної, політичної і т.д.). Це зумовлює недостатність уваги учених щодо концептуалізації власне релігійного аспекту. Релігійна ідентичність є процесом самоусвідомлення та самоасоціювання індивіда в сфері релігії, що відбувається в контексті індоктринації і визначає екзистенціальний контекст існування особистості [9, с. 188]. Адже пошук ідентичності здійснюється не тільки на раціональному рівні, а й у формі сакрального.

Комплексне дослідження феномену ідентичності дає можливість стверджувати, що він має сакральну сутність і тим самим відрізняється від інших соціальних феноменів низкою характеристик. Сакральне виступає невід'ємним елементом формування ідентичності, адже впливає на глибинні пласти свідомості [3, с. 89]. Світоглядна категорія «сакральне» позначає властивість, володіння якою надає об'єкту особливої одвічної цінності, що потребує особливого ставлення. Вона відображає уявлення про поділ світу на профанний (світський, звичайний) і сакральний (священний, трансцендентний), співвідношення яких характеризується певними особливостями: по–перше, апріорі сакральне незбагненне за своєю сутністю і для суб'єкта пізнання може виявитися тільки через символ; по–друге, спілкування із сакральним потребує особливої церемонії, що надає людським діям відповідного сенсу [3, с. 91]. Отже, релігійна ідентичність ґрунтується на специфічних критеріях і перебуває в особливій сфері буття людини.

Релігійна ідентичність заснована на символах, міфах і традиціях, що часто кодифіковані в обрядах та ритуалах. Тобто об'єднання відбувається на основі визнання певного символічного коду, системи цінностей і традицій віри та ритуалу, орієнтованих на позаемпіричну реальність [8, с. 14–15]. Адже, як зауважує український науковець В. Єленський, важливим для адекватного розуміння досліджуваної проблеми є усвідомлення того, що і релігія, і націоналізм апелюють до вищих, позаісторичних смислів, створюють сакральний універсум і наділяють спільноти, які вони інтегрують, потужним символізмом [1, с. 202].

Релігійна ідентичність – це складний соціально–психологічний феномен, який конструюється в певному культурному середовищі, є органічно пов'язаним із ним та інтеріоризує його цінності, тому логічно зазнає трансформацій, які відповідають соціокультурним змінам. Детермінантами релігійної ідентичності в умовах сучасної культури стають процеси глобалізації та реалізації проекту мультикультуралізму суспільства, під впливом яких авторитети дискурсивних зразків мислення піддаються сумнівам, адже людина усвідомлює, що їхня істинність не є абсолютною. Загалом процеси формування релігійної ідентичності, який передбачає співвіднесення суб'єкта ідентифікації з конкретною релігією, індоктринації та практичного впровадження засвоєних знань у життя не завжди спрацьовують у сучасній культурі як на особистісному, так і на колективному рівні [9, с. 189]. Оскільки історія націєтворення дає змогу говорити, що роль релігії у цих процесах виявляється значною або навіть вирішальною там, де:

а) межі націєутворюючого етносу і релігійні повністю співпадають;

б) релігія є основоположним чинником етногенезу;

в) релігія була й залишається головною ознакою, що виокремлює націю від референтних для неї спільнот;

г) націєутворюючий етнос втратив інші важливі атрибути колективної ідентичності (мову чи спільну територію);

ґ) релігійна інституція є найбільш інституалізованим фактором націє творення [1, с. 202].

Проте ці критерії не можна вважатися універсальними. Серед чинників, що не дають підстав розглядати цю схему як універсальну, передусім, є те, що її компоненти практично не існували (не існують) у чистому вигляді, а перебувають у складному співіснуванні з іншими [1, с. 202]. Проте в цьому контексті варто зазначити, що найважливішим історичним пунктом, що знаменував одночасно і новий рівень розвитку західноєвропейських націй, і зв'язок нації з релігією, стала поява національних церков [1, с. 191]. Тобто саме релігія стала чинником, який сприяв утвердженню нації, її мови, культури, але у кожній країні існує своя специфіка.

З цього приводу С. Здіорук зауважує, що на духовний потенціал певних конфесій і церков спирається багато народів світу. Проте для українців є свої особливості, які як цілісне етнонаціональне утворення не віднайшли себе в жодній із конфесій, залишаючись поліконфесійним народом. Зважаючи на це, ідея єдиної національної церкви, вважає вчений, є досить пафосною і патетичною, «не відповідною реальному буттю» [2, с. 80]. Релігія – це та константа, яка значною мірою впливає на свідомість і зумовлює поведінку людей, цінності й установки яких передаються від покоління до покоління. Проте насправді жодна країна (за невеликим винятком) не є сьогодні монорелігійною. Щодо України, то важко заперечити, що в становленні ідентичності українців православ'я зіграло істотну роль, воно сприяло становленню національної самосвідомості

народу [3, с. 74]. Важливо зважати на це у процесі побудови державно–церковних відносин, водночас враховуючи поліконфесійність українського соціуму.

Вважаємо, що найоптимальнішим вирішенням питання про національну церкву і її роль у розбудові української нації може бути модель, запропонована С. Здіоруком: «Національна церква» зовсім не означає «єдина» для всієї нації і, звичайно, не є аналогом національно–державної релігії, хоча остання може формувати національну церкву. А нація, природно, може мати будь–яку іманентно необхідну їй кількість конфесій або церков, які об'єктивно сприяють її збереженню, самовідтворенню та поступу» [2, с. 83]. В умовах політизації церковно–релігійного життя релігійний чинник суттєво впливає на свідомість українських громадян. Проте в контексті проблем релігійної ідентичності українців, напевно, у процесі побудови громадянського суспільства не варто орієнтуватися на засади конфесійної гомогенності. В Україні склалася унікальна ситуація: релігійну ситуацію в країні визначає не державна доктрина чи політика релігійного керівництва, а самовідтворювальні процеси взаємотолерування релігійних груп, їхнє взаємопроникнення й узгодження інтересів [10, с. 187–188]. Однак релігійна толерантність у формуванні релігійної ідентичності відіграє неоднозначну роль. Вона може спричиняти як позитивні (утвердження власної релігійної ідентичності через взаємопорозуміння та взаємоповагу у ставленні до інших конфесій), так і негативні наслідки (незавершеність, розмитість, синкретизм у формуванні ідентичності, множинність її форм).

Важливою умовою співіснування різних релігій є діалог, який засвідчує рівень самоусвідомлення сформованості релігійної ідентичності, а також визначає характер релігійної тожсамості як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях. Така комунікація зумовлює толерантизацію міжконфесійних відносин; дозволяє уникнути надмірної зосередженості і замкнутості на власній конфесії, призводить до розширення власного релігійного світогляду, а також до усвідомлення своєї конфесійної ідентичності; водночас виникає невпевненість людини у єдино істинності власного релігійного вибору, що може спричиняти кризи певної конфесійної ідентичності. Події кінця 2013–2014 рр. на Майдані, анексія Криму, війна на Сході України надзвичайно актуалізували проблему релігійної ідентичності. Ці події засвідчили, що процес ідентифікації знаходиться у динаміці, що причиною перемог або поразок не в останню чергу є сформовані або несформовані модерні ідентичності на національному, державному, регіональному рівні. В цих умовах сформувалася нова релігійна ідентичність, яка відрізняється від існуючих раніше форм. Вона виявилась у солідарності, підтримці, взаємоповазі, взаєморозумінні, толерантизації міжконфесійних відносинах. Україну в цьому контексті можна вважати особливою країною, де релігійність не нівелюється, а розвивається [12, с. 51]. Проблемою для України стало те, що після отримання політичної незалежності у керівництва держави не було єдиного бачення подальшого розвитку державно–церковних відносин в цілому, і державно–православних зокрема.

Не зумівши втримати у повному обсязі політичний та економічний контроль над Україною, московським ідеологам вдалося повністю зберегти ієрархічну підпорядкованість місцевих православних парафій Московській Патріархії. Така залежність унеможливлювала повноцінну самостійність України, оскільки використовувалася Росією як засіб для утримання не тільки свого духовно–культурного, але й політичного та економічного впливу. Це і стало однією з перешкод для формування національної ідентичності, утвердження європейських демократичних цінностей та гальмувало розвиток автентичного українського гуманітарного простору [5, с. 137]. Зважаючи на це, створення Помісної Православної Церкви України впродовж всього періоду незалежності нашої держави було надзвичайно важливим для збереження як духовної, так і політичної свободи.

Утвердження Помісної Православної Церкви України – це не просто данина багатовіковій традиції чи наслідування досвіду тих країн, де православ'я є домінуючою конфесією. Це, насамперед, вимога сьогодення, від успішної реалізації якої залежить стратегія національного розвитку України. Адже не можливо розбудовувати свою державу, дозволяючи контролювати інформаційним простір з боку зарубіжних релігійно–політичних центрів [5, с. 156–157]. Саме тому надзвичайно важливим для сучасної України є конституювання Помісної Православної Церкви України.

Під терміном «конституювання», на думку українського вченого О. Сагана, розуміється «актуалізація потенційних можливостей». Конституювання наповнює ідею Помісності новим змістом – від складової державотворення до чинника відродження і розвитку православ'я як конфесії більшості українців. Тобто конституювання – це не механічне «створення» нової Церкви із частин інших Церков. Помісність розуміється як об'єднання в одній Церкві потенціалу існуючих автокефальних та самоуправних Церков для виходу православ'я на новий, більш успішний в організаційному та богословському аспектах рівень розвитку. Очікуваним результатом цього об'єднання має стати «онаціональнення» культу, зростання національної свідомості духовенства та віруючих, формування української ментальності на всіх рівнях життя суспільства [6, с. 29]. Отже, конституювання Помісної Православної Церкви України є одним із вагомих кроків як до духовної, та і до політичної незалежності українців.

Помісна Церква дає більші можливості для цілісного розвитку православ'я в Україні, зміцнює державність, є чинником відновлення ментальності українського народу, що було нівельовано через підміну іншими традиціями, культурою [7]. Адже війна на Сході України загострила та унаочнила

цивілізаційні, ідентифікаційні та ціннісні поділи, які існували в країні, що зробило можливим анексію Криму, окупацію Донбасу, проте водночас відбулася консолідація української нації, зміцнення української національної ідентичності [11, с. 49]. На нашу думку, нехтування важливістю формування національної ідентичності є неприпустимим, особливо в контексті сучасних подій в нашій державі.

Висновки. Отже, проблема національної ідентичності набула особливої актуальності для всіх націй в умовах глобалізації, яка спричинила нівелювання національних особливостей, зокрема і релігійних. Проте, незважаючи на поступову секуляризацію свідомості, релігійний чинник і надалі залишається досить суттєвим у формуванні національної ідентичності, зокрема для України проблема релігійної ідентичності є надзвичайно значущою. Впродовж багатьох років релігія використовувався для впливу на свідомість українців, для маніпулювання з боку Росії, що не давало змоги остаточно завершити процес національної ідентифікації населення України.

Оскільки релігія здійснює значний вплив на формування національної ідентичності, то вона активно використовується у веденні гібридної війни в Україні. Вважаємо, що невирішеність цього питання стала однією з причин, яка уможливила здійснення військової агресії щодо нашої держави. Таким чином, створення Помісної Православної Церкви України, навіть попри поліконфесійність нашого суспільства, за умов діалогу з іншими релігіями, є важливим кроком до завершення формування національної ідентичності українців, що в нинішніх умовах є нагальним і необхідним.

Список використаних джерел

1. Єленський, В., 2006. ‘Релігія та процес націє творення’, В: Л. О. Филипович, ред. *Релігія і нація в суспільному житті України і світу*, К.: *Наукова думка*, с.187–206.
2. Здіорук, С., 2006. ‘Національна церква та національна релігія як форми духовного самовираження етносу’. В: Л. О. Филипович, ред. *Релігія і нація в суспільному житті України і світу*, К.: *Наукова думка*, с.73–86.
3. Козловець, МА., 2009. ‘Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації’: Монографія, Житомир: *Вид–во ЖДУ ім. І. Франка*, 558 с.
4. Нагорна, Л., 2003. ‘Поняття «національна ідентичність» і «національна ідея» в українському термінологічному просторі’, *Політичний менеджмент*, №2, с.14–30.
5. Саган, ОН., Здіорук, СІ., 2008. ‘Помісна Православна Церква: проблеми і прогнози конституювання’, *Українське релігієзнавство*, №48, с.136–159.
6. Саган, О., 2015. ‘Помісна церква: суспільний запит та проблемність становлення’, *Релігія та соціум*, №3 (19), с.28–33.
7. Саган, О., 2018. ‘Помісна церква – нині це життєва необхідність для України’. [online]. Доступно: < https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/39471–oleksandr–sagan–pomisna–cerkva–nini–ce–zhittyeva–neobxidnist–dlya–ukrayini.html> [Дата звернення 11.03.2019]
8. Сміт, Ентоні Д., 1994. ‘Національна ідентичність’, Пер. з англійської П. Таращука, К.: *Основи*, 224 с.
9. Сорочук, А., 2013. ‘Релігійна ідентичність особи в умовах сучасної культури’, *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*, 11, с.187–192.
10. Степико, МТ., 2011. ‘Українська ідентичність: феномен і засади формування’: монографія, К.: *НІСД*, 336 с.
11. Степико, МТ., 2018. ‘Гуманітарний вимір консолідації української нації’, *Scientific Journal Virtus*, November # 28, с.48–54.
12. Филипович, Л., 2016. ‘Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми’, *Українське релігієзнавство*, №80, с.47–52.

References

1. Ielenskyi, V., 2006. ‘Relihiia ta protses natsiietvorennia (Religion and the Process of Nation–building)’. V: L. O. Fylypovych, red. *Relihiia i natsiia v suspilnomu zhytti Ukrainy i svitu*, K.: *Naukova dumka*, s.187–206.
2. Zdioruk, S., 2006. ‘Natsionalna tserkva ta natsionalna relihiia yak formy dukhovnoho samovyrazhennia etnosu (National Church and National Religion as a Forms of Spiritual Expression of an Ethnic Group)’. V: L. O. Fylypovych, red. *Relihiia i natsiia v suspilnomu zhytti Ukrainy i svitu*, K.: *Naukova dumka*, s.73–86.
3. Kozlovets, MA., 2009. ‘Fenomen natsionalnoi identychnosti: vyklyky hlobalizatsii (The Phenomenon of National Identity: the Challenges of Globalization)’: Monohrafiia, Zhytomyr: *Vyd–vo ZhDU im. I. Franka*, 558 s.
4. Nahorna, L., 2003. ‘Poniattia «natsionalna identychnist» i «natsionalna ideia» v ukrainskomu terminolohichnomu prostori (The Concept of «National Identity» and «National Idea» in the Ukrainian Terminology Area)’, *Politychnyi menedzhment*, №2, s.14–30.
5. Sahan, ON., Zdioruk, S. I., 2008. ‘Pomisna Pravoslavna Tserkva: problemy i prohnozy konstytuiuvannia (Local Orthodox Church: Problems and Projections of Setting up)’, *Ukrainske relihiieznavstvo*, №48, s.136–159.
6. Sahan, O., 2015. ‘Pomisna tserkva: suspilnyi zapyt ta problemnist stanovlennia (Local Church: Public Inquiry and the Problem of Becoming)’, *Relihiia ta sotsium*, №3 (19), s.28–33.
7. Sahan, O., 2018. ‘Pomisna tserkva – nyni tse zhyttieva neobkhidnist dlia Ukrainy (A Local Church Is Now a Vital Necessity for Ukraine)’. [online]. Dostupno: < https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/39471–oleksandr–sagan–pomisna–cerkva–nini–ce–zhittyeva–neobxidnist–dlya–ukrayini.html>
8. Smit, Entoni D., 1994. ‘Natsionalna identychnist (National Identity), Per. z anhliiskoi P. Tarashchuka, K.: *Osnovy*, 224 s.
9. Sorochuk, A., 2013. ‘Relihiina identychnist osoby v umovakh suchasnoi kultury (Religious Identity of a Person in Conditions of Modern Culture)’, *Naukovyi visnyk Skhidnoievropeiskoho natsionalnoho universytetu imeni Lesi Ukrainky*, 11, s.187–192.
10. Stepyko, MT., 2011. ‘Ukrainska identychnist: fenomen i zasady formuvannia (Ukrainian Identity: The Phenomenon and Principles of Formation)’: monohrafiia, K.: *NISD*, 336 s.
11. Stepyko, MT., 2018. ‘Humanitarnyi vymir konsolidatsii ukrainskoi natsii (Humanitarian Dimension of the Consolidation of the Ukrainian Nation)’, *Scientific Journal Virtus*, November # 28, s.48–54.
12. Fylypovych, L., 2016. ‘Relihiini identychnosti v Ukraini: postanovka problemy (Religious Identities in Ukraine: Staging Problems)’, *Ukrainske relihiieznavstvo*, №80, s.47–52.

* * *

УДК 28

СИНЕРГІЯ ЦЕРКВИ Й СВІТУ В ПІЗНЬОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ: СУЧАСНИЙ УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

SYNERGY OF THE CHURCH AND WORLD IN THE LATE PROTESTANTISM: MODERN UKRAINIAN CONTEXT

Мєрєнков Г. А.,
аспірант спеціальності «Релігієзнавство»,
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e–mail: ignatmerenkov@gmail.com

Mierienkov H. A.,
Graduate student of the specialty «Religious studies», National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e–mail: ignatmerenkov@gmail.com

Досліджено синергічний потенціал протестантських церков і світу в сучасному українському контексті. Виявлено, що в розумінні протестантів основне завдання церкви – сприяти ефекту синергії, а саме позитивному перетворенню позацерковного суспільства. Доведено, що починаючи з подій Майдану і війни на Донбасі з'явилися яскраві прецеденти об'єктивного висвітлення соціальної позиції протестантів у медіа. Встановлено, що зростаюча взаємодія українських протестантів із суспільством є переосмисленням своєї місії в ньому, а воно, у свою чергу – відповіддю на виклики часу. Відповідно в осмисленні протестантами себе як компоненту суспільної синергії присутнє усвідомлення необхідності зміни якості меншого компоненту, а саме – реформувати суспільство треба, починаючи з себе.

Ключові слова: *синергія, українські пізньопротестантські церкви, співпраця церкви та світу.*

The synergistic potential of Protestant churches and the world in the context of contemporary Ukrainian context is explored. It is revealed that in the understanding of Protestants, the main task of the church is to promote the effect of synergy, namely the positive transformation of a non–church society. It is proved that from the events of the Maidan and the war on the Donbass there were bright precedents of objective coverage of the social position of Protestants in the media. It is established that the growing interaction of Ukrainian Protestants with society is a rethinking of its mission in it, and it, in turn, is the answer to the challenges of time. Accordingly, in understanding the Protestants themselves as a component of social synergy, there is a need to change the quality of the smaller component, namely, to reform society, starting with oneself.

Keywords: *synergy, Ukrainian late protestant churches, church and world cooperation.*

Актуальність дослідження полягає у виявленні тенденцій розвитку сучасного українського пізнього протестантизму в умовах релігійної свободи, глобалізації і тих викликів, через які проходить Україна, починаючи з 2013 року. Суспільна альтернатива, яку намагається продемонструвати протестантська спільнота, може бути тою моделлю, яка допоможе реформувати українське суспільство. Така альтернатива допоможе представникам пізньопротестантських церков продемонструвати синергічні зв'язки в різних напрямках, які можна реалізувати не лише в середовищі протестантських церков, але й назовні. Співпраця протестантів із світським суспільством має за мету реалізувати спільні проекти, які за останні роки є менш заангажованими першочерговою складовою усіх діянь протестантів – євангелізацією. У той час як світська спільнота теж намагається відійти від установки одностороннього «отримання» та «використання» матеріальних і фізичних ресурсів протестантів, не віддаючи ніяких зворотних преференцій.

Відповідно **метою роботи** є аналіз синергічних шляхів пізньопротестантських церковних структур щодо їх взаємодії зі світом у розрізі сучасного українського контексту.

Для досягнення зазначеної мети необхідно виконати наступні **завдання:**

1. Конкретизувати зміст термінологічного апарату, а саме «синергія церкви і світу» та «пізній протестантизм у сучасному українському контексті»;
2. Проаналізувати спільні точки взаємодії світу та церкви;
3. Виявити шляхи досягнення синергії світу та пізнього протестантизму в контексті українських реалій.

Виклад основного матеріалу. Дослідники часто вказували на те, що в християнстві існує два шляхи: світозречення й світоприйняття. Ухил світозречення спонукає покаянно уходити від світу, від суспільства, зрікатися його, у той час як можливе й інше – відповідальне входження у світ задля радісного творення (і перетворення світу). Останнє демонструє синергетичний підхід до взаємодії зі світом: коли задля загальної мети співпрацюють обидві сторони – церква й суспільство – сумарний ефект від такої взаємодії стає більший, ніж просто ефект кожного компоненту окремо(ціле більше простої суми своїх частин). Саме такий ефект і визначає синергію, а Євангеліє натякає на це поняття, коли метафорично говорить про християн як про «сіль землі», адже взаємодія солі (якої кількісно менше) з їжею(кількісно більший компонент) зберігає її від зіпсуття, роблячи їстівні запаси ефективними.

Це прагнення синергії у взаємодії з суспільством, чогось більшого, ніж просто кількості хрещень, притаманне й українським протестантам, що завжди були релігійною меншістю, є нею і зараз (згідно з соціологічним опитуванням, проведеним у 2016 році Центром Розумкова, протестантами себе вважають лише 1,2% українців [1, с. 32]). В Україні основу протестантизму складають пізні протестантські церкви(зокрема, баптисти, адвентисти, п'ятидесятники). Діяльність цих церков в Україні досліджували А. Колодний, П. Яроцький, В. Любащенко, Ю. Решетніков, О. Назаркіна й інші. На відміну від радянського періоду, у незалежній Україні позитивна соціальна позиція протестантів була очевидна для багатьох дослідників релігії. Доктор філософських наук Вікторія Любащенко зазначає, що, хоча радикальний сегмент Реформації свого часу характеризувався суспільним нігілізмом [2, с. 455], але «прийнявши вихідні протестантські принципи, сучасні євангельські течії остаточно відкинули нігілістські настрої своїх попередників, виявляючи дедалі активнішу участь у суспільному житті країни, зокрема в політиці» [2, с. 457].

Самі протестанти теж зацікавлені у вивченні питань взаємодії церкви й суспільства. Так, пастор баптистської церкви, біблеїст і богослов Федор Райчинець, говорячи про місію Євангельських

церков в Україні, стверджує: «Церква є інструментом місії Бога. Таке розуміння місії церкви має на увазі не втечу від суспільства (ескапізм, або ізоляція), і не «Розчинення–в» або «ототожнення–із» суспільством (асиміляція, уподібнення, спів–подоба), але присутність і залученість, в процесі яких церква залишається іншою, особливою, являючи альтернативу суспільству і сприяючи його перетворенню» [3, с. 325].

У рефлексії українських протестантів присутня і самокритика. Намагаючись звернути увагу на те, що тенденція світозречення в протестантизмі тією чи іншою мірою продовжує існувати (що аж ніяк не сприяє ефекту синергії), доктор філософських наук Михайло Черенков в 2012 році писав про розрізнення серед євангельських християн–баптистів «традиційних» церков, які дистанціюються від світу, й церков «відкритих», які виробляють цілісний богословський погляд на світ, вважають себе лише частиною Божого плану у світі й готові використовувати нові інструменти впливу на суспільство. Саме при останньому підході у церкві «виправдовується і теологія культури, і соціальне богослов'я, і етика, і наука. Відкриваючись світу, церква осмислює свою природу й місію у світі й відповідальності за ближнього й дальнього...» [4, с. 252].

Там, де церква осмислює свою місію в суспільстві й стає «відкритою», синергічні шляхи взаємодії зі світом включають різноманітні види соціального служіння церкви, її висловлення в публічному просторі та професійну діяльність окремих християн, а також приклад власного життя, через що протестанти являють альтернативу земному суспільству, демонструючи на практиці принципи «небесного» суспільства, задуманого Всевишнім. Соціальне служіння охоплює: від благодійності, молодіжних, оздоровчих, сімейних і освітніх програм – до волонтерства, капеланства, публічних акцій і політичної активності. У багатьох випадках для повноцінної організації соціального служіння необхідна зацікавленість і участь позацерковних кіл суспільства, громадських організацій, представників адміністрацій різного рівня, освітян тощо. Так, наприклад, Адвентистське агенство допомоги та розвитку (ADRA) для допомоги нужденним в Україні співпрацює з багатьма громадськими організаціями і з міжнародними благодійними фондами, перебуваючи з ними у партнерських стосунках.

Зауважимо, що з набуттям Україною незалежності об'єктивна характеристика українських пізніх протестантів, їхніх соціального богослов'я та діяльності зустрічалася переважно в публікаціях дослідників–релігієзнавців, у роботах академічного характеру. Тривалий період обізнаність широких кіл громадськості щодо протестантських церков була на досить низькому рівні, що знаходило свій відбиток у медіа. Секулярні українські ЗМІ ще десяток років тому не те, що не бачили ефект синергії у спробах протестантів впливати на оточення – вони або не помічали взагалі пізньопротестантських церков, або таврували їх як якісь тоталітарні чи здирницькі культи, про що ще в 2013 р. писав журналіст Микола Малуха: «Протестантизм у нашій країні все ще сприймається як щось чужорідне. Час від часу медіа ініціюють антисектантські кампанії, церковні громади в провінції стикаються з низкою труднощів і відверто ворожим ставленням до себе» [5].

На наш погляд, це свідчило не тільки про релігійну необізнаність журналістів, але й про те, що бар'єри між церквою і суспільством не завжди охоче долалися самими протестантами, які, хоч і демонстрували певну відкритість церкви, але надавали перевагу мовчанню ЗМІ про них, боячись контактів з журналістами через ризик негативного висвітлення. Проте, сьогодні можна побачити, як все частіше на соціальну й громадянську активність протестантів звертають увагу не тільки релігієзнавці, але й секулярні ЗМІ, з'явилися яскраві прецеденти об'єктивного висвітлення їхньої діяльності у медіа. Це водночас є і наслідком певної вже існуючої синергії, і фактором, що підсилює цей ефект, стає його частиною, адже завдяки медійній популяризації суспільство стає все більш відкритим і готовим до взаємодії з протестантами.

Як зауважив доктор наук з соціальних комунікацій Максим Балаклицький: «І якщо в 1990–і роки теза про якийсь позитивний внесок євангеліків в українську історію, суспільне й культурне життя могла викликати щире здивування навіть у пересічного інтелігента, не кажучи про обивателів, то на середину 2016 року українці, сподіваємося, знають протестантів як організаторів масового релігійного просвітництва, доброчинців (із реабцентрами як харитативною візитівкою), активістів обох Майданів (тут слід згадати піврічне фактичне президентство Турчинова), мучеників, соціальних працівників і капеланів АТО» [6].

Чи дає сьогодні український протестантизм більш вагомий привід для позитивної соціальної характеристики, ніж, скажімо, десятиліття тому? З одного боку, протягом всіх років незалежності України триває внутрішній процес переосмислення протестантами своїх стосунків зі світом, долання ізоляціоністських тенденцій, що залишалися як спадщина з часів радянських утисків. З іншого боку, на динамічний процес відповідального входження церкви у світ впливають умови, які склалися в країні, починаючи з подій Майдану 2013 року і згодом війни. Адже завдання церкви, згідно з вченням Євангелія – бути там, де люди потребують її допомоги, де потрібен синергетичний ефект «солі землі». У ситуації, коли з відповідями на загрозливі виклики не може впоратися держава, дієві відповіді на них навіть від релігійної меншини стають особливо помітними, у тому числі й для медіа. А головне – в суспільстві виникає запит на такі відповіді. Наведемо деякі приклади.

У постмайданний період з'являються такі публікації як стаття у «Фокусі» у серпні 2014 року, присвячена розслідуванню вбивства чотирьох протестантів у Слов'янську [7]. Її особливістю є

те, що вона не просто розповідає історію вбивства християн, але показує пізніх протестантів у Слов'янську, зокрема, п'ятидесятників як тип – особливу соціальну групу – трудівників, волонтерів та рятівників, готових заради інших людей жертвувати часом, зусиллями, ризикувати своїм майном чи навіть життям. Вже в підзаголовках статті – «Мурахи», «Спасателі» – розкривається логічний перехід від працелюбства протестантів до рятування життя іншим громадянам, адже «на своїх машинах вони вивезли з обложеного міста кілька тисяч славянців».

Також з початку війни ряд публікацій у секулярних ЗМІ присвячений соціальній допомозі, яку протестантські організації надають громадянам, зокрема, переселенцям. Це стосується у тому числі й Адвентистського агентства допомоги та розвитку, інформація про благодійні проекти якого неодноразово з'являлась у різних медіа.

У 2016 році видання «Новое время» зацікавило читачів красномовним заголовком: «Протестанти з Донбасу. Протестанти виявилися однією з найбільш патріотичних соціальних груп на охопленому війною сході країни» [8].

У цій статті ми бачимо спробу знайти відповідь, чому громадянська позиція протестантів виявилася такою, і, до того ж, незважаючи на меншість цієї релігійної групи, особливо помітною. Автор не тільки спілкується з військовими капеланами з числа протестантів, але й звертається до експерта. Цитуються думки доктора філософських наук Михайла Черенкова: «Необхідність допомагати на війні знову активізувала цю релігійну групу – з'явилася потреба в силі, готовій безкорисливо працювати на суспільство. А церкви, як зазначає Черенков, завжди знали, що робити у важкі часи: нагодувати голодних, підтримати скривджених». Крім того, «на думку професора, саме в той момент (коли з'явилася загроза повернення до репресивного СРСР – Г. М.) протестанти відчули, що таке справжня свобода віросповідання, яка була в Україні 20 років і яку вони не цінували».

Отже, зростаюча синергія українських протестантів зі світом, зі своїм суспільством, є переосмисленням своєї місії в ньому, а воно, у свою чергу, є відповіддю на виклики часу. В українському контексті останніх років ця релігійна меншина стає хоча і не впливовою на рівні з тими церквами, які становлять більшість, але принаймні все більше помітною як для держави, так і для громадянського суспільства й ЗМІ. У 2016 році протестантський пастор Олександр Хомченко отримує орден «Народний герой України» [9]. У 2017–му нагороди від Президента України отримують глави провідних протестантських церков з формулюванням «за внесок у розвиток релігійної, культурної та соціальної сфери», що є також відзначенням «ролі та значення церкви в історії та становленні незалежної держави». Новина висвітлювалася у тому числі й секулярними ЗМІ [10].

Відзначення у 2017 році на державному рівні 500–річчя Реформації, з одного боку, стало наслідком визнання державою історичного впливу цього руху, а також ролі протестантської меншини в українському суспільстві, з іншого, допомогло самим українським протестантам переосмислити свою взаємодію зі світом, поставити питання про те, якою може або повинна бути синергія. Принаймні, дало відчутний поштовх процесу такого переосмислення.

У 2018 році виходить книга донецького пастора Української євангельської церкви, волонтера й капелана Сергія Косяка «Донбасс, которого ты не знал» [11]. З книги читач дізнається про людей, які намагалися не пустити війну на поріг свого будинку – України, про ту роль, яку зіграли в цьому представники різних церков, у тому числі протестантських. Книга була презентована в Укрінформі й на інших медійних майданчиках, про неї повідомили і продовжують повідомляти ЗМІ, публікуються рецензії, відгуки. Серйозність піднятої в книзі проблематики (руйнування хибних стереотипів про Донбас, осмислення причин втрати країною цілісності) і той факт, що соціальна і патріотична позиція протестантів, про яких дізнається читач із книги, підтверджена величезною кількістю прикладів жертовності заради людей і своєї країни, робить це видання одним зі знакових, і ЗМІ зацікавлені висвітлювати подібні теми.

Говорячи про зміни в осмисленні українськими протестантами своєї місії у суспільстві, можна констатувати, що на початку утворення незалежної України протестантизм був більш стурбований власним самозбереженням, що було наслідком попереднього існування в складних умовах обмеження свободи віросповідання. Але ситуація динамічно змінювалася. Доктор філософських наук зі спеціальності «Богослов'я» Роман Соловій описує ці зміни так: «Виклики української незалежності, особливо події останніх років – Майдан, початок військового конфлікту, святкування Реформації, – змусили Церкву поставити перед собою питання: навіщо ми існуємо в цій країні? Наше бачення обмежується наверненням окремих людей до лав протестантських церков, чи ми несемо відповідальність за преображення країни, її оновлення, очищення? Я думаю, цей зсув у мисленні відбувся: від служіння, спрямованого на навернення окремих людей та зміни їх життя – до усвідомлення суспільного виміру своєї місії» [12].

У 2017 році на заходах, присвячених відзначенню 500–річчя Реформації, протестанти підкреслювали, що втілення біблійних принципів в різних сферах українського суспільства здатне й сьогодні призвести до позитивних змін, подібних до тих, що стали наслідками європейської Реформації. Мова йде і про державне управління, і про культуру, економіку, освіту й інші сфери. Принаймні, на хвилі R500 всі протестантські церкви говорили про своє прагнення до такої всеохоплюючої реформації у суспільстві. Оновлення, очищення суспільства бачиться як бажаний синергічний ефект, хоча й виникає запитання, наскільки вираженим він може бути в українському контексті найближчих років.

Якщо демократичні й плюралістичні процеси в Україні не зупиняться, можна прогнозувати, що протестанти все більше будуть виходити поза стіни своїх церков, щоб служити на благо не тільки власних громад, але й цілого суспільства, не тільки допомагати нужденним, а й спрямовувати свою місію на всі верстви населення, у тому числі звертатися до політичної еліти, від якої залежить майбутнє країни. Синергічний ефект від співпраці з елітою, взаємодії, яка б ґрунтувалася на принципах партнерства, пропозиції альтернативи, а не на використанні один одного у своїх цілях, і також ефект від співпраці з громадянським суспільством міг би якщо не наблизити Україну до розвинених європейських країн, то як мінімум запропонувати шляхи такого наближення. Адже, як вважають протестанти, саме християнські цінності – це запорука справжнього успіху. Соціолог релігії, професор факультету соціології Джорджтаунського університету Хосе Казанова, висловлюючись про зміни, що відбуваються в українському протестантизмі, каже: «...це є той процес, внаслідок якого українське суспільство повноцінно визнає протестантів, і вони також визнають можливість повноцінно співпрацювати з іншими членами суспільства в Україні» [13].

У той же час на даному етапі в осмисленні як історичної, так і бажаної сучасної реформації, в осмисленні протестантами себе як компоненту, необхідного для суспільної синергії, можна виділити дві головні думки. Перша – «реформи треба починати з себе» (змінюючи якість компоненту, що перебуває в меншості), але не слід сподіватися на всеохоплюючу реформацію в суспільстві, подібну до тої, що відбулася півтисячоліття тому, адже сьогодні в умовах секулярності відтворити досвід Лютера неможливо (так вважає, зокрема,доктор філософських наук зі спеціальності «Богослов'я» Роман Соловій [12]). Друга думка – існує необхідність в такому масштабному повторенні або відновленні реформаційної хвилі, яке б охопило не тільки релігійну меншину, а й релігійну більшість в Україні. На думку доктора філософських наук Михайла Черенкова, сьогодні «виникає запит на «третю хвилю», яка змінила б православну церкву, а також повернула би протестанські спільноти в масштаб загальноцерковних перетворень» [14]. Тобто, якісні зміни потрібні не тільки в протестантському компоненті.

Якби до реформації долучилася не тільки релігійна меншість, а й більшість, чи можлива була б нова всеохоплююча реформація, а отже, і масштабний синергічний ефект в українському суспільстві, якому би не зміг стати на заваді навіть секуляризм? Можна було б сказати «час покаже…», але це мають показати насамперед ті, хто заявляє про свою приналежність до принципів та ідеалів Реформації. Час покаже протестантам, якими вони є.

Висновки. У розумінні протестантів завдання церкви у цьому світі – взаємодіяти з ним таким чином, щоб являти собою альтернативне суспільство, сприяючи ефекту синергії – позитивному перетворенню позацерковного суспільства. Прагнення протестантських церков до всеохоплюючої реформації у суспільстві – це і є прагнення синергічного ефекту, що є більшим від зусиль самої церкви.

Той факт, що секулярні українські ЗМІ тривалий час не помічали пізньопротестантських церков або висвітлювали їх не об'єктивно, було наслідком не тільки релігійної необізнаності журналістів, але й медійної пасивності протестантів, які в багатьох випадках надавали перевагу мовчанню ЗМІ про них.

Починаючи з подій Майдану і війни на Донбасі з'явилися яскраві прецеденти об'єктивного висвітлення соціальної позиції протестантів у медіа. Це водночас є і наслідком ефекту синергії, і фактором, що підсилює цей ефект, робить суспільство більш відкритим до протестантів.

Зростаюча взаємодія українських протестантів із суспільством є переосмисленням своєї місії в ньому, а воно, у свою чергу – відповіддю на виклики часу.

Серйозність проблематики, яку піднімають активні й патріотично налаштовані протестанти, підтверджена величезною кількістю прикладів жертовності заради людей і своєї країни, робить голос цієї релігійної меншини помітним в інформаційному потоці.

За наявності подальших демократичних процесів в Україні можна прогнозувати, що зростатиме взаємодія протестантів з громадянським суспільством і з політичною елітою. Синергічний ефект від такої співпраці може втілитись у пропозиції українцям європейської, але при цьому християнської альтернативи – моделі розвиненої країни, успіх якої залежить від втілення біблійних цінностей.

В осмисленні протестантами себе як компоненту суспільної синергії існують такі думки:необхідність зміни якості меншого компоненту (реформу треба починати з себе); необхідність якісних змін позапротестантського компоненту, православної релігійної більшості (міжконфесійна реформація).

Список використаних джерел

1. Любащенко, В., 2017. 'Вступ. Накреслення теми', *Реформація і протестантизм: український контекст: зб. наук. ст.*, К.: *Саміт–Книга*, с.13–32.

2. Любащенко, В., 2017. 'Протестантський погляд на суспільне життя в сучасній Україні', *Реформація и протестантизм: український контекст: зб. наук. ст.*, К.: *Саміт–Книга*, с.451–466.

3. Райчинець, Ф., 2011. 'Есть ли социальная и политическая позиция у евангельских церквей Украины?', *ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям*, Редактор–составитель Михаил Черенков, К.: *Дух и Литера*, с.318–333.

4. Черенков, М., 2012. 'Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей', Черкассы: *Коллоквиум*, 291 с.

5. Малуха, М., 2013. '«Сектанты» спешат на помощь', *РІСУ*. [online] Доступно: https://risu.org.ua/article_print.php?id=50952&name=society_digest&_lang=ru&– Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

6. Балаклицький, М., 2017. ‘На виході із релігійних війн – віротерпимість і свобода’, *Укрінформ*. [online] Доступно: https://www.ukrinform.ua/rubric–society/2244644–na–vihodi–iz–religijnih–vijn–viroterpimist–i–svoboda.html– Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

7. Фионик, Д., 2014. ‘Восхождение. Кто убил четырёх христиан в осаждённом Славянске’, «*Фокус*». [online] Доступно: https://focus.ua/society/314132/– Назва з екрану. Дата доступу: 30 березня 2019.

8. Шаповал, Е., 2016. ‘Протестанты из Донбасса. Протестанты оказались одной из наиболее патриотичных социальных групп на охваченном войной востоке страны’, *«Новое время»*. [online] Доступно: https://nv.ua/publications/v–donbasse–protestanty–okazalis–odnoj–iz–naibolee–patriotichnyh–sotsialnyh–grupp–104809.html– Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

9. ‘Донецкий пастор награжден орденом «Народный герой Украины»’, 2016, *«Релігія в Україні»*. [online] Доступно: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/33476–doneckij–pastor–nagrazhden–ordenom–narodnyj–geroj–ukrainy.html – Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

10. ‘Глави протестантських церков отримали відзнаку Президента України’, 2017, *«24 канал»*. [online] Доступно: https://24tv.ua/glavi_protestantskih_tserkov_otrimali_vidznaku_prezidenta_ukrayini_n823129–Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

11. Косяк, СН., 2018. ‘Донбасс, которого ты не знал. Дневник священника. Книга первая’, К.: *Издатель Заславский А. Ю.*, 288 с.

12. Мєрєнков, Г., 2017. ‘Роман Соловій: «Досвід Реформації повторити неможливо, але її уроки необхідно врахувати»’, *«Історична правда»*. [online] Доступно: http://www.istpravda.com.ua/articles/2017/12/27/151830/ – Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

13. Мєрєнков, Г., 2019. ‘Хосе Казанова: «В Україні відбувається нормалізація протестантизму»’, *Українська уніонна конференція. Церква адвентистів сьомого дня. Офіційний сайт*. [online] Доступно: https://uuc.adventist.ua/hose–kazanova–v–ukrayini–vidbuvayetsya–normalizatsiya–protestantyzmu/– Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

14. Черенков, М., 2017. ‘Реформація в Україні: від «Мартіна Лютого» до Івана Рябошапки’, *РІСУ*. [online] Доступно: http://www.baptyst.com/protestantski–tserkvy–u–konteksti–suspilnyh–transformatsij/– Назва з екрану. – Дата доступу: 30 березня 2019.

References

1. Ljubashhenko, V., 2017. ‘Vstup. Nakreslennja temy (Introduction. Drawing a theme)’, *Reformacija i protestantyzm: ukrai’ns’kyj kontekst: zb. nauk. st*., K.: *Samit–Knyga*, s.13–32.

2. Ljubashhenko, V., 2017. ‘Protestants’kyj pogljad na suspil’ne zhyttja v suchasnij Ukrai’ni (Protestant view of social life in modern Ukraine)’, *Reformacija y protestantyzm: ukrai’ns’kyj kontekst: zb. nauk. st*., K.: *Samit–Knyga*, s.451–466.

3. Rajchinec’, F., 2011. ‘Est’ li social’naja i politicheskaja pozicija u evangel’skih cerkvej Ukrainy? (Do the evangelical churches of Ukraine have a social and political position?)’, *FORUM 20. Dvadcat’let religioznoj svobody i aktivnoj missii v postsovetskom obshhestve. Itogi, problemy, perspektivy evangel’skih cerkvej. Materialy k diskussijam*, Redaktor–sostavitel’ Mihail Cherenkov, K.: *Duh i Litera*, s.318–333.

4. Cherenkov, M., 2012. ‘Baptizm bez kavychek. Ocherki i materialy k diskussii o budushhem evangel’skih cerkvej (Baptism without quotes. Essays and discussion materials on the future of evangelical churches)’, Cherkassy: *Kollokvium*, 291 s.

5. Maluha, M., 2013. ‘«Sektanty» speshat na pomoshh’ («Sectarians» rush to the rescue)’, *RISU*. [online] Dostupno: https://risu.org.ua/article_print.php?id=50952&name=society_digest&_lang=ru&– Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

6. Balaklyc’kyj, M., 2017. ‘Na vyhodi iz religijnyh vijn – viroterpymist’ i svoboda (At the end of the religious wars – tolerance and freedom)’, *Ukrinform*. [online] Dostupno: https://www.ukrinform.ua/rubric–society/2244644–na–vihodi–iz–religijnih–vijn–viroterpimist–i–svoboda.html– Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

7. Fionik, D., 2014. ‘Voshozhdenie. Kto ubil chetyrjoh hristian v osazhdjonnom Slavjanske (Climbing Who killed four Christians in the besieged Slavyansk)’, «*Fokus*». [online] Dostupno: https://focus.ua/society/314132/– Nazva z ekranu. Data dostupu: 30 bereznja 2019.

8. Shapoval, E., 2016. ‘Protestanty iz Donbassa. Protestanty okazalis’ odnoj iz naibolee patriotichnyh social’nyh grupp na ohvachennom vojnoj vostoke strany (Protestants from the Donbass. Protestants turned out to be one of the most patriotic social groups in the war–torn east of the country)’, *«Novoe vremja»*. [online] Dostupno: https://nv.ua/publications/v–donbasse–protestanty–okazalis–odnoj–iz–naibolee–patriotichnyh–sotsialnyh–grupp–104809.html– Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

9. ‘Doneckij pastor nagrazhden ordenom «Narodnyj geroj Ukrainy» (Donetsk pastor was awarded the Order «People’s Hero of Ukraine»)’, 2016, *«Religija v Ukrai’ni»*. [online] Dostupno: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/33476–doneckij–pastor–nagrazhden–ordenom–narodnyj–geroj–ukrainy.html– Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

10. ‘Glavy protestants’kyh cerkov otrymaly vidznaku Prezydenta Ukrai’ny (The heads of the Protestant churches received the distinction of the President of Ukraine)’, 2017, *«24 kanal»*. [online] Dostupno: https://24tv.ua/glavi_protestantskih_tserkov_otrimali_vidznaku_prezidenta_ukrayini_n823129–Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

11. Kosjak, SN., 2018. ‘Donbass, kotorogo ty ne znal. Dnevnik svjashhennika. Kniga pervaja (Donbass, which you did not know. The diary of the priest. Book one)’, K.: *Izdatel’ Zaslavskij A. Ju*., 288 s.

12. Mjerjenkov, G., 2017. ‘Roman Solovij: «Dosvid Reformacii’ povtoryty nemozhlyvo, ale i’i’ uroky neobhidno vrahuvaty» (Roman Solovy: «Reformation experience is impossible to repeat, but its lessons need to be taken into account»)’, *«Istorychna pravda»*. [online] Dostupno: http://www.istpravda.com.ua/articles/2017/12/27/151830/ – Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

13. Mjerjenkov, G., 2019. ‘Hose Kazanova: «V Ukrai’ni vidbuvajet’sja normalizacija protestantyzmu» (Jose Casanova: «In Ukraine there is a normalization of Protestantism»)’, *Ukrai’ns’ka unionna konferencija. Cerkva adventystiv s’omogo dnja. Oficijnyj sajt*. [online] Dostupno: https://uuc.adventist.ua/hose–kazanova–v–ukrayini–vidbuvayetsya–normalizatsiya–protestantyzmu/– Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

14. Cherenkov, M., 2017. ‘Reformacija v Ukrai’ni: vid «Martina Ljutogo» do Ivana Rjaboshapky (The Reformation in Ukraine: from «Martin Furry» to Ivan Ryaboshapki)’, *RISU*. [online] Dostupno: http://www.baptyst.com/protestantski–tserkvy–u–konteksti–suspilnyh–transformatsij/– Nazva z ekranu. – Data dostupu: 30 bereznja 2019.

* * *

УДК 21.15.47

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ФАКТОР У СКЛАДУВАННІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

CHRISTIAN FACTOR IN THE GENESIS OF EUROPEAN IDENTITY

Несправа М. В.,
кандидат філософських наук, доцент,
Дніпропетровський державний університет
внутрішніх справ (Дніпро, Україна),
e–mail: n.nesprava@gmail.com,
ORCID: 0000–0003–0415–1837

Nesprava M. V.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Dnipropetrovsk State University of Internal Affairs
(Dnipro, Ukraine), e–mail: n.nesprava@gmail.com,
ORCID: 0000–0003–0415–1837

Мета даної статті – дослідити за допомогою компаративного аналізу та феноменологічного методу роль християнства у складуванні європейської ідентичності. В ході дослідження ми показали, що християнство відігравало значну інтеграційну роль в минулому Європи, задаючи свого роду культурну матрицю спільному розвитку різних етносів, які опинилися на території Європи. Ми аргументували, що християнство виступило фундаментом, на якому була сформована значна частина сучасних європейських цінностей.
Ключові слова: *релігія, релігієзнавство, християнство, Європа, ідентичність.*

The purpose of this article is to research the role of Christianity in the genesis of European identity. Methods of the research are comparative analysis and phenomenological method. We showed that Christianity played a significant integration role in the past of Europe. Christianity created a kind of cultural matrix for the uniform development of various ethnic groups in Europe. We argued that a significant part of modern European values were formed on the basis of Christian ideas.
Keywords: *Religion, Religious Studies, Christianity, Europe, Identity.*

Дослідження європейської ідентичності у генетичному аспекті є важливим науковим завданням, адже дозволяє встановити сутність та підстави специфічності духовних цінностей сучасної Європи. Це питання особливо актуальне в контексті євроінтеграційних процесів, у яких зараз бере активну участь Україна.

Питання європейської ідентичності досліджувало чимало авторів, зокрема такі вчені, як М. Брутер [4], С. Дучесне [6], М. Емерсон [3], М. Колі [8], О. Овчинников [1], Т. Ріссе [9], Л. Сюкіяйнен [2], Н. Флигштейн [7], Дж. Чекел [5]. Наше дослідження доповнює вищенаведені роботи виявленням ролі християнського фактору в складуванні європейської ідентичності, а також аналізом даної ролі.

Мета нашої роботи – проаналізувати роль християнства у складуванні європейської ідентичності за допомогою компаративного аналізу та феноменологічного методу.

С. Гантінгтон, а до нього А. Тойнбі та О. Шпенглер, вельми переконливо показали, що релігія відіграє провідну роль у формуванні основ культурних спільностей: вона закладає ідеали, схеми сприйняття світу і ролі людини в ньому, моделі поведінки та прийняття рішень. В історії сучасної Європи таку культурогенну роль зіграло християнство, заклавши матрицю онтологічних і аксіологічних координат європейської ідентичності. Хоча згодом релігійний компонент вже не відігравав головну роль в ідентичності «європеєць», однак, виникнення цієї ідентичності як такої стало можливим багато в чому завдяки саме християнству.

Уявлення про культурну окремішність Європи формувалося в давні часи, коли християнство відігравало провідну роль в житті європейців. Коли ми говоримо про європейські цінності, про європейську ідентичність, то маємо на увазі реалії, які, безумовно, не тотожні географії. Константинополь втратив свою європейську ідентичність після завоювання мусульманами–турками, перетворившись до східного міста Стамбул. У той же час землі Іберійського півострова, звільнені від мусульманських загарбників християнськими королями, розцінюються нами зараз як простір європейської ідентичності.

Потрібно згадати, що до складу Римської імперії входили не тільки території сучасної Європи, а й великі володіння Північної Африки і Близького Сходу. Однак зараз ми ці території не розглядаємо в якості єдиного культурного, ціннісного простору з Європою. Це пояснюється просто – ці в минулому християнські землі були завойовані мусульманськими народами і втратили свою християнську ідентичність, таким чином, перейшовши для європейців в бінарній опозиції «свій–чужий» з категорії «свій» в категорію «чужий».

Звичайно, навіть середньовічна Європа не була повністю християнської. Спочатку північні народи довго зберігали язичництво. Потім на півдні європейських країн шляхом військових вторгнень з'явилися люди, які сповідують мусульманство, однак, все ж таки, переважним для народів Європи було саме християнство. Це був Християнський світ, який в своїх кордонах то розширювався на нові землі назовні, то відступав вглиб своєї території під ударами навколишніх народів.

Християнство було тією спадщиною, яку залишив цивілізації Заходу її загиблий попередник – Антична цивілізація. Римська імперія після свого занепаду залишила багату спадщину. І це були не тільки надійні римські дороги, писемність, закони і багато іншого, це було і християнство, що стало офіційною релігією Римської імперії наприкінці її існування. Втративши свої західні частини, та частина Римської імперії, яка була на Сході, проіснувала ще тисячу років, виступаючи джерелом християнства для навколишніх народів. Київська Русь сприйняла християнство саме з цього джерела, приєднавшись до християнської сім'ї народів Європи.

Безумовно, в формуванні європейських цінностей зіграли свою роль багато факторів – економічні, соціальні та ін. Однак, одна з провідних ролей тут належить тій християнській основі, на якій виникли ці цінності. Християнство є екзистенціальної основою, яка надала можливість Європі стати тим, чим вона є зараз.

Завдяки спільній (хоча і з відомими відмінностями) вірі в Христа, більш–менш однаковим культу і релігійному вченню, народи Європи усвідомлювали себе певною мірою близькими один одному. Монастирі, реліквії, історії про спільних святих, відомі храми, розкидані по всій Європі – все це об'єднувало в єдине ціле християнські європейські народи. Але цим насправді, зовсім не вичерпувалася інтеграційна роль християнства на європейських землях.

Вчення, яке проголошувалося під час літургії і проповідей в різних куточках Європи, було порівняно однаковим. Жителі різних європейських країн з дитинства і все своє життя слухали в церквах приблизно одні й ті ж ідеї про те, що таке добро, а що зло, чому потрібно слідувати, а чого уникати, що цінувати, а чому не надавати значення. В епоху, коли не було ЗМІ, кінематографу, коли система освіти була в зародку, основним ідеологічним апаратом в тому сенсі, в якому вживав цей термін Луї Альтюсер, була саме церква. Саме християнство формувало у жителів європейських країн світогляд. І робилося це порівняно однаково у різних землях європейського простору. Ця робота сформувала єдину в загальних рисах культурну спільність з дуже різних народів, які в силу долі опинилися на території Європи. Франки, готи, гуни, греки, слов'яни, угри, кельти, нащадки римлян і сотні інших надзвичайно різних народів і племен завдяки «плавильному котлу» християнства стали в загальних рисах настільки близькі один одному, що зараз ми можемо казати про наявність у них єдиної ідентичності «європейці» з відповідним набором загальних європейських цінностей.

Зараз прийнято критикувати християнство за його нібито архаїчність і відсталість від сучасних європейських цінностей. Однак, якщо придивитися куди саме сягають корінням «європейські цінності», то стає очевидним, що вони зобов'язані своїм виникненням саме християнському базису Західної цивілізації. Розглянемо деякі найбільш очевидні приклади.

А. І. Овчинников пише: «Справді, звідки в історії людства виникла думка про загальну рівність усіх людей, про цінності їх волі? Звідки в світі рабства, насильства, агресії, жертвоприношень виникає потужний імпульс, який призвів до зникнення рабства на величезному просторі, окресленому межами поширення вчення про гідність кожної людини? Відповідь загальновідома: з проповіді християнської етики» [1, с. 9]. Що б не казали критики християнства, проте факт залишається фактом – християнство вчило і вчить ідеї про те, що люди – рівні і мають свободу.

Протягом сотень років в храмах Європи проповідували ідею про те, що людина створена Богом за образом і подобою Божою. На певному етапі з цієї ідеї був зроблений логічний висновок, що всі люди рівні. Не дивно, що думка, що всі люди народжуються вільними і рівними у своїх правах і гідності тепер становить один з головних компонентів європейських уявлень про права людини. Адже базис цієї ідеї був закладений християнством, яке сповідували європейські народи з давніх часів.

Було б, звичайно, помилкою ставити знак рівності між християнською ідеєю про те, що всі люди створені за образом і подобою Божою з одного боку і з сучасною ідеєю про рівність у гідності та правах з іншого боку. У тому, як в сучасній Європі трактується рівність, звичайно можна побачити істотні відмінності в порівнянні з традиційними християнськими переконаннями. Особливо яскраво це помітно в сучасних європейських уявленнях про захист прав різноманітних меншин. Але ми і не ведемо мову про знак рівності між християнськими переконаннями і сучасними європейськими цінностями. Ми говоримо лише про те, що сучасні європейські цінності зародилися на ґрунті християнських уявлень, зазнавши, природно, істотну трансформацію. Ми вважаємо, що ідея прав людини не випадково вкоренилася в Західній цивілізації – для цього були відповідні підстави, адже протягом століть в храмах по всій території Європи читалися проповіді про те, Господь створив людей за образом і подобою Своєю.

Ще одна важлива ідея, яка лежить в основі сучасних європейських цінностей – це ідея свободи волі. Вона також виникла не на порожньому місці. Християнське вчення про спасіння має на увазі, що людина відповідальна за той вибір, який вона вільно здійснює, вибираючи між добром і злом кожен день свого життя. Християнство говорить про особисту відповідальність людини за скоєні нею вчинки – добрі справи здобудуть винагороду, злі вчинки отримують покарання. Людина не тому отримує винагороду, що вона робить добро як автомат, несвідомо, а тому, що вона свідомо вибирає добро з власної волі і в умовах, коли наявні сильні спокуси вчиняти не на користь добра.

Християнство вчить, що людині внутрішньо притаманна здатність особистого вибору. Неодноразово в своїй історії людство використовувало собі на шкоду даровану йому свободу, проте Бог не забирав цей дар, не перетворював людей на автомати. Для християнства важливим пунктом вчення є ідея про наявність вільної волі у людини. Ця ідея говорить про важливість особистого зусилля людини в обранні шляху добра.

Звичайно, потрібно поставити запитання: чи є зв'язок між сучасними європейськими уявленнями про невід'ємне право кожної людини на свободу та християнськими уявленнями про свободу людської волі? Ми вважаємо, що є, оскільки перше нам бачиться логічним розвитком другого. У всякому разі, наявність християнської ідеї про свободу людської волі була сприятливим ідейним ґрунтом для виникнення сучасного уявлення про право кожної людини на свободу. Відповідна християнська ідея була тим фундаментом, на якому були зведені подальші теоретичні побудови.

Коли мова заходить про сучасні європейські цінності, неможливо також оминути увагою роль ідей протестантизму в їх формуванні. Ідея важливості приватної власності, ідея

свободи вибору занять та ін. формувалися при безпосередній участі віровчення протестантів. І навіть ідея свободи совісті закріпилася, маючи одним з важливих факторів формування історичний досвід поширення протестантизму країнами Європи. Ця християнська конфесія внесла вагомий внесок в розвиток сучасних європейських цінностей. Як відомо, Макс Вебер писав про ключову роль протестантизму в формуванні капіталістичного типу економічних відносин. Однак протестантизм впливав не стільки на економіку, скільки на ставлення людини до світу. Новації в економіці, політиці і т.д., які були запропоновані протестантами, були наслідками зміни їх ставлення до світу.

Будучи більш уважним до питань індивідуалізму, протестантизм набагато ближче до ліберального духу сучасних європейських цінностей, ніж католицизм і православ'я. Так, Леонід Сюкіяйнен пише: «В цілому протестантизм оцінює права людини в юридичному сенсі не як загрозу моральності, а в якості основи мирного, вільного і шанобливого співіснування людей в плюралістичному суспільстві» [2, с. 14]. Така установка звичайно близька до сучасного світського тлумачення прав людини в Європі.

Було б дивним стверджувати, що сучасні європейські цінності виникли з нічого, будучи плодом абстрактного теоретизування або ж чимось настільки природним, що закладено в свідомості кожної людини. У першому випадку, слід було б довести, що європейські цінності виникли в інтелектуальному й ідеологічному вакуумі, що абсурдно, оскільки наявні факти говорять про протилежне. У другому випадку слід було б пояснити, чому цінності, які вважають важливими європейці, з'явилися і набрали сили не в Індії з її індуїзмом, не в Китаї з його конфуціанськими традиціями, не в мусульманській Мецці, а саме в християнських країнах Європи. Очевидно, що християнство вплинуло на формування сучасних європейських цінностей.

Майкл Емерсон, кажучи про європейські цінності, пропонує список під назвою «Десять заповідей Європи», в якому «першою заповіддю» є демократія і права людини, «другою заповіддю» – загальна юридична основа для свобод, третьої – соціальна модель, четвертою – багатонаціональний характер суспільства, заперечення націоналізму, п'ятою – світський мультикультурний підхід, шостою – антитоталітаризм і антимілітаризм, сьомою – багатосторонній підхід в міжнародній політиці, восьмою – багатоярусне управління, дев'ятою – відкритість, десятою – еволюціонуючі кордони Європейського союзу [3]. Розглянувши ці «заповіді Європи» ми побачимо, що переважна більшість з них не тільки не суперечить християнським настановам, але і в значній мірі близька їм.

Отже, розглянемо пункт щодо демократії і прав людини. Хоча ідея демократії як такої зародилася в Європі ще в Античності, її представницька форма, яка мається на увазі в європейських документах, домоглася свого розквіту саме в християнських країнах Заходу. Це не були атеїстичні або ж мусульманські, язичницькі, буддійські або якісь ще держави. Саме ті народи, більшість яких ідентифікували себе як християни, засновували органи представницької демократії, зробивши представницьку демократію моделлю для всього світу. Це наочно доводить, що християнство й ідея демократії сумісні.

Що стосується прав людини, то тут ситуація складніша. Щодо більшості прав розбіжностей немає – в документах християнських ієрархів XX століття, наприклад, Папи Римського, неодноразово висловлювалися слова підтримки щодо ідеї прав людини. Однак, розширене тлумачення деяких прав викликає опір з боку ряду християнських конфесій. Наприклад, мається на увазі право жінки на аборт без медичних на те підстав або ж право на евтаназію та ін. Безумовно, є деякі протестантські конфесії, які повністю згодні з сучасними європейськими трактуваннями прав людини в усіх пунктах, проте католики, православні і традиційні протестантські церкви мають свої заперечення щодо невеликої частини пропонованих сучасним світським європейським суспільством трактувань прав людини.

Переходимо до розгляду «другої заповіді Європи» – загальної юридичної основи для свобод. Цей пункт ніяк не суперечить християнським нормам. Те ж саме ми можемо сказати і про «третю заповідь Європи» – соціальну модель суспільства. Християнство завжди закликало суспільство піклуватися про бідних. Ідеї соціальної справедливості близькі християнському розумінню суспільства.

Четверта «заповідь Європи» також відповідає християнським ідеям, які містять універсалістський заклик. Християнство – це наднаціональна релігія, яка виходить з переконання, що для Бога «немає ані елліна, ані іудея», і що представники всіх народів мають рівні шанси на допомогу Божу і Спасіння. Безумовно, християнство імпліцитно включає в свою доктрину заперечення націоналізму, що підкріплює «четверту заповідь Європи».

«П'ята заповідь Європи» – це світський мультикультурний підхід. Тут ми бачимо певну розбіжність з християнським поглядом, який виходить з переконання, що християнська культура має переваги. Мультикультуралізм викликає багато питань у християн. Однак, відзначимо, що сучасне християнство закликає до терпимості до інших віросповідань і культур, а також до діалогу з ними. Хоча ми не побачимо активної підтримки ідей мультикультуралізму з боку християнської церкви, але ми не побачимо і активної протидії цим ідеям. Християнство не відмовиться від проповіді переваг християнського шляху, проте сучасне християнство не чинитиме непереборні перешкоди представникам інших релігій і культур проповідувати їх розуміння Істини.

Появу ідеї мультикультуралізму в сучасній Європі легко пояснити – ця ідея набула настільки значну кількість прихильників завдяки трагедіям XX століття. Дві світові війни з їхніми жахіттями,

тоталітарні режими, що переслідують мільйони людей за національною або ж ідеологічним принципом – ці жахливі біди вимагали реакції від європейських народів. Як засіб недопущення подібних трагедій в майбутньому, ряд мислителів запропонували ідеї мультикультуралізму – відмову від ідеї переваги «свого» перед «чужим». Психологічно поява ідей мультикультуралізму зрозуміла – як кажуть, «обпікшись на молоці, починаєш дути і на воду». Однак тут виникає інша небезпека – принижуючи роль «свого» в прагненні не перейти межу і не образити «чуже», є ризик втратити «своє», втративши свою власну екзистенційну основу, своє джерело вітальності і сенсу. Також слід визнати, що ідея мультикультуралізму могла б бути насправді продуктивною лише в тому випадку, якщо б усі зацікавлені сторони на ділі дотримувалися б «правил гри» – тобто поважали інакшість іншого. Однак, коли радикальний джіхадист в 2016 році перерізав горло 85–річному священикові Жаку Амелю в католицькому храмі у Франції, він явно не сповідував ідеї мультикультуралізму, в той час як європейських християн закликають поступатися своїми власними уявленнями про належне на догоду мультикультурних ідей і не допускати навіть критичних слів щодо представників інших культур і релігій. Утім, християни впораються і з цим – оскільки пам'ятають проповідь смирення, яку проголошував Христос.

Шоста зі згаданих вище «заповідей Європи» – антитоталітаризм і антимілітаризм – знову–таки не йде врозріз з християнськими поглядами. Так само як і інші пункти «Заповідей Європи» – багатосторонній підхід в міжнародній політиці, багатоярусне управління, відкритість, еволюціонуючі кордони Європейського союзу.

Як ми переконалися, з десяти пунктів певні питання викликає тільки частина першого і п'ятого пунктів, а саме розширювальні трактування деяких прав людини, а також ідея зробити панівною ідеологією мультикультуралізм. Інші вісім пунктів або не суперечать християнському погляду, або ж користуються його підтримкою. Ми вважаємо, що така близькість традиційних європейських цінностей (християнства) і сучасних європейських цінностей (цінності ЄС) аж ніяк не випадкова. Справа в тому, що другі з'явилися на основі перших.

Висновки на підставі вищенаведеного наводимо наступні. Ми можемо стверджувати, що християнство відігравало серйозну інтеграційну роль в минулому Європи, задаючи свого роду культурну матрицю спільному розвитку різних етносів, які опинилися на території Європи.

Ми аргументували, що християнство домінувало в ідеологічній сфері Європи протягом століть, виступивши фундаментом, на якому була сформована значна частина сучасних європейських цінностей.

Список використаних джерел

1. Овчинников, АИ., 2013. 'Христианские ценности в современном праве и глобализация', *Северо–Кавказский юридический вестник*, №2, с.7–11.

2. Сюкияйнен, ЛР., 2012. 'Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов', *Право. Журнал Высшей школы экономики*, №3, с.7–28.

3. Эмерсон, М., 2005. 'Экзистенциальная дилемма Европы', *Вестник Европы*, №15. [online] Доступно: http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/eme6–pr.html

4. Bruter, M., 2005. 'Citizens of Europe?: the emergence of a mass European identity', Springer.

5. Checkel, JT., 2001. 'Why comply? Social learning and European identity change', *International organization*, Vol.55, №3, p.553–588.

6. Duchesne, S., 1995. 'Is there a European identity?', *Public opinion and internationalized governance*, Vol.2, p.193–226.

7. Fligstein, N., 2008. 'Euroclash: The EU, European identity, and the future of Europe', *Oxford University Press*.

8. Kohli, M., 2000. 'The battlegrounds of European identity', *European societies*, Vol.2, №2, p.113–137.

9. Risse, T., '2003. The Euro between national and European identity', *Journal of European Public Policy*, Vol.10, №4, p.487–505.

Reference

1. Ovchinnikov, AI., 2013. 'Hristianskie cennosti v sovremennom prave i globalizacija (Christian values in modern law and globalization)', *Severo–Kavkazskij juridicheskij vestnik*, №2, s.7–11.

2. Sjukijajnen, LR., 2012. 'Sovremennye religioznye koncepcii prav cheloveka: sopostavlenie teologicheskogo i juridicheskogo podhodov (Contemporary Religious Concepts of Human Rights: A Comparison of Theological and Legal Approaches)', *Pravo. Zhurnal Vysshej shkoly jekonomiki*, №3, s.7–28.

3. Emerson, M., 2005. 'Jekzistencial'naja dilemma Evropy (Existential Dilemma of Europe)', *Vestnik Evropy*, №15. [online] Dostupno: http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/eme6–pr.html

4. Bruter, M., 2005. 'Citizens of Europe?: the emergence of a mass European identity', Springer.

5. Checkel, JT., 2001. 'Why comply? Social learning and European identity change', *International organization*, Vol.55, №3, p.553–588.

6. Duchesne, S., 1995. 'Is there a European identity?', *Public opinion and internationalized governance*, Vol.2, p.193–226.

7. Fligstein, N., 2008. 'Euroclash: The EU, European identity, and the future of Europe', *Oxford University Press*.

8. Kohli, M., 2000. 'The battlegrounds of European identity', *European societies*, Vol.2, №2, p.113–137.

9. Risse, T., '2003. The Euro between national and European identity', *Journal of European Public Policy*, Vol.10, №4, p.487–505.

* * *

УДК 007:215

МЕТОДОЛОГІЧНІ ВИКЛИКИ У ДОСЛІДЖЕННІ МАСОВОЇ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

METHODOLOGICAL CHALLENGES IN THE STUDY OF MASS RELIGIOUS COMMUNICATION

Петрушкевич М. С.,
кандидатка філософських наук, доцентка, доцентка кафедри культурології та філософії, Національний університет «Острозька академія» (Острог, Україна), e–mail: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua, ORCID ID 0000–0001–6077–3767

Petrushkevych M. S.,
Cand.Sc. (Philosophy), Associate Professor, Department of Cultural studies and Philosophy, The National University of Ostroh Academy (Ostroh, Ukraine), e–mail: mariia.petrushkevych@oa.edu.ua, ORCID ID 0000–0001–6077–3767

Масова релігійна комунікація є складним феноменом сучасної культури. Вона функціонує у середовищі масової культури та інформаційного суспільства, а також представляє канонічну релігійну комунікацію та релігійну традицію у спілкуванні. Учасники такої комунікації набувають усіх рис масової людини. Тому мета статті: виявити методологічні особливості вивчення масової релігійної комунікації та релігійних мас–медіа. Висновки: вивчення такої комунікації вимагає міждисциплінарного та позаконфесійного підходу, аналізу соціокультурної ситуації, виявлення особливостей релігійних мас–медіа (преси, радіо, телебачення, Інтернету, нових медіа), використання понять та ідей із суміжних до релігієзнавства дисциплін, узагальнення та моделювання процесу комунікації.

Ключові слова: *масова релігійна комунікація, мас–медіа, метод, масова культура, інформаційне суспільство, модель комунікації, діалогічна філософія.*

Mass religious communication is a complex phenomenon of modern culture. It functions in the sphere of mass culture and information society, and also represents canonical religious communication and a religious tradition in communication. The participants of such communication acquire all the features of a mass person. Therefore, the purpose of the article is to reveal the methodological features of the study of mass religious communication and religious mass media. Conclusions: the study of such communication requires an interdisciplinary and non–confessional approach, an analysis of the socio–cultural situation, the identification of features of the religious mass media (press, radio, television, the Internet, new media), the use of concepts and ideas from disciplines adjacent to religious studies, generalization and modeling of the communication process.

Keywords: *mass religious communication, mass media, method, mass culture, information society, model of communication, dialogical philosophy.*

Постановка проблеми. Тема релігійної комунікації не втратила своєї значущості із стрімким розвитком науково–технічного прогресу, виникненням масової культури та інформаційного суспільства. Вона постійно перебуває у полі наукових досліджень, проте її вивчення актуалізується при аналізі релігійних організацій, а також у теологічній площині. Ця тема є дотичною до журналістської діяльності і до аналізу технічних особливостей сучасних мас–медіа. Однак філософське осмислення як релігійних мас–медіа, так і масової релігійної комунікації загалом скоріше є об'єктом зацікавлення іноземних науковців. До сьогодні поодинокими залишаються дослідження особливостей реалізації релігійної комунікації у полі масового, інформаційного суспільства, з позицій соціальної філософії чи академічного релігієзнавства.

Безперечно, методологічні аспекти дослідження релігійної комунікації мають вагоме значення. Складність вивчення релігійного дискурсу у площині масової та інформаційної культури передбачає як специфічну методологію, так і різноманітні підходи, що не використовувались до традиційної та канонічної релігійної комунікації.

Виправданим видається використання ідей та термінів, запропонованих теоретиками комунікації, наприклад, такими як Маршал Маклюен. Вони допомагають застосувати нові підходи до динамічної сфери релігійних мас–медіа та проаналізувати такі важливі їх аспекти, як: сутність релігійної комунікації, особливості функціонування та використанні масової комунікації, вплив масової культури та інформаційного суспільства на релігійні мас–медіа, винятковий вплив мас–медіа на конструювання суспільної реальності та ідеї гегемонії.

Актуальність. Сфера масових комунікацій є надзвичайно динамічною, розвивається не лише її технічна сторона, а й змінюються способи самого комунікування, стрімко модифікуються та об'єднуються різні мас–медіа. Масовий характер релігійної комунікації та використання технічних засобів для її поширення вимагають нових підходів, що виходять за межі класичної методології при вивченні релігійного дискурсу, коли було прийнято розглядати релігійну комунікацію у межах канонічності та релігійної етики.

Безперечно актуальним є аналіз соціокультурного середовища у якому формуються релігійні мас–медіа – масової культури та інформаційного суспільства, а також виявлення характеристик творців та споживачів такої комунікації – масової людини. З іншого боку, нагальним стає вибудовування зв'язку масової релігійної комунікації із діалогічною традицією притаманною релігійності як такій.

Огляд досліджень. Питанням методології у дослідженнях масової релігійної комунікації та діяльності релігійних мас–медіа у вітчизняній гуманітаристиці присвячено досить мало уваги. Частково така ситуація пов'язана із динамікою та постійною зміною об'єкта, виникненням нових тенденцій та рис у мас–медіа, рухомими межами релігійних медіа.

Проте, тут найперше потрібно згадати ідеї релігієзнавиці І. Васильєвої, яка крім усього іншого аналізує значення міждисциплінарного підходу для сучасного релігієзнавства. Дослідниця зазначає, що сучасне релігієзнавство потребує такого підходу, який надасть цілісну картину релігійного життя у певному відрізку часу. Релігієзнавство без даних інших наук – філософії, психології, соціології, культурології, історії, етики може втратити свою об'єктивність [2, с. 16]. Аналіз релігійної діяльності, релігійної творчості, вважає дослідниця, вимагає використання загальнометодологічного «принципу додатковості» Н. Бора. Цей принцип передбачає аналіз та описування внутрішнього протиріччя у двох еквівалентних аспектах з наступним зовнішнім співставленням обох

взаємододаткових аспектів. Все, що існує у масовій комунікації є амбівалентним [2, с. 17]. На подібний методологічний підхід зорієнтований аналіз впливу масової культури та інформаційного суспільства на релігійні мас–медіа.

Доречно звернутися і до інших наукових досліджень. В. Козленко аналізує комунікативну модель суспільства Н. Лумана як методологію дослідження релігії, звертається до комунікативної функції релігії. Зосереджує увагу на тому, що релігія сама по собі також виступає як комунікація [4].

Ю. Лавриш досліджуючи нові медіа на основі моделі «церква – нові медії – суспільство» через контент українських нових медіа здійснює спробу проаналізувати використання методологічних концептів та Інтернет–інструментаріїв для осмислення запропонованої моделі, з'ясувати її прикладне значення для розвитку соціальної комунікації між церквою та суспільством [6].

А дослідниця А. Арістова звертаючись до різних аспектів та феноменів релігії орієнтується на міждисциплінарну методологію із домінуванням філософії та соціології релігії [1].

Основна частина. Вивчення сучасної релігійної комунікації передбачає кілька методологічних принципів, що є ключовими та ефективно сприяють розумінню місця та ролі релігійних мас–медіа у масовій культурі та інформаційному суспільстві. Найперше, це позаконфесійність, яку вважаємо необхідною умовою сучасного якісного філософсько–релігієзнавчого дослідження. Лише канонічний підхід звужує, а подекуди, не дає можливості зрозуміти внутрішній зв'язок релігійної комунікації із сучасною світською комунікативною культурою. Одним із важливих питань є висвітлення цього внутрішнього зв'язку масової комунікації і релігійної комунікації, який на сьогодні є очевидним.

Інший методологічний принцип – міждисциплінарність такого дослідження, що передбачає використання здобутків кількох гуманітарних дисциплін. Найперше, теорії культури та культурології, соціальної філософії, теорія комунікації та релігієзнавства. Важливим є те, що в українському науковому середовищі є чимало досліджень щодо розуміння дефініційної бази як теорії комунікації, так і релігійного дискурсу. Це роботи Л. Усанової, Є. Юнусової, І. М'язової, Л. Осадчої, Є. Уханова, В. Марчук, А. Щербина, С. Широкої, Л. Вороновської та інших.

Усе це дає можливість у дослідженні масової релігійної комунікації здійснити перехід від усталеного двохполюсного раціоналізму до багатомірного синергетичного бачення світу та нелінійної логіки.

Вивчення сучасної релігійної комунікації передбачає цілу низку викликів. Серед яких: аналіз соціокультурної ситуації – особливостей масової культури та інформаційного суспільства; аналіз ключового творця і споживача масової релігійної комунікації – масової людини; систематизація підходів до розуміння релігійної комунікації; осмислення впливу мас–медіа на особливості релігійної комунікації; доречність використання авторських теорій та понять, що належать до суміжних із релігієзнавством дисциплін; градація конкретних релігійних мас–медіа; обґрунтування необхідності узагальнення та моделювання досліджуваного комунікативного процесу; осмислення масової релігійної комунікації через поняття діалогічної філософії.

Для того, щоб зрозуміти як змінюється релігійних дискурс під впливом технізації комунікативного процесу, а також із трансформацією культурних пріоритетів, потрібно звернутися до системного аналізу смислового поля у якому розвиваються релігійні мас–медіа. Оскільки вони функціонують лише у середовищі масової культури та інформаційного суспільства, то досліджувати особливості таких медіа неможливо без теорій та підходів у розумінні масової культури, консюмеризму, інформаційного суспільства. І тут є безліч різноманітних думок. У фокусі релігійної комунікації доречним є аналіз ідей Г. Лебона, Х. Ортеги–і–Гасета, С. Московічі, З. Кракауера, М. Шелера, Ч. Тарта та інших. Крім того, обов'язковим вважаємо аналіз системного осмисленням феномену масової культури та розвитку масової людини у представників Франкфуртської школи (Т. Адорно, М. Хоркхаймера, В. Беньяміна і Г. Маркузе). Репрезентативними дослідженнями масової культури, крім уже згаданих, є: теорія масової культури як культури масового суспільства, структуралізм, теорія фемінізму, постмодернізм, марксистські і неомарксистські теорії. Усі вони можуть бути використані при аналізі релігійного дискурсу.

При дослідженні інформаційного суспільства, як своєрідного футурологічного різновиду доктрини постіндустріального суспільства вагомими є теорії Д. Белла, Е. Тофлера, С. Маслоу, З. Бзежинського та інших. А серед українських доречно згадати роботи О. Соболь, В. Шкляра, А. Ярового та інших.

Усі згадані дослідники з різних позицій зачіпають питання комунікації, яка визнається надактуальною темою в постіндустріальному, інформаційному суспільстві. Констатується, що масова людина постає перед необмеженою інформаційною свободою і одночасно стає вразливою мішенню для різноманітних маніпуляцій.

У зв'язку із цим, методологічно виправданим є аналіз творців і споживачів масової релігійної комунікації. Риси людини маси виявляються притаманними для усіх пересічних членів сучасних релігійних спільнот, особливо тих, що користуються мас–медіа. Масова людина – це не людина з маси, а людина з масовою свідомістю, інтереси якої закорінені в масовій культурі. Особливості масової релігійної комунікації потрібно шукати через детальний аналіз становлення та розвитку такої людини. Серед представницьких філософських ідей доречно звернутися до Х. Ортеги–і–Гасета [7], який розробив детальний аналіз людини–маси

та критику масового суспільства, та М. Шелера [9], що писав про уніфікацію та зрівнювання, як своєрідний механізм за допомогою якого сучасна людина набуває ознак маси.

Одна із методологічних проблем стосується конфесійної заангажованості наукових досліджень безпосередньо релігійної комунікації, яка найчастіше розглядається у вузькому конфесійному колі християнства. Загалом же, лише незначна частина релігієзнавчих та філософських наукових робіт за один із об'єктів дослідження обирає релігійну комунікацію, а проблеми трансформації сучасної релігійної комунікації за допомогою механізмів масової культури розглядаються фрагментарно.

У дослідженні релігійної комунікації доречним є аналіз проблеми функціонування вертикального та горизонтального її зрізів; проблеми релігійної мови та конструювання за допомогою неї релігійної свідомості; проблеми екуменічного діалогу та діалогічності загалом. Найчастіше науковці звертають увагу на класичні складові релігійної комунікації – молитву, проповідь, читання релігійних текстів, проведення таїнств та релігійних культів та інше.

Одне із ключових питань при аналізі релігійної комунікації – вплив на неї технічних та функціональних характеристик засобів масової комунікації. Продуктивною видається теза про те, що технічні засоби комунікації поступово сприяють формуванню зовнішнього вигляду релігійної комунікації, особливо якщо вона орієнтована на масову аудиторію. Вони сприяють адаптації релігійного дискурсу до постійно зростаючих темпів передачі та сприйняття інформації.

Необхідним аспектом дослідження релігійних мас–медіа є аналіз зв'язку об'ємів релігійної комунікації та релігійності як такої. Сучасний віруючий, незалежно від свого бажання, отримує значні об'єми релігійної інформації з офіційних та неофіційних джерел, різної якості та складності, на будь–яку тематику. Проте, ні об'єм релігійної інформації, ні швидкість з якою людина її отримує, зазвичай не роблять її більш релігійною чи вдосконаленою, а лише інформованою. Тому виникає необхідність звернутися до поняття медіа–культури, оскільки всі види медіа (друковані, візуальні, цифрові) передбачають розуміння та вміння користуватися культурою передачі інформації та культурою її сприйняття.

Суміжним поняттям вартим уваги, принаймні з методологічної точки зору, є медіа–релігійність. Вона пов'язана із процесами масовізації релігійного спілкування. Медіа–релігійність ґрунтується на тому, що культура створює своєрідний віртуальний простір, ілюзорну реальність за допомогою мас–медіа, що набули рис сакральності у наслідок виконання функцій традиційної релігії і сприймається як справжня, дублююча реальність яка є результатом конвенцій, а знаки реальності виявляються тут в якості знаків, що й репрезентують умовну реальність, сконструйовану, опосередковану й інтерпретовану [5, с. 177].

Загалом, звертаючись до питань діяльності релігійних мас–медіа, потрібно зазначити, що в основному їх дослідженням займаються світські науковці, такі як Т. Антошевський, О. Добродум, Ю. Рижов, А. Карлос та інші, які з позицій науковості, об'єктивності аналізують діяльність мас–медіа у розвитку релігійного дискурсу. Одночасно важливими для розуміння феномену функціонування релігійної інформації в мас–медіа є праці журналістикознавців А. Бойко, Ю. Комінко, І. Скленара. Дещо окремо знаходяться дослідження, автори яких орієнтуються на власні релігійні пріоритети, наприклад, М. Балаклицького, С. Филипчук.

Продуктивним для міждисциплінарного аналізу релігійних мас–медіа вважаємо використання теорій та понять із суміжних до релігієзнавства галузей. Наприклад, теорію культурної гегемонії. Ідеї гегемонії у різних аспектах розвивали С. Холл, Л. Альтюссер, Н. Пуланзас, Дж. Най та ін. Проте базові позиції щодо гегемонії належать неомарксисту Антоніо Грамші, викладені в розділі праці «Тюремні зошити» [3]. Розуміння гегемонії через релігійну площину висловлюють Г. Почепцов та П. Кралюк.

Принцип додатковості / доповнювальності Н. Бора тут гарно працює. Аналізуючи діяльність мас–медіа поступово стає зрозумілим, що вони стають засобом та джерелом несилового примусу, непомітної маніпуляції, оскільки не обмежуються лише функцією трансляції інформаційних потоків. Мас–медіа, і релігійні у тому числі, поступово стають реальністю кожної людини і це дає їм можливість здійснювати гегемонію.

Паралельне використання, щодо аналізу релігійного дискурсу, таких ідейно суперечливих понять, як масова культура та гегемонія демонструє методологічні особливості вивчення масового релігійного дискурсу, а також підтверджує суперечливість самого поняття масової релігійної комунікації.

Внутрішні причини розгортання масової релігійної комунікації, а також специфіку діяльності мас–медіа, їх тотальність у конструюванні нової епохи можна розглядати спираючись на авторські концепції. Одним із таких підходів, що має значний вплив на теорії масової комунікації, є ідеї канадського філософа та культуролога Герберта Маршала Маклюена.

Особливо цінним є відомий підхід канадського вченого, який постулює: засіб комунікації і є повідомленням. Розуміння засобів комунікації як таких, що домінують над змістом у масовому спілкуванні дає можливість вийти за межі канонічного, етичного розуміння релігійного дискурсу і спробувати спрогнозувати зміни релігійної комунікації, що відбудуться під впливом мас–медіа.

З іншого боку, з цієї теорії стає зрозумілим, що релігійні мас–медіа дистанціюються і поступово стають самостійними елементами комунікативного процесу, вони мають самодостатнє інформаційне навантаження, а їх розвиток не завжди можна передбачити та складно керувати.

Ще одним проблемним питанням є градація релігійних мас–медіа. Класично до них зараховують періодику, найперше пресу, радіо, телебачення, Інтернет, нові медіа. Щодо періодики, радіо та телебачення суперечностей фактично не виникає ніяких, тут виділяються для дослідження релігійні мас–медіа, або світські медіа, що мають релігійних контент. А от релігійна комунікація за допомогою Інтернету, цифрових медіа і нових медіа важче піддається аналізу. Це зумовлено, передусім, гнучкою, гібридною природою цих медіа.

З одного боку, для офіційної комунікації Інтернетом користуються значно рідше, ніж іншими мас–медіа. Крім того, не всі релігійні організації та представники різних релігій схвалюють релігійне спілкування в Інтернеті, тому він сприймається як маргінальне мас–медіа. З іншого боку, Інтернет пропонує своїм користувачам текстову, візуальну та аудіальну комунікацію. Синтез телебачення, радіо та періодики в Інтернеті ускладнює систематизацію та градацію релігійних ресурсів.

Із новими медіа ще складніше. Найперше, науковці не прийшли до спільної згоди у питанні, які релігійні медіа можна вважати новими. Вони сприймаються як конвергентні, і сюди зараховують Інтернет–телебачення та радіо, відеосервіси (такі як Ютуб), фотосервіси, офіційні сайти телеканалів, соціальні мережі та блоги (також і відеоблоги та мікроблоги, такі як Твітер). З іншого боку, оскільки контент нових медіа є дуже різноманітним (починаючи від телевізійної трансляції, окремого відео чи онлайн–радіо до анімації та текстових повідомлень), то важко їх відділити від позамережевих релігійних мас–медіа. Усе це вимагає використання специфічної методології до вивчення різних релігійних мас–медіа. Проте основне, що їх об'єднує, це відкритість до аудиторії, можливість не лише модифікувати, але й створювати нові повідомлення, які мають діалогічно–масовий характер.

Така різноплановість релігійних мас–медіа потребує узагальнення. Одним із ефективних методів узагальнення вважаємо моделювання, яке передбачає певну уніфікацію діяльності різних медіа та виведення спільних характеристик комунікативного процесу. Такі моделі є графічними і крім унаочнення процесу комунікації допомагають систематизувати основні категорії та поняття і прогнозувати результати масової релігійної комунікації.

Особливістю моделювання масової релігійної комунікації є те, що модель повинна корелюватися із соціокультурною реальністю, суспільними явищами актуальними для релігійної комунікації, мати позаконфесійний характер, не лише описувати процес комунікації, але й розкривати його внутрішні механізми.

Основою для моделювання релігійного дискурсу у масовій культурі можуть служити моделі, розроблені теоретиками мас–медіа: У. Шраммом, Ч. Осгудом, Дж. Рейбурном, Ф. Палмгрином, А. Тудором, Дж. та М. Райлі, А. Молем, К. Левіном, К. Шенноном, У. Вівером. Близькою безпосередньо до релігійної комунікації є ритуальна модель Дж. Кері [8].

Проте не лише зовнішні характеристики та узагальнення процесу масової релігійної комунікації є проблемними, внутрішня сутність такої комунікації також вимагає специфічних підходів. Методологічною основою такого аналізу вважаємо філософію, а найбільш відповідні філософські ідеї – у діалогічній філософії або філософії діалогу. Складність полягає у тому, що масова комунікація, на перший погляд, знаходиться в опозиції до діалогу. Однак, при використанні принципу додатковості/доповнюваності Н. Бора виявляється, що авторські поняття філософів–діалогістів коректно пояснюють і особливості масової релігійної комунікації, і діяльність конкретних релігійних мас–медіа.

До таких можна віднести загальновживані поняття зустрічі, екзистенції, свободи, відповідальності. Категорія зустрічі, притаманна саме для релігійної комунікації, розробляється у філософії О. Ф. Больнова, М. Бубера, Р. Гвардіні, К. Льовіта, Н. Когартена та інших. Колективний характер масової комунікації осмислюється через поняття спільнотності, запропоноване М. Бубером. Актуальним є також і питання відповідальності у комунікації, як релігійній, так і світській, яке осмислює К.–О. Апель.

Конкретні релігійні мас–медіа також доречно аналізувати через діалогічну філософію. Наприклад, механізми діяльності нових медіа, особливо соціальних мереж, стають зрозумілими через категорії Я, Він, Інший, спільнотність, симфонічна особистість (Л. Карсавін), хрест дійсності (О. Розеншрок–Гюссі), зустріч, межовість (М. Бахтін), автокомунікація.

Висновки. Релігійна комунікація не функціонує окремо від соціокультурної ситуації, вона не законсервована у часі і відчуває на собі усі впливи сучасної культури. Тому аналіз релігійних мас–медіа у площині масової культури та інформаційного суспільства є логічним та відповідає вимогам часу. Тотальність та проникнення масової культури у всі сфери життя як індивіда, так і суспільства сприяють масовізації і релігійних інституцій, і релігії загалом. Учасники релігійної комунікації переймають риси масової людини.

Внутрішня суперечливість релігійних мас–медіа та масової релігійної комунікації загалом вимагає різноспрямованих методів та міждисциплінарного і позаконфесійного підходу. Обов'язковим є не лише розкриття механізмів релігійної комунікації та діяльності релігійних мас–медіа, а й ретельний аналіз ситуації – масової культури та інформаційного суспільства.

Список використаних джерел

1. Арістова, А., 2017. 'Феномен релігійної девіації: теоретичні нариси', Київ: *Інтерсервіс*, 182 с.

2. Васильєва, ІВ., 2010. 'Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти': автореф. дис. доктора філософських наук: 09.00.11, Київ, 37 с. [online] Доступно: http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10VIVVMA.zip

3. Грамши, А., 1991. 'Тюремные тетради', Москва: *Политиздат*, 560 с.

4. Козленко, ВМ., 2015. '«Комунікативна модель» суспільства Нікласа Лумана як методологія дослідження релігії', *Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія*, №11, с.37–43.

5. Костина, АВ., 2006. 'Массовая культура как феномен постиндустриального общества', Москва: *КомКниг*а, 350 с.

6. Лавриш, ЮС., 2014. 'Соціальна комунікація українських нових медій: методологія дослідження (на основі моделі «церква – нові медії – суспільство»)', *Наукові записки Інституту журналістики*, Т.57, Жовтень – грудень, с.17–19.

7. Ортега–і–Гасет, Х., 1994. 'Вибрані твори', Київ: *Основи*, 420 с.

8. Петрушкевич, М., 2017. 'Особенности конструирования моделей массовой религиозной коммуникации', *Studia Humanitatis. Международный электронный научный журнал*, №2. [online] Доступно: http://st–hum.ru/content/petrushkevich–ms–osobennosti–konstruirovaniya–modeley–massovoy–religioznoy–kommunikacii

9. Шелер, М., 1994. 'Человек в эпоху уравнивания', Москва: *Издательство «Гнозис»*, с.98–128.

References

1. Aristova, A., 2017. 'Fenomen relihiynoyi deviatsiyi: teoretychni narysy (The phenomenon of religious deviation: theoretical essays)', Kyyiv: *Interservis*, 182 s.

2. Vasyl'yeva, IV., 2010. 'Lyudyna u relihiynomu vymiri: metodolohichni aspekty (Man in the religious dimension: methodological aspects)': avtoref. dys. doktora filosofs'kykh nauk: 09.00.11, Kyyiv, 37 s. [online] Dostupno: http://www.nbuv.gov.ua/ard/2010/10VIVVMA.zip

3. Gramshi, A., 1991. 'Tyuremnyye tetradi (Prison Notebooks)', Moskva: *Politizdat*, 560 s.

4. Kozlenko, VM., 2015. '«Komunikatyvna model'» suspil'stva Niklasa Lumana yak metodolohiya doslidzhennya relihiyi («The Communicative Model» of Niklas Luman's Society as a Methodology for the Study of Religion)', *Visnyk Cherkas'koho universytetu. Seriya: Filosofiya*, № 11, s.37–43.

5. Kostina, AV., 2006. 'Massovaya kul'tura kak fenomen postindustrial'nogo obshchestva (Mass culture as a phenomenon of post–industrial society)', Moskva: *KomKniga*, 350 s.

6. Lavrysh, YuS., 2014. 'Sotsial'na komunikatsiya ukrayins'kykh novykhmediy: metodolohiya doslidzhennya (na osnovi modeli «tserkva – novi mediyi – suspil'stvo») (Social communication of Ukrainian new media: methodology of research (based on the model «church – new media – society»))', *Naukovi zapysky Instytutu zhurnalistyky*, T.57, Zhovten' – hruden', s.17–19.

7. Orteha–i–Haset, Kh., 1994. 'Vybrani tvory (Selected Works)', Kyyiv: *Osnovy*, 420 s.

8. Petrushkevich, M., 2017. 'Osobennosti konstruirovaniya modeley massovoy religioznoy kommunikatsii (Features of constructing models of mass religious communication)', *Studia Humanitatis. Mezhdunarodnyy elektronnyy nauchnyy zhurnal*, №2. [online] Dostupno: http://st–hum.ru/content/petrushkevich–ms–osobennosti–konstruirovaniya–modeley–massovoy–religioznoy–kommunikacii

9. Sheler, M., 1994. 'Chelovek v epokhu uravnivaniya (Man in the Age of Equalization)', Moskva: *Izdatel'stvo «Gnozis»*, s.98–128.

* * *

УДК 14:[304+308]:82:316.77

«ТЕАТР» НАУКОВИХ МІСТИФІКАЦІЙ: СОЦІАЛЬНО–ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

«THEATER» OF SCIENTIFIC MYSTIFICATIONS: SOCIO–PHILOSOPHICAL REFLECTION

Прокопович Л. В.,
кандидат технічних наук, доцент кафедри культурології, мистецтвознавства та філософії культури, Одеський національний політехнічний університет (Одеса, Україна),
e–mail: lada.prokopovich@gmail.com,
ORCID: 0000–0001–8626–91722

Prokopovych L. V.,
Ph.D. Engineering, Assoc. Professor, Department of Art History, Cultural Studies and Philosophy of Culture, Odessa National Polytechnic University (Odessa, Ukraine), e–mail: lada.prokopovich@gmail.com, ORCID: 0000–0001–8626–9172

Мета дослідження – виявлення елементів театральності в наукових містифікаціях та філософське осмислення їх впливу на соціальну реальність. Методологія дослідження ґрунтується на методах соціокультурного аналізу в рамках концепції театральності соціокомунікативних проявів культури. Наукова новизна роботи полягає у спробі показати, що містифікації з науковим ухилом не є однозначно негативним явищем. Цей підхід дозволив з'ясувати, що наукові містифікації хоч і деформують уявлення про дійсний стан науки, проте, водночас, активують наукову дискусію та сприяють комунікації (в різних формах і аспектах) між наукою та суспільством.

Ключові слова: *наукові містифікації, театральність буття, соціокультурні комунікації, віртуальна реальність, популяризація науки.*

The purpose of the study is to identify the elements of theatricality in scientific mystifications and philosophical understanding of their influence on social reality. Theresearchmethodology is based on the methods of sociocultural analysis within the framework of the concept of theatricality of sociocommunicative manifestations of culture. The scientific novelty of the work consists in an attempt to show that hoaxes with a scientific bias are not a uniquely negative phenomenon. This approach made it possible to find out that scientific mystifications distort ideas about the actual state of science, but at the same time, intensify scientific discussion and promote communication (in various forms and aspects) between science and society.

Keywords: *scientific mystification, theatricality of being, sociocultural communications, virtual reality, popularization of science.*

Постановка проблеми. В процесі історичного розвитку наука стала важливою соціальною, гуманітарною інституцією, яка суттєво впливає на всі сфери життя суспільства та культуру. Це обумовлює певну відповідальність науки перед суспільством. Тому питання про достовірність наукового знання, правильність висновків та прогнозів завжди є актуальною проблемою для філософії науки. Зазвичай ця проблема актуалізується через питання про об'єктивність наукового знання, дискусія про яку по відношенню до класичної науки призвела до змін та доповнень її фундаментальних принципів в некласичній та постнекласичній картинах світу.

Проте, окрім цього – гносеологічного – аспекту проблеми, існує ще й такий, як фальсифікації наукових результатів та містифікації з науковим ухилом.

Іноді наукові містифікації сягають таких масштабів, що починають суттєво впливати не лише на сприйняття реальності, а й на деякі соціальні відносини та комунікації.

Одним із підходів до осмислення цього феномену може стати погляд на нього крізь призму концепції театральності буття.

Аналіз досліджень і публікацій. Погляд на життя, як на театр, здавна (ще з часів античності) задає специфічний підхід до осмислення соціальної реальності.

Поступовотакий погляд закріпився в науці, в мистецтві, і породив багато інтерпретацій та теоретичних конструкцій, які представлені в працях І. Гофмана, Й. Ґейзінги, Г. Дебора, Ж. Дерріди, Ю. Лотмана, Г. Гессе, Ж. Бодрійяра, Ж. Липовецького, М. Бахтіна, М. Євреїнова, А. Баканурського та багатьох інших науковців, мислителів, митців тощо.

Аналіз цих праць та власні дослідження театрального характеру соціальних і культурних комунікацій в різних сферах людської діяльності [1; 2] призвели до формування концепції театральності соціокомунікативних проявів культури [3]. Концепція базується на поєднанні двох рушійних сил культури – комунікації та театралізації буття.

Саме це поєднання проявляється у феномені наукових містифікацій і дає підстави розглядати його в рамках соціальної філософії, як чинник впливу на соціальну реальність.

Мета дослідження – виявлення елементів театральності в наукових містифікаціях та філософське осмислення їх впливу на соціальну реальність.

Викладення основного матеріалу. Під містифікаціями з науковим ухилом, або науковими містифікаціями, зазвичай розуміють замаскований під наукові теорії обман, фальсифікацію наукових досліджень, публікації вигаданих «сенсаційних» відкриттів, використання фіктивних експертів та ін.

Звісно ж, містифікації, як форма обману, – явище не зовсім приємне. Вони збивають з пантелику дослідників, привносять плутанину в історію культурного розвитку людства тощо. Тому дуже важливим є викриття будь–якої наукової містифікації. І тому кожне викриття наукової містифікації стає не менш сенсаційним, ніж свого часу сама містифікація.

Поєднання цих двох процесів – містифікації та її викриття – наближає їх до літературних творів та театральних п'єс із сюжетами, побудованими на авантюрах, обмані, шахрайстві. В таких п'єсах фінал з викриттям обману є не менш яскравим та вражаючим, ніж самі хитромудрі «комбінації» обманщиків.

Щодо містифікацій в художній літературі, то слід розрізняти містифікації в межах тексту твору і фальсифікації власне творів. Такі містифікації суттєво відрізняються від наукових: в них викриття є запланованою метою.

Літературні містифікації для того, власне, і створюються, щоб у разі успіху автор зміг би скинути маску псевдоніму і особисто насолодитись славою. Це таке собі поєднання класичного театру масок із балом–маскарадом, наприкінці якого актори/учасники знімають маски, показуючи свої справжні обличчя і отримуючи оплески за гарну гру.

Так було із Макферсоном, книги якого – «Пісні Оссіану» та «Фінгал» – видавалися за переклади

легендарних шотландських саг, і заслужили високу оцінку самого Гете [10, с. 133–157]. Так було й з Черубіною де Габріак, таємничою іспанською поетесою, яка на повірку виявилася скромною російською вчителькою Дмитрієвою, що писала під диктовку Максиміліана Волошина [4, с. 159–176]. Так було і з французьким письменником Романом Кацевим, який, виступаючи під двома різними псевдонімами (Ромен Гарі та Еміль Ажар) примудрився отримати дві Гонкурівські премії. Історія літератури налічує ще багато подібних прикладів.

Ситуація з містифікаціями наукового (або науковоподібного) характеру дещо інша. Вони створюються не для того, щоб їх викривали. Тут часто йдеться про гроші (іноді чималі), про інтереси, далекі від науки (достатньо згадати хоча б аферу Елізабет Холмс, якій вдалося під неіснуючий проект «революційної» технології аналізу крові залучити інвестицій майже на 400 мільйонів доларів).

І все ж такі історія містифікацій – це завжди історія викриттів. І саме це допомагає оцінити важливість цього «театру». Бо завдяки чому містифікації викриваються? Мабуть, завдяки тому, що якою б вдалою та гарно продуманою не була б містифікація, вона все одно дає привід для сумнівів. А сумніви, як правило, породжують запитання. А запитання потребують відповідей. Таким чином активуються пошуки доказів, аргументів, додаткових фактів тощо. Іншими словами, містифікації стимулюють наукові дослідження, провокують наукову дискусію [7].

Більш того, іноді добротна, науково правдоподібна містифікація може надати поштовх для виникнення нової форми творчості. Наприклад, такого жанру в художній літературі, як наукова фантастика.

Поштовхом для цього стали дві літературні містифікації, які з'явились в американській періодиці літом 1835 року. В червневому номері журналу «Southern Literary Messenger» був надрукований розказ Едгара По «Ганс Пфааль», який вважається одним з перших творів наукової фантастики. У серпні газета «New York Sun» розпочала публікацію із продовженням статті «Великі астрономічні відкриття, які нещодавно зроблені сером Джоном Гершелем на мисі Доброї Надії» [9, с. 73]. І якщо «Ганс Пфааль», в якому йшлося про мандрівку на Місяць на повітряній кулі, був написаний в іронічній манері, то «Великі відкриття» – це серйозна стаття про наукові відкриття, які нібито були зроблені за допомогою новітнього гігантського «гідрокісневого» телескопу. «Відкрив» Джон Гершель не що інше, як життя, та навіть розум, на Місяці. Недивно, що ця стаття набула популярності, а наклади газети зросли, як ніколи.

Автором цього матеріалу значився такий собі доктор Ендрю Грант. «Супутник та особистий секретар сера Джона Гершеля» – персонаж, такий же вигаданий, як і місячні бізони, двоногі бобри та інші мешканці Місяця, котрих він описував. Справжній автор публікації – Річард Адамс Локк, репортер з кембриджською освітою, який працював тоді в «Sun». І хоча його стаття не відрізнялась особливою художністю, але була настільки переконливо науковоподібною, що читачі беззаперечно повірили в її правдивість.

Едгар По, аналізуючи таку вражаючу легковірність читачів, зізнався: «Одразу ж після «Місячної історії» … я написав критичний огляд фактів, які пропонувалося приймати на віру, показав їх явно вигаданий характер, але із здивуванням виявив, як мало в мене слухачів, настільки всі хотіли бути обдуреними…» [9, с. 73].

Втім, це не просто бажання «бути обдуреними». В даному випадку за цим стоїть тверда віра у могутність науки, віра, яка почала формуватись в епоху Просвітництва, а XIX століття продемонструвало стільки дивовижних відкриттів та винаходів, що люди готові були вірити навіть у неймовірне, якщо воно хоч якось було пов'язане із наукою та технікою.

На хвилі успіху, який супроводжував «Місячні відкриття», Едгар По та Річард Локк ще не раз намагалися містифікувати публіку. Заснувавши рік потому власну газету «New Era», Локк почав друкувати записки мандрівника Мунго Парка, які той вів у Африці, але в цю містифікацію ніхто не повірив. В 1840 році Едгар По також зробив щось подібне, розмістивши у «Burton's Gentleman's Magazine» «справжній» «Журнал Джуліуса Родмена», мандрівника, «який першим з цивілізованих людей перетнув Скелясті гори». Теж без успіху. Наступною спробою Локка привернути увагу громадськості була книга, в якій магнетизм трактувався як основна рушійна сила у Всесвіті. Книга, дійсно, привернула увагу: питання обговорювалося навіть у конгресі. Але критична стаття в «Army and Navy Chronicle» швидко поклала край і цій витівці.

І якщо Локк на цьому заспокоївся, то Едгар По та багато їх послідовників лише починали «звикати до смаку». Один за одним виходили з друку нариси Едгара По («Месмеричне одкровення», «Факти про випадок мсьє Вальдемара» «Фон Кемпелен та його відкриття»), романи Жюля Верна та ін.

Поступово читачі і письменники мов договорилися, що одні будуть фантазувати, ні в чому себе не обмежуючи, але при цьому прагнучи правдоподібності, а інші робитиме вигляд, що їм вірять, із задоволенням занурюючись у вигадані обставини та світи.

Чи не те саме відбувається у театрі?

Так чи інакше, але розуміємо, що саме містифікації з науковим ухилом сприяли появі наукової фантастики, яка на сьогодні демонструє вражаюче жанрове різноманіття, націлене як на мрії про майбутнє, так і на аналіз минулого (альтернативна історія, наприклад). Наукова фантастика, на відміну від містифікацій, не потребує безоглядної віри; в неї інші цілі – будоражити уяву, допомагати людству дивитись на себе з іншого боку, попереджати, загострювати цікавість до проблем науки.

Пробудження інтересу до науки – ще одна культурна функція містифікацій і фальсифікацій з науковим ухилом. Адже такі містифікації вкрай рідко влаштовують вчені. Переважно цим займаються далекі від науки люди. Це, безумовно, люди з гарною освітою, які непогано розбираються у питанні, яке фальсифікують, талановиті, креативні, артистичні,

але вони – не спеціалісти. Викривають же їх махінації спеціалісти. При цьому фахівцям доводиться працювати, скажімо так, на чужому полі, а для цього вони змушені користуватись мовою, доступною для розуміння широким масам. Все це «працює» на популяризацію науки. Тобто активується та сфера діяльності науковців, котра в останні роки занепадає. В багатьох галузях науки вчені відгородились від широких мас, виправдовуючись тим, що займатись популяризацією науки важко, клопітно, нема кому та й нема для кого [3].

Проте кожна містифікація, як та, що вже гарно «прижилася» («Велесова книга», наприклад), так і нова, неодмінно виводить наукову дискусію із кабінетів та лабораторій на простори Інтернету, друкованих ЗМІ, телеефірів тощо.

Більш того, мало яке наукове відкриття має таку дивну закономірність, яка проявляється по відношенню до містифікацій та фальсифікацій: із завидною постійністю, періодично (раз на десять–двадцять років), вигадки, які давно викриті наукою, знов охоплюють суспільну думку – про них пишуть газети і журнали, розповідають з екранів телевізорів. Так, наприклад, відбувається із «загадкою кришталевих черепів», черговий інтерес до якої був спровокований кінострічкою «Індіана Джонс і царство Кришталевого Черепу», те ж саме спостерігається і з «Туринською плащаницею», цікавість до якої підігрівається періодичними її показами для загалу (останні покази проводились у 1978, 1998, 2000 роках) та черговими викриттями [2].

Ажіотажна цікавість публіки до такого роду «таємниць» та «загадок» оживляє не лише медійний простір, а й наукові дослідження в цих або суміжних галузях.

Зрозуміло, що все це не говорить про те, що містифікації та фальсифікації з науковим ухилом треба зустрічати із радістю та ентузіазмом. Але розглядати їх в якості об'єкта для соціально–філософських досліджень – можливо і актуально.

У будь–якому випадку, сам факт наявності суперечок, в яких неможливо остаточно поставити крапку – оригінал чи підробка, – потребує осмислення. Це як п'єса або спектакль з неоднозначним кінцем, який змушує глядачів/читачів ще довго шукати відповідь.

До містифікацій з науковим ухилом можна, мабуть, віднести і рекламу споживчих товарів та послуг. Досить часто автори рекламних відеороликів надають їм наукоподібності. З екранів телевізорів «вчені», «лікарі», «доктори» жваво рекламують ліки, зубні пасти, косметичні засоби і таке інше на фоні графіків, схем, формул, молекулярних структур, ефектного лабораторного обладнання.

Експлуатуючи довіру людей до науки, така реклама іноді дискредитує науку, наукове знання. Подаючи «наукові» дослідження як художню метафору, автори рекламних роликів фальсифікують факти та методи наукового дослідження, вводячи в оману глядачів, викривляючи їх сприйняття реальності.

Довгий час, наприклад, по телебаченню йшов ролик, в якому рекламувалась питна вода текстом про її природну структуру і зображенням спіралі ДНК. В рекламі зубної пасти іноді зустрічаються зображення зубів із чотирма коренями. В деяких рекламних роликах можна побачити «наукові експерименти» по впливу косметичного засобу на шкіру людини, де «роль» цієї шкіри «грають» пелюстки квітів. Звісно ж, ще красиво, але до справжнього наукового експерименту не має жодного відношення.

Проблема тут полягає в тому, що викривати помилки в таких рекламних роликах нібито й немає сенсу, коли і так всім зрозуміло, що це – гра, вистава, в якій все не по–справжньому. Але ж реклама має «продавати» справжній товар. Тому бодай щось в ній має бути справжнім. Що саме? Якщо в справжність «вченого» із зовнішністю кінозірки в білому халаті повірити важко (особливо, коли в іншому ролику його бачили в ролі директору банку), залишається повірити в ті графіки, схеми, комп'ютерні моделі, які він використовує в якості аргументів на користь товару, що рекламує. Повірити в результат (і наукову обґрунтованість) «експерименту», який так красиво «доводить» переваги гелю для душу перед рештою таких же гелів.

Таким чином, реклама, створюючи паралельну реальність, створює і власну «науку», яка в ній існує. Відчуття театральності цього видовища саме і змушує людей одночасно вірити і не вірити тому, що вони бачать (адже в театрі, незважаючи на бутафорію, маски, вигадані сюжети і персонажі, щось змушує глядачів сміятись і плакати, співчуваючі персонажам). Враховуючи, що сучасній людині стає все важче відрізняти справжню реальність від безлічі віртуальних, слід очікувати, що і «рекламну науку» вона буде плутати із реальною.

Втім, цей феномен потребує більш детальних досліджень і філософського осмислення в різних аспектах.

Як вже відмічалося, науковці вкрай рідко вдаються до містифікацій. Проте в остання роки ситуація дещо змінилась: час від часу у наукових журналах з'являються фейкові публікації, які згодом самі ж їх автори і викривають. Це відбувається в рамках боротьби науковців із так званими «хижацькими журналами» (predatory journals).

Такі журнали, хоч і здаються серйозними (заявляють про рецензування, надають солідні списки членів редакційної ради і т.д.), готові опублікувати будь–яку статтю за кошти автора. Така практика підриває авторитет науки, викликає недовіру до наукових видань, як до засобів оприлюднення результатів наукових досліджень та майданчиків для професійної наукової дискусії.

З метою викриття таких недобросовісних журналів вчені іноді подають до публікації відверто абсурдні статті, або створюють вигаданих науковців.

Наприклад, у 2015 році четверо польських вчених «створили» неіснуючого науковця – Анну О. Шуст (польськ. Oszust– шахрай). Від її імені вони подали заявку на посаду редактора в 360 наукових журналів. Кваліфікація пані Шуст була туманною,

вона не опублікувала жодної власної статті, не мала досвіду редакторської праці. Всі монографії, які були вказані в її резюме, були вигаданими. Тем не менш, 40 журналів дали згоду прийняти пані Шуст на роботу без будь–якої перевірки.

Масштабний проект з викриття «хижацьких журналів» здійснив штатний співробітник журналу «Science» Джон Боаннон, який написав та розіслав у 304 журнали статтю–розіграш про лишайник, який нібито мав властивості інгібітору росту пухлинних клітин. Майже половина журналів прийняли її до публікації. Деякі з цих журналів були із відомого списку Джеффрі Білла (Beall's list of predatory journals and publishers), який він складає, починаючи з 2010 року.

У 2018 році набув широкого розголосу експеримент групи ентузіастів, яким вдалося опублікувати в наукових журналах («ARC Journal of Pharmaceutical Sciences» та «Journal of Pharmacy and Biological Sciences») статтю про нові методи боротьби із міжгалактичними паразитами, яка базувалась на мультсеріалі «Рік і Морті».

Таких містифікацій–викриттів стає дедалі більше, що дає підстави розглядати їх як своєрідну форму соціального протесту. Протесту проти безвідповідальних, недобросовісних видавців та породженої ними моделі наукової видавничої діяльності.

Це, до речі, відповідає сучасній тенденції, коли деякі соціальні протести набувають рис перформансу, маскараду та інших проявів театральності [1; 11].

Висновки. Розгляд містифікацій з науковим ухилом показав різноманіття форм, яких вони набувають, і цілей, для яких створюються. При цьому такі містифікації майже завжди набувають рис театральності.

Схожості наукових містифікацій із театром надають таки ознаки, як:

– використання псевдонімів та вигаданих авторів (що нагадує використання масок у деяких видах театру);

– обов'язкове їх викриття (що є притаманним драматургії п'єс із сюжетом авантюрного характеру);

– усвідомлення «публікою» одночасно їх справжності та несправжності (як у будь–якій театральній виставі);

– посилення перформативної складової у наукових містифікаціях як форми соціального протесту науковців.

Аналіз «театру» наукових містифікацій показує, що цей феномен не є однозначно негативним. Бо наукові містифікації, хоч і деформують уявлення про дійсний стан науки, але, водночас, активують наукову дискусію, тобто створюють умови для діалогу в «театрі» наукової (або навколо наукової) діяльності. Така комунікація може відбуватись на різних рівнях: між містифікаторами та вченими, які викривають їх містифікації;між вченими різних наукових шкіл; між наукою та іншими формами пізнання (релігією, мистецтвом). Крім того, виникає комунікація між наукою та суспільством, що сприяє популяризації науки та окремих (найбільш актуальних) її напрямків.

Список використаних джерел

1. Воронкова, АІ., 2018. 'Протести і мода в сучасному суспільстві: політологічний вимір', *Науково–теоретичний альманах «Грані»*, Т.21, №11, с.40–46.

2. 'Вчені довели, що Туринська плащаниця є підробкою'. [online]. *Gazeta.ua*. Доступно: https://gazeta.ua/articles/history/.../848298.

3. Лукаш, В., Михеева, Е., Строков, В., 2012. 'В начале было…', *Наука и жизнь*, №9, с.2–11.

4. Маковский, С., 1990. 'Портреты современников', *Серебряный век. Мемуары (Сборник)*, М.: *Известия*, с.111–176.

5. Прокопович, ЛВ., 2018. 'Исследование артистизма и театральности в спорте как в культурной практике', *Молодий вчений*, №7 (59), с.350–353.

6. Прокопович, ЛВ., 2017. 'Литературные пародии в системе социокультурной коммуникации: теория и практика: Монография', Одесса: *Феникс*, 87 с.

7. Прокопович, ЛВ., 2013. 'Мистификации и фальсификации с научным уклоном. Так ли уж страшен чёрт?', *Аркадія*, №1 (36), с.19–21.

8. Прокопович, ЛВ., 2018. 'Театрализация социокультурных коммуникаций: методологический аспект философского осмысления', *Дискурс в умовах мінливості соціокультурного простору*: матеріали Всеукраїнської наук.–практ. конф. (Мелітополь, 20–21 квітня 2018 р.), Мелітополь, с.141–143.

9. Ситников, К., 2010. '«Достоверно и правдоподобно…»', *Наука и жизнь*, №10, с.73–78.

10. Уайтхед, Дж., 1986. 'Серьёзные забавы', пер. с англ. Л. А. Громовой, В. Б. Смиренского, Москва: *Книга*.

11. Хома, НМ., 2014.'Політичний перфоманс як постмодерна форма соціального протесту', *Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право,* Вип.1 (21), с.18–22.

References

1. Voronkova, AI., 2018. 'Protesty i moda v suchasnomu suspil'stvi: politologichnyj vymir (Protests and fashion in modern society: political science)', *Naukovo–teoretychnyj al'manah «Grani»*, T.21, №11, s.40–46.

2. 'Vcheni dovely, shho Turyns'ka plashhanycja je pidrobkoju (Scientists have proved that the Shroud of Turin is a fake)'. [online]. *Gazeta.ua*. Dostupno: https://gazeta.ua/articles/history/.../848298.

3. Lukash, V., Miheeva, E., Strokov, V., 2012. 'V nachale bylo… (In the beginning was…)', *Nauka i zhizn'*, №9, s.2–11.

4. Makovskij, S., 1990. 'Portrety sovremennikov (Portraits of contemporaries)', *Serebrjanyj vek. Memuary (Sbornik)*, M.: *Izvestija*, s.111–176.

5. Prokopovich, LV., 2018. 'Issledovanie artistizma i teatral'nosti v sporte kak v kul'turnoj praktike (Study of artistry and theatricality in sports as in cultural practice)', *Molodyj vchenyj*, №7 (59), s.350–353.

6. Prokopovich, LV., 2017. 'Literaturnye parodii v sisteme sociokul'turnoj kommunikacii: teorija i praktika: Monografija (Literary parodies in the system of sociocultural communication: theory and practice: Monograph)', Odessa: *Feniks*, 87 s.

7. Prokopovich, LV., 2013. 'Mistifikacii i fal'sifikacii s nauchnym uklonom. Tak li uzh strashen chjort? (Hoaxes and falsifications with a scientific bias. Is it really damn awful?)', *Arkadija*, №1 (36), s.19–21.

8. Prokopovich, LV., 2018. 'Teatralizacija sociokul'turnyh kommunikacij: metodologicheskij aspekt filosofskogo osmyslenija (Dramatizing sociocultural communications: a methodological aspect of philosophical understanding)', *Dyskurs v umovah minlyvosti sociokul'turnogo prostoru*: materialy Vseukrai'ns'koi' nauk.–prakt. konf. (Melitopol', 20–21 kvitnja 2018 r.), Melitopol', s.141–143.

9. Sitnikov, K., 2010. '«Dostoverno i pravdopodobno…» (Reliable and believable…)', *Nauka i zhizn'*, №10, s.73–78.

10. Uajthed, Dzh., 1986. 'Ser'joznye zabavy (Serious fun),' per. s angl. L. A. Gromovoj, V. B. Smirenskogo, Moskva: *Kniga*.

11. Homa, NM., 2014.'Politychnyj perfomans jak postmoderna forma social'nogo protestu (Political performance as a postmodern form of social protest)', *Visnyk NTUU «KPI». Politologija. Sociologija. Pravo*, Vyp.1 (21), s.18–22.

* * *

УДК 2–67:316.6

МІЖКОНФЕСІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ МІСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ ПРИЧОРНОМОРСЬКОГО РЕГІОНУ УКРАЇНИ

INTER–CONFESSIONAL TOLERANCE OF THE URBAN POPULATION OF THE BLACK SEA REGION OF UKRAINE

Рожанська Н. В.,
кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології, Чорноморський національний університет ім. Петра Могили (Миколаїв, Україна), e–mail: natalia.rozhanska@gmail.com, ORCID ID: 0000–0002–3347–6385

Rozhanska N. V.,
PhD in Sociology, Associate Professor, Department of Sociology, Petro Mohyla Black Sea National University (Mykolaiv, Ukraine), e–mail: natalia.rozhanska@gmail.com, ORCID ID: 0000–0002–3347–6385

Проаналізовано праці вчених, які досліджували міжконфесійну толерантність, викладено результати емпіричного дослідження міжконфесійної толерантності міського населення Причорноморського регіону України. Дослідження було проведене з використанням методу анкетного опитування; у якості респондентів виступили мешканці трьох міст України: м. Миколаєва, м. Одеси та м. Херсона.

Результати дослідження показали, що рівень міжконфесійної толерантності населення Причорноморського регіону України є доволі високим. Але між мешканцями трьох досліджених міст (Миколаєва, Одеси та Херсона) була виявлена різниця. Найнижчим серед досліджених трьох міст виявився рівень міжконфесійної толерантності мешканців міста Миколаєва. Така відмінність у рівні міжконфесійної толерантності населення міст Причорноморського регіону України пов'язана з різницею у почутті безпеки серед мешканців цих міст.

Ключові слова: *релігійна толерантність, міжконфесійна толерантність, інтолерантність, міське населення Причорноморського регіону України, почуття безпеки.*

The article analyzes the works of scientists who investigated inter–confessional tolerance. The results of empirical research on inter–confessional tolerance of the urban population of the Black Sea region of Ukraine are described. The research was conducted using the method of questionnaire survey; respondents were residents of three Ukrainian cities: Mykolaiv, Odessa and Kherson.

The results of the study showed that the level of inter–confessional tolerance of the population of the Black Sea region of Ukraine is rather high. But there was a difference between the inhabitants of the three explored cities (Mykolaiv, Odessa and Kherson). The lowest among the three cities surveyed was the level of inter–confessional tolerance of the inhabitants of the city of Mykolaiv. Such a difference in the level of inter–confessional tolerance of the population of the cities of the Black Sea region of Ukraine is connected with the difference in the sense of security among the inhabitants of these cities.

Keywords: *religious tolerance, inter–confessional tolerance, intolerance, urban population of the Black Sea region of Ukraine, sense of security.*

Постановка проблеми. В умовах глобалізації та релігійного відродження все більше число країн (в тому числі Україна) набуває рис поліконфесійності, в результаті чого актуальним стає питання міжконфесійної взаємодії і збереження суспільної стабільності. У поліконфесійному соціумі, в якому поряд проживають представники різних релігій, толерантність виступає основою підтримки стабільності і перешкоджає виникненню конфліктів. У зв'язку з цим релігійна толерантність стає актуальною темою досліджень у релігієзнавстві, соціальній психології, соціології.

Аналіз досліджень і публікацій. Термін «толерантність» має різні значення. Релігійна толерантність – це «взаємно шанобливі стосунки між віруючими різних релігій, релігійними об'єднаннями, віруючими і невіруючими, що будуються на принципі взаємного визнання права на існування і діяльність» [6, с. 9–10]. Міжконфесійна толерантність є однією з основних складових релігійної толерантності.

Значний внесок у філософську інтерпретацію феномена толерантності внесли російські дослідники. Толерантність як певну характеристику моральної поведінки і набір цінностей, що реалізуються в практичному житті, досліджував В. А. Тишков; толерантність як похідну від віротерпимості і довіри обґрунтовували В. І. Гараджа, В. І. Мукомель, С. В. Рижова. Поряд з дослідженням толерантності проводиться також теоретичний аналіз інтолерантності, яку детально розглянуто в працях Л. М. Дробіжевої, П. В. Масичева та ін.

В якості популярного на сьогодні напрямку в дослідженні релігійної толерантності можна виділити роботи, в яких розкриваються питання проявів і формування основ толерантної взаємодії у молоді (Є. Ю. Зарубаєва, А. Зубок, В. В. Неклюдова, Є. Н. Прокоф'єва, Ф. Е. Шереги і ін.). Проблеми міжконфесійної взаємодії на регіональному рівні досліджували Г. Я. Гузельбаєва, Л. Г. Єгорова, М. Ю. Єфлова, О. А. Максимова, Р. Г. Мінзаріпов, Л. Р. Нізамова, А. Ю. Шакірова та ін.

В Україні темі релігійної толерантності присвячено роботи С. Бабій [1; 2], В. С. Зорько [3]. Релігійна толерантність як засіб запобігання конфесійних протистоянь в Україні розглядається в праці О. П. Постельжук та М. М. Кондратюк. Автори досліджують значення формування толерантних відносин між різними конфесіями та релігійними групами, аналізують стан та перспективи налагодження міжконфесійної терпимості в Україні з урахуванням різних тенденцій її розвитку [4]. Але не зважаючи на значну кількість робіт, присвячених темам релігійної та міжконфесійної толерантності, дуже незначна їх частина базується на аналізі емпіричних даних.

Мета статті: визначити основні показники міжконфесійної толерантності міського населення Причорноморського регіону України шляхом проведення емпіричного дослідження.

Виклад основного матеріалу. Стаття підготовлена в межах проекту «Ефективне функціонування та розвиток регіонального соціокультурного середовища в умовах децентралізації як запорука національної безпеки України», що виконується Чорноморським національним університетом імені Петра Могили і фінансується за рахунок Державного бюджету України. В межах виконання другого етапу проекту колективом кафедри соціології ЧНУ ім. П. Могили було проведене емпіричне дослідження колективних уявлень та соціокультурних практик мешканців Миколаївської, Одеської та Херсонської областей України, що ілюструють їхнє ставлення до проблем функціонування соціокультурної сфери в умовах децентралізації та актуальних викликів національній безпеці України.

Методом дослідження було анкетне опитування. Вибірка є багатоступеневою, районованою, власне імовірнісною, квотною; репрезентативною за віком, а також за статтю та місцем проживання респондентів. Усього було 801 особу, з яких 43,9% – чоловіки і 56,1% – жінки. Розподіл опитаних за віком та місцем проживання представлено в таблицях 1 і 2.

Таблиця 1

Розподіл респондентів за віком

Вік	N	% до всіх
18–29 років	149	18,6
30–39 років	171	21,3
40–49 років	157	19,6
50–59 років	137	17,1
60 років і старше	187	23,3
З а г а л о м	801	100

Таблиця 2

Розподіл респондентів за місцем проживання

Місто	N	% до всіх
Миколаїв	213	26,6
Одеса	431	53,8
Херсон	157	19,6
З а г а л о м	801	100

Одним з завдань дослідження стало визначення показників міжконфесійної толерантності респондентів. Для цього до анкети було включено блок з 7 питань, що являють собою модифіковану до цілей дослідження методику Г. Л. Бардієр «Види і компоненти толерантності–інтолерантності», а саме блоку «Інша віра», який дає можливість виміру міжконфесійної толерантності особистості або соціальної групи [5, с. 310–316].

Методика, застосована в нашому дослідженні, являє собою сукупність суджень, з якими погоджуються або не погоджуються респонденти; ступінь згоди вимірюється за 7–бальною шкалою. Відповідь респондента на питання (від «Абсолютно не згоден(а)» до «Повністю згоден(а)») оцінюється в балах. Слід зауважити, що серед суджень зустрічаються 2 різних їх типи: судження, що відповідають толерантному ставленню до людей іншої віри (або конфесії), і судження, що відповідають інтолерантному ставленню до людей іншої віри (або конфесії). В залежності від типу судження, відповідям респондентів присвоюється відповідний бал (тобто ступінь згоди з судженнями першого типу оцінюється по шкалі від 1 до 7 білів, в той час як ступінь згоди з судженнями другого типу – по шкалі від 7 до 1 балу). Після отримання даних проводиться їх математико–статистичний аналіз (вираховується відсотковий розподіл відповідей респондентів та середнє арифметичне по кожному питанню). Розподіл відповідей респондентів на питання вказаного блоку анкети представлено в таблиці 3.

Як можна побачити, з судженнями, що відповідають толерантному ставленню до людей іншої віри (або конфесії), більшість респондентів погоджується, в той час як з судженнями, що відповідають інтолерантному ставленню до людей іншої віри (або конфесії), більшість респондентів не погоджується. В таблиці 4 можна побачити показники ставлення респондентів до людей іншої віри (або конфесії) у середніх балах.

Таблиця 3

Розподіл відповідей респондентів на питання:
«Відмітьте ступінь своєї згоди/незгоди з наступними судженнями», % до усіх

№ судження	Зміст судження	Варіанти відповіді						
		Абсолютно не згоден(на)	Не згоден(на)	Скоріше не згоден(на)	Важко відповісти	Скоріше згоден(на)	Згоден(на)	Повністю згоден(на)
1	Тільки люди однієї віри можуть глибоко розуміти один одного	34,2	24,7	12,0	9,9	10,0	4,6	4,6
2	Я ставлюся цілком терпимо до людей різних конфесій	5,5	2,0	4,6	6,2	22,7	32,3	26,6
3	Було б добре, якби люди різного віросповідання ніколи не конфліктували	6,9	2,7	3,7	5,5	9,6	25,2	46,3
4	Для мене характерно дистанціювання від людей іншої віри	26,7	24,1	17,1	13,9	10,9	4,5	2,9
5	Всі релігії мають однакову основу і тому не повинні вступати в протиріччя	5,6	4,9	7,2	12,7	15,0	22,5	32,1
6	Не має великого значення, яку релігію сповідує людина, з якою я спілкуюся	4,9	2,5	5,5	7,4	15,4	28,2	36,2
7	Не можна допускати до атрибутів своєї віри людину іншого віросповідання	17,4	16,7	13,7	29,2	12,1	5,7	5,1

Таблиця 4

Рівень міжконфесійної толерантності міського населення Причорноморського регіону України

№ судження	N	Рівень толерантності (у балах, шкала: 1–5)	
		Середнє арифметичне	Стандартне відхилення
Судження 1	801	5,31	1,782
Судження 2	801	5,42	1,587
Судження 3	801	5,69	1,784
Судження 4	801	5,17	1,656
Судження 5	801	5,22	1,793
Судження 6	801	5,55	1,651
Судження 7	801	4,60	1,684

Як можна побачити, жоден показник ставлення респондентів до людей іншої віри (або конфесії) не є нижчим 4 білів, а більшість з них вище 5 білів, що в цілому відповідає стану толерантно налаштованої особистості (групи). Але для нас було також цікавим визначити та порівняти ставлення до людей іншої віри (або конфесії) мешканців різних міст Причорноморського регіону України. Результати такого аналізу можна побачити в таблиці 5.

Таблиця 5

Рівень міжконфесійної толерантності населення Причорноморського регіону України в залежності від місця проживання

№ судження	Рівень толерантності (у середніх балах, шкала: 1–5)		
	м. Миколаїв	м. Одеса	м. Херсон
Судження 1	5,23	5,44	5,08
Судження 2	5,23	5,38	5,80
Судження 3	5,49	5,54	6,37
Судження 4	5,09	5,18	5,25
Судження 5	5,03	5,15	5,69
Судження 6	5,38	5,48	5,99
Судження 7	4,58	4,75	4,20

Як можна побачити, аналіз суджень 2–6 показав поступове підвищення рівня толерантності населення: найнижчим серед досліджених трьох міст є рівень толерантності мешканців міста Миколаєва, вищим – мешканців міста Одеси, і ще вищим – мешканців міста Херсона. Нами була висунута гіпотеза, що така відмінність у рівні толерантності населення міст Причорноморського регіону України пов'язана з різницею у почутті безпеки серед мешканців цих міст. Для підтвердження даної гіпотези нами було порівняно отримані результати щодо рівня толерантності респондентів з їх відповідями на питання стосовно почуття безпеки проживання в місті. Результати аналізу представлено в таблиці 6.

Як можна побачити, тією чи іншою мірою не погоджуються з судженням «Моє місто – безпечне місце для життя» 38,5% миколаївців, 25,7% одеситів і 32,5% херсонців. Тією чи іншою мірою погоджуються з даним судженням 43,2% миколаївців, 59,4% одеситів і 56,7% херсонців. Отже, серед мешканців міста Миколаєва (порівняно з мешканцями міст Одеси та Херсона) спостерігається найбільший відсоток тих, хто не згоден з даним судженням і найменший – тих, хто згоден з ним. Таким чином, аналіз результатів показав, що найменш безпечно серед досліджених громад трьох міст почувають себе мешканці міста Миколаєва. Це і пояснює, на нашу думку, найбільш низький рівень міжконфесійної толерантності миколаївців порівняно з рівнем міжконфесійної толерантності одеситів та херсонців.

Висновки. Результати дослідження показали, що рівень міжконфесійної толерантності населення Причорноморського регіону України є доволі високим. Але між мешканцями трьох досліджених міст (Миколаєва, Одеси та Херсона) була виявлена різниця. Найнижчим серед досліджених трьох міст є рівень толерантності мешканців міста Миколаєва. Така відмінність у рівні толерантності населення міст Причорноморського регіону України пов'язана з різницею у почутті безпеки серед мешканців цих міст. Найменш безпечно серед досліджених громад трьох міст почувають себе мешканці міста

Таблиця 6

Ступінь згоди міського населення Причорноморського регіону України з судженням «Моє місто – безпечне місце для життя» в залежності від місця проживання

Місце проживання	N	Ступінь згоди (у % до кожної групи)					ЗАГАЛОМ
		Повністю не погоджуюсь	Більше не погоджуюсь	Важко відповісти	Більше погоджуюсь	Повністю погоджуюсь	
Місто Миколаїв	213	11,7	26,8	18,3	33,8	9,4	100
Місто Одеса	431	8,1	17,6	15,1	36,0	23,2	100
Місто Херсон	157	4,5	28,0	10,8	41,4	15,3	100

Миколаєва. Це і пояснює найбільш низький рівень міжконфесійної толерантності населення міста Миколаєва порівняно з рівнем міжконфесійної толерантності мешканців міст Одеси та Херсона.

Список використаних джерел

1. Бабій, М., 2004. 'Безальтернативність багатоконфесійності', *Людина і світ,* 5, с.21–25.

2. Бабій, М., 1996. 'Толерантність: теоретичні і практичні засади', *Українське релігієзнавство. Бюлетень*, 4, с.13–23.

3. Зорько, ВС., 2007. 'Етнічна та релігійна толерантність в українському суспільстві: соціологічний вимір', *Стратегічні пріоритети,* 4 (5), с.76–85.

4. Постельжук, ОП., Кондратюк, ММ., 2012. 'Релігійна толерантність як засіб запобігання конфесійних протистоянь в Україні', *Панорама політологічних студій,* 9, с.217–225.

5. Почебут, ЛГ. 2012. 'Кросс–культурная и этническая психология: Учебное пособие', СПб.: *Питер*, 336 с.

6. Стецкевич, МС. 2006. 'Свобода совести', СПб.: *Изд–во СПбГУ*, 299 с.

References

1. Babij, M., 2004. 'Bezalternatyvnist bagatokonfesijnosti (Lack of alternative to Multi–Confessionalism)', *Lyudyna i svit,* 5, s.21–25.

2. Babij, M., 1996. 'Tolerantnist: teoretychni i praktychni zasady (Tolerance: Theoretical and Practical Principles)', *Ukrayinske religiyeznavstvo. Byuleten,* 4, s.13–23.

3. Zorko, VS., 2007. 'Etnichna ta religijna tolerantnist v ukrayinskomu suspilstvi: sociologichnyj vymir (Ethnic and Religious Tolerance in Ukrainian Society: Sociological Dimension)', *Strategichni priorytety,* 4 (5), s.76–85.

4. Postelzhuk, OP., Kondratyuk, MM., 2012. 'Religijna tolerantnist yak zasib zapobigannya konfesijnyh protystoyan v Ukrayini (Religious Tolerance as a Means to Prevent Confessional Confrontations in Ukraine)', *Panorama politologichnyh studij,* 9, s.217–225.

5. Pochebut, LG., 2012. 'Kross–kulturnaya i etnicheskaya psihologiya: Uchebnoe posobie (Cross–cultural and ethnic psychology: Textbook)', SPb.: *Piter*, 336 s.

6. Stetskevich, M. S. 2006. 'Svoboda sovesti (Freedom of conscience)', SPb.: *Izd–vo SPbGU*, 299 s.

* * *

УДК :101.17.036.1

ПРИКЛАДНЕ ЗНАЧЕННЯ ТА АКТУАЛЬНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ ЩАСТЯ В ТВОРАХ Г. СКОВОРОДИ

APPLIED SIGNIFICANCE AND RELEVANCE OF THE PHILOSOPHY OF HAPPINESS IN THE WORKS OF G. SKOVORODA

Рожко В. А.,
аспірантка, Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук (Київ, Україна), e–mail: urania.010111@gmail.com

Rozhko V. A.,
postgraduate student, Institute of Higher Education of the National Academy of Pedagogical Sciences (Kyiv, Ukraine), e–mail: urania.010111@gmail.com

Сучасне матеріально залежне суспільство потребує духовності та морально–емоційного наповнення. Пошуки щастя в позаматеріальному контексті досягають свого апогею згідно з кількістю виданої літератури, статей та рекомендацій для досягнення благополуччя. Філософія щастя Г. Сковороди є прикладною для сьогоденного споживацького суспільства, оскільки базується на християнських принципах моральності, але в той же час орієнтована не тільки на індивідуумів, котрі перебувають в рамках релігійного контексту.

Ключові слова: *щастя, задоволення, споживання, релігія, християнство, суспільство, Григорій Сковорода.*

Modern materially dependent society needs spirituality and moral and emotional filling. According to the number of published literature, articles and recommendations for welfare achievement, the search for happiness in the nonmaterial context reaches its apogee. The philosophy of happiness of G. Skovoroda is applicable to today's society of consumerization, since it is based on the Christian principles of morality, but at the same time made not only for individuals who are within religious context.

Keywords: *happiness, pleasure, consumerization, religion, Christianity, society, Hryhorii Skovoroda.*

Філософія щастя та шляхи його досягнення у творах Григорія Сковороди є безсумнівно актуальною для сучасного суспільства. В сьогоденні споживацтво та жага комфорту і приємностей є одними з основних характерних рис соціуму, але оскільки тривіальний комфорт та накопичення матеріальних благ мають здатність приїдатися та ставати рутиною, в сучасному суспільстві зростає попит на здавалося б, найдоступніші радості духовного характеру. Інше питання – де і як їх шукати.

Оскільки неабияким джерелом натхнення для Г. Сковороди була Біблія, не дивно, що його філософія щастя є пронизаною християнськими мотивами. І хоча ці самі християнські мотиви можуть легко ввести в оману, дозволяючи запідозрити Сковороду як християнського філософа, насправді він є саме релігійним філософом, перейнявши християнські цінності та водночас вступивши в конфронтацію з духовенством щодо традиційного, ортодоксального розуміння біблійних текстів, зокрема Пятикнижжя. Для нього Біблія була більше збірником притч та алегорій, аніж історично–пророцькою спадщиною, хоча він і не заперечував її богонатхненності. Тому не дивно що і поняття щастя та його пошуки є в більшій мірі християнізованими та близькими до біблійних вказівок. Навіть у листі до Ковалінського, свого учня та першого біографа, Григорій Сковорода наставляє його словами апостола Павла: «Радій завжди, будь вдячним за все, молись» [3, с. 57].

Притчі Сковороди місцями також уподібнені доновозавітніх мотивів, але їх стиль більш приправлений українським настроєм та гумором. «У творах Сковороди зовсім природно поєднується «найшанованіше з найганебнішим, найвище з найнижчим», а щиро український гумор зблискує часом у «геть несподіваних контестах» [2, с. 159–160]. А от образи, які він в них використовує – образи світла, старця і т.д. – є доробленими та модифікованими, аніж суто християнськими.

«Ціль, до якої схиляв своїх слухачів Сковорода, полягала в тому, щоб досягти вдоволеності собою та особистого щастя. Він наголошував на аскетичному стилі життя, переконуючи своїх читачів та слухачів в необхідності поборення гріха та спокус щоби успадкувати Боже благословення. Фундаментальний висновок Сковороди полягає в тому, що всесвіт є створений Богом з Його провидіння, любовю та турботою про людське благополуччя» [3, с. 10]. У притчі «Розмова пяти подорожніх про істинне щастя в житті», один зі співрозмовників, Григорій, стверджує, що Натура (природа, ототожнена з Богом) відкрила щастя для всіх людей без винятку, і це щастя не полягає в багатствах світу, високих званнях чи навіть країні проживання: «Григорій. Не можна усім бути багатими або чиновниками, дужими або гарними, чи можуть усі поміститись у Франції, чи можуть усі народитися в один час? Аж ніяк не можна! Бачите, що справжнє щастя не в знатній посаді, не в гожості тіла, не в гарній країні, не в славному часі, не у високих науках, не у щедрому багатстві».

Щастя доступне навіть тим, хто був позбавлений не тільки заможності, впливовості та маєтку у Франції, але й ніг та зору. У притчі про безногого та сліпого Сковорода виводить висновок, що щастя можна віднайти у взаємодопомозі друзів–братів, які « дихають миром та любовю»:

«– За цим діло не стане, – сказав сліпий, – ти мені тягар легкий і пожаданий: візьму тебе, скарбе мій, на себе. Чисте око твоє хай буде тіла мого вічним володарем і всіх моїх членів головою. Припини муки безпросвітної темряви, що жорстоко ганяє мене по порожніх шляхах: я твій кінь, сідай на рамена мої та й керуй мною, любий мій пане і брате! – Сяду, брате мій, із задоволенням, аби довести цю істину: «Брат від брата має допомогу як город, твердий та високий, зміцнюється ж, як засноване царство»» [1, с. 328].

В діалогах між співрозмовниками у «Розмові…» поволі випливає висновок, що саме стане людині за щастя. Логвин, перефразовуючи біблійного Сираха стверджує: «Страх Господній возвеселить серце». Тут мається на увазі не страх у класичному розумінні як жах чи переляк, лише покора перед Богом, Його законом та прийняття Його волі як своєї власної. Григорій підсумовує: «Подяка отцю нашому небесному за те, що відкрив очі наші. Тепер розуміємо, в чому полягає наше істинне щастя. Воно живе у внутрішньому мирі

серця нашого, а мир у погодженні з Богом. Що чим погодженіше, тим і блаженніше. Тілесне здоров'я є ніщо інше як рівновага і погодженість вогню, води, повітря та землі, а присмирення думок, що бунтують її, є здоров'я душі і вічне життя».

Не менш християнсько натхненні висновки можна виділити з іншого твору Г. Сковороди – «Вступні двері до християнської добронравності», де поради для досягнення щастя даються читачам у формі Декалогу, перефразованих десяти заповідей:

«Найважливіше діло Боже є: одну безпутну душу оживотворити духом своїх заповідей, аніж із небуття створити нову земну кулю, поселену беззаконниками». Таким чином, людина, яка живе за Божим законом є щасливою вже за рахунок чистого сумління перед собою і Богом. Людина, яка не є обтяженою гріхом, пристрастями чи земними прив'язаностями може бути по–справжньому вільною, а свобода – це черговий синонім щастя в філософії Григорія Сковороди.

В розділі «Про Десятислівя» Сковорода, перефразовуючи та доповнюючи І–шу біблійну заповідь, вказує: «Я є Господь Бог твій, хай не буде в тебе богів інших!..» тощо. Ясніше сказати так: Я голова твого щастя і світло розуму. Бережись, щоб ти не заснував життя свого на інших радах, мистецтвах та вимислах, хоч би вони із ангельських розумів народилися. Покладись на мене сліпо. Коли ж, мене минувши, покладеш вік свій на іншій премудрості, то вона тобі буде Богом, але не істинним, а тому й щастя твоє буде подібне до краденої монети». В подальшому тексті зустрічається порівняння будування щастя на піску. Чи на поганому камінні, що є досить хитким та ненадійним місцем і способом. Звертаємо увагу також на роль серця в філософії щастя Сковороди. Як і в староєврейській культурі, серце не означає просто орган чи місце почуттів, але є синонімом душі, думок, намірів, розуму. Як і в євангельських притчах, у Сковороди подібно йдеться про те, що з серця виходять усілякі злі наміри, нечистота та злоба, які руйнують людське благополуччя. Виходячи з цього, серце та саме єство людини потребує цілковитого преображення та звільнення від мирських прив'язаностей, заздрості та лицемірної любові: «Але оскільки лихий намір є сім'ям лихих справ, яким немає числа, а рабське серце є невичерпаним джерелом лихих намірів, через те по вік твій годі тобі бути чесним, коли не попустиш, щоб Бог переродив серце твоє. Присвяти ж його нелицемірній любові. В той час у тобі раптом закінчиться безодня беззаконь. Бог, Боже слово, до його слова любов – усе це одне. Цим триосібним вогнем розпалене серце ніколи не грішить тому, що лихого сімені чи намірів мати не може».

Оскільки в сьогочасному матеріальнозалежному суспільстві зростає попит на духовність та духовно–емоційне збагачення, навчання Сковороди є актуальними та прикладними не тільки для релігійних осіб, але й для тих, хто живе поза рамками релігійного контексту,оскільки у творах Г. Сковороди присутні моральні настанови, які не вимагають від індивідуума відвідування храму чи виконання певних ритуалів.

Варто звернути увагу на ще один твір українського мандрівного філософа – «Розмова, звана алфавіт, чи буквар світу». З діалогів цього твору можна виділити ще один шлях до щастя – споріднена праця. Саме поняття спорідненої праці як шляху до щастя є досить актуальним для сьогоденного суспільства, де матеріальні блага та неперестанне збагачення та споживацтво посідають чи не найперше місце. Для накопичення необхідний чималий заробіток, а способи останнього насправді мало кого змушують задуматися, подібно як і те, що далеко не кожен працює за покликанням, але в намірах більшого заробітку та престижу, що суттєво впливає на рівень вдоволеності людини своїм життям. Не менш важливо і те, що виконуючи працю чи обов'язки, до яких особа не має бажання, хисту чи певних вмінь, тобто, роботу, до якої вона не створена, людина прирікає себе на певного роду рабство та нещастя. Не менш важливо і те, що така особа може просто занедбати свої обов'язки, виконуючи їх халатно та несумлінно. Щасливою ж буде та людина, яка виконує працю, до якої створена, має талант, аніж віддасться у рабство нудьги з обридлою роботою, хоча й матиме від неї чималу платню. Подібно як мисливець, який тішиться самим процесом полювання, аніж поїданням впольованої здобичі, як порівнює Сковорода. Насолода процесом є однією зі складових щастя:

«На вишуканий живопис кожному любо дивитися, але до малювання охочий той, хто любить день і ніч висловлювати свої думки в картинах, помічаючи пропорції, пишучи і наслідуючи натуру».

Можна підсумувати, що філософія щастя Григорія Сковороди, хоч і зазнала явного релігійного впливу та базується на основних християнських засадах, є прикладною та застосовною для тих індивідуумів, які живуть поза рамками релігійного життя. Щастя для Григорія Сковороди полягає передусім у чистоті совісті та серця, свободі та можливості виконувати працю за покликанням. Його твори та настанови є актуальними для сьогоднішнього матеріально залежного та споживацького суспільства як джерело моральності та духовних настанов.

Список використаних джерел

1. Сковорода, Г., 1994. 'Твори у двох томах', Том 2, *Акціонерне товриство «ОБЕРЕГИ»*, Київ, 468 с.

2. Ушкалов, Леонід, 2001. 'Українське барокове богомислення, Сім етюдів про Григорія Сковороду, Серія «Акта»', 222 с.

3. Daniel, H. Shubin, 2012. 'Skovoroda: The World Tried to Catch Me but Could Not', «Daniel H. Shubin», 410 p.

References

1. Skovoroda, G., 1994. 'Tvory u dvoh tomah (Works in two volumes)', Tom 2, *Akcionerne tovrystvo «OBEREGY»*, Kyi'v, 468 s.

2. Ushkalov, Leonid, 2001. 'Ukrai'ns'ke barokove bogomyslennja, Sim etjudiv pro Grygorija Skovorodu, Serija «Akta» (Ukrainian Baroque Thinking, Seven Sketches of Hryhoriy Skovoroda, Series Act)', 222 s.

3. Daniel, H. Shubin, 2012. 'Skovoroda: The World Tried to Catch Me but Could Not', «Daniel H. Shubin», 410 p.

* * *

УДК 1:316, 3

МІЖЕТНІЧНА КОМУНІКАЦІЯ В УМОВАХ КУЛЬТУРНОЇ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ: МІЖНАРОДНИЙ АСПЕКТ

INTERETHNIC COMMUNICATION IN THE CONDITIONS OF CULTURAL GLOBALIZATION: INTERNATIONAL DIMENSION

Русул О. В.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології, Центральноукраїнський державний педагогічний університет ім. Володимира Винниченка (Кропивницький, Україна), e–mail: rusul05071@rambler.ru

Rusul O. V.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Political Science, Volodymyr Vynnychenko Central Ukrainian State Pedagogical University (Kropivnitsky, Ukraine), e–mail: rusul05071@rambler.ru

Висвітлюється явище культурної глобалізації та особливості становлення космополітичної держави. Акцентується увага на питанні збереження національної духовної культури в умовах поліетнічності. Визначається специфіка розвитку мультикультурного проекту у межах політики культурної глобалізації. Позначається характер взаємозв'язку між процесом культурної глобалізації та явищем космополітизму в соціокультурному просторі держав. Розглядається сутність міжкультурної комунікації на теренах національної держави. Виокремлюються соціокультурні риси космополітичної моделі держави епохи глобалізації.

Основною ціллю роботи є визначення культурної політики у відношенні оптимізації процесу міжетнічної комунікації в поліетнічному середовищі держав новітньої доби. Теоретико–методологічною базою наукового дослідження слугували соціокультурний, цивілізаційний та системний підходи, історико–типологічний метод, принцип об'єктивності.

Ключові слова: *космополітична держава, культурна глобалізація, міжетнічна комунікація, міжкультурна толерантність.*

The paper highlights the phenomenon of cultural globalization and the peculiarities of the emergence of a cosmopolitan state. The focus is on the issue of preserving the national spiritual culture in conditions of polyethnicity. The specificity of the development of a multicultural project within the framework of the policy of cultural globalization is determined. The nature of the relationship between the process of cultural globalization and the phenomenon of cosmopolitanism in the socio–cultural space of states is affected. The essence of intercultural communication within the national state is considered. Sociocultural features of the cosmopolitan model of the state of the era of globalization are singled out.

The main purpose of the work is to determine the cultural policy for optimizing the process of interethnic communication in the polyethnic environment of the modern world. Theoretical and methodological basis of scientific research was the sociocultural, civilization and system approaches, the historical–typological method, the principle of objectivity.

Keywords: *cosmopolitan state, cultural globalization, interethnic communication, intercultural tolerance.*

Глобалізація як об'єктивний процес світового розвитку обумовлює разом з іншим і соціокультурну трансформацію на прикладі національної держави. В цьому світлі ведемо мову про культурну глобалізацію. Варто зазначити, що характерні ознаки даного явища є не до кінця визначеними, оскільки чимало питань постає навколо сценарію її розвитку. Зазвичай йде мова про становлення певної універсальної культури як транскультурного явища. Проте, в наш час не представлена такого типу монокультура, як неокультура. Більше того, відсутність чітко визначеного у духовно–культурному вимірі глобалізації космополітичного проекту, може призводити до виникнення соціокультурних бар'єрів в середовищі окремих націй–держав по відношенню до процесу культурної глобалізації загалом. Така невизначеність веде до появи тих чи інших застережень у сприйнятті культурної глобалізації. Занепокоєння з боку національних держав пов'язані із пересторогами втратити національно–культурне самовизначення. Виходячи із таких обставин актуальними постають дослідницькі розвідки, котрі мають на меті визначення характерних особливостей культурної глобалізації. Потребує подальших дослідницьких розвідок питання, що визначає сутність процесів етнокультурної трансформації національних держав. Зокрема постає необхідність визначення найбільш оптимальних, перспективних шляхів реалізації процесу культурної глобалізації у відношенні питань, що пов'язані із проблемою збереження самобутніх духовно–культурних здобутків.

Науковий дискурс з питань глобалізації в цілому та культурної глобалізації зокрема, достатньо представлений в зарубіжних та вітчизняних наукових колах. В даній роботі автор використовував праці таких західних вчених як У. Бек, С. Гантінгтон, Е. Сміт. В роботах У. Бека розкривається тематика пов'язана із доктриною космополітизму та перспективами її розвитку. При розгляді питань пов'язаних із процесом культурної глобалізації та універсалізації світу використовувались дослідження С. Гантінгтона, Е. Сміта.

З–поміж вітчизняних дослідників, що вивчають подібні процеси глобалізації та їх впливу на національну ідентичність, були використані праці: І. Бахова, В. Ляха та інших вчених.

Метою роботи є визначення оптимальної політики розвитку культурної глобалізації, за якої стає можливим збереження державою самобутньої духовно–культурної спадщини в процесі набуття нею поліетнічності. Для досягнення означеної мети сформовані наступні завдання:

– визначити характерні риси процесу культурної глобалізації;

– розглянути перспективу збереження етнокультурної ідентичності в умовах культурної глобалізації;

– висвітлити модель розвитку соціокультурного середовища в умовах становлення новітньої держави епохи глобалізації.

Однією із характерних духовно–культурних основ розвитку людства на даному етапі історичного поступу є питання трансформації соціокультурного середовища національних держав. В світлі подібних впливів глобалізації на культурно–історичні засади держав–націй дедалі гострішими стають питання, пов'язані із проблемою збереження етнокультурної національної ідентичності. Культурна глобалізація породжує «кризу ідентичності», яка в свою чергу призводить до відродження духовно–культурних цінностей національних держав, що нерідко ускладнює

міжкультурні комунікації. «У глобальному діалозі цивілізацій політичне партнерство споконвічно ускладнюється соціокультурною проблематикою, цілісність і унікальність кожної цивілізації ставлять природні бар'єри на шляху до діалогу» [1, с. 123]. Безумовно нації–держави впродовж свого історичного розвитку сформували духовну культуру, яка об'єднує людей в окремі етнічні спільноти. Національна держава сформована на основі території, де отримала розвиток самобутня історико–культурна спадщина. Однак, в наш час виникають питання стосовно подолання етнокультурних бар'єрів держав, що є одним із сценаріїв розвитку культурної глобалізації. В цьому відношенні йде мова про людину, яка в результаті трансформації духовно–культурного середовища викликаної культурною глобалізацією орієнтується на космополітичні засади при осягненні культурних смислів. Тобто, в даному випадку, йдеться про ймовірність становлення нового явища в результаті культурної глобалізації, а саме, певного сьогодні ще до кінця не сформованого універсально–культурного проекту. Подібну ситуацію пов'язуємо з можливістю утворення космополітичної держави, яку розглядаємо як результат розвитку глобалізації в цілому. На даному етапі цивілізаційного поступу, мова не йде про становлення повсюдного транскультурного простору, а про вірогідність космополітичного впливу на соціокультурні складові національної держави. Як зазначає У. Бек: «Політичною відповіддю на глобалізацію є «космополітична держава». Вона заснована на принципі національної індиферентності, уможливлює існування національних ідентичностей за принципом конституційної толерантності» [2, с. 142]. Тобто у процесі міжкультурної взаємодії в соціокультурному середовищі держави, що розвивається в напрямку полікультурності необхідно постає розвиток міжкультурної толерантності за принципом «єдність в розмаїтті», як основа мультикультурного середовища космополітичної держави. На початку 70–х років минулого століття подібну модель мультикультурної практики розпочала впроваджувати Канада. «Як факт «мультикультуралізм» у Канаді означає присутність і тривале існування різноманітних расових та етнічних меншин, які вважають себе відмінними від інших і бажають такими залишатися» [3, с. 9]. В даному випадку практичною суттю культурної глобалізації стає мультикультуралізм, який здатен створювати умови для досягнення толерантності в складних міжетнічних комунікаційних процесах соціокультурного простору держав.

Безперечно космополітична держава є новою віхою в історичному розвитку людства доби глобалізації. Цілісну оцінку з реалізації даного явища дослідникам ще належить зробити, тим більше, що: «космополітизмові будуть властиві мінливість і еклектичність. Його форма повсякчас змінюватиметься. Отже, його можна описати тільки в дуже загальних рисах» [4, с. 164]. Між тим розвиток космополітичної держави утворює відповідний тип культурної спільноти, що формує розмаїття культур. При цьому глобалізація як об'єктивний процес, наштовхує на важливість використання гуманістичного принципу в ситуації пов'язаній із питаннями міжетнічної комунікації та космополітизації. «Можливо, з ідеї космополітизації національних держав може вирости нова стратегія умиротворення хронічних національних конфліктів та імперських залежностей, оскільки завдяки цій стратегії можна розв'язати одразу дві задачі: компенсувати втрату національної автономії розширенням об'єднаного суверенітету урядів і країн, що беруть участь у цьому процесі, і в такий спосіб створити мости для вирівнювання добробуту та спільні для всіх юридичні умови для співіснування несумісних між собою культурних домагань, святинь і традицій» [2, с. 148]. В такому вигляді може поставати перед людством космополітична держава, але без асиміляції етнічно–культурних цінностей корінних мешканців. Міжетнічна комунікація на засадах толерантності має бути реалізована в конституційно–правовому відношенні. В такий спосіб встановлений культурний плюралізм може стати порятунком від різночинних фундаменталізмів коли: «Космополітизація виступає протиотрутою проти фундаменталізму (етнічної, релігійної чи націоналістичної орієнтації), що, як відомо, процвітає в умовах бідності, нерозвиненості й територіальної ексклюзивності» [2, с. 148]. Немає сумнівів стосовно того, що за умови розбудови подібного культурного розмаїття, культурний простір держави змінюватиметься в бік космополітизму. Формування космополітичної держави не означає відмежування індивіда від самобутніх культурних цінностей, оскільки говоримо про їх збереження та можливість подальшого існування в умовах поліетнічності. Будучи недостатньо орієнтованою, які саме зміни відбуваються, людина нерідко відмежовується від космополітичних проявів в духовній культурі, прагнучі до відродження національної ідентичності. Інше питання – чи можемо вважати, що ідентичності в цілому є раз і назавжди сформованим явищем: «Досвід людства свідчить, що ідентичності не є чимось раз і назавжди даними. Залежно від умов історичного періоду вони змінюються і змінюються саме в напрямку від більш сталих до менш тривких» [5, с. 105].

Беручи до уваги подібну природу культурно–історичної спадщини національних держав, говоримо про можливість акультураційної стратегії інтеграції у відношенні національно–культурної ідентичності, що утворює культурне розмаїття і відповідно умови для розвитку міжкультурної толерантності, яка на наш погляд є однією із оптимальних перспектив становлення культурної глобалізації. В міжнародному вимірі такий сценарій сприяє розвитку моделі новітньої держави космополітичного зразка. В наш час цей процес тільки набуває ваги, і набуття національною державою космополітичних рис розглядаємо як одну з перспектив розвитку соціальних систем

майбутнього. Свідченням цього є непростий шлях який проходять зокрема країни Західної Європи в реалізації ідеї культурного розмаїття. Проте, маємо констатувати, що самобутня духовна культура має пройти певний шлях еволюції, коли держави, що глобалізуються в більшості своїй стануть космополітичними. Об'єктивні процеси глобалізації в цілому створюють передумови до становлення космополітичних ідей, але це не є гарантією безперешкодного формування космополітичної держави. З приводу цього Е. Сміт зазначає: «Нема жодного сумніву, що риси такої технічної глобальної культури вже можна розпізнати, хоча нині вона поширюється на планеті дуже нерівномірно. А чи може ця космополітична культура вижити й процвітати? Чи може вона пустити коріння серед населення земної кулі?» [4, с. 165]. Втім слід зауважити, що закритість, замкнутість культурного середовища нації–держави в умовах, коли наявні об'єктивні процеси глобалізації світу, не є безпечним явищем. Така ситуація може призвести до негативних наслідків, оскільки процес глобалізації скеровується певною мотивацією. Мова йде про міжнародну політику, яка формує відповідні інтереси у відношенні глобалізації. Це означає, що далеко не усі держави можуть бути залучені до глобалізації, адже це явище здебільшого спрямоване на політико–територіальні утворення, які є чимось корисними і перш за все в економічному сенсі. Відповідно маємо ситуацію, котра полягає у вибірковості процесів глобалізації, оскільки одного тільки прагнення глобалізуватися з боку окремих держав може виявитись недостатньо. Отже, нації–держави, котрі прагнуть йти у фарватері сучасності, і не лишатись осторонь подальшого цивілізаційного розвитку, мають тримати на контролі процеси культурної глобалізації. Необхідно докладати зусиль, щоб корінне населення держави було підготовлене до відповідного сприйняття суперечливих особливостей духовно–культурного наповнення глобалізації.

С. Гантінгтон зазначає про конфлікти між цивілізаціями на основі культурних відмінностей, які розвиваються або можуть бути розвиненими внаслідок певного впливу культурної глобалізації зокрема на самобутні культури [6]. Але чи може подібна ситуація зашкодити утворенню космополітичної держави? Це питання є досить складним, оскільки, процес видозміни ідентичності уже тривав в історичній минувшині, а отже і сьогоднішні впливи культурної глобалізації на окремі локальні етнічні культури у майбутньому ймовірно посиляться. Тому наукові дискусії ведуться навколо того, чи мають перспективу подібні перетворення. Безумовно, що в умовах комунікації самобутньої етнонаціональної ідентичності з іншими подібними ідентичностями можливі прояви та спалахи, в тому числі міжкультурних конфліктів. Проте, як відмічає У. Бек: «Архітектура космополітичного союзу держав могла б також указати іншим регіонам вихід із політики хибних альтернатив, особливо регіонам з хронічними національно–етнічними конфліктами» [2, с. 147]. Безперечно, що рушієм подібного міжнародного поступу є Західний світ. Як стверджує У. Бек: «Ключовим історичним прикладом космополітизації держави є боротьба за політичне оформлення Європейського Союзу, який долає звичну властиву національному поглядові альтернативу «федералісти проти прихильників міжурядових зв'язків» [2, с. 147]. В цьому відношенні слід підкреслити, що пошуки вирішення міжетнічних конфліктів, криються у перспективі розвитку глобалізації з визначеною стратегією акультураційної інтеграції на прикладі мультикультурного проекту. Міжкультурна толерантність за таких обставин при умові відповідної державної політики в сфері духовно–культурного розвитку, може бути реалізованою, а як наслідок таке соціокультурне середовище створює базис для формування космополітичної держави.

Таким чином культурна глобалізація спричиняючи трансформацію етнокультурного середовища держави, зумовлює становлення культурного розмаїття. Такий сценарій на основі міжетнічної інтеграції дозволяє уникати міжкультурних конфліктів, а також сприяє збереженню етнокультурної самобутності корінного населення держави, яке обирає толерантні взаємини на теренах поліетнічності. Така модель розвитку космополітичної держави унеможливлює будь–які процеси декультурації самобутньої етнокультурної спадщини в цілому. Космополітична держава здатна розвиватися в умовах культурної глобалізації на основі мультикультурної практики, що містить принцип – «єдність в розмаїтті». У такий спосіб представники різних етнічних спільнот утворюють злагоджений міжкультурний простір, в межах кордонів однієї держави на основі міжкультурної толерантності.

В умовах глобалізації як транснаціонального поступу світу, рух до новітньої космополітичної держави здійснений шляхом культурної глобалізації, є на наш погляд оптимальним для виникнення усталеного полікультурного майбутнього держав, котрі розвивають мультикультурну практику. В цьому відношенні варто наголосити, що міжетнічні комунікації прийдешнього часу мають налагоджуватись на відповідній конституційно–правовій основі.

В подальшому дослідницькі розвідки стосовно вище означених питань доцільно проводити з метою фіксації, уточнення тенденцій та змісту культурної складової в розвитку глобалізації.

Список використаних джерел

1. Афонін, ЄА., Бандурка, ОМ., Мартинов, АЮ., 2002. 'Велика розтока (глобальні проблеми сучасності: соціально–історичний аналіз)', *Укр. тов–во сприяння соц. інноваціям, Від. інф. – бібл. забезпечення Апарату Верховної Ради України*, К.: *Видавець ПАРАПАН*, 352 с. (Сер. «Відкрита дослідницька концепція», Вип.2).

2. Бек, Ульрих, 2011. 'Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія', пер. з нім. О. Юдіна, К.: *Ніка–Центр*, 408 с. (Серія «Зміна парадигми»; Вип.14).

3. Бахов, ІС., 2016. 'Канадський мультикультуралізм: від схвалення до критики і фобії. [текст] монографія', Київ: *Центр учбової літератури*, 174 с.

4. Сміт, Ентоні Д., 2004. 'Націоналізм: теорія, ідеологія, історія', пер. с англ., К.: *Вид–во «К.І.С.»*, 170 с.

5. Лях, В., 2009. 'Нові форми ідентичності в добу глобалізації', *Інформаційне суспільство у соціально–філософській ретроспективі та перспективі*, В. В. Лях, В. С. Пазенюк, Я. В. Любивий, К. Ю. Райда, В. К. Федорченко, О. М. Йосипенко, О. М. Соболь, Н. А. Фоменко, О. П. Будя, Ю. О. Безукладніков, К.: *ТОВ «XXI століття: діалог культур»*, с.94–110.

6. Гантингтон, С., 2005. 'Столкновение цивилизаций', пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова, М.: *АСТ*, 603, [5] с. (Philosophy).

References

1. Afonin, JeA., Bandurka, OM., Martynov, AJu., 2002. 'Velyka roztoka (global'ni problemy suchasnosti: social'no–istorychnyj analiz) (The Great Rash (global problems of the present: socio–historical analysis))', *Ukr. tov–vo spryjannja soc. innovacijam, Vid. inf. – bibl. zabezpechennja Aparatu Verhovnoi' Rady Ukrai'ny*, K.: Vydavec' *PARAPAN*, 352 s. (Ser. «Vidkryta doslidnyc'ka koncepcija», Vyp.2).

2. Bek, Ul'ryh, 2011. 'Vlada i kontrvlada u dobu globalizacii'. Nova svitova politychna ekonomija (Power and counter–power on the eve of globalization. New world political economy)', per. z nim. O. Judina, K.: *Nika–Centr*, 408 s. (Serija «Zmina paradygmy»; Vyp.14).

3. Bahov, IS., 2016. 'Kanads'kyj mul'tykul'turalizm: vid shvalennja do krytyky i fobii'. [tekst] monografija (Canadian multiculturalism: from approval to criticism and phobia. [text] monograph)', Kyi'v: *Centr uchbovoi' literatury*, 174 s.

4. Smit, Entoni D., 2004. 'Nacionalizm: teorija, ideologija, istorija (Nationalism: theory, ideology, history)', per. s angl., K.: *Vyd–vo «K.I.S.»*, 170 s.

5. Ljah, V., 2009. 'Novi formy identychnosti v dobu globalizacii' (New forms of identity in the age of globalization)', Informacijne suspil'stvo u social'no–filosofs'kij retrospektyvi ta perspektyvi, V. V. Ljah, V. S. Pazenjuk, Ja. V. Ljubyvyj, K. Ju. Rajda, V. K. Fedorchenko, O. M. Josypenko, O. M. Sobol', N. A. Fomenko, O. P. Budja, Ju. O. Bezukladnikov, K.: *TOV «XXI stolittja: dialog kul'tur»*, s.94–110.

6. Gantington, S., 2005. 'Stolknovenie civilizacij (Clash of Civilizations)', per. s angl. T. Velimeeva, Ju. Novikova, M.: *AST*, 603, [5] s. (Philosophy).

* * *

УДК 2–335(477):314.151.3–054.72

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК МИСЛИТЕЛІВ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ: ЕТНОЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР УКОРІНЕННЯ СУТНОСТІ ЛЮДИНИ

ANTHROPOLOGICAL FACTOR OF THE THINKERS OF THE UKRAINIAN DIASPORA IN RELIGIOUS STUDIES: ETHNO-INVASIVE DIMENSION OF THE ROOTING OF THE ESSENCE OF MAN

Сало Г. В.,
аспірантка Київського університету ім. Бориса Грінченка, методист Науково–методичного центру досліджень, наукових проектів та програм Київського університету ім. Бориса Грінченка (Київ Україна), e–mail: anitasolo@ukr.net, ORCID: 0000–0002–6456–111X

Salo H. V.,
postgraduate student of the Borys Grinchenko University of Kyiv, methodologist of the Scientific-methodical research center, scientific projects and programs of Boris Grinchenko University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e–mail: anitasolo@ukr.net, ORCID: 0000–0002–6456–111X

Висвітлюються особливості етноекзистенційного укорінення людини та її особливості інтерпретації мислення людського існування, а також розуміння істини людського буття. Досліджено вчення мислителів українського зарубіжжя з точки зору їх ціннісного потенціалу. Було розглянуто проблему укорінення людини на вивченні творчої спадщини мислителів української діаспори, таких як І. Мірчука, В. Олексюка, І. Огієнка, Д. Чижевського, М. Шлемкевича, С. Ярмуся. Встановлено актуальність дослідження в проблемі укорінення людини в діаспорі для сучасного релігієзнавства. Виявлено антропологічну спрямованість у наукових праць мислителів української діаспори, яка проявляється крізь призму їх ціннісних ідеалів.

Ключові слова: *антропологізм, релігійно–філософський дискурс, релігійний світогляд, етноекзистенція, українська людина, буття.*

The article highlights the peculiarities of ethno–invasive rooting of a person and its peculiarities on the interpretation of the thinking of human existence, as well as understanding the truth of human existence. The doctrine of thinkers of Ukrainian foreign countries from the point of view of their value potential is investigated. The problem of human rooting on the study of the creative heritage of thinkers of the Ukrainian diaspora, was considered: I. Mirchuk, V. Oleksyuk, I. Ohienko, D. Chizhevsky, M. Shimkevich, S. Jarmus. The relevance of the research in the problem of human rooting in the diaspora for modern religious studies is established. The anthropological orientation in the scientific works of thinkers of the Ukrainian diaspora is revealed, which manifests itself through the prism of their value ideals.

Keywords: *anthropologism, religious–philosophical discourse, religious outlook, ethno–isolation, Ukrainian man, being.*

У пошуках антропологічної складової, яка шукає єдність людини з природою, а для цього людина є вищою ступеню розвитку природи. Тому звернемо увагу на дослідження в з'ясуванні зовнішніх факторів, які зумовили процес антропогенезу і визначають подальшу еволюцію та укорінення людини. Так фактори включають різні складові, наприклад: культура, мова, релігія тощо.

Щодо проблеми вдосконалення людини маємо на увазі природні фактори укорінення, а саме зовнішніх факторів. Вони не розглядалися як проблема самовдосконалення людини у відношенні від зовнішніх по відношенню до природи людських факторів. Для осягнення внутрішнього духовного світу людини, важливо виявити його і через цю тенденцію розглянути самовдосконалення людини, а і характер створення свого буття. Внутрішній духовний світ він є осередком людської активності, індивідуальності і мотивації його діяльності. Спрямованості світу для укорінення на осягнення внутрішнього духовного світу людини, що компенсує пізнавальну функцію, що не заперечує, а доповнює людину: природою і культурою. Це є шлях до вірного ідеалізму, де розглядається проблема відмінності людини від тварини, особливість значущості онтогенезу в розвитку людини. Людина вільна в рамках зовнішньої необхідності, а сама може визначати необхідність пізнання та усвідомлення нею, як діяльність її з цієї пізнаною необхідністю. Спираючись на специфічність, суб'єктність людини, розглядаємо проблему свободи як проблему можливості виходу за межі буття. Такий вихід ґрунтується на вільному виборі людиною поведінки в кожній даній життєвій ситуації.

Історіографічний аналіз свідчить, що досі проблема антропологічний чинник мислителів української діаспори в релігієзнавстві, як етноекзистенційний вимір укорінення сутності людини було висвітлена досить фрагментарно (зокрема праці В. Артюха, В. Ворожбита, З. Тіменника, та ін.), що й зумовило потребу більш поглибленого дослідження.

Мета статті є визначення та охарактеризування основних антропологічних засад в релігійно–філософських поглядах мислителів української діаспори (І. Мірчука, В. Олексюка, І. Огієнка, Д. Чижевського, М. Шлемкевича, С. Ярмуся).

Завдання є вчення мислителів української діаспори, які базувалися на синтезі знань про українську традиційну культуру та європейську філософію в цілому.

Треба зауважити, що свого поширення категорія світогляду набула у доробку Е. Канта. У вузькому значенні світогляд вбирає у себе сукупність поглядів людини на світ і смисл життя. У більш широкому трактуванні це поняття характеризується таким чином: сукупність узагальнених уявлень про дійсність, де розкривають та зумовлюють певне практичне і теоретичне ставлення людини до світу та осмислення навколишньої дійсності, і самої себе як конкретно історичного суб'єкта пізнання і практики [1, с. 6]. Звідси, світогляд розкривається як динамічна оцінка суб'єкту середовища, у якому він перебуває. Тим самим встановлюється зв'язок між індивідуальним та колективним, свідомим та не свідомим. А значить, у світогляді відбиваються усі зрізи людського життя. Так, вони можуть вдосконалюватися, змінюватися або взагалі згасати. Проте, їх форма існування закріплюється за персональним сприйняттям людиною свого значення у цьому бутті. Як наслідок, автоматично увага переходить на особистість, яка стає об'єктом і водночас дієвою особою життя. Вона наділена перетворюючою силою, яка стимулює розвиток внутрішніх сил, відображених на предметах матеріальної дійсності. Проте, світогляд може бути повноцінним лише у сформованої особи, яка виступає одиничним носієм загальнолюдських та

національних цінностей. Якщо людина акумулює значний духовний потенціал, то вона примножує загальну пасіонарність того суспільства, членом якого вона є. І навпаки, перебуваючи на низькому рівні свого ментального розвитку, особистість розчиняється у посередності, яка не здатна принести користь ні державі, ні суспільству. Тут реалізовується діалектичний зв'язок ідеї та матерії або творчого людського начала і його практичного відображення. В свою чергу, світогляд наче той індикатор людських можливостей здатен їх як розширити, так і звузити до побутового рівня. Тоді постає питання прояву духу, який живе у людині як трансцендентне і потребує свого постійного самоствердження у різних проявах та поривах.

Одним із шляхів подолання абстрагованості духовної складової від зовнішнього світу є віра, що абсорбує окремі переживання особистості та її моральні вади, а також спрямовує на пошук істини, яка криється у спілкуванні із Богом. Налагодження зв'язку із Божественним світом потребує звернення до релігії як аксіологічної системи, здатної перевтілювати дух людини. Тому у новому світлі відображається співвідношення світ–людина, що знаходить продовження у елементах світогляду, серед яких виділяють такі:

– узагальнені знання (створюють інформаційну базу світобачення, яка включає життєво необхідні знання);

– переконання (виступають у якості соціально–психологічних елементів, які сприймають чи відкидають окремі світоглядні засади);

– цінності (характеризуються позитивним або негативним ставленням людини до явищ навколишньої дійсності);

– ідеали (стають уявним прикладом досконалості, зразків, які треба унаслідувати);

– вірування (форма і засіб сприйняття інформації від соціального середовища, його норм, цінностей та ідеалів);

– принципи діяльності (регламентують свідоме ставлення людини до об'єкта дійсності і до самої себе);

– життєві норми (стандарти діяльності, які склалися історично чи обумовлені певними традиціями, звичаями) [1, с. 7].

Виходячи із вищесказаного, можна стверджувати, що світогляд є цілеспрямованим у своєму практичному вираженні та заснованим на певних суспільних відносинах, які усталені у рамках національних особливостей світосприйняття. Дійсно, людське світобачення вбирає у себе різноманітні прояви духовного життя, зокрема ідеали, цінності, норми, принципи – все те, на чому ґрунтується порядок існування речей у просторі та часі. На основі закладених знань та досвіду у людини формуються певні переконання стосовно тих чи інших процесів і явищ, які відбуваються безпосередньо або опосередковано. Але, як ми вже відзначали раніше, людський розум є обмежений у сфері пізнання, а тому світогляд є не завжди раціонально продиктованим. Попри його зв'язок із людською свідомістю, а отже із навколишньою дійсністю, світобачення все ж таки знаходить свої витоки також у глибинності душевних почувань особистості.

Виділяється релігійний світогляд як один із видів світобачення, сформованих історично. Основоположним поняттям тут виступає релігія як своєрідний засіб соціального контролю над поведінкою особи, яка виокремилася зі стадії розвитку родової общини. Звідси, поступово колективна відповідальність переходить у стадію персональної, коли видозмінюються показники покарання людини за вчинений нею протиправний акт. Відходячи від побутового пояснення релігійного світогляду, треба зосередити увагу на тому, що якісно нового значення набуває віра у потойбічне життя як відплата за земне існування. На основі релігії з'являється мораль, що виникає в контексті недостатності звичаєвого табу. В межах культури суспільства породжується особлива відповідальність за свої вчинки перед Богом та совістю. Як наслідок, феномен релігії полягає у тому, що вона зрівнює усіх людей перед вищими силами. Звідси, людська істота виступає носієм моральної свідомості. Саме тому релігійний світогляд є спрямований безпосередньо на особу. Його основою є віра та мораль [5, с. 13]. Тобто у релігійному світогляді постає питання буття крізь площину існування трансцендентного світу, життя у якому стає віддзеркаленням тих вчинків, які людина реалізувала протягом свого земного життя.

Аби конкретизувати сутність релігійного світогляду маємо розкрити його ключові особливості, серед яких такі:

– у релігійній свідомості відбувається виокремлення людини на лоні природи (виділяється суб'єкт та об'єкт);

– світ не постає монолітним і акумулює у собі тілесну, земну, небесну складові, які знаходять пояснення свого існування в надприродній площині;

– ірраціональна сутність буття у релігіє виявляється непізнанною органами людського чуття і тому має сприйматися засобами віри;

– водночас категорія віри відображається на практиці праведними вчинками, що надає життю особливого сенсу;

– головне завдання релігії полягає у досягненні єднання людини і Бога, у якому досягається святість та абсолютна істина [1, с. 11].

Виходячи із означених критеріїв, можна зробити висновок, що релігійний світогляд реалізовується на конкретній стадії розвитку суспільства і накладає свій відбиток на подальше існування соціуму. У цьому типі світогляду акумулюється життєвий досвід, емоційні уявлення, переживання народу, його цінності, норми життя та ідеали. Мірилом релігійного світобачення постає людина із комплексом її характеристик як істоти, здатної до сприйняття навколишньої дійсності в міру власної духовної сформованості. На рівні особистості набувають практичного значення аксіологічні засади, що беруть свої початки із народної традиційності, де релігія стимулює моральну складову суспільства.

У цьому процесі відбувається протиборство розумного і нерозумного, які в дійсності йдуть поруч. Нерозумне підпадає під вплив людського розуму, який намагається оформити немислиме і неосяжне у певний еталон, який можна пізнати. Тому розум прагне до буття як до індикатору певного порядку. Раціональні стремління у людині зустрічають опір збоку її волі та чуттєвості, які визнають існування нерозумного. В свою чергу, для абсолютного знання нерозумне існує тут і зараз, воно виокремлюється мимоволі при намаганнях розділити буття та чистий розум. Як наслідок можливостями знання користується воля, яка спрямовує сили на обмеження розуму. Воля намагається спрямувати раціональне у русло незрозумілого надчуттєвого, що може виразитися у підпорядкуванні людського буття природним потягам, пристрастям. Попри це, все одно формується шлях до знання, оскільки крізь призму втягнення у нерозумне людина пізнає його, здобуваючи певний досвід. Звідси, навіть радикальна впертість щодо розуму базується на певних мінімальних знаннях [6, с. 5].

У світогляді знаходить можливість порятунку для загубленої української людини М. Шлемкевич, де діаспорний філософ наголошує, що джерела світобачення є зверненими до окремих ділянок духу, які в першу чергу здатні впорядковувати думки та почування. Вони пов'язуються насамперед із культурою народу, що є сукупністю його віковічних духовних надбань загалом. Перегукуючись із наукою, українські пошуки сягають вчення Г. Сковороди, де душа подекуди тікає від світу раціонального. Відбувається розділення думок і самої людини, це тепер окремі речі [7, с. 34–35]. В свою чергу, душа шукає свій порятунок у красі, що відображається у творчому потенціалі нації – мистецтві. Творчість забирає усі сили людини, підносячи її над собою. Як наслідок, кінцевим шляхом особистості виявляється релігія, зосереджена у святинях віри. Вона є всюди, у церковних лаштунках й лише чекає Божого провидіння. Звідси, виокремлюється зцілення вірою, яка завжди здатна прийняти усіх страждаючих до свого лона. Проте, в умовах, коли віру заглушують світські гомони, вона може і не виконати своєї праведної місії [7, с. 36]. Як наслідок, релігійний світогляд перешкоджає не лише винищенню української християнської культури, але й зосереджується на духовному оздоровленні людини. Її душа весь час потребує зв'язку із Богом, який існує в речах навколишнього світу, але не завжди відкривається пересічному розуму. На заваді цьому процесу стає утилітаризм та безвір'я, яке стверджується у невігластві. Саме тому, природа української людини віднаходить себе у християнських догмах, які відкривають нові можливості для людського духу, його свобідного самовияву. Водночас, активний прояв духу відбувається крізь діяльність людини, що пов'язана із її моральним обличчям, яке відштовхується від душевних першооснов. Відтоді відбувається безперервна екзистенція українського суспільства, аж до поки воно не відривається від рідної віри, що укорінює окрему людину в її громаді, на її землі. А служити громаді – означає служити Богові та віднаходити свою місію в навколишній дійсності, незалежно від її постійної видозміни, обумовленої безперервним рухом всесвіту і буття.

В процесі укорінення людини в бутті неабияку роль відіграє саме душа. Зокрема, Б. Цимбалістий звертав увагу на значущість проблеми української душі. Вітчизняний філософ не відкидає того, що національний характер перебуває у площині духової атмосфери, присутністю якої просякнуте усе навколо. Однак, на думку Б. Цимбалістого, душу народу визначити важко. Проте, український мислитель констатує наявність універсальної єдиної характеристики для окремо взятої нації [8, с. 27]. Цей компонент захований у глибинах духовної культури народу, його мові, що позначається на почуваннях та поведінці людини, яка постає як цілісність різних компонентів.

В свою чергу, М. Шлемкевич вбачає українську душу в її емоційності, мрійництві, що відображається у пісенній творчості українського народу, його ліричності. Тут душа є чуттєвою і часто губиться у людському настрої . В цій душі знаходить відгомін спокій перед неминучістю буття та перед долею. Як наслідок, душевна глибина проявляється крізь індивідуалізм. Значення душі є неоціненним, оскільки вона врівноважує емоціональне мрійництво, навертаючи людину на діяльність у творчості . У цьому проявляється активність духа, який межує з несвідомим початком людської природи. Тому душа як характеристика більше персоніфікована має свої властивості, сформовані в лоні віковічної культури, традицій та вірувань. Вона має надприродні властивості, але водночас пов'язана із буттям як таким.

Висловимо деякі додаткові міркування, що усвідомлення процесів об'єктивного світу людина завжди сприймає крізь призму суб'єктивного бачення. Тому, актуально звернутися до напрацювань І. Мірчука, що розкривають особливості людського відчування. Згідно поглядів мислителя, кожне із наших переживань має свій окремий характер, своєрідний ритм. Він живе у душі, охоплюючи її цілісно та абсорбуючи усі її прояви. Діалектичний зв'язок особистості з оточуючи буттям налагоджується за рахунок її настрою, а отже перебуває в межах її духовної системи, яка здатна сприймати речі та явища у відповідності до власної позитивної або негативної налаштованості [9, с. 77]. На основі комплексного підходу людина постає як складова природи, але водночас вона позиціонує себе як окрема складна дієва організація, що спрямована на видозміну усталених законів розвитку всесвіту. Мова не йде про впливи на матеріальний світ. Маємо звернути увагу на те, що особистість змінює навколишню дійсність навіть силою власної думки, оскільки тим самим наділяє певними якостями явища природи та дає характеристику їхній сутності. В процесі рефлексії відбувається оцінювання факторів, які безпосередньо впливають на життя

людини. Далеко не завжди пізнаваними є зовнішні прояви буття, тоді людська істота звертається до власного духовного потенціалу, шукаючи істину у творенні власної дійсності. У будь–якому випадку ця дійсність рухається до істини, а отже пов'язана із вірою в певні ідеали та еталони, асоційовані із гармонією існування. Знов–таки, ми повертаємося до екзистенції, що веде до укорінення особистості у її хаотичному повсякденні.

Водночас, тісний контакт людини із Богом приносить свої плоди. Наприклад, згідно поглядів С. Ярмуся у вигляді природного Божого обдарування людини розкривається щастя. Воно не є неможливим, а навпаки відкривається усім людям в однаковій можливості. На соціальному, інтелектуальному, духовному та на інших рівнях щастя постає необхідністю. Більше того, ця потребу надається людині даром і сама ж себе реалізовує у людській натурі, в її глибинності. Тому щастя відображається як природна складова, а отже доступ до неї має бути легким. Звідси, пошук та осмислення щастя ототожнюється із пізнанням Бога. Проте, постає необхідність у зануренні в самого себе, у свою натуру. У разі інших сценаріїв людина рухається в бік помилок, оскільки намагається шукати щастя поза собою. У поясненні цього феномену діаспорний мислитель С. Ярмусь звертається до вчення Григорія Сковороди, який стверджував, що щастя не є залежним від небес та землі. Воно криється виключно у віднайденому собі, а також пізнанні Бога у власному серці. А значить людина має тягнутися до рідного, а не до чужого [10, с. 38]. В наведеному матеріалі проявляється екзистенція, яка уподібнена до проникнення у власну надприродну сутність. Все, що є природним людині не є протилежним до її внутрішнього світу. Так само те, що постає необхідним, не є трудністю. Навпаки, воно виглядає блаженною можливістю, оскільки здатне задовольнити духовні потреби людини, які спрямовуються на здобуття одвічної гармонії.

У згаданому контексті мусимо звернутися до поглядів філософа В. Олексюка, який у розкритті питання божественного послуговується категорією буття. Дійсно, будь–який світогляд є нерозривним із конкретним історичним етапом свого існування. Звідси, діаспорний мислитель послуговується філософією Г. Сковороди, у вченні якого висувається теза – «Я той хто є». На думку В. Олексюка, глибинність цього виразу полягає у тому, що він є першою об'явленою і дійсно існуючою чистою дією буття. Згідно поглядів діаспорного філософа, лише шляхом здобуття метафізичного досвіду людина може пізнати буття як первинну правду і мудрість, які ведуть до щастя. Як наслідок відбувається перехрещення християнської філософії та практичного світогляду, оскільки пізнання правди постає у розкритті істини, а отже відображається у русі до Бога [11, с. 17]. Знов–таки, буття акумулює у собі особливості людського сприйняття, котрі виходять за межі розумового пізнання. Вони прямують до трансцендентного світу, який ще не визначений людською істотою, проте він безперечно існує в її повсякденних почуваннях. Тому абсолютна правда висвітлюється крізь призму об'явлення Бога, який є джерелом існування, а отже особистісної екзистенції в бутті. Внаслідок цього укорінення людини в повсякденні не обмежується її свідомою діяльністю, а й переноситься на її уявлення та вірування, що підживлюють пізнавані можливості розуму.

Розглядаючи міркування мислителів про вільний, творчий, гармонійний розвиток людини у світі і суспільстві, звернемося до думок Д. Чижевського про мир. Сама ідея «миру» з Богом, ближніми, почерпнута зі Святого Письма, характерна для української традиції від Г. Сковороди до П. Юркевича і далі. Д. Чижевський, досліджуючи українську філософську думку, продовжив цю традицію. Він вважав, що основною етичною і соціальною цінністю є «мир» (згода і гармонія людини з людиною та людини з Богом) [12, с. 19]. Дотримуючись цієї традиції М. Шлемкевич, також закликав встановити «Божий мир» у людських серцях. Мир і добра воля рівноправних в обличчі Бога людей – це основа християнських душ. «Той Божий мир на основі спільно переживаного світогляду залишається на сьогодні неоціненним скарбом українського народу, роздертого в своїх інтелектуальних і політичних верхах, але все ж з'єднаного вірою в царство справедливості, що здійсниться в тім чи другім світі». Справедливість у людському співжитті, на думку М. Шлемкевича, є основною цінністю, пробним каменем святості і мудрості. Християнська ідея загальної справедливості була і залишається осередньою ідеєю життя, думок, праці і боротьби українців.

До християнської заповіді любові звертається багато українських філософів. І. Мірчук стверджував, що основою моралі повинна бути релігія. Тому ідеал моралі він вбачав у християнській заповіді любові до ближнього. При чому під цим абстрактним поняттям «ближнього» закликав розуміти конкретних людей: батька, матір, сестру, брата, дітей, одним словом рідню, дальше народ і, нарешті, людство [2, с. 12]. Любов, за вченням І. Мірчука, повинна бути позитивна й активна. Вона виключає ненависть, а базується на «звичайній, тяжкій, щоденній праці».

Поряд з християнським мотивом, філософські твори мають чітке національне забарвлення. Г. Ващенко вибудовував таку систему цінностей українців: першою абсолютною вартістю є Бог, другою – батьківщина [3, с. 174]. Аналогічно міркував М. Шлемкевич, який зазначав, що Бог і Україна у нас стоять поруч.

Таким чином, слід підкреслити, що особливістю світської течії української філософії першої половини XX ст. є її морально–етична спрямованість, що і зумовлює увагу до проблеми діаспорного релігійно–філософського дискурсу. Українську філософію зазначеного періоду можна назвати «моралізуючою» (у позитивному значенні цього слова). Її завдання – пошук шляхів оновлення людини, укорінення нації в світі.

Інша особливість світської течії української філософії викликана впливом двох чинників: суспільно–політичних процесів і християнського вчення. Вона виявляється у тому, що твори мислителів поєднують потенціал національних та загальнолюдських цінностей. У центрі творчих пошуків українських філософів – концепція цілісної особистості. А укорінення людини крізь призму релігійного світогляду до християнського вчення, яке сприяє налагодженню згоди між людиною і всесвітом.

Отже, світська українська філософська думка першої половини XX ст. поєднує гуманістичні ідеї з елементами християнського вчення, одночасно вона наповнена національним звучанням. Українські релігійні мислителі цього періоду аналогічно звертаються до ідей людинолюбства та питань національного характеру. Проте визначальним у їх міркуваннях є теоцентризм. Тому можна розглядати твори В. Липківського, митрополита Іларіона (І. Огієнка), Й. Сліпого, А. Шептицького, М. Конрада, Г. Костельника крізь призму релігійного світогляду. При цьому слід зазначити, що філософсько–богословські твори релігійних мислителів тяжіють саме до національних цінностей, на відміну від праць західноєвропейських релігійних філософів.

Українська релігійно–філософська думка першої половини XX ст. пронизана ідеєю людинолюбства. При цьому визначальним для християнської філософії, за словами митрополита Іларіона (Івана Огієнка), є «конечний Богоцентризм». Як зазначав мислитель: «Усе від Бога, усе в Ньому, усе з Нього, усе для Нього» [4, с. 58]. Інша прикметна риса християнської філософії – «радісний космізм», суть якого полягає у вірі й надії на перемогу добра у світі.

Фундаментальна риса релігійного світогляду, така як «Любов» – трактується як основа християнства. Так, митрополит Іларіон писав, що любов – це добро, «чеснота з чеснот», підвалина нашого спасіння, основа всього життя [4, с. 59].

Митрополит Іларіон порівнював любов із службою ближнім. Служба – це активна любов. І служити людям слід усіма способами матеріальними і духовними. «Всі служать один одному, – у цьому і ціль нашого життя, у цьому і основа прогресу культурного життя». На думку митрополита Іларіона, служити Богові, значить служити народові. «Служба народові – основа християнської соціології» [4, с. 48]. Поняття «народ» митрополит трактує як множину від слова «людина». Отож, слід починати зі служби окремим людям, як своїм ближнім, а тоді переносити служіння на множину. Людина є частиною народу, тому ці два поняття у вченні Іларіона об'єднані.

Отже, на нас покладений обов'язок берегти і плекати свою індивідуальність, гідність синівства Божого. Ісус Христос (Бог життя) відкупив кожну особу від гріхів, смерті і привів її до вічного життя. Христос дає людині новий заповіт – заповіт любові, який поєднує особистість з Богом. Життя, побудоване на принципах національної єдності, справедливості, чеснот, любові дасть можливість здійснити релігійний і національний ідеал «нової людини».

Однією з категорією укорінення людини релігійного світогляду можна назвати боголюдяність, відкуплення, спасіння, християнську любов. Християнська любов є універсальною категорією християнства, яка несе крізь призму існування висвітлення релігійного–філософського дискурсу. Любов у широкому значенні можна вважати інтегруючою силою, що об'єднує людей і містить іманентну якість добра.

Список використаних джерел

1. Данильян, ОГ., Таряненко, ВМ., 2012. 'Основи філософії', Навч. посібник, 2–ге вид., допов. і переробл., Х.: *Право*.
2. Мірчук, І., 1942. 'Світогляд українського народу: спроба характеристики', *Наук. зб. Укр. Віл. ун–ту в Празі*, Т.3, Прага.
3. Ващенко, Г., 1994. 'Виховний ідеал', Полтава: *Полтавський вісник*.
4. Митрополит Іларіон (Огієнко, І.), 1965. 'Служити народові – то служити Богов', Вінніпег: *Вид–ня «Нашої культури»*.
5. Причепій, ЄМ., Черній, АМ., Чекаль, ЛА., 2006. 'Філософія' Підручник, Вид. 2–ге, доп., К.: *Академвидав*.
6. Ясперс, К., 2013. 'Разум и экзистенция', пер. А. К. Судакова, М.: *«Канон+» РООИ «Реабилитация»*.
7. Шлемкевич, М., 1954. 'Загублена українська людина', *Життя і мислі*, Кн. II, Нью–Йорк.
8. Цимбалістий, Б., 1956. 'Родина і душа народу', *Українська душа*, Нью–Йорк – Торонто: *Вид–во «Ключі»*.
9. Мірчук, І., 2003. 'Естетика', *Український Вільний Університет*. Серія: Монографії Ч.60, Мюнхен.
10. Ярмусь, С. о., 1975. 'Причинки до мислення про сучасне душпастирство', *Бібліотека Богословського Наукового Товариства ім. Митр. Іларіона*. Серія: Пастороологія Ч.1, Вінніпег.
11. Олексюк, В., 1975. 'До проблеми доби обману мудрости: Збірка філософських студій', Г. Лужницький (вступ.), Чікаго: *Укр. католицьке Акад. об'єднання «Обнова»*.
12. Чижевський, Д., 1992. 'Нариси з історії філософії на Україні', К.: *Вид–во Орій при УКСП Кобза*.

References

1. Danyl'jan, OG., Tarjanenko, VM., 2012. 'Osnovy filosofii' (Fundamentals of Philosophy)', Navch. posibnyk, 2–ge vyd., dopov. i pererobl., H.: *Pravo*.
2. Mirchuk, I., 1942. 'Svitogljad ukrai'ns'kogo narodu: sproba harakterystyky (Worldview of the Ukrainian people: the attempt of characteristics)', *Nauk. zb. Ukr. Vil. un–tu v Prazi*, T.3, Praga.
3. Vashhenko, G., 1994. 'Vyhovnyj ideal (Educational ideal)', Poltava: *Poltavs'kyj visnyk*.
4. Mytropolyt Ilarion (Ogijenko, I.), 1965. 'Sluzhyty narodovi – to sluzhyty Bogov (Serving the people is to serve the Gods)', Vinnipeg: *Vyd–nja «Nashoi' kul'tury»*.
5. Prychepij, JeM., Chernij, AM., Chekal', LA., 2006. 'Filosofija (Philosophy)' Pidruchnyk, Vyd. 2–ge, dop., K.: *Akademvydav*.
6. Jaspers, K., 2013. 'Razum i jekzistencija (Mind and Existence)', per. A. K. Sudakova, M.: *«Kanon+» ROOI «Reabilitacija»*.
7. Shlemkevych, M., 1954. 'Zagublena ukrai'ns'ka ljudyna (The lost Ukrainian man)', Zhyttja i mysli, Kn. II, N'ju–Jork.
8. Cymbalistyj, B., 1956. 'Rodyna i dusha narodu (Homeland and soul of the people)', Ukrai'ns'ka dusha, N'ju–Jork – Toronto: *Vyd–vo «Kljuchi»*.
9. Mirchuk, I., 2003. 'Estetyka (Aesthetics)', *Ukrai'ns'kyj Vil'nyj Universytet*. Serija: Monogpafii' Ch.60, Mjunhen.
10. Jarmus', S. o., 1975. 'Prychynky do myslennja pro suchasne dushpastyrstvo (Cause to think about the pastoral past)', *Biblioteka Bogoslovs'kogo Naukovogo Tovarystva im. Mytr. Ilariona*. Serija: Pastorologija Ch.1, Vinnipeg.
11. Oleksjuk, V., 1975. 'Do problemy doby obmanu mudrosty: Zbirka filosofs'kyh studij (To the problem of the era of deceit of wisdom: Collection of philosophical studies)', G. Luzhnyc'kyj (vstup.), Chikago: *Ukr. katolyc'ke Akad. ob'jednannja «Obnova»*.
12. Chyzhevs'kyj, D., 1992. 'Narysy z istorii' filosofii' na Ukrai'ni (Essays on the history of philosophy in Ukraine)', K.: *Vyd–vo Orij pry UKSP Kobza*.

УДК 17.022.2+17.026.4

КАТЕГОРИЧНИЙ ІМПЕРАТИВ І. КАНТА ТА «ЗОЛОТЕ ПРАВИЛО» МОРАЛІ

THE CATEGORY IMPERATIVE OF I. KANTA AND THE «GOLDEN RULE» OF MORALITY

Сінельнікова М. В.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Національний університет «Львівська політехніка» (Львів, Україна),
e–mail: sinelnikova.80@ukr.net,
ORCID: 0000–0001–6085–6087

Sinelnikova M. V.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, National University «Lviv Polytechnic» (Lviv, Ukraine),
e–mail: sinelnikova.80@ukr.net,
ORCID: 0000–0001–6085–6087

Метою статті є дослідження асиміляції «золотого правила» у філософсько–етичній теорії І. Канта в аспекті його зіставлення із категоричним імперативом. Наголошується, що з позицій кантівської етики «золоте правило» є недосконалим, а його критика стосується трьох основних моментів: «золоте правило» не пояснює, чому людина повинна бути моральною; воно не гарантує взаємності у відносинах між людьми; воно не може бути загальним законом. Тому своїм категоричним імперативом Кант намагається виправити усі недоліки «золотого правила». Робиться висновок, що «золоте правило» моральності і категоричний імператив Канта не є тотожними, адже містять в собі ряд суттєвих розходжень. В статті використовується метод історизму, системності, предметно–концептуального аналізу, аналітики та компаративістики.

Ключові слова: *І. Кант, категоричний імператив, «золоте правило» моралі, автономія моралі, обов'язок.*

The purpose of the article is to study the assimilation of the «golden rule» in the philosophical and ethical theory of I. Kant in the aspect of his comparison with the categorical imperative. It is noted that from the standpoint of Kantian ethics, the «golden rule» is imperfect, and his criticism relates to three main points: the «golden rule» does not explain why a person should be moral; it does not guarantee reciprocity in relations between people; it may not be a general law. Therefore, his categorical imperative Kant tries to fix all the shortcomings of the «golden rule». It is concluded that the «golden rule» of morality and the categorical imperative of Kant are not identical, because they contain a number of significant differences. The article uses the method of historicism, systemicity, subject–conceptual analysis, analytics and comparativism.

Keywords: *I. Kant, categorical imperative, «golden rule» of morality, autonomy of morality, duty.*

І. Кант саме той філософ, до творчості якого, як до витоків, сходять майже всі філософські напрямки сучасності, адже «звідки б і куди б не йшов мислитель по філософській дорозі, він мусить пройти через міст, назва якому – Кант» [4, с. 35]. Таке звернення до ідей філософа настільки поширене, що, мабуть, не вимагає додаткової аргументації, оскільки в багатьох концепціях понятійний апарат і спосіб мислення беруть свій початок саме від праць німецького класика. Особливо це стосується сфери моралі, в якій Кант і сьогодні залишається культовою фігурою та безумовним авторитетом, причому не тільки для своїх прихильників, але і для критиків свого вчення.

Не дивно, що література, присвячена творчості Канта, деколи видається неосяжною, але в даній роботі увага буде акцентуватися в основному на тих дослідженнях, які пов'язані з варіативними інтерпретаціями категоричного імперативу, що в певному сенсі виступає «центром всіх етичних побудов Канта та його «візитівкою» [5, с. 67]. До їх числа можна віднести роботи таких мислителів, як Т. Адорно, Ф. Алкве, В. Віндельбанда, А. Вуда, А. В. Гулиги, П. С. Гуревича, А. А. Кравченка, Г. Н. Мехеди, Н. В. Мотрошилової, І. С. Нарського, В. Б. Окорокова, А. Ріля, М. Сінгера, А. П. Скрипника, А. К. Судакова, Ю. Габермаса та багатьох інших.

Не меншою глибиною відзначається і осмислення «золотого правила» моралі, до аналізу якого долучаються такі філософи, як А. Апресян, І. Гердер, А. Діле, С. Кларк, А. Сміт, Г. Райнер, Ф. Хатчесон, Л. Філіпідіс, Д. Юм та інші. Кант, як і багато інших філософів, які мають безпосереднє відношення до моральної проблематики, не зміг оминути тему «золотого правила», хоча сам вкрай рідко використовував даний термін. Це засвідчує, що протягом багатьох століть з часу свого виникнення, «золоте правило» залишалося невизнаним в «суворій» моральній філософії.

Тому тема його асиміляції у філософсько–етичній традиції, особливо в теорії І. Канта, потребує всебічного висвітлення та ретельного аналізу. На жаль, є не так багато досліджень, які стосуються зазначеної теми, однак такі все ж таки є і до їх числа відносять праці наступних авторів: В. Брінкмана, С. Лугового, Т. І. Ойзермана, І. Павлюк, Є. Ю. Соловйова, К. Троїцького, Г. Фегера, А. Шостека та інших. Відповідно до поставленої мети, можна виділити наступні **завдання** даного дослідження: проаналізувати сутність «золотого правила» моралі; співставити та порівняти його із кантівським поняттям категоричного імперативу; визначити їх спільні та відмінні риси.

«Золоте правило» моралі має довгу та мінливу історію. Сам термін в сучасному його трактуванні закріпився лише у XVIII ст., хоча формування його підвалин відбулося ще задовго до цього. В різних епохах та народах можна виявити його явні ознаки: воно неодноразово зустрічається у казках та міфах давнього Вавилону і Єгипту, в Махабхараті, «Сунні», у вченнях Будди і Конфуція, висловах семи грецьких мудреців. Їх формулювання були такими схожими, що з часом «золоте» правило міцно закріпилося у філософській традиції, культурі та суспільній свідомості, проявляючись у вигляді прислів'їв та простих настанов життєвої мудрості [13, с. 2].

«Золоте правило» часто плутають із Таліоном, більш давньою нормою регулювання людських взаємин (від лат. talio – «відплата, рівнозначна злочину», більш відоме як «око за око, зуб за зуб»). Та, незважаючи на їх генетичний зв'язок, з часом Таліонвитісняється «на периферію людських зв'язків іншою, більш витонченою нормативною формою – золотим правилом, поява якого знаменує собою оформлення моралі в сучасному її розумінні» [2, с. 73]. Тому історію формування «золотого правила» можна вважати історією становлення моралі загалом.

Сьогодні «золоте правило» стає найбільш популярною релігійною максимою, яка трактується в контексті Нагірної проповіді: «Тож усе, чого тільки бажаєте, щоб чинили вам люди, так чиніть і ви з ними, бо в цьому Закон і Пророки» (Мф. 7:12). Теж ми зустрічаємо і в Євангелії від Луки: «І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так і ви чиніть з ними» (Лук. 6:31). Так ми отримуємо загальну максиму «золото правила»: «Чини з іншими так, як хочеш, щоб вони чинили з тобою» [19, с. 81].

Це формулювання вважається позитивним або «правилом милосердя», як його називає Є. Соловйов [17, с. 25]. Однак є ще й негативний його аспект («правило справедливості» [17, с. 25]), яке є більш популярною версією трактування «золотого правила» і відрізняється від традиційно релігійного своєю категоричністю: «Не чини іншим того, чого б не хотів для себе» [19, с. 82]. Саме ця категоричність зближає «золоте правило» із моральним імперативом Канта, який «стає найбільш зрозумілим і прийнятним, якщо його трактувати як моральну заборону на певні дії та вчинки» [14, с. 177].

Тобто «кантівський закон моралі відтворює структуру «золотого правила» і пов'язаний з ним набагато глибше, ніж думав сам Кант чи його послідовники» [10, с. 54]. Категоричний імператив, як і «золоте правило», не намагаються схилити нас до тих чи інших конкретних дій, оскільки «належать до одного і того ж ряду гранично загальних, абстрактних і – важко позбутися цієї підозри – досить банальних формул, на кшталт «твори добро», «запобігай злу», «не зашкодь» [16, с. 191]. Іншими словами вони обоє претендують на статус універсальності та всезагальності.

Слід відзначити, що у Канта немає одного загального формулювання категоричного імперативу, оскільки це перешкодило б висвітлити його основні смислові аспекти. Він пропонує три його варіанти, які б дозволили людині максимально точно узгодити власні максими із загальним моральним законодавством. Ці формулювання категоричного імперативу в дечому співпадають із трьома формулами «золотого правила», які пропонує Г. Райнер (вслід за Х. Томазієм): це правило вчування (Ein–fuhlungsregel): «(не) роби іншим того, чого (не) бажаєш собі»; правило автономності (Autonomie regel): «(не) роби сам того, що ти (не) схвалюєш в іншому» та правило взаємності (Gegenseitigkeits regel): «як ти (не) хочеш, щоб по відношенню до тебе чинили люди, (не) чини так само і ти по відношенню до них» [21, с. 74].

Перше формулювання «золотого правило» віддалено нагадує варіант категоричного імперативу, який Кант виражає формулою: «Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального законодавства» [11, с. 35]. Це трактування або «формула універсалізації» [17, с. 25], висловлює загальний і формальний характер морального закону, яким Кант закладає певну чисту форму, що виключає будь–яку змістовну характеристику моральної поведінки.

Для Канта вирішальним постає те, що «категоричний імператив є не лише максимою для виведення всезагального принципу, за допомогою якого ми мислимо, але максимою, відносно до якої ми «можемо бажати», щоб вона стала всезагальним законом» [18, с. 246–247]. Її він і пропонує у вигляді категоричного імперативу, відповівши, по–суті, на питання, як повинна чинити людина, якщо вона хоче долучитися до сфери моралі. Морально людина чинить лише тоді, коли зводить до закону своїх вчинків обов'язок перед іншою людиною і людством загалом, і в цьому сенсі ніщо інше, на думку Канта, бути моральним просто не може.

Ця теза видається своєрідним закликом до дії, хоча сам Кант не стверджує, що категоричний імператив колись стане дієвим. Він лише наголошує, що нічого, крім виконання обов'язку, не може вважатися моральним. Тут ми натрапляємо на одну з найбільш істотних претензій до етичної системи Канта, у філософії якого немає місця моральним вчинкам, бо його категоричний імператив є лише «каноном моральної оцінки максими взагалі» [18, с. 248]. Тобто у Канта є «моральний закон, але немає моральних вчинків» [9, с. 4].

Так ми натрапляємо на першу відмінність категоричного імперативу і «золотого правила» моралі, яке, з одного боку, прагне до застосування, але з іншого, на жаль, не дає чіткої відповіді на питання: «чому людина повинна бути моральною»? Цей факт вже констатується як даність та виявляє слабке місце «золотого правила», яке відповідає не на питання, як можливі моральні вчинки в своїй чистоті та абсолютності, а як залишатися моральним в рамках тих конкретних вчинків та відносин, які доводиться здійснювати людині. Воно «має справу не з моралістом, який стурбований моральним станом людства, а з індивідом, якого цікавить лише моральна якість власних вчинків» [7, с. 60].

Тобто «золоте правило» не орієнтує людину на пошук загальних моральних формул і не виробляє морально адекватних вимог, воно лише пропонує людині механізм взаємності, який можна вважати певною обмеженою універсалізацією, що допомагає їй виявляти потенційно загальні максими її вчинків, щоб можна було упевнитися в їх моральній якості. Словом, «золоте правило» – це «не формула, за якою індивід оцінює поведінку інших, це – формула, якою він керується для того, щоб знайти для себе єдино вірне морально рішення» [7, с. 62].

Тут доречним видається питання: «Чи можемо ми розглядати «золоте правило», ті заповіді і принципи, які з нього витікають, як загальнолюдські цінності?» [1, с. 25]. Кант відповідає на це заперечно, оскільки вважає, що «золоте правило» не може бути загальним законом, тому що не містить в собі основ обов'язковості, яке філософ кладе в основу свого категоричного імперативу.

Крім того, «золоте правило», як слушно зауважує І. Павлюк, частково утверджує «егоїстичні форми вияву людської натури, тобто зберігає сліди свого емпіричного походження» [15, с. 158], що, звісно,

викликає у Канта негативне ставлення. Оскільки його категоричний імператив є незалежним від емпіричних спонукань, не визнає жодних «якщо» і вимагає віднаходити моральність заради неї самої, а не з будь–яких інших, індивідуальних чи корисливих, цілей. Він «випливає з людської природи, але не з емпіричної, а з трансцендентної» [15, с. 160].

Для того, щоб стати основою моральної дії «золоте правило» повинно бути більш змістовним, а з тези «як ти бажаєш», має бути вилучена можливість суб'єктивного свавілля, що є неприйнятним з кантівської позиції, який прагнув позбавити етику «від всього емпіричного» [12, с. 388]. Тому, нейтралізуючи усі можливі суб'єктивні та утилітарні тлумачення «золотого правила», Кант розкриває його «загальнолюдську цінність в межах своєї філософської системи» [7, с. 56]. Намітивши цим шляхи подальшого обґрунтування сенсу «золотого правила», що з часом стає основою міжособистісного зв'язку, який називають любов'ю. Тому ще одним відомим формулюванням «правила» стає теза: «Люби ближнього свого, як себе самого» (Мф. 19:18–20).

Ця «заповідь любові» надає «золотому правилу» деяку змістовну визначеність, роблячи його «не стільки особистим, скільки вищим вираженням «золотого правила» [2, с. 73], оскільки закликає не просто ставитися до іншого, як до себе, але й любити цього іншого як самого себе. Таким чином, «акт любові, через який Бог відкриває себе людині, заповнює змістом чисту форму морального закону» [20, с. 171]. Тільки це багатство змісту, яке «властиве заповіді любові одкровення, здатне врятувати моральні вчинки від невизначеності і двозначності, які випливають з формального характеру закону» [22, с. 234].

Однак Євангеліє не показує, як потрібно проявляти цю любов до інших, оскільки вона вважається божественним даром, яким володіють всі люди. У християнстві любов до ближнього співвіднесена з любов'ю до Бога, яка і є ключем любові до людини. Адже сказав Ісус: «Люби Господа Бога твого всім серцем твоїм і всією душею твоєю і всім розумінням твоїм: це є перша і найбільша заповідь; друга ж подібна до неї: Люби ближнього твого, як самого себе; на цих двох заповідях затверджується весь Закон і Пророки» (Мф. 22:38–40).

Саме це формулювання «золотого правила» найчастіше порівнюють із другим трактування кантівського категоричного імперативу («формулою персональності» [17, с. 26]): «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь–кого іншого, виключно як до мети і ніколи як до засобу» [12, с. 169]. Дана формула містить ідею людини, як найвищої цінності, тим самим перетворюючи мораль на своєрідний вектор людяності, а моральне правило на межу, переступивши яку «людина втрачає свою людську якість» [5, с. 15].

Однак не варто думати, що «у категоричного імперативу і «золотого правила» одна і та ж логіка» [8, с. 18]. Адже категоричний імператив Канта, що вважається більш «витонченою» формою «золотого правила» (з філософської точки зору), можна також розглядати і як його суттєву переробку. Зокрема, Кант наполягає на тому, що правило любові не виражає сутності моралі, оскільки ґрунтується на суб'єктивному бажанні індивіда, що не дозволяє оцінити ступінь його моральної розвиненості, адже людина може знизити моральні вимоги до себе, зайнявши егоїстичну позицію.

Крім цього, у Канта зовсім не любов є спонукальним мотивом моральної діяльності, а «повага до морального закону» [11, с. 88]. Людина повинна чинити морально по відношенню до інших, незалежно від того, любить вона цього іншого чи ні. Останнє вітається навіть більше, адже «моральний інтерес є чистий, вільний від чуттєвості» [11, с. 89] і черпає «свою спонукальну силу не з того, щоб співставляти себе з божественним чи справедливим, а щоб його можна було розуміти як позитивне почуття поваги суб'єкта до самого себе» [18, с. 241].

Кантівська критика «золотого правила» пов'язана також з його поглядом на релігію та Бога. Однак не слід думати, що німецький філософ заперечує його існування, навпаки, Бог виступає у нього гарантом моральності і є необхідним тільки з моральної точки зору, «тільки як ілюзія, породжена завданням моральності, тільки як певний етичний символ» [13, с. 6]. Кант сміливо міняє місцями божественне і людське: ми не тому моральні, що віримо в Бога, а тому віримо в Бога, що моральні. Людина сама повинна зробити себе моральною і тому вчення про чесноти існує саме по собі, навіть без поняття Бога. Іншими словами, мораль у Канта може будуватися і на позарелігійному досвіді людини, а її внутрішнє рішення він цінує більше за будь–які авторитети.

Кант не дає чіткого формулювання третьої формули свого категоричного імперативу, але з текстів його творів виходить, що цим принципом виступає автономія доброї волі, яка створює моральний закон і сама йому підкоряється [12, с. 270]. Це «формула автономії» [17, с. 26], в якій принцип загального законодавства, досягає своєї межі і знову включається у «максиму власної волі», де «добровільне підпорядкування знову повинне пройти перевірку, вкотре стаючи принципом загального законодавства» [20, с. 168].

Лише таке «добровільне підпорядкування, яке не бажає бути пов'язаним з жодним чужим законом... може «врятувати свободу» [22, с. 151]. Кантівський імператив і справді був би марний, без свободи, яка відкриває моралі шлях автономії. Свобода робить «нашу волю «законодавчою», незалежною від зовнішніх чинників, дозволяючи їй самовизначатися, ґрунтуючись на формі закону, а не на його змісті» [6, с. 113–114]. Тому, якщо у Канта моральний закон посилається на свободу, а свобода – на моральний закон, то бути моральним – означає бути вільним.

Однак вчення Канта про автономію зовсім не є вченням про свободу людини, оскільки його

автономія має відношення не до людини, а до морального закону. Свобода потрібна лише для виконання цього закону, тому автономна етики Канта, по–суті, заперечує людину, для якої «існує лише морально–розумна природа, яка її пригнічує» [5, с. 131–132]. Таким чином, кантівська моральна максима про те, що кожну людину потрібно розглядати не як засіб, а як самоціль, підривається законницькою основою його етики, в якій «кожна людина виявляється засобом і знаряддям здійснення відстороненого та безособового закону. Моральність вільна в сенсі самозаконності, але людина зовсім не вільна і не автономна, оскільки цілком підпорядкована нормі та закону» [5, с. 152], які створені її доброю волею.

Тому моральний закон, як закон свободи, розглядає вчинки людини виключно як вираз її автономної волі. А моральна цінність вчинку міститься не в його результаті, який від нього очікують, і не в якомусь принципі здійснення цього вчинку, а в його спонукальному мотиві. Саме ідеальна мотивація поведінки людини є виразом вищої форми розуму, який Кант називає «практичним». Тоді як «золоте правило», як правило поведінки, розглядає вчинки людини з урахуванням їх наслідків, які залишаються в зоні її індивідуально–відповідальної поведінки.

Як **висновок**, варто відзначити, що звернення до категоричного імперативу Канта в світлі його співставлення із «золотим правилом» моралі в наші дні не втрачає своєї актуальності, оскільки виводить нас на дослідження безлічі етичних проблем, які потребують нових вирішень та нових, альтернативних відповідей. Здійснене дослідження дає змогу розширити межі традиційного трактування етичної концепції І. Канта та «золотого правила» моралі, які зробили величезний вплив на подальший розвиток не лише філософського, але і всього духовного життя людства. Перспективою подальшого розвитку даного дослідження є виявлення нових аспектів «золотого правила» та кантівського категоричного імперативу, які набувають сьогодні нового, більш глибокого змісту.

Список використаних джерел

1. Апресян, РГ., 1999. ‘Золотое правило’, *Этика: новые старые проблемы. К шестидесятилетию Абдусалама Абдулкеримовича Гусейнова*, Отв. ред. Р. Г. Апресян, М.: *Гардарики*, с.9–29.
2. Апресян, РГ., 2001. ‘Талион и золотое правило (Критический анализ сопряженных контекстов)’, *Вопросы философии*, №3, с.72–85.
3. Бердяев, Н., 2003. ‘О назначении человека (Опыт парадоксальной этики)’, В: Бердяев Н. *Опыт парадоксальной этики*, сост. и вступ. ст. В. Н. Калюжного, М.: *Фолио*, с.25–424. (Philosophy).
4. Голосовкер, ЯЭ., 1963. ‘Достоевский и Кант’, М., 104 с.
5. Гуревич, ПС., 2012. ‘Этическая концепция И. Канта’, *Педагогика и просвещение*, №4 (08), с.13–22.
6. Гусейнов, АА., 1995. ‘Великие моралисты’, М.: *Республика*, 351 с.
7. Гусейнов, АА., 1972. ‘«Золотое правило» нравственности’, *Вестник МГУ. Серия «Философия»*, №4, с.53–64.
8. Гусейнов, АА., 2001. ‘Сослагательное наклонение морали’, *Вопросы философии*, №5, с.3–33.
9. Гусейнов, АА., 2002. ‘Цели и ценности: как возможен моральный поступок?’, *Этическая мысль*, М., Вып.3, с.3–37.
10. Гусейнов, АА., 2012. ‘Что я должен не делать?’, *Философский журнал*, №2, с.51–64.
11. Кант, І., 2004. ‘Критика практичного розуму’, пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; наук. ред. А. Єрмоленко, К.: *Юніверс*, 240 с.
12. Кант, И., 1999. ‘Основы метафизики нравственности’, М.: *Мысль*, 1472 с. (Философское наследие).
13. Луговой, С. ‘Золотое правило нравственности в философии И. Канта’. [online] Доступно: http://kant–online.ru/?p=891.
14. Ойзерман, ТИ., 2008. ‘Категорический императив и абсолютность запрета на ложь в этике Канта’, *Логос*, №5 (68), с.172–179.
15. Павлюк, І., 2010. ‘Історична генеза моральних цінностей: від Таілону до категоричного імперативу І. Канта’, *Вінник Львівського університету. Серія філософські науки*, Вип.13, с.156–163.
16. Скрипник, АП., 2008. ‘К проблеме лжи в этике И. Канта’, *Логос*, №5, с.188–195.
17. Соловьев, ЭЮ., 2005. ‘Категорический императив нравственности и права’, М.: *Прогресс–Традиция*, 417 с.
18. Фегер, Г., 2007. ‘Как категорический императив обретает свое применение?’, В: Иммануил Кант. *Наследие и проект*; под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой, М.: *Канон+ РООИ Реабилитация*, с.234–249.
19. Шостек, А. 1999. ‘Бесіди з етики’, пер. з польськ. С. Рудович, Львів: *Свічадо*, 120 с.
20. Bertolino, L., 2008. L’uomo «cittadino di due mondi». Sviluppi in Rosenzweig di temi kantiani, in: Mario Signore e Giovanni Scarafile (Eds.), La natura umana tra determinismo e libertà, Edizioni Messaggero. Padova, p.151–184.
21. Reiner, H., 1948. Die «Goldene Regel»: Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit, *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, Bd.3, s.74–105.
22. Rosenzweig, F. Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921; tr. it. a cura di G. Bonola, La stella della redenzione, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

References

1. Apresjan, RG., 1999. ‘Zolotoe pravilo (Golden Rule)’, *Jetika: novye starye problemy. K shestidesjatiletiju Abdusalama Abdulkerimovicha Gusejnova*, Otv. red. R. G. Apresjan, M.: *Gardariki*, s.9–29.
2. Apresjan, RG., 2001. ‘Talion i zolotoe pravilo (Kriticheskij analiz soprjazhennyh kontekstov) (Taleon and the Golden Rule (Critical Analysis of Related Contexts))’, *Voprosy filosofii*, №3, s.72–85.
3. Berdjaev, N., 2003. ‘O naznachenii cheloveka (Opyt paradoksal’noj jetiki) (On the appointment of a person (experience of paradoxical ethics))’, V: Berdjaev N. *Opyt paradoksal’noj jetiki*, sost. i vstup. st. V. N. Kaljuzhnogo, M.: *Folio*, s.25–424. (Philosophy).
4. Golosovker, JaJe., 1963. ‘Dostoevskij i Kant (Dostoevsky and Kant)’, M., 104 s.
5. Gurevich, PS., 2012. ‘Jeticheskaja koncepcija I. Kanta (I. Kant’s ethical concept)’, *Pedagogika i prosveshhenie*, №4 (08), s.13–22.
6. Gusejnov, AA., 1995. ‘Velikie moralisty (Great moralists)’, M.: *Respublika*, 351 s.
7. Gusejnov, AA., 1972. ‘«Zolotoe pravilo» nravstvennosti (The Golden Rule of Morality)’, *Vestnik MGU. Serija «Filosofija»*, №4, s.53–64.
8. Gusejnov, AA., 2001. ‘Soslagatel’noe naklonenie morali (Subjunctive morality)’, *Voprosy filosofii*, №5, s.3–33.
9. Gusejnov, AA., 2002. ‘Celi i cennosti: kak vozmozhen moral’nyj postupok? (Goals and values: how is moral action possible?)’, *Jeticheskaja mysl’*, M., Vyp.3, s.3–37.
10. Gusejnov, AA., 2012. ‘Chto ja dolzhen ne delat’? (What should I not do?)’, *Filosofskij zhurnal*, №2, s.51–64.
11. Kant, I., 2004. ‘Krytyka praktychnogo rozumu (Criticism of practical reason)’, per. z nim., prym. ta pisljamova I. Burkovs’kogo; nauk. red. A. Jermolenko, K.: *Junivers*, 240 s.

12. Kant, I., 1999. 'Osnovy metafiziki nravstvennosti (The foundations of the metaphysics of morality)', M.: *Mysl'*, 1472 s. (Filosofskoe nasledie).

13. Lugovoj, S. 'Zolotoe pravilo nravstvennosti v filosofii I. Kanta (The golden rule of morality in the philosophy of I. Kant)'. [online] Dostupno: http://kant–online.ru/?p=891.

14. Ojzerman, TI., 2008. 'Kategoricheskij imperativ i absoljutnost' zapreta na lozh' v jetike Kanta (The categorical imperative and absoluteness of a ban on lies in Kant's ethics)', *Logos*, №5 (68), s.172–179.

15. Pavljuk, I., 2010. 'Istorychna geneza moral'nyh cinnostej: vid Tailonu do kategorychnogo imperatyvu I. Kanta (Historical genesis of moral values: from Thailon to the categorical imperative of I. Kant)', *Vinyk L'vivs'kogo universytetu. Serija filosofs'ki nauky*, Vyp.13, s.156–163.

16. Skripnik, AP., 2008. 'K probleme lzhi v jetike I. Kanta (To the problem of lies in the ethics of I. Kant)', *Logos*, №5, s.188–195.

17. Solov'ev, JeJu., 2005. 'Kategoricheskij imperativ nravstvennosti i prava (The categorical imperative of morality and law)', M.: *Progress–Tradicija*, 417 s.

18. Feger, G., 2007. 'Kak kategoricheskij imperativ obretaet svoe primenenie? (How does the categorical imperative find its application?)', V: Immanuil Kant. *Nasledie i proekt*; pod red. V. S. Stepina, N. V. Motroshilovoj, M.: *Kanon+ ROOI Reabilitacija*, s.234–249.

19. Shostek, A. 1999. 'Besidy z etyky (Ethics conversations)', per. z pol's'k. S. Rudovych, L'viv: *Svichado*, 120 s.

20. Bertolino, L., 2008. L'uomo «cittadino di due mondi». Sviluppi in Rosenzweig di temi kantiani, in: Mario Signore e Giovanni Scarafile (Eds.), La natura umana tra determinismo e libertà, Edizioni Messaggero. Padova, p.151–184.

21. Reiner, H., 1948. Die «Goldene Regel»: Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit, *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, Bd.3, s.74–105.

22. Rosenzweig, F. Der Stern der Erlösung, Kauffmann, Frankfurt a. M. 1921; tr. it. a cura di G. Bonola, La stella della redenzione, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

* * *

УДК 504:001.8 504:1

КОЕВОЛЮЦІЙНІ МАРКЕРИ СПОСОБУ ВЗАЄМОДІЇ ПРИРОДИ І СУСПІЛЬСТВА У КОНЦЕПЦІЇ СТАЛОГО РОЗВИТКУ

COEVOLUTIONARY MARKERS OF THE WAY OF INTERACTION OF NATURE AND SOCIETY IN THE CONCEPT OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Сіра О. В.,
старший науковий співробітник,
ДУ Державний інститут сімейної та молодіжної політики, пошукач, Інститут філософії НАН України ім. Григорія Сковороди (Київ, Україна),
e–mail: socio1@ukr.net, ORCID ID:
https://orcid.org/0000–0003–1069–2381

Sira O. V.,
Senior Researcher, State University of the State Institute of Family and Youth Policy, search engineer, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine Hryhoriy Skovoroda (Kyiv, Ukraine), e–mail: socio1@ukr.net, ORCID ID: https://orcid.org/0000–0003–1069–2381

Дається огляд різноманітних позицій і думок, які зачіпають філософські аспекти взаємовідносин людини і природи, стосовно розробки стратегії розвитку відносин в даній системі, де концепція сталого розвитку є одним з найважливіших завдань сучасності. Широта і різноплановість порушеної цієї проблеми дає можливість провести екскурс витоків взаємообумовленості концепції сталого розвитку та коеволюційної парадигми. Оцінка ролі «коеволюції» надається у форматі пізнання конструювання реальності – концепцію сталого розвитку, у якій виявляється практично–пізнавальний ресурс коеволюції. І коеволюція і сталий розвиток відображають «спосіб взаємодії природи і суспільства». Показано, що поняття «спосіб взаємодії» суспільства й природи синомічно розкривається через «сталий розвиток» як мегаконцепцію, програму та доктрину. Це, за аргументацією автора, виявляє програмно–політичний, доктринний аспект коеволюції – координації дій урядових і громадських структур. З точки зору постнекласичної наукової раціональності соціально–практичні прояви коеволюції у концепції сталого розвитку, формують в кінцевому рахунку потенціал екологічного пізнання.

Ключові слова: *екологічна криза, коеволюція, сталий розвиток, пізнання, стратегія розвитку.*

The article gives an overview of the various positions and opinions, that affect the philosophical aspects of human–nature relationships, in relation to the development of a strategy for the development of relations in this system, where the concept of sustainable development is one of the most important tasks of the present. Latitude and versatility of the affected this problem gives an opportunity to carry out an excursion of the sources of the interdependence of the concept of sustainable development and co–evolutionary paradigm. The assessment of the role of «education» is given in the formulation of the design of the regional system – the strengthening of the state of development, which reveals the practical– cognitive resource of the co–evolution.

And co–evolution and sustainable development reflect «interconnections between society and society». It has been shown that the persuasion of the «pondering of the interests» of the society and of the grasp is synonymously interpreted as a «stable expression» as a means of development, program and doctrine. That, according to argumentation of author, displays the program–political, doctrines aspect of the coevolution – the coordination of the actions of social structures. From the point of view of post–non–classical science, socio–practical manifestations of co–evolution in the concept of sustainable development, ultimately form the potential of ecological knowledge.

Keywords: *ecological crisis, coevolution, sustainable development, cognition, development strategy.*

Постановка проблеми. На межі XXI ст. людство в цілому і західна цивілізація в першу чергу (завдяки її авангардної ролі в науково–технічному прогресу) опинилися в драматичній ситуації вибору подальших шляхів і форм співіснування з навколишнім світом. Не можна не примусити замислитися над цією проблемою та шляхами її розв'язання кожну розумну людину для якої є цінними не тільки власне життя, але й доля майбутнього. На гребні технологічної хвилі виявилися проблеми виживання людства, оскільки тягар проблем цивілізаційного розвитку став погрожувати подальшому фізичному існуванню людини. У зв'язку з цим виникає необхідність усестороннього аналізу місця і ролі людини в нових умовах.

Закріплення нової коеволюційної парадигми у системі наукового пізнання трансформує і практичний світогляд глобального соціума. Це проявляється, зокрема, в екологічно спрямованій зміні діяльнісної системи суспільства стосовно природи. Визначення та аналіз «практичних» чи соціально–технологічних аспектів соціоприродної коеволюції, не лише виводить до потенційних фундаментальних мегапрограм з уникнення екологічної кризи, а й вибудови конкретних суспільних практичних дій у різних сферах і на різних рівнях. Зокрема, йдеться про сталий розвиток. Таке положення обумовлює актуальність визначеної нами теми дослідження у філософсько–методологічному та еко–прикладному значенні.

Формулювання мети статті. Внаслідок загального огляду різноманітних позицій і думок, які прямо або непрямо зачіпають філософські аспекти взаємовідносин людини і природи, слід показати, що подальша розробка стратегії розвитку відносин в даній системі, вичленення ідей концепції сталого розвитку є одним з найважливіших завдань сучасності. Широта і різноплановість порушеної проблеми дає можливість провести екскурс витоків взаємообумовленості концепції сталого розвитку та коеволюційної парадигми.

Аналіз публікацій. У методології осмислення взаємозв'язку розвитку суспільства і природи з різних науково–теоретичних позицій – природничих наук, і водночас на засадах еволюціонізму дослідники пропонували відповіді про перспективні моделі майбутнього існування людини і природи. В останні десятиліття XX ст. підкреслювались в багатьох дослідженнях евристичні можливості концепції коеволюції стосовно пошуку шляхів розв'язання глобальних проблем людства, і головне – глобальної екологічної кризи (Ю. Одум, Р. Карпінська, І. Пригожин, І. Стенгерс. Е. Янч, А. Богданов, А. Гордієнко, М. Моісеєв, С. Родін, Ю. Тютюнник). Серед них виділяються роботи М. Моісеєва, вітчизняних філософів і методологів екології М. Голубця, Т. Гардашук [1], М. Кисельова [2], В. Крисаченка [3], Л. Сидоренко [4], які розглядають коеволюційну теорію в її методологічних і світоглядних парадигмальних можливостях. Окремою канвою практичного втілення близько–дистанційної доктрини зменшення екологічних ризиків та інших проблем пронизано безліч когнітивних та рефлексних площин, суть яких зводиться до «сталого розвитку».

Виклад основного матеріалу. Екологічні проблеми є питанням пізнавального змісту і

розв'язання їх зводиться до визначення сукупності чинників, їхньої динаміки і взаємозв'язків, якими визначається стабільність екосистеми. Екологічна криза може тлумачитися як суспільний конфлікт, пов'язаний із підвищенням екологічних ризиків. Вона характеризує не стан довкілля, а вказує на гостроту суспільних протиріч, пов'язаних із сприйняттям рівня екологічної загрози.

Наше розуміння джерел проблеми базується на тезі Протагора про те, що людина є мірою усіх речей. Тому відродження гармонії з природою, її універсальними циклами – це шлях, що робить можливим подолання екологічної кризи. У цьому зв'язку можна погодитися з тезою М. Моісеєва про те, що «людство буде мати перспективу майбутнього розвитку тільки тоді, коли воно знову опиниться у стані рівноваги з біосферою, тобто коли стане можливим забезпечення стану коеволюції біосфери та суспільства» [5].

Сам процес пізнання водночас виявляється як опис реальності та конструювання реальності. Згідно з цим, наукові пояснення, викладені у практичному знанні, характеристика наукових досліджень можуть розглядатися нарівні з іншими практиками пізнання у вигляді таких, які роблять свій внесок до конструювання існуючої реальності. Тому можна сказати, що функція пізнання як отримання знань полягає не стільки у заміні одних інтерпретацій іншими, скільки у розширенні поля таких інтерпретацій [6; 7]. Зокрема, це стосується суспільної практики (її векторності) як процесу пізнання.

Знову–таки, повертаючись до питання забезпечення зазначеної «рівноваги» – це зовсім не повернення до принципу «назад до природи», як його розумів у XVIII ст. французький філософ–просвітитель Жан Жак Руссо, а включення розуму людини і результатів розумової діяльності, зокрема наукового знання, у процес всеосяжного перетворення світу згідно з принципами ноосферогенезу (П. Тейар де Шарден, В. Вернадський). Зокрема, в інтерпретації С. Кримського, формування ноосфери за В. Вернадським є тією критичною крапкою розвитку матерії, коли біосферні процеси призводять до неможливості подальшої еволюції живого поза приведенням чинників її самоорганізації до єдності з людським розумом [8]. Тим самим, біосфера виходить на нові, розумні механізми еволюції, що ведуть до ноосфери. Включення розуму в систему природи стає необхідним, бо він протистоїть ентропії, вивільняє культурну біохімічну енергію (аграрне виробництво), розкриває інформаційні підвалини еволюції, забезпечує умови зростання цілісності біосфери та шукає шляхи припинення процесу зменшення генної багатоманітності життя [8, с. 170].

Стан сучасної цивілізації з точки зору перспектив її розвитку спонукає до безлічі питань, концентрований виклад яких дозволяє констатувати радикальну кризу як існуючого стану розвитку суспільства, так і його моделі. Означені проблеми охоплюють майже всі сфери суспільного буття, але система взаємодії «людство–природа» є, за В. Вернадським тією критичною крапкою розвитку матерії, коли біосферні процеси призводять до неможливості подальшої еволюції живого поза приведенням чинників її самоорганізації до єдності з людським розумом [8]. Включення розуму в систему природи стає необхідним, бо він протистоїть ентропії, вивільняє культурну біохімічну енергію (аграрне виробництво), розкриває зараз особливий інтерес, адже торкається перспектив існування життя взагалі. Саме у цій площині поєднується дуже загальна категорія «життя» і надзвичайно актуальне та близьке «моє життя», що екзістенціально відкривається у бутті кожного індивіда.

Саме перенесення буттєвого (онтологічного) значення «життя» на площину «моє життя» (дозволяючи собі надалі оперувати цими метафорами), можливо і є шляхом до позитивних змін у сучасному світовідношенні та світорозумінні. Сучасна наука свідчить про своєрідну трансформацію коеволюційного процесу, об'єктивну історичну взаємозалежність розвитку природи та людини. Ця взаємозалежність і уособлює той самий ноосферний імператив, що визначає межу виклику природі, концепції панування людини над своїм природним оточенням. Зараз, в умовах екологічної кризи цивілізації, стає зрозумілим, що одне з найважливіших завдань, яке стоїть перед великою наукою – це виявити, що нам дозволено. Але, як зазначив С. Кримський: «Де ліміти допустимої активності людини в різних сферах її прикладання?» [8, с. 169].

Сама постановка питання «Що нам дозволено?» вже означає обмеження активності у певних напрямках: технічних, технологічних, наукових, світоглядницьких, та потенційну відмову від штучних «непотрібних» потреб. Розглядаючи цю колізію глобально, ми приходимо до ділеми «штучне–природнє» у сучасному людському житті. На цей аспект у ексцентричній манері звертає увагу російський філософ А. Павленко, визначаючи, що: «проблема невідповідності природної сутності людини та створених нею штучних умов власного існування отримала у літературі назву «екологічної проблеми», а ситуація, що виникла внаслідок цієї проблеми – характеристику «екологічної кризи». Тому, роль філософії у цьому предметному полі повинна бути зведена не до продукування чисельних звернень «про спасіння природи», а до тверезого і чесного осмислення джерел і наслідків означеної проблеми.

З кінця 60–х років дослідники почали використовувати термін «епоха ноосфери» – той етап історії людини, за яким її колективний розум і колективна воля виявляться здатними забезпечити сумісний розвиток (коеволюцію) природи й суспільства. Можливо, подібна концепція, з позиції В. Ніколаєва [9], ближча до підходу П. Тейяра де Шардена, ніж до поглядів В. Вернадського і Е. Леруа. Хоча і прийнято вважати, що уявлення про соціально–екологічну стратегію розвитку сучасного суспільства спираються на тезу

В. Вернадського про єдність біосфери і людства, а також є конкретизацією ідеї коеволюції (взаємоузгодженого розвитку) суспільства й природи. Остання, попри заперечення окремих авторів, усе–таки розглядається як методологічна основа оптимізації взаємин у системі «суспільство – природа».

Глобальною спробою «включення» розуму в систему природи у сучасному світі стала концепція сталого розвитку, ідейною батьківщиною якої стала діяльність Римського клубу з 1968 року. Його поле уваги, як відомо, було спрямовано на проведення досліджень глобальних проблем сучасності з метою досягти розуміння труднощів, що виникають на шляху розвитку людства, розробка програм, які б сприяли вирішенню кризових процесів [11]. Показовими тут є напрацювання Д. Медоуза («Межі росту», 1972), М. Месаровича та Е. Пестеля («Людство на поворотному пункті», 1974), Е. Ласло («Цілі для людства», 1977), Дж. Боткіна, М. Ельманджра, М. Маліца («Немає меж для освіти», 1979), Б. Гаврилишина («Шляхи, що ведуть у майбутнє», 1980), які пронизані лейтмотивом коригування процесу розвитку заради майбутнього, заради збереження життя.

Ідейним джерелом концепції сталого розвитку можна також вважати екологічну етику Р. Атфілда, Р. Діша, Я. Мак–Харча, Х. Ролстона, М. Моісеєва, в якій обґрунтовуються та розробляються етичні принципи і норми, що регулюють відношення людини та природи, за якими сферою відповідальності людини стає природний світ, екосистеми, враховуючи ще й покоління ще ненароджених людей. Надалі у 80–х рр. XX ст. ООН були створені Міжнародні комісії з довкілля та розвитку, які займалися розробкою довгострокових стратегій у галузі охорони навколишнього середовища. Саме тоді вперше з'явився термін «сталий розвиток», і найбільш поширене його визначення, згідно якого, задоволення потреб теперішніх поколінь не має ставити під загрозу можливості майбутніх поколінь задовольняти свої потреби» [12, с. 52], обмеження в системі взаємодії людини та оточуючого середовища та багато іншого з метою гармонізації подібних відносин, такий тип розвитку складної, двокомпонентної системи (людське суспільство – оточуюче його природне середовище), який забезпечує її більш сталий стан, успішне її функціонування у інтересах нинішнього та майбутнього поколінь людей [13]. Можна сказати, що тут мова йде про необхідність енергетичного нелінійного синтезу, коли кожна людина стає «не зовнішнім спостерігачем коеволюційного процесу, а учасником гри», «не маючи права пасивно очікувати того, що трапиться» [10].

Ключовим міжнародним програмним документом, що регулює суспільно–економічні та екологічні аспекти життя у відповідності з принципами сталого розвитку, стала програма дій «Порядок денний на XXI століття» (конференція ООН з проблем навколишнього середовища та розвитку в Ріо–де–Жанейро у 1992 р.). Логічним продовженням стало прийняття у 2012 році програмного курсу Конференції ООН з питань сталого розвитку Ріо+20 «Майбутнє, якого ми хочемо»; саміт ООН зі сталого розвитку («Перетворення нашого світу: Порядок денний у сфері сталого розвитку до 2030 року», 2015 р.), у яких зокрема визначалося, що сьогоднішнє покоління може виявитися останнім поколінням, яке мало шанс врятувати планету.

Положення цих документів приймалися в умовах, «коли «світова історія, дійсно, почала набувати риси фінальності. Адже тут формується дилема «бути чи не бути майбутньому?» [8]. Інакше кажучи, під знаком питання перебуває саме можливість прийдешнього в опонентності кліоциду (загальної загибелі історії). Тому, останніми десятиріччями прогресивними колами була зроблена і надалі розвивається спроба сформулювати відповідну загальну позицію, загальну схему поведінки планетарного співтовариства. У наукових колах сформувалося рішення вважати термін сталого розвитку ідентичним поняттю «коеволюція людини і біосфери», тобто кроком на шляху до ноосферогенеза» [14]. І насправді, прирівнювання коеволюції до сталого розвитку або до однієї з його модифікацій простежуємо не лише у М. Моісеєва [15; 16], а й у А. Урсул, С. Родіна, Р. Карпінської, І. Лісєєва, А. Огурцова. Результати людського впливу на біосферу за останні десятиріччя неодноразово ставали об'єктом наукового аналізу.

Так, узагальнення накопиченого матеріалу було однією з цілей колективу авторів у роботі над книгою «Екологічні проблеми…» [17]. Причому спостерігається ключова у цьому випадку мета – розв'язання екологічної кризи через перехід до «сталого розвитку», стосовно якого коеволюція постає засобом його реалізації. Однак сенс – не в самому понятті «сталий розвиток», а в проблемі, що вирішує ця ідея, у виконуваних нею функціях з мобілізації суспільства для вирішення нагальних глобальних проблем. Фактично сталий розвиток – це збереження спрямованості процесу, його певної впорядкованості, шляхів і тенденцій розвитку. Хоча вчені, усе частіше акцентуючи на терміні «стійкість» під час розкриття поняття «сталий розвиток», випускають з уваги його другу частину – «розвиток», яка надає йому особливого сенсу [18]. Мається на увазі невизначений тривалий розвиток, що не вступає у конфлікт з природою.

Перед цією справді загрозливою перспективою постає питання про здатність людини усвідомити власну відповідальність перед життям, біосферою. Прагматичні інтенції, що формували світогляд більшості представників так званої європейської цивілізації, приходять у очевидне протиріччя з універсальною логікою світового розвитку. Тому, концепція сталого розвитку є спробою вирішити це протиріччя на раціональному підґрунті, зробити раціональність, що протягом останніх століть слугувала знаряддям підкорення природи, інструментом гармонійної співпраці з універсумом. Більш того, слідуючи з ноосферної парадигми, зробити людський розум інструментом творчого перетворення і подальшого розвитку Всесвіту.

Звичайно, цей підхід містить певні суперечливі моменти. Так на думку А. Павленка, саме питання про «спасіння природи від екологічної катастрофи» є неправомірним з онтологічної точки зору, адже подібний технологічний підхід імовірно призведе до створення нової людини як техногенної по суті істоти. Вона вже не відповідатиме «природності» людини у арістотелівському розумінні. З'являючись не «внаслідок народження», а «внаслідок конструювання», це можливий «анантроп», для якого нинішня кризова ситуація зовсім не є «екологічною кризою», а нормальний стан, так як штучне для штучного є природним [19, с. 76]. Та радикальна постановка «штучне–природнє» у площині «або–або», хоча й може бути цікавою «гімнастикою для розуму, але у якості практичного посібника є досить проблематичною. Адже вибір «природного», що випливає з подібної постановки питання у окресленому контексті, ставить під сумнів цінність сучасної цивілізації, радикально відмовлятися від благ якої навряд чи дозволить собі абсолютна більшість людей зі здоровим глуздом.

Та знову–таки сфокусуємося на предметності нашого аналізу. У XVIII ст. Вольтер, опонуючи Руссо говорив, що людство, можливо, і повернеться до природи, але для цього йому потрібно стати навшпиньки. Тому для нас більш виправданим здається підхід С. Б. Кримського, який наголошує, що у інтервалі від Нового часу до наших днів виникає планетарна історія, що синтезує ноосферу, інформаційні передумови суспільства та техносферу сучасної цивілізації. Вона розкриває місце людини у Всесвіті як репрезентанта вищих творчих можливостей універсума. Тим самим «опрацьовується космічний контекст розвитку людських сутнісних сил, а сама історія, на відміну від буденності, постає у персоналістичному аспекті як хроноструктура людської долі, пасіонарний процес розвитку людської особистості та здійснення її покликань» [8, с. 225]. Концепція сталого розвитку і є спробою перейти до насправді ноосферного етапу розвитку людства і творення планетарної історії.

У процесі цього переходу чи не найбільш суттєвим є дотримання принципу коеволюції, означаючи першочергово еволюційну взаємодію організмів різноманітних видів, які не обмінюючись генетичною інформацією, тісно пов'язані один з одним біологічно. Тобто цей принцип постає, так би мовити, з надр життя як сутнісний механізм функціонування біологічних процесів. Пізніше російський біолог Н. В. Тимофєєв–Ресовський екстраполював принцип коеволюції на процес взаємодії суспільства та біосфери. Людство є частиною біосфери, і реалізація принципу коеволюції стає необхідною умовою для забезпечення його майбутнього. Тому, ймовірно, і не існує жодних перешкод для застосування названого терміна до певного стану людського суспільства, як це і пропонували неодноразово філософи (А. Урсул).

Ідеї коеволюції ведуть до нового осмислення сучасного місця людини в соціальних і природних процесах. Однак у контексті людської рефлексії вони знаходять відображення у процесі збалансованого екологічного розвитку, концепція якого причетна чи навіть похідна від коеволюційної парадигми і співзвучна ноосферогенезові. Ретроспективний огляд становлення такої проблематики засвідчує, що вона становить певну квінтесенцію багатовікових пошуків образу ідеального суспільства. Це, зокрема, «пошана» природи Ф. Петрарка, натуроцентризм Франциска Ассизського, філософські ідеї та екологічні програми російських космістів та інше. На сьогодні, це доповіді Римського клубу, Ріо–де–Жанейрівська конвенція, ідеологія різних альтернативних рухів, вчення про ноосферу, концепція «сталого розвитку», Саміт Землі та ін. Хоча можна стверджувати, що однією зі сучасних наукових концепцій ноосферного розвитку є саме концепція коеволюції суспільства та природи, взята в єдності з екологією людини.

На сучасному етапі найбільш розробленою філософською концепцією самоорганізації природи, що враховує коеволюцію природи і суспільства, є системний еволюціонізм Є. Янча. Розглядаючи коеволюцію в контексті взаємодії мікро– та макрокосму, Янч виокремлює її основні етапи або фази: хімічну – біологічну – соціобіологічну – екологічну і соціокультурну еволюцію. При цьому еволюція складних форм життя та ментальних процесів є, на думку Янча, «еволюцією еволюційних процесів» або «мегаеволюцією». Таким чином, еволюція людини розглядається ним як багаторівнева реальність, у якій еволюційний ланцюжок автопоетичних рівнів існування простежується у ієрархічному порядку. Автопоезис, як самовиробництво, що надає системі певну автономність стосовно оточуючого середовища, формує нові системні якості у нескінченних колах взаємодії людини і природи.

Згідно з принципом коеволюції, автопоезис може передбачати адекватне функціонування і суспільної, і природної системи, що інтенсифікується фактом їхньої взаємодії у еволюційному ланцюжку. Ієрархічний стан цього ланцюжка дозволяє суспільству адекватно впливати на процес загального розвитку. Не даремно його визначають як стан сучасної цивілізації на етапі метаеволюції.

Висновки. Про перспективність концепції сталого розвитку і відповідно своєрідна революційного та коеволюційного підходу в сучасній науці свідчить той факт, що останнім часом він став використовуватися не тільки в досягненні еволюції природи, але й розвитку соціально–гуманітарних систем. Як бачимо, подібні погляди концептуалізуються у відповідні напрямки, і виявляють практико–методологічний зміст, однак кожна з них є відповідним відображенням пошуків оптимальної програми дій, нових сенсів, знання у формуванні майбутнього розвитку людства. Однак, у них є спільний принцип, що виступає у різних форматах, а саме принцип поєднувальності, що виражає «спів–» –дію, –розвиток, –еволюцію. Тому здійснений аналіз дає право зараховувати

екологічну діяльність, екологічну свідомість і екологічну етику, які мають інтегральне вираження у сучасній екологічній культурі суспільства, до практичних генеративів коеволюції природи та суспільства, як окремий пізнавальний формат. Проблемою номер один в майбутній історії людства залишиться комплексна оптимізація взаємодії людини та природи в їх коеволюції. Все це дає підстави стверджувати, що коеволюційна стратегія в пізнанні та діяльності стає основною парадигмальною установкою людства, яке вступає у XXI століття, і найбільш прийнятним, з точки зору практичної реалізації програмних дій з послаблення екокризової ситуації є стратегія «сталого розвитку».

Список використаних джерел

1. Гардашук, ТВ., 2005. 'Концептуальні параметри екологізму', К.: *Видавець ПАРАПАН*, 200 с.
2. Кисельов, ММ., Гардашук, ТВ., Грабовський, СІ., 2014. 'Етика науки: виклики сучасності. Монографія', Ніжин: *Видавець ПП Лисенко М. М.*, 248 с.
3. Крисаченко, ВС., Хилько, М.І., 2001. 'Екологія. Культура. Політика: концептуальні засади сучасного розвитку', К.: *Знання*, с.376.
4. Сидоренко, ЛІ., 2000. 'Філософія сучасної екології: єдність наукових, етичних і філософських ракурсів', *Практична філософія*, №1, с.18–25.
5. Моисеев, НН., 1987. 'Алгоритми развития', М., 452 с.
6. 'Перспективы научного познания: Филос. Очерки о новых тенденциях современной науки', 1998, Казань: *Изд–во Казан. ун–та*, 203 с.
7. 'Реализация методологической функции философии в научном познании и практике: монография', 1994, Новосибирск: *Наука. Сиб. Отд*., 207 с.
8. Кримський, СБ., 2003. 'Запити філософських смислів', К.: *Вид. ПАРАПАН*, 240 с.
9. Николаев, ВА., 1996. 'Концепция ноосфер: история и современность: Концепция перехода на ноосферный путь развития', *Вестн. Моск. ун–та*. Сер.5, География, №2, с.11.
10. Князева, ЕИ., Курдюмов, СП., 2002. 'Устойчивое развитие', *Наука и практика*, №1, с.37–45.
11. 'Современная западная философия: словарь', 2000, М.: *Издательство ТОО «Остожье»*, 612 с.
12. 'Сталий розвиток суспільства: 25 запитань та відповідей', 2007, К.: *Поліграфекспрес*, 28 с.
13. Буткевич, МН., 2002. 'Философское значение концепции устойчивого развития', *Вопросы философии*, №11, с.24–35.
14. Моисеев, НН., 2000. 'Судьба цивилизации. Путь Разума', М.: *Языки русской культуры*, 224 с.
15. Родин, СН., 1991. 'Идея коэволюции', Новосибирск: *Наука*, 272 с.
16. Карпинская, РС., Лисеев, ИК., Огурцов, АП., 1995. 'Философия природы: коэволюционная стратегия', М.: *Интерпракс*, 352 с.
17. Арский, ЮМ., 1997. 'Экологические проблемы: что происходит, кто виноват и что делать?, Ю. М. Арский, В. И. Данилов–Данильян, М. Ч. Залиханов, К. Я. Кондратьев, В. М. Котляков, К. С. Лосев, М.: *МНЭПУ*, 330 с.
18. Урсул, АД., 1993. 'Путь в ноосферу: Концепция выживания и устойчивого развития человечества', М.: *Агар*, 275 с.
19. Павленко, А., 2002. 'Экологический кризис как псевдопроблема', *Вопросы философии*, М., №7, с.66.

References

1. Gardashuk, TV., 2005. 'Konceptual'ni parametry ekologizmu (Conceptual parameters of environmentalism)', K.: *Vydavec' PARAPAN*, 200 s.
2. Kysel'ov, MM., Gardashuk, TV., Grabovs'kyj, SI., 2014. 'Etyka nauky: vyklyky suchasnosti. Monografija (Ethics of science: the challenges of our time. Monograph)', Nizhyn: *Vydavec' PP Lysenko M. M*., 248 s.
3. Krysachenko, VS., Hyl'ko, M.I., 2001. 'Ekologija. Kul'tura. Polityka: konceptual'ni zasady suchasnogo rozvytku (Ecology. Culture. Politics: conceptual foundations of modern development)', K.: *Znannja*, s.376.
4. Sydorenko, LI., 2000. 'Filosofija suchasnoi' ekologii': jednist' naukovyh, etychnyh i filosofs'kyh rakursiv (The philosophy of modern ecology: the unity of scientific, ethical and philosophical perspectives)', *Praktychna filosofija*, №1, s.18–25.
5. Moiseev, NN., 1987. 'Algoritmi razvitija (Development Algorithm)', M., 452 s.
6. 'Perspektivy nauchnogo poznanija: Filos. Ocherki o novyh tendencijah sovremennoj nauki (Perspectives of scientific knowledge: Philos. Essays on the new trends of modern science)', 1998, Kazan': *Izd–vo Kazan. un–ta*, 203 s.
7. 'Realizacija metodologicheskoj funkcii filosofii v nauchnom poznanii i praktike: monografija (The implementation of the methodological function of philosophy in scientific knowledge and practice: a monograph)', 1994, Novosibirsk: *Nauka. Sib. Otd*., 207 s.
8. Kryms'kyj, SB., 2003. 'Zapyty filosofs'kyh smysliv (Requests for philosophical meanings)', K.: *Vyd. PARAPAN*, 240 s.
9. Nikolaev, VA., 1996. 'Koncepcija noosfer: istorija i sovremennost': Koncepcija perehoda na noosfernyj put' razvitija (The concept of noosphere: history and modernity: The concept of transition to the noospheric path of development)', *Vestn. Mosk. un–ta*. Ser.5, Geografija, №2, s.11.
10. Knjazeva, EI., Kurdjumov, SP., 2002. 'Ustojchivoe razvitie (Sustainable development)', *Nauka i praktika*, №1, s.37–45.
11. 'Sovremennaja zapadnaja filosofija: slovar'(Modern Western Philosophy: Dictionary)', 2000, M.: *Izdatel'stvo TOO «Ostozh'e»*, 612 s.
12. 'Stalyj rozvytok suspil'stva: 25 zapytan' ta vidpovidej (Sustainable development of society: 25 questions and answers)', 2007, K.: *Poligrafekspres*, 28 s.
13. Butkevich, MN., 2002. 'Filosofskoe znachenie koncepcii ustojchivogo razvitija (Philosophical value of the concept of sustainable development)', *Voprosy filosofii*, №11, s.24–35.
14. Moiseev, NN., 2000. 'Sud'ba civilizacii. Put' Razuma (The fate of civilization. Path of Reason)', M.: *Jazyki russkoj kul'tury*, 224 s.
15. Rodin, SN., 1991. 'Ideja kojevoljucii (The idea of co–evolution)', Novosibirsk: *Nauka*, 272 s.
16. Karpinskaja, RS., Liseev, IK., Ogurcov, AP., 1995. 'Filosofija prirody: kojevoljucionnaja strategija (Philosophy of Nature: co–evolutionary strategy)', M.: *Interpraks*, 352 s.
17. Arskij, JuM., 1997. 'Jekologicheskie problemy: chto proishodit, kto vinovat i chto delat'? (Environmental problems: what is happening, who is to blame and what to do?), Ju. M. Arskij, V. I. Danilov–Danil'jan, M. Ch. Zalihanov, K. Ja. Kondrat'ev, V. M. Kotljakov, K. S. Losev, M.: *MNJePU*, 330 s.
18. Ursul, AD., 1993. 'Put' v noosferu: Koncepcija vyzhivanija i ustojchivogo razvitija chelovechestva (The path to the noosphere: The concept of survival and sustainable human development)', M.: *Agar*, 275 s.
19. Pavlenko, A., 2002. 'Jekologicheskij krizis kak psevdoproblema (Ecological crisis as a pseudo–problem)', *Voprosy filosofii*, M., №7, s.66.

* * *

УДК 140.8:316:37.036

СВІТОГЛЯДОВО–ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ СОЦІАЛЬНОЇ ТВОРЧОСТІ

WORLDVIEW–PHILOSOPHICAL GROUNDS OF SOCIAL CREATIVITY

Соколова О. М.,
аспірантка, Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ, Україна), e–mail: sokolova9403@ukr.net

Sokolova O. M.,
postgraduate student, National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e–mail: sokolova9403@ukr.net

Порушуються актуальні сучасні соціально–філософські питання – соціального пізнання і соціальної творчості. Зокрема, наголошується, що соціальне пізнання, як відповідь на реальні суспільні потреби, реалізується за конкретних історичних, національно–культурних умов – як відношення соціального суб'єкта до соціально–історичного об'єкта. Але формування об'єктивної картини останнього визначається рівнем культури творчо–пізнавальної діяльності. Крім того, важливішим виміром соціально–пізнавальної творчості є пізнавальна позиція суб'єкта, врахування ним історичних, соціально–філософських здобутків, що, у свою чергу, координується із питаннями свободи суб'єкта соціальної творчості. З одного боку, важливішою передумовою визначення мети та завдань соціальної творчості, її реалізації є ретельне врахування особливостей національно–культурних традицій, усталених моральних цінностей, вимог співбуття індивідів у суспільстві. З іншого боку, реалізація соціально–творчої діяльності, безперечно, не може не визначатися та зорієнтовуватися рівнем розвиненості форм суспільної свідомості, філософським життям, соціальними ідеалами, що, тією чи іншою мірою, актуалізуються за сучасних умов інтенсивністю та змістовністю культурного, філософського життя. Тому соціальна творчість розгортається у «просторі» між першим і другим – як процес віднаходження та формування нових ідей соціальних відносин та інституцій, завдяки їй здійснюється передбачуваний перехід до більш гуманних, відповідних потребам особистісності життєздійснення людського індивіда – як процес реалізації соціального прогресу.

Ключові слова: *соціальна творчість, самостійність, славолюбність, суспільність, індивідуальність, національне визволення, особистісне буття.*

The article covers relevant current socio–philosophical issues – of social cognition and social creativity. In particular, it is emphasized that social cognition, as a response to real social needs, is realized under specific historical, national–and–cultural conditions – as an attitude of a social subject to a social–and–historical object. However, the formation of an objective picture of the latter is defined by the level of culture of the creative–and–cognitive activities. Furthermore, the most important dimension of the creative–and–cognitive activities is a cognitive position of the subject, its consideration for historical, socio–philosophical achievements that, in turn, is coordinated with the issues of the freedom of the subject of social creativity. On the one hand, the most important prerequisite for the definition of the goal and tasks of social creativity, its realization is a thorough consideration of peculiarities of national–and–cultural traditions, established moral values, requirements for coexistence of individuals in the society. On the other hand, the realization of the social–and–cultural activities, indisputably, cannot fail to be defined and oriented by the level of the development of the forms of social consciousness, philosophical life, social ideals that, to one degree or another, are actualized under modern conditions by intensity and content–richness of cultural and philosophical life. So, the social creativity unfolds in the «space» between the first one and the second one – as a process of finding and forming new ideas of social relations and institutions, thanks to its projected transiting to more humane and fitting to the needs of the personality – oriented life–fulfillment of human individual – as process of realization of social progress.

Keywords: *social creativity, sociality, individuality, national liberation, personal being.*

Багатоспрямованість, виклики суспільного розвитку актуалізують проблеми зростання ролі суспільної активності особистісності: «реальність суспільності», наголошував М. Бердяєв, співвідносна із «реальністю особи», коли остання усе більшою мірою утверджується в статусі «епіцентра» соціального буття.

Соціальна творчість при цьому повинна розглядатися як важливіша умова, дійовий складовий чинник розвитку соціальної реальності та її пізнання [Див. напр.: 3; 5; 6; 7].

Процес створення нових соціально–організаційних форм, нових соціальних ідей репрезентують етапи його розгортання, починаючи від наміру, задуму та їх реалізації, коли на підвищену увагу заслуговують вибір адекватних способів цієї реалізації та прагнення ретельно враховувати результати критичного сприймання запропонованих новацій і їх подальшої раціоналізації. Але, разом з тим, надважливим чинником реалізації соціальної творчості є відношення його суб'єкта до самого творчого процесу, у якому даються взнаки індивідуально–особистісні прояви внутрішнього світу – схильності, уподобання, переконання, очікування й надії, усі структурні елементи свідомості. Творчий процес демонструє також спроможності на засадах властивих особистісних якостей, світоглядових цінностей максимально дійової мобілізації чинників емоційно–вольового життя з метою вирішення надважливих на даному етапі соціального розвитку соціальних завдань і проблем. Соціально–творчий процес, як і будь–який інший, засвідчує про відповідність життєвої позиції і активності соціального суб'єкта соціальним потребам і завданням, про глибинну внутрішню відкритість, сприйнятливість щодо соціальних тенденцій та реагування на них – про талант творця соціального дослідника та соціального діяча. Творчість взагалі і, зокрема, соціальна творчість зманіфестовує інтенсивність, особистісно стверджувальну значущість, внутрішню свободу індивідуальності, прояви її вольових зусиль бути собою. Самостійність є особливо дійовою рисою творчої особистості, зокрема, як протилежність догідливості [7]. Самостійність творчої особистості проявляється також, зокрема, у її протистоянні догматизму, некритичної позиції та способу мислення. До прикладу В. К. Винниченко наголошував, що «молоді нації, котрі борються за свою свободу і незалежність, можуть творити собі героїв та кумирів, що мають підтримувати в них дух боротьби, героїзму, самовідданості». Але ці кумири «дійсно мають бути високоцінними, творчими, заслуженими своїми якостями, своїми твореними цінностями членами нації» [2, с. 681]. Творча діяльність таких особистостей – завжди, тією чи іншою мірою, спрямована національно–об'єднавчо, останнє, таким чином, може розглядатися як критерій успішності першої. Національно–об'єднавча спрямованість діяльності видатних національних особистостей, без чого не може послідовно зреалізовуватись вирішення завдань українського об'єднання, В. К. Винниченком розглядається у контексті загальних національно–об'єднавчих процесів періоду Української революції. Серед українських діячів, наголошував він, «найкращим представником і

взірцем українського *легального* руху був Михайло Грушевський». В. Винниченко, як відомо, апелює до того, що упродовж її історичного утвердження під впливом боротьби за існування «інстинкт егоїзму людини виділив із себе… підінстинкт *оцінки*». Адже: «Найшляхетнішою формою цього підінстинкту є так звана *славолюбність*. Згага слави – це є спадкове бажання мати оцінку співчленів свого колективу, головним чином, оцінку своїх якостей (знання, уміння, таланту, сили)». Але коли «бажання оцінки є якнайбільше, а цінностей якнайменше», тоді формується «шарлатанський» підінстинкт оцінки – «честолюбність» [2, с. 691–692]. Не володіючи відповідними особистісними якостями, «висунені наперед свого колективу сприятливим для них збігом обставин такі люди стають відомими як «національні герої», «славетні». Соціально творча особистість формується та проявляє свої якості в умовах і тенденціях розвитку духовного життя суспільства, в духовно–культурній атмосфері, позначеній глибинними процесами його внутрішнього змужніння точковими «спалахами» творчості національних геніїв, коли «пунктирні лінії» духовних зв'язків між ними і заповнюють формування атмосфери суспільства, зманіфестування потреб суспільного буття, зокрема, сприяючи виробленню завдань та ідеалів необхідного майбутнього, що й синтезуються проявами соціальної творчості. Творча особистість, відтак, може й повинна бути представлена в статусі епіцентра духовного поступу суспільства, національно–культурного розвитку – як особистісно буттєвого простору возз'єднання життєбуттєвих можливостей індивідуального та соціального. Адже саме як творча особистість суб'єкт соціальної творчості перебирає на себе право вільно і неупереджено, спираючись на синтезований самостійною інтелектуальною працею, досвід критичного переосмислення традиційного розуміння суспільного та індивідуального бачити, розуміти і представляти останні у вимірах максимально прийнятного майбутнього. Творчою може бути лише особистість, котра спромагається, демонструючи широту мислення вироблені завдяки критичній позиції глибокі переконання та в умовах панування традицій самостійно й рішуче вибудовувати сходинки піднесення над повсякденністю та вільного бачення можливостей майбутнього. Вона демонструє соціально–творчий потенціал мірою заглиблення в суспільні й культурні процеси та, дотичні до буттійнісних проявів спільноти,цінності життєствердження в статусі необхідного «провідника» буттійнісних імпульсів у визначеній формі соціальних завдань, проблем, цілей та ідеалів. Діюча «від імені» буття спільноти особистість стверджується як соціально творча, зокрема, по мірі реалізації можливостей суспільного, національно–культурного єднання, сприяння згуртованості суспільства. Так, потрактовуючи «соціологізм» як «хибну спільність» та індивідуалізм як феномен найбільшого «індивідуалістичного усамітнення особистості», М. Бердяєв представляє їх у якості «полюсів сучасного світу», зазначаючи, що було б помилкою протиставлення індивідуалізму суспільності, навпаки, вони «прекрасно поєднуються». А це також означає, що було б непослідовно абсолютизувати той чи інший складовий даного відношення. І якщо, наприклад, марксистська філософія заснована на абсолютизації чинника суспільного буття, то, за виразом М. Бердяєва, світогляд марксизму є «атомістичним», бо: «Марксизм стверджує суспільність ворожих, роз'єднаних атомів. У марксистській свідомості немає нічого органічного, ніякого визнання реальності загального, надособисного (у ньому відсутнє й визнання реальності особистого)». І тому, цілком виправдано, здійснюється висновок: «Доведений до межі соціологізм марксизму є лише одним з проявів доведеного до межі індивідуалізму» [1, с. 479]. Але це означає, що здійснене сутнісне розмежування суспільності та індивідуальності унеможливлює їх возз'єднання. І в першу чергу тому, що подібне роз'єднання позбавляє їх буттійнісних начал. Позбавлена особистісних зініціювань суспільність, «механічна» соціальна діяльність, не сприймаючи «органічно» відповідні прояви соціально–творчої діяльності особистості, є і не може не бути, зрештою, саморуйнівною. Так, доведений у марксизмі до межі соціологізм «не здатний внутрішньо поєднуватися». Хоча, разом з тим, «марксизм наголошує на тому, як під впливом життєвої необхідності поєднатися в суспільство атомам взаємовідчуженим та які ненавидять один одного» [1, с. 479]. Рівною мірою, отже, невідповідними потребам і тенденціям суспільної творчості є надмірності як індивідуальності, так і суспільності. Потребу «максимальної суспільності», зрештою, спрямованої проти індивідуальності, зманіфестовує якраз запанування взаємовідчуження відносин у суспільстві, а на подолання останнього і спрямовується «максимальний соціологізм свідомості». Але це, переконаний М. Бердяєв, «є лише відображенням нашого рабства, нашого пристосування до природної необхідності. У цьому соціологізмі немає нічого вільного й творчого. Зовнішня «суспільність» закриває й гасить усі справжні, останні реальності, останні цінності» [1, с. 479–480]. Згідно М. Бердяєву, в суспільному бутті можуть мати місце або позиція «внутрішньо–органічна», «буттійнісна», «соціально–творча», або ж в атмосфері «примарного буття» формуються «примарні пристрасті» та «примарні інтереси», і запановує, відповідно, «зовнішньо–механічна» соціальна діяльність. Як «внутрішньо–органічна» за її сенсом діяльність соціально творчої особистості спрямована на те, аби «зживати» суперечності дійсності, долати негаразди суспільного життя і *тим самим* здійснювати «перехід до творчості», яка лише й надихає таку особистість, є джерелом формування нових ідей та ідеалів, на відміну від знесилюючого людину «механічного бунтарства». Рівною мірою,

примарними для соціальної дійсності є намагання і оберігати, і руйнувати існуючі реалії, позаяк подібні орієнтації розгортаються надбуттійнісно, адже: «Коріння буття не порушуються реакціями чи революціями, вічне чередування останніх залишається на поверхні, воно є механічним, а тому меонічним», коли, отже, запановує «примарне буття» [1, с. 485]. Упродовж попередньої історії «Суспільне облаштування ніколи не було суспільною творчістю, завжди було формою послуху та пристосування» [1, с. 489]. А тому, наголошує М. Бердяєв, справжня революція в суспільстві матиме місце внаслідок «дозрівання… християнського світу для колективної жертовності». Новими якостями повинен оволодівати суб'єкт соціальної творчості. «Творчість нового спілкування передбачає антропологічне одкровення…» [1, с. 490].

Соціальна творчість – надзвичайно складний процес синтезу соціальних знань та ідей, розуміння суспільно–духовних тенденцій, врахування досвіду національно–культурного розвитку, уміння обґрунтованого визначення завдань та цілей на даному етапі та передбачення можливих наслідків, які далеко не завжди можуть відповідати намірам. «Шкода, що добрі наміри не завжди спроводжують такі ж добрі наслідки; буває се тоді, коли в самих замірах лежать помилки» [4, с. 19]. У найзагальнішому ракурсі, соціальна творчість спрямовується на вирішення, так чи інакше, зрештою, корінних потреб суспільного розвитку. А це означає, що вона повинна охоплювати, тим самим змістовно стверджуючись, істотно важливі суспільні явища і процеси. У свою чергу, це передбачає актуалізацію заснованих на відповідних світоглядових орієнтирах розвинених умінь суб'єкта соціальної творчості виявляти, виокремлюючи з–поміж інших на даному етапі, визначальні суспільні тенденції, узагальнюючи їх, формулювати відповідні соціально–творчі *завдання*. В умовах національного поневолення соціальні проблеми осмислюються у єдності із завданнями національного визволення, коли, отже, «люди виразної національної свідомості» (Леся Українка) покликані вирішувати також завдання соціальної творчості. Свобода і права людини, необхідність вільного розвитку особистості і нації, духовно–культурних потреб і т.д. – це питання, в атмосфері поглибленого осмислення та віднаходження практичних шляхів вирішення яких формуються й збагачуються соціально–творчі можливості, уміння виокремлювати першочергові завдання. Так, наприклад, І. Франко в якості «головного завдання визвольного руху» в Україні наприкінці XIX століття вбачав у тому, щоб основну роботу проводити «серед селянства». За виразом Лесі Українки: «Головна заповідь д. Франка – се безпосередня пропаганда серед народу (слово «народ» д. Франко уживає не в європейському розумінні, а в народницькому: «селяни»)». «Брак елементарних прав слова і людини заставив діячів признати, що не можна визволятись виключно при помочі селянства, навіть поставивши в боротьбі на першому плані інтереси свого селянства, а не загальні просвітньовизволяючі інтереси цілого народу, заставив їх признати, що інтелігенція, перш ніж послужити як належить своєму народові, мусить вибороти собі можливість вільного доступу до свого народу» [4, с. 21]. Між тим ідея «шукати серед селянства національних ідеалів основаних на вільнолюбивих думках» є вимогою глибоко помилковою, на цьому шляху не досягаються завдання об'єднання національно та соціально визвольних рухів, формування політичної волі. «Ми повинні при тому постаратись, щоб так здобуті права не послужили переважно інтересам державно пануючої народності, а пішли б на користь усьому величезному та розмаїтому складові російської держави» [4, с. 22].

Необхідно наголосити, що визначальний смисл, призначення соціальної творчості проявляється у її спрямуваннях на подолання соціальних умов несвободи життєпроявів людини як соціальної істоти, покликаної життєздійснюватись у вимірах особистісного буття. Але ж, разом з тим, результативність соціальної творчості визначається якраз умовами свободи її реалізації соціальним суб'єктом. Ідеали соціальної творчості синтезують прагнення, потреби й інтереси людей, зорієнтовані на більш адекватні соціальні, економічні відносини та інституції, розширення і зміцнення умов вільного життєздійснення, інтелектуальної свободи.

І тому при цьому також актуалізуються питання свободи соціальної творчості соціального суб'єкта як передумови і вільного пошуку максимально прийнятних нових форм, відносин та соціальних цінностей, і подолання невиправданих тенденціями соціальної дійсності, а тому нездійсненних, утопічних ідей, що, зрештою, дискредитують саму природу соціальної творчості. По великому рахунку, поява заснованих на відірваних від реальних процесів соціальних проектів зумовлюється складністю соціальних проблем, обмеженістю, нерозвиненістю системи соціальної інформації, соціальних знань, низьким рівнем культури соціально–філософського мислення. Зокрема, це і свідчення недостатньо глибокого усвідомлення, що будь–які визначення, обґрунтування та реалізація соціальних ідеалів повинні розглядатися як спосіб обґрунтування реальних підходів та вирішення актуальних соціальних завдань за сформованих соціокультурних умов, а не як самодостатнього подолання *усіх* соціальних суперечностей та створення «ідеального суспільства». Прагнення реалізувати подібні утопічні ідеали призводить лише до соціальних катастроф.

Тому, отже, необхідно закцентувати на наступному. Об'єктивність і виправданість соціально–філософських досліджень зорієнтовує на врахування положення, що без обґрунтованих попереднім соціокультурним досвідом ідей поступального розвитку суспільства практично значуща соціальна творчість неможлива, але, разом з тим, не менш важливо враховувати, що й у випадках абсолютизації зазначеного чинника вона набуває загрозливих тенденцій для суспільного та індивідуального буття.

Список використаних джерел

1. Бердяев, НА., 1989. 'Философия свободы. Смысл творчества', М.: «*Правда*», 608 с.
2. Винниченко, ВК., 2008. 'Заповіт борцям за визволення', Винниченко В. *Відродження нації. Заповіт борцям за визволення*, К.: *КНИГА РОДУ*, с.659–792.
3. Гошовський, ММ., Кучерявий, ІТ., 1993. 'Ідея прогресу в соціальній філософії', К.: *Вища шк*., 159 с.
4. Леся Українка, 1977. '«Не так тії вороги, як добрії люди»', Українка Л. *Зібр. тв. у 12–ти т*., Т.8, К.: *Наук. думка*, с.19–25.
5. Маринович, М., 1993. 'Спокутування комунізму', *Сучасність*, №5, с.52–78.
6. Предборська, І., 1995. 'Мінливість. Соціум. Людина', Суми: *Слобожанщина*, 195 с.
7. 'Соціальні виміри суспільства': Зб. наук. робіт, 1998, К., 278 с.

References

1. Berdjaev, NA., 1989. 'Filosofija svobody. Smysl tvorchestva (Philosophy of freedom. The meaning of creativity)', M.: «*Pravda*», 608 s.
2. Vynnychenko, VK., 2008. 'Zapovit borcjam za vyzvolennja (Testament for the fighters for liberation)', Vynnychenko V. *Vidrodzhennja nacii'. Zapovit borcjam za vyzvolennja*, K.: *KNYGA RODU*, s.659–792.
3. Goshovs'kyj, MM., Kucherjavyj, IT., 1993. 'Ideja progresu v social'nij filosofii' (The idea of progress in social philosophy)', K.: *Vyshha shk*., 159 s.
4. Lesja Ukrai'nka, 1977. '«Ne tak tii' vorogy, jak dobrii' ljudy» («Not so enemies like good people»)', Ukrai'nka L. *Zibr. tv. u 12–ty t*., T.8, K.: *Nauk. dumka*, s.19–25.
5. Marynovych, M., 1993. 'Spokutuvannja komunizmu (Atonement of communism)', *Suchasnist'*, №5, s.52–78.
6. Predbors'ka, I., 1995. 'Minlyvist'. Socium. Ljudyna (Variability. Socium Man)', Sumy: *Slobozhanshhyna*, 195 s.
7. 'Social'ni vymiry suspil'stva (Social dimensions of society)': Zb. nauk. robit, 1998, K., 278 s.

* * *

УДК 231.01

УНІКАЛЬНІСТЬ ТРІЙЦІ В МІЖРЕЛІГІЙНОМУ ПРОСТОРІ

UNIQUENESS OF THE TRINITY IN THE INTERRELIGIOUS SPACE

Стрижачук Ф. В.,
кандидат богословських наук, доцент,
старший науковий співробітник Центру
дослідження релігії, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e–mail: tedandgalina@gmail.com,
ORCID: 0000–0002–3644–938213

Stryzhachuk F. V.,
Candidate of Theological Sciences, Docent, Senior Researcher at the Center for Religion Studies of National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e–mail: tedandgalina@gmail.com, ORCID: 0000–0002–3644–938213

Християнство є монотеїстичною релігією як і іудаїзм та іслам, проте, доктрина про Трійцю є унікальним християнським вченням про Бога, яке виділяє християнство з поміж усіх світових та національних релігій. Іудаїзм та іслам критикують християнське вчення про Трійцю. Доктрина про Трійцю описує та підсумовує усе християнське вчення про Бога та релігійний досвід християнина. На протязі багатьох століть універсалізація християнства здійснювалася через христологію Логосу і була продуктивною для Західної культури. В період глобалізації і зустрічі християнства з релігійному різноманітністю в глобальному вимірі доктрина про Трійцю може бути платформою для діалогу з адептами інших релігій і стати принципом універсалізації християнства. Доктрина про Трійцю може тлумачити та інтегрувати релігійний досвід різних релігійних традицій без компрометації унікальності християнства.

Мета статі: *Проаналізувати доктрину про Трійцю і показати її унікальність серед світових і національних релігій та вказати на її потенціал для міжрелігійного діалогу.*

Ключові слова: *Доктрина про Трійцю, Логос, християнство, іслам, іудаїзм, релігійний досвід, релігійні традиції світу, міжрелігійний діалог.*

Christianity is a monotheistic religion, like Judaism and Islam, however, the doctrine of the Trinity is a unique Christian doctrine of God that distinguishes Christianity from all world and national religions. Judaism and Islam criticize the Christian doctrine of the Trinity. The doctrine of the Trinity describes and summarizes the whole Christian doctrine of God and the religious experience of the Christian. For centuries, the universalization of Christianity was carried out through the Christology of the Logos and was productive for Western culture. In the period of globalization and the meeting of Christianity with religious diversity in the global dimension, the doctrine of the Trinity can be a platform for dialogue with adherents of other religions and become the principle of universalization of Christianity. The doctrine of the Trinity can interpret and integrate the religious experience of various religious traditions without compromising the uniqueness of Christianity.

The purpose of the article: *Analyze the doctrine of the Trinity and show its uniqueness among world and national religions and indicate its potential for interreligious dialogue.*

Keywords: *The Doctrine of the Trinity, Logos, Christianity, Islam, Judaism, religious experience, religious traditions of the world, interreligious dialogue.*

Вступ. Християнство є монотеїстичною авраамістичною релігією. У ранньому християнському тексті Пастир Герма в слова ангела покаяння вкладаються такі слова: «Перш за все віруй, що э один Бог, який все створив і звершив, і привів все з нічого в буття. Він все обіймає, Сам будучи неосяжний, і не може бути ні словом визначений, ні розумом збагнутий. Отже, віруй в Нього, бійся Його» [18]. Це твердження було одним із основних принципів раннього християнства і цитувалося багато разів ранніми християнськими богословами, включаючи Іринея Ліонського, Орігена, Афанасія Великого та ін. [4, с. 1]. У визнанні одного Бога християнство погоджується з монотеїстичними релігіями, іудаїзмом, який існував до християнства та ісламом, який виник після утвердження християнства. Монотеїстичні релігії іудаїзм та іслам згідні з християнством у сповіданні одного Бога, проте вони вважають, що вчення про Бога як Трійцю не сумісне з вченням про одного Бога. Християнство в цьому відношенні є винятковим, воно проголошує віру в одного Бога і в цей же час вчить, що Бог є Трійця – Отець, Син і Дух Святий.

Мета статі – проаналізувати доктрину про Трійцю і показати її унікальність серед світових і національних релігій та вказати на її потенціал для міжрелігійного діалогу.

Основна частина. В іудаїзмі по сьогоднішній день в ранковій та вечірній молитвах виголошується монотеїстичне сповідання віри: «Слухай, Ізраїлю: Господь, Бог наш Господь один!» (Повторення Закону 6:4). Добре відомий також монотеїстичний текст пророка Ісаї: «Я Господь, і нема вже нікого, нема іншого Бога, крім Мене» (Ісая 45:5).

Перша частина Шагади, ісламського символу віри, визнання якого є необхідною і достатньою умовою для прийняття ісламу, містить чітке монотеїстичне твердження «Немає Бога крім Аллаха і Мохаммад – пророк Його». Це сповідання походить з тексту Корану, в якому робиться наголос на вірі в одного Бога: «Аллах – немає божества, крім Нього, Живого, Вседержителя» (Сура 2.255). Саме тому, що іслам сповідує монотеїзм, в ньому енергійно виступають проти християнської доктрини про Трійцю: «Чи не увірували ті, які кажуть: «Аллах є третім в трійці». Немає божества, крім Єдиного Бога! Якщо вони не відречуться від того, що говорять, то невіруючих з їх числа торкнуться болісні страждання» (Сура 5.73). З точки зору ісламу вчення про Трійцю є небезпечним переконанням, яке відводить від віри в одного Бога. Отже, дві авраамістичні монотеїстичні релігії іудаїзм та іслам погоджуються з християнством у вірі в одного Бога, проте обидві релігії не вважають, що вчення про Бога як Трійцю сумісне з вченням про одного Бога. Християнство в цьому відношенні є унікальним, воно сповідує віру в одного Бога і в цей же час вчить, що Бог є Трійця – Отець, Син і Дух Святий.

Таким чином, однією з основних причин важливості дослідження доктрини про Трійцю в теперішній час глобалізації і зустрічі християнства з реальністю релігійної різноманітності є її значення для християнської унікальності. Дослідник сучасного тринітарного богослов'я Велі–Матті Карккаінен заявляє: «Небагато християн сьогодні будуть заперечувати, що доктрина про Трійцю є незамінною доктриною для всіх християнських церков. Незважаючи на різні підходи до конкретних формулювань доктрини, існує консенсус відносно того, що доктрина про Трійцю є відміною рисою релігії, яка є на теперішній час найбільшою в світі» [8, с. 8].

Сьогодні термін «глобалізація» є ключовим для визначення всіх соціальних процесів, в тому числі релігійних. Феномен глобалізації має також важливі богословські наслідки: «Займатися богослов'ям на початку третього тисячоліття – це діяти в глобальній та екуменічній перспективі, вступаючи в діалог з різними традиціями в християнстві та за його межами» [8, с. 18].

Нехристиянські релігії вже не є більше чимось дивним та невідомим. У людей виникає загальне відчуття подібності їх до інших людей та їх світогляду, незалежно від того до якої культури чи релігії вони належать. Коли християни зустрічаються з представниками інших релігій та знайомляться з їх переконаннями в них виникає питання про відношення християнства та його вчення до інших релігій.

Доктрина про Трійцю є чимось більшим ніж однією з доктрин християнства серед інших доктрин. Християнські богослови, які сповідують релігійний ексклюзивізм вважають, що доктрина про Трійцю відділяє християнство від строго монотеїстичних релігій, таких як іудаїзм та іслам, а також від політеїстичних та пантеїстичних, таких як індуїзм і буддизм [5, с. 15]. За їх думкою дві основоположні доктрини християнства доктрина про Трійцю і доктрина про боговтілення є унікальними серед різноманіття вірувань релігійних традицій [7, с. 221]. Відомий протестантський теолог Карл Барт заявляє: «Доктрина про Трійцю є тим, що в основному виділяє християнську доктрину про Бога як християнську, і таким чином доктрина про Трійцю є тим, що відрізняє християнську концепцію одкровення від усіх можливих доктрин про Бога або понять одкровення» [1, с. 301]. Доктрина про Трійцю стає для Барта контрольним принципом всього християнського богослов'я. Доктрина про Трійцю – це свого роду спосіб ідентифікації Бога Біблії. Доктрина про Трійцю – це єдина можлива християнська відповідь на питання «Хто є Бог, який відкрив себе в Біблії» [9, с. 13]. Реформатський богослов 19–го століття Герман Бавінк заявляє: «Від визнання Бога Трійці стоїть або падає все християнство, все особливе одкровення. Це є серце християнської віри, корінь усіх догматів, сутність нового завіту Бога з людиною» [2, с. 346]. Тринітарна доктрина виділяється серед доктрин релігійних традицій світу. В політеїстичних релігіях є множина божеств, а в монотеїстичних релігіях нараховується лише одне божество. Але лише християнстві Бог у певному сенсі є один і одночасно в іншому сенсі є три. Християнство є тринітарним монотеїзмом і не може асимілювати інші божества без радикальної модифікації своєї основоположної доктрини – доктрини про Трійцю [5, с. 18]. Вільям Нарум вважає, що тринітарна доктрина є найбільш всеохоплюючим «резюме» християнського богослов'я, вона підсумовує і спрямовує християнський досвід зустрічі і спілкування з Богом [10, с. 43]. Християнин переживає Бога як джерело буття – Творця, як джерело спасіння (виправдання, викуплення) – Христа Спасителя, і як джерело освячення – Духа Святого. Отже християнський досвід має тринітарну структуру, і джерело цього досвіду є триєдиний Бог, тому що Бог не є кимось іншим ніж Він являє Себе в одкровенні. Вся християнська догматика може бути представлена в тріумфальній декларації християнської церкви: «Отцю, Сину і Духу Святому разом вклоняємося і Його возвеличуємо, одного Бога благословенного назавжди». Доктрина про Трійцю не лише підсумовує християнське богослов'я, вона також служить теоретичним підґрунтям для християнського досвіду, а також формує практичну, конкретну та екзистенціальну основу для християнського життя.

Православний богослов Джон Зізіулас заявляє: «Християнство відрізняється від інших монотеїстичних релігій тим, що хоча вона сповідує віру в одного Бога, воно розуміє цього Бога, як існуючого тринітарним способом, як Отець, Син і Дух Святий» [15, с. 19]. Тринітарна формула християнської віри завжди була частиною християнського хрещення, що вказує на те, що віра у Трійцю не є лише згодою з теоретичним вченням про Бога, але вона означає прийняття унікального способу існування в Триєдиному Богові. Тринітарне богослов'я має важливі екзистенціальні наслідки.

Був час коли християнство домінувало в публічній сфері західної цивілізації, тепер це вже не так. Проте публічна сфера не залишилася вакантною. Інші переконання, ідеології та світогляди намагаються контролювати її. Леслі Нюбегін переконаний, що християни повинні наполягати на тому, щоб «християнське вчення з його доктриною про Трійцю в значній мірі визначало порядок денний дискусій у публічній сфері» [11, с. 1].

Теологи, які досліджують богослов'я релігій звертають увагу на принципову різницю між тринітарним персоналізмом християнського вчення про Бога і вчення про Абсолют у східних релігіях, які в використовують переважно безособові концепції і образи. Вільям Дж. Хіл відмічає, що Бог–Абсолют східних релігій є безособовим, необхідно пов'язаний з всесвітом, не існує без людини, не є творцем світу, але є складовою частинною світу, Він є Дух, але ніколи не є Словом, Він не може бути втіленим [6, с. 310]. Він вважає, що це вказує на радикальну різницю між християнством і східними релігіями. Уявлення про Абсолют в індуїзмі та буддизмі важко узгодити з персоналістичною концепцією Бога як Отця, Сина і Духа Святого. В східних релігіях дуже сильною є апофатичний аспект уявлення про Абсолют і дуже слабкий катафатичний аспект.

Аврамістичні релігії іудаїзм, християнство та іслам містять виразний катафатичний аспект і в них Бог об'єктивується у «слові», «формі» та відкриває себе як особа чи особи. Цей катафатичний та персоналістичний аспекти є виразними не лише у християнстві, але й у іудаїзмі та ісламі. Проте, лише у християнстві Бог є Трійцею Осіб, тоді як Бог іудаїзму та ісламу є одноособистісний. Концепція особистісного Бога є дуже виразною в обох

релігійних традиціях, але лише у християнстві Бог є Трійцею осіб і робиться наголос на соціальному вимірювані божественних Осіб. В іудаїзмі Бог відкривається через матеріальні аспекти реальності такі як ковчег завіту або храм, а також через посередництво Слова (*Dabar*) та Духа (*Ruah*), але Бог не стає людиною як у християнстві [6, с. 313]. Бог в іудаїзмі не може стати людиною, тому що це вимагає існування божественної особи Бога Сина, окремої від Бога Отця. В ісламі Бог спрямовує історію через Пророка, але це відбувається «на дистанції». Участь людини в формуванні історії є мінімальною, історія не є взаємодією між Богом і людиною.

Прихильники міжрелігійного діалогу на відміну від релігійних ексклюзивістів вбачають у доктрині про Трійцю потенціал для діалогу з нехристиянськими релігійними традиціями. В документах Другого Ватіканського Собору міститься вчення про те, що Бог християн є тим самим Богом, що і Бог іудеїв і мусульман (*Lumen Gentium*, 16). Іудаїзм, християнство та іслам поєднує віра в одного Творця, Бога милосердя і Суддю і віра у факт, що названі релігійні традиції приймають одкровення прийняте через Авраама. Ці великі релігії погоджується в тому що Бог один, поділяють основні вірування про природу і характер Бога і сповідують, що Бог відкриває себе поступово в історії.

Реймундо Пеніккар знаходить багато паралелей з доктриною про Трійцю в інших релігійних традиціях і тому не вважає християнство унікальним в цьому відношенні [13, с. 8]. Р. Пеніккар намагається розширити та поглибити таємницю Трійці залучивши до богословського діалогу «глибокі прозріння індуїзму та буддизму, що приходять з іншого всесвіту дискурсу відмінного від грецького» [13, с. 46]. Він вважає, що «доктрина про Трійцю – це перехрестя, на якому зустрічаються автентичні духовні вимірювання всіх релігій» [13, с. 42]. Пеніккар зауважує, що тринітарна доктрина не лише спрямовує і охороняє християнський досвід Бога, але також і відкриває його до впливу інших релігійних традицій.

Еверт Козінз схвально сприймає ідею Пеніккара про потенціал доктрини про Трійцю у міжрелігійному діалозі. Він зауважує, що християнство починаючи з Іоанна Богослова та апостола Павла у першому столітті і до П'єра де Шардена у двадцятому столітті ефективно використовувало христологію Логосу як принцип універсалізації [3, с. 476]. Доктрина Логосу вела до плідної зустрічі та діалогу між християнством та іудаїзмом, грецькою філософією, ісламом. Отці Церкви рухались від образу історичного Ісуса до вічного Логосу, який присутній у природі та історії. В такий спосіб вони включали в християнське світобачення увесь фізичний всесвіт та людську історію з усіма її культурними особливостями і навіть релігійною різноманітністю [3, с. 477]. Вже у Новому Завіті містяться гімни «космічному Логосу» (Ів. 1:1–18, Кол. 1:15–20), в яких Христос як пред–існуючий Логос, через якого все було створено і у якому все утримується разом. У другому і третьому столітті християнство зустрілося з грецькою філософією і знову христологія Логосу виступила як відправна доктрина для діалогу. Юстин Філософ говорив про Христа як про Логос, до якого є причетна людина з будь якого народу. Юстин писав: «Всі, хто жив у гармонії з Логосом є християнами, навіть ті, хто серед греків вважалися атеїстами» [17, с. 26]. Клемент Олександрійський заявляв, що Піфагор та Платон були просвітлені світлом вічного Логосу [16, с. 29]. Августин говорив про Христа як про «внутрішнього вчителя», який просвітлює розум кожної людини. А в середні віки Банавентура вважав, що Христос просвітлює всі культури як світську так і релігійну. Христос для нього був центром всіх наук і архетипом усіх мистецтв [3, с. 477]. У XX–му столітті космічні і універсалізуючі функції христології Логосу проявилися у особливий спосіб в думці П'єра Теяра де Шардена. У його богослов'ї Христос є точкою Омега космічної еволюції, яка рухає увесь всесвіт від елементарних частинок матерії до розширеної свідомості світової спільноти [19].

Універсалізація християнства через христологію *Логосу* була продуктивною для Західної культури. Греко–римський християнський Захід, включаючи релігію і загальну культуру, базувався на *Логосі* як слова так і мислення. Західна культура є культурою *Логосу*. Більше цього, християнство могло співвідносити себе з іудаїзмом і відрізняти себе від ісламу через доктрину Христа як Божого Слова спрямованого до людства, тому що іудаїзм та іслам теж базуються на Божому Слові відкритому людині. Проте, християнство стикається з іншою ситуацією, коли зустрічається з великими східними релігіями. На відміну від західної культури, іудаїзму та ісламу східні релігії не мають у своїй основі універсального Логосу. Коли християнство вступає в діалог з буддизмом та індуїзмом, воно стикається з питаннями, які не виникали з часів виділення християнства з контексту іудаїзму, чи його зустрічі з греко–римським світом в другому та третьому столітті нашої ери, з ісламом в середні віки, або навіть з секулярною культурою Нового часу. Великі східні релігії не лише не мають доктрини *Логосу* чи схожої до неї доктрини, вони заперечують універсальний *Логос*. Еверт Колінз показує, що буддизм сповідує вчення про *нірвану*, а індуїзм притримується вчення про *не–дуальність* сутності людини та Абсолюту [3, с. 478]. Буддизм не отримує ніякого слова від Абсолюту. Абсолют залишається мовчазним. В індуїзмі не існую автономності особистості, вона поглинута абсолютом, і тому не по потрібно жодне посередництво *Логосу*. В діалозі зі східними релігійними традиціями не можливо рухатися від історії про втіленого історичного Христа до універсального *Логосу*, тому що ці традиції не ґрунтуються на *Логосі*. Еверт Колінз та Реймундо Пеніккар вважають, християни повинні звернутися до повноти доктрини про Трійцю як до перспективного ресурсу для міжрелігійного діалогу. Зокрема, Р. Паніккар у відомій статті *На шляху до екуменічної теандричної духовності*

пропонує розглядати доктрину про Трійцю як основу для міжрелігійного діалогу [14, с. 507–534]. Він представляє три аспекти божественної природи, які корелюються з трьома формами духовності. По–перше, мовчазний, безсловесний аспект релігійного досвіду, який корелюється з Богом Отцем, оскільки Отець виражає себе лише через Сина і Сам є без слова і образу. По–друге, персоналістичний аспект, який співвідноситься з Богом Сином, тому що Син є особистісний посередник між Богом і людиною. По–третє, іманентний аспект досвіду, який Пеніккар відносить до Бога Духа, оскільки Дух є союзом Отця та Сина [14, с. 522]. За думкою Пеннікара, апофатична духовність Отця є подібною до буддійського досвіду *нірвани*, тому що буддист рухається до релігійного досвіду апофатичного мовчання через відречення від слова, думки, *логосу*. Буддійське мовчання може наштовхнути християнина на відкриття глибин Бога Отця. Персоналістична духовність Сина має своє коріння у одкровенні Яхве для іудеїв, і з християнської перспективи персоналістична духовність набула довершення в особі Христа. В іудаїзмі, християнстві та ісламі є персоналістичне одкровення від Бога, яке виражається в словах, образах і концепціях. Для іудеїв та мусульман божественна реальність представлена в слові Бога, для християн – в особі Христа, який є персональним Словом Бога Отця. Слово Бога у християнстві є особистісним і воно також посилює особистість, тому що диференціює і в цей же час поєднує людину з Богом.

Іманентна духовність Духа резонує з індуїстським вченням про єдність сутності особи людини та Абсолюту. На відміну від персоналістичної духовності індуїстська духовність спрямована на пошук недиференційованої єдності з Абсолютом. У цьому відношенні вона співвідноситься з християнською духовністю Бога Духа, тому що дія Духа спрямована на створення єдності між Богом і людиною.

Слід зауважити, що ці три форми духовності в нехристиянських релігіях зустрічаються переважно кожна окремо без наявності двох інших форм духовності. У християнстві навпаки всі три форми духовності інтегровані в єдиний тринітарний релігійний досвід. У християнстві духовність Духа ніколи не зустрічається у чистій формі, як наприклад в індуїзмі. Так само духовність Отця ніколи не з'являється в чистій формі як наприклад у апофатизмі буддизму. У християнстві Отець і Дух поєднані у Слові. Мовчання Отця знаходить своє вираження в народженні Слова. Дух Божий веде християнина до диференційного та діалогічного єднання з Сином, а через Сина до Отця. Для християнина Слово Бога забарвлюється та інтегрується духовністю Отця та Духа. Досвід християнської духовності Отця та Духа і рефлексія над ним завжди опосередковуються через Слово. Таким чином, релігійний досвід індуїстів, буддистів та мусульман містить лише одну складову релігійного досвіду християн, тому лише християнська духовність може бути визнана як тринітарна духовність.

Релігійний досвід християн може відхилятися від гармонії та когерентності, яка створюється тринітарною доктриною, проте, такі відхилення характерні для єретичних рухів, які відхилилися від магістрального напрямку християнської традиції. Річард Нібур у статті «Доктрина про Трійцю та єдність церкви» нагадує про небезпеку втрати такої гармонії доктрини про Трійцю і аналізує три різновиди унітаризму: унітаризм Творця (Отця), унітаризм Ісуса Христа (Сина) та унітаризм Духа [12, с. 371–384]. Він відслідковує в історії християнських еклезіологічних та теологічних рухів приклади названих трьох різновидів унітаризму, проте, вони не зустрічаються в чистому виді і завжди врівноважуються протилежними до них тенденціями. Він показує, що всі три види унітаризму є взаємозалежними і впливають один на одного [12, с. 383].

Висновки. Таким чином, доктрина про Трійцю є екуменічною інтегруючою доктриною християнської церкви, яка об'єднує імпліцитні імпульси досвіду та віри всіх християн. Релігійні традиції світу містять релігійний досвід, який може бути описаний в християнському теологічному контексті як досвід Отця, досвід Сина, або досвід Духа Святого. Проте, лише у християнстві є доктрина про Трійцю, яка об'єднує, інтегрує та тлумачить три аспекти релігійного досвіду і відносить їх до Бога Трійці. Таким чином, розглянувши доктрину про Трійцю в контексті релігійної різноманітності, ми не бачимо вагомих причин відмовлятися від тези, що тринітарна доктрина є відміною рисою християнської віри. У цей же самий час, слід визнати, що доктрина про Трійцю є реляційною і динамічною концепцією і тому вона допомагає створити платформу для діалогу з представниками інших релігій. Лише з тринітарної точки зору можна зрозуміти персональну іманентність представлену Духом Святим, персональну зустріч втілену Сином і персональну трансцендентність Отця. Проте, доктрина про Трійцю не є *skandalon* християнського богослов'я, скоріше вона вказує на трансцендентні умови для міжрелігійного діалогу, які дозволяють сприймати інші релігійні традиції та їх «інакшість» з усією серйозністю, без страху, та без насилля над ними.

Список використаних джерел

1. Barth, Karl, Geoffrey, William Bromiley, and Thomas, F. Torrance, 2004. 'Church Dogmatics', 1st pbk. ed., London; New York: *T. & T. Clark International*.

2. Bavinck, Herman, John, Bolt, and John, Vriend, 2003. 'Reformed Dogmatics', Grand Rapids, Mich: *Baker Academic*.

3. Cousins, Ewert, 1970. 'The Trinity and World Religions', *Journal of Ecumenical Studies*, no.7, 476–98.

4. Dünzl, Franz, 2007. 'A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church', London; New York: *T & T Clark*.

5. Erickson, Millard, J. 1995. 'God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity', Grand Rapids, Mich: *Baker Books*.

6. Hill, William, J. 1982. 'The Three–Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation', Washington, D.C: *Catholic University of America Press*.

7. Kaiser, Christopher, B., 1998. 'The Incarnation and the Trinity: Two Doctrines Rooted in the Offices of Christ', *The Greek Orthodox Theological Review*, 43, no.1–4, 221–55.

8. Kärkkäinen, Veli–Matti, 2007. 'The Trinity: Global Perspectives', Louisville, Ky.: *Westminster John Knox Press*.

9. Kärkkäinen, Veli–Matti, 2004. 'Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity in Christian Theology of Religions', Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: *Ashgate*.

10. Narum, William, HK, 1982. 'The Trinity, the Gospel, and Human Experience', *Word & World*, no.2/1, 43–53.

11. Newbigin, Lesslie, 1997. 'The Trinity as Public Truth', In *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion, Edited by Kevin J. Vanhoozer*, 1–8, Grand Rapids: *William B. Eerdmans Publishing Company*.

12. Niebuhr, Richard, 1946. 'The Doctrine of the Trinity and the Unity of the Church', *Theology Today*, no.3 (October), 371–84.

13. Panikkar, Raimon, 1973. 'The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon–Person–Mystery', New York: *Orbis Books*.

14. Panikkar, Raimund, 1968. 'Toward an Ecumenical Theandric Spirituality', *Journal of Ecumenical Studies*, no.5, 507–34.

15. Zizioulas, JD., 'The Doctrine of God the Trinity Today: Suggestions for an Ecumenical Study', In *The Forrgotten Trinity A Selection of Papers Presented to the BCC Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*, 196, London, n.d.

16. Александрийский, Климент, 2003. 'Строматы'. Подг. Текста, Пер., Пред. и Комм. Е. В. Афонасина, Vol.1, 3 vols, *Библиотека Христианской Мысли*, Санкт–Петербург: *Издательство Олега Абышко*. // Aleksandrijskij, Kliment, 2003. 'Stromaty (Stromats)'. Podg. Teksta, Per., Pred. i Komm. E. V. Afonasina, Vol.1, 3 vols, *Biblioteka Hristianskoj Mysli*, Sankt–Peterburg: *Izdatel'stvo Olega Abyshko*.

17. Мученик, Иустин, 1892. 'Сочинения Святого Іустина Философа и Мученика Изд. в Руссном Переводе Прот. П. Преображенским', Москва: *Университетская типография*. // Muchenik, Iustin, 1892. 'Sochinenija Svjatogo Iustina Filosofa i Muchenika Izd. v Russnom Perevode Prot. P. Preobrazhenskim (Works of St. John the Philosopher and Martyr Ed. in Russian Translation Prot. P. Preobrazhensky)', Moskva: *Universitetskaja tipografija*.

18. «Пастырь Гермы». М. «Присцельс», 1997 (текст издания 1862 г. «Памятники древней христианской письменности», т.2.) Книга 3, 5 Подобие 6,5. Книга 2, Заповеди 1. // «Pastyr' Germy». M. «Priscel's», 1997 (tekst izdanija 1862 g. «Pamjatniki drevnej hristianskoj pis'mennosti», t.2.) Kniga 3, 5 Podobie 6,5. Kniga 2, Zapovedi 1. («Herm's Shepherd». M. «Priscels», 1997 (text of the 1862 edition of «Monuments of Ancient Christian Literature», v.2.) Book 3, 5 Similarity 6.5. Book 2, Commandments 1.)

19. Тейяр де Шарден, Пьер, 2002. 'Феномен Человека', Москва: *АСТ*. // Tejjar de Sharden, P'er, 2002. 'Fenomen Cheloveka (The phenomenon of man)', Moskva: *AST*.

* * *

УДК 297

ОСНОВЫ ВЕРЫ (ИМАН) КАК КРИТЕРИЙ ВЕРИФИКАЦИИ ПЕРЕВОДОВ ТЕКСТА КОРАНА (НА ПРИМЕРЕ ПЕРЕВОДА М. ЯКУБОВИЧА)

FUNDAMENTALS OF FAITH (IMAN) AS A CRITERION FOR VERIFYING TRANSLATIONS OF THE TEXT OF THE QURAN (USING THE EXAMPLE OF M. YAKUBOVICH'S TRANSLATION)

ОСНОВИ ВІРИ (ІМАН) ЯК КРИТЕРІЙ ВЕРИФІКАЦІЇ ПЕРЕКЛАДІВ ТЕКСТУ КОРАНУ (НА ПРИКЛАДІ ПЕРЕКЛАДУ М. ЯКУБОВИЧА)

Тамим Ахмед,
Ph.D., президент Исламского университета (Киев, Украина), e–mail: mufti.ahmed.tamim@gmail.com, ORCID: 0000–0001–8722–5453

Tamim Ahmed,
Ph.D., President of Islamic University (Kyiv, Ukraine), e–mail: mufti.ahmed.tamim@gmail.com, ORCID: 0000–0001–8722–5453

Тамім Ахмед,
Ph.D., президент Ісламського університету (Київ, Україна), e–mail: mufti.ahmed.tamim@gmail.com, ORCID: 0000–0001–8722–5453

Статья посвящена рассмотрению основ веры в Исламе (иман) в качестве критерия верификации переводов текста Корана и их соответствия исламскому вероучению. На основе положений одного из столпов веры – веры в пророков (иманбиль–анбия) осуществлен анализ перевода смыслов Священного Корана М. Якубовича с позиций исламской теологии. Показано, что в рассматриваемом переводе содержатсясистемные ошибки, противоречащие базовым положениям исламской доктрины, связанные с представлениями о Пророках и Посланниках. Можно сделать вывод о том, что перевод М. Якубовича нуждается в глубокой переработке в соответствии с исламским вероучением.

Ключевые слова: *Коран, исламская теология, переводы смыслов Корана, Иман.*

The article is devoted to the consideration of the foundations of faith in Islam (Iman) as a criterion for verifying translations of the text of the Quran and their conformity to Islamic dogma. Based on the provisions of one of the pillars of faith – belief in the prophets (Iman bi–l–anbiya), an analysis of M. Yakubovich' stranslation of the meanings of the Holy Quran from the standpoint of Islamic theology was carried out. It is shown that the translation in question contains system errors that contradict the basic provisions of the Islamic doctrine associated with the belief in the existence of Prophets. It can be concluded that the translation of M. Yakubovich needs in–depth rewriting in accordance with Islamic dogma.

Keywords: *the Qur'an, Islamic theology, Qur'an translation, Iman.*

Стаття присвячена розгляду основ віри в Ісламі (Іман) як критерія верифікації перекладів тексту Корану та їх відповідності до ісламського віровчення. На основі положень одного із стовпів віри – віри в пророків (Іман біль–Анбія) здійснено аналіз перекладу смислів Священного Корану М. Якубовича з позицій ісламської теології. Показано, що в розглянутому перекладі містяться системні помилки, які суперечать базовим положенням ісламської доктрини, пов'язаними з вірою в Пророків. Можна зробити висновок про те, що переклад М. Якубовича потребує глибокої переробки відповідно до ісламським віровченням.

Ключові слова: *Коран, ісламська теологія, переклади смислів Корану, Іман.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Сегодня, в условиях религиозного возрождения и на фоне невысокой религиозной культуры, сложившейся в результате многолетней репрессивной политики государства в отношении религии и верующих, в обществе (в том числе и в странах бывшего СССР) растет интерес к религии. Не остается в стороне и Ислам, являющийся традиционной религией многих народов, представители которых веками живут в Украине. Рост общественного интереса к религии привел к востребованности переводов значения текста главного источника исламского вероучения – Священного Корана.

Подобная востребованность обществом (в том числе и самими русско– и украиноговорящими мусульманами) адекватных представлений о религии Ислам привела к появлению значительного числа т.н. «переводов Корана». При этом, те переводчики текста Корана, которые представляют востоковедное академическое сообщество, как правило, игнорируют теологический контекст, акцентируя внимание преимущественно на историческом и языковом аспектах (как они это понимают) коранического текста. Вместе с тем, нередко имеет место и низкий уровень религиозных, теологических знаний переводчиков, как это ни парадоксально, – но именно тех, кто претендует на строгое следование традициям исламского богословия и соответствие доктринальным требованиям толкования Священной Книги мусульман. В результате, практически все существующие переводы содержат значительное число ошибок и буквализмов, а нередко – откровенных искажений базовых положений исламской доктрины. Подобная вольная и невольная фальсификация исламского вероучения представляет угрозу как самому мусульманскому сообществу, которое после десятилетий воинствующего атеизма готово принять почти любую информацию, подаваемую под видом религиозной, так и немусульманам, которые получают превратные представления об Исламе и мусульманах [15, с. 150–151].

Оставляя, в данной ситуации, в стороне филологические особенности перевода Священного Корана, в своей статье мы бы хотели остановиться на религиозной стороне проблеме адекватности перевода текста Корана. В качестве критерия верификации текста перевода мы хотим рассмотреть основы веры (Иман). На наш взгляд, именно соответствие *интерпретации* текста Корана (а ничем иным перевод Священного Писания и не является) основам вероучения является ключевым как для мусульман, так и для всех, кого интересует истинная суть религии Ислама. Фундаментальные основы веры содержатся в Хадисе Джибриля, в котором перечисляются 6 основ исламского вероучения: вера в Бога, вера в Ангелов, вера в Писания, вера в Пророков и Посланников, вера в Судный день и вера в предопределение добра и зла [14, с. 13].

В нашей статье мы обращаемся к одному из перечисленных выше основ веры, а именно – вере в Пророков и Посланников. В разъяснении данного основания веры теологи Ислама указывали, что Пророки защищены от неверия и больших грехов

и любой подлости как до, так и после получения пророчества. Они не лгут, не бывают подлыми, трусливыми, глупыми, невежественными, похотливыми и развратными и не только не совершают ничего аморального и недостойного, но даже не имеют желания или намерения это совершать. Более того, все Пророки поклонялись только Творцу всего (Богу), и не было среди них никого, кто бы сомневался в Единстве Создателя или же поклонялся кому–либо из созданных. Поскольку Пророки призывали к вере в Бога, то они были защищены от поклонения кому–или чему–либо кроме Всевышнего и до начала пророчества, поскольку в противном случае те люди, которых они призывали, могли бы упрекнуть их в непостоянстве [10, с. 16].

Однако, насколько это базовое положение исламского вероучения принимается во внимание переводчиками текста Корана? Как мы показывали в своей предыдущей работе на примере истории Пророка Ибрахима, практически никто из переводчиков не обращает внимания на согласование своей интерпретации коранического текста с основами исламского вероучения [15]. Причем подобное игнорирование наблюдается как со стороны светских востоковедов, так и со стороны переводчиков, позиционирующих свою причастность, в той или иной степени, к Исламу. Как мы отмечали выше, нередко это связано с низким уровнем теологических знаний самих переводчиков.

С другой стороны, обращение лишь к одному примеру искажений исламской доктрины не может являться свидетельством системной проблемы искажения коранического текста. Поэтому в данной статье мы предпримем попытку анализа перевода Корана, используя как критерий верификации текста перевода исламскому вероучению, основой которого и является Коран, положение о вере в Пророков и Посланников (*Иман биль–анбия*). В качестве анализируемого текста перевода нами взят перевод текста Корана на украинский язык острожского историка–религиоведа М. Якубовича. Данный выбор обусловлен несколькими причинами. Прежде всего, именно перевод текста Корана на украинский язык М. Якубовича является наиболее тиражируемым – свет увидело уже 5 изданий перевода. Также переводчиком данный перевод позиционируется как единственный полный перевод Корана на украинский язык с языка оригинала. И, наконец, основная причина нашего выбора заключается в том, что сам переводчик подчеркивает соответствие своего перевода доктринальным основам Ислама:

> *«По–перше, я переклав Коран із оригіналу, з арабської мови, а, по–друге, ставив перед собою завдання здійснити роботу так, щоб переклад істинно відображав дух Корану. Відтак українська версія Корану відповідає доктринальним вимогам тлумачення Священної Книги мусульман… я дотримувався доктринальних основ при перекладі… Ось чому цей переклад Корану є таким, яким його бачить мусульманин»* [11].

Анализ соответствия перевода М. Якубовича «доктринальным требованиям толкования Священной Книги мусульман» мы начнем с рассмотрения аята 190 суры Аль–Араф («Преграды»):

> *«189. Він – Той, Хто створив вас із єдиної душі й зробив із неї другу – до пари, щоб вона знаходила в ній спокій. А коли він зійшовся з нею, то вона понесла легку ношу й ходила з нею. Коли та стала важкою, вони обоє звернулися до Господа свого: «Якщо Ти даруєш нам благочестиву дитину, то ми будемо вдячні Тобі!»*
>
> *190. А коли Він дарував їм благочестиву дитину, вони почали додавати Йому рівних у тому, що Він дарував їм. Та Аллах вищий від того, що Йому приписують!»* [12, с. 239–240].

Стоит отметить, что это буквальный перевод аята, и непосредственно в нем явных противоречий с вероучением Ислама нет. Однако за переводом следует комментарий М. Якубовича, в котором уже он дает толкование рассматриваемого аята, которое, как мы продемонстрируем, в корне противоречит основам веры Ислама. В чем заключается указанное толкование (комментарий):

> *«У цих аятах розповідається про життя Адама й Хави (Єви). Коментатори пояснюють, що через хитрощі шайтана Хава назвала свого сина Абд аль–Харісом («раб Харіса»; Харіс – ім'я Ібліса), адже попередні діти – Абд Аллах («раб Аллаха») та Убайд Аллах («Найпокірніший раб Аллаха») – померли. Отож, люди почали додавати Аллаху рівних «у тому, що Він дарував їм» (аль–Багавві)»* [12, с. 240].

Как видим, в своем разъяснении данного аята М. Якубович, ссылаясь на неизвестных «комментаторов» утверждает, что речь идет об Адаме и Хавве (Еве). Однако, какова позиция известных комментаторов коранического текста? Например, правовед ханафитского мазхаба имам Абу Хафс ан–Насафи в своем тафсире [16, с. 90] указывает, что в данном аяте речь идет о тех потомках Адама, которые отступили от единобожия и придавали сотоварищей Богу. Сами же Адам и Хавва остались чисты от придания «равных» своему Господу. По мнению ан–Насафи, данный аят был направлен против курейшитов[1] времен пророка Мухаммада, которые давали своим детям имена в честь языческих идолов (Абд аль–Шамс – «раб Солнца», Абд Манаф – «раб Манат[2]» и т.п.) вместо Абдаллаhа («раб Аллаhа»), Абд ар–Рахмана («раб Милостивого») и т.д. В частности, подобный случай имел место в семействе Кусая[3], чьи потомки просили Господа о даровании им благочестивого ребенка. Однако после его рождения они назвали сына подобным образом,

[1] Родное племя пророка Мухаммада.

[2] Древнесемитский идол судьбы и возмездия, почитавшийся на Аравийском полуострове, в частности, в Медине.

[3] Кусай – один из полулегендарных шейхов племени курейш, глава Мекки, предок пророка Мухаммада.

и называли всех выживших детей рабами (*абд*) различных языческих идолов.

Другой известный толкователь Корана, правовед маликитского мазхаба имам Абу Абдаллаh аль–Куртуби (1214–1273) в толковании данных аятов указывает, что, по мнению известных теологов Ислама речь здесь идет не о самом Адаме и Еве, а о положении некоторых из потомков Адама, которые стали язычниками. Использованное в аяте 190 слово «они» означает пару мужчины и женщины из неверующих, появившихся в потомстве Адама [5, с. 76–77].

Упомянутый в комментарии М. Якубовича известный шафиитский правовед и толкователь Корана Абу Мухаммад аль–Багави в своем толковании данного аята лишь упоминает о существовании мнения о том, что говорится именно об Адаме и Хавве. Вместе с тем, он приводит и альтернативное мнение о том, что речь идет о язычниках из числа потомства Адама. Более того, в своем разъяснении аль–Багави указывает на то, что использование имени существительного «абд» не всегда означает придание Аллаху сотоварищей, поскольку может использоваться также в значении «слуга» – *абд ад–даиф* («слуга гостя»). Что же касается собственной позиции аль–Багави относительно указанных аятов, то она заключается в том, что речь идет о мекканских язычниках, а не об Адаме и Хавве (Еве).

Подобные толкования связаны с базовым положением исламской доктрины о том, что первым пророком и посланником Ислама был первый человек – Адам. Следовательно, как пророк, он не мог совершать большой грех, каковым и является *ширк* (многобожие), то есть придание Богу сотоварищей, или «равных». Однако позицию, в некотором роде объясняющую толкование рассматриваемого аята М. Якубовичем, мы можем встретить у ваххабитов, последователей учения Мухаммада ибн абд аль–Ваххаба, которое с конца XVIII в. получило распространение на Аравийском полуострове. В частности, ваххабитский толкователь Корана Мухаммад Салех Ибн Усаймин (1925–2001) в своем собрании фетв и посланий [8, с. 311] утверждал о том, что первым посланником был Нух (Ной), а последним – Мухаммад. Подобной позиции придерживался и другой ваххабитский толкователь, бывший верховный муфтий Саудовской Аравии Абд аль–Азиз ибн Баз (1910–1999), который на основе аята 163 суры ан–Ниса («Женщины») утверждал, что первым пророком был Нух:

> *«163. Воістину, Ми дарували тобі одкровення, як дарували його Нуху та пророкам після нього, як дарували одкровення Ібрагіму, Ісмаїлу, Ісхаку, Якубу та колінам; Ісі, Аюбу, Юнусу, Гаруну та Сулайману. І Ми дарували Давуду Забур»* [12, с. 141].

Как мы видим, для ваххабитов Адам не является пророком, следовательно – мог совершить ширк, как это и описано в толковании М. Якубовича. На основе толкования данного аята можно сделать предположение о том, что М. Якубович в ряде случаев опирается на ваххабитскую традицию толкования Священного Корана.

Еще одним примером противоречия перевода М. Якубовича исламскому вероучению является перевод аята 87 суры Аль–Анбия («Пророки»):

> *«87. Ось Зу н–Нун пішов розгніваний і думав, що Ми не здолаємо його, але в темряві він заголосив: «Немає бога, крім Тебе! Преславний Ти! Воістину, я був несправедливим!»* [12, с. 482–483].

В своем переводе текста Корана М. Якубович пишет «*Зу н–Нун ... думав, що Ми не здолаємо його*», то есть что пророк Юнус (Зу н–Нун) *предполагал*, что Бог «не одолеет его». Как следует из ранее рассмотренных основ веры, предположение о том, что какой–либо пророк может приписывать Богу слабость (в данном случае – предположение Юнуса о том что Бог «не одолеет его»), является недопустимым с позиции Ислама. Согласно исламскому вероучению, пророки всегда и во всем покорны своему Господу.

С точки зрения религиозной доктрины в данном случае адекватным был бы следующий перевод: «не думал (не предполагал, недооценивал), что Господь накажет его за это», поскольку слово *накдира* (используемое в данном месте Корана) допускает и такой перевод [2, с. 373].

Другой пример приписывания пророкам Ислама недостатков в переводе М. Якубовича – история пророка Юсуфа (аяты 24–29 суры Юсуф). В этих аятах рассказывается о том, что Зулейха (жена хозяина дома, в котором жил пророк Юсуф) хотела соблазнить Юсуфа (так как он был необычайно красив), но он отказался совершать прелюбодеяние с ней и хотел оттолкнуть ее. Однако Бог дал ему знать, чтобы он не делал этого, и Юсуф развернулся и побежал к двери. Зулейха бросилась за ним, схватила его за рубашку на спине и порвала ее. В это время в комнату вошел муж Зулейхи, и та, пытаясь оправдаться, обвинила Юсуфа в том, что он хотел взять ее силой, а она сопротивлялась. Но на лживость ее обвинения указывал тот факт, что рубашка пророка Юсуфа была порвана сзади. Ведь если бы он на самом деле принуждал ее, а она сопротивлялась, то его рубашка была бы порвана спереди.

Таким образом, значение аята 24 суры Юсуф: «Она (Зулейха) хотела [соблазнить] его (Юсуфа), он хотел (в ответ) оттолкнуть ее, но получил предупреждение от Господа [не делать этого]». С точки зрения исламского вероучения недопустимо переводить этот аят, что якобы пророк Юсуф желал Зулейху или стремился к прелюбодеянию с ней, но не сделал этого, потому что получил от Господа предупреждение.

Однако именно в таком значении переводит этот аят Якубович:

> *«24. Вона бажала його й він забажав би її, якби не побачив знак від Господа свого. Так Ми відвернули від нього зло й нечистоту. Воістину, він – один із Наших щирих рабів!»* [12, с. 339].

Из такого перевода читатель может решить, что пророк Юсуф мог испытывать похотливое влечение

к чужой жене, а это является оскорблением пророков и Ислама.

Спорным с точки зрения исламского вероучения является и перевод аята 55 суры аль–Имран («Семейство Имрана»):

«55. Ось Аллах сказав: «О Іса! Я упокою тебе і піднесу тебе до Себе, і Я очищу тебе від тих, які не увірували. І Я дам можливість тим, які пішли за тобою, мати перевагу над тими, які не увірували – аж до Дня Воскресіння. А потім до Мене повернетесь ви! І Я розсуджу між вами те, про що ви сперечаєтесь!» [13, с. 43].

В варианте перевода М. Якубовича, изданном в 2015 г. по отношению к пророку Исе (Иисусу) используется слово «*упокою*», оставляющее возможность двусмысленного толкования – как в значении «дати повний спокій, відпочинок кому–, чому–небудь», так и в значении «давати кому–небудь вічний спочинок (реліг.)» [7, с. 465]. Чтобы прояснить, какое именно значение используется переводчиком, мы обратимся к «канонической» версии перевода М. Якубовича, изданной в 2013 г. в Центре короля Фахда (Саудовская Аравия) и распространяемой среди украинских паломников во время хаджа и умры (большого и малого паломничеств в Исламе):

«55. Ось Аллах сказав: «О Іса! Я зроблю тебе мертвим і піднесу тебе до Себе, і Я очищу тебе від тих, які не увірували. І Я дам можливість тим, які пішли за тобою, мати перевагу над тими, які не увірували – аж до Дня Воскресіння. А потім до Мене повернетесь ви! І Я розсуджу між вами те, про що ви сперечаєтесь!» [12, с. 78].

Как мы видим, в своем «каноническом» переводе М. Якубович вместо слова «упокою» пишет «зроблю тебе мертвим» в отношении пророка Исы. Однако, согласно вероучения Ислама пророк Иса жив, до своего второго пришествия (ниже мы продемонстрируем кораническое обоснование данного утверждения). В данном случае М. Якубович при переводе слова *мутаваффика* использовал одно из его значений – «умертвить». Однако в арабском языке существует и другое значение данного слова, а именно *мутаваффика кабидука* («забрать»), что в отношении Исы означает «забрать с телом и душой», т.е. *вознести* живым. В подтверждение этого можно привести другой аят 60 суры аль–Ан'ам («Скот»), где используется то же слово *мутаваффика* в отношении сна: «Господь умерщвляет вечером и воскрешает утром».

Более того, при использовании в переводе рассматриваемого аята значения «умертвить» М. Якубович противоречит своему собственному переводу аятов 157–158 суры ан–Ниса («Женщины»):

«157. та за слова їхні: «Воістину, ми вбили Ісу, сина Мар'ям!», але ж вони не вбили його та не розіп'яли, а це лише так здалося їм. Воістину, ті, які сперечаються про нього, перебувають у сумніві, і немає у них знання, а лише йдуть вони за здогадками. Справді, вони не вбивали його.

158. Це Аллах підніс його до Себе; Аллах – Великий, Мудрий!» [12, с. 140].

Вместе с тем, представление о том, что пророк Иса умер существует в синкретическом течении *ахмадие* (*кадиани*), объединяющем последователей индийского проповедника Мирзы Гулама Ахмада Кадиани (1835–1908). При этом в мусульманских странах ахмадие не считается мусульманской общиной. В Пакистане кадианитам запрещено называть себя мусульманами и использовать мусульманскую терминологию, Лига исламского мира объявила ахмадие «враждебным исламу течением» [9, с. 31].

В своих материалах кадианиты активно дискутируют с суннитским представлением о судьбе пророка Исы и учением о его втором пришествии (поскольку, по мнению членов течения, Иса дожил до глубокой старости, умер и был похоронен в Кашмире). Соответственно, рассматриваемый нами аят 55 суры аль–Имран толкуется ими аналогично переводу М. Якубовича, как повествующий о смерти пророка Исы [6].

Последний аят, который мы рассмотрим в нашем исследовании – это аят 52 суры аш–Шура («Совет»), в котором речь идет о Пророке Мухаммаде:

«52. Саме так, за наказом Нашим, Ми відкрили тобі дух. Ти не знав, що таке Писання, що таке віра, але Ми зробили його світлом, яким вказуємо прямий шлях тим із Наших рабів, кому побажаємо! Воістину, ти ведеш до прямого шляху –

53. шляху Аллаха, Того, Кому належить усе, що на небесах і те, що на землі. Так! До Аллаха повертаються усі справи!» [12, с. 741].

В интерпретации М. Якубовича Бог говорит Мухаммаду что тот не знал что такое вера, что противоречит вероучению ислама, поскольку как мы уже указывали ранее, пророки защищены от неверия до начала и после окончания пророчества, то есть нельзя утверждать что он не имел веры в Господа или даже не знал о Нем. Известный толкователь имам Ас–Са'аляби [17, с. 2023] в данном вопросе говорит о том, что пророк/посланник до начала пророчества может не знать конкретные положения шариата, т. е. конкретные законы, но существование Бога для него является очевидным.

Имам аль–Багави также говорит о том, что и до начала пророчества пророки были верующими, и до откровения пророку Мухаммаду его религия была религией пророка Ибрахима (т.е. Исламом), но до него не дошли положения шариата, т.е. детальные положения религии [3, с. 201]. Ибн аль–Джаузи говорит о том, что в данном аяте под иманом (верой) необходимо понимать *шара'и аль–иман* – детальные вопросы веры [4, с. 299].

Абу Хайян в своем толковании аль–Бахьр аль–Мухьит передал:

«Сказал аль–Кадый Йад что значит: «валя аль–иман» это обязанности (фараид)

и заключения (ахкам). Он [Мухаммад] был до этого верующим в единобожие, но после этого были ниспосланы фарды – обязательства, о которых раньше он не знал. И так были добавлены к вере (иман) еще и эти вопросы. Аль–Кушайри сказал что слово «иман» в этом случае можно использовать, если речь идет о детальных вопросах шариата» [1, с. 500].

Как мы видим, использование при анализе переводов Священного Корана основ веры (Иман) позволяет выделить противоречащие исламскому вероучению варианты перевода – как мы продемонстрировали на примере перевода текста Корана на украинский язык М. Якубовича. В данном случае можно говорить о том, что в рассматриваемом переводе содержатся системные ошибки, противоречащие базовым положениям исламской доктрины, связанные с представлениями о Пророках и Посланниках. Можно сделать вывод о том, что рассмотренный перевод нуждается в глубокой переработке в соответствии с исламским вероучением.

Список использованных источников

1. Абу Хайян, 1422 (г.Х.). ‘Аль–Бахьр аль–Мухьит’, Т.9, Бейрут: *Дар уль–Фикр* (на араб. яз.).
2. Аз–Забиди, М., 1414 (г.Х.). ‘Таджуль аль–Арус’, Т.13, Бейрут: *Дар уль–Фикр* (на араб. яз.).
3. Аль–Багави, 1997. ‘Аль–Тафсир аль–Багави’, Т.7, Бейрут: *Дар Ихьяат–Турас аль–Араби* (на араб. яз.).
4. Аль–Джаузи, 1421 (г.Х.). ‘Зад аль–Масир’, Т.7, Бейрут: *Дар ибн Хазм* (на араб. яз.).
5. Аль–Ляххам, Т., 2016. ‘Кисас ля талику би–л–анбийа’, Бейрут: *Дар аль–Машария* (на араб. яз.).
6. Белый минарет, 2016. ‘Смерть пророка Исы в Коране. Смысл Таваффа’. *YouTube*. [online] Доступно: https://www.youtube.com/watch?v=R7MWgtj0geY [20.02.19]
7. Білодід, І., Бурячок А. та ін. 1979. ‘Словник української мови’, в 11 тт., Т. 10, К.: *Наукова думка*, 658 с.
8. Ибн Усаймин, М., 1410 (г.Х.). ‘Маджмуафатуаварасаиль’, Т.1, Эр–Рияд: *Дар аль–Ватан* (на араб. яз.).
9. ‘Ислам: энциклопедический словарь’, 1991. М.: *Наука, Главная редакция восточной литературы.*
10. ‘Кто они? От Адама до Мухаммада, мир Им’, 2009. К.: *Аль–Иршад*, 44 с.
11. Мазаний, В., 2017. ‘Коран – українською у Туреччині’, *Українська літературна газета.* [online] Доступно: http://litgazeta.com.ua/interviews/koran–ukrayinskoyu–u–turechchyni/ [20.02.19]
12. ‘Преславний Коран: переклад смислів українсько юмовою’, 2013. Пер. з араб. М. М. Якубович, Медина: *Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою*, 982 с.
13. ‘Преславний Коран: переклад смислів українською мовою’, 2015. Пер. з араб. М. М. Якубович, К.: *Основи*, 433 с.
14. ‘Сорок Хадисов Пророка Мухаммада, мир Ему, собранных имамом Ан–Науауий’, 2011. К.: *АЯ ГРУП*, 76 с.
15. Тамим, А. 2019. ‘Богословская критика переводов смыслов Священного Корана на примере истории пророка Ибрахима (сура «Аль–Ан’ам»)’, *Гілея*, 141 (2), с.147–151.
16. ‘Тафсир ан–Насафи’, Т.2, 1988. Бейрут: *Дар уль–Китаб аль–Араби* (на араб. яз.).
17. ‘Тафсир ас–Са’аляби’, Т.1, 2002. Бейрут: *Дар Ихьяат–Турас аль–Араби* (на араб. яз.).

References

1. Abu Haiyan, 1422 (g.H.). ‘Al’–Bah’r al’–Muh’it’, T.9, Beirut: *Dar ul’–Fikr* (na arab. yaz.).
2. Az–Zabidi, M., 1414 (g.H.). ‘Tadzhul’ al’–Arus’, T.13, Beirut: *Dar ul’–Fikr* (na arab. yaz.).
3. Al’–Bagavi, 1997. ‘Al’–Tafsir al’–Bagavi’, T.7, Beirut: *Dar Ih’ya at–Turas al’–Arabi* (na arab. yaz.).
4. Al’–Dzhauzi, 1421 (g.H.). ‘Zad al’–Masir’, T.7, Beirut: *Dar ibn Hazm* (na arab. yaz.).
5. Al’–Lyahham, T., 2016. ‘Kisaslyataliku bi–l–anbiia’, Beirut: *Dar al’–Mashariya* (na arab. yaz.).
6. Belyi minaret, 2016. ‘Smert’ prorokaisy v Korane. Smysl Tavaffa (Death of the prophet Isa in the Quran. Sense of Tavaff)’, *YouTube*. [online] Dostupno: https://www.youtube.com/watch?v=R7MWgtj0geY [20.02.19]
7. Bilodid, I., Buriachok, A. ta in. 1979. ‘Slovnyk ukrainskoi movy (Ukrainian dictionary)’, v 11 tt., T.10, K.: *Naukova dumka*, 658 s.
8. Ibn Usaimin, M., 1410 (g.H.). ‘Madzhmuafatuavarasail’, T.1, Er–Riyad: *Dar al’–Vatan* (na arab. yaz.).
9. ‘Islam: enciklopedicheskii slovar’ (Islam: Encyclopedic Dictionary)’, 1991. M.: *Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoi literatury*.
10. ‘Kto oni? Ot Adama do Muhammada, mir Im (Who are they? From Adam to Muhammad, peace be upon them)’, 2009. K.: *Al’–Irshad*,44 s.
11. Mazanyi, V., 2017. ‘Koran – ukrainskoiu u Turechchyni (Quran – in Ukrainian in Turkey)’, *Ukrainska literaturna hazeta*. [online] Dostupno: http://litgazeta.com.ua/interviews/koran–ukrayinskoyu–u–turechchyni/ [20.02.19]
12. ‘Preslavnyi Koran: pereklad smysliv ukrainskoiu movoiu (Glorious Quran, translation of meanings in Ukrainian)’, 2013. Per. z arab. M. M. Yakubovych, Medyna: Tsentr imeni Korolia Fahda z druku Preslavnoho Suvoiu, 982 s.
13. ‘Preslavnyi Koran: pereklad smysliv ukrainskoiu movoiu (Glorious Quran, translation of meanings in Ukrainian)’, 2015. Per. z arab. M. M. Yakubovych, K.: *Osnovy*, 433 s.
14. ‘Sorok Hadisov Proroka Muhammada, mir Emu, sobrannyh imamom An–Nauauii (Forty Hadith of the Prophet Muhammad, peace be upon Him, collected by Imam Al–Nawawi)’, 2011. K.: *AYa GRUP*, 76 s.
15. Tamim, A. 2019. ‘Bogoslovskaya kritika perevodov smyslov Svyashennogo Korana na primere istorii proroka Ibrahima (sura «Al’–An’am») (Theological criticism of the translation of the meanings of the Holy Qur’an on the example of the story of the prophet Ibrahim (Surah «Al–An’am»))’, *Gileya*, 141 (2), s. 147–151.
16. ‘Tafsir an–Nasafi’, T.2, 1988. Beirut: *Dar ul’–Kitab al’–Arabi* (na arab. yaz.).
17. ‘Tafsir as–Sa’alyabi’, T.1, 2002. Beirut: *Dar Ih’ya at–Turas al’–Arabi* (na arab. yaz.).

* * *

УДК 141.3:27

ГЕНДЕР И РОЛЬ ЖЕНЩИН В РАННЕМ ХРИСТИАНСТВЕ

GENDER AND THE ROLE OF WOMEN IN EARLY CHRISTIANITY

ГЕНДЕР ТА РОЛЬ ЖІНОК У РАННЬОМУ ХРИСТИЯНСТВІ

Тесленко Т. В.,
докторант кафедры философии и социологии, доцент кафедры «Экономика и управление», Днепровский национальный университет железнодорожного транспорта им. академика В. Лазаряна (Днипро, Украина), e–mail: c.spas.dp@i.ua, ORCID: 0000–0002–5810–3569

Teslenko T. V.,
doctorate undergraduate of the Philosophy and Sociology department, Associate Professor of the Department «Economics and management», Dneprovsk National University of Railway Transport Named after Academician V. Lazaryan (Dnipro, Ukraine), e–mail: c.spas.dp@i.ua, ORCID: 0000–0002–5810–3569

ТесленкоТ. В.,
докторант кафедри філософії та соціології, доцент кафедри «Економіка та управління», Дніпровський національний університет залізничного транспорту ім. академіка В. Лазаряна (Дніпро, Україна), e–mail: c.spas.dp@i.ua, ORCID: 0000–0002–5810–3569

Актуальность темы исследования *продиктована необходимостью переосмысления роли женщины в семье и обществе в связи с изменением его социально–экономических основ, а также возникающими на этой основе кризисными явлениями. Первооснову для восстановления утраченных морально–нравственных и духовных ценностей дают нам несправедливо замалчиваемые многие годы, и поэтому забытые образцы поведения и образа жизни женщин Ветхого и Нового Завета.* **Цель и задания статьи**. *Цель научного исследования состоит в специальном анализе роли подвижнической деятельности женщин в раннехристианском движении на основе философской, художественной и теологической литературы; акцентуализации их духовности в качестве платформы для формирования высоких моральных и нравственных качеств современного социума.* **Методология исследования** *построена на основе комплексного подхода, что во многом обусловлено междисциплинарным направлением данной работы. Сравнительно–исторический метод, используемый в данном исследовании в качестве основного, можно представить как идентификацию и экспликацию системно связанных культурных черт и выявление глубинных факторов, определяющих их взаимосвязь.* **Научная новизна исследования** *заключается в детализации и переосмыслении функций библейских женщин, репрезентации многовекторности их духовной миссии в силу того, что на многие века были утеряны и забыты образцы их духовного служения и подвига.* **Выводы исследования** *акцентуализируют идею о том, что образы библейских женщин, с их Верой, Надеждой и Любовью, помыслами и деяниями, мудростью и добротой продолжают духовно жить среди нас, как реальные существа, являясь не только воплощением самых высоких человеческих качеств, но и первоосновой для примера и подражания вне времени и пространства, ментальности и вероисповедания.*

Ключевые слова: *благотворительность, евангельское предание, миссия, мученичество, служение.*

The relevance of the research topic *is dictated by the need to rethink the role of a woman in the family and society in connection with the change of its socio–economic foundations, as well as the crisis phenomena arising on this basis. Unjustly hidden for many years, and therefore forgotten patterns of behavior and lifestyle of women of the Books of the Old and New Covenant give us the fundamental principle for the recovery of lost moral and spiritual values.* **The purpose and statements of the article**. *The purpose of the research is a special analysis of the role in the ascetic activity of women in the early Christian movement based on philosophical, artistic, and theological literature; accentuating their spirituality as a platform for the formation of high integrity standards and moral qualities in the modern society.* **The research methodology** *is based on a comprehensive approach, which is largely due to the interdisciplinary direction of this study. The comparative–historical method, used in this research as the main one, can be presented as the identification and explication of systemically related cultural features and the identification of the core factors that determine their interconnection.* **Originality of the research** *lies in the detalization and rethinking of the biblical women's functions, the representation of the multi–vector nature of their spiritual mission due to the fact that for many centuries the paragons of their spiritual ministry and achievement have been lost and forgotten.* **Conclusions of the research** *accentuate the idea that the biblical women's images with their Faith, Hope and Love, thoughts and deeds, wisdom and kindness continue to live spiritually among us, as real beings, being not only the embodiment of the highest human qualities, but also the primary principle for an example and imitation regardless of time and space, mentality and religion.*

Keywords: *charity, evangelical tradition, mission, martyrdom, ministry.*

Актуальність теми дослідження *викликана необхідністю переосмислення ролі жінки в сучасному суспільстві у зв'язку із зміною його соціально–економічних основ, а також негативними явищами, що виникають на цій основі.* **Мета і завдання статті**. *Мета наукового дослідження полягає в спеціальному аналізі ролі подвижницької діяльності жінок в ранньохристиянському русі на основі філософської, художньої і теологічної літератури; акцентуалізації їх духовності як платформи для формування високих моральних і етичних якостей сучасного соціуму.* **Методологія дослідження** *побудована на основі комплексного підходу, що багато в чому обумовлене міждисциплінарним напрямом даної роботи, при цьому порівняльно–історичний метод в даному дослідженні є основним.* **Наукова новизна дослідження** *полягає в деталізації і переосмисленні функцій біблейських жінок, репрезентації їх духовної місії внаслідок того, що на багато століть було загублено і забуто зразки їх духовного служіння і подвигу.* **Виводи дослідження** *акцентуалізують ідею про те, що образи біблейських жінок без сумніву є основою для прикладу і наслідування поза часом і простором, національністю і віросповіданням.*

Ключові слова: *добродійність, євангельський переказ, місія, мучеництво, служіння.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Постановка проблемы в общем виде и ее связь с важными научными и практическими заданиями. Падение духовных нравов, в том числе культуры и образованности, крушение семейных ценностей, аморальность определенной части социума – все это ставит перед учеными задачу – показать роль женщины, репрезентируя в данном контексте основы христианской морали и религии, практически уничтоженной на постсоветском пространстве и замененной так называемым «атеизмом». На примере евангельских повествований о воскрешении Христовом, а также в других ключевых событиях, с использованием «ономастического фона» Нового Завета необходимо показать роль женщин и в жизни Спасителя, и в раннем христианстве. Проблема женщин в библеистике сфокусирована на запрете их «входа» в церковную иерархию, на соответствующем замалчивании их роли в раннехристианском движении. Исключение женщин также и из сферы публичной жизни, в течение тысячелетий, являющееся общепризнанным постулатом в научных исследованиях, отражено в факте их исключения из историй цивилизаций и обществ, соответственно, литературы и других культуральных феноменов. В современном церковном мире ситуация довольно парадоксальная: иногда женщин считают фундаментально несовместимыми с духовностью, а иногда – ее воплощением. Официально позиция

православной церкви практически не изменялась в течение тысячелетий: несмотря на вроде бы широко распахнутые современным обществом двери для женщин мужская сфера религии по–прежнему для них закрыта. Эта проблематика напрямую затрагивает вопросы и теологии, и соотношения публичных и приватных сфер в истории и культуре раннего христианства, и устойчивость культуральных гендерных стереотипов, и многие другие проблемы – прежде всего философии как «науки всех наук».

Анализ последних исследований и публикаций, в которых заложено решение данной проблемы. Безусловно, исследования по данной теме предполагают изучение трудов многих ученых – историков, культурологов, теологов, – и хотя эта тема никогда не находилась в центре научного внимания, достаточно многообразный пласт литературы ей посвящен. Так из–под пера Ричарда Бокэма вышло множество трудов по Новому Завету и раннему христианству, в числе которых работа «Богословие книги Откровения» (Cambridge), а также комментарии на Послание Иуды и Второе послание Петра (Word Biblical Commentary). В своей исследовательской работе «Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве» автор представляет взвешенную и аргументированную точку зрения в противовес сенсационным «открытиям» и гипотезам о роли женщин в личной и общественной жизни Иисуса [2].

Как отмечает Т. И. Власова в своей работе, христианское евангельское учение, возвышая женщину как жену и мать, нанесло сильнейший удар по языческому воззрению, утверждавшему единственное назначение женщины – «давать потомство». Пропаганда христианства, создав типы жены–соратника, жены–сестры, открыла женщине поле для общественного служения в виде мученичества и благотворительности [3, с. 64].

Владимир Канатуш в книге «Библейские женщины» вначале рассматривает женщин Ветхого Завета, затем – Нового. Все они не вымышленные герои: эти женщины действительно существовали в истории человечества. Они с их образом жизни, их верой, надеждой, любовью, с их стремлениями, борьбой и переживаниями продолжают духовно жить среди нас, как реальные существа, подавая нам пример для подражания или предостерегая от ошибок [7].

Чтение Библии «глазами женщины» представляет собой особый вклад в библейскую герменевтику. Подчеркивают неповторимую роль женщины в этом контексте труды Розмари Рэдфорд Рутер, Элинор Маклохлин, Элизабет Шюсслер Фьоренцы, Таль Элан и др.

Известная писательница Элизабет Джордж открывает для нас четкие указания, практические наставления, мудрые принципы и окрыляющую надежду в поступках и помыслах библейских женщин [4, с. 3].

Внимательное чтение Святого Писания доказывает, что если женщина и не пользуется в нем положением, подобным положению мужчины, то лишь потому, что ей отведена своя, особая роль – утверждает Пьер Дюмуле́н–Бори́.

Святые и мученицы, царственные особы их прислужницы, матери, дочери и сестры, жены и вдовы, чье бытие оставило след на страницах Библии (в условиях ее интертекстуальности), и нашло свое отражение в трудах Эдит Дин и Анны Блейз, Турида Карлсен–Сейм, В. Кушнир и И. Грецки, Н. Чухим и др. исследователей.

Изложение основного материала. Женщина, невыразимо прекрасная, равная мужчине и его неотъемлемое дополнение, несмотря на грех, сохраняет две свои особые миссии. Первая – это открывать человеку его самого, давая ему взаимоотношение, основанное на равенстве, дополнительности и великодушной помощи; вторая – передавать жизнь. Поэтому, будучи связанной с тайной рождения и любви, она является хозяйкой и госпожой домашнего очага, но в социальной жизни чаще всего остается в тени. Сила ее действия, ее терпение и настойчивость привлекают внимание лишь в чрезвычайных ситуациях. Именно в таких крайних обстоятельствах обнаруживает себя женская сила, удивительные образцы которой предлагает нам Библия [6].

В длинном ряду замечательных библейских женщин, вдохновенных по своим поучениям и уникальных по своей жизни навсегда останутся как яркие светила такие имена, как Ева, Сарра, Ревекка, Рахиль, Лия, Фамарь, Иохаведа, Мариамь, Асенефа, Сепфора, Раав, Ахса, Девора, прекрасная Руфь, Ноеминь, Анна (мать Самуила), Вирсавия, Авигея, царица Савская, вдова из Сарепты, Сонамитянка, Есфирь, жена Иезекииля, Дева Мария, Елизавета (мать Иоанна Крестителя), Анна– пророчица, Мария Магдалина, Самарянка, Марфа и Мария (сестры Лазаря), Тавифа, Лидия, Прискилла, Лоида, Евника и др. Это женщины, полюбившие Иисуса – жёны высокого посвящения. За многими из них охотился враг, готовя им падение, но просчитался; они выдержали неравную битву со злом и устояли, победили и тем прославили Отца Небесного и Господа, Которому отдали своё сердце [7].

У этих «некоторых женщин», любивших Его, была своя необычайная роль, как объясняет богослов Чарльз Колдуэлл Райри, «совершенно уникальная для Евангелия», – пишет Элизабет Джордж. Они были допущены до служения Господу. Такого права не было у Его учеников и последователей–мужчин. Более полно мы сможем оценить необычайность этой роли, если вспомним, что греческое слово со значением «служить», употребленное в этом месте, появляется в четырех Евангелиях только там, где говорится о служении Самому Иисусу, в тех случаях, когда Ему служат женщины и Ангелы [4, с. 293].

В четырех канонических евангелиях фигурируют всего пятнадцать женщин, имена которых нам известны. Три из них – ветхозаветные героини, включенные в родословие Иисуса у Матфея: Фамарь, Раав и Руфь (Мф 1:3, 5). Еще одна – царица Иродиада (Мф 14:3, Мк 6:17,19, 2211, Лк 3:19). В первых главах у Луки появляются Елизавета, мать

Иоанна Крестителя, и Анна, а также Мария, мать Иисуса, названная по имени во всех синоптических евангелиях, но не у Иоанна. Оставшиеся восемь женщин, названных по именам, – ученицы Иисуса: Иоанна, сестры Мария и Марфа из Вифании, Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосифа, Мария, жена Клеопова, Саломия и Сусанна. То, что по именам в евангелиях названы очень немногие женщины – не только следствие андроцентричных предрассудков, свойственных евангельской традиции, хотя, конечно, и их необходимо принять во внимание. До странности мало евангельских женщин (дочь Иаира, теща Петра, мать сыновей Зеведеевых, жена Пилата) идентифицированы не по именам, а по своему отношению к родственникам–мужчинам. Стоит отметить в евангельских повествованиях и анонимность многих мужчин. В рассказах об исцелениях по имени не названа ни одна женщина (хотя Лука приводит имена исцеленных женщин – Лк 8:2–3), однако и из мужчин названы только двое – Вартимей и Лазарь, хотя рассказов об исцелении мужчин мы читаем множество. Кажется вероятным, что имена (кроме имен публичных фигур, таких, как Ирод) появляются в евангельских преданиях лишь в тех случаях, когда человек, называемый по имени, был видным деятелем раннехристианской общины. Это предположение мы можем применить к девяти героиням (восемь учениц и Мария, мать Иисуса) и примерно двадцати четырем героям евангелий. Стоит сравнить этот факт с приветствием, которое посылает Павел римским христианам (Рим 16:3–15): среди тех, кого он называет поименно, девять женщин и шестнадцать мужчин. Эти цифры дают нам некое приблизительное представление о соотношении числа мужчин и женщин среди руководства раннехристианских общин [2, с. 33–34].

Бокэм, возражая Бирскогу, указывая на значимость фигуры Марии Магдалины в этих преданиях, пишет: «Итак, возможно, эти свидетельницы и информантки поначалу представляли собой не просто коллектив женщин. Члены древней Иерусалимской общины могли считать, что одна женщина владеет особенно ценными воспоминаниями, которые стоит хранить и о которых стоит рассказывать. Они знали, к кому обращаться за информацией». Здесь, как и в других местах своей книги, Бирског справедливо отмечает, что очевидцами–информантами, стоящими за евангельскими преданиями, были не «коллективы», а отдельные лица: «Ни группы, ни культуры не помнят и не вспоминают – это всегда делают отдельные люди». Однако в случае с женщинами он ошибается, отказываясь связывать этот принцип с именами женщин в евангельских рассказах. Разумеется, свидетельницы евангельских событий не были «женским коллективом»; но и ошибочно сводить их всех к одной, наиболее значимой свидетельнице – Марии Магдалине. Все женщины названы по именам потому, что выполняли эту роль. Свидетельницами–информантками о пустой гробнице и о явлении нескольким женщинам воскресшего Иисуса были в древней церкви определенные женщины: Мария Магдалина, Мария, мать Иакова и Иосии, Саломея и Иоанна. О двух из них, Марии Магдалине и Марии, матери Иакова и Иосии, было известно, что они присутствовали при погребении. Еще о трех конкретных женщинах – Марии Клеоповой, Марии, матери Иисуса, и матери сыновей Зеведеевых – знали, что они стояли у креста, но не были свидетельницами ни на погребении, ни у пустой гробницы. Эти выводы – не результат методологически сомнительной «гармонизации». Они следуют из признания того, что различия в списках женщин не могут объясняться невниманием к деталям или чистой выдумкой евангелистов; они обретают смысл, лишь если мы воспринимаем их как результат сознательных усилий евангелистов перечислить именно тех женщин, которые были им известны как очевидицы данных событий. Но несправедливо представлять свидетельскую роль женщин как чисто пассивную. Они стали участницами событий, резко изменивших их собственную жизнь, – и, вновь и вновь рассказывая о Страстях и воскресении, разумеется, вкладывали в эти повествования свои представления о них [2, с. 362–363].

Как отмечает Э. Тисельтон, Э. Фьоренца показывает роль женщины в Новом Завете и ранней церкви, особенно в послеапостольскую эпоху. Она цитирует формулу крещения, существовавшую еще до апостола Павла в Гал. 3, 27: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись». Далее следует Гал. 3, 28: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе». Она утверждает, что зажиточные женщины–христианки должны были пользоваться большим влиянием в повсеместно возникавших домашних церквях (Деян. 12,12; 17,12). Лидия, деловая женщина, упомянута в Книге Деяний (Деян. 16, 14–15) как глава семьи, а Нимфа, очевидно, владела домом, в котором собиралась колосская церковь (Кол. 4, 15). Во втором стихе Послания к Филимону Павел передает приветствия Апфии (Din, 1998). Далее Шюсслер Фьоренца обращается к тем стихам, где апостол приказывает женщинам хранить молчание в 1 Кор, 14, 33–36. Нет сомнения, что в 1 Кор. 11, 2–16 говорится о женщинах, которые молятся и произносят пророческое слово. Но отрывок 1 Кор. 14, 33–36, кажется, запрещает им говорить, призывая искать у мужа наставления в духовных вопросах. В других местах Писания, отмечает Шюсслер Фьоренца, тоже признается право женщин на пророческое служение; но от дальнейших комментариев к стихам 1 Кор. 14, 33–36 она отказывается. В своей более поздней работе «В память о ней» Шюсслер Фьоренца утверждает, что Павел приветствовал желание незамужних святых женщин вести служения, отказывая в этом праве обычным замужним женщинам. Она справедливо замечает, что Павла гораздо больше заботило состояние дел в христианской общине, чем определение статуса женщин [10].

Можно, однако, предположить, что отсутствие женщин в кругу апостолов связано также с тем, что в период зарождения христианства, сопровождавшегося гонением на их последователей

роль, отводимая женщинам, защищала их от возможных пыток и казней, унижения и физической расправы.

Кропотливо анализируя Евангелие от Луки исследователи также предполагают, что женщины не только служили и сопровождали Иисуса, но и были посланы проповедовать самостоятельно. Заслуживает внимания и факт того, что помимо сопровождения Иисуса, то есть ученичества как такового, женщины выполняют дополнительные обязанности – «служат им имением своим». Бен Уизерингтон замечает по этому поводу: «Быть может, некоторые из этих женщин отдавали группе лишь свое время и труд, например, готовили или шили». По мнению же Дэвида Сима «группа жила вскладчину, и каждая женщина вносила на общие нужды, сколько могла». По замечанию Барбары Рейд, «использование материальных средств и его связь с ученичеством – постоянная тема Луки, однако Деяния не предписывают ученикам какой–то единой модели». Можно предположить, например, что некоторые женщины, имевшие собственность и присоединившиеся к странствующим последователям Иисуса, сохранили свои владения за собой, а доход от них отдавали на общие нужды. Так Иоанна, жена Хузы (она же Юния у Павла), отвечавшего за доходы и собственность царя Ирода Антипы из Тивериады, не просто подтверждает, а и доказывает, что за Иисусом кроме простых бедняков шли также и представители элиты. Ее решение не только поддержать Иисуса, но присоединиться к его группе и странствовать вместе с ним, возможно, изначально было вызвано исцелением; однако это был и решительный шаг к тому, чтобы уйти прочь от иродианской элиты, ее ближайшего окружения, – к простым галилеянам, более того, к обездоленным и отвергнутым, которых так привлекал Иисус и общества которых он искал. Иоанна теперь общалась с людьми (быть может, впервые), презирающими ее прежнюю роскошную жизнь, – для себя они видели лишь налоговое бремя и языческую власть, воплощенную для них во дворе Ирода, которому она принадлежала [2, с. 194–196].

Обратившись теперь к научным комментариям по поводу денежной поддержки Иисуса, исходившей от Иоанны, мы имеем два, по–видимости, противоположных направления мысли: одни отводят Иоанне социальную роль покровительницы–благотворительницы движения, другие же сосредоточиваются на выполнении ею обычных услуг, которые оказывают нижестоящие вышестоящим.

Ученые, пишущие о Евангелии от Луки и Деяниях, в ту же категорию благотворительниц помещают Лидию (Деян 16:14–15), оказавшую гостеприимство Павлу, а также других «состоятельных и относительно независимых женщин, которые поддерживали общину и/или входили в нее как patronae»: Марфа Лк 10:38, Тавифа в Деян 9:36 и 39, Мария, мать Марка в Деян 12:12, Прискилла в Деян 18:2. Хальвор Мокснес об этих женщинах, вместе с Лидией и некоторыми другими героинями Деяний, говорит, что они «воплотили в своей жизни образ «господина, который будет вам слугой» (22:27). Обычные отношения покровительства, с неравенством между патроном и клиентами, помещены в структуру новой общины и преображены» [2, с. 211].

Именно Марфе, одной из сестер из Вифании, открывших двери своего дома, Иисус сказал: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрёт, оживёт; И всякий живущий и верующий в Меня не умрёт вовек. Веришь ли сему?» [Ин. 11: 25–26]. А ее сестра Мария омыла ноги Христа миром перед тем, как Он был распят. Эта женщина знала, что Христа, воскресившего её брата Лазаря, преследуют враги, что ему опасно ехать в Иерусалим. Но она знала и то, что он «не станет бежать от собственной смертной участи, когда она помазала Его ноги миром, она хотела сказать Ему, что в её глазах любой Его выбор всегда будет верным и правильным» [5, с. 225]. Эдит Дин в книге «Все женщины Библии» называет Марию «одной из самых духовно восприимчивых женщин Нового Завета» [5, с. 221]. Мария – идеал женщины спокойной, кроткой, задумчивой, способной помочь чужому горю. Не уступает в прекрасных качествах своей сестре и Марфа – превосходная хозяйка, практичная и рассудительная. Земная Марфа и возвышенная Мария безусловно соединяют в себе лучшие женские качества, так необходимые сегодняшнему обществу для возрождения духовности и утверждения утерянных семейных ценностей. Ответ Иисуса Марфе о роли Марии, которая не «служила», а только «слушала» также можно считать исключительным и революционным, уравнивающим два типа христианской морали – деятельного и созерцательного – именно через женские образы, и утверждающий: «Все, что нужно – это слово Божье».

Необходимо еще раз подчеркнуть, что свидетельства о том, что женщины занимали видное место среди последователей Иисуса, содержатся в Новом Завете. Вместе с учениками за Христом постоянно ходили женщины, они были первыми, кого он исцелил. «После сего Он проходил по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божие, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней: Мария, называемая Магдалиною, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему имением своим» (Лк. 8:2–3). Женщины сопровождают Иисуса Христа на Голгофу; они присутствуют при распятии у креста (23:49) как свидетельницы, видевшие как смерть и погребение (23:55–56), так и пустую гробницу; бальзамируют Христа; первыми оповещают о его Воскрешении; женщины пребывают вместе с учениками в день сошествия Святого Духа [Деян. 1:14]. Активное участие женщин в христианских эклезиях подчеркивают также нехристианские источники. Так Лукиан (ок.150 – ок.190) в сатире «Конец Пилигрима» пишет, что герой, который представляет себя как христианского проповедника, находит сторонников среди женщин, стариков

и детей, именно они приходят поддержать его в тюрьме. Один из самых известных античных критиков христианства Цельс также напоминает о том, что христианские проповеди читаются на женской половине дома и адресуются «неразумным женщинам» [8, с. 59]. Следует подчеркнуть, что свидетельством уникальности было также и то, что именно женщины видели своими глазами и погребение, и пустую гробницу, и, на основании увиденного могли засвидетельствовать, что опустевшая гробница была той самой, куда положили тело Иисуса. Если использовать слово «апостол» в Павловом смысле (ср 1 Кор 9:1), то это дает возможность современным исследователям сделать вывод о том, женщины были апостолами–очевидицами, гарантирующими истинность преданий об Иисусе. Евангельские рассказы об их посещении пустой гробницы и встрече с воскресшим Иисусом, в свою очередь, не что иное, как нарративный дискурс, позволяющий принять эти свидетельства со всей их полнотой и очевидностью, понимая при этом и всю разность составляющих эпизодов, которые в первые десятилетия христианской жизни по всей видимости, распространялись устным передаванием.

Как свидетельствуют исторические документы, женщины играли большую роль в раннехристианских общинах и распространении христианского учения. Есть данные о том, что в раннем христианстве женщины проповедовали наравне с мужчинами, выступали как пророчицы на христианских собраниях (такой дар, в частности имели дочери Филипа Кесарийского). В эклезиях первых столетий также были диаконисы. Апостол Павел в «Послании к римлянам» вспоминает Фиву, дияконису «церкви Кенхрейской», называет ее своей помощницей, «prostatis» (защитница, предстоятельница, настоятельница) (61/62–ок.113) [Рим., 16:1–2]. Упоминание целого ряда женских имен среди раннехристианских деятелей не оставляет сомнения в том, что женщинам принадлежало важное место в ранней христианской Церкви. Во II столетии женщин лишают права на церковную проповедническую деятельность, женщины уже не имеют отношения к клиру, и женщин полностью устраняют от должностей церковной иерархии ортодоксального христианства. Однако они сохраняют за собой известную, а иногда и выдающуюся роль в других течениях [8, с. 59].

Важными для данного научного исследования являются и позиции феминистического богословия основных мировых религий. Так на уровне риторической критики Шюсслер Фьоренца в изложении Кэтрин Келлер разрабатывает экзегетическую основу для христологии мудрости как пророческой практики объединения «еврейского освободительного движения женщин» вокруг Иисуса, как троп женщин – у поструктуралистского богослова Ребекки Чоп – требующих признания их «голоса, слова, власти и авторства» [1, с. 282–283]. Духовное равенство мужчины и женщины установлено как в Библии, так и в Коране, который также является в равной мере руководством как для мужчин так и для женщин, признающим их равенство в вопросах морали и права. В отличие от ортодоксального и эклектического подходов к трактовке роли женщины в Исламе, модернистский подход акцентирует внимание на необходимости изучения первичных, не перекрученных исламских текстов, необходимости интерпретировать Коран на основе женского опыта, практик, обычаев, нравов, имеющих место в современном социуме [9, с. 296]. Али Шариати в книге «Фатима – дочь Пророка» (оригинальное название «Фатима есть Фатима») воссоздает облик дочери Пророка Магомета – Фатимы Захры – по историческим преданиям, из которых становится понятно, что она была избрана в качестве модели для наших сегодняшних дней. Ее личность символизирует разные и такие важные аспекты жизни женщины – дочь, жену, мать, женщину, которая ищет справедливость и выступает против угнетения всей силой своего духа, зная, что говорит языком Истины [9, с. 291].

Выводы. Выдающиеся труды исследователей роли библейских женщин в раннем христианстве по праву привлекают должное внимание ученых, еще раз акцентируя внимание современников на их значении для современного социума. На основании анализа этих трудов можно выделить такие направления в миссии женщин, как сопровождение, служение, ученичество, свидетельствование, информирование, проповедование, оказание материальной помощи и благотворительность. Неоценима и их роль как хранительниц, последователей и гарантов истинности евангельских преданий о служении Спасителя. Изучая примеры подвижнической жизни Библейских иудейских и христианских женщин, духовные основы Корана – современное постмодернистское общество может и должно восстановить утраченные морально–нравственные и духовные ценности.

Список используемых источников

1. ‘Антологія феміністичної філософії’, 2006, За редакцією Елісон М. Джагер та Айріс М. Янг; Пер. з англ. Б. Егідис; Наук. ред. пер. О. Іващенко, К.: *Видавництво Соломії Павличко «Основи»*, 800 с.

2. Бокэм, Ричард, 2015. ‘Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве’, пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой, Москва: *Эксмо*, 496 с. (Религия. История Бога).

3. Власова, ТИ., 2006. ‘Формирование гендерных стереотипов в западноевропейской философии’, К.: *Генеза*, 296 с.

4. Джордж, Э., 2009. ‘По следам библейских женщин’, СПб.: *ООО «МСМ»*, 368 с.

5. Дин, Э., 1998. ‘Все женщины Библии’, М.: *КРОН–ПРЕСС*, 432 с.

6. Дюмулен, Пьер, 2000. ‘Есфирь, Иудифь, Руфь: Миссия женщины’, Пер. с фр. Ю. Куркиной, СПб.

7. Канатуш, В., 1995. ‘Библейские женщины’, Кобрин, Беларусь: *Издательство ХБМ «Еммануил»*, 304 с.

8. Чухим, Н., 2006. ‘Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну)’, К.: *Київський інститут гендерних досліджень*, 192 с.

9. Шариати, А., 2016. ‘Фатима – дочь Пророка (оригинальное название «Фатима есть Фатима»)’, М.: *Садра*, 164 с.

10. Тисельтон, Э., 2011. ‘Герменевтика. Учебное пособие’, Пер. с англ. Ольги Розенберг, Черкассы: *Коллоквиум*, 430 с.

References

1. 'Antologija feministychnoi' filosofii' (Anthology of feminist philosophy)', 2006, Za redakcijeju Elison M. Dzhager ta Ajris M. Jang; Per. z angl. B. Egidys; Nauk. red. per. O. Ivashhenko, K.: *Vydavnyctvo Solomii' Pavlychko «Osnovy»*, 800 s.

2. Bokjem, Richard, 2015. 'Iisus i zhenshhiny. Rol' zhenshhin v obshhine Iisusa i v pervonachal'nom hristianstve (Jesus and women. The role of women in the community of Jesus and in original Christianity)', per. s angl. N. L. Holmogorovoj, Moskva: *Jeksmo*, 496 s. (Religija. Istorija Boga).

3. Vlasova, TI., 2006. 'Formirovanie gendernyh stereotipov v zapadnoevropejskoj filosofii (Formation of gender stereotypes in Western European philosophy)', K.: *Geneza*, 296 s.

4. Dzhordzh, Je., 2009. 'Po sledam biblejskih zhenshhin (In the footsteps of biblical women)', SPb.: *OOO «MSM»*, 368 s.

5. Din, Je., 1998. 'Vse zhenshhiny Biblii (All women of the Bible)', M.: *KRON–PRESS*, 432 s.

6. Djumulen, P'er, 2000. 'Esfir', Iudif', Ruf': Missija zhenshhiny (Esther, Judith, Ruth: Woman's Mission)', Per. s fr. Ju. Kurkinoj, SPb.

7. Kanatush, V., 1995. 'Biblejskie zhenshhiny (Biblical women)', Kobrin, Belarus': *Izdatel'stvo HBM «Emmanuil»*, 304 s.

8. Chuhym, N., 2006. 'Vizija zhinky u zahidnij filosofs'kij tradycii' (vid antychnosti do modernu) (The vision of a woman in the western philosophical tradition (from antiquity to modern))', K.: *Kyi'vs'kyj instytut gendernyh doslidzhen'*, 192 s.

9. Shariati, A., 2016. 'Fatima – doch' Proroka (original'noe nazvanie «Fatima est' Fatima») (Fatima – the daughter of the Prophet (the original name «Fatima is Fatima»))', M.: *Sadra*, 164 s.

10. Tisel'ton, Je., 2011. 'Germenevtika. Uchebnoe posobie (Hermeneutics. Tutorial)', Per. s angl. Ol'gi Rozenberg, Cherkassy: *Kollokvium*, 430 s.

* * *

УДК 111.1(477)

ОНТОЛОГІЧНО–ЛОГІЧНІ АСПЕКТИ НЕОПЛАТОНІЗМУ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА УКРАЇНСЬКУ ФІЛОСОФІЮ

ONTOLOGICALLY LOGICAL ASPECTS OF NEOPLATONISM AND ITS INFLUENCE ON UKRAINIAN PHILOSOPHY

Тімченко О. П.,
доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії і культури, Львівський торговельно–економічний університет (Львів, Україна), e–mail: philosophy@lute.lviv.ua

Сислюк Я. Г.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії і культури, Львівський торговельно–економічний університет (Львів, Україна), e–mail: philosophy@lute.lviv.ua

Пігош М. А.,
старший викладач кафедри філософії і культури, Львівський торговельно–економічний університет (Львів, Україна), e–mail: philosophy@lute.lviv.ua

Timchenko O. P.,
Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of philosophy and culture, Lviv University of Trade and Economics (Lviv, Ukraine), e–mail: philosophy@lute.lviv.ua

Syslyuk Ya. G.,
candidate of Philosophy, associate Professor, associate Professor of Department of philosophy and culture, Lviv University of Trade and Economics (Lviv, Ukraine), e–mail: philosophy@lute.lviv.ua

Pihosh M. A.,
senior lecturer of Department of philosophy and culture, Lviv University of Trade and Economics (Lviv, Ukraine), e–mail: philosophy@lute.lviv.ua

Досліджуються основні ідеї двох найбільших представників неоплатонізму – Плотіна та його учня Порфирія, які є дієвими і в наш час та суттєво впливають на духовний поступ сучасної людини. Аналізуються їх погляди на Єдине (найдосконаліший абсолют) з якого еманують Розум та Світова Душа. Обґрунтовано, що це вчення стало визначальним напрямком пізньо–античного світобачення та мало великий вплив на розвиток християнської філософії, а згодом також і української. Їх уявлення про Бога, душу, вічність багато в чому були споріднені з вченням неоплатонізму. Античний духовно–філософський світ постійно тяжів над мислителями наступних епох, впливав на їх роздуми та світогляд.

Ключові слова: *неоплатонізм, українська філософія, Бог, Єдине, Розум, Світова Душа, логіка, духовність.*

We study the basic ideas of two leading representatives of Neoplatonism – Plotinus and his disciple Porphyry, which are effective in our time and significantly affect the spiritual progress of modern person. Their views on the Single (the most perfect absolute) from which the Mind and the World Soul are emasculated, are analyzed. It is substantiated that this doctrine became the defining direction of the late–antique worldview and had a great influence on the development of Christian philosophy, and subsequently also Ukrainian. Their notions of God, soul, eternity were in many respects related to the teachings of Neoplatonism. The ancient spiritual and philosophical world constantly hovered over the thinkers of the subsequent epochs, influenced their reflections and world outlook.

Keywords: *Neoplatonism, Ukrainian philosophy, God, Single, Mind, World Soul, logic, spirituality.*

Унікальна ідея неоплатонізму – еманація світу за законами істини, добра, справедливості, краси спонукає дослідників до подальших розвідок, які б подолали суперечності дуалізму між матеріальним та ідеальним, раціональним та ірраціональним, світськими поглядами та релігійними віруваннями. Впливи цієї школи вийшли далеко поза античну епоху, тому що основні ідеї неоплатонізму ввійшли до складу різних філософських систем.

Неоплатонізм став суттєвим засобом обґрунтування філософських ідей християнських мислителів, а через призму отців церкви багато положень цього вчення вплинуло на українську філософію. Таким чином, дослідження онтологічно–логічних положень неоплатонізму є важливим аспектом у розумінні та усвідомленні духовної спадщини історії української філософії. Звідси, мета статті: проаналізувати специфіку основних ідей неоплатонізму в світлі його впливу на розвиток української філософії.

Засновником неоплатонізму був Плотін, останній з великих філософів античності. Його філософія – синтез філософії Платона і Арістотеля, коли одне не суперечить іншому або, краще сказати, арістотелізм розуміється в дусі платонівської методології. Поряд з тим, філософія Плотіна – це ще і певне логічне завершення вчення Платона про ідеї.

Вихідним поняттям у філософії Плотіна виступає Єдине. Під Єдиним він розуміє всеохоплюючу першосутність, причину всього існуючого, а також, як вище божество. Воно – абсолютна основа світу, і абсолютна істинна дійсність, і сутність всеможливих сутностей. Також потрібно відмітити і те, що в світі як необхідність панує всезагальна закономірність і залежність від Єдиного.

Оскільки Плотін часто ототожнює своє Єдине з вищим божеством, з логічним і генетичним першопочатком всього сущого, з абсолютною досконалістю і благом, то його Єдине можна порівняти з християнським уявленням про Бога, як про істоту, яка є вседосконалою та всесильною.

Єдине не підлягає ні логічному, ні чуттєвому визначенню. Воно як первинне буття, як найдосконаліше, мусить бути вільним від будь–яких множинностей та будь–яких протилежностей, через те воно – Єдине [8, с. 147]. А сам Плотін у своїй праці «Про благо або єдине» зазначає: «Єдине – дивне, неосяжне, про яке не можна навіть говорити, що воно є, щоб не виникла думка, що Єдине предикат чогось іншого, якому у суворому сенсі, ніяке ім'я не притаманне. Якщо ж все–таки потрібно називати його, то краще за все просто Єдиним, але не в тому розумінні, що воно спочатку є дещо інше, а потім вже Єдине. Саме по собі воно недоступне нашому пізнанню; пізнається ж через те, що виникає від нього, тобто через суще» [7, с. 46].

Єдине Плотін порівнює з Сонцем, яке безкінечно випромінює світло і від якого все народжується. Процес породження Єдиним наступних божественних сил – це процес так

званої еманації, яка розпочинається в результаті безперервного переповнення Єдиного – єдиного джерела божественної енергії. Першим, що з необхідності походить від Єдиного, є Світовий Розум, або Нус. В одному зі своїх творів Плотін про це пише: «Першоєдине творить другу субстанцію, Божественний Розум, залишаючись нерухомим, тобто не будучи стимульованим до цього жодним почуттям, жодним хотінням волі, і, взагалі, жодним рухом або зміною. Божественний Розум, народжений від Першоєдиного, є ніби випромінюване від нього світло, між тим, як сам він від цього ні скільки не змінюється та залишається у спокої, подібно тому, як Сонце постійно всюди поширює своє світло, від цього зовсім не приходить в рух; навпаки, це світло ніби рухається навколо нього» [7, с. 22].

Створений Єдиним розум має дві сторони: ту, яка звернена до Єдиного, і ту, яка відвернена від Єдиного. Звернений до Єдиного Розум є єдиний, а відвернений від Єдиного Розум – множинний. «В цілому розум, – зазначає І. Захара, – є саморефлексія систематизованої сукупності ідей. Розум так само поза часом. Розум мислить сам себе, починаючи із загальних категорій, а також індивідуальних» [3, с. 176].

Розповсюджуване Єдиним світло, повністю не поглинається Розумом, розповсюджується і далі. Його результатом є Світова Душа. Вона, перш за все відрізняється від Єдиного і від Розуму тим, що вона існує в часі. Час виникає завдяки Світовій Душі. Вона походить від Розуму безпосередньо, а від Єдиного – опосередковано. Світова Душа, як і Розум, має дві сторони. Однією вона звернена до Розуму, а другою – відвернена від нього. Ця відмінність Душі дуже суттєва, тому можна говорити і про дві Душі: верхню та нижню. Верхня Душа ближче до Розуму і не має безпосереднього зв'язку з чуттєвим світом. Нижня Душа має такий зв'язок. В цілому Душа – зв'язуюча ланка між надчуттєвим і чуттєвим світом. Про це Плотін у творі «Про три першопочаткові субстанції» пише: «Досконалий Божественний Розум не може залишатися безплідним вже тому, що він досконалий і він дійсно народжує Душу. Душа, з одного боку, як один з принципів Розуму перебуває у зв'язку з Мислячою Першопричиною, в ній бере участь, її сприймає і нею наповнюється, а з іншого – нижчою своєю частиною створює речі нижчого порядку і з ними знаходиться у зв'язку. Всі речі, нею створені, набагато менш досконалі, ніж вона сама» [7, с. 25].

Душа належить до світу надчуттєвого, але, формуючи чуттєвий світ, вона спускається до нього та оживляє його, вносячи у світ елемент божественної краси і гармонії. Цей процес творення є обов'язковим етапом її місця в сфері еманації. Але, Душі загрожує віддалення від досконалого надчуттєвого світу, тому вона повинна, постійно проникаючи в чуттєвий світ, прямувати до божественного.

Людські душі, так само як і Світова Душа, з якою вони мають спільну природу, належать до надчуттєвого світу. Плотін пише, що «душа наша має в собі дещо божественне, вона зовсім іншої природи, ніж все чуттєве, саме такої ж як і універсальна Світова Душа, досконала» [7, с. 29]. Але потрібно відмітити те, що вселення в тіло може статися для душі і злом, якщо, забувши про своє божественне походження, вона перестане підніматися вгору до надчуттєвого світу і схоче жити чуттєвим життям. «Чому відбувається так, що душа, – пише Плотін, – забуває Бога – свого Отця? Чому вона, маючи божественну природу, будучи творінням і здобутком Божим, губить знання і про Бога і про саму себе? Причина її зла лежить в ній самій – в її початковому прагненні до інобуття та відсторонення, в її задумі ні від кого не залежати, а бути і жити за своєю волею і для себе. Як тільки вона пізнала таке самостійне буття, вона відразу ж дала повну волю всім своїм прихованим бажанням і стала таким чином відразу на шлях, протилежний своєму першопочатковому, поступово віддалилася від Бога до повного забуття про те, що вона є Його творінням і Його здобутком» [7, с. 13]. І далі: «Душа доходить до забуття Бога з тієї причини, що все чуттєве любить більше, ніж саму себе, тому що чим швидше душа що–небудь ставить предметом свого захоплення і пошуку, тим самим вона признає це за вище і краще, а себе за нижче і гірше» [7, с. 14]. Натомість інша доля душі, яка, вселившись в тіло, не розірвала контакти з надчуттєвим світом, постійно за ним сумуючи і прагнучи до нього. Для такої душі втілення не є нічим злим, а, навпаки, збагачує її знання.

Природа втіленої душі складається, як і Світова Душа з вищої і нижчої. Вища належить до надчуттєвого світу, її суттю є Божественний розум; нижча тісніше пов'язана з тілом, має чуттєві переживання. Переборення і піднесення тієї нижчої природи, а також поєднання з Богом – ось головна мета людського життя на землі. Плотін пише: «Вищою частиною нашої душі ми наближаємося до світу Божественного, ми співіснуємо, маємо зв'язок з ним; ми можемо там і назавжди утвердитися, якщо ми всією душею будемо туди прагнути» [7, с. 30]. Таку роздвоєність душі християнські мислителі використовували як характеристику самого життя. На їх думку, душа, звернена тільки на тілесне, на плотське, на світ втілений, не може спастися. Тільки душа, яка постійно прагне до чогось вищого, може розраховувати на повернення до Бога і, відповідно, на спасіння.

У Плотіна було багато учнів, з–поміж яких виділяється Порфирій. Будучи популяризатором Плотіна, він викладає його вчення в зрозумілій та чіткій формі, разом з тим, намагається внести нове в систему свого вчителя, пов'язати її з формальною арістотелівською логікою. Потрібно відмітити й те, що Порфирій значно більше, ніж Плотін, коментував Платона, але також і Арістотеля.

Порфирій розвивав практичну сторону вчення Плотіна. Ціль філософії – спасіння душі. Її сходження від земного існування до піднесеного, вищого повинно бути поступовим. Тому,

мислитель розробив питання про види чеснот, які створюють ступені, по яких душа піднімається до досконалості. Він розрізняє чотири види чеснот. Це, по–перше, чесноти, які мають на меті приборкати афекти. Вище знаходяться очищаючі чесноти, які звільняються від усього земного в досягненні безпристрасності. На цій ступені душа повністю їх позбавлена. Душевні чесноти повністю доповнюють очищення та звертаючи душу до першопричини. Нарешті, розумові, створюють першообраз всіх чеснот. Таким чином, чесноти розміщуються у Порфирія ієрархічно, відповідаючи ступеням підняття до Божества [5, с. 39].

Велику роль в історії філософії відіграв «Вступ» Порфирія до логічної роботи Арістотеля «Категорії». Ця праця мала великий вплив на філософську думку не лише пізньої античності, але й всього середньовіччя. Друга назва її – «П'ять звучань». Це аналіз – понять роду, виду, видової відмінності, власної ознаки та ознаки випадкової. Предмет належить до якогось виду предметів, який входить з іншими близькими до нього видами в загальний для них рід, відрізняючись від інших видів своєю видовою відмінністю. У «Вступі» Порфирій ставить питання про статус родів і видів, що виражають зміст загальних понять. Про те, як існує загальне? Існує воно реально поза розумом? Або ж загальне перебуває тільки в розумі? А якщо загальне існує поза розумом, то яка природа цих понять. Така постановка проблеми, яку задає Порфирій, була джерелом середньовічних суперечок про універсалії – між номіналістами, які визнавали загальне поняття тільки словесним; та реалістами, які стверджували об'єктивне існування загального як такого [5, с. 38].

Неоплатонізм, будучи останньою філософською системою античності, вийшов далеко поза стародавню епоху, тому що основні ідеї неоплатонізму увійшли в склад філософських систем і переосмислюються християнськими мислителями – Григорієм Нісським, Псевдо–Діонісієм Аеропагітом, Августином Аврелієм, Іоаном Дамаскіним та інших, а за їх посередництвом впливали на філософію середньовіччя і Нового часу.

Неоплатонізм також мав великий вплив на розвиток української філософії. Українські мислителі ще в період Київської Русі зазнали впливу цієї філософської школи. Неоплатонічні ідеї потрапляли в Україну з Візантії. «Візантійська культура, – пише В. С. Горський, – стала для Русі важливим транслятором античної філософської спадщини, але сама ця спадщина в значній мірі представлена крізь призму філософії неоплатоніків» [2, с. 42].

У перекладному творі Київської Русі «Ізборнику Святослава» (1073), присвяченому київському князю Святославу Ярославовичу, було вміщено два філософські твори неоплатонічного характеру. Перший з них належить послідовникові й коментаторові Псевдо–Діонісія Аеропагіта Максиму Сповіднику. У цьому творі Максим Сповідник подав визначення найважливіших філософських категорій – суті, природи, дійсності, можливості, руху, явища та інших. Автором другого твору є Теодор Раїтський. Він представник тих перших християнських мислителів, які намагалися обґрунтувати важливі догмати свого віровчення за допомогою філософської, зокрема логічної спадщини античних мислителів. Для цього твору характерні певна цілісність, системність і завершеність. Загалом, «Ізборник Святослава» був на Русі одним з перших джерел теоретичних відомостей у галузі філософії, поетики, риторики, богослов'я [4, с. 23].

Інтерес до ідей неоплатонізму не згасав і в наступні віки. Поширенню неоплатонізму сприяло знайомство українського читача з творами Псевдо–Діонісія Ареопагіта. Ці роботи були популярними протягом всього середньовіччя на Заході та на Сході. «У середньовічних християнських культурах, – пише В. В. Бичков, – вони посіли місце найважливішого філософського джерела, авторитет якого наближався до авторитету Святого Письма» [1, с. 92]. «Corpus Areopagiticum», як його прийнято називати в сучасній науці, справив вплив на світогляд Максима Сповідника, Іоана Дамаскіна, Феодора Студита, Григорія Палами у Візантії; Іоана Скотта Еріугени, Альберта Великого, Томи Аквінського в Західній Європі та на багатьох інших середньовічних мислителів.

Головне значення «Ареопагітиків» полягає в тому, що їх автор зумів на основі Святого Письма, ранньої патристики і неоплатонізму дати практично першу картину християнського світогляду в єдності онтологічного, гносеологічного й містичного богословського аспектів. Псевдо–Діонісій намагався виразити християнські доктрини поняттями філософії неоплатонізму.

Особливою популярністю користувалися «Ареопагітики» серед вчених Острозької академії. Тут насамперед варто назвати Василя Суражського та Клірика Острозького, для яких авторитет Псевдо–Діонісія Ареопагіта був незаперечний. Інтерес до творів Псевдо–Діонісія Ареопагіта особливо зріс у філософській думці України XVI – XVII століть. В той час представники аскетично–споглядального напряму Іван Вишенський, Йов Княгинецький, Ісайя Косинський та інші свої погляди ґрунтували на творах Псевдо–Діонісія Ареопагіта, вченні ісихазму та філософських традиціях неоплатонізму. Ці мислителі проповідували ідеали споглядального життя та абсолютизували у людині духовне, божественне.

Видатний український філософ Григорій Сковорода на ґрунті філософської спадщини античності розробив оригінальне вчення. Він у своїх філософських поглядах перебував під впливом філософії неоплатонізму. «Сковороду, – пише А. М. Окара, – можна уявити і в колі античних стоїків, і серед неоплатоників доби еллінізму» [6, с. 220]. Дмитро Чижевський також відстоює погляд на Сковороду як на «запізнілого платоніка кінця XVIII віку, який у своїй системі взагалі, так і в методичних її основах пішов за філософією останньої доби античного світу» [11, с. 146]. І далі: «Але фактом

залишається встановлена порівняльною методою спорідненість Сковороди з неоплатонізмом» [11, с. 147]. У монографії Л. В. Ушакова і О. В. Марченка читаємо: «…Платон інтерпретується Сковородою у дусі неоплатонізму, – і це природно, зважуючи бодай на те, що у середні віки та значно пізніше на Платонову онтологію часто дивилися крізь призму неоплатонічної тріади «Єдине – Розум – Душа», яка у свою чергу, мислиться генетично залежною від християнської тринітарної доктрини» [10, с. 11].

Сковорода в платонівсько–неоплатонічному дусі інтерпретує вчення про дві натури – тіло і дух. «Весь світ, – пише Сковорода, – складається з двох натур: одна – видима, інша – невидима. Видима натура називається створінням, а невидима – Бог. Ця невидима натура, або Бог, усі створіння пронизує й утримує; всюди завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видиме, але розум, що пронизує й утримує його – невидимий. З цієї причини у стародавніх Бог називався Всесвітній Розум. Для нього у них були різні імена, наприклад: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна тощо. У християн найвизначніші для нього такі назви: дух, Господь, цар, отець, розум, істина … Щодо видимої натури, то в неї також не одне ім'я, наприклад, речовина, або матерія, земля, плоть, тінь та інші» [9, с. 55].

Розглянувши онтологічно–логічні аспекти неоплатонізму, можна констатувати, що він є перспективним для подальшого дослідження, так як піднімає низку актуальних для сьогодення духовно–етичних проблем розвитку науково–технічного прогресу, в якому людський розум породжує не тільки добро, а й зло – глобальні проблеми сучасності. «Єдине» в неоплатонізмі не творить, а лише еманує, створює умови для свободи творчості людини, наголошуючи при цьому на пріоритеті духовних цінностей над матеріальними.

Список використаних джерел

1. Бичков, ВВ., 1989. 'З історії візантійської гносеології. (До публікації творів Псевдо–Діонісія Ареопагіта)', *Філософська і соціологічна думка*, №12, с.92–95.

2. Горский, ВС., 1988. 'Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII века', К.: *Наук. думка*, 213 с.

3. Захара, Ігор. 1997. 'Лекції з історії філософії', Львів: *Видавництво ЛБА*, 398 с.

4. 'Історія філософії України', 1994, К.: *Либідь*, 416 с.

5. Кондзьолка, ВВ., 2001. 'Історія середньовічної філософії': Навч. посібник, Львів: *Світ*, 320 с.

6. Окара, АМ., 2001. 'Паісій Величковський та Григорій Сковорода в культурному оточенні XVIII століття', *Науковий Вісник Українського Історичного Клубу*, М., Т.5, с.218–225.

7. Плотин, 1995. 'Космогония', REFL–book; Ваклер, 304 с.

8. Рижак, Людмила. 2013. 'Філософія: підручник', Львів: *ЛНУ імені Івана Франка*, 650 с.

9. Сковорода, ГС., 1995. 'Вхідні двері до християнського доброчестя', Григорій Сковорода. *Пізнай в собі людину*, Львів, с.53–62.

10. Ушаков, ЛВ., Марченко, ОВ., 1993. 'Нариси з філософії Григорія Сковороди', Харків: *Основа*, 152 с.

11. Чижевський, Д., 1930. 'Філософічна метода Сковороди', *Записки НТШ*, Т.99, Львів, с.145–171.

References

1. Bychkov, VV., 1989. 'Z istorii' vizantijs'koi' gnoseologii'. (Do publikacii' tvoriv Psevdo–Dionisija Areopagita) (From the history of Byzantine epistemology. (Before the publication of the works of Pseudo–Dionysius Areopagite))', *Filosofs'ka i sociologichna dumka*, №12, s.92–95.

2. Gorskij, VS., 1988. 'Filosofskie idei v kul'ture Kievskoj Rusi XI – nachala XII veka (Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus XI – the beginning of the XII century)', K.: *Nauk. dumka*, 213 s.

3. Zahara, Igor. 1997. 'Lekcii' z istorii' filosofii' (Lectures on the history of philosophy)', L'viv: *Vydavnyctvo LBA*, 398 s.

4. 'Istorija filosofii' Ukrai'ny (History of Philosophy of Ukraine)', 1994, K.: *Lybid'*, 416 s.

5. Kondz'olka, VV., 2001. 'Istorija seredn'ovichnoi' filosofii' (History of medieval philosophy)': Navch. posibnyk, L'viv: *Svit*, 320 s.

6. Okara, AM., 2001. 'Paisij Velychkovs'kyj ta Grygorij Skovoroda v kul'turnomu otochenni XVIII stolittja (Paisius Velichkovsky and Grigory Skovoroda in the cultural environment of the XVIII century)', *Naukovyj Visnyk Ukrai'ns'kogo Istorychnogo Klubu*, M., T.5, s.218–225.

7. Plotin, 1995. 'Kosmogonija (Cosmogony)', REFL–book; Vakler, 304 s.

8. Ryzhak, Ljudmyla. 2013. 'Filosofija: pidruchnyk (Philosophy: a textbook)', L'viv: *LNU imeni Ivana Franka*, 650 s.

9. Skovoroda, GS., 1995. 'Vhidni dveri do hrystyjans'kogo dobrochestja (Entrance doors to Christian benevolence)', Grygorij Skovoroda. *Piznaj v sobi ljudynu*, L'viv, s.53–62.

10. Ushakov, LV., Marchenko, OV., 1993. 'Narysy z filosofii' Grygorija Skovorody (Essays on the philosophy of Gregory Skovoroda)', Harkiv: *Osnova*, 152 s.

11. Chyzhevs'kyj, D., 1930. 'Filosofichna metoda Skovorody (Philosophical method of Skovoroda)', *Zapysky NTSh*, T.99, L'viv, s.145–171.

* * *

УДК 1.316.3

SPECIFIC FEATURES OF COMMUNICATION WITHIN VIRTUAL COMMUNITIES

ОСОБЛИВІ РИСИ КОМУНІКАТИВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ВІРТУАЛЬНИХ СПІЛЬНОТ

Tkachenko K. V.,
postgraduate of philosophy sociology and management of sociocultural activities department, State Institution «South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky» (Odessa, Ukraine), e–mail: volegov.pa@yandex.ru, ORCID: 0000–0002–4028–7347

Ткаченко К. В.,
аспірантка кафедри філософської соціології та управління соціокультурною діяльністю, ДУ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (Одеса, Україна), e–mail: volegov.pa@yandex.ru, ORCID:0000–0002–4028–7347

This article analyzes Virtual communities of gamers, bloggers, and hikikomori in the aspect of communication in cyberspace. The features of their communicative interaction in terms of social, cultural, personal and age factors' influence are examined. Some features of specifics of formation of virtual organizations of users with social interaction and communication issues are noted.

Keywords: *communication, community, cyberspace, internet, personality, gamers, bloggers, hikikomori, meme, imageboard.*

Стаття присвячена філософському аналізу віртуальних спільнот геймерів, блогерів і хікікоморі в аспекті комунікації в кіберпросторі. Розглянуто особливості їх комунікативної взаємодії з точки зору впливу соціальних, культурних, особистісних та вікових факторів. Визначено особливості специфіки формування віртуальних організацій користувачів з проблемами соціальної взаємодії та комунікації.

Ключові слова: *комунікація, спільнота, кіберпростір, інтернет, особистість, геймери, блогери, хікікоморі, мем, imageboard.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

The subject of analysis of this article is virtual communities in terms of cyberspace communication. The objective is to identify the features of personal and communicative interaction of virtual communities in cyberspace. To achieve this, an analysis of such online communities as gamers, bloggers, and hikikomori has been undertaken. We also examine a virtual community that unites people with autism spectrum disorders.

The given topic is relevant because of rapidly growing interest in virtual communication, which has been reflected by several scientists and philosophers. The research on interpersonal communication (both offline and online) is very diverse. For example, the influence of communication on the personality formation is analyzed in detail by M. I. Lisin, L. I. Bozhovich, A. I. Krupnova, M. Argyle. In their works, these authors highlight main motives that determine the habitual regularities of an individual engaged in communication. In the works of A. B. Mudrik, V. A. Bogdanov, and others, the main concepts reflecting the system of personality traits are the following: communicative qualities of personality, communicative abilities, communicative potential of personality, communicative core of personality. The emergence of new communication facilities in the age of online information culture is examined in the works of D. S. Avraamova, B. B. Bagirova, I. M. Dzyaloshinsky, Yu. A. Ermakova, B. N. Lozovsky.

In the current digital era, the ways, forms and styles of interpersonal communication undergo the process of modernization. The interaction between individuals is, to a large extent, transferred to cyberspace, which becomes a more and more important part of social life. In social and philosophical studies, the research of internet communication as a factor of socialization is relevant as never before.

The conceptual apparatus of social studies has been enriched through the research of communities. In particular, in 1955 American sociologist J. Guillery, after having analyzed over about 100 definitions of the concept of «community», determined the most often seen characteristics of this phenomenon: commonality of territory, socio–cultural intercommunication, existence of social connections [13, p. 130]. As M. Castells points out, the term «community» aroused ideological disputes between scientists who were used to the old–fashioned, offline, reality–bound community definition and the adherents of the new definition which encompassed alternative sorts communities which has been made possible by means of the internet [8].

Upon examination of a communicative community, we can say that it possesses a globalizing character (i.e. all material communication limits such as time and place are overcome). A community can be considered a communicative community only if its members are truly engaged in the process of communication, if their interests can be freely expressed and are taken into account in the collective discourse. People with similar values, worldviews and ideas usually communicate more intensively. Such characteristics form a total communicative essence of a community. Thus, the process of communication becomes easier. After a while, members of such societies start communicating less and eventually leave it because of losing interest. Because of this, online communities are considered to have age limits, albeit rather vague. Gamers and hikikomori are usually regarded as having younger members as compared to bloggers, but this is a highly debatable statement since, for example, playing computer games has recently become common even among the middle–aged populace. And the notorious hikikomori NEET (Not in Education, Employment, or Training) lifestyle can sustain through older age, not only in teenagers as some might assume.

The question of how Internet communities are formed has been relevant since the very first days of emergence of the World Wide Web. Barry Wellman, the creator of «Net Individualism» conception, claimed that the kinds of interactions that are possible online are motivated by individual interest rather than collective identity (i.e. awareness of being a part of a certain group).

According to Wellman, «Complex social networks have always existed, but recent technological developments in communication have afforded their emergence as a dominant form of social organization. When computer–mediated communication networks link people institutions and knowledge, they are

computer–supported social networks». He defined «community» as «networks of interpersonal ties that provide sociability, support, information, a sense of belonging and social identity» [16, p. 228]. «Virtual reality starts where a human enters the cyberspace» [4, p. 134]. This dimension connects people with no regard for their social status and geographical location. Thus, the communities of individuals bound only through the internet are created. No matter what country they come from, the internet gives an opportunity to connect cultures through interactive communication and, as a result, to change the reality those people live in both online as well as offline. The change of worldviews and lifestyles under the influence of informational technologies leads to creation of a new type of personality and society in cyberspace. The internet acts as a medium which transforms the socio–cultural value hierarchy and a means through which an individual can access all sorts of informational and human resources.

The term «cyberspace» is recently new. It was introduced by a science–fiction writer, William Gibson. He used it in his 1982 novel «Burning Chrome», which was published in «Omni» magazine. Later on, the term «cyberspace» was popularized in the novel «Neuromancer». The concept of cyberspace has gained a firm foothold in internet–related literature, although it still has no common definition despite the multiple attempts by scholars to create one. The term «cyberspace» is synthesized from the words «cyber» and «space». Cybernetics is the science of common regularities of management and transmission of information in different systems, and «space» means the place where the information is situated; thus, cyberspace is the space of informational objects and events [5, p. 89–90]. Cyberspace as a socio–cultural factor influences social life, changes space–time perception of reality and leads to the creation of network society, which is composed of certain groups of people, bound by common interests [10, p. 20].

In this paper, we will consider virtual communities, with which the cyberspace is populated.

A virtual community is a certain group of people that maintains regular communication through the Internet. According to Barivova [1, p. 25], the term «virtual community» has been popularized by an American writer Howard Reingold in the book of the same title «Virtual community» [Reingold] [8, p. 20]. In such communities, the connections between its members are individualized since each constructs their own network. Also, certain peculiar qualities can be pointed out: the increase in the number of participants (up to several millions), the length of time for which the communication can be maintained, its individualization [6, p. 15].

Such communities can function under the condition of existence of common interests among the participants as well as the dynamic of the topic's discussion. The interests can be unrelated to the main topic of discussion, depending on personal preferences of the interlocutors.

A virtual community is different from the usual sort of community by anonymity and an ability to change one's social status. A personality can be introduced through a sort of «role play». The ability to change one's own identity in the communication space helps to present a given participant as his own ideal projection of hisself.

A community centers around a certain interest, which can unite several groups of people online into a united one.

Did the people in modern society become more insular and less sociable after the arrival of such an instrument of conducting friendship, love and the search for people with common interests? After having analyzed such virtual communities as «gamers» and «bloggers», we concluded that their members form groups because of being dissatisfied with their lives.

Psychotherapist Mark Sandomirsky, in one of his blogs, described online communication as follows: «Internet communication is an unending masked carnival, a constant alteration of these masks when it seems that «everything is possible» [9]. The members of online communities create desired projections of their personalities, thus making themselves feel more confident.

Bloggers' creativity (in this case, its online manifestation) is an attempt to run away from one's own self. Symbolic images created in order to present one's own personality are an attempt to create an ideal that the members of a given community would want to achieve by means of «acting a role» that might even be copied from some real person. Most of the people gravitate towards using finished and tried behavioral stereotypes. This happens because of (a) conformism (pretense as a way to escape responsibility, Fromm's «escape from freedom») as well as (b) the phenomenon of «limited rationality» (G. Simon) – it's easier to use a ready decision rather than to come up with a new one.

The representatives of the virtual communities under study are usually completely immersed in their interests, which virtually become their raison d'être. Gamers are the people who spend a considerable amount of time playing computer games [2]. Being obsessed with playing computer games, gamers stop exploring the computer and degrade in the sense of computer knowledge [1, p. 24].

The professor of social pedagogy and psychology department of pedagogy and psychology faculty of Moscow State Pedagogical University A. Mudrik emphasized in one of his works, that «Computer game gives a player an opportunity to feel oneself as one's own ideal» [7, p. 210]. Within the boundaries of a given virtual community, we indeed can observe its members' experiments with various images that can reflect one's latent desires, fears and needs. A game gives a player an opportunity to create a character that could become his alter–ego and act according to his desires of Real–life self–accomplishment. He acts like a subject he admires.

Game addiction arises because the player operates in an ideal world that gives him opportunities to actualize his current needs. Security, a sense of belonging and self–realization, give the player opportunities to make independent decisions, take a risk, take responsibilities and to lead. In the final analysis, game addiction

develops through constant positive stimulation of a player by means of various rewards and achievements, thus giving him a sense meaning.

In fact, gaming does not influence a person's perception of a community. After playing a certain computer game for a long time, he will try to find an interlocutor in accordance with his own character and interests. Offline and online communication are virtually the same. The only difference is the environment within which this communication is conducted. Gamers may believe that they can live a thousand lives in games but only one in the real world. The members of this community are usually the people who, through whatever reasons, lack a real, offline social circle (except for extreme cases, it always has only one reason, that is one's unfulfilled communicative potential). Playing computer games helps people avoid responsibilities of making decisions and acts as a substitute for living the real life. This is another way gaming addiction is established. Such a virtual life damages physical and mental health as well as one's material well–being.

Within computer games, a player accepts a ready scenario with a number of storylines, characters, etc. Through the act of creation, one usually acts according to certain pre–created scripts. In videoblogging, one performs the acts of creation that do not exclude working according to some scripts.

The representatives of these communities spend a lot of time in cyberspace, which has a certain influence on their lives in the real world. In fact, they perform a sort of quasi–socialization and such an attempt of self–affirmation should rather be considered pseudo–self–actualization.

To get involved in cyberspace once means to get involved in it forever. Though this might have positive effect on people with autism spectrum disorders. The problem of unsuccessful and troubled social adaptation is often solved within a comfortable cyberspace environment. The creation of virtual communities of «rain men» is a manifestation of an epoch which gave them an opportunity of self–actualization. Online, they get an opportunity to have a say. Martijn Dekker can be named as one of the successful socialization examples. He, being a person with high functional autism, has created an internet community called «Independent life within autism spectrum» [3].

M. Dekker considers this community of people with autism spectrum disorders as a means of communication, which allows its members to express themselves and provide emotional and practical support to each other.

Cyberspace is a comfortable socialization tool for autists, which allows for a soft protection in case of mistakes. The rules of such communities are simple, and their changes are predictable and controllable.

Within cyberspace, there is also another community with similar attributes. Hikikomori (Japanese: ひきこもり or 引き篭もり, lit. «pulling inward, being confined», i.e., «acute social withdrawal»; colloquially/adaptive translation: shutter) are reclusive adolescents or adults who withdraw from social life, often seeking extreme degrees of isolation and confinement [12]. In social media, the tag «hiki» is placed on people who suffer from social phobia. These people have no friends and experience difficulties in communication with others. Often this tag is self–applied by people who just don't want to have a job. They choose reclusion because they have a conflict with the real world. In turn, this conflict arises because they decline to adapt in society and become a complete personality. Being unable to change the circumstances (no matter whether there are objective or subjective reasons standing behind it) and feeling «out of place», such a person creates a fake reality for himself in the form of hikikomori lifestyle. Often hiki's social needs threshold is so low that they don't require communication with people at all.

Hikikomori, as a phenomenon, can be observed in middle–class families rather than in the families of relatively low income. The reasons why such a personality can develop might be parents' inability to detect their child's issue. Because of this, he feels isolated and emotionally dependent on his parents. A lack of a defined life and career goals makes such people vulnerable, leads to self–isolation and becoming a hikikomori.

Having analyzed virtual communities of gamers, bloggers and hikikomoris in the aspect of how they communicate in cyberspace, we came to the conclusion that a kind of virtual communication is created within these groups, which has its own particular peculiarities defined by its membership composition. Virtual communication is an act of verbal interaction with the interlocutors being separated spatially and conducted through the means of computer telecommunication systems.

The bloggers' internet community communicates by means of expressing their thoughts and ideas through creating original content. A blog usually has a circle of regular readers who subscribe to it or visit it regularly with the purpose of reading new information expressed in text or video format, as well as to express their own opinions. In his own blog, an author can use several kinds of images, creating a projection of his imagined «self».

Gamers usually position themselves as video game characters. When playing a game, they isolate themselves from society and immerse into the life online. Compared to the bloggers who act creatively, gamers express themselves only by acting according to pre–programmed scripts.

The specific feature of the hikikomori community is low level of social adaptation. The members of this community communicate on the Internet by means of creating blogs, but only in text format (like bloggers), or in video game chats (like gamers).

Emotions in online communication are expressed through the means of «emoji smiles» and humorous reaction images. As an essential part of online communication, a phenomenon called «memes» should be mentioned. An image, a phrase, or a certain personage can constitute a meme, and, as a broader term, «meme» is characterized as «an idea, behavior, style, or usage that spreads from person to person within a culture» [14]. This term was introduced by Richard Dawkins in his 1976 book «The Selfish

Gene», in which he draws certain similarities between «memes» and «genes». He considered the former a basic unit of cultural information just as the latter is a basic unit of living cells' information transmission: «We need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of *imitation*. 'Mimeme' comes from a suitable Greek root, but I want a monosyllable that sounds a bit like 'gene'. I hope my classicist friends will forgive me if I abbreviate mimeme to *meme*. If it is any consolation, it could alternatively be thought of as being related to 'memory', or to the French word *même*. It should be pronounced to rhyme with 'cream'» [11, p. 192]. In this paper we will consider «memes» only in terms of being an information transmission medium in cyberspace. As such, memes can evolve and change across time; they come in and out of fashion. In certain cases, memes can reflect states of mind of certain internet communities from which they emerged, and be later used by other communities, if their moods and intentions converge. Thus, a meme created by a hikikomori community and aimed to express one's own loneliness and social ineptness, can become popular in the gamers' community. This might be due to computer games' quality of isolating the gamer from the outside world. This, in its turn, might lead to experiencing certain social communication issues by a gamer, similar to those of a hiki. Thus, memes act as a sort of language, which can contribute to better understanding among virtual community members, as well as between virtual communities. In this way, Internet memes act as an essential part in online communication, with different communities using different memes. Some memes common in one community can be unacceptable in another. As an example, memes used on Facebook are largely disliked on imageboards (which are usually anonymous forums where each post can have an image attached to it, such as Japanese «2channel», American «4chan» and Russian «dvach»).

Studying memes and their spread can help in understanding how virtual communities interconnect and give insights on what their members' underlying motivation is. Let's consider a meme called «Pepe the frog» which, in one of its most popular incarnations, was nothing but an image of a sad frog. It was quite widespread in the hikikomori community as a reflection of their pessimistic mood and general disappointment in life. A few years past its emergence, it became known as alt–right mascot, icon for racist and anti–Semitic groups and hate symbol [15]. This convergence between the socially inept hiki community and the politically–motivated «alt–right» community manifested through same meme usage shows certain peculiarities of both of these virtual comunities. Perhaps this shows that hiki and other people with socialization issues consider modern society as flawed and reach to conservative ideas for an answer. Besides, maybe it shows that the aforementioned groups manifest their hatred accumulated through the years of rejection by the society through racism and anti–Semitism of the notorious «alt–right» movements.

Any Internet community as one of socialization mediums shows a person not as what he really is, but rather as a kind of mask he chooses. As far as the people having real autism symptoms are concerned, some virtual communities are aimed at helping them with their socialization issues.

As a unit of structure of society, given communities are characterized by having a stratified system, with established social norms, roles and statuses of its members with different levels of access to online content. The perception of a personality within a virtual community is conducted by means of the content he creates (texts, music or images). Virtual discourse takes the first place. How one chooses a virtual community can depend upon his social class, age, gender, profession and interests. A virtual community becomes not only a place for leisure time activities, but also a field of professional interest by means of creating a unified informational resource.

References

1. Баринова, ДС., 2013. 'Методологические аспекты исследования виртуального пространства интернет', *РАН ИНИОН*; отв. ред. Верченов Л. Н., М., с.19–34.

2. 'Геймер'. [online] Доступно: http://www.tckt.ru/section4/Геймер/index.html (дата звернення: 30.06.2015).

3. Деккер, М., 1999. 'На наших собственных условиях: возникновение аутической культуры'. [online] Доступно: http://www.aspergers.ru/node/229 (дата звернення: 01.07.2015).

4. Кастельс, М., 2004. 'Галактика Интернет', Екатеринбург: *У–Фактория*, 328 с. (Серия «Академический бестселлер»).

5. Кирик, ТА., 2007. 'Виртуальная реальность и ее онтологические прототипы': монография, Курган: *КГУ*, 134 с.

6. Кончаковский, РВ., 2010. 'Сетевое интернет–сообщество как социокультурный феномен': автореф. дис. … канд. соц. наук: спец. 22.00.06 «Социология культуры», Екатеринбург, 22 с.

7. Мудрик, АВ., 2004. 'Социализация человека', М.: *Академия*, 300 с.

8. Петлин, МА., 2014. 'Социально–философские аспекты киберпространства', *Вестник Омского университета*, №3 (73), с.89–90.

9. Сандомирский, МЕ. 'Психоблогинг. Часть 6. Общение в блогах II'. [online] 2 октября 2009. Доступно: http://212.158.162.223/columns/Psihobloging/Psihobloging.–CHast–6.–Obschenie–v–blogah–II (дата звернення: 30.06.2015).

10. Хуторной, СН., 2013. 'Киберпространство и становление сетевого общества': автореф. дис. … канд. философ.наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия», Воронеж, 20 с.

11. Dawkins, Richard, 1989. 'The Selfish Gene' (2 ed.), *Oxford University Press*, ISBN 978–0–19–286092–7.

12. 'Hikikomori – Wikipedia'. [online] Available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Hikikomori (Accessed 01.07.2018)

13. Hillery, GA., 1955. 'Definitions of Community: Area of Agreement', Vol.20, №2, p.111–123.

14. 'Meme | Definition of meme by Merriam–Webster'. [online] Available at: https://www.merriam–webster.com/dictionary/meme (дата обращения: 01.07.2018).

15. 'Pepe the Frog: yes, a harmless cartoon can become an alt–right mascot by Oren Segal – The Guardian'. [online] Available at: https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/29/pepe–the–frog–alt–right–mascot–racist–anti–semitic (дата звернення: 04.01.2019).

16. Wellman, B., 2001. 'Physical and Cyber Place: The rise of personalized Networking', *International Journal of Urban and Regional Research*., Vol.25, Issue 2, p.227–252. [online] Available at: http://digicult.net/moss_texts/TheRiseofPersonalizedNetworking.pdf (дата звернення: 18.07.2015).

References (transliteration)

1. Barinova, DS., 2013. 'Metodologicheskie aspekty issledovanija virtual'nogo prostranstva internet (Methodological aspects

of research of the Internet virtual space)', *RAN INION*; otv. red. Verchenov L. N., M., s.19–34.

2. 'Gejmer (Gamer)'. [online] Dostupno: http://www.tckt.ru/section4/Gejmer/index.html (data zvernennja: 30.06.2015).

3. Dekker, M., 1999. 'Na nashih sobstvennyh uslovijah: vozniknovenie auticheskoj kul'tury (On Our Own Terms: Emerging Autistic Culture)'. [online] Dostupno: http://www.aspergers.ru/node/229 (data zvernennja: 01.07.2015).

4. Kastel's, M., 2004. 'Galaktika Internet (The Internet Galaxy)', Ekaterinburg: *U–Faktorija*, 328 s. (Serija «Akademicheskij bestseller»).

5. Kirik, TA., 2007. 'Virtual'naja real'nost' i ee ontologicheskie prototipy (Virtual reality and ontological prototypes): monografija', Kurgan: *KGU*, 134 s.

6. Konchakovskij, RV., 2010. 'Setevoe internet–soobshhestvo kak sociokul'turnyj fenomen (Digital internet community as a social–cultural phenomenon)': avtoref. dis. … kand. soc. nauk: spec. 22.00.06 «Sociologija kul'tury», Ekaterinburg, 22 s.

7. Mudrik, AV., 2004. 'Socializacija cheloveka (Sociolization of human)', M.: *Akademija*, 300 s.

8. Petlin, MA., 2014. 'Social'no–filosofskie aspekty kiberprostranstva (Socio–philisophicalaspetcs of cyberspace)', *Vestnik Omskogo universiteta*, №3 (73), s.89–90.

9. Sandomirskij, ME. 'Psihobloging. Chast' 6. Obshhenie v blogah II (Psychoblogging. Volume 6. Communication in blogs II)'. [online] 2 oktjabrja 2009. Dostupno: http://212.158.162.223/columns/Psihobloging/Psihobloging.–CHast–6.–Obschenie–v–blogah–II (data zvernennja: 30.06.2015).

10. Hutornoj, SN., 2013. 'Kiberprostranstvo i stanovlenie setevogo obshhestva (Cyberspace and establishment of a network society)': avtoref. dis. … kand. filosof.nauk: spec. 09.00.11 «Social'-naja filosofija», Voronezh, 20 s.

11. Dawkins, Richard, 1989. 'The Selfish Gene' (2 ed.), *Oxford University Press*, ISBN 978–0–19–286092–7.

12. 'Hikikomori – Wikipedia'. [online] Available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Hikikomori (Accessed 01.07.2018)

13. Hillery, GA., 1955. 'Definitions of Community: Area of Agreement', Vol.20, №2, p.111–123.

14. 'Meme | Definition of meme by Merriam–Webster'. [online] Available at: https://www.merriam–webster.com/dictionary/meme (Accessed 01.07.2018).

15. 'Pepe the Frog: yes, a harmless cartoon can become an alt–right mascot by Oren Segal – The Guardian'. [online] Available at: https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/sep/29/pepe–the–frog–alt–right–mascot–racist–anti–semitic (Accessed 04.01.2019).

16. Wellman, B., 2001. 'Physical and Cyber Place: The rise of personalized Networking', *International Journal of Urban and Regional Research*., Vol.25, Issue 2, p.227–252. [online] Available at: http://digicult.net/moss_texts/TheRiseofPersonalizedNetworking.pdf (Accessed 18.07.2015).

* * *

УДК 271.22 (091)(477)

МИТРОПОЛИТ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ І ПАРИЗЬКИЙ АНАТОЛІЙ (ДУБЛЯНСЬКИЙ) ПРО РОЗБУДОВУ Й ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЮ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ

METROPOLITAN OF WESTERN EUROPE AND PARIS ANATOLY (DUBLYANSKY) ABOUT DEVELOPMENT AND INSTITUTIONALIZATION OF THE UKRAINIAN CHURCH

Фульмес В. С.,
протоієрей, аспірант Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки, викладач Волинської православної богословської академії (Луцьк, Україна),
e–mail: fulmes777@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000–0003–1263–9808

Fulmes V. S.,
archpriest, postgraduate student Lesya Ukrainka Eastern European National University, teacher of the Volyn Orthodox Theological Academy (Lutsk, Ukraine),
e–mail: fulmes777@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000–0003–1263–9808

Митрополит Західноєвропейський і Паризький Анатолій (Дублянський) – видатний ієрарх Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) в діаспорі, уродженець Волині, який залишив помітний слід у розвитку культури рідного краю та УАПЦ в Німеччині. Емігрувавши у 1944 році в Західну Європу, він брав активну участь у становленні церковно–релігійного життя в Німеччині, а згодом присвятив своє життя УАПЦ в діаспорі, прийнявши спочатку священичий сан, а після смерті дружини – єпископський. У даній статті подані короткі відомості про його життя та діяльність, а також висвітлені його погляди щодо розбудови та інституціоналізації Православної Церкви України.

Ключові слова: *інституціоналізація[1], незалежність, Помісна Українська Православна Церква, митрополит Анатолій (Дублянський).*

Metropolitan of Western European and Parisian Anatoly (Dublyansky) is a prominent hierarch of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC) in the diaspora, a native of Volyn, who left a significant mark in the development of the culture of his native land and the UAOC in Germany. Embroidering in Western Europe in 1944, he actively participated in the formation of church and religious life in Germany, and later dedicated his life to the UAOC in the diaspora, first taking the priest's dignity, and after the death of his wife, the episcopal. In the article brief information about his life and activities, as well as his views on the development and institutionalisation of the Orthodox Church of Ukraine is presented.

Keywords: *institutionalisation[2], independence, Local Ukrainian Orthodox Church, Metropolitan Anatoly (Dublyansky).*

Великою подією епохального значення для українського духовного життя стало проведення 15 грудня 2018 року в соборі Святої Софії під головуванням уповноваженого представника Вселенського Патріархату митрополита Галльського Еммануїла (Адамакіса) Об'єднавчого собору українського православ'я. Після Божественної Літургії, звершеній у Малій Софії, розпочалася реєстрація учасників – архієреїв, священиків та мирян Української Православної Церкви Київського Патріархату, Української Автокефальної Православної Церкви та Української Православної Церкви в єдності з Московським Патріархатом. У засіданні собору брав участь також Президент України Петро Порошенко. Собор працював у закритому режимі. У ході роботи було прийнято Статут Православної Церкви України (ПЦУ) та обрано Предстоятеля Церкви – митрополита Київського і всієї України Блаженнішого Епіфанія (Думенка).

5–6 січня 2019 року відбувся візит Митрополита Київського і всієї України Епіфанія до Вселенського Патріархату для участі в церемонії підписання Томосу про автокефалію Православної Української Церкви, співслужіння двох Предстоятелів під час Божественної Літургії та вручення Томосу. До складу делегації також увійшли ієрархи: митрополити Вінницький і Барський Симеон (Шостацький), Галицький Андрій (Абрамчук), Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк), Луцький і Волинський Михаїл (Зінкевич), Переяслав–Хмельницький і Вишневський Олександр (Драбинко), архієпископ Чернігівський і Ніжинський Євстратій (Зоря), єпископ Дніпровський і Криворізький Симеон (Зінкевич).

Процес надання автокефалії Православній Церкві України завершився 6 січня 2019 року, коли під час спільного служіння Літургії на честь свята Богоявлення (за новоюліанським календарем) Вселенський патріарх Варфоломій вручив предстоятелеві ПЦУ Епіфанію митрополичий жезл і сувій із текстом Томосу.

3 лютого в Києві у Святій Софії відбулися урочисті заходи та богослужіння з нагоди інтронізації Блаженнішого Епіфанія, Митрополита Київського і всієї України, Предстоятеля Помісної автокефальної Української Православної Церкви [3].

Прагнення українського народу мати свою незалежну українську церкву стали реальністю. Тепер розпочинається новий етап у становленні та розвитку Православної Церкви України, адже подія надання автокефалії Українській Церкві спонукає всіх нас до нових звершень, до творення нової історії Української Церкви. Сьогодні існує багато поглядів та думок щодо розвитку та інституціоналізації Української Церкви, тому вважаємо за необхідне вперше опублікувати бачення і думки митрополита Західноєвропейського і Паризького Української Автокефальної Православної Церкви в діаспорі Анатолія (Дублянського) з приводу майбутнього розвитку Української Церкви.

Метою цієї статті є ознайомлення з думками і планами митрополита Західноєвропейського і Паризького Анатолія (Дублянського) щодо розбудови та інституціоналізації Української Православної Церкви.

Митрополит Анатолій (Дублянський) (у миру – Анатолій Захарович Дублянський) – ієрарх Української Автокефальної Православної Церкви в діаспорі, який вніс значний вклад у становлення Української Церкви в діаспорі та брав активну участь у її діяльності за кордоном.

[1] nstitutionalisation [<instutum] – the introduction of new public institutions.

[2] nstitutionalisation [<instutum] – the introduction of new public institutions.

Владика народився 11 листопада 1912 року на хуторі Перетоки поблизу станції Олика на Волині. Після закінчення в 1930 році Луцької гімназії продовжив навчання у Віленському університеті імена Стефана Баторія, у 1938 році закінчив Варшавський університет імені Юзефа Пілсудського з дипломом магістра в галузі історії. З 1938 року працював у Волинському краєзнавчому музеї, протягом 1941–1944 років – був редактором газети «Український голос». На запрошення митрополита Полікарпа (Сікорського) був членом митрополичої ради при Свято–Троїцькому кафедральному соборі (м. Луцьк). Саме від митрополита Полікарпа за богослужінням у нижньому храмі Луцького Свято–Троїцького кафедрального собору 13 січня 1944 року він дізнався про еміграцію духовенства УАПЦ. Разом з численними емігрантами Анатолій Дублянський виїзджає до Німеччини, де розпочався нелегкий процес становлення та розбудови церковного життя в емігрантських умовах у всіх громадах–таборах українців–емігрантів. Тут Анатолій Дублянський проявляє себе активним учасником православно–церковного життя: він займав посаду секретаря Парафіяльної Ради Свято–Покровського храму м. Регенсбурга, у м. Амберзі виконував обов'язки дяка, тут же керував бібліотекою, був активним членом Українського комітету, писав статті в різні часописи [5, с. 262]. У 1951 році він приймає Таїнство Священства, з 1952 по 1970 роки – був настоятелем парафії в Ляндсгуті з одночасним обслуговуванням парафії в Регенсбурзі, а з 1962 року ще й в Інгольштадті, а також деякий час парафії в Амберзі та в осередку в Пассаві. У травні 1970 року отця Анатолія було призначено настоятелем Хрестовоздвиженської парафії в Новому Ульмі.

Окрім парафіяльних обов'язків, отець Анатолій брав активну участь в адміністраторській діяльності УАПЦ: з 1956 року був членом Ради Митрополії УАПЦ; у 1959 році на Соборі УАПЦ в Оттобруні біля Мюнхена був обраний до Вищого Церковного Управління, у якому спочатку виконував обов'язки секретаря, а з 1973 року – голови Вищого Церковного Управління [7].

Крім цього, стараннями отця Анатолія був заснований у 1952 році друкований орган УАПЦ в діаспорі – український православний церковно–релігійний журнал «Рідна Церква», який виходив протягом 36–ти років.

Після смерті дружини Євгенії в 1978 році отець Анатолій у 1981 році приймає чернецтво. Його архієрейська хіротонія відбулася 31 травня 1981 року під час урочистої Літургії в Церкві–Пам'ятнику апостола Андрія Первозванного в Бавнд Бруці (штат Нью–Джерсі, США) з нагоди закінчення Десятого Собору Української Православної Церкви в США. Очолив соборне богослужіння митрополит Мстислав (Скрипник) у співслужінні архієпископів Марка (Гундяка), Констянтина (Багана) та собору духовенства. Розуміючи велич свого покликання, у своєму пастирському служінні владика Анатолій проявив себе як ревний архіпастир, який з любов'ю піклувався про ввірену йому паству, звершував Богослужіння на парафіях своєї єпархії, проповідував слово Христове серед православного народу в діаспорі. Цим він заслужив неабиякий авторитет і повагу серед вірян і священнослужителів. У 1983 році на Соборі УАПЦ в Лондоні він був піднесений до сану архієпископа Паризького і Західноєвропейського з місцем перебування в місті Новий Ульм. За заслуги перед Церквою і народом Український Вільний Університет у Мюнхені в ювілейному році Хрещення Руси–України 25 липня 1988 року нагородив архієпископа Анатолія званням почесного доктора філософії. На Соборі УАПЦ в місті Генк у Бельгії в 1994 році владику було піднесено до сану митрополита Паризького і Західноєвропейського УАПЦ, а в 1995 році після Акту євхаристійного єднання Української Православної Церкви в США і діаспорі із Вселенським Патріархом Варфоломієм І митрополиту Анатолію було надано титул митрополита Созопольського.

Епістолярна спадщина владики Анатолія (Дублянського) свідчить, що архієрей багато уваги приділяв актуальним питанням церковно–релігійного життя свого часу. Перебуваючи за кордоном, владика не забував про церковне життя своєї Батьківщини – України. Він листувався з українськими ієрархами. У своєму листуванні вони неодноразово ділилися поглядами й думками щодо існування та розвитку Православної Церкви в Україні. Коли Україна стала незалежною державою, владика Анатолій (Дублянський) був прихильником автокефалії Української Церкви й неодноразово наголошував на тому, що в Україні повинна бути своя, незалежна від Москви Українська Церква [2; 4].

Досліджуючи колекцію книг з бібліотеки владики Анатолія, яка нині зберігається в окремому іменному фонді бібліотеки Волинської православної богословської академії (м. Луцьк), ми знайшли цікаву знахідку – церковний календар на 1950 рік, виданий у Штутграті Українською Автокефальною Православною Церквою в діаспорі, де в спеціально відведеному місці для нотатків було виявлено рукописний текст, який містить роздуми щодо існування, розвитку та зміцнення Української Православної Церкви. Датований цей текст 8 червня 1950 роком. Його автором був владика Анатолій (Дублянский), про що свідчить його письмовий почерк та власний підпис. Вражає, що думки владики Анатолія звучать дуже по–сучасному, з ними важливо не тільки ознайомитися, але й взяти до уваги, розбудовуючи сьогодні новостворену Православну Церкву України. Митрополит Анатолій (Дублянський) пише:[1]

«Майбутні покоління, а, може, дасть Бог і ми ще, теж перебуватимемо у вільній Україні, мусимо звернути велику увагу на організацію та зміцнення Української Православної Церкви. Для того треба:

1. Піднести Київську митрополію до гідності Патріарха Київського і всієї України. На це маємо

[1] Цитата подається в авторській орфографії.

всі моральні і канонічні підстави (Резиденція Патріарха – Київ, Софійський Собор).

2. Заснувати Богословську Академію на традиціях давньої Києво–Могилянської академії в Києві. Підняти, в міру можливості, Богословські факультети при університетах: Харківському, Січеславському, Одеському і інших. По обласних центрах заснувати духовні семінарії (при обласних кафедрах єпископів). Заснувати наступні відділи цих семінарій, організувати діяльність Богословських пастирських курсів.

3. Заснувати Богословське наукове товариство в Києві з деякими філіями. Зокрема необхідно організувати Центральний музей Української Церкви, мистецтв, мартирологів УАПЦ. Окремі церковні музеї можуть бути організовані також в деяких єпархіальних центрах.

4. Організувати широкий Місійний комітет з підвідділами:

а) місійних проповідників (живого слова);

б) видавничий відділ (книжок і преси);

в) радіо (церковно–релігійні авдиції).

Крім живого слова проповіді – в церкві, через радіо важливу роль відіграє преса і книжки: головну увагу хочу звернути на розбудову української церковно–релігійної православної преси в майбутній вільній Україні. Головна преса повинна складатися:

1) З органу Патріарха (Український Церковний вісник) з офіційним додатком повідомлень і розпоряджень Патріархії.

2) Науковий орган Богословського наукового Товариства «Богословський вісник» (квартал).

3) Орган студентів Богословської Академії «Богослов» (місячник).

4) Науково–популярний релігійний журнал–місячник «Дзвін».

5) Тижневий часопис органу української православної думки «Слово» (або «Неділя»).

6) Релігійний тижневик «Добрий пастир».

1. Організувати церковний актив в церковні ради, а зокрема в Братства і сестринства з ширшим обсягом праці «Православна акція»: культурно–освітня релігійна діяльність та допомогова акція.

2. Організувати при монастирях і церквах під зародом братств і сестринств шпиталів, домів старців.

3. Поширити видавничу діяльність на окремі центральні монастирі – Лаври та єпархіальні центри» [6, с. 79–80].

Як бачимо, людина, яка безпосередньо брала активну участь в організації церковного життя в еміграції та доклала чимало зусиль для становлення УАПЦ, залишає свої поради щодо існування церкви в Україні. І дійсно, з настанням незалежності в Україні кожна із церков, яка увійшла до складу Помісної Православної Церкви, досягнула певного моменту свого розвитку: мала свою організаційну структуру, поділ на єпархії, єпархіальні місії та відділи, духовні навчальні заклади, займалася видавничою та перекладацькою діяльністю. Така успішна та результативна діяльність стала запорукою того, що об'єднавшись, прагнення українців мати свою церкву стали реальністю. Тепер розпочинається новий період розвитку Православної Церкви в Україні. Працюючи сьогодні над становленням управління Православної Церкви України, удосконалюючи Статут нової Церкви, проводячи її інституціоналізацію, плануючи розвиток Церкви для піднесення її авторитету серед українського народу та на світовому рівні, варто прислухатися до голосу авторитетного в релігійних кругах ієрарха минулих років – митрополита Анатолія (Дублянського) і врахувати його думки та побажання.

Список використаних джерел

1. 'Архієпископ Анатолій – почесний доктор філософії', 1988, *Рідна Церква*, Ч.155, с.8.

2. 'Лист митрополита Анатолія (Дублянського) до митрополита Луцького і Волинського Якова (Панчука) від 10 травня 1996 року', *Архів Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату*, 1 арк.

3. 'Православна Церква України', *офіційний сайт*. інтернет–ресурс: https://www.pomisna.info/

4. Соловей, Т. 'Незалежність – найдорожчий скарб'. інтернет–джерело: http://www.svitlytsia.crimea.ua/index.php?section=article&artID=4856

5. Фульмес, В., 2014. 'Митрополит Анатолій (Дублянський) – видатний ієрарх УАПЦ', *Волинський музей, історія і сучасність. Науковий збірник*. Вип.5. Матеріали V Всеукраїнської наукової історико–краєзнавчої конференції, присвяченої 24–й річниці Незалежності України та 85–й річниці створення Волинського краєзнавчого музею, м. Луцьк, 16 травня 2014 року, Луцьк, с.261–264.

6. 'Український Православний Церковний Календар на 1950 рік', 1950, Штутгарт, *видання Священного Синоду Української Автокефальної Православної Церкви на еміграції*, 80 с.

7. 'Шляхи до мого життя', *Волинський краєзнавчий музей*, Інв. № ДМ–33727.

References

1. 'Arkhiiepyskop Anatolii – pochesnyi doktor filosofii (Archbishop Anatoly – Honorary Doctor of Philosophy)', 1988, *Ridna Tserkva*, Ch.155, s.8.

2. 'Lyst mytropolyta Anatoliia (Dublianskoho) do mytropolyta Lutskoho i Volynskoho Yakova (Panchuka) vid 10 travnia 1996 roku (Letter from Metropolitan Anatoly (Dublyansky) to the Metropolitan of Lutsk and Volyn Yakov (Panchuk) dated May 10, 1996)', *Arkhiv Volynskoi yeparkhii UPTs Kyivskoho Patriarkhatu*, 1 ark.

3. 'Pravoslavna Tserkva Ukrainy (Orthodox Church of Ukraine)', *ofitsiinyi sait*. internet–resurs: https://www.pomisna.info/

4. Solovei, T. 'Nezalezhnist – naidorozhchyi skarb (Independence is the most expensive treasure)'. internet–dzherelo: http://www.svitlytsia.crimea.ua/index.php?section=article&artID=4856

5. Fulmes, V., 2014. 'Mytropolyt Anatolii (Dublianskyi) – vydatnyi iierarkh UAPTs (Metropolitan Anatoly (Dublyansky) is an outstanding hierarch of the UAOC)', *Volynskyi muzei, istoriia i suchasnist. Naukovyi zbirnyk*. Vyp.5. Materialy V Vseukrainskoi naukovoi istoryko–kraieznavchoi konferentsii, prysviachenoi 24–y richnytsi Nezalezhnosti Ukrainy ta 85–y richnytsi stvorennia Volynskoho kraieznavchoho muzeiu, m. Lutsk, 16 travnia 2014 roku. Uporiad. A. Syliuk, Lutsk, s.261–264.

6. 'Ukrainskyi Pravoslavnyi Tserkovnyi Kalendar na 1950 rik (Ukrainian Orthodox Church Calendar for 1950)', 1950, Shtuthart, *vydannia Sviashchennoho Synodu Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy na emihratsii*, 80 s.

7. 'Shliakhy do moho zhyttia (Ways to my life)', *Volynskyi kraieznavchyi muzei*, Inv. № DM–33727.

* * *

УДК 111.852:27–585

ЗОВНІШНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК ПРЕДМЕТ ЕСТЕТИКИ АСКЕТИЗМУ

HUMAN APPEARANCE AS THE SUBJECT OF THE ASCETIC AESTHETICS

Царенок А. В.,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології, Національний університет «Чернігівський колегіум» ім. Т. Г. Шевченка (Чернігів, Україна),
e–mail: tsarenok–sever@ukr.net,
ORCID: 0000–0002–9461–7305

Tsarenok A. V.,
Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Culturology, Taras Shevchenko National University «Chernihiv Collegium» (Chernigov, Ukraine), e–mail: tsarenok–sever@ukr.net, ORCID: 0000–0002–9461–7305

Метою *статті є розгляд засновків аскетико–естетичного вчення про зовнішній вигляд особистості.*

Методи. *Використовуючи загальнонаукові методи узагальнення та систематизації, а також герменевтичний метод вивчення культурних традицій, автор статті розкриває сутність вчення візантійських аскетів про людську зовнішність і піклування про неї.*

Основні висновки. *Згідно з аскетико–естетичною традицією, що розвивалася в межах культури Візантії, краса людського тіла, так само, як і різні засоби його прикрашення, одяг та взуття, здатні виступити небезпечною спокусою для особистості й особливо для особистості подвижника. Видатні візантійські мислителі–аскети (свв. Василій Великий, Григорій Богослов, Антоній Великий та ін.) закликають до граничної обережності у сприйнятті власне людських тіл, критикують надмірне піклування про зовнішність і практику її штучного прикрашення за допомогою косметичних засобів, коштовного одягу, взуття тощо. Не заперечуючи чуттєву красу як таку, естетика аскетизму проповідує належне використання природних переваг зовнішнього вигляду та поміркованість у піклуванні про нього.*

Ключові слова: *візантійська естетика аскетизму, тілесна краса, зовнішній вигляд, прикрашення, цнотлива краса, аскетизм, чернецтво.*

The aim *of the article is to make a review of the basic principles of ascetic and aesthetical doctrine of human appearance.*

The methods. *Using the scientific methods of generalization, systematization and hermeneutical analysis of cultural traditions the author of the article points out the important ideas of Byzantine ascetics, who study the problem of human appearance and taking care of it.*

The main conclusions. *According to Byzantine ascetic and aesthetical tradition the beauty of human body as well as the different means of its decoration, the luxurious clothes and foot–wear can become a dangerous temptation for people and first of all for ascetics. Famous Byzantine religious thinkers (st. Vasilij the Great, st. Grigorij the Theologian, st. Antonij the Great and others) preach the cautious sensuous perception of human body and criticize the over–necessary taking care of one's appearance. Valuing the somatic beauty as it is, the aesthetics of the asceticism calls for proper usage of natural advantages of appearance and for moderate care of it.*

Keywords: *Byzantine aesthetics of the asceticism, somatic beauty, appearance, decoration, virgin beauty, asceticism, monasticism.*

Постановка проблеми. Ретельний розгляд основ візантійської естетики аскетизму вимагає приділення досить значної уваги осмисленню її представниками прекрасного в чуттєвому світі й, зокрема, краси людської зовнішності та зовнішнього вигляду особистості взагалі. Необхідність ознайомлення з відповідною теоретичною складовою аскетико–естетичної традиції є самоочевидною: ігнорування її постає принципово неможливим, оскільки в роздумах видатних подвижників Візантії про зовнішність людини та її сприйняття зустрічаються одні з найприкметніших аскетичних акцентів.

Аналіз останніх досліджень. Безперечно, означена історико–естетична проблема вражає своєю хрестоматійністю. До аналізу вчення мислителів–аскетів про тілесну красу й привабливість традиційно звертаються численні дослідники християнських естетичних ідей, зокрема, відомий сучасний естетик–медієвіст В. Бичков, який активно вивчає феномен естетики аскетизму. З–поміж інших найновіших студій, що їх автори приділяють увагу відповідним аскетико–естетичним концепціям, варто виділити праці О. Смоліної, присвячені культурі православного чернецтва.

Втім, незважаючи на значний інтерес науковців – теологів, філософів, культурологів та істориків – до згаданого питання, воно продовжує залишатися досить актуальним. Його актуальність стає цілком зрозумілою, коли мова йде про здійснення повноцінного розгляду аскетико–естетичної традиції: дотримання принципу системності вимагає визначення засновків аскетичного розуміння та сприйняття зовнішнього вигляду особистості, що й виступає **метою** цієї статті.

Виклад основного матеріалу. Осмислення людської зовнішності є невід'ємною частиною естетики аскетизму. Така обставина постає цілком природною, адже вчення про духовне подвижництво є, водночас, і вченням про подвижництво тілесне. Християнська аскетика враховує як щільний зв'язок між внутрішнім світом особистості та її тілом, так і здатність зовнішнього, доступного чуттєвому сприйняттю привертати до себе увагу та, зрештою, впливати на стан душі, сприяти чи, навпаки, ставати на заваді її вдосконаленню.

При цьому предметами аскетико–естетичних рефлексій закономірно стають краса тіла людини (зокрема, її обличчя), а також різні засоби прикрашення, одяг і взуття. Усе це, як наголошує естетика аскетизму, здатне виступити в якості небезпечної спокуси для будь–якої особистості, але, передусім, – для ревного шукача Горішнього.

Проповідуючи стримане сприйняття всього тілесного (чуттєвого, матеріального) взагалі, аскетико–естетичне вчення закликає до надзвичайної обережності у сприйнятті *власне людських тіл*. Невипадково, наприклад, візантійські подвижники IV–V ст. уникають бачення як чужої, так і своєї наготи.

Показовою з цієї точки зору постає розповідь про подорож св. Амуна Нітрійського та його сподвижника Феодора. Коли ченці підійшли до річки, яку треба було перепливти, на прохання свого духовного наставника Феодор відійшов далі, щоб не бачити їм один одного оголеними. Втім, навіть залишившись на самоті, Амун вагався, соромлячись побачити навіть свою наготу. Однак Бог приходить на допомогу поборнику чесноти – і раптово аскета дивовижним чином було перенесено на інший бік річки [1, с. 104–105].

Згадку про подібну обережність ми знаходимо й у розповіді про звершення св. Антонія Великого. Як згадується у Житії видатного подвижника, ніхто не бачив його без одягу. Окрім того, преподобний

Антоній «…не змивав водою нечистот із тіла; ніколи не обмивав собі ніг, навіть і просто не занурював їх у воду, окрім крайньої необхідності» [5, с. 62] (однак при цьому його тіло зовсім не вражало брудом чи смородом).

Така поведінка аскетів не свідчить про їхній принциповий антисоматизм або засудження тілесної наготи як такої. Наразі ними беруться до уваги не тільки й не стільки об'єкти, скільки суб'єкти естетичного споглядання: належна боротьба із пристрастями, яка пронизує шлях подвижника, суттєво ускладнюється (якщо взагалі не унеможливлюється), коли внутрішній спокій і зосередженість навіть духовно досвідченої особистості порушуються внаслідок дії відповідних чуттєвих вражень, посилюваної втручанням сил зла.

Ця обставина добре усвідомлюється й аскетами–пустельниками, й мешканцями монастирів. При чому можливою спокусою визнається не лише тілесна нагота: аскетико–естетична доктрина вказує, що необережне сприйняття навіть різних частин тіла, доступних для чуттєвого споглядання, також може стати перепоною для подвижника.

Наголошуючи на потенційній небезпеці сприйняття особистістю чуттєвої краси, представники естетики християнського аскетизму (наприклад, Апостол Павло або апологет Тертуліан) ще з I ст. вдаються до суворої *критики* різноманітних *засобів прикрашення* людського тіла. Ця критика різноаспектна: вона базується на аскетико–естетичному осмисленні як мотивів, що ними свідомо чи несвідомо керуються суб'єкти прикрашення, так і можливої реакції на прикраси з боку суб'єктів естетичного споглядання.

У Візантії естетика аскетизму продовжує протистояти людській пристрасті до прикрашення тіла за допомогою різних засобів. Християнські мислителі нової епохи стверджують аскетико–естетичний ригоризм, притаманний їхнім попередникам. Критикуючи надмірності в мирській культурі взагалі, вони подібно до, наприклад, того ж Тертуліана, указують на різницю між природною та неприродною красою. Цей теоестетичний наголос, передусім, здійснюваний у повчаннях, адресованих жінкам, був цілком закономірним, оскільки й у IV ст., як зауважує дослідник Є. Полянський, «мистецтво бути гарною... полягало у викривленні природи до непізнаваності» [7, с. 70]. Це стосувалося як східної, так і західної частини Римської імперії (цікаво, що саме Другий Рим – Константинополь – у цей час виступав законодавцем мод для мешканок Риму Першого).

У своїх повчаннях, спрямованих проти будь–яких надмірностей узагалі, представники естетики аскетизму Візантії (безумовно, спираючись на Святе Письмо та Передання), наголошують на необхідності піклування, в першу чергу, про красу внутрішнього світу особистості. Що ж до зовнішньої привабливості, то вона визнається не тільки другорядною за значенням в житті людини, але й, вочевидь, небезпечною для шукачів духовного вдосконалення. Тілесні принади (до того ж принади, естетична виразність яких посилена різноманітними засобами) здатні зваблювати. Усвідомлення цієї самоочевидної істини закономірно викликає в Отців та вчителів Церкви критику надмірного піклування про зовнішність, а отже, – й цілком виправдану теоестетичну реакцію–протест проти традицій прикрашення, популярних у постантичному світі.

Духовна спадщина візантійських мислителів сповнена численними прикладами втілення відповідних аскетико–естетичних ідей. Так, не забувати про істинно прекрасне, а саме – про доброчесне життя, закликає віруючих жінок св. Василій Великий. «Дружини не повинні наряджатися для збільшення краси, але зобов'язані мати все старання та піклування про добрі справи і це убранство вважати істинним та належним для християнок» [3, с. 92–93], – повчає видатний подвижник у «Моральних правилах».

Значну увагу проблемі краси зовнішнього вигляду приділяє і його духовний соратник – св. Григорій Богослов. На переконання цього візантійського аскета, гарна зовнішність сама по собі вартує небагато: навіть увішаний золотом віслюк залишатиметься віслюком і не припинить волати по–віслючому. «Яка користь ні до чого не придатний для тих, хто б'ється, свинцевий меч сховати у срібні піхви? А такою є й людина, що заноситься самою лише зовнішністю» («Від Ніковула–сина до батька») [4, с. 345], – вказує Григорій (певною мірою, нагадуючи Сократа із його хрестоматійними образами золотого щиту та кошику для гною, використаними у філософсько–естетичних роздумах про прекрасне й корисне).

У цілій низці творів Великого каппадокійця суворій критиці піддається постантична культура прикрашення, передусім, жіночої зовнішності. Викриваючи таке піклування про тіло як, безперечно, порочне, Григорій Богослов із очевидністю виявляє справжню аскетико–естетичну принциповість. Вражає, зокрема, те, як саме ієрарх у своїх творах «Поради цнотливим» та «Заклик до дів» називає шанувальниць модних у Візантії косметичних засобів. За Григорієм Богословом, жінки із розфарбованими обличчями постають «створіннями земних рук», «чужими небесного образу», «огидними зображеннями», «вивісками сладострастя», «мовчазними викривачами (внутрішніх пороків)», «одушевленими картинами» («рухомими картинами, що відкривають таємниці сприятливої ночі»), «блискучим неподобством», «гробами, що приховують у собі сморід» [4, с. 67, 81].

Як бачимо, вже власне розгляд використаних мислителем надзвичайно виразних словосполучень – влучних і небезпідставних гіпербол – дозволяє зрозуміти причини непримиримого ставлення до штучної чуттєвої краси з боку естетики аскетизму. Поборник благочестя не тільки викриває порочність захоплення прикрашенням зовнішності: кожне з наведених словосполучень виступає, водночас, і поясненням шкідливості цього захоплення. Григорій бере до уваги як невідповідність штучної

краси задуму Творця (а отже, і її неприродність), так і очевидний зв'язок мистецтва такого прикрашення із людською пристрасністю, його кричущу аморальність.

З цієї точки зору, важливе джерело для дослідження відповідних аскетико–естетичних ідей являє собою і великий за обсягом вірш Григорія Богослова «На жінок, які полюбляють вбрання». В ньому ми знаходимо доволі розлогу аргументацію проти культури прикрашення: подвижник–поет наводить чимало пояснень, чому ж саме надмірності в піклуванні про зовнішність є шкідливими. Зокрема, й у цьому творі Великий каппадокієць робить характерний для естетики аскетизму наголос на *протиприродності* набутої штучно краси. Він не нехтує цінністю тілесної вроди як дару від Бога: прекрасне в жінці, яка бажає стати дружиною або вже стала нею, має служити втіхою для її законного обранця. Тим більше неприпустимо спотворювати цю природну перевагу за допомогою прикрашення. За Григорієм Богословом, якщо природа дала жінці красу, то не слід затуляти її різного роду притираннями. Така краса має залишатися незайманою, непошкодженою – «чистою», – і зберігати її варто «для самих своїх чоловіків…», – повчає жінок Григорій Богослов (і, по суті, цими ж словами вчергове унеможливлює інтерпретацію християнства як «антиестетичної» доктрини).

Що ж до негарної від природи зовнішності, то і її, як вважає святитель, не слід намагатися штучно прикрашати: неприродне лише нашкодить, стане, по суті, «другою потворністю».

На переконання Григорія Богослова, штучно набута чуттєва краса, вражає не тільки своєю недосконалістю й нетривалістю. У вірші «На жінок, які полюбляють вбрання» ми знову зустрічаємось із прикметним аскетико–естетичним аргументом проти постантичної культури прикрашення тіла: за святителем Григорієм, таке прикрашення *суперечить задуму Творця*. «Якщо й вистачить в тебе хитрощів сховати що–небудь від чоловіка, хоча й не зручно Божий образ закрити смертною личиною, – звертається до модниці Григорій Богослов, – то дивись, щоб прогніваний Бог не сказав тобі так: «Відповідай, чуже Мені творіння! Хто й звідки цей творець? Я не пса живописав, але створив власний Мій образ. Як же замість милого Мені образу бачу ідола?»» [4, с. 153].

Як уже згадувалось, іншою підставою для вкрай суворого ставлення Григорія Богослова до штучної краси обличчя й узагалі тіла постає її щільний *зв'язок із людськими пристрастями*. З одного боку, прагнення до прикрашення за допомогою модних засобів спричинюється жагою гріховних задоволень, а з іншого, – власне набута привабливість сприяє ще більшому звільненню пристрастей, а отже, – й розпусній поведінці. Усвідомлює чи не усвідомлює це модниця, але причиною її штучної вроди є, як власні, так і чужі пристрасні потяги: «… дивно буде для мене, якщо… ти підфарбовуєш своє обличчя не для похітливих очей» [4, с. 153–154], – слушно зауважує аскет. На його переконання, прикрашення тіла і збереження доброчесності душі є справами несумісними. Зовнішність особистості є відображенням її внутрішнього стану: ознакою цнотливості серця жінки постає «неприкрашена краса» її обличчя.

Як зазначалося раніше, естетичним ідеалом для Великого каппадокійця постає, зокрема, природна краса, однак саме та, якою послуговуються належним – благочестивим – чином. У своєму вірші Григорій Богослов уживає надзвичайно прикметний термін – «*цнотлива краса*». Вона, на думку ієрарха, не потребує турбот про зовнішність, що сповнюють життя жінок–модниць, які мають марнославне бажання розписати собі обличчя. Зрештою, ті, хто настільки пишаються накладною красою, не можуть мати належного поняття про красу непідробну, – переконаний святитель Григорій.

Не заперечуючи цінності природженої краси людського тіла, каппадокійський мислитель–аскет привертає увагу до цінностей, яким поступаються будь–які чуттєві переваги. Звертаючись до тих християнок, які вирішили повністю присвятити своє життя Богові, Григорій Богослов зазначає, що заради сугубого вдосконалення в чесноті варто пожертвувати й видимою красою. Першочерговою благоліпністю для нього виступає саме краса внутрішнього світу особистості.

Варто відзначити, що суворість критики з боку Отців та вчителів Церкви на адресу шанувальниць (і, безперечно, шанувальників) моди постантичних часів мала, окрім уже згаданих, ще одну важливу підставу. Мова йде про те, що *тяжіння до прикрашення* за допомогою різноманітних модних засобів поставало *виявом тяжіння до розкошів* узагалі – пристрасті, яка заважала благодійності та призводила до непомірного збагачення окремих осіб за рахунок зубожіння багатьох. Відповідно, викриваючи жагу прикрашення, християнські мислителі викривали й жагу розкішного життя й, водночас, критикуючи цю властиву їхнім сучасникам пристрасть, вони, так чи так, засуджували й пристрасть до прикрас та непомірного комфорту. Врахування цієї обставини не тільки вчергове переконує нас у глибоко етичному характері естетики аскетизму, але й указує на її щільний зв'язок із соціально–філософським ученням Отців. Критика популярної в тогочасному світі культури прикрашення й розніження тіла прямо чи опосередковано, але таки неодмінно поставала й закликом до соціальної справедливості та справ милосердя.

Проповідуючи подолання прив'язаності до численних принад чуттєвого світу, в тому числі, й до розкішного зовнішнього вигляду, для всіх християн без винятку, аскетико–естетична традиція закономірно звертає особливу увагу на зовнішність тих осіб, які вирішили повністю присвятити себе Богопошуку й, у першу чергу, – ченців. Розмірковуючи про шукачів «жития постническаго», Отці та вчителі Церкви висловлюють низку порад стосовно їхнього одягу, взуття та інших предметів побуту. Безумовно, й

із цієї точки зору, чернеча культура, являє собою основну царину для активного втілення ідей естетики аскетизму.

У своїх роздумах про зовнішній вигляд ченців та їхні речі для повсякденного вжитку, представники аскетико–естетичної доктрини прагнуть до граничного розмежування дійсно потрібного й надмірного. Естетиці аскетизму притаманний своєрідний «утилітаризм»: особистість має чітко усвідомлювати, що єдиним критерієм для відбору тих чи тих предметів побуту має бути їхня здатність приносити користь, – таким постає одне з важливих правил життя ченця. Як наголошують поборники подвижництва, ніколи не варто забувати про основнé призначення матеріальних речей. Так, мета одягу полягає в тому, щоб «слугувати для плоті покровом, достатнім узимку та влітку. Але не женись за приємністю в кольорі, за тонкістю та м'якістю в обробці» [2, с. 42], – зазначає Василій Великий у листі до Григорія Богослова.

За святителем Василієм, піклування про нарядність в одязі та взутті є суєтністю. Для задоволення потреб тіла аскету слід користуватися чимось некоштовним. Що ж до розкошів, то для ченця вони принципово неприпустимі. Тому, хто прагне цілком присвятити себе служінню Богові й пошуку духовного вдосконалення, взагалі не варто розкошувати. «Нічого не можна витрачати над потреби та для пишноти – це зловживання», – рішуче наголошує Василій Великий, розмірковуючи про досконалість у чернечому житті.

Варто відзначити, що висуваючи суворі вимоги щодо одягу ченців, поборники духовного подвижництва виявляють прикметну розсудливість. Наслідування Отцями Церкви певної аскетико–естетичної (та й узагалі аскетико–культурної) традиції носить розважливий та вибірковий характер. Наприклад, упорядник чернечого життя в Галлії преподобний Іоанн Кассіан, описавши одяг єгипетських монахів для своїх послідовників – мешканців європейського континенту, – зазначає: «ми маємо дотримуватись лише того, що допускається положенням (situs) місця або провінції». Так, носити одну туніку ченцю–європейцю не дозволяє сувора зима, інші ж особливості одягу анахоретів не слугуватимуть справі повчання мирян благочестю, але, на жаль, викличуть у них, як не ознайомлених зі звичаями славетних подвижників Єгипту, лише сміх [див.: 6, с. 55].

Висновки. Таким чином, згідно з аскетико–естетичним ученням, надмірне піклування людини про свою зовнішність та речі повсякденного вжитку є неприпустимим. Не заперечуючи чуттєву красу як таку, представники естетики аскетизму закликають до благочестивого використання природних переваг зовнішнього вигляду і, водночас, суворо критикують штучне прикрашення за допомогою косметичних засобів, розкішного одягу, взуття тощо. Прагнення до набуття тілесної привабливості визнається людською пристрастю, задоволення якої шкодить духовному життю як самої особистості, що вдається до прикрашення, так і тих, хто сприймає штучно створену красу її тіла. Естетика аскетизму проповідує стриманість у піклуванні про зовнішність і взагалі простоту в побуті (площиною для успішного втілення відповідних ідей виступає, насамперед, чернеча культура). Штучному набуттю тілесної краси Отцями й учителями Церкви закономірно протиставляється набуття краси душі, що вчергове вказує на глибоко етичний характер аскетико–естетичних рефлексій.

Список використаних джерел

1. Афанасий Великий, св., 2010. 'Житие преподобного Антония Великого', *Преподобный Антоний Великий. Житие и послания*, М.: *Синтагма*, с.8–154.

2. Василий Великий, св., 2007. 'Письма', М.: *Изд–во Московского Подворья Свято Троицкой Сергиевой Лавры*, 560 с.

3. Василий Великий, св., 2009. 'Творения. Т.2', М.: *Сибирская Благозвонница*, 1230 с.

4. Григорий Богослов, св., 2007. 'Творения. Т.2', М.: *Сибирская Благозвонница*, 944 с.

5. 'Жития Святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих–Миней св. Димитрия Ростовского. Кн.5. Ч.2', 1904, М: *Синодальная Типография*, 459 с.

6. Карсавин, Л., 1992. 'Монашество в средние века', М.: *Высшая школа*, 191 с.

7. Полянский, Е., 1912. 'Римское общество в век блаженного Иеронима', *Вера и жизнь*, №9, с.61–72.

References

1. Afanasij Velikij, sv., 2010. 'Zhitije prepodobnogo Antonija Velikogo (The Life of the reverend Antonij the Great)', *Prepodobnyj Antonij Velikij. Zhitije i poslanija*, M.: *Sintagma*, s.8–154.

2. Vasilij Velikij, sv., 2007. 'Pis'ma (The Letters)', M.: *Izd–vo Moskovskogo Podvor'ja Sviato Troitskoj Sergievoj Lavry,* 560 s.

3. Vasilij Velikij, sv., 2009. 'Tvorenija. T.2 (Works. Vol.2)', M.: *Sibirskaja Blagozvonnitsa*, 1230 s.

4. Grigorij Bogoslov, sv., 2007. 'Tvorenija. T.2 (Works. Vol.2)', M.: *Sibirskaja Blagozvonnitsa*, 944 s.

5. 'Zhitija Sviatyh, na russkom jazyke izlozhennyje po rukovodstvu Chet'ih–Minej sv. Dimitrija Rostovskogo. Kn.5. Ch.2 (The Lives of the Saints in Russian Language according to Chet'i–Minei by st. Dimitrij Rostovskij)', 1904, M.: *Sinodal'naja Tipografija*, 459 s.

6. Karsavin, L., 1992. 'Monashestvo v srednije veka (Medieval Monasticism)', M.: *Vysshaja shkola*, 191 s.

7. Polianskij, E., 1912. 'Rimskoje obschestvo v vek blazhennogo Ieronima (The Roman Society in times of the blessed Ieronim)', *Vera i zhizn'*, №9, s.61–72.

* * *

УДК 1:37(092)

ЦІННОСТІ ОСВІТНЬОЇ ПАРАДИГМИ ДЖОНА ДЬЮЇ

VALUES OF JOHN DEWEY'S EDUCATIONAL PARADIGM

Цибулько О. С.,
кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та соціології, Маріупольський державний університет (Маріуполь, Україна), e–mail: ostsybulco@ukr.net, ORCID: 0000–0003–1297–5465

Tsybulko O. S.,
PhD in History, Associate Professor, Department of Philosophy and Sociology, Mariupol State University (Mariupol, Ukraine), e–mail: ostsybulco@ukr.net, ORCID: 0000–0003–1297–5465

Система освіти визначає майбутнє нації, заклавши підвалини цивілізаційного поступу. Освітня парадигма прагматизму не позбавлена суперечностей, разом з тим, становить беззаперечний інтерес для науковців. Джон Дьюї підіймає ряд питань, які й досі залишаються не вирішеними в філософії освіти. У філософських працях прагматика наявний конфлікт між потребою особистісного розвитку у системі освіти та потребою трансляції знань, між потребою демократичного суспільства забезпечити можливості для індивідуального розвитку та поглядом на освіту, як на систему вимірюваних результатів навчання, та, нарешті, конфлікт між необхідністю свободи знання та жорсткою формалізацією освіти. Прагматизм Дьюї додав до освітньої практики три основних поняття: необхідність фізичної, маніпулятивної діяльності, щоб бути частиною навчання; формування звички до досліджень на основі наявних у науці систем; і необхідність оживити соціальну роль освіти. Поки ці погляди не будуть зрозумілі і прийняті вчителями, суспільство не зможе сподіватися на краще.

Ключові слова: *прагматизм, детермінізм, дія, знання, вибір.*

The education system determines the future of the nation, laying the foundations for civilization's progress. The educational paradigm of pragmatism is not without contradictions, however, it is an indisputable interest to scholars. John Dewey raises a number of issues that still remain unresolved in the philosophy of education. In pragmatic philosophical writings, there is a conflict between the need for personal development in the system of education and the need for translation of knowledge, between the need for a democratic society to provide opportunities for individual development and a view of education as a system of measurable learning outcomes, and, finally, the conflict between the need for freedom of knowledge and rigidity formalization of education. Dewey's pragmatism added to the educational practice three basic concepts: the need for physical, manipulative activity to be part of learning; formation of the habit of research on the basis of systems available in science; and the need to revitalize the social role of education. Until these views won'tbe understood and accepted by teachers, society will not be able to hope for the best.

Keywords: *pragmatism, determinism, action, knowledge, choice.*

Вступ. Система освіти визначає майбутнє нації, заклавши підвалини цивілізаційного поступу. Освітня парадигма прагматизму не позбавлена суперечностей, разом з тим, становить беззаперечний інтерес для науковців. Джон Дьюї підіймає ряд питань, які й досі залишаються не вирішеними в філософії освіти. У філософських працях прагматика наявний конфлікт між потребою особистісного розвитку у системі освіти та потребою трансляції знань, між потребою демократичного суспільства забезпечити можливості для індивідуального розвитку та поглядом на освіту, як на систему вимірюваних результатів навчання, та, нарешті, конфлікт між необхідністю свободи знання та жорсткою формалізацією освіти.

Отже, **метою статті** є аналіз ціннісних орієнтацій освітньої парадигми Джона Дьюї.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В останні роки наявний значний інтерес до проблеми перетворень у освітній сфері. Реформування освіти надає поштовх до осмислення існуючого досвіду, звернення до різних методик. У роботах іноземних авторів прослідковується висока оцінка філософської спадщини Джона Дьюї [1; 3–6]. Сучасні дослідники акцентують увагу на протиріччях освітньої системи прагматизму, разом з тим дискутуючи про її ефективність [7].

Виклад основного матеріалу. Принципи прагматизму Дьюї варто розглядати у першу чергу як звинувачувальний акт щодо традиційних освітніх практик. Відкидаючи або неправильно застосовуючи освітню філософію прагматизму, можливості для кращої, більш ефективної та якісної освітньої системи майже зникли, тому у світі що залишається багато застарілих і в значній мірі некомпетентних освітніх установ.

На думку Дьюї, освіта є найменш зрозумілим терміном, що характеризує процес людської діяльності [2, с. 156]. У повному розумінні цього слова освіта – це тотальний процес, розвиток та спосіб життя, що ґрунтується на будь–якому досвіді. Дьюї зазначив, що біологічна спадковість людини спотворюється моральними суспільними нормами в її еволюційному розвитку [2, с. 156]. Ціннісно–символічна система не тільки визначає структуру і функції суспільства, а й спрямовує її еволюцію. Цей соціально–генетичний механізм структурується, систематизується й ідентифікується. Моральний лад і ціннісна ієрархія спільноти частково успадковуються як свідомість особистості, частково вивчаються, викладаються і передаються як зовнішній соціальний досвід.

Стрімке зростання кількості інститутів, університетів, далеких від традиційних структур, всепоглинаюче бажання побудувати «цілісні» суспільства, що відповідають потребам усіх громадян, надають вагомі докази того, що майбутні покоління не зможуть сприйняти раціональний світ, але й вони також не зможуть відкинути багатовікову традицію. Отже, оскільки «біологічна спадковість людини спотворюється моральними нормами суспільства», є надзвичайно важливим мати метод, за допомогою якого можна постійно аналізувати такі процеси і, за потреби, відновити спотворені цінності.

Ще в 1890–х роках Дьюї була помічена нерівність формальної освіти та її негативний вплив на молодь. Його аргументація була викладена у праці «Human nature and conduct», у якій він аналізує інертні якості сучасних звичаїв [2, с. 163]. Коли суспільство прагне покірності молоді, воно, в першу чергу, думає про запаси інформації, яку дорослі люди намагаються нав'язати, і про способи дій, які вони хочуть відтворити. Далі суспільство звертається до нахабного примусу, завдяки якому прогресивність молоді може зникнути. Освіта стає і інструментом використання безпорадності молоді; формування звичок стає гарантією підтримки усталених норм.

Відповідно до поглядів Дьюї, однією з фундаментальних проблем, що виникли перед суспільством, був примітивний і марнотратний спосіб виховання дітей з метою підтримки традиційних норм. У своїх працях автор наводить аргументи про те, що подібна ситуація також стосується аспекту соціального зростання, а формальна освіта є лише частиною спроби зберегти те, що вважається старим, а тому й надійним.

На відміну від традиційного аргументу, який ізолює педагогіку Дьюї від її належного змісту, є доречним розглянути методи загальної філософії. На жаль, багато педагогів, вивчаючи педагогіку Дьюї, не розглядають прагматизм як повністю розвинену філософію, а скоріше як елементарну методологію навчання.

На той час, багато хто з найбільш активних прагматиків відмежовуються від представників бізнесу, групуючись з інтелектуалами. Однак, ці два рухи були тісно пов'язані, оскільки вони забезпечили інтелектуальну основу, яка буде доповнювати, а не перешкоджати подальшому зростанню філософського напрямку.

Соціальна філософія Дьюї була заочним оголошенням війни великим організаціям, оскільки він вбачав у столітті машин і великих промислових комплексах значну перешкоду для прогреса людства.

Очевидно, що новий соціальний поштовх до нової освіти потрібен, якщо ми коли–небудь захочемо уникнути світу, наповненого постійними війнами, ненавистю, ревнощами і голодом, і рухатися в напрямку світу, який проявить повноту, різноманітність і свободу.

Дьюї висловив думку про те, що розумна теорія освіти полягає в тому, щоб з'ясувати причини існуючих конфліктів, а потім замість того, щоб прийняти одну чи іншу точку зору, сформувати план дій, виходячи з рівня розуміння, більш глибокого і всебічного, ніж це представлено практикою і ідеями протиборчих сторін [2, с. 171].

Сучасна освіта, в кращому випадку, задовольняє деякі економічні потреби суспільства, а в гіршому – це величезна і безособова машина, що нездатна застосовувати нові способи викладання чи актуалізації досвіду дитини.

Безперечно, Дьюї зробив значний внесок в теорію та практику навчання і викладання, як це зробив Ейнштейн у галузі фізики. Однак, Дьюї є не менш відповідальним за зниження рівня культурних та технічних навичок суспільства, так само як Ейнштейн за світовий запас атомної зброї.

Закладизагальноїсередньоїосвіти,рекомендовані Дьюї, мають бути дитиноцентристськими. Фізично школа повинна була бути тісно пов'язана зі спільнотою, оскільки дитина приходить до школи з усім досвідом, отриманим за її межами. Замість статичного навчання «ти слухаєш, я говорю», і стаціонарного обладнання, наданого для полегшення подібної форми навчання, воно повинно було бути замінено як новими меблями, так й іншими засобами, пов'язаними з «полем, лісом і фабрикою», а також з будинком.

Це – необхідні компоненти; за допомогою яких дитина може отримати важливий досвід, а освіту можна зробити чимось більш масштабним, ніж просто вирішенням окремих завдань. Як зазначає Бернштейн: «Дьюї ніколи не відстоював думку про те, що освіта повинна лише задовольняти освітні потреби дитини, він критикував дитиноцентристську теорію освіти, стверджуючи, що в ній закладена формальна і беззмістовна концепція розвитку, де очікується те, що дитина «вирішить все самостійно», без належного керівництва. Пропаганда повної свободи дитини відображає «сентиментальну ідеалізацію невинних примх і дій дитини» і неминуче призводить до «поблажливості та псування» [1, с. 58].

Існує думка, що діяти на власний розсуд означає позбавлення від дійсно інтелектуальної ініціативи та незалежності, бо, коли дітям дозволено необмежене вираження, діти поступово стають млявими та нудьгуючим, у результаті спостерігається відсутність прогресивного розвитку. На противагу цій точці зору Дьюї стверджує, що необхідність усвідомленого керівництва полягає в тому, що освіта – це безперервний процес реконструкції, в якому відбувається поступовий рух до здобуття знань дитиною у вигляді досвіду, який є більш вагомим за змістом, систематичним і впорядкованим.

На думку, Дьюї, переважна більшість міських шкіл пронизані виразним інституціоналізмом. Викладацький склад, хоча і доброзичливий, але він як і раніше підтримує дисципліну владою і викладає «уроки» без застосування нових дидактичних підходів. У сільській місцевості ситуація ще гірша.

Доти, доки наші соціальні пріоритети суспільства залишаться такими, якими вони є, в освітній системі суттєвих змін не відбудеться. По–друге, Дьюї в основному викладав і пояснював філософію і теорію освіти. У книгах Дьюї є оманливе враження буденності.

Можна з упевненістю сказати, що для засвоєння ідей Дьюї потрібно багато часу. Зрушення в галузі освіти, демократії для їх практичного застосування потребують експериментальних засобів. Багато сучасних методів, які використовуються або впроваджуються в результаті експериментів, до педагогічної практики були запозичені з ідей Дьюї.

Суспільні труднощі пов'язані з освітою, не виникають з освіти. Навпаки, вони потрапляють до закладів освіти ззовні, в результаті суспільних напруженостей та конфліктів. Однак, система освіти може бути ефективною без підтримки суспільства та уряду. Повага, престиж, та економічна підтримка учня є необхідними засобами для того, щоб молоде покоління цікавилося навчанням.

Як не дивно, але досі є ті, хто хотів би відновити освітні орієнтири минулого століття. З іншого боку, зміни відбуваються через революцію, мирну або криваву, однак, незалежно від того, наскільки вона є виправданою, т , що вона розглядатиме освіту в якості пріоритету є маловірогідним. Дьюї висуває переконання про, що суспільство майбутнього, змінених цілей і бажань може бути створено лише

шляхом гуманного ставлення до підростаючого покоління.

Онтологічні твердження Дьюї посідають провідне значення для відмови від прагматичної педагогіки. Але перш ніж розкрити це твердження, необхідно проаналізувати кілька критичних зауважень на адресу Дьюї. Дьюї було покритиковано за його еволюцію у поглядах від марксизму до логічного позитивізму. Некоректне тлумачення та наявна плутанина у філософії Дьюї досить чітко простежується у тому, що теорія пізнання Маркса подібна до інструменталізму Дьюї. Оскільки Дьюї вважає, що «людський розум завжди змінює те, що він знає, в процесі його пізнання», це є основною причиною, за якою марксисти не ототожнюють себе із Дьюї.

Роберт Лінд у своїй праці «Knowledge for what?», хоча і не згоден з онтологією Дьюї, однак розуміє певну плутанину в навчанні Дьюї і справедливо засуджує те, що сприймається як прогресивна освіта [3, с. 115].

На думку Лінда, перехід від Руссо та романтизму до Дьюї та наукового прагматизму є помітним. Найбільш примітним є догматичне висвітлення імені Дьюї багатьма педагогами. Це цікава постать філософа, який був найпослідовнішим ворогом догматизму століття.

Але співчуття і розуміння Лінда не поширюються на онтологію Дьюї. Багато практик прогресизму є беззмістовними, якщо вони ізольовані обмеженим розумінням від основних філософських припущень професора Дьюї.

Оскільки книга Лінда адресована батькам дітей шкільного віку, тож він говорить, що метод Дьюї може мати велике значення, але тільки утому випадку, якщо батьки готові прийняти прагматичну онтологію. Він також стверджує, що головне питання тут не в тому, чи правильні ідеї Дьюї про природу людини чи ні, а те як їх сприймає окрема людина. Проблематичним наслідком цих тверджень є досить грубе перенаправлення відповідальності від педагога до батьків дитини. Абсурдно просити батьків прочитати праці Джона Дьюї, а також Уайтхеда, Рассела, Гегеля, Канта, Аристотеля і Платона, а лише потім ухвалити окреме рішення [3, с. 118]. Подібна теза є закликом до пропагування у школах традиційних цінностей суспільства.

Однак, Лінд хоч і не наполягає на правильності чи хибності онтології Дьюї, проте продовжує наголошувати, на її значенні. У своїх міркуваннях він аналізує більшість питань, пов'язаних з неправильним застосуванням або некоректним тлумаченням ідей Дьюї.

Перша проблема, яку ставить Лінд – відмова Дьюї від вічних істин. Однак, Дьюї прийняв ідею про те, що за зовнішнім виглядом і функціями існують певні якості, які є стабільними і поширеними [7, с. 14]. Наприклад, колись платонівське уявлення про те, що люди здатні наблизитися до досконалості в житті, сьогодні необхідно чітко аргументувати, навіть півдюйма цього твердження, з метою його підтвердження чи спростування. Звичайно ж, у науці півдюйма – це логічний абсурд. Абсолютом, у даному випадку, є функціональна концепція. Вона дійсно є ідеалом, а люди здатні наблизитись до неї лише опосередковано. Її функціональне значення стає зрозумілим, коли людина усвідомлює, що одиниця вимірювання може змінюватися.

Так само й у соціальному плані, де ця «функціональна необхідність» є однією з фундаментальних причин релігійної чи політичної сили. Вчені від Леві–Брюля, Дюркгейма до Артура Кестлера підтримали думку про те, що вибір загально–суспільних орієнтирів задовольняє ті ж потреби людини й у функціональному соціальному керівництві. Без загально–суспільних цінностей, орієнтирів істин, людські спільноти зникнуть або розшаруються внаслідок анархії. З функціональної точки зору існуючі «вічні» істини є постійними тільки в інструментальному значенні.

Дьюї ніколи не стверджував, що сталість у питаннях метафізики полягає втому, що сучасному суспільству відомо про сутність упевненості. Всі людські справи, повинні бути критично розглянуті в контексті більш важливих істин, до яких суспільство зараз має доступ.

У своїх роздумах про вічність, Лінд занепокоєний тим, що метод Дьюї витіснить релігію зі шкіл. Однак, Лінд визнає, що релігія, у тому масштабі, в якому вона підтримується в школах, є нешкідливою [3, с. 115]. У зв'язку з цим, якщо він не заперечує викладання релігії, а оскільки педагогіка Дьюі є не релігійною, то вона має бути відкинута. На що очевидним запереченням є те, що віра будь–якого педагога повинна полягати в об'єктивному навчанні істинам, у фізиці, біології, географії чи історії – навіть якщо факти цієї історії суперечать фактам наших релігійних переконань, що не є настільки антирелігійним як може здатися.

Значна частина сучасної теорії і спостережень, наприклад, в біології чи антропології, підтверджується даними цих дисциплін. Будь–яка деформація даних або теорії, спричинена зовнішніми чинниками, політичними або релігійними, не є виправданою. Якщо при вивченні історії виявиться, що Біблія є збіркою міфічних текстів, загальних для більшості племен в басейні Месопотамії, це ставить під сумнів достовірність Біблії для розкриття істин.

Подібна ситуація і в напрямку навчання критичному мисленню. Правильний підхід до питань технічних, гуманістичних або теологічних, полягає в прогресивному досвіді вирішення проблем та в поступовому аналізі відповідної історії людини в тимчасовій, екзистенційній обстановці. «Історія – поганий учитель» – є зношеним і старим кліше.

Більшість соціальних філософів і психологів наполягають на тому, що для пізнання людини необхідно знати її історію. Якщо мислення повинно бути заборонено через помилки у висновках, то суспільство досягло певного рівня абсурду. Небезпека полягає не в тому, що молоді люди, впевнені у величі розуму, можуть поставити під сумнів віру в своїх батьків, а у тому, що

втративши таку віру і не маючи можливості для того, щоб знайти нові орієнтири, їх охопить своїми поглядами якийсь параноїдальний лідер, за яким вони будуть слідувати, бо хоч якась віра є краще, ніж нічого. Збільшення кількості вчених, авторів і філософів, висуває думку на користь повернення до релігійних доктрин. А той факт, що на сьогодні мільйони людей все частіше знаходять розраду в різних доктринах свідчить про те, що людське прагнення до самовизначення, навіть ціною його регресії є безмежно важливим [4, с. 150].

Чистий містицизм також не підходить для вирішення проблеми. Тихий містик і його антипод, політичний фанатик, є грішними, але в протилежних напрямках.

Вищевказане свідчить про те, що Дьюї не вірив у Бога і душу. Тому не є дивним, що досі існує критика у світлі сучасної теологічної думки. Починаючи з зародження християнства, в уявленнях про Бога і душу існують широкі розбіжності. Фактично, сучасна ліберальна християнська думка дуже часто описує Бога термінами, що були введені до наукового обігу саме Дьюї. Щоправда, «Бог Дьюї» був, можливо, більше схожий на наддушу Емерсона, прив'язану до людського суспільства [2, с. 247]. Однак, не будучи фіксованим чи незмінним, він все ще залишався Богом. Уявлення про те, що Бог є один для всіх, демонструє відсутність витонченості в богословських питаннях.

Окрім того, несправедливість посилюється тим фактом, що критикується тут філософія і педагогіка, а не богослов'я. Дехто прагне, щоб система освіти розроблялася і викладалася богословами, але це можуть прийняти далеко не всі.

На думку, Уайтхеда концепцією Бога в метафізиці є певний метафізичний хід думок Аристотеля, який не привів його до створення бога, який відповідав би релігійним цілям. Бог Аристотеля був лише «першопрохідцем», силою, з якої все почалося, і особливою ланкою в його філософії [5, с. 176].

Паралельні міркування стосуються душі. Дьюї не вірив у душу як в істотну, але нематеріальну сутність у традиційному значенні. Однак, він ніколи не заперечував, що людина – це щось більше, ніж просто тіло. Людина є істотою, що здатна вступати у взаємодію з іншими речами, і, що культивування тих звичок і інтересів, які можуть привести до цієї унікальної взаємодії, має бути вищою метою людини. Однак, якщо дотримуватися одного погляду на душу, або свідомість, чи розум – душа була описана з цими та багатьма іншими синонімами, – це вказує на цікаву вузькість теології та філософії.

Згідно з аргументами Лінда стосовно Дьюї, можна дійти висновку, що він був прекрасним, сміливим і блискучим філософом з найвищими намірами, але застосування його теорій в педагогіці неминуче призводить до впровадження в навчанні дітей атеїстичних і релятивістських принципів, які характеризують його філософію [3, с. 196]. Важливим є й те, що Лінд вбачає ефективність освіти в прискоренні соціальних змін.

Релятивізм, сцієнтизм, скептицизм і антиінтелектуалізм є чотирма вершниками філософського апокаліпсу, що породили хаос в освіті, що завершиться знищенням Заходу, вважає Уайтхед [6, с. 182]. Також, він намагається з'ясувати в якій мірі психічний стан суспільства є результатом або може стати результатом його освітньої системи. Уайтхед упевнений, що Дьюї переробив американську систему освіти за сорок років. Уайтхед, також, дотримується тези, що надія Дьюї на те, що освіта може мирним шляхом досягти соціальних змін, є хибною. Ця доктрина соціальних реформ є недієздатною, оскільки соціальний реформатор обмежений адаптацією підростаючого покоління до вже узгоджених соціальних змін. Він обмежений задоволенням потреб, санкціонованих суспільством. Він може сподіватися на свою роль в системі освіти лише після того, як переміг суспільство. Дьюї, за словами Уайтхеда, вдалося перемогти суспільство, а соціальні ідеї, які він виголошував, були в цілому популярні в Сполучених Штатах.

Висновки. Отже, можна зробити висновок, що прагматизм Дьюї додав до освітньої практики три основних поняття: необхідність фізичної, маніпулятивної діяльності, щоб бути частиною навчання; формування звички до досліджень на основі наявних у науці систем; і необхідність оживити соціальну роль освіти. Поки ці погляди не будуть зрозумілі і прийняті вчителями, суспільство не зможе сподіватися на краще.

Список використаних джерел

1. Bernstein, Eduard, 1996. 'Selected Writings of Eduard Bernstein', Prometheus Books, Publishers, 194 p.

2. Dewey, John, 2005. 'Human nature and conduct', Kessenger Publishing. 352 p.

3. Lynd, Robert, 2016. 'Knowledge for What. The Place of Social Science in American Culture', Hardcover, 280 p.

4. White, M., 1973. 'Pragmatism and American mind', NY.: *Octagon Books*, 220 p.

5. Whitehead, Alfred North, 1967. 'Aims of Education', Simon and Schuster, 247 p.

6. Whitehead, Alfred North, 2014. 'Science and Philosophy', Open Road Media, 304 p.

7. Вульфсон, БЛ., 2004. 'Джон Дьюи: педагогика прагматизма', *Лидеры образования*, №3, с.12–15. // Vulfson, BL., 2004. 'Dzhon Dyui: pedagogika pragmatizma (John Dewey: Pragmatism Education)', *Lideryi obrazovaniya*, №3, s.12–15.

* * *

УДК 260.1:281.911

УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ КУЛЬТУРНІЙ ПАРАДИГМІ: НАУКОВЕ ОСМИСЛЕННЯ ІВАНА ОГІЄНКА

THE UKRAINIAN CHURCH IN THE BYZANTINE CULTURAL PARADIGM: THE SCIENTIFIC REFLECTION OF IVAN OHIENKO

Шкіль С. О.,
доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії, Національний університет біоресурсів і природокористування України (Київ, Україна), e–mail: lauby@meta.ua, ORCID: 0000–0003–3859–816X

Shkil S. O.,
Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e–mail: lauby@meta.ua, ORCID: 0000–0003–3859–816X

Розв'язання проблеми аналізу місця Української Церкви та її наукове осмислення Іваном Огієнком базується на використанні текстологічного **методу**, *а також застосування історичних, культурологічних матеріалів як допоміжних у забезпеченні повноти аналізу. Отже, нами вперше досліджено працю Івана Огієнка «Ідеологія Української Церкви» на основі текстологічного аналізу та використання культурологічних й історичних наукових матеріалів у контексті розуміння українського православ'я у візантійській культурній парадигмі. Зроблено* **висновки** *про те, що офіційне визнання Константинопольським Патріархатом та проголошення Томосу Православної Церкви України є логічним наслідком культурно–духовної єдності українського християнства Володимирового хрещення та Вселенського Патріархату.*

Мета статті *полягає у розкритті місця Української Церкви у візантійській культурній парадигмі у науковому осмисленні Івана Огієнка.*

Ключові слова: *Українська Церква, Іван Огієнко, візантійська культурна парадигма, візантизм, Православна Церква України, Константинопольська Православна Церква.*

The problem of analyzing the place of the Ukrainian Church and its scientific reflection by Ivan Ogienko is based on the use of the textual **method**, *as well as the use of historical, cultural materials as auxiliary in ensuring the completeness of the analysis. Thus, for the first time, we have studied the work of Ivan Ogienko «Ideology of the Ukrainian Church» on the basis of the textual analysis and the use of cultural and historical scientific materials in the context of understanding the Ukrainian Orthodoxy in the Byzantine cultural paradigm. It is concluded that the official recognition of the Constantinople Patriarchate and the proclamation of the Tomos of the Orthodox Church of Ukraine is a logical consequence of the cultural and spiritual unity of Ukrainian Christianity of Volodymyr Baptism and the Ecumenical Patriarchate.*

The purpose of the article *is to reveal the place of the Ukrainian Church in the Byzantine cultural paradigm in the scientific conception of Ivan Ogienko.*

Keywords: *Ukrainian Church, Ivan Ohienko, Byzantine cultural paradigm, Byzantism, Orthodox Church of Ukraine, Ecumenical Patriarchate of Constantinople.*

Актуальність теми дослідження. Наукові дослідження візантійських впливів на становлення і розвиток християнства в Україні – одна з важливих інтердисциплінарних тем, яка потребує системного опрацювання у різних галузях науки, адже стосується розкриття розуміння української релігійності та культурного багатовекторного метатексту. Погоджуємося із думкою Юрія Чорноморця, який відзначив, що «візантійська філософія і теологія багато століть визначили характер української філософської культури та здійснювали потужний вплив на богословську традицію України», а сьогоднішні «католицькі й православні теологи в спадщині християнської античності та Візантії шукають основу для теорії та практики католицько–православного діалогу й відновлення церковної єдності» [8; 5].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Творчий доробок Івана Огієнка (митрополита Іларіона) найповніше досліджував і систематизував український науковець М. Тимошик [7]. Н. Мислович зробила спробу охарактеризувати культурологічні наративи І. Огієнка [4]. Видана у 2013 р. завдяки опрацюванню канадських та київських архівних джерел проф. Миколою Тимошиком праця Івана Огієнка «Ідеологія Української Церкви» до сьогоднішнього дня не отримала свого наукового аналізу, хоча є важливим опрацюванням багатоаспектної тематики української історії, духовності й культури, зокрема її ґенези та закономірностей розвитку. Тому наше дослідження опиратиметься на філософсько–релігієзнавчі (митр. Епіфаній, Ю. Чорноморець) та культурологічно–естетичні (С. Аверинцев, В. Бичков, П. Герчанівська) праці сучасних провідних науковців, які сприятимуть розв'язанню поставленої мети статті.

Методологія ґрунтується на використанні текстологічного методу, а також застосуванні історичних, культурологічних матеріалів як допоміжних у забезпеченні повноти аналізу.

Виклад основного матеріалу. На початку нашої статті відзначимо, що візантійська культура протягом століть значною мірою впливала на формування і розвиток європейської культурної парадигми [3, с. 38], і в полі цього особливого смислового духовного світу перебувала також і Україна, зокрема в світлі прийняття християнства саме з Константинопольської кафедри, яка стала Церквою–Матір'ю для нашого народу, збагачуючи богословсько–філософський дискурс та мистецький світ інтелектуальними досягненнями власної цивілізації.

Митрополит Київський і всієї України Епіфаній під час урочистого підписання Томосу для Православної Церкви України 5 січня 2019 року в кафедральному соборі Святого Георгія на Фанарі, резиденції Константинопольського патріарха, виразно підкреслив особливий зв'язок українського православ'я з константинопольською кафедрою–матір'ю: «Як діти, коли зростають, розпочинають самостійне життя, але ніколи не забувають про батьків своїх, адже це є природний закон і Сам Бог сказав: «Шануй батька твого і матір твою, щоб тобі було добре і щоб продовжилися дні твої на землі» (Вихід 20:12) – так і наша Церква–Дочка ніколи не забуватиме всього, що дала нам Церква–Мати від часів давніх і дає аж дотепер, жертовно проголошуючи для всієї Повноти Православ'я, що у Священні Диптихи входить нова Церква–Сестра Українська» [6].

Іван Огієнко у своїй праці «Ідеологія Української Церкви» відзначає особливу важливість розуміння українцями свого духовного коріння, до якого значною мірою долучилася саме візантійська

цивілізація як колиска східного християнства: «Ми не можемо глибоко знати своєї Віри, не знаючи й історії її життя. Ми мусимо знати не тільки свою споконвічну Православну Віру, але мусимо знати й правдиву історію її[1]» [5, с. 242]. Автор окреслює специфіку формування та основні риси візантійської культури, чи «візантинізму» (як він називає): «Старий романізм стрівся на Сході з іншими могутніми культурами – еллінською (грецькою), юдейською та персько–арабською, – і розплився в них. Наслідком цього поєднання створилася могутня, на весь світ найвища нова культура – візантійська. Східня імперія підбила під себе всі східні народи, які й об'єдналися в Візантії, а всі їхні культури створили т.зв. візантинізм» [5, с. 245]. І. Огієнко перелічує основні сфери життя наших предків, на які вплинула візантійська культурна парадигма, а саме: наука, письменство, мистецтво, адміністрування. Саме із цього духовного джерела черпала натхнення й образно–мистецькі взірці, самобутньо їх трансформуючи й інтерпретуючи на місцевому матеріалі, культура наших предків, що простежується і в сьогоденні, передусім у церковно–православній площині.

Звісно, найбільшим був вплив на церковне життя, що становило також важливе джерело для розвитку інших сфер культурного життя українського народу: «Уся наша величезна й глибока церковна поезія, окраса православних Богослужб, уся вона прийшла до нас з Візантії. Усі Канони, Тропарі, Кондаки, Ірмоси й т.ін., – усе це в нашій церкві візантійське, і все позостається в нас непорушним аж дотепер! <…> З Візантії ми маємо свої хресні ймення, православну термінологію, усі Богослужби, усі чини Таїнств, календар і т.ін. Сама форма нашого друкованого письма – візантійська, грецька» [5, с. 248].

І. Огієнко закликає до плекання і вивчення візантійської спадщини в українській культурі та застерігає від тенденцій її заперечення чи відкидання: «Відмовлятися нам, скажемо, українцям від візантійського чи грецького, – це творити над собою самогубство, це проголошувати себе безбатченками, понижувати себе. Відкидати у своїй назві «греко» – це цуратися своїх рідних батька–матері, це зраджувати всій своїй історії, зраджувати своїй нації! <…> Візантинізм став у нас своїм рідним і тому «українець» і «православний» по всій широкій Україні злилися в одне розуміння» [5, с. 249].

На нашу думку, особливе зближення України та Вселенського Патріархату в 2018–2019 роках свідчить про прагнення українського народу краще зрозуміти власне духовне коріння, до якого так закликав митрополит Іларіон (Огієнко). Із особливим пафосом І.Огієнко відзначав: «Візантійська культура… Яка це широка тема і яке це важливе питання для всіх українців, бо це ж справа про праджерело нашої віри, всієї нашої культури, про праоснову нашого духовного життя <…> Вивчаючи візантійську культуру, ми тим самим вивчаємо й свою українську культуру, пізнаємо праджерела її, на яких ми самі виховані. Можна більше сказати: без вивчення візантійської культури нам не зрозуміти культури української як давньої, так і теперішньої <…> На цій бо культурі зросли наша церква й наш народ. Це джерельна наша культура, на якій виросла вся осібна українська традиція, що лягла в основу української нації. Це те, на чому ми стоїмо й сьогодні» [5, с. 256, 259].

Український митрополит відзначає певний внутрішньо–духовний зв'язок православних християн, зокрема українців, із візантійською культурою, яку внутрішньо пізнати можна радше інтуїтивно, на основі глибоких інтимних регістрів людської душі: «Зрозуміти візантійську культуру може тільки православний, тільки «східняк», бо це джерело його духа. Не православний не зрозуміє її, не пізнає душі її, бо вона чужа йому. Схід і Захід духом своїм різні народи, тому розійшлися й церкви їх <…> Полюбити її душу, її церковність, її православну культуру зможе тільки до кінця православний і цілком церковний син візантійської традиції <…> Щоб дійсно зрозуміти, полюбити й відчути всією своєю істотою серце Візантії, треба охреститися в водах її, бути опаленим її сонцем, огорненим хмарами її кадильного диму, належати неподільно їй» [5, с. 257–258]. Можемо не погодитися з думкою митрополита Іларіона, бо ж немало західних вчених глибоко досліджували візантійсько–православну духовність, проте визнаємо право автора на таку категоричну оцінку, котра певною мірою була детермінована історією України в XX ст. та непростими обставинами життя самого І. Огієнка, який змушений був покинути рідну землю, туга за якою виразно простежується і в його наукових працях.

Отож, І. Огієнко доволі жорстко критикує західноєвропейську цивілізацію, зокрема римську кафедру, звинувачуючи й у падінні Візантії як держави (1453), особливо після загарбання й пограбування славного Константинополя хрестоносцями (1204), після чого столиця так і не змогла відновити попередню військово–політичну могутність і демографічну ситуацію, що вплинуло й на призупинення культурного розвитку, а в остаточному результаті завдало нищівного удару православному християнству, зокрема українському, яке було адміністративно підкорене Москвою.

І. Огієнко, будучи православним ієрархом, відзначає, що візантійський культурний вплив є органічним не тільки для Православної, але й Греко–католицької церкви, в якій у XX ст. простежується певна боротьба єпископів – прихильників та противників візантійського культурно–літургійного впливу: «За т.зв. «візантинізм» міцно боролася вся свідома Галичина з митрополитом А. Шептицьким на чолі, вбачаючи в ньому істоту Української церкви, як православної, так і греко–католицької. Боролися проти антивізантиністів,

[1] У цитуванні праці «Ідеологія Української Церкви» дотримуватимемося орфографії й стилістики авторського стилю Івана Огієнка. – С. Ш.

з єп. Станиславівським Хомишиним та Перемиським Коциловським на чолі. Боротьба йшла за душу українства – українську чи римську» [5, с. 249]. Відзначення «провізантійської» позиції митрополита А.Шептицького особливо прикметне, адже, як відомо, майбутній глава Української греко–католицької церкви виховувався в аристократичній родині, яка дотримувалася латинського обряду Католицької церкви, проте він добре розумів органічну складову «візантинізму» в українській церковній традиції. Правда, слід відзначити, що звинувачення І. Огієнка в відсутності українського патріотизму єпископів Григорія Хомишина (1867–1945) та Йосафата Коциловського (1876–1947) дещо перебільшене, адже відомо, що обидва із названих ієрархів загинули мученицькою смертю (Іван Павло ІІ беатифікував їх, перебуваючи у Львові в 2001 р.) як вірні сини українського народу, хоча, за бажанням, могли і врятуватися втечею на Захід, ревними прихильниками культурної парадигми якого вони були. Вважаємо, що тут швидше треба вести мову про культурну орієнтацію, а не етнонаціональну.

І. Огієнко аналізує еклезіалістичні питання у зіставленні структури й організації Римської та Візантійської церков із відзначанням в останній національно–автокефального устрою, чого не має в жорстко централізованій Католицькій церкві: «І треба сильно підкреслити, що це власне грецька віра, православіє, несла національне самовизнання всім народам, до яких вона приходила. У цьому величезна заслуга грецького православ'я, чим не може похвалитися церква Римська. Це тільки у Візантії могла постати ідеологія братів–греків Кирила й Мефодія – нести слов'янам православну віру їхньою рідною мовою» [5, с. 250].

І. Огієнко характеризує візантійську культуру, що можна було б назвати, як еклезіоцентричну, наскрізь пронизану християнською церковністю у своїх формах та змісті: «Уся візантійська культура була в основі своїй церковна, уся вона походила з церковного джерела, і вся вона мала свій церковний православний стиль. Так постали в Візантії й поширилися по світі: різьбарство, малярство, мозаїка, музика, спів, література, поезія, а особливо філософія та богословіє. Усе це натхненне було православним східним духом, усе це основане було на багатовіковій традиції Святих східних Отців та церковних канонів» [5, с. 264–265]. Дослідник образно порівнює всю візантійську культуру з храмом – собором святої Софії, рецепцією якого став величний київський собор святої Софії, ідею якої Сергій Аверинцев поєднував із сутністю православної ікони: «Дійсність, яка із православної точки зору може бути водночас законно представлена та бути гідною цього, розміщується точно у «софійних» межах між Іманентністю та Трансцендентністю, видимим та невидимим, природним та надприродним, творіння та нетвореної Благодаті, або, точніше кажучи, там, де велика онтологічна межа перетинається та стає відкритою завдяки події Втілення Христового <…> Слово «ікона», як і ім'я «Софія», означає врешті–решт, одне й те ж: таїну людської гідності в її християнській інтерпретації» [1, с. 276–278]. У творенні нової важливої сторінки історії українського православ'я собор святої Софії знову відіграє свою особливу роль, будучи місцем проведення найважливіших церковних урочистостей (Об'єднавчий собор українських православних церков – 15 грудня 2018 р., інтронізація митрополита Епіфанія на кафедру предстоятеля ПЦУ – 3 лютого 2019 р.).

У церковності візантійської культури особливе місце займала божественна літургія зі своєю самобутньою естетикою, як відзначає Віктор Бичков: «У Візантії церковне богослужіння набуло своїх завершених для православного ареалу форм, перетворившись у столичних храмах у розкішне містеріальне дійство, в якому фактично була зосереджена вся сутність християнства, християнської культури та в організації якого помітне місце займали усі види візантійського культового мистецтва. При цьому сакрально–художній синтез досягав у богослужінні настільки високого рівня, а богословські роздуми про богослужіння набули настільки розгорнутого характеру, що цілком закономірно вести мову про самобутню естетику богослужіння Візантії, або – про літургійну естетику» [2, с. 285]. Саме у літургійному вимірі візантійський церковний обряд визначав особливості неповторного ритуалу Православної церкви в Україні.

Попри величний блиск й естетичну довершеність мистецтва Візантії, також у лоні її цивілізації виникає феномен християнського монашества, що так щедро розвинувся на Русі, став світильником духовного життя й церковного наставництва: «Монашество з глибокої давнини почалося й розвинулося на Сході, в Візантії, а не на Заході. Тут був великий потяг до чернечого життя, до втікання від життя. Сум незадоволеної душі людської за Небесним Царством багатьох гнав тут на пустині та до самітних монастирів, бо в житті вони належного спокою не знаходили. Візантійці реально противилися злу, гучне життя їх не задовольняло і вони шукали тихого спокою в пустинях, у самітньому житті та в аскетичних подвигах» [5, с. 250].

Коротко розглядаючи історію взаємин наших предків та візантійців, І. Огієнко не може не звернутися до питання історичних перипетій адміністративного підпорядкування Української Церкви, яка завжди прагнула перебувати в лоні саме Константинопольського Патріархату: «Наша Українська православна церква сім віків (988–1686) була в юрисдикції Царгородського патріярха, і тільки примусом чужої влади вийшла з неї. Канонічна ця юрисдикція рятувала нашу церкву від наскоків католиків та уніатів, чому вона так дорожила нею, що навіть славний митрополит Петро Могила не хотів вийти з–під патріарха Царгородського, хоч Польща його сильно намовляла й змушувала до того, щоб самій остаточно взяти православну церкву в свої руки» [5, с. 244]. Як відомо, у 2018–2019 роках ця історична

справедливість, яку так ревно відстоювали наші православні першоієрархи та прагнув народ, була відновлена після отримання статусу автокефалії.

Наукова новизна. Отже, у представленій науковій статті вперше досліджено працю Івана Огієнка «Ідеологія Української Церкви» на основі текстологічного аналізу та використання культурологічних та історичних наукових матеріалів у контексті розуміння українського православ'я у візантійській культурній парадигмі. Зроблено висновки про те, що офіційне визнання Константинопольським Патріархатом та проголошення Томосу Православної Церкви України є логічним наслідком культурно–духовної єдності українського християнства Володимирового хрещення та Вселенського Патріархату.

Висновки. На нашу думку, богословсько–історичне й культурологічне дослідження Івана Огієнка ідеологічного виміру Української Церкви доводить той факт, що протягом століть, незважаючи на російське політично–духовне поневолення, християнство нашого народу відзначалося особливим зв'язком із Церквою–Матір'ю – Константинопольською Православною Церквою, про що свідчать церковно–канонічні події офіційного визнання Православної Церкви України.

Список використаних джерел

1. Аверинцев, С., 2004. 'Софія–Логос. Словник', 2–е видання, К.: *Дух і Літера*, 640 с.
2. Бычков, ВВ., 2012. 'Древнерусская эстетика', СПб.: *Центр гуманитарных инициатив*, 832 с.
3. Герчанівська, П., 2015. 'Культурологія: термінологічний словник', К.: *НАКККіМ*, 439 с.
4. Мислович, НМ., 2016. 'Культурологічні наративи у працях Івана Огієнка' (митрополит Іларіон)', *Вісник НТУУ «КПІ». Серія: Філологія. Педагогіка*, Вип.7 (І), К.: *ТОВ «Центр учбової літератури»*, с.51–57.
5. Огієнко, І., 2013. 'Ідеологія Української церкви: богословські студії', К.: *Наша культура і наука*, 456 с.
6. 'Промова Митрополита Київського і всієї України Епіфанія на церемонії підписання Патріаршого і Синодального Томосу'. [online] Доступно:https://www.cerkva.info/posts/promova–mytropolyta–kyivskoho–i–vsiiei–ukrainy–epifaniia–na–tseremonii–pidpysannia–patriarshoho–i–synodalnoho–tomosu
7. Тимошик, МС., 1997. 'Голгофа Івана Огієнка: українознавчі проблеми в державотворчій, науковій, редакторській та видавничій діяльності', К.: *Заповіт*, 231 с.
8. Чорноморець, ЮП., 2010. 'Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія', К.: *Дух і Літера*, 568 с.

References

1. Averyncev, S., 2004. 'Sofija–Logos. Slovnyk (Sophia–Logos. Dictionary)', 2–e vydannja, K.: *Duh i Litera*, 640 s.
2. Bychkov, VV., 2012. 'Drevnerusskaja jestetika (Old Russian aesthetics)', SPb.: *Centr gumanitarnyh iniciativ*, 832 s.
3. Gerchanivs'ka, P., 2015. 'Kul'turologija: terminologichnyj slovnyk (Cultural Studies: Terminology Dictionary)', K.: *NAKKKiM*, 439 s.
4. Myslovych, NM., 2016. 'Kul'turologichni naratyvy u pracjah Ivana Ogijenka Cultural narratives in I. Ohienko's works)' ((mytropolyt Ilarion), *Visnyk NTUU «KPI». Serija: Filologija. Pedagogika*, Vyp.7 (I), K.: *TOV «Centr uchbovoi' literatury»*, s.51–57.
5. Ogijenko, I., 2013. 'Ideologija Ukrai'ns'koi' cerkvy: bogoslovs'ki studii' (The ideology of the Ukrainian church: theological studies)', K.: *Nasha kul'tura i nauka*, 456 s.
6. 'Promova Mytropolyta Kyi'vs'kogo i vsijei' Ukrai'ny Epifanija na ceremonii' pidpysannja Patriarshogo i Synodal'nogo Tomosu (Speech of Metropolitan Epiphanius of Kiev and All Ukraine at the ceremony of the signing of the Patriarchal and Synodal Tomos)'. [online] Dostupno:https://www.cerkva.info/posts/promova–mytropolyta–kyivskoho–i–vsiiei–ukrainy–epifaniia–na–tseremonii–pidpysannia–patriarshoho–i–synodalnoho–tomosu
7. Tymoshyk, MS., 1997. 'Golgofa Ivana Ogijenka: ukrai'noznavchi problemy v derzhavotvorchij, naukovij, redaktors'kij ta vydavnychij dijal'nosti (Golgotha of Ivan Ohienko: Ukrainian–language problems in state–building, scientific, editorial and publishing activities)', K.: *Zapovit*, 231 s.
8. Chornomorec', JuP., 2010. 'Vizantijs'kyj neoplatonizm vid Dionisija Areopagita do Gennadija Sholarija (Byzantine Neoplatonism from Dionysius the Areopagite to Gennadios II Scholarios)', K.: *Duh i Litera*, 568 s.

* * *

УДК 32.001

МЕНТАЛИТЕТ И НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР В РАЗВИТИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ОБЩЕСТВА

MENTALITY AND NATIONAL CHARACTER IN THE DEVELOPMENT OF AZERBAIJAN SOCIETY

МЕНТАЛІТЕТ І НАЦІОНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР В РОЗВИТКУ АЗЕРБАЙДЖАНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Кулиева Севиндж Ниман кызы,
научный сотрудник отдела «Философии современной политики», Институт Философии Национальной Академии Наук Азербайджана (Азербайджан), e–mail: matlabm@yandex.com

Kuliyeva Sevinj Niman,
Researcher, Department of Contemporary Politics Philosophy, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (Azerbaijan), e–mail: matlabm@yandex.com

Кулієва Севіндж Німан кизи,
науковий співробітник відділу «Філософії сучасної політики», Інститут Філософії Національної Академії Наук Азербайджану (Азербайджан), e–mail: matlabm@yandex.com

Анализируется азербайджанский менталитет и его влияние на национальный характер азербайджанцев. Национальный менталитет, будучи начальной стадией национального политического сознания, связан с такими факторами как национальный характер, национальное самосознание, национальные интересы. Национальный характер был показан как результат развития общества. В формировании национального характера большую роль играет социальная среда.

Черты характера и менталитета азербайджанцев, отмеченные автором, создают представление о культуре этого народа. Синтез цивилизаций Востока и Запада приведший к плюрализму в культуре был глубоко укоренен в мировоззрении народа.

Автор оценивает атмосферу толерантности, существующую в Азербайджане, как важную особенность национального характера азербайджанского народа.

Ключевые слова: *национальный менталитет, национальные ценности, национальный характер, толерантность, общество, независимость, плюрализм, патриотизм.*

In this article Azerbaijani mentality and its impact on Azerbaijani national character were analyzed. The national mentality as first stage of national political consciousness connected with the factors as the national character, national self consciousness and national interests. The national character was described as the result of society development. Social environment plays great role in formation of the national character. Typical traits and mentality of Azerbaijanis marked by the author gives the view of the national culture. The synthesis of the civilizations of the East and the West which led to pluralism in culture was deeply rooted in the worldview of the people.

The author assesses the atmosphere of tolerance existing in Azerbaijan as an important feature of the national character of the Azerbaijani people.

Keywords: *National mentality, national values,national character, tolerance, society, independence, pluralism, patriotism.*

Аналізується азербайджанський менталітет і його вплив на національний характер азербайджанців. Національний менталітет, будучи початковою стадією національної політичної свідомості, пов'язаний з такими факторами як національний характер, національна самосвідомість, національні інтереси. Національний характер був показаний як результат розвитку суспільства. У формуванні національного характеру велику роль відіграє соціальне середовище.

Риси характеру і менталітету азербайджанців, відмічені автором, створюють уявлення про культуру цього народу. Синтез цивілізацій Сходу і Заходу призвів до плюралізму в культурі і був глибоко вкорінений в світогляді народу.

Автор оцінює атмосферу толерантності, існуючу в Азербайджані, як важливу особливість національного характеру азербайджанського народу.

Ключові слова: *національний менталітет, національні цінності, національний характер, толерантність, суспільство, незалежність, плюралізм, патріотизм.*

(стаття друкується мовою оригіналу)

Введение (актуальность темы). Модернизация азербайджанского общества актуализировала исследование новой научной проблематики азербайджанского менталитета и национального характера от которой ранее отказывались. В целом, изучение менталитета и национального характера помогает лучше изучить основы развития общества. Их исследование направляет внимание политиков и политологов на такие факторы как внутренний мир человека и человеческого знания, влияния окружающей среды, религии, традиций, национально–нравственных ценностей и других ситуаций на поведение людей. С другой стороны вопросы менталитета и национального характера также превратились в решающий фактор в процессе построения национального государства и гражданского общества. Идеи о менталитете и национальном характере развились то ли под влиянием западноевропейских этнопсихологических концепций то ли под влиянием полемики с этими концепциями.

Изложение основного материала. Понятие менталитет, это относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которое создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого–нибудь сообщества.

Политологи менталитет определяют как «обобщенное понятие, отчасти образно–метафорическое, политико–публицистическое, означающее в широком смысле совокупность и специфическую форму организации, своеобразный склад различных психических свойств и качеств, особенностей и проявлений». Данное понятие используется главным образом для обозначения оригинального способа мышления, склада ума или даже умонастроений (например, национальный – грузинский, русский, немецкий и др. или региональный – скандинавский, латиноамериканский и др. менталитеты [1, с. 52].

Автор учебника «Культурология» А. Кравченко определяет менталитет (от франц. Mentalite, от позднелат. mentalis – умственный) как «образ мышления, мировосприятия, духовной настроенности, присущие индивиду или группе» [2, с. 343].

В своей сущности менталитет представляет собой исторически переработанные архетипические представления, через призму которых происходит восприятие основных аспектов реальности: пространства, времени, политики, экономики, культуры, религии, цивилизации. Складываясь, формируясь, вырабатываясь исторически и генетически, менталитет представляет собой трудно поддающуюся изменениям устойчивую совокупность социально–психологических и духовно–нравственных качеств и черт индивидов [5, с. 501]. Рассмотрение ментальных особенностей сознания той или иной социальной группы позволяет проникнуть в «скрытый» слой общественного сознания, более объективно и глубоко передающий

и воспроизводящий умонастроения эпохи, вскрыть глубоко укоренившийся и скрытый за идеологией срез реальности – образов, представлении, восприятий, который в большинстве случаев остается неизменным даже при смене одной идеологии другой. Но несмотря на отставания и сопротивления к переменам менталитет, в ходе исторических перемен подвергается некоторым изменениям [6, с. 165]. Образцы поведения, ценностные ориентиры обычно задаются в рамках ментальности образованной части общества, а затем, отчасти упрощаясь, постепенно проникают в ментальность народа, закрепляясь в ней долгие годы, десятилетия и даже века. При сравнении, в любом случае, менталитет – это иное и более устойчивое явление. Трансформационные события на постсоветском пространстве доказывают, что само изменение менталитета является длительным и болезненным социально–культурным процессом. Основной причиной этого является сильное сопротивление старых ментальных особенностей попыткам избавиться от старого психологического бремени [7, с. 158].

В последние годы исследователи активизировали работу по выявлению особенностей структуры понятий ментальности и менталитета у представителей Запада и Востока. Практически во всех сферах деятельности человека культуры Запада и Востока демонстрируют различные мыслительные матрицы. В познавательной сфере: методы познания на Западе – главным образом рациональное, эмпирическое познание внешнего по отношению к человеку мира; на Востоке – интуитивное, иррациональное, созерцательное освоение мира. В деятельностной сфере – деятельность человека Запада направлена на изменение мира в соответствии с человеческими проектами (это касается как изменения природы – реки вспять, так и социальных проектов, начиная с государства Платона); деятельность человека Востока ориентирована на изменение самого человека в соответствии с изначальным трансцендентным замыслом, на приведение человека к гармонии с Космосом. Во временной ориентации человека: человек Запада ориентирован в будущее, причем, само по себе существование будущего обеспечивает изменчивость мира; человек Востока ориентирован на вечность, которая неизменна. Кроме того, доказана принципиальная возможность квантификационного анализа некоторых рациональных аспектов индивидуальной ментальности. В ходе исследования было осуществлена формулировка основных понятий, касающихся индивидуальной, групповой, коллективной ментальности.

Менталитет азербайджанского народа исторически формировался как гуманитарно–политический мост между Западом и Востоком. Современный Азербайджан не только не отказался, но, напротив, сознательно развивает едва ли не главное наследие своего исторического прошлого, основным стержнем которого является то, что плюрализм религий и культур, был заложен в ментальность народа, в бытовые традиции и в каждодневную поведенческую культуру. При этом никогда перед нацией не стоял выбор – или то, или другое, никогда не стоял вопрос об отказе от собственных национальных традиций. Выбор всегда был в пользу синтеза культур, благо Азербайджан исторически находился на перекрестке различных мировых культур.

Синтез двух цивилизаций заложен у азербайджанцев в мировоззрении. Многие достижения из арсенала современного государства – развитая промышленность и связанная с ней инфраструктура; развитие горизонтальных, гражданских по своей сути, отношений, постоянное стремление к повышению уровня образованности и здоровья, в том числе нравственного – являются результатом этого синтеза.

Несомненно, что генезис политической культуры и трансформации азербайджанского общества протекают порою при незримом и неведомом участии в них архетипов. Менталитет в рамках архетипов высвечивает проблему человека с позиции самоопределения, а затем и для обретения своего местообитания в мире.

По мнению Г. Кулиева, «раз сегодня в культуре есть спрос на менталитет, значит его поиск объективно мотивирован» и «и если мы убеждены в наличии в нас своей ментальности, … то это нечто имеет смысловое поле специфичное именно для нашей культурной традиции» [4, с. 6].

Менталитет и ментальность в разнообразных проявлениях нельзя характеризовать, не учитывая естественно–географические, этнические, социально–экономические и культурные детерминанты, влияющие на повседневное поведение людей. В поисках родословной духовно–нравственных ценностей, формирующих и воспитывающих национальный характер, необходимо обратиться к истории, к иным временам исторической реальности. В связи со сказанным следует отметить, что в процессе совместного проживания с древних времен на территории Азербайджана многочисленных племен, этносов, образовалось уникальная этнокультурная и этносоциальная среда, которая характеризовалась едиными нравственными качествами, национально–специфическими чертами и определенным укладом жизни азербайджанцев.

Одной из важных сторон ментальности азербайджанцев является почтительное отношение к представителям других народов. Показателен в этом плане обряд породнения, когда двое надрезали руки, смешивали свою кровь, обменивались оружием в знак верности друг другу и родине и отныне считались братьями.

Отличие менталитета от национального характера в том, что последний, являясь составной частью ментальности, включает общие психофизиологические черты жизнедеятельности (определяемые принятой нацией системой ценностей). Понятие «менталитет» по содержанию гораздо шире, чем понятие «национальный характер» [3, с. 3]. По мнению большинства ученых,

национальный менталитет, будучи более широким понятием, содержит в себе понятие национального характера. То есть, важным компонентом эмоционального уровня ментальности является характер. Менталитет в отличие от национального характера уходит в глубокие слои социальной жизни. Менталитет не являясь тем же самым что национальный характер включает самосознание, самоутверждение, направление социальных ценностей, привычки и традиции. Национальный характер будучи составной частью менталитета отражает психофизиологические черты жизнедеятельности. Менталитет будучи более широким понятием не есть то же самое что характер, сознание и мышление.

В литературе есть две точки зрения на соотношение социального и биологического в национальном характере. Согласно первому, национальные признаки не передаются от предков и формируются воспитанием. Согласно второму, основой национального характера являются психофизиологические характеристики являющиеся следствием генофонда нации. Достоверность той или иной точки зрения можно подтвердить ссылкой на результаты авторов о существовании некой психологической константы.

Изучая закономерное чередование идей и мировидение разных поколений своего народа, сформировавших психологию нации, азербайджанцы обязаны задуматься над тем, какие черты характера необходимо им развивать в первую очередь.

Постижение сущности менталитета заключается в том, чтобы позволить создать идентификационную карту азербайджанизма для внешних наблюдателей, которые хотят иметь четкое представление о своеобразии нашей культуры.

Распад Советского Союза и обретение всеми республиками независимости совпали по фазе с процессом глобализации, отличительной чертой которой является вхождение каждой страны в динамично сложную систему политических, экономических, социокультурных взаимозависимостей. В таком мире все страны и народы под действием объективных причин становятся прозрачными друг для друга. Вхождение Азербайджана в этот мир взаимовлияний сопровождалось встречным открыванием нашей этнической самости для внешнего мира и волн демократии, в частности, для нас. Естественно, что азербайджанцы сегодня стремятся понять самих себя, чтобы донести до мира самодостаточные основы своей истории и культуры.

Национальный менталитет, будучи начальной стадией национального политического сознания, связан с такими факторами как национальный характер, национальное самосознание, национальная психология, национальная гордость, национальные интересы.

Национальные проблемы, отношение нации к себе и к другим нациям и т.д. носят политический характер. Современное движение за независимость и способ его реализации зависят от менталитета нации. Если политическая культура, политическое сознание и способность реагировать на политические процессы в стране высоки, она может достичь больших успехов, используя минимальную силу в борьбе за свободу. Иначе, нации придется пережить болезненные моменты для достижения своей национальной независимости.

В этом плане патриотическая идея, как основная черта азербайджанской ментальности, представляет собой мощную силу, которая всегда проявлялась в истории азербайджанского народа. Изучение истоков патриотизма свидетельствует о том, что предки азербайджанцев, неоднократно консолидируясь, базировались на этнической солидарности.

Национальный характер азербайджанского народа по–своему уже сложился и самые неожиданные и невероятные колебания судьбы вскрывают не только его потаенные, но всегда имеющиеся внутренние потенциальные возможности. Из глубокого понимания характера азербайджанского народа можно прочесть всю его судьбу. Азербайджанский народ наделен такими чертами характера, как сочувствие, сострадание. Он имеет в своих традициях такие нравственные ценности, как уважение к старшим, авторитету отца, деда, учителя, уважение хозяина дома к гостю. Человеколюбие, терпимость и высокое уважение к представителям всех, проживающих в Азербайджане народов и народностей – важная черта национального характера азербайджанского народа.

В Азербайджане проживали и проживают, кроме тюрков, также представители других наций и народностей и так как толерантность присуща азербайджанскому характеру, в этой стране никогда не было духовного и нравственного удушья.

Гуманизм, толерантность и веротерпимость, огромная щедрость и гостеприимство, способность к обучению и склонность к самоиронии как важные черты азербайджанского народа, его нравственно–психологическая особенность, делают возможным установить хорошие отношения с другими народами. Типические черты психологии и характера азербайджанского народа: терпение, воля, способность к самообладанию, склонность к философским размышлениям о бренном мире, о жизни и т.д. – все это нашло свое отражение в народных сказаниях, сказках, классической поэзии, народных песнях, национальном мугаме, семейной жизни, национальной этике (способствующие пробуждению национального самосознания), чем так богата наша культура. Таким образом, азербайджанский народ – особая социальная общность, которой свойственен своеобразный душевный настрой. Чтобы понять особенности его психологии и характера, кроме физиологии и наследственности надо знать также истоки духовной культуры, которая вобрала в себя ценности культур племен и этносов, с которыми ему приходилось общаться в ходе своего исторического развития. Мы вправе сказать, что в

психологии и характере азербайджанского народа отражена его историческая судьба [8, с. 141].

Выводы и предложения. Говоря об адаптации азербайджанизма к демократии, необходимо, прежде всего, учесть особенности нашего менталитета, которые могут либо благоприятствовать формированию демократических институтов, либо тормозить этот процесс.

Кровавый январь 1990 года, агрессия, огромная армия беженцев и вынужденных переселенцев было рассчитано для серьезного подрыва менталитета азербайджанского народа в последней четверти 20–го века [9, с. 83]. Сегодня приходится признать, что среди немногих азербайджанцев есть еще те, которые пока далеки от ясного осознания сложившихся проблем своей нации, необходимости сохранения и развития ее самобытности. Круг интересов этих людей по объективным причинам ограничен, главным образом, нуждами повседневной жизни.

В формировании национального характера большую роль играет социальная среда. Однако ни одна цивилизованная нация не может рассчитывать на автоматическое воздействие социальной среды на ее характер и в целом на духовную жизнь, поэтому ощущается острая потребность в соответствующих программах национального характера.

Внимательное изучение идейно–теоретического наследия исследователей, указывает на то, что наступившее новое время требует укрепления единства национального духа для реализации общенациональной цели.

Список использованных источников

1. Шпилькин, ЮИ., 2013. ‘Евразийский менталитет’, М.
2. Кравченко, АИ., 2000. ‘Культурология. Словарь’, М.
3. Моисеева, НА., Сороковикова, ВИ., 2003. ‘Менталитет и национальный характер’, *Социологические исследования*, М., с.3.
4. Кулиев, Г., 1999. ‘Архетипы Рода Горгуда’, Баку: *«Ени несил»*.
5. Марченко, МН., ред., 2003. ‘Политология’, М.: «*Юристъ*».
6. Радугина, АА., 1997. ‘Политология (курс лекций)’, М.: «*Центр*».
7. Əliyeva, SH., 2011. ‘Mədəniyyət və mentalitet dialektikası: sosial–fəlsəfi problem kimi’, *Bakı Universitetinin Xəbərləri*, №1, Sosial–Siyasi Elmlər Seriyası. (Алиева, СН., 2011. ‘Диалект культуры и менталитета: как социально–философская проблема’, *Известия Бакинского Университета*, №1, Серия социальных и политических наук).
8. Мехтиев, РЭ., 2017. ‘О пользе познания истории в формировании национальной идеи’, В 2 кн. Книга I, М.: *Столица*.
9. Tağıyev, ƏM., 2017. ‘Milli kimlik və multikultural proseslər’, Bakı, Gənclik. (Тагиев, АМ., 2017. ‘Национальная идентичность и мультикультурные процессы’, Баку).

References

1. Shpil’kin, JuI., 2013. ‘Evrazijskij mentalitet (Eurasian mentality)’, M.
2. Kravchenko, AI., 2000. ‘Kul’turologija. Slovar’ (Culturology. Vocabulary)’, M.
3. Moiseeva, NA., Sorokovikova, VI., 2003. ‘Mentalitet i nacional’nyj harakter (Mentality and national character)’, *Sociologicheskie issledovanija*, M., s.3.
4. Kuliev, G., 1999. ‘Arhetipy Roda Gorguda (The archetypes of the genus Gorgud)’, Baku: *«Eni nesil»*.
5. Marchenko, MN., red., 2003. ‘Politologija (Political science)’, M.: «*Jurist’*».
6. Radugina, AA., 1997. ‘Politologija (kurs lekcij) (Political Science (lecture course))’, M.: «*Centr*».
7. Alieva, SN., 2011. ‘Dialekt kul’tury i mentaliteta: kak social’no–filosofskaja problema (Dialect of culture and mentality: as a social – philosophical problem)’, *Izvestija Bakinskogo Universiteta*, №1, Serija social’nyh i politicheskih nauk.
8. Mehtiev, RJe., 2017. ‘O pol’ze poznanija istorii v formirovanii nacional’noj idei (The benefits of knowledge of history in the formation of the national idea)’, V 2 kn. Kniga I, M.: *Stolica*.
9. Tagiev, AM., 2017. ‘Nacional’naja identichnost’ i mul’tikul’turnye processy (National Identity and Multicultural Processes)’, Baku.

* * *

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Атаманюк З. М. Цілісність особистості через призму соціальної філософії 7
Афанасьєва Л., Олексенко Р. Сенс щастя в сучасних контекстах індивідуального і суспільного буття 12
Бехбудов Сабир Эльмурад оглу. Особенности развития национальной просветительской идеи в Азербайджане (Особливості розвитку національної просвітницької ідеї в Азербайджані) 18
Бондарчук–Чугіна І. Ю., Орлова О. В. Національна програма розвитку «культурного туризму» України XXI ст.: аксіологічний аспект 21
Гарбар Г. А. Лібералізація та демократизація сучасного міжнародного туризму в Україні 26
Гафарова Халима. О типах научной рациональности (Про типи наукової раціональності) 30
Гоцалюк А. А. Естетична виразність української графіки у національних мистецьких практиках XX століття 34
Грех В. І. Фактори формування драматичного таланту митрополита Димитрія (Данила Туптала) 38
Zięba Włodzimierz, Cheiz Anastazja. Substancjalne vs procesualne podejście do badania filozofii i aktów filozofowania (Субстанціальний або процесуальний підхід до вивчення філософії та актів філософствування) 44
Жигилевич О. Ю. Перспективи розвитку економіки майбутнього та формування цілей бізнес–освіти (філософське осмислення) 51
Зубов В. А. Проблема человека в работе Августина Блаженного «О Граде Божьем» (Проблема людини вроботі Августина Блаженного «Про Град Божий») 56
Калач Д. М. Екуменізм як богословська основа сучасного міжконфесійного діалогу 60
Кислий А. О. Економіка у контексті сучасної християнської соціальної думки 67
Коваль А. Я. Основні теорії значення та їх критика з позицій постмодерністської філософії 72
Коннова Н. О. Суспільні та особистісні цінності в контексті філософського дискурсу 79
Коробко М. І. Провокації в мистецтві: сучасний український контекст 83
Кудин А. В. Смысл траура, его виды и длительность в культуре славянских народов (Сенс жалоби, його види та тривалість в культурі слов'янських народів) 88
Максюта М. Є. Свобода, повсякдення і мужність самоздійснення особистості: до історико–філософського синтезу 92
Мартинов Р. С., Білоус М. А. Від дискурсу мультикультуралізму до дискурсу постмультикультуралізму: соціально–філософський аналіз 98
Масюк О. П. Стратегії сподівання: боротьба, розвиток та існування 101
Мельничук В. В. Релігійна складова національної ідентичності українців 106
Мєрєнков Г. А. Синергія церкви й світу в пізньому протестантизмі: сучасний український контекст 110
Несправа М. В. Християнський фактор у складуванні європейської ідентичності 115
Петрушкевич М. С. Методологічні виклики у дослідженні масової релігійної комунікації 119
Прокопович Л. В. «Театр» наукових містифікацій: соціально–філософська рефлексія 124
Рожанська Н. В. Міжконфесійна толерантність міського населення Причорноморського регіону України 128
Рожко В. А. Прикладне значення та актуальність філософії щастя в творах Г. Сковороди 132
Русул О. В. Міжетнічна комунікація в умовах культурної глобалізації: міжнародний аспект 134
Сало Г. В. Антропологічний чинник мислителів української діаспори в релігієзнавстві: етноекзистенційний вимір укорінення сутності людини 138
Сінельнікова М. В. Категоричний імператив І. Канта та «золоте правило» моралі 143
Сіра О. В. Коеволюційні маркери способу взаємодії природи і суспільства у концепції сталого розвитку 148
Соколова О. М. Світоглядово–філософські засади соціальної творчості 153
Стрижачук Ф. В. Унікальність Трійці в міжрелігійному просторі 157
Тамим Ахмед. Основы веры (Иман) как критерий верификации переводов текста Корана (на примере перевода М. Якубовича) (Основи віри (Іман) як критерій верифікації перекладів тексту Корану (на прикладі перекладу М. Якубовича)) 162
Тесленко Т. В. Гендер и роль женщин в раннем христианстве (Гендер та роль жінок у ранньому християнстві) 167
Тімченко О. П., Сислюк Я. Г., Пігош М. А. Онтологічно–логічні аспекти неоплатонізму та його вплив на українську філософію 173
Tkachenko K. V. Specific features of communication within virtual communities (Особливі риси комунікативної діяльності віртуальних спільнот) 177
Фульмес В. С. Митрополит Західноєвропейський і Паризький Анатолій (Дублянський) про розбудову й інституціоналізацію Української Церкви 182
Царенок А. В. Зовнішність людини як предмет естетики аскетизму 185
Цибулько О. С. Цінності освітньої парадигми Джона Дьюї 189
Шкіль С. О. Українська церква у візантійській культурній парадигмі: наукове осмислення Івана Огієнка 193
Кулиева Севиндж Ниман кызы. Менталитет и национальный характер в развитии азербайджанского общества (Менталітет і національний характер в розвитку азербайджанського суспільства) 197

CONTENT

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Atamanyuk Z. M. Purpose of a personality through the presence of social philosophy 7
Afanasieva L., Oleksenko R. Happy sensation in modern contexts of individual and social facilities 12
Behbudov Sabir Elmurad. Features of development of the national educational idea in Azerbaijan 18
Bondarchuk–Chugina I. Yu., Orlova O. V. The national program for the development of «cultural tourism» of Ukraine in the 21st century: axiological aspect 21
Garbar G. A. Liberalization and democratization of modern international tourism in Ukraine 26
Gafarova Halima. About the types of scientific rationality 30
Hotsaliuk A. A. Aesthetic extraction of Ukrainian graphics in national artist practices ofthe XX century 34
Hrekh V. I. The factors of the metropolitan Dimitry (Danylo Tuptalo) dramatic talents forming 38
Zięba Włodzimierz, Cheiz Anastazja. Substantial vs processual approach to the study of philosophyand acts of philosophizing 44
Zhyhylevych O. Yu. Prospects for the development of the future economy and the formation of goals of business education (philosophical comprehension) 51
Zubov V. O. The problem of man in the book Aurelius Augustine «City of God» 56
Kalach D. M. Ecumenism as the theological basis of the modern interconfessional dialogue 60
Kysliy A. O. Economics in the context of modern Christian social thought 67
Koval A.Ya. The main theories of meaning and their criticism from the standpoint of postmodern philosophy 72
Konnova N. O. Social and personal values in the context of philosophical discourse 79
Korobko M. I. Artprovocations: modernUkrainiancontext 83
Kudin A. V. Traura's meaning, its types and durability in the culture of Slavic peoples 88
Maksiuta M. Ye. Freedom, daily life and courage of self–fulfillment of personality: to historical and philosophical synthesis 92
Martynov R. S., Bilous M. A. From the discourse of multiculturalism to the discourse of postmulticulturalism: a socio–philosophical analysis 98
Masiuk O. P. Strategies for hope: struggle, development and existence 101
Melnychuk V. V. Religious component of Ukrainians' national identity 106
Mierienkov H. A. Synergy of the church and world in the late Protestantism: modern Ukrainian context 110
Nesprava M. V. Christian factor in the genesis of European identity 115
Petrushkevych M. S. Methodological challenges in the study of mass religious communication 119
Prokopovych L. V. «Theater» of scientific mystifications: socio–philosophical reflection 124
Rozhanska N. V. Inter–confessional tolerance of the urban population of the Black Sea region of Ukraine 128
Rozhko V. A. Applied significance and relevance of the philosophy of happiness in the works of G. Skovoroda 132
Rusul O. V. Interethnic communication in the conditions of cultural globalization: international dimension 134
Salo H. V. Anthropological factor of the thinkers of the Ukrainian Diaspora in religious studies: ethno-invasive dimension of the rooting of the essence of man 138
Sinelnikova M. V. The category imperative of I. Kanta and the «golden rule» of morality 143
Sira O. V. Coevolutionary markers of the way of interaction of nature and society in the concept of sustainable development 148
Sokolova O. M. Worldview–philosophicalgroundsofsocialcreativity 153
Stryzhachuk F. V. Uniqueness of the Trinity in the interreligious space 157
Tamim Ahmed. Fundamentals of Faith (Iman) as a criterion for verifying translations of the text of the Quran (using the example of M. Yakubovich's translation) 162
Teslenko T. V. Gender and the role of women in early Christianity 167
Timchenko O. P., Syslyuk Ya. G., Pihosh M. A. Ontologically logical aspects of Neoplatonism and its influence on Ukrainian philosophy 173
Tkachenko K. V. Specific features of communication within virtual communities 177
Fulmes V. S. Metropolitan of Western Europe and Paris Anatoly (Dublyansky) about development and institutionalization of the Ukrainian Church 182
Tsarenok A. V. Human appearance as the subject of the ascetic aesthetics 185
Tsybulko O. S. Values of John Dewey's educational paradigm 189
Shkil S. O. The Ukrainian Church in the Byzantine cultural paradigm: the scientific reflection of Ivan Ohienko 193
Kuliyeva Sevinj Niman. Mentality and national character in the development of Azerbaijan society 197

Правила оформлення та подання рукопису до наукового видання

«ГІЛЕЯ: НАУКОВИЙ ВІСНИК: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»

1. Наукова стаття повинна містити такі необхідні елементи:

– постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
– аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
– формулювання цілей статті (постановка завдання);
– виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
– висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

2. Мова написання рукопису: статті подаються мовою оригіналу: українська, російська, англійська, німецька, французька, іспанська, польська, чеська.

3. Рукопис статті подається до редакції у формі: файлу рукопису, який надсилається на електронну адресу редакції **gileya.org.ua@gmail.com** у форматі **«Автор – Назва статті.doc».**

4. Рукопис статті не має містити заборонених до друку матеріалів, оскільки збірник є відкритим джерелом інформації. Авторський текст не має бути опублікованим раніше та не бути перекладом раніше опублікованої статті. За зміст статті та інформаційне наповнення несе відповідальність автор статті та рецензенти.

5. Рішення про можливість публікації статті приймає **редколегія та незалежні рецензенти.**

6. Загальні вимоги до рукопису статті:

– **обсяг рукопису – 20–24 тис.** знаків (як виняток, не більше **40 тис.** знаків), включаючи рисунки та таблиці;
– стаття повинна бути підготовлена за допомогою редактора **Microsoft Word for Windows** (версії 97, 2000, XP, 2003, 2007) або сумісного редактора;
– **формат аркуша – А4** (210х297), орієнтації сторінки – **«книжна»; інтервал між рядками – 1,5 пт**;
– **рисунки, фотографії, графіки слід вставляти в текст статті як об'єкт.** Положення об'єкта – **«в тексті»**;
– **рисунки**, створені у вбудованому у Microsoft Word редакторі рисунків, слід подавати як згруповані об'єкти;
– **рисунки та таблиці** не повинні розривати речення в абзаці, тобто вони мають бути розташовані після того абзацу, в якому на них робиться перше посилання в тексті.

7. Розташування структурних елементів статті:

– **індекс УДК;**
– **ім'я, по–батькові, прізвище** автора (авторів);
– **науковий ступінь, вчене звання; посада і місце роботи** (подається без скорочень); **e–mail; ORCID (http://orcid.org/)**.
– **назва статті та анотація** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами. Анотація повинна бути структурованою, містити мету дослідження, застосовані методи, основні одержані висновки;
– **ключові слова** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами;
– **Список використаних джерел**. Список літератури наводиться наприкінці статті у алфавітному порядку на мові оригіналу, відповідно до **Harvard Referencing style (гуманітарні науки та суспільні науки) – (http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/ Harvard_Referencing_style.PDF).**
– **References**. Список літератури транслітерується латинськими літерами (References). Якщо наукова праця написана мовою, що використовує кириличний алфавіт, то її бібліографічний опис необхідно транслітерувати латинськими літерами. Після назви праці латинськими літерами зазначається переклад англійською мовою у дужках.

8. Посилання на джерела в тексті подаються за таким зразком: [7, с. 123], де 7– номер джерела за списком використаних джерел , 123 – сторінка. Посилання на декілька джерел одночасно подаються таким чином: [1; 4; 8] або [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Посилання на архівні джерела – [15, арк. 258, 231зв].

9. Рукопис статті, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються зовнішньою рецензією кандидата або доктора наук за фахом публікації або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу) про рекомендацію статті до друку. Рецензія завіреною печаткою. Рецензія або витяг з протоколу подається у сканованому вигляді електронною поштою.

10. Відповідальність за зміст, точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів. Редакція залишає за собою право на незначне редагування і скорочення, а також літературне виправлення статті (зі збереженням головних висновків та стилю автора). Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

11. Відомості про автора (авторів): прізвище, ім'я, по–батькові, вчений ступінь, вчене звання, посада і місце роботи (без скорочень), службова і домашня адреси з поштовим індексом, контактний телефон, e–mail, відділення Нової пошти.

Наукове видання

«Гілея: науковий вісник»
В и п у с к 143 (4), Ч.2. Філософські науки

Scientific edition
«Hileya: scientific herald»
Volume 143 (4), Part 2. Philosophical sciences

СПІВЗАСНОВНИКИ:
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова;
ВГО Українська академія наук, «Видавництво «Гілея»

Шеф–редактор: *В. П. Андрущенко*
Головний редактор: *В. М. Вашкевич*

Видавництво: «Видавництво «Гілея»
04070, м. Київ, вул. Почайнинська, 62
Моб. тел. +38 (067) 509 33 99

Підписано до друку 24.04.2019 р.
Формат 60х84/8. Папір офсетний.
Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 23,71. Обл.-видавн. арк.
Наклад 100 пр. Зам. №

Віддруковано з оригіналів замовника.
ФОП Корзун Д. Ю.
21027, а/с 8825, м. Вінниця, вул. 600-річчя, 21.
Тел.: (0432) 69-67-69, 603-000,
(096) 97-30-934, (093) 89-13-852.
e-mail: tvory2009@ gmail.com
http://www.tvoru.com.ua

Ціна договірна