

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

 *Гілея*

Науковий вісник

Випуск 138 (№ 11)

Ч. 2. Філософські науки

Київ – 2018

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.**

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

Друкується за рішенням:
Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
(протокол № 3 від 26 жовтня 2018 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)

Купепал С. В., д-р філос. наук, проф. (Україна, Полтава)

Миколайчук А., д-р хабілітований, проф. (Польща, Познань)

Онїпко О. Ф., д-р техн. наук, проф. (Україна, Київ)

Свириденко Д. Б., д-р філос. наук, доц. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

Терепишій С. О., д-р філос. наук, доц. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

Тецлав С., д-р філос. наук, проф. (Польща, Бидгош)

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», 2018. – Вип. 138 (11). Ч. 2. Філософські науки. – 246 с.

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

© Редакційна колегія, 2018
© Автори статей, 2018
© Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова, 2018
© ВГО Українська академія наук, 2018

ISSN 2076-1554

NATIONAL PEDAGOGICAL
DRAGOMANOV UNIVERSITY

Academy of Sciences of Ukraine

Publish House Hileya

Hileya
SCIENTIFIC BULLETIN

Volume 138 (No. 11)
Part 2. Philosophical sciences

Kyyiv – 2018

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 KB № 22632-12532IIP from April 17th, 2017

Printed by decision
of National Pedagogical Dragomanov University (*protocol № 3 from October 26th, 2018*)

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:

Kyviuk 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, Mykolaiv)

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», 2018. – Volume 138 (№ 11). Part 2. Philosophical Sciences. – 246 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.

ПРЕДСТАВНИЦТВА
збірника «Гілея: науковий вісник» в Україні

Вінницьке представництво
(Вінницький національний технічний університет)
керівник **Денисюк С. Г.**, доктор політичних наук, професор
e-mail: sg_denisiyuk@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 **Макаруч 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 **Колосяк 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: svkutsepai@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 **Владенова 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 **Рагімлі Р.**, науковий співробітник
e-mail: rus_rahimli@yahoo.com

ПРЕДСТАВНИЦТВА
збірника «Гілея: науковий вісник» в Білорусі

(Академія управління при Президенті Республіки Білорусь, м. Мінськ)
керівник **Алейникова С. М.**, кандидат соціологічних наук, доцент
e-mail: alejnsvetlana@yandex.ru
(Брестський державний університет імені О. С. Пушкіна, м. Брест)
керівник **Шостак Г. В.**, кандидат педагогічних наук
e-mail: shostak1964@brest.by
(Гомельський державний університет імені Франциска 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 Дługоша в Ченстохові)
керівник **Моравець 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

Vinnitsia Agency

(Vinnitsia 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

Mykolaiv Agency

(Mykolaiv National Sukhomlynskyi 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: barvinskaja@ukr.net

Podilskyi Agency

(Podilskyi National Agro-Technical University, Kamianets-Podilskyi)
Director **Kolosyuk 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

Khmelnysk Agency

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

Cherkasy Agency

(Cherkasy National Khmelnytskii University)
Director **Vasylychuk 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 **Dymchuk 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 1(091):141.131

УТОПІЧНІ ПРОЕКТИ ПЛАТОНА

UTOPIAN PLATO'S PROJECTS

Ярема Н. С.,
аспірантка, Прикарпатський національний
університет ім. Василя Стефаника
(Івано-Франківськ, Україна), e-mail:
nadjarema@gmail.com

Yarema N. S.,
graduate student, Carpathian National University
of Vasyl Stefanyk (Ivano-Frankivsk, Ukraine),
e-mail: nadjarema@gmail.com

Розглядаються та аналізуються погляди Платона щодо ідеального суспільного устрою, «ідеальної» держави. Розгляд даної тематики зумовлений тим, що значні уявлення про давні соціально-філософські вчення можна скласти на основі пам'яток античної культури, особливо періоду її розквіту (V–IV ст. до н.е.). З мислителів цього часу найважливіші міркування належать насамперед Платону. Метою статті є аналіз та систематизація міркування філософа стосовно «ідеальної» держави та її суспільного устрою.

Ключові слова: утопія, «ідеальна» держава, суспільний устрій, суспільний лад, суспільні стани, ідея, ейдос.

The article deals with and analyzes Plato's views on the ideal social system, the «ideal» state. Consideration of this topic is due to the fact that significant ideas about the ancient socio-philosophical doctrines can be made on the basis of the monuments of ancient culture, especially the period of its heyday (V–IV century BC.). Of the thinkers of this time, the most important considerations are, first of all, Plato. The purpose of the article is to analyze and systematize the reasoning of the philosopher in relation to the «ideal» state and its social system.

Keywords: utopia, «ideal» state, social order, social order, social status, idea, eidos.

Одне з первинних значень слова «утопія» – «блаженне місце» [10]. І справді: такого досконалого, повного блаженства, як у країнах-утопіях, історично відоме нам життя не знає. Але ж вірно й інше: на цих же утопічних просторах уява утопістів створювала і «найбільш пекельне пекло» [10], в буквальному сенсі слова – «залізно-тоталітарну державу», практика якої «перевищує всі ті жорстокі режими, які ми знаємо в історії» [2, с. 54].

Дослідженню творчості Платона присвячені праці А. Ф. Лосева, В. Чаликової, А. Фогта, А. Свентоховського. Серед вітчизняних дослідників чільне місце посідають дослідження утопічного дискурсу Г. Сабат, О. Петрушенко.

Соціально-політичним питанням присвячені декілька творів Платона (427–347 до н.е.). Це – трактат «Держава», діалоги «Політик» та «Закони». У своїх творах Платон говорить про

модель «ідеальної», кращої держави. Ця модель не є описом якого-небудь існуючого ладу, системи, а, навпаки, описується модель такої держави, якої ніде і ніколи не було, але яка повинна виникнути. Платон говорить про ідею держави, створює проект, утопію [1, с. 60], і, зокрема, був одним із перших, хто спробував пояснити причини соціального розшарування, тобто створив теорію соціальної стратифікації. Соціальна структура суспільства, за Платоном, формується внаслідок дії надлюдського розуму [3]. Боги, начебто, створюють душі й розміщують їх на зорях. Душі певний час споглядають вище буття ідей. Наситившись цим спогляданням, вони падають і потрапляють у тілесний світ. У праці Платона «Держава» визначаються світові проміжки часу, на які душі присуджуються до подорожування та очищуючого відкуплення [1, с. 132]. Тілесні душі є нерівними, оскільки різною мірою прилучалися до вищого буття ідей. Нерівність душ, тобто різне володіння ідеями, знаннями, спричиняє нерівність соціальну, певну ієрархію професій, класів. Ця ієрархія починається з філософа, далі йдуть цар, державний діяч, лікар, віщун, поет, ремісник і землероб.

Ідеальна держава трактується Платоном як реалізація ідей і максимально можливе втілення світу ідей в земному суспільно-політичному житті – в полісі. Конструюючи ідеальне суспільство, Платон проводить аналогію між справедливою людиною і справедливою державою. «Займатися своєю справою і не втручатися в чужі – це і є справедливість» [3]. В своїх політичних і соціальних поглядах Платон постійно виходив із грецького принципу міста-держави (полісу). Суспільне життя він уявляє собі тільки в цих вузьких рамках. Точно так як в «Державі» описується устрій маленької воєнної держави, «Закони» малюють устрій невеликої землеробної держави, яка складається із 5040 сімейств. Саме таку кількість населення має на увазі Платон, говорячи про основне завдання керівництва – піклуватися про те, щоб держава не стала «надто великою, чи надто малою», а також це є мірою для того, щоб в ній не було ні багатства, ні бідності, але щоб всі громадяни володіли середнім достатком [1, с. 139].

Виходячи з постулатів Платона, виділяються такі риси, що притаманні ідеальному полісу:

1) подібність космосу і людської душі, у яких є три начала: розумний, шалений і жадаючий. У державі є три аналогічні початки: дорадчий, захисний й діловий, яким мають відповідати три стани: розумному початку душі відповідають

філософи – правителі, шаленому початку – воїни-охоронці, діловому – землероби і ремісники. Самовільний перехід з нижчого стану до вищого неприпустимий, і є найтяжчим злочином, отже, несправедливим. Крім того, справедливість вимагає відповідної ієрархічної співвідпорядкованості цих початків в ім'я цілого:

2) носіям здатності міркувати (тобто філософам) личить панувати;

3) шаленому початку (тобто воїнам) потрібно бути збройним захистом, підкоряючись першому початку;

4) обидва цих початки управляють початком жаданих (ремісниками, хліборобами та іншими виробниками), які «за своєю природою прагнуть багатства» [3].

5) в ідеальній державі функціонує добре налагоджена система навчання і виховання, яка має сприяти відтворенню трьох станів. Важливу роль у цій системі відіграє не тільки вивчення математики і філософії, а й поширення «благородної вигадки» про те, що хоча люди і народжуються нерівними, їх обов'язок як членів полісу – жити в мирі, злагоді та братерстві.

6) приналежність людини до другого і третього станів, а це класи воїнів-сторожів і правителів-філософів, визначається уже не за професійними, а за моральними критеріями. Моральні якості цих людей Платон ставить набагато вище моральних якостей першого класу [3].

7) аристократична форма правління, що забезпечує керівництво державою кращими і благородними його представниками.

«Ідеальна держава» повинна володіти, щонайменше, чотирма головними чеснотами: мудрістю, мужністю, розсудливістю і справедливістю. Мудрістю не можуть володіти всі жителі держави, але правителі-філософи, обрані людьми, безумовно, мудрі і приймають мудрі рішення. Мужністю володіє більша кількість людей, а не тільки правителі-філософи, але і воїни-правоохоронці [3]. Якщо перші дві чесноти були характерні тільки для певних класів людей, то розважливість повинна бути властива всім жителям, вона «подібна певній гармонії», вона «налаштовує на свій лад рішуче все цілком» [3]. Під четвертою чеснотою – справедливістю – автор розуміє вже розглянутий розподіл людей на стани, касти. Отже, поділ людей на стани має для Платона величезне значення, визначає існування «ідеальної держави» (адже він не може бути несправедливим), і тоді не дивно, що порушення станового ладу вважається найтяжчим злочином.

Основним принципом ідеального державного устрою Платон вважає справедливість. Кожному громадянину держави справедливість відводить особливу роль і особливе положення. Панування справедливості згуртовує різноманітні і навіть різнорідні частини держави в ціле, відображене єдністю і гармонією. Ця найкраща державна система повинна, за Платоном, мати риси моральної і політичної організації, які були б здатні забезпечити державі вирішення найбільш

важливих завдань. Така держава, по-перше, має володіти силою власної організації і засобами її захисту, достатніми для стримування та протидії ворожого оточення, по-друге, вона повинна здійснювати систематичне постачання всіх членів суспільства необхідними для них матеріальними благами, по-третє, вона повинна керувати і направляти високий розвиток духовної діяльності та творчості. Виконання всіх цих завдань означало б здійснення ідеї блага як вищої ідеї, правлячої світом [3].

У державі Платона необхідні для суспільства в цілому функції та види роботи розподілені між спеціальними станами його громадян, але в цілому утворюють гармонійне поєднання. За основу цього Платон взяв відмінність за аналогією з поділом господарської праці. У останньому Платон бачить фундамент всього сучасного йому суспільного і державного ладу. Значення поділу праці для суспільства Платон розглядає не з точки зору працівника, що виробляє продукт, а виключно з точки зору інтересів споживачів. Кожна річ, за Платоном, виготовляється легше, краще і в більшій кількості, «коли одна людина, роблячи лише одне, робить згідно зі своєю природою, у сприятливий час, залишивши всі інші заняття» [3]. Ця точка зору призводить Платона до того, що в поділі праці полягає основний принцип побудови держави, і міста-полісу. Потреби громадян, що становлять суспільство, різноманітні, але здібності кожної окремої особи до задоволення цих потреб – обмежені: «Кожен з нас сам для себе буває, недостатній і має потребу у багатьох» [3]. Звідси необхідність виникнення «міста»: «... коли один з нас приваблює інших або для тієї, або для іншої потреби; коли, маючи потребу з багатьма, ми маємо в своєму розпорядженні до співжиття багатьох спільників і помічників: тоді це співжиття отримує у нас назву міста» [3]. Торгівля, обмін товарами та продуктами необхідні полісу не тільки для зовнішніх зносин, а й унаслідок того ж поділу праці між громадянами держави. Звідси Платон виводить необхідність ринку і чеканки монети як одиниці обміну.

Сам державний устрій Платона передбачає систему поділу людей на стани, і він сучасною політичною наукою визначається як «тоталітарний» [5, с. 582]. Але тут, все ж, трохи пом'якшується можливість переходу з класу в клас, і досягається це шляхом тривалого виховання і самовдосконалення. Перехід такий здійснюється під керівництвом правителів. Характерно, що якщо навіть серед правителів з'явиться людина, що більше підходить для нижчого класу, то його необхідно «понизити» без жалю. Таким чином, Платон вважає, що для добробуту держави кожна людина повинна займатися тією справою, для якої вона пристосована найкраще. Якщо людина буде займатися не своєю справою, але усередині свого класу, то це ще не згубно для «ідеальної держави». Коли ж людина незаслужено із шевця (перший клас) стає воїном (другий клас), або ж воїн незаслужено стає правителем (третій клас),

то це загрожує крахом усієї державі, тому такий переступ вважається «вищим злочином» проти системи, адже для блага всієї держави в цілому людина повинна робити тільки ту справу, до якої вона найкращим чином пристосована [3].

Однак для Платона характерно, що у часи загального рабовласницького ладу він не приділяє рабам особливої уваги. У його праці «Держава» всі виробничі турботи покладаються на ремісників і хліборобів. Тут же Платон пише, що в рабство можна навертати тільки «варварів», захоплених під час війни, а не еллінів. Однак він же говорить, що війна – зло, що виникає в порочних державах «зادля збагачення», і в «ідеальній» державі війни варто уникати, отже, не буде і рабів [3]. Це не означає, що автор виступає проти гноблення людини людиною, просто, на його думку, вищі розряди (касти) не повинні мати приватної власності, щоб зберегти єдність. Тим не менш, у діалозі «Закони», де також обговорюються проблеми державного устрою, Платон перекладає основні господарські турботи на рабів і чужоземців, але засуджує війни [4].

У зв'язку з розглянутим поділом людей на стани виникає питання: хто ж візьме на себе відповідальність визначення здатності людини до певної справи? В «ідеальній державі» цю функцію візьмуть на себе правителі-філософи. При цьому вони, природно, будуть виконувати закон, адже закон – найважливіша складова «ідеальної держави», і його виконують всі без винятку. Таким чином, правителі-філософи вершать долі всіх інших людей. Вони не тільки визначають здібності людини, а й здійснюють регламентацію шлюбу, мають право (і повинні) вбивати малолітніх дітей з фізичними вадами (тут, як і в деяких інших випадках, Платон бере за зразок державний устрій сучасної йому Спарти) [3]. Філософи, на основі розуму, керують іншими класами, обмежуючи їх свободу, а воїни наче відіграють роль «собак», що тримають у покорі нижче «стадо». Цим збільшується і без того жорстокий поділ на розряди. Наприклад, воїни не живуть в одних місцях з ремісниками, людьми праці. Люди «нижчого» стану існують для забезпечення «вищих» всім необхідним. «Вищі» ж охороняють і направляють «нижчих», знищуючи слабших і регламентуючи життя решти. Прообраз влади у Платона – це пастух, який пасе стадо. Якщо вдатися до цього порівняння, то в «ідеальній» державі пастухи – це правителі, воїни – це сторожові собаки. Щоб утримати стадо овець у порядку, пастухи і собаки повинні бути єдині в своїх діях, чого і домагається автор. Отже, за висловом К. Поппера, платонівська держава поводить з «людським стадом», як мудрий, але жорстокосердний пастух зі своїми вівцями [6].

Як і в натурфілософії Платона, у соціальних проектах пануючою є думка про те, що як, по-перше, все часткове визначається доцільним зв'язком цілого [1, с. 149], так і, по-друге, в продуманості життєвого устрою простежується те, що у вищих станах окрема особистість сама по собі ніколи не є ціллю. Все життя повинне, як резюмує

В. Віндельбанд погляди Платона, визначатися ідеєю, яка є прообразом речей [1, с. 150].

Можна припустити, що така всебічна дріб'язкова регламентація найважливіших вчинків людини, які вона, за сучасними поняттями, повинна вирішувати сама, призведе до роз'єднання людей, невдоволення, заздрості. Проте в «ідеальній державі», на думку Платона, цього не відбувається, а, навпаки, єдність людей філософ вважає основою такої держави. Згідно ідей Платона, чоловіки і жінки не повинні одружуватися за власною примхою. Виявляється, шлюбом таємно керують філософи, разом паруючи кращих із кращими, а гірших – з гіршими. Після родів діти відбираються і віддаються матерям через якийсь час, причому ніхто не знає, чия дитина йому дісталася, і всі чоловіки у межах стану вважаються батьками всіх дітей, а всі жінки – загальними дружинами всіх чоловіків. Тільки відміна шлюбу і сім'ї дасть державі змогу турбуватися про те, щоб її громадяни залишали нащадків, які володітимуть усіма потрібними якостями. Виникає ідея рівноправності статей, яка для того часу видавалася сучасникам Платона найбільш новаторською [1, с. 151]. Також, за суттю, Платон виступає противником приватної власності: «Ні в кого не повинно бути такого житла чи комори, куди б не мав доступ кожен бажаний» [3]. Таким чином, правлячі класи держави Платона складають начебто «комуністичну єдність». Цей «комунізм» не допускає серед вищих класів бідності чи багатства, а, отже, за логікою автора, знищує серед них чвари.

Якщо говорити про форми правління, то ідеальному (аристократичному) державному устрою Платон протиставляє чотири інших. У «Державі» він пише про те, що головна причина псування суспільств і держав (які колись, за часів «золотого віку» мали «досконалий лад») полягає у «пануванні корисливих» інтересів, що обумовлюють вчинки і поведінку людей. Відповідно до цього основного недоліку Платон підрозділяє всі існуючі держави на чотири різновиди в порядку погіршення державності, «збочення» досконалого типу, наростання «корисливих інтересів» у їхньому ладі [3].

Так, тимократія як влада честолюбців, на думку Платона, ще зберегла риси «ідеального» ладу. Вона з'являється тоді, коли з'являється приватна власність на землю і будинки, відбувається перетворення вільних в рабів. Це веде до виродження ідеальної аристократії і виникнення тимократії. «Там побояться ставити мудрих людей на державні посади, тому що там вже немає подібного роду простосердних і прямих людей..., там будуть схилилися на бік тих, що лютий духом, а також і тих, хто простіший – швидше народжених для війни, ніж для миру, там будуть в почесі військові хитрощі, адже ця держава буде вічно воювати» [3]. У державі такого типу правителі і воїни були вільні від землеробських і ремісничих робіт, а велика увага приділятиметься спортивним вправам. Люди цієї держави відрізняються жадібністю, грубістю і сріблολюбством. Задоволенням, пише Платон,

вони віддаються потай, «тікаючи від закону, як діти від старого батька, адже виховало їх насильство, а не переконання» [3]. Платону ненависні війни, особливо між еллінами. У людей уже помітне прагнення до збагачення, і «через вплив дружин» цей спосіб життя переходить у розкішний, що обумовлює перехід до олігархії.

Олігархія – це «лад, що ґрунтується на майновому цензі» [3]. В олігархічній державі вже є чіткий поділ на багатих (нечисленний правлячий клас) і бідних, які не беруть участь в управлінні і які роблять можливим зовсім безтурботне життя правлячого класу. У цій державі мовби дві держави: одна – бідняків, інша – багатіїв. У бідних з'являється ненависть проти нероб-багатих, яка веде до перевороту в державі та встановлення демократії.

«Демократія, на мій погляд, – пише Платон, – здійснюється тоді, коли бідняки, здобувши перемогу, деяких з своїх супротивників знищують, інших виженуть, арештузрівняють у громадянських правах і в заміщенні державних посад, що при демократичному ладі відбувається здебільшого за жеребом» [3]. У цій державі буде «повна свобода і відвертість, і можливість робити що хочеш» [3]. У такому суспільстві до влади може прийти людина, яка не має здатності до управління і недоброчесна, але їй виявляється пошана, лише б вона виявила свою прихильність до натовпу. Проте, демократія «п'янить свободою у нерозведеному вигляді» [3], вона ще більше підсилює роз'єднаність бідних і багатих класів суспільства, тому виникають повстання, кровопролиття, боротьба за владу, що може привести до виникнення найгіршої державної системи – тиранії.

Тиранія, на думку Платона, настає таким чином: якщо якась дія робиться занадто сильно, то це призводить до протилежного результату. Так і тут: надлишок волі при демократії приводить до виникнення держави, де взагалі немає волі і всі живуть за примхою однієї людини – «тирана». «З крайньої свободи виникає найбільше і найжорстокіше рабство» [3]. Тиранія – найгірший тип державного устрою, де панують беззаконня, знищення більш-менш видатних людей, підозра щодо вільних думок і численні страсти під надуманим приводом зрад, «очищення» держави від усіх тих, хто мужній, великодушний, багатий.

Головною причиною зміни всіх форм держави Платон вважав псування людських вдач. Вихід з порочних станів суспільства він пов'язував з поверненням до початкового строю – «правління мудрих».

Зображена філософом картина переходу від однієї держави до іншої, по суті, є понятійно-логічною схемою. Разом з тим в ній відображені реальні процеси, що мали місце в давньогрецьких державах (наприклад, зростання майнової нерівності в Спарті, захоплення влади олігархами в деяких полісах тощо), що надавало цій схемі вид політико-історичної концепції. Ідеологічно вона була спрямована проти демократичних вчень про вдосконалення суспільного життя в міру розвитку

знань. Платон прагнув негативно зобразити будь-які зміни в суспільстві, що відхиляються від стародавніх порядків.

Закономірним є виникнення питання: яким же чином Платон, створюючи «ідеальну» державу на засадах розуму, отримав одну з найжахливіших тоталітарних держав? Для того щоб відповісти на це запитання, необхідно усвідомити, що, за словами В. Віндельбанда, філософом «вироблявся проект ідеального суспільства» [1]. Варто, щонайперше, зрозуміти, що Платон мав на увазі під словами «ідеальна держава». По-перше, це держава, що влаштована кращим чином, по-друге (і це важливіше), це сама «ідея держави». «Кращою державою» для Платона є та, у якій всі громадяни її діють спільно. Платон вважав, що всі лиха людей відбуваються через відсутність єдності, постійних чвар, браку хорошого начальства. Всі ці явища спостерігаються під час миру, і, навпаки, під час війни існує єдність, і порядок, і загальна мета. Під час війни в людей багато спільного, і вони, завдяки порядку, мудрим начальникам і регламентації життя можуть домогтися того, чого неможливо зробити, живучи так, як заманеться, тобто займаючись не своєю справою. Коли ж їх немає, кожна людина більш-менш вільна, і усі вектори людських бажань спрямовані в різні сторони, – звідси виникає хаос, беззаконня, неможливо провести загальну лінію дій, як це робиться на війні. Тому Платон влаштував життя держави таким чином, щоб люди завжди жили ніби на війні, але, природно, не гинули. Таким життя було в Спарті, що іноді слугувала Платону за взірць для побудови «ідеальної держави». Вся держава, безумовно, отримає набагато більше користі, якщо тесля залишиться теслею, а не почне писати картини, але, за сучасними уявленнями про людські цінності і свободи, платонівська держава є квінтесенцією тоталітаризму. Антиіндивідуалістичну державу Платона можна описати наступною цитатою, що виражає суть тоталітаризму: «...ніхто ніколи не повинен залишатися без начальника – ні чоловік, ні жінка. Ні в серйозних заняттях, ні в іграх ніхто не повинен привчати себе діяти на власний розсуд: завжди – і на війні, і в мирний час – треба жити з постійною оглядкою на начальника і виконувати його вказівки. Нехай людська душа набуває навик зовсім не вміти робити що-небудь окремо від інших людей, і навіть не розуміти, як це можливо. Нехай життя всіх людей завжди буде більш згуртованим і загальним. Бо немає і, ніколи не буде нічого кращого ... у справі досягнення удачі, а також перемоги на війні. Вправлятися в цьому треба з найменших років ... Треба бути начальником над іншими і самому бути в них під керівництвом. А безвладдя повинне бути вилучене з життя всіх людей, і навіть тварин, підвладних людям» [3].

Проте є й другий зміст у платонівського поняття «ідеальна держава». Справа в тому, що для Платона «ідеальне» не тільки «краще», але і те, що є «ідеєю» предмета. Слово «ідея» і близький до нього «ейдос» позначає в Платона «сутність», «форму», «вид», «образ» предмета. «Ідея» у

Платона це те, що є: причина, джерело буття речей, те, що дає їм життя, волю до життя, викликає їхнє буття; зразок, дивлячись на який, Деміург створює речовий світ, наслідуючи «ідеальний»; мета, до якої треба прагнути як до верховного блага; модель, що породжує структуру, принцип речі.

Таким чином, можна припустити, що, створюючи діалог «Держава», Платон, в першу чергу, намагається зрозуміти, з якої «ідеї держави» зі «світу ідей», з якого зразка створювалися існуючі держави в нашому світі. Проблема пізнання «ідеї держави», безумовно, ширша, ніж проблема побудови «кращої держави», бо зрозумівши ідею держави, ми одночасно зрозуміємо, до чого треба прагнути. Отже, питання про те, наскільки добра держава у Платона другорядне, а важливіше не існуюча держава, але її «ідея».

Отже, з часів античності можемо спостерігати неабияку жвавість у соціально-філософській творчості в питанні бачення кращого суспільного устрою, а на прикладі «Держави» Платона – проект «ідеальної» держави. Щодо стратифікації суспільства, то античні утопісти ділять людей згідно з їхніми здібностями, перш за все душевними, на стани. Кожний із цих станів розглядається необхідним для збереження єдиності і цілісності держави, де загальне благо є вищим за особисте благополуччя і де становий поділ є відображенням «небесного», ідеального зразка облаштування «небесних», ідеальних речей.

Список використаних джерел

1. Віндельбанд, Вільгельм, 1993. 'Платон', К.: *Зовнішторгвидав України*, 176 с. [online] Доступно: <http://platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/researches/itemlist/category/23-vindelband>
2. Лосев, АФ., 1979. 'Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба', В: *Платон и его эпоха, Сборник под ред. X. M. Кессиди*, М., 316 с. [online] Доступно: <http://www.sno.pro1.ru/lib/platon-2400/index.htm>
3. Платон, 2000. 'Держава', пер. з давньогр. Д. Коваль, К.: «Основи», 355 с. [online] Доступно: <http://litopys.org.ua/plato/plat01.htm>
4. Платон. 'Законы'. [online] Доступно: http://www.lib.ru/POEEAST/PLATO/zakony.txt_with-big-pictures.html
5. 'Політологічний енциклопедичний словник', 2004, ред. кол.: Ю. С. Шемшученко (ред.) та ін.; *НАНУ, Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького, Укр. асоціація політологів*, Вид. 2-ге, доп. і перероб., Київ: *Генеза*, 735 с.
6. Поппер, Карл. 'Предположения и опровержения. Рост научного знания. Часть II. Опровержения. Глава 18. Утопия и насилие'. [online] Доступно: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4711/4730>
7. Свентоховский, А., 2012. 'История утопий: От Античности до конца XX века', Пер. с польск., *Вступ. ст. А. Р. Ледницкого*, Изд. 2-е., М.: *Книжный дом «Либроком»*, 448 с.
8. 'Утопия и утопическое мышление: антология зарубеж. лит.: [пер. с разн. яз.]', 1991, под. ред. В. А. Чаликовой, М.: *Прогресс*, 405 с.
9. Фогт, А., 2007. 'Социальные утопии', пер. с нем. Н. Сторожено, 2-е изд., стер., М.: *КомКнига*, 192 с. (Из наследия мировой философской мысли: социальная философия).
10. Чаликова, В. 'Утопия: история понятия'. [online] Доступно: <http://chalikova.ru/utopiya-istoriya-ponyatiya.html>

References

1. Vindel'band, Vil'gel'm, 1993. 'Platon (Plato)', К.: *Zovnishtorgvydav Ukrainy*, 176 s. [online] Dostupno: <http://>

platoakademeia.ru/index.php/ru/e-library/researches/itemlist/category/23-vindelband

2. Losev, AF., 1979. 'Platonovskij ob'ektivnyj idealizm i ego tragicheskaja sud'ba (Plato's objective idealism and its tragic fate)', V: *Platon i ego jepoha, Sbornik pod red. X. M. Kessidi*, M., 316 s. [online] Dostupno: <http://www.sno.pro1.ru/lib/platon-2400/index.htm>

3. Platon, 2000. 'Derzhava (State)', per. z davn'ogr. D. Koval', K.: «Osnovy», 355 s. [online] Dostupno: <http://litopys.org.ua/plato/plat01.htm>

4. Platon. 'Zakony (Laws)'. [online] Dostupno: http://www.lib.ru/POEEAST/PLATO/zakony.txt_with-big-pictures.html

5. 'Politologichnyj encyklopedychnyj slovnyk (Political encyclopedic dictionary)', 2004, red. kol.: Ju. S. Shemshuchenko (red.) ta in.; *NANU, In-t derzhavy i prava im. V. M. Korec'kogo, Ukr. asociacija politologiv*, Vyd. 2-ge, dop. i pererob., Kyi'v: *Geneza*, 735 s.

6. Popper, Karl. 'Predpolozhenija i oproverzhenija. Rost nauchnogo znanija. Chast' II. Oproverzhenija. Glava 18. Utopija i nasilie (Assumptions and refutations. The growth of scientific knowledge. Part II. Denials. Chapter 18. Utopia and Violence)'. [online] Dostupno: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/4711/4730>

7. Sventohovskij, A., 2012. 'Istorija utopij: Ot Antichnosti do konca XX veka (The history of utopias: From Antiquity to the end of the twentieth century)', Per. s pol'sk., *Vstup. st. A. R. Lednickogo*, Izd. 2-e., M.: *Knizhnij dom «Librokom»*, 448 s.

8. 'Utopija i utopicheskoe myshlenie: antologija zarubezh. lit.: [per. s razn. jaz.] (Utopia and utopian thinking: an anthology abroad. Lit.: [trans. with different lang.])', 1991, pod. red. V. A. Chalikovej, M.: *Progress*, 405 s.

9. Fogt, A., 2007. 'Social'nye utopii (Social utopias)', per. s nem. N. Storozhenko, 2-e izd., ster., M.: *KomKniga*, 192 s. (Iz nasledija mirovoj filosofskoj mysli: social'naja filosofija).

10. Chalikova, V. 'Utopija: istorija ponyatiya (Utopia: the history of the concept)'. [online] Dostupno: <http://chalikova.ru/utopiya-istoriya-ponyatiya.html>

* * *

УДК 17.026.4:929«15/20»

**ЕГАЛІТАРИСТСЬКИЙ ПІДХІД
ДО РОЗУМІННЯ ГІДНОСТІ ЛЮДИНИ
У СОЦІАЛЬНО-ЕТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ
ДЖОНА ЛОККА****THE IDEA OF HUMAN DIGNITY IN JOHN LOCKE'S
SOCIAL-ETHICAL CONCEPTION:
EGALITARIAN APPROACH****Дойчик М. В.,**

кандидат філософських наук, доцент,
завідувач кафедри філософії, соціології та
релігієзнавства, Прикарпатський
національний університет ім. Василя
Стефаника (Івано-Франківськ, Україна),
e-mail: maksvdoc@ukr.net

Гоян І. М.,

доктор філософських наук, професор, декан
філософського факультету, Прикарпатський
національний університет ім. Василя Стефаника
(Івано-Франківськ, Україна), e-mail:
ihor.hoian@pu.if.ua

Doichyk M. V.,

PhD, associate professor, Head of Philosophy,
Sociology and Religious Studies Department, Vasyl
Stefanyk Precarpathian National University
(Ivano-Frankivsk, Ukraine), e-mail:
maksvdoc@ukr.net

Goyan I. M.,

Doctor of Philosophy, professor, Dean of the
Faculty of Philosophy, Vasyl Stefanyk Precarpathian
National University (Ivano-Frankivsk, Ukraine),
e-mail: ihor.hoian@pu.if.ua

З історико-філософських позицій проаналізовано особливості розуміння гідності людини видатним англійським філософом Нового часу Джоном Локком. У процесі дослідження використано такі методи: діалектичний, феноменологічний, герменевтичний.

За Джоном Локком, найбільші відмінності, нерівність між людьми, їх гідна чи негідна поведінка мають не вроджений, а соціальний характер, тобто породжені соціальним середовищем, зокрема особливостями виховання. Соціально-етична концепція виховання гідної людини («джентльмена») тут органічно пов'язана з гносеологією, яка заперечує вродженість моральних ідей. Як уявлення про гідність, так і її нормативна основа є результатом поступу спільноти. Кожна людина, завдяки належній освіті та вихованню отримує можливість відкрити для себе великі ідеї, змінити світ відповідно до них, втілити свої мрії. У цьому аспекті егалітарні інтенції Джона Локка щодо гідності ведуть до утвердження принципу меліоризму. Вирішальна роль у процесі виховання відводиться розуму людини, а раціональність, в цілому, отожденою з гідністю. Утилітарним результатом розумної та гідної поведінки є добра репутація людини, визнання та схвалення її з боку загалу. Інвестиція в репутацію характеризує ціннісну основу життєвого стилю успішної людини західної цивілізації, що орієнтована на тривалий успіх в капіталістичному конкурентному середовищі. Джон Локк ставить знак рівності між гідністю та ініціативою, гідністю та вмінням бути успішним. Гідність стає не спадковою, родовою, а завдяки новій просвітницькій ідеології та впровадженню нових підходів до виховання й навчання – індивідуально-особистісною та професійною. У цьому аспекті у філософії Джона Локка формується також принцип професійного егалітаризму. Важливим здобутком філософії Джона Локка є також осмислення в контексті ідеї свободи совісті принципу толерантності, як важливої засади забезпечення гідності людини.

Ключові слова: людина, гідність, соціально-етична концепція, виховання, свобода, справедливість, толерантність, природне право.

The article presents a historical-philosophical research on the interpretation of dignity in the works of an outstanding English Enlightenment

philosopher John Locke. In the process of investigation the following methods were applied: dialectical, hermeneutical, and phenomenological. According to Locke, the essential differences and inequality among people, their worthy and unworthy behaviour don't have the inborn nature, but the social character, i.e., are influenced by the social surroundings and upbringing. The social-ethical conception of human dignity denies the inborn nature of moral ideas. Each person obtains the possibility to reveal grand ideas, to change the world accordingly, to make their dreams come true due to the proper education and upbringing. Thus Locke's egalitarian principles of human dignity prove the principle of meliorism. Human brain has the leading role in the process of upbringing, and the rationality, in general, is considered equal to dignity. The result of the smart and worthy behaviour is a good reputation and the others' approval. Investing into one's reputation is the axiological basis for the life style of a successful western civilization member striving for stable success in the capitalistic society. Locke considers dignity equal to initiative and the ability to be successful. Dignity becomes not genetic and inborn, but, due to the new Enlightenment ideology and the new approach to upbringing and education, – individual and professional. Locke's philosophy is based on the principle of egalitarianism. Considering the principle of tolerance an important premise for human dignity is one of the key points in Locke's philosophy.

Keywords: human being, dignity, social-ethical conception, upbringing, freedom, justice, tolerance, natural law.

У XVIII ст. філософія Просвітництва поступово наблизилася до визнання можливості нескінченного морального, інтелектуального та соціального вдосконалення людини на основі раціонального методу виховання. Й одним із натхненників такої світоглядно-ціннісної позиції був відомий англійський філософ – Джон Локк (1632–1704). Для нього беззаперечною метою такого просвітницького ідеалу виховання є «чесна, діяльна та гідна людина, що любить свою країну» [7, с. 411], для якої справою честі та незмінним обов'язком є «служіння своїй батьківщині в повній мірі своїх можливостей» [7, с. 409]. Такі інтенції філософа як ніколи актуальні в наш час, коли хвилі ціннісної девальвації, спричинені цинічним розширенням меж прийнятного, одна за одною накривають усе нові, й нові островці стабільності суспільного буття.

Одразу слід зазначити, що особливості історико-філософської реконструкції поглядів Джона Локка щодо окресленої проблеми обумовлені як авторським дослідницьким стилем, так і теоретико-методологічними здобутками як зарубіжних, так і українських вчених. І тут доречно було би згадати розвідки Ігоря Гояна [1], Оксани Гришук [2], Абдасалама Гусейнова [3], Максима Дойчика [4; 5], Олександра Тягло [9], що допомагають утвердитись в думці про важливість локківського підходу до розгляду означеної проблеми.

Соціально-етична концепція виховання гідної людини («джентльмена») у Джона Локка органічно пов'язана з його гносеологією. Він виступав проти теорії «вроджених ідей», стверджуючи, що «в душі немає знання загальних і самоочевидних максим, до тих пір, доки людина не починає розмірковувати» [8, с. 102]. Тобто як знання, так і моральні приписи «належать до ідей не вроджених, а набутих» [8, с. 113]. І в цьому сенсі досвід переконливо доводить, що людина лише після того, як їм навчиться, знає їх набагато більше і краще, ніж до того [8, с. 108]. Усі моральні приписи потребують доведення, що також заперечує їхню вродженість [8, с. 117]. Якби вроджені ідеї дійсно існували, вони неминуче мусили б природно визнаватися усіма людьми,

але досвід життя засвідчує протилежне [8, с. 110]. Без знання моральних приписів люди не вважають для себе обов'язковим їх виконувати, та й не завжди навіть знання про них спонукає кожного до гідної поведінки [8, с. 124]. Жахливі злочини, скоєні без докорів сумління, впевнено, спокійно, були б неможливі, якби моральні принципи дійсно були би вродженими та закарбованими в душі людини [8, с. 120]. Реальність демонструє нам, що моральні засади часом порушуються і без особливих заперечень. Чи дає це підстави вважати їх вродженими? Навряд [8, с. 124]. Якби моральні приписи гідного життя мали вроджений характер, то це б дозволило доволі швидко досягти соціальної гармонії, проте як і в минулому, так і сьогодні, такий стан суспільства залишається лише мрією, а терниста історія людства слугує переконливим свідченням саме цього. Єдине, що визнає вродженим та позитивним, з етичної точки зору, в душі людини Джон Локк – це те, що: «Природа вклала в людину прагнення до щастя і відразу до нещастя. Ось це дійсно вроджені практичні принципи, які, як і належить практичним принципам, діють постійно і безперервно впливають на уся нашу діяльність. Це можна незмінно й усюди спостерігати в усіх людей, усякого віку. Але вони є лише схильностями, що випливають з природного прагнення до добра, а не закарбованими істинами в розумі» [8, с. 116]. Вже навіть в цьому евідемонізмі Джона Локка виразно простежуються його егалітаристські інтенції щодо гідності людини.

На думку філософа, решта вроджених людських прагнень, в яких дійсно закладені принципи діяльності, настільки далекі від моральних принципів, що «якби їм дати повний простір, вони призвели б людей до знищення усілякої моральності» [8, с. 125]. Для просвітницького підходу Джона Локка властиво бачити моральні приписи як свого роду соціальні «вузечки», які є «стримуючою силою невгамовних бажань». Моральні приписи утилітарно обумовлюють межі гідного; за допомогою винагороди та покарань скеровують поведінку людини. І покарання тут мають перевищувати рівень тої насолоди, яку очікують як наслідок порушення морального закону. Здобуте знання про неминучість покарання має сприяти дотриманню загальноприйнятого уявлення про належну поведінку [8, с. 125].

Як стверджує філософ, хоч моральні правила й «не написані в серцях людей», багато хто приходить до згоди з ними і до переконання в їхній обов'язковості тим самим шляхом, яким пізнаються інші речі: під впливом виховання, середовища, звичаїв і законів своєї країни: «Як би не було отримане таке переконання, воно приводить в дію наше сумління, яке є нічим іншим, як нашою власною думкою або судженням про моральну правильність або негідність наших дій» [8, с. 119]. Гідна поведінка на загал схвалюється і приймається «не тому, що вона вроджена, а тому, що корисна» [8, с. 118], бо в ній вбачається «особистий інтерес і вигоди цього життя» [8, с. 119]. Люди, зазвичай,

приходять до своїх принципів і переконань на основі повсякденного досвіду, але закладаються вони ще з дитинства в процесі виховання, скерованого на «довірливий і неупереджений» дитячий розум, оскільки він є «білим папером, що приймає які завгодно букви» [8, с. 131]. Наші принципи не можуть бути вродженими, бо не може розум робити висновки з принципів, які ніколи не знав і не розумів [8, с. 136]. Люди, дорослішаючи, часто швидко забувають, чому саме так тепер вони поведуться, і що їх до цього привело. Їм легше вважати джерелом своєї належної поведінки свої вроджені природні схильності, ніж визнавати, обумовлюючий їх волю, вплив виховання, звичаїв у минулому [8, с. 132].

Кожна людина завдяки належній освіті та вихованню має можливість для себе відкрити великі ідеї. Ставлячи під сумнів принципи трансценденталізму Платона, Джон Локк доводив, що навіть ідея Бога не є вродженою, але є такою, що «узгоджується із всезагальним світлом розуму і природним чином піддається виведенню із будь-якої сфери нашого знання». Він зазначав: «В усіх ділах творіння так очевидно вбачаються ознаки незвичайної мудрості і сили, що кожна розумна істота, яка серйозно подумає про них, не може не відкрити Бога» [8, с. 139]. Здійснюючи такі відкриття, людина засвідчує, що «вміє правильно користуватися своїм розумом, зріло міркує про причини речей і зуміла дійти до їх джерела». Бог наділив людей здібностями достатніми для того, «щоб відкрити все потрібне для цілей такої істоти» [8, с. 141]. Тим самим Джон Локк розвиває й принцип меліоризму, визнаючи за усіма людьми можливість, за певних соціальних умов, стати дотичними до вищих істин та переоблаштувати своє життя відповідно до них.

Хоч і є люди, які від природи володіють доброю конституцією, як фізичною, так і духовною, і цієї «сили їх природної обдарованості» достатньо, щоб «прагнути до прекрасного» й «бути здатними творити дива», проте приклади такого роду поодинокі й є скоріше винятком, ніж правилом. Як із цього приводу зауважує Джон Локк, «дев'ять десятих тих людей, яких ми зустрічаємо, є тими, ким вони є, – добрими чи злими, корисними чи непридатними – завдяки своєму вихованню». Саме воно, на думку філософа, і «створює найбільші відмінності між людьми» [7, с. 412, 432]. Цим самим заперечувалася відома ще з античності думка про вроджену нерівність і наголошувалося на великому значенні соціального середовища, впливу суспільства на формування людини [7, с. 459, 464]. У світлі цих егалітаристських інтенцій кожна людина постає наділеною шансом на втілення своїх мрій як щодо себе, так і свого життя в новому, мінливому капіталістичному світі – світі не тільки великих протиріч, але й великих можливостей, особливо для тих, хто прагне написати свою історію успіху з чистого листа.

Важлива й навіть вирішальна роль в процесі виховання надається Джоном Локком розуму, оскільки завдяки йому санкціонується

або забороняється задоволення тих чи інших бажань людини. Цю здатність людина набуває й удосконалює до рівня звички завдяки вихованню, і якщо її розвивати з раннього віку, «вона стає легкою й природною» [7, с. 437]. Неприпустимо, на думку філософа, застосовувати під час виховання дитини приниження або тілесні покарання, оскільки «якщо душа дитини надто пригнічена й принижена, якщо її розум прибитий і зломлений надто суворим ставленням, він втрачає свою силу та енергію» [7, с. 442] і виявляється в ще більш гіршому стані, ніж якщо закривати очі на сваволу чи пустощі дитини. В останньому випадку «свавільні юнаки, що вирізнялися життєрадісністю та розумом, ще можуть іноді вийти на правильну дорогу і, таким чином, стають діяльними й великими людьми; але пригнічені, нерішучі й в'ялі душі, духовно обмежені та нерозвинуті люди навряд чи в стані колись піднятися і дуже рідко чогось досягають» [7, с. 442].

Виховання – це «велике мистецтво», в якому найважливіше «знайти спосіб зберегти душу дитини природною, діяльною, вільною» [7, с. 442]. Тому, за Джоном Локком, найбільш дієвими інструментами виховання гідного громадянина є честь і ганьба. Саме вони є «наймогутнішими стимулами душі, коли вона вже здатна їх оцінити». Англійський філософ наголошує: «Якщо вам вдалося навчити дітей цінувати добру репутацію й боятися сорому та ганьби, ви вклали в них правильне начало, яке буде завжди проявляти свою дію й схилати їх до добра» [7, с. 412, 446]. Цей раціональний підхід до виховання почуття гідності має важливий утилітарний момент, а саме: людина, яку хвалять і виокремлюють за гідну поведінку, «обов'язково зустріне і любов, і ласку з боку кожного, а в підсумку цього вона буде мати й інші гарні речі»; і, навпаки, хто своєю негідною поведінкою викликає неповагу до себе й не дбає про збереження доброї репутації, неминуче «стане предметом байдужості й презирства, а наслідком цього стане і відсутність усього, що могло б надати їй задоволення й насолоду» [7, с. 447]. Турбота про свою репутацію є важливою справою успішного життя, важливішою навіть за нарощування матеріальних статків, оскільки розмір останніх, стає безпосередньо залежним від її змісту.

Людина наполегливо і методично повинна дбати про репутацію, про своє добре ім'я. Репутація є її особистісним капіталом, який виявляється у визнанні та схваленні, які «розум інших людей дає немов за спільної згоди доброчесним і добропорядним вчинкам» [7, с. 449]. Інвестиція в репутацію, а отже і в добре ім'я свого роду – це те, що, на загал, і по-сьогодні, характеризує ціннісну основу життєвого стилю, поведінки успішної людини західної цивілізації, людини, яка орієнтована на тривалий успіх в конкурентному середовищі непростих людських взаємин, де кінцевим суддею в їх уяві завжди постає Бог.

Становлення та розвиток капіталізму ставить знак рівності між гідністю й ініціативою, гідністю та вмінням бути успішним. Справжньою гідністю

володіє та людина, яка не задовольняється становищем найманого працівника, доволі важким і принизливим за часів первісного нагромадження капіталу. Вона не мріє вічно експлуатувати зів'ялий аристократичний авторитет, а виявляє кмітливість, хоробрість для утвердження себе як буржуа-підприємця. Гідність здобуває та захищає людина, яка спроможна не тільки отримати в спадщину багатство, що тане з кожним днем, але й уміє збільшувати, нарощувати наявне. У цьому аспекті знання та вміння людини скеровані на практичний бік їхнього втілення, що свідчить про розвиток елементів утилітаризму та прагматизму, оскільки успішність людини стає критерієм її гідності: «Знання своїх пізнавальних здібностей застерігає нас від скептицизму та розумової бездіяльності. Коли ми будемо знати свої сили, ми будемо краще знати, як можемо застосувати їх з надією на успіх» [8, с. 94]. Людині не потрібно знати все про все, а тільки те, що важливо для її результативної поведінки, її успіху – саме в цьому полягає головне завдання [8, с. 94]. Примноження багатства й перетворення світу, що, у свою чергу, дають прибуток і славу – ось чесноти капіталістичної свідомості, її культурно-побутового окреслення гідного.

Лінощі, в'ялість, самозаспокоєння, споглядання й навіть стоїчна апатія, ціновані античністю, не є складниками гідності людини Нового часу, оскільки гідність починає тлумачитись у прагматичному аспекті, який наголошує на активності та успішності людини. Доволі симптоматично інтенції Нового часу віддзеркалені у таких словах Джона Локка: «Щастя або нещастя людини в основному є справою її власних рук. Та людина, чий дух – нерозумний керівник, ніколи не знайде правильного шляху...» [7, с. 412]. Людина повинна бути стрімкою, активною, пристрасною і, що найголовніше, не серцем, а головою повинна бути холодною й прагматичною, щоб швидко та чітко скалькувати можливі вигоди й вірогідні збитки, що свідчить про зростання на основі раціоналізму принципів утилітаризму та прагматизму за Нового часу. Пишатися собою й бути гідною визнання може та людина, яка зробила себе сама, втілила в успішних справах свої здібності, пододала перепони та труднощі. У цьому аспекті яскраво простежується прагматичний та утилітарний підхід до проблеми гідності.

Новий час є періодом відносної емансипації індивіда. За умов формування нового, західного типу капіталізму за усіма людьми, хоч і формально, було визнано право бути людьми й поважати себе. За Джоном Локком, необхідною умовою особистої ініціативи, а отже, і гідності, є свобода. Людську гідність неможливо зрозуміти поза свободою. В умовах становлення громадянського суспільства, за Джоном Локком, свобода визначає гідність людини у здатності діяти за власним бажанням у всіх випадках, коли цього не забороняє закон [6, с. 275]. Протиставлення свободи гідності означає нехтування людською істотою як цілим. Свобода, без урахування гідності, є відчуженою щодо

людини. Гідність, відокремлена від свободи, є неповною гідністю. У цьому аспекті свобода та гідність є взаємозалежними. Стан повної свободи є «природним станом» людини, що стосується її дій і можливостей розпоряджатися своїм майном, особистістю відповідно до того, що вона вважає для себе якнайкращим «у межах закону природи»; і цей стан також є станом рівності – природної рівності, і тільки Бог може поставити одних над іншими, надаючи «беззаперечне право на панування й верховну владу». Ця «природна рівність», на думку англійського філософа, є самоочевидною та неспростовною, що робить її підставою для «зобов'язку взаємної любові між людьми», утвердження взаємних зобов'язань по відношенню одне до одного на основі «великих принципів справедливості та милосердя» [6, с. 263–264]. Усі люди є рівними та незалежними, тому «нікому не дозволено завдавати шкоди життю, здоров'ю або власності іншої людини» [6, с. 265]. Ці «правила розуму та всезагальної рівності» є тим природним «мірилом, яке встановлене Богом для дій людей заради їх взаємної безпеки» [6, с. 266]. У цих філософських поглядах Джона Локка знаходить своє подальше продовження обґрунтування принципу егалітаризму, в світлі якого аналізується внутрішні та зовнішні підстави гідності людини. Локківське бачення гідності людини не одразу стало трендом для суспільства Нового часу. Становлення нового образу людини відбувалося поступово й постійно вимагало значних інтелектуальних, моральних і політико-правових зусиль для подолання традиційних кліше.

Формально право на виявлення почуття власної гідності, з позиції суспільства модерну, мають, звичайно, усі (цим капіталізм докорінно відрізняється від ієрархічної становості феодалізму), але реальною гідністю володіють лише успішні. Тобто, незважаючи на принцип формального егалітаризму, як у поглядах Джона Локка, так і багатьох інших філософів Нового часу домінує саме прагматичний аспект гідності, робиться наголос на успішності людини. Підприємницький успіх є тією чарівною силою, що робить людину гідною в очах інших і дозволяє з достатньою підставою пишатися собою, цінувати себе, відчувати себе набагато більш вільним та самодостатнім, у порівнянні з загалом.

Абсолютизуючи свободу, Джон Локк розмірковує над ідеєю морального вдосконалення людини, в якій індивідуальні інтереси виявляються в той же час і суспільними. У своїй філософії він прагне довести, що багатство суб'єктивних можливостей людини здатне здійснити синтез ізольованих індивідуальних інтересів і суспільного руху в цілому. Існуючі суперечності можуть бути подоланими такими найкращими людськими здатностями, як розум і діяльність. Людська природа рухлива, мінлива, життєствердна, сповнена сили; власною діяльністю людина розгортає всі закладені в ній здібності.

В умовах зламу традиційної системи відносин світ стає непередбачуваним, але це не зупиняє і не

лякає активну, цілеспрямовану, розумну людину Нового часу, яка вбачає у цій невизначеності нові можливості реалізації життєвого успіху. Розум, який урівноважує пристрасті й дозволяє людині розпоряджатися самою собою, відіграє вирішальну роль у наданні пріоритету добра над злом, в усвідомленні важливості врахування поза власними індивідуальними інтересами ще й інтересів суспільства. Людина, сповнена почуття власної гідності та небезпідставно переживаючи цю душевну силу, скеровуючись мудрістю, здатна насолоджуватися життям найбільшою мірою. Усе, що може зробити людина і до чого повинна прагнути, – це «використовувати найкращим чином те, що дала їй природа, запобігти тим вадам і недолікам, до яких найбільш схильна її конституція» [7, с. 453]. Її природні обдарування на засадах розуму «повинні бути розвинуті до максимальної можливої межі» [7, с. 453]. Для Джона Локка незаперечним є те, що «основою всякої доброчесності та гідності є здатність людини відмовлятися від задоволення своїх бажань, коли розум не схвалює їх» [7, с. 437]. У такому аспекті повагу до людського розуму, а, водночас, принцип раціонентризму, можна вважати підґрунтям для такої локківської інтерпретації гідності, оскільки мудрість та знання, а в цілому раціональність ототожнюються з гідністю.

Фактично, у філософії гідності Джона Локка песимізм, пов'язаний з констатацією негідних мотивів і прагнень реальних індивідів, виявляється подоланим. Він був переконаний: оскільки люди не в змозі самостійно забезпечити себе усім необхідним для життя, до якого прагне людська природа, – «життя, відповідного людській гідності», щоб здолати ті недоліки й недосконалості, які властиві людям, коли вони живуть «окремлено й виключно самі по собі», люди, «природно, схильні шукати спілкування й товариства з іншими» [6, с. 270]. Егоїзм окремо взятих індивідів розчиняється в добрій, об'єднуючій усе суспільство, кінцевій утилітарній меті.

Важливим здобутком Нового часу і, власне, важливим уроком Реформації є осмислення в контексті ідеї свободи совісті принципу толерантності як важливої засади забезпечення гідності людини. Хоч саме поняття було відоме ще з часів античності, проте особливий акцент на ньому було зроблено внаслідок релігійних війн часів Реформації. Раціоналізація толерантності як важливої умови утвердження гідності людини за Нового часу знайшла своє місце у «Листах про толерантність» («*Epistola de tolerantia*») Джона Локка та пізніше в «Акті терпимості» («*Toleration Act*»), який в 1689 році був схвалений британським парламентом під впливом ідей філософа. На думку Джона Локка, толерантність є не тільки визнанням державою свободи «іншого» самому легально вести на свій розсуд власні громадянські та приватні справи, але й зобов'язання держави захищати цю свободу від будь-яких посягань чи обмежень. Власне свобода, зокрема свобода світогляду та віросповідання, визнавалася Джоном

Локком невід'ємним правом людини. Інституційне впровадження британською державою інструменту толерантності дозволило досить швидко подолати нетерпимість та приниження на релігійному ґрунті, створило сприятливий правовий простір для співіснування громадян різних конфесій, об'єднало країну. «У такий спосіб, – як зазначає Олександр Тягло, – толерантність вперше продемонструвала свій потенціал дієвого інструменту досягнення політичної злагоди різноманітних сил за умов збереження ними законної свободи й права бути самими собою» [9, с. 3]. Цей досвід Нового часу переконує в дієвості раціонального підходу до усунення нерівності, дискримінації, глибоких образ та принижень за конфесійною ознакою між громадянами; досвід досягнення громадянської єдності й утвердження гідності нації через визнання гідності кожного громадянина [5]. Ця тема пізніше стала провідною вже в американській конституції 1787 року й надалі відігравала важливу роль на всіх етапах становлення західної цивілізації.

Раціоналізм Нового часу, який наголошує на розумі як основі людського буття, є основою для формування ідей прогресу та вдосконалення людини. Її рушійна сила – розум, уподібнений до неперервно діючої машини, яка видає все більш довершені результати. Концепція можливого морального вдосконалення індивіда й суспільства в гармонії, гарантованій інтелектом, досягає своєї вершини у створених Клодом Гельвецієм, Жаном Кондорсе, Йоганном Гердером та Іммануїлом Кантом грандіозних проектах реформаторського прогресу людського роду, прогресу аж до суспільства солідарності [3, с. 75].

Отже, як засвідчує даний огляд, капіталістичний дух Нового часу поступово трансформує поняття станової гідності. Гідність стає не спадковою, родовою, а завдяки новій просвітницькій ідеології та впровадженню нових підходів до виховання й навчання – індивідуально-особистісною та професійною. У цьому аспекті у філософії Джона Локка формується також принцип професійного егалітаризму, тобто професія робить людей рівними й гідними незалежно від станового походження.

Розвинутий інтелект, свобода, толерантність, відповідальність, відданість справі добра, індивідуальна ініціатива, орієнтація на успіх, турбота про свою репутацію – ось соціально значущі складові «гідності» у раціоцентричній парадигмі Нового часу та Просвітництва [4, с. 132], яка під впливом ідей видатного англійського філософа Джона Локка поступово набирає утилітарних та егалітарних обрисів. Запропонований ним методологічний підхід і по-сьогодні зберігає свою силу та дієвість не тільки у науковому дискурсі, але й у практичній площині.

Список використаних джерел

1. Гоян, ІМ., 2011. 'Історико-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології: монографія', Івано-Франківськ: *Симфонія форте*, 360 с.
2. Гришук, ОВ., 2007. 'Людська гідність у праві: філософські проблеми: монографія', Київ: *Атіка*, 432 с.

3. Гусейнов, А., Ирритц, Г., 1987. 'Краткая история этики', Москва: *Мысль*, 589 с.
4. Дойчик, МВ., 2017. 'Ідея гідності в історії європейської філософії: монографія', Івано-Франківськ: *Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника*, 316 с.
5. Дойчик, МВ., 2008. 'Толерантність як вияв гідності нації', *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*, Вип.15, с.273–280.
6. Локк, Дж., 1988. 'Два трактата о правлении. Сочинения: в 3 т.', Москва: *Мысль*, Т.3, с.137–405.
7. Локк, Дж., 1988. 'Мысли о воспитании. 1691 ... что изучать джентльмену. 1703 Сочинения: в 3 т.', Москва: *Мысль*, Т.3, с.407–614.
8. Локк, Дж., 1985. 'Опыт о человеческом разумении. Кн.1–3. 1689. Сочинения: в 3 т.', Москва: *Мысль*, Т.1, с.78–582.
9. Тягло, О., 2001. 'Толерантність сьогодні', *День*. 87, субота, 19 травня. с.3.

References

1. Gojan, IM., 2011. 'Istoryko-filosofs'ka refleksija psihologizmu: na peretyni filosofii i psihologii': monografija (Historical-Philosophical Reflection on Psychologism: at the Crossroads of Philosophy and Psychology)', Ivano-Frankivs'k: *Symfonia forte*, 360 s.
2. Gryshhuk, OV., 2007. 'Ljuds'ka gidnist' u pravi: filosofski problemi: monografija (Human Dignity in Law: Philosophical Issues)', Kyi'v: *Atika*, 432 s.
3. Gusejnov, A., Irrlitc, G., 1987. 'Kratkaja istorija jetiki (The Short History of Ethics)', Moskva: *Mysl'*, 589 s.
4. Dojchik, MV., 2017. 'Ideja gidnosti v istorii' jevropejs'koi' filosofii': monografija (The Idea of Dignity in the History of the European Philosophy)', Ivano-Frankivs'k: *Prykarp. nac. un-t im. V. Stefanyka*, 316 s.
5. Dojchik, MV., 2008. 'Tolerantnist' jak vyjav gidnosti nacii' (Tolerance as the Nation's Dignity Manifestation)', *Gileja: naukovyy visnyk. Zbirnyk naukovykh prac'*, Vyp.15, s.273–280.
6. Lokk, Dzh., 1988. 'Dva traktata o pravlenii. Sochinenija: v 3 t. (Two treatises on the board. Works: 3 tons)', Moskva: *Mysl'*, T.3, s.137–405.
7. Lokk, Dzh., 1988. 'Mysli o vospitanii. 1691 ... chto izuchat' dzhentl'menu. 1703 Sochinenija: v 3 t. (Thoughts on education. 1691 ... what to study a gentleman. 1703 Essays: 3 tons)', Moskva: *Mysl'*, T.3, s.407–614.
8. Lokk, Dzh., 1985. 'Opyt o chelovecheskom razumenii. Kn.1–3. 1689. Sochinenija: v 3 t. (Experience about human understanding. Kn.1–3. 1689. Works: in 3 tons)', Moskva: *Mysl'*, T.1, s.78–582.
9. Tjaglo, O., 2001. 'Tolerantnist' s'ogodni (Tolerance today)', *Den'*. 87, subota, 19 travnja. s.3.

* * *

УДК 1:303.092.4

«RETURNING TO HUME». CRITICISM OF THE ONTOLOGICAL APPROACH TO CAUSALITY AND CASUAL**«ПОВЕРНЕННЯ ДО ЮМА». КРИТИКА
ОНТОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ
ДО КАУЗАЛЬНОСТІ І КАЗУАЛЬНОСТІ****Diakovska H. O.,**PhD in Philosophy, Associate Professor of
philosophy, socio-political and law sciences
department of Donbass state pedagogical
university (Slavyansk, Ukraine)**Hontar V. E.,**Postgraduate student of philosophy, socio-
political and law sciences department of Donbass
state pedagogical university (Slavyansk, Ukraine)**Дьяковська Г. О.,**кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, соціально-політичних і правових
наук, ДВНЗ «Донбаський державний педагогічний
університет» (Слов'янськ, Україна)**Гонтарь В. Е.,**магістр кафедри філософії, соціально-
політичних і правових наук, ДВНЗ «Донбаський
державний педагогічний університет»
(Слов'янськ, Україна)*The actuality of work for modern analytical philosophy is in the philosophical analysis of the ontological approach to causality and casualism.**The purpose of the work is to attempt to logically analyze the contradiction between determinism and indeterminism, as well as ontological correctness of dichotomy «necessity / chance». The conclusion is that we must understand that the reference to each of the concepts in the binary opposition is legitimate only at the current moment of time, because all knowledge of events that we mark as random or necessary are always inductive, as derived from experience. Time can make corrections and in theory any event with additional knowledge will be able to change its status to the opposite. Therefore, we can not consider these potentially changing status concepts of the ontological characteristic of the universe, but only the theoretical descriptive models in our psyche, obtained by inductive empirical methods.***Keywords:** causality, determinism, indeterminism, necessity, randomness, inert demarcation, semantics of possible worlds, theory of causality of Hume.*Актуальність роботи для сучасної аналітичної філософії полягає у філософській аналітиці онтологічного підходу до каузальності і казуальності.**Мета роботи полягає у спробі логічно проаналізувати протиставлення детермінізму та індетермінізму, а також онтологічну коректність дихотомії «необхідність / випадковість». Робиться висновок, що ми повинні розуміти, що віднесення до кожного з понять в бінарній опозиції легітимно тільки в актуальний момент часу, бо всі знання про події, які ми маркуємо як випадкові або ж необхідні завжди індуктивні, оскільки отримані з досвіду. Час може внести свої корективи і в теорії будь-яка подія при додаткових знаннях зможе поміняти свій статус на протилежний. Тому ми і не можемо вважати ці потенційно мінливі статусні поняття онтологічною характеристикою світобудови, але лише теоретичними описовими моделями в нашій психіці, здобутими індуктивними емпіричними методами.***Ключові слова:** каузальність, детермінізм, індетермінізм, необхідність, випадковість, інертна демаркація, семантика можливих світів, теорія причинності Юма.*(стаття друкується мовою оригіналу)***Statement of a problem and analysis of the last publications.** The modern world scientific community has the debate about what the world really is. Is it predetermined, causally caused, or

there is an accident, spontaneity, and fundamental non-determinism of purely probabilistic nature. What is the right authenticity: Newtonian mechanics with its deterministic causation, or the deeper level of quantum mechanics that is fundamentally chaotic and probabilistic? How to try on two levels of reality, and what to do with the theories of chaos, which suggest deterministic chaos? With the respect to the achievements of modern science, the similar questions about causality and casualty are considered by many without preliminary conceptual reflection. The problem is, as we see it, in the fact that people believe that «necessity» and «causality» are ontological categories of reality, and that the world is divided into «deterministic» and «indeterministic» levels, which are difficult to associate with each other.

The authors do not share the belief that causality events differ from the necessary on the ontological level, and insist that «causality» and «necessity» are only a way of theoretical description, and not something that really exists in the world. This metaphysical position is based on Hume's analysis of causality relationships, because, in our opinion, it is a meaningful, coherent and reasonable concept in the field of causal theories.

The analysis of literature shows the questions about causality and casualty became the subject of attention of R. Descartes, B. Spinoza, D. Hume [9], I. Kant, and others. Modern consideration of the basic characteristics of causality is implemented by D. Chalmers [10], D. Dennet, J. R. Searle.

The nature of mental causation was investigated by Jaegwon Kim, Donald Davidso and others. This philosophical problem of «necessity» and «causality» is represented the works of V. Vasiliev, Yu. Vinogradova, I. Kasavin, E. Blinov, D. Prokopov, V. Polovnokov. Despite the wide spectrum of consideration of causality and casualty problem, there is no comprehensive analysis these concepts in Ukrainian literature. So, there is an objective necessity for further rethinking of these categories, will contribute to their complex understanding.

The aim of the article is trying to logically analyze the opposition of determinism and indeterminism, as well as the ontological correctness of the «necessity / randomness» dichotomy.

Presenting main points and material. At the life level and the scientific community there is an intuition, according to it the events are connected by some necessity, that some events seem to cause others, exactly what they cause. There is also the intuition that everything is causally caused in the world and that all properties of the physical world are explained by the device itself of the physical world, as having knowledge of the physical world can be exhaustively explained what it is. They consider the world is rationally arranged and logical, but we with D. Hume would argue with such a positive attitude, having in the modern scientific paradigm. Can we really state that every event has a cause that necessarily causes it? What does this necessity mean, what is its character and what is its nature? What is the reason that certain physical structures are red? That is why the particular color that appears, and not some other color,

appears from a specific electromagnetic radiation? Of course, we can say that there is no red at all, there are only properties of the physical world, and red is an epiphenomenon that can be rightly eliminated, private subjectivism should be thrown back, «qualia» is generally an unscientific concept, because it cannot be objectively verified. «The causal aspect cannot be considered one-sidedly, because it has many sides and variations. Question of causality is not simple, and Hume clearly understood this» [5, p. 187].

Well, then we take this property of the physical world as the ability to self-replicate. The ability to self-replicate is inherent in organic structures that we call living. This property is certainly physically and objectively. Then we will put the question like this: what is the reason that certain structured particles get the ability to «self-copy» and produce the same structures from themselves, while other structures do not have such a property? Why does this physical property appear in some interacting particles, while other structurally organized particles do not possess such a property? Why do structures of specific complexity with a certain order of organization of elements have the ability to self-replicate, while others have no such ability? The answer may be – we know that some structurally organized objects have such properties only because they observe them, the structure of the world is the conclusions from observation, followed by a description of what they saw.

According to Hume, we observe some events, and we can see that after one type of A1 events, events like B1 constantly occur, this is a correlation, but the correlation is stable, which is constantly confirmed by subsequent observations. We simply observe the events occurring with the objects and extrapolate the seen ethological tendencies to the objects, which we find similar to those previously observed. However, our observations are always inductive, we can only state the stability of the correlation in our observations, because we see, we observe it. If we have sufficiently repeated correlative changes of events, then we attribute such events to a causal relationship, if some observable event is unlike any of the previously known observations and differs radically with them, then we say that it is casually since it happened and nothing, except that it happened, we cannot say. If events like this once unique are repeated and observed by us, and we can see their structure, put them into phases, isolate their elements, then we will transfer such an event from a class of causality events into a class of necessary, and if such events will happen, then we will be able to predict them based on early observations. In this way that the status of an event changes from «causality» to «predetermined», so how can we assert the ontological nature of the concepts «causality / necessary» if knowledge of them is inductive by definition (always is partially with respect to the supposed comprehensive knowledge of the structure of the universe and always admitting the possibility of error, and also suggesting a change to the opposite when obtaining new knowledge, which empirical science continuously gets). «Hume tried to show that causality as a necessary relation of objective generation, the cause of the effect is not

found in an experience in which phenomena such as «force», «coercion» or «necessity» are not observed. Only the regular sequence of similar events in nature corresponds to the human concept of causality» [6, p. 9].

But can we say that event–cause and event–result is something more than our observation of the properties of some objects to behave as they behave? No, we cannot, and we cannot explain why this property is what it is; we can only state that it is characteristic of some type of objects to behave as we have observed. So that's what we have: we have an inert demarcation of various states of the world, where events simply differ. Some events in our psychological focus are presented as very similar to others, therefore we can project our expectations, by modeling expected changes which are based on early observations and we call them necessary events. The other events happen for the first time and have no precedents like themselves. We don't have knowledge about such events and the algorithm of their manifestation, so we call them casualty. However, causality and spontaneity are not something that exists in the real world, in the real world there is only a continuous distinction between the states of the world, it is inert, permanent, and not ending. «Causality as a fragment of the more general problem of determinism is a central philosophical problem as in metaphysics and philosophy of language, in the philosophy of science and theory of activity. However, numerous discussions do not lead to the formation of a unified approach to understanding the terms «cause» and «consequence», but only give rise to many interpretations» [6, p. 8].

Therefore, there is neither determinism, nor indeterminism by an ontological sense. We can say, that determinism and indeterminism are only a way to describe the constantly changing flow of events in the world. Determinism describes the expectation of similarity in the behavior of already known non-unique events, and indeterminism shows (at least at the actual moment) unique events, knowledge of which cannot be collected, systematized and disassembled into structural elements (at least for the moment). But these are only theoretical descriptions of incomplete information about the world. The states of the world are constantly different, some events are similar to others, therefore, knowing the general similarity, we can expect identical behavior. Other events are not similar to any, therefore we cannot project on them the expected behavior, the first we call causal and necessary, and the second – spontaneous.

But we can not explain why some events follow others, and why some tend to «imitate the paths» of previously occurring events, while others are unique. We cannot logically deduce some events from others, establish a stable logical necessity, we can only observe and conclude – «some of the world's differences are similar to those that happened earlier, so we can simulate their deployment algorithm, projecting already known knowledge on them, and some that they are not similar, therefore we can only conclude that they just happen», and we can't say anything more. We always see only a correlation between the events,

there is no question of any logical necessity. It is quite ironic that «correlation does not mean cause–effect relationships», but cause–effect relationships are just nothing more than a stable correlation. The events correlate, and the correlation between such events occurs earlier in an observable manner. It follows that all causal relationships are only our way of fixing the similarity in the behavior of similar objects, it is logically impossible to prove such a connection, we can only fix the correlation.

However, if the events are constantly replacing each other, an inert demarcation of the states of the world occurs, then how do we isolate in our psyche these stable correlations, which are called cause–effect relationships? Methodologically, it looks like this: watching a continuous stream of events, we can analyze individual connections of events, divide them into elements and phases, focus on the objects. Then it is necessary to recreate such events in order, gradually and alternately diminishing the elements, to trace the final result. Those objects, without whose participation in the event the result remains the same as with them, we simply exclude, and those objects, without which the expected result does not occur, we consider causally responsible for it. Thus, in our consciousness, models of stable correlation are constructed, with the help of which we predict the behavior of things in the world. All events are different from each other, qualitatively or at least numerically, and some events and objects are similar, sometimes even qualitatively identical – that's all we know about the world.

It makes no sense to ask about the fundamental property of the self-identity of any object, since to conceive the truth of the opposite is logically impossible. The fact that the universe is what it is considers self-evident truth, since it is impossible to conceive the truth of the opposite proposition, according to which the universe would not be what it would be, because this is a logical contradiction – the object cannot be itself. Answering the questions, on the one hand, we can say that this is causality, because it is conceivable that objects would look different, the semantics of possible worlds are just about that, but on the other hand, we have never seen that it was any different than this, as we are used to watching, so we can conclude that it is necessary. But such a categorical apparatus as the binary opposition «causality» / «necessity» is simply not applicable to the metaphysical description of the universe. «Causality» and «necessity» are only a way to describe the presence or absence of a stable correlation in the similarity or absence of such in inertly demarcated states of the world.

There is only a demarcation of events with a certain degree of stability of the correlation. We label events as necessary or casualty including correlation behaviors. There are no physical reasons for the fact that objects and events are as they are, and not others, there is only observation and the statement that everything behaves the way it leads and does not otherwise.

We conclude that the fact that specific events are replaced by other specific events has no reason, because the dichotomy of «causality» / «casualty» makes sense only if there are elements in both of these

concepts. The reason is the establishment of stability of repetition of behavior in similar objects, but there is no reason for it and why this behavioral model is stable, why specific models we know are stable, and not some other, or why some objects and events have similarity to others, and others – do not have. We can extract from the binary opposition «causality» / «necessity», turning to language. Causality is what happened. Necessity is that which in our experience happened all the time. But all these labels are just our ways to indicate the level of previous knowledge about the behavior of objects. Such knowledge can either be, then we will call the behavior of objects (event) necessary, or not be, then we will call such behavior of objects (event) causality. Therefore, «causality» and «necessity» is only a degree of awareness about the behavior of objects in a similarity, in the case of causality this degree is zero, because the event has no such thing, and it is impossible to predict anything, but the need assumes information about a stable behavior in all similar cases. If, at causality, such events begin to appear and it will be possible to isolate the phases in the formation of an event, then it will change its status from «causality» to «necessity» as these events repeat. And among all such events, whose necessity has been established, a demonstration of behavior that is not typical for objects, will begin, the event should be considered causality by changing its causal status to the opposite – casual. «An appeal to the innate idea of causality is unacceptable for Hume; on the one hand, the whole sense identity theory of Hume is destroyed; on the other hand, there remains the need to explain the connection between the innate idea of causality and the real interaction of objects in the existential world of things. Then should we interpret the innate idea of causality as a factor in the generation of causal relationships between individual things, or the existing and non-existent in the diversity of the form of communication of things, we interpret through the a priori present in man the idea of causal relationship» [8, p. 39–40].

We should understand that the assignment to each of the concepts in this binary opposition is legitimate only at the relevant moment, because all knowledge about events that we label as causality or necessary is always inductive, because it is obtained from experience. Time can make its own adjustments and in theory any event with additional knowledge can change its status to the opposite. Therefore, we cannot consider these potentially changing status concepts as an ontological characteristic of the universe, but only theoretical descriptive models in our psyche, obtained by inductive empirical methods.

Conclusions. There is nothing in the world except the constant discrimination of states, which are what they are in fact of their being, strictly according to the law of identity. Therefore, determinism and indeterminism are just two different ways to describe events that simply follow each other. Determinism describes events that are structurally similar to previously known events, and indeterminism describes events whose similarity and algorithm for updating them are not observed due to the unprecedented

and unique nature of the event. And the fact that indeterminism and determinism are only ways of describing the change of states of the world, and not facts of the real world, is further vividly demonstrated by another dichotomy «chaos» / «order».

Both determinism and indeterminism with their binary oppositions «causality» / «necessity», «chaos» / «order» are only ways of describing the world according to the level of awareness of similarity and difference of events, which can replace each other with fatal inertness. The fact that some events have their own kind, while others do not, has no causal explanation and justification, except for the conclusion that this is a fatal fact. All empirical knowledge is inductive, we have no guarantee that we can even correctly relate events in the similarity and uniqueness in order to finally determine what is truly «causality» in our world, and what is definitely «necessity». And then, it would concern individual objects and events of the world, but not the fundamental structure of the universe itself. We can not find the reasons why the uniqueness and similarity are so distributed among objects and events, or why all events are not unique, or, on the contrary, all events have no similarity, because we could think of any options. And we could not find any physical reasons for explaining why the actual world has such a causal-casual distribution in events that it has, then the notion of «causality» is canceled for a fundamental explanation of such a world.

We also have a fundamentally insurmountable methodological and epistemological barrier for the correct distribution of labels «causal event» / «necessary event» – this is the inductive nature of scientific and empirical knowledge. The only thing we can know for sure is that our descriptive causal dichotomies are conditional, relative, theoretical, speculative, impermanent and changeable, they have many variables, and therefore it is unacceptable to write them in the fundamental characteristics of the universe itself.

References

1. Блинов, ЕН., 2011. 'Дэвид Юм: долгая дорога в классики', *Эпистемология и философия науки*, М.: Альфа – М, Т. XXVII, No1, с.181–197.
2. Васильев, ВВ., 2013. 'Методология Юма и его наука о человеческой природе', *Историко-философский ежегодник – 2012*, М.: Наука, с.62.
3. Васильев, ВВ., 2014. 'Сознание и вещи. Очерк феноменологической онтологии', М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 240 с.
4. Виноградов, НД., 2011. 'Философия Дэвида Юма. Ч.2: Этика Дэвида Юма в связи с важнейшими направлениями британской мысли', М.: Изд-во ЛКИ, 264 с.
5. Виноградова, ЮВ., 2015. 'Причинно-следственный аспект в теории познания Дэвида Юма', *Научно-методический электронный журнал «Концепт»*, №5 (май), с.186–190.
6. Касавин, ИТ., 2011. 'Дэвид Юм и современная эпистемология', *Эпистемология и философия науки*, М.: Альфа – М, Т. XXVII, No1, с.5–17.
7. Половников, ВГ., 2012. 'Пізнання та розуміння як основоположні елементи філософських систем Дж. Локка та Д. Юма', *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 108, с.44–48.
8. Прокопов, ДС., 2006. 'Проблема причинності у Д. Юма і феномен «специфічної форми каузальності»', *Вісник Київського*

національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія, 80, с.38–42.

9. Юм, Д., 1996. 'Трактат о человеческой природе', *Пер. с англ. С. И. Церетели*, Соч.: В 2 т. Т.1 / *Вступ. ст. А. Ф. Грязнова; примеч. И. С. Нарского*, 2-е изд., доп. и испр. М., 499 с.
10. David, J., 2010. 'Chalmers. The character of consciousness (Philosophy of mind)', New York: *Oxford University Press*, 624 p.
11. Graham, 2004. 'The Great Infidel: A Life of David Hume', Edinburgh, p.33.

References (transliteration)

1. Blinov, EN., 2011. 'Djevid Jum: dolgaja doroga v klassiki (David Hume: A Long Road to the Classics)', *Jepistemologija i filosofija nauki*, M.: Al'fa – M, T. XXVII, No1, s.181–197.
2. Vasil'ev, VV., 2013. 'Metodologija Juma i ego nauka o chelovecheskoj prirode (Hume's methodology and its science of human nature)', *Istoriko-filosofskij ezhegodnik – 2012*, M.: Nauka, s.62.
3. Vasil'ev, VV., 2014. 'Soznanie i veshhi. Oчерк fenomenologicheskoy ontologii (Consciousness and things. Sketch of phenomenological ontology)', M.: Knizhnyj dom «LIBROKOM», 240 s.
4. Vinogradov, ND., 2011. 'Filosofija Djevida Juma. Ch.2: Jetika Djevida Juma v svyazi s vazhnejshimi napravlenijami britanskoj mysli (Philosophy of David Hume. Part 2: David Hume ethics in connection with the most important areas of British thought)', M.: Izd-vo LKI, 264 s.
5. Vinogradova, JuV., 2015. 'Prichinno-sledstvennyj aspekt v teorii poznanija Davida Juma (The causal aspect in the theory of knowledge of David Hume)', *Nauchno-metodicheskij elektronnyj zhurnal «Koncept»*, №5 (maj), s.186–190.
6. Kasavin, IT., 2011. 'Djevid Jum i sovremennaja jepistemologija (David Hume and modern epistemology)', *Jepistemologija i filosofija nauki*, M.: Al'fa – M, T. XXVII, No1, s.5–17.
7. Polovnikov, VG., 2012. 'Piznannja ta rozuminnja jak osnovopolozhni elementy filosofsk'kyh system Dzh. Lokka ta D. Juma (Cognition and understanding as the fundamental elements of the philosophical systems of J. Locke and D. Hume)', *Visnyk Kyi'vs'kogo nacional'nogo universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofija. Politologija*, 108, s.44–48.
8. Prokopov, DJe., 2006. 'Problema prychynnosti u D. Juma i fenomen «specyfichnoi» formy kauzal'nosti» (The problem of causality in D. Hume and the phenomenon of «specific formation of causality»)', *Visnyk Kyi'vs'kogo nacional'nogo universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filosofija. Politologija*, 80, s.38–42.
9. Jum, D., 1996. 'Traktat o chelovecheskoj prirode (Treatise on human nature)', *Per. s angl. S. I. Cereteli*, Soch.: V 2 t. T.1 / *Vstup. st. A. F. Grjaznova; primech. I. S. Narskogo*, 2-е изд., доп. и испр. М., 499 с.
10. David, J., 2010. 'Chalmers. The character of consciousness (Philosophy of mind)', New York: *Oxford University Press*, 624 p.
11. Graham, 2004. 'The Great Infidel: A Life of David Hume', Edinburgh, p.33.

* * *

УДК 130.2:791.4

**ФІЛОСОФІЯ КОЛЬОРУ
У ВЧЕННІ І. В. ГЕТЕ****PHILOSOPHY OF COLOR
IN GOETHE'S DOCTRINE****Пушонкова О. А.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії та релігієзнавства Черкаського
національного університету ім. Богдана
Хмельницького, Вчений секретар Черкаського
обласного художнього музею (Черкаси, Україна),
e-mail: krapki@ukr.net

Pushonkova O. A.,

Candidate of Philosophical Science, Associate
Professor, Bogdan Khmelnytsky National University
of Cherkassy (Cherkassy, Ukraine), e-mail:
krapki@ukr.net

Розкрито значення філософії кольору Гете як для контекстів культури новочасної доби, з її окулярцентризмом та картезіанською метафізикою, так і сучасних крос-культурних та феноменологічних досліджень, що вивчають режими бачення з необхідністю виявлення сутності прафеноменів та перцептивних універсалій. Будучи протиставленням фізичній оптиці Ньютона, фізіологічна оптика Гете та вчення про психологічний вплив кольору актуалізували проблематику візуального мислення та культурно-історичного підґрунтя естетики репрезентації з одного боку, а з іншого – феноменологічну проблему безпосереднього явлення кольору в людському сприйнятті. В оптичних явищах Гете шукав вираження «вічної формули життя», яка потребувала культурного опосередкування. Гете звертається не до світу кольорів, а до світу бачення. «Сонцеподібне» око перебуває у гармонії зі світом, гармонії спостерігача і природи, при цьому робота ока поєднується зі складним розумовим процесом, який не зводиться лише до картезіанського абстрактно-логічного пізнання. Конкретна зримість позбавляється статичності, з'єднується із часом, розвитком, становленням, історією, є єдністю рецептивного і спонтанного. Робота з «видимістю» чергується зі «сліпотою» занурення предмету у внутрішній світ Душі, тобто є свідченням прямого й метафоричного розуміння зору і бачення. Разом із вченням про прафеномени Гете демонструє зміня бачити час, який він завжди виявляє у просторових формах. Саме на прикладі сприйняття кольорів він демонструє зв'язок фізичних, психофізіологічних і культурних факторів та виходить на рівень культурно-історичного аналізу.

Ключові слова: візуальна культура, фізична оптика, фізіологічна оптика, культурно-історична теорія сприйняття, кольорознавство, прафеномен, перцептивні універсалії.

The meaning of Goethe's color philosophy is revealed both for contexts of the culture of the new day, with its ocular centrism and Cartesian metaphysics, as well as modern cross-cultural and phenomenological studies that study vision modes with the need to reveal the essence of pra-phenomenons and perceptual universals. Being opposed to Newton's physical optics, Goethe's physiological optics and the doctrine of the psychological influence of color have actualized the problems of visual thinking and the cultural and historical basis of representational aesthetics on the one hand, and on the other, the phenomenological problem of the direct appearance of color in human perception. In optical phenomena, Goethe sought the expression of an «eternal formula of life», which required cultural mediation. Goethe turns not to the world of colors, but to the world of vision. The «sunny» eye is in harmony with the world, the harmony of the observer and nature, while the work of the eye is combined with a complex mental process, which is not limited to Cartesian abstract-logical knowledge. Specific visibility is deprived of static, connected with time, development, formation, history, is a unity of receptive and spontaneous. Work with «visibility» alternates with «blindness» of immersion of the subject into inner world of the soul, that is, direct and metaphorical understanding of eyesight and vision. Together with the doctrine of pra-phenomeni Goethe demonstrates the ability to see the time that he always manifests in spatial forms. It is on the example of perception of colors that he shows the connection of physical, psychophysiological and cultural factors and goes to the level of cultural-historical analysis.

Keywords: visual culture, physical optics, physiological optics, cultural-historical theory of perception, color studies, pre-phenomena, perception universals.

Постановка проблеми. Творчий шлях Гете – це історія різноманітних художніх досягнень, які були результатом невпинних шукань і сміливих експериментів, але ж творчі устремління поета були невід'ємні від його прагнення до знання.

Уявлення Гете про кольори було для нього свого роду «аналогом» уявлення про світ як живу, динамічну єдність, частини і явища якої знаходяться у закономірному взаємозв'язку. Це світовідчуття було продуктивним не тільки в поезії Гете, але й в його наукових пошуках. Часто думка Гете отримує вираження в конкретних фактах і образах, їх сполученнях, що, на перший погляд, здаються випадковими. Але Гете ніколи не отримував своїх результатів із абстракції, він наполегливо працював як емпірик глибокої інтуїції. Його філософія кольору, як і художня творчість, також у Позачасі, – вона є актуальною як в епоху виникнення фізичної оптики Ньютона, так і сьогодні – коли в умовах «пикторіального» та «афективного» повороту візуальних досліджень ми намагаємось віднайти шляхи безпосереднього бачення поза руйнуванням «онтологічно вкоріненого ока».

Мета статті. Дослідити становлення філософії кольору І. Гете через концепт «прафеномени життя» та розкрити її значення як для культурних контекстів доби окулярцентризму та «лінгвістичного імперіалізму», так і для Постсучасності.

Аналіз досліджень і публікацій. Філософія кольору включає в себе багато напрямів наукової рефлексії, проте ще в давніх міфах, епічній поезії, колірних системах античності (Аристотель, Платон, неоплатоніки), естетиці Світла й Сяйва Середньовіччя (А. Августин, Р. Гроссетест, Вітало), Нового часу (Рунге, Освальд, Клейє), а також у Гете, Шеллінга, Гегеля, П. Флоренського – зустрічаємо думки про символіку кольорів, яка народжується з протиставлення чорного та білого. Суто наукова рефлексія феномену кольору відбулася у фізичній оптиці Ньютона. Становлення фізіологічної оптики (науки про закономірності зору) пов'язано з іменами Ж. Бюффона, М. Ломоносова й Гете. Проте останній, на основі хроматики, створив вчення не лише про закономірності зору, але й бачення.

Плідним у контексті дослідження є зосередження на культурно-історичному підході до вивчення пізнавальних процесів, яким займалися М. Вартофський, М. Коул, С. Скрибнер, В. Звігляніч, В. Виготський, А. Лурія, на феноменології Д. Гільдебранта, Ж. Діді-Юбермана та Ж.-Л. Марйона, погляди яких найбільш співмірні із концепцією Гете. Безпосередньо проблематика сприйняття кольору в контексті культури є предметом розвідок Р. Юнга, К. Рой, Д. Гільдебранта, А. Лосєва, Р. Грегори, С. Рубінштейна, В. Кандинського, В. Фаворського, С. Ейзенштейна, Р. Арнхейма та ін.: тут ми спостерігаємо поєднання феноменологічного, семіотичного, психологічного та культурантропологічного підходів. Праці Е. Кассіра, В. Вернадського, Л. Вітгенштайна,

А. Анікста, І. Канаєва дозволили розкрити особливості світобачення та стиль мислення Гете у більш ширшому контексті його теорії пізнання та творчості.

Виклад основного матеріалу дослідження. Загальновідомо, що колір «відкривається» людині досить специфічно, будучи єдиною частиною реального світу, яка є позаречовинною й, одночасно, видимою. Колір – явище суто психічне, проте у русі від речовинних теорій античної натурфілософії, «світлової естетики» Середньовіччя до новочасної оптики ідеї зв'язку кольору з феноменом бачення не були популярними. Факт, що колір існує як «неіснуюче явище» та його сприйняття найменше зазнає впливу мови, адже належить до ціннісного світу людини, дозволяє припустити думку про наявність його перцептивних універсалій.

Інстинктивний символізм є універсальним, відчуття кольору викликає асоціації з минулим досвідом, поверхневі асоціації зачіпають більш глибокі спогади і це пояснює наші емоції по відношенню до кольору. Вони є основою *інтуїтивного* символізму, що пояснює наявність великої кількості кольорних асоціацій: оптичних, фізичних (вагових, температурних, просторових, динамічних), емоційних, антропологічних (вікових, статевих, національних, етнічних) тощо. Єдиної системи, яка встановлює за кожним кольором символічний зміст не існує. Це залежить від епохи, держави, традицій, сфери застосування і дозволяє прослідкувати «життя» кольору в часовому розвитку: онто-філогенезі й історії культури.

Саме на матеріалі кольору доказовою стає думка, що «домінантні форми репрезентації являють собою фільтри для чисто біологічних перцептивних механізмів, більш того, вони фактично перетворюють функції (а можливо і структуру) цих механізмів» [5, с. 204], як зазначає М. Вартофський.

На первинному рівні нас оточує кольоровий хаос поза ознаками його раціональної побудови і художнього освоєння. Колір можна порівняти з «плазмою» (що й робили античні натурфілософи), яка просякає матеріальне середовище і його духовний зміст, що дозволяє використати його як носій емоційної, смислової і естетичної інформації. Тут ми стикаємося з важливою гранню загальнолюдського креативного потенціалу – здатністю бачити ціле раніше частин, змодульовану цілісність оточуючого середовища, єдність враження і цілісності ефекту. Про такий інтегральний спосіб світобачення говорили Кант, Гегель, Гете, Р. Арнхейм. Він можливий, наприклад у процесі сприйняття природи – саме природа дозволяє нам пережити колір як необмежений, самоцінний, саме природа вчить бачити ціле раніше частин.

У свідомості багатьох Гете-поет і Гете-вчений розділяються, і навіть протиставляються, при цьому сам він не вбачав ніяких протиріч між своєю поетичною і науковою творчістю, вважаючи, що єдність і багатоманітність світу не тільки

допускають, але й вимагають різних підходів до їх осягнення.

Слід зазначити, що Гете був натуралістом–художником, який ілюстрував свою наукову працю у своїй художній творчості і чітко усвідомлював нерозривність художнього і наукового «охоплення» природи. Він казав про свій час: «Забули, що наука спочатку розвивалася із поезії» [2, с. 722].

Його твори повні віддзеркалень його наукових шукань, його наукової думки: «Фауст», «Мандрі Вільгельма Мейстера», багато його віршів глибоко просякнуті думкою натураліста. Часто думка Гете отримує вираження в конкретних фактах і образах і в сполученні їх, на поверхневий погляд здаються випадковими, але Гете ніколи не отримував своїх результатів із абстракції, він наполегливо працював як емпірик глибокої інтуїції.

Контекстом для виникнення вчення Гете про кольори був новочасний сциєнтизм та фізика Ньютона, картезіанська картина світу, окулярцентризм, заснований на геометричній оптиці та асоціативній логіці, який, на думку М. Вартофського в американському та англійському напрямках епістемології перейшов майже у ХХ ст. Прослідкуймо появу ідеї «прафеноменів», яка суперечила науковій дискретності свого часу та є плідною як у межах крос-культурних досліджень, так і феноменології. З представників останньої ми можемо згадати Д. Гільдебранта, який у межах феноменології відстоював ідею безпосередності сприйняття кольору.

Метою Гете були не стільки відкриття і вивчення окремих областей природи, скільки новий загальний погляд на неї, характер і спрямованість самого розгляду феноменів, особлива точка зору, згідно з якою вивчається цілісність явищ природи.

Для Гете і його художня творчість, і його наукова праця були «невід'ємні від його пантеїстичних переживань» [2, с. 731]. В.Вернадський писав: «У західноєвропейському середовищі 1760–1830 рр. Гете являв собою одну постать віруючого пантеїста. Свідомість єдності усієї природи і, як приклад, єдності всього живого – зокрема і людської особистості – змушували Гете вважати глибоко вірогідним і правильним те, що для освіченого європейця його часу не було чимось реальним, серйозно допустимим, як, наприклад, метампсихоз» [3, с. 731]. Сам Гете зазначав з цього приводу: «Я не можу задовольнитися єдиним світоглядом: в якості поета і художника я політеїст, в якості дослідника природи, навпаки, пантеїст і в першому так само переконаний, як і в другому» [4, с. 464].

Гете був філософом, як кожна мисляча людина, що вдумливо ставиться до життя, але при цьому стороннім до будь-якої форми абстрактного природознавства, хоча саме до цього типу дослідження стали, починаючи з XVII–XVIII ст. майже виключно відносити поняття справжньої науки.

Так склалося, що робота багатьох років життя Гете «До вчення про колір» (колористичність – *Farbenlehre*) (1810) викликала негативне

ставлення багатьох вчених того часу (здебільшого справедливо), хоча у своїй роботі Гете висловлює нову думку про еволюційне походження ока під впливом кольору, у теперішній час науково доведено, починає систематично вивчати «послідовні образи», описує явища колірної сліпоти і дає вірне пояснення цієї аномалії на основі теорії трьох основних кольорів, розробляє основи фізіолого-психічного впливу фарб.

В фізиці доби Гете повністю домінувало основоположне вчення Ньютона, який виявив значний інтерес до природи кольору, на відсталість і догматизм теорії якого так часто нарікав Гете. З точки зору Гете, теорія Ньютона «владно і впливово протистояла вільному погляду на колірні явища» [5, с. 283], але ж він не заперечував її загалом, а вважав, що «отриманий матеріал треба розташувати таким чином, щоб його можна було використати для побудови нової споруди» [4, с. 284]. Він боровся не стільки проти окремих понять і теорій Ньютона, скільки проти того погляду на цілісність світу, вираження якого він в них знаходив. В своїй природничо-історичній роботі Гете в той час, наприкінці XVIII – на початку XIX сторіччя опинився поза розумінням сучасників – передусім через неприйняття «математичної картини світу» [2, с. 727].

Для усіх догматичних теорій, з яких би джерел вони не виникали, в якості останньої точки порівняння існує «оригінал», з яким вони можуть бути порівняні. Але там, де догматичний реалізм шукає єдність речі, ідеалістичне мислення углядає, перш за все, багатоманітність способів спостереження; де перший вбачає контактну абсолютну сутність, яка відображена у сприйнятті глядача у повноті і достовірності, там для другого єдність предмету усього лише вимога, яку слід поступово виконати, враховуючи принцип активності свідомості, що стає основним постулатом нової критичної філософії.

Гете, хоча і «ставив собі за кінцевий ідеал дію (Die Tat) і за основну мету свого головного героя Фауста – інженерну творчість, відмовився від головного знаряддя *tat a дії* – числа і математичного мислення» [2, с. 727]. Його предметне мислення відносно кольорів засноване на його художній своєрідності, яке не відділяється від кольорів, а глибоко проникається ними, щоб досягнути повного їх споглядання.

Із динамізмом спінозизму, який був основою світорозуміння Гете, пов'язане прагнення «бачити предмети природи як процеси, тобто у становленні», «природа не передбачає для себе ніяких цілей,... усі кінцеві причини складають тільки людські вигадки» [6, с. 145]. Гете вимагає нового способу зв'язку того, що споглядається, який не зачіпає його змісту як такого. Він наполягає, щоб самі елементи спостерігались синтетично (а не поняття і числа, які їх представляють). Шлях веде не від явища та умов, які тільки мисляться, а самі не можуть являтися, він веде «від феноменів до прафеномену, подальше розчленування якого було б його знищенням» [2, с. 317]. Так, світло і колір,

які з точки зору Гете і є прафеноменами життя, властиві усій природі, бо за їх посередництвом «уся вона готова цілком відкритися почуттю зору» [5, с. 281].

Гете розуміє прафеномен як «модель», яка в природі не існує, але показує і дозволяє зрозуміти своєрідну внутрішню структуру існуючого і взаємозв'язки між усіма його окремими членами. З цієї точки зору елементи, які входять в теорію, не мають бути частинами безпосередньо оточуючого нас чуттєвого світу явищ, оскільки вони дійсно ідеальні елементи, вони повинні завжди знаходитись за його межами.

Гете розуміє первинні елементи і процеси, до яких він зводить дійсність не як моменти, призначення яких лише представляти в поняттях цілісність дійсності, подібно диференціальним рівнянням у фізиці, але як можливості означати цю цілісність і бути нею.

Суще саме формується для синтетичного погляду дослідника в ряди життя, які постійно проникають *один в одне* і піднімаються все вище й вище – не маючи потребу в обхідному шляху через аналітичний засіб мислення у вигляді числа. З цим основним методологічним переконанням, що склалося в ході дослідження феноменів життя, Гете приступає до вивчення оптичних явищ.

В цій проміжній області «його розуміння природного зв'язку взагалі й ідеального зображення цього зв'язку повинно було б вступити у протиріччя з математикою, яка перетворює розрізнення кольорів в розрізнення чисел» [2, с. 290]. Те, що характеризує окремий колір, що відрізняє його від інших кольорів, це є показником його «заломлення», отже певна цінність величини, яка йому належить і за посередництвом якої мислиться його положення в загальному ряду. Експеримент і числення в оптиці мають з точки зору загальної проблеми пізнання скоріше технічний, ніж методичний інтерес.

Гете йде протилежним шляхом, шукаючи тут також вираження «вічної формули життя», яка однак не може бути застосована безпосередньо до оптичних явищ. Це стає можливим тільки за допомогою введення проміжного ланцюга: відношення між оптичними феноменами і прафеноменами життя повинно бути встановлено рядом теоретичних і експериментальних опосередкувань. Сутність цього опосередкування полягає в тому, що «ми звертаємось з питанням не прямо до світу кольорів, а до світу бачення» [2, с. 291].

Тільки виходячи з бачення – визначеного, різко окресленого явища життя, яке підкоряється внутрішньому закону, можна розвинути й зрозуміти розрізнення у тому, що спостерігається – якісні розрізнення кольорів.

Головне завдання своєї роботи Гете вбачав у тому, щоб застосувати «мову природи», яка побудована на суперечливих явищах до вчення про колір. Гете привніс у своє вчення поняття полярності. За посередництвом цього трактування і символіки, яка завжди повинна мати на увазі споглядання предмета, ми знаходимо можливість

поєднати між собою елементарні природні явища. В давніх міфах, епічній поезії, колірних системах Античності та Середньовічній естетиці Світла – скрізь зустрічаємо думку про розташування хроматичних кольорів між полюсами чорного і білого. Міркування про протилежність між чорним і білим, світлом і темрявою вважаються самим давнім європейським пісменним джерелом, де наводяться свідчення про колір (Алькманон фон Кроттон – 500 р. до н.е.). У ранній грецькій літературі більшість епітетів, пов'язаних із кольором звернені не стільки власне до кольору, скільки до «форми і модальності світла і його протилежності – темряви» [7, с. 9], еволюція яких у бік конкретного визначення є поступовою елімінацією цього первинного протистояння і демонструє початкову пов'язаність сприйняття кольору із відчуттям і емоціями, які не мають жодного відношення до морального дуалізму, а скоріш символізують благополуччя або згубність.

Дослідження Гете починається з протилежності і протиставлення світла і темряви, світлого і темного: «Просто відсутність світла не існує: темрява, тіні – це не відсутність світла, а реальності, які існують самі по собі» [8, с. 168]. Гете був духовидцем і осягнув думкою те, що художники відкрили інтуїтивно: «кольори – діяння світла, діяння і страждання» [5, с. 281], в світлі кольори дійсно мають схожість з активними силами і стражданням і при послабленні дії світла вони «страждають», тобто в світлі борються два начала: яскравість і темрява.

З фізичної точки зору ідея змішання світла і темряви не така вже абсурдна: хроматичний колір можна отримати не тільки шляхом пропускання білого світла через призму, але й шляхом віднімання із білого потоку певної його частини (субтрактивний процес – іншими словами – затемнення світла). Колір, таким чином – ступінь затемнення світла, або «помутніння прозорого середовища» [7, с. 305].

Особливості умов бачення хроматичних кольорів досліджуються, роз'єднуються і варіюються за певним планом. Принцип ряду у розумінні кольорів розглядається як феномен життя, закон і ритм конкретного життя природи, а не область основної абстрактної форми взагалі. Загостренням почуттям, з методичною ясністю Гете спрямував увагу не тільки на предмет, але й на духовний орган, за допомогою якого він його осягав.

Він схвачував своїм спогляданням не тільки об'єкт, але й «спосіб бачення», за посередництвом якого людина отримує свідчення про об'єкт, і настоював тільки на тому, щоб вони не розривались, «щоб в одному і тому ж неподільному основному акті «природа» і «дух» були пов'язані і протистояли одне одному» [2, с. 280].

У роботі «Досвід як посередник між суб'єктом і об'єктом» (1792), яка виникла у зв'язку з експериментами в області хроматики, Гете зазначав, що «ми не просто ставимо дослід, ми питаємо, що безпосередньо межує з ним, і отримуємо за посередництвом цього розширення

кожного досвіду, досвід більш високого типу» [2, с. 285], у якому зникають межі між суб'єктом і об'єктом.

Гете прагнув за допомогою знання властивостей суб'єкта очистити об'єкт від суб'єктивних домішок. Суб'єкт у процесі пізнання об'єкта амальгамується з ним, за виразом Гете, являючись соприродною його частиною, адже «явище невіддільне від спостерігача, навпаки, скоріше поглинене і сплетене із його індивідуальністю» [7, с. 152]. Споглядання у розумінні Гете розкриває його погляди на сутність і явище, які за Кантом протиставлені одне одному. Синь неба розкриває нам основний закон хроматики, «не треба нічого шукати позаду феноменів, вони самі складають вчення» [7, с. 154]. Звідси витікає значення органів чуття, особливо ока, як їх розумів Гете.

Річ і її якість, наприклад, довжина хвилі червоного кольору, є моментом, який можна виміряти, порівняти з іншими з точки зору величини. Але ж це не чуттєве визначення, а поняттєво фіксований на основі загальних теоретичних положень масштаб, який створює режим підкорення строгому порядку розмаїтості даного і розміщення його по рядах, які рухаються у відповідності з єдиним очевидним принципом. Гете спрямував увагу на одиничне не в експерименті, а в чуттєвому сприйнятті.

Для Гете «чуттєвість», на якій він засновував своє споглядання і дослідження природи, не співпадає з емпірично чуттєвим методом, який традиційно вважають основою описово-природничих наук. Він підкреслював, що «досвід – завжди лише половина досвіду» [2, с. 315], що природні і духовні явища керуються, подібно до того, як час управляє ударами маятника, тільки взаємопроникненням і взаємовідношенням досвіду і ідеї. Але ж ідеї, на думку Гете, «повинні мати міцний фундамент в чуттєвому світі, і якщо їм немає прямої відповідності в природі, то такі ідеї позбавлені переконливості» [6, с. 46]. Під ідеєю, яка рухає життя природи Гете розумів вищу доцільність (у цьому його погляди майже збігаються із кантівським розумінням доцільності природи), що обумовлює, як він вважає, розвиток життя.

Осягаючи повністю вчення про колір можна прийти до висновку, що все, що має істинне значення, майже виключно відноситься до фізіології, тому явища і проблеми, які відображені у роботі Гете, відрізняються від тих, які розглядаються у ньютонівській оптиці, але свого часу сам Гете цього розрізнення не усвідомив. «Вчення про колір «не є протиставленням колірної теорії Ньютона, а скоріше її поглибленням, будучи не просто фізичною, але й психологічною, підкреслюючи роль, яку грає колір у «драмі світла і тіні» [8, с. 168], намагаючись об'єктивувати відчуття і почуття, які він викликає. Колірні теорії Ньютона і Гете не суперечать одна одній, вони просто лежать у різних площинах.

Відчуття не повинне бути заміненим цінністю чисел і величин і бути знищеним ними у своїй

безпосередній наявності, воно саме – особлива, непорівнянна ні з чим пізнавальна цінність. Тому усі штучні і опосередковані заходи, за допомогою яких ми намагаємось піднятися над специфічною обумовленістю нашого відчуття і наших тілесних органів ведуть до хибної думки. Гете вимагає, щоб феномени «раз і назавжди були виведені із похмурої емпірично-механістично-догматичної камери катування і з'явилися перед судом звичайного людського розуму» [2, с. 299].

Констатувати довжину хвилі кольору, означає «точно визначити причинний фактор, який мав місце раніше, але який не можна плутати із відчуттям, яке викликає колір» [8, с. 146], бо воно дає початок психологічним явищам: відчуття завершується почуттям, емоційним станом, воно стає асоційованим із пам'яттю.

Тут доречно процитувати Гете, який виразив сутність, наприклад, синього кольору поетичним поняттям «чарівне ніщо», виражаючи таким чином оптичне враження від синього. У параграфі 781 «Вчення про кольори» читаємо: «Наскільки охоче ми йдемо за предметом, що віддаляється, настільки ж охоче ми дивимось на синій колір, і не тому, що він на нас наступає, а тому, що він вабить нас за собою» [5, с. 324]. Жовтий колір справляє інше враження: «Цей колір найбільш близький до денного світла. У своїй зовнішній чистоті він завжди несе в собі природу світлого, йому властиві радість, бадьорість, ніжне збудження. З практики відомо, що жовтий створює дуже тепле враження. Цей ефект теплоти найкраще виявляється, коли дивись на природу крізь жовте скло, особливо в похмурі зимові дні. Око радується, серце переповнює захват, душу пече, здається, що нас обвіє сьогоднішнім теплом» [5, с. 325].

Недоліком сучасного йому вчення про природу Гете вважає те, що експерименти начебто уособились від людини, між тим, як людина сама найбільш точний фізичний апарат. Е. Кассієр запитує, «що таке усі первинні явища самої природи порівняно із людиною, якій доводиться угамовувати і модифікувати усіх їх, якимось чином асимілювати їх? Повне розкриття чистого людського почуття тільки і дає нам чисте почуття світу, – єдине, що ми здатні осягнути і зрозуміти по-справжньому» [2, с. 299].

До вчення про колір його привели питання колориту у живопису, міркування про цінність почуття і настрою, які викликають кольори, «чуттєво-моральний» вплив. Гете-дослідник спрямовує увагу не стільки на саме суб'єктивне переживання, скільки на середовище, у якому знаходиться явище, на правило, згідно з яким воно пов'язане із усією природою.

Як зазначав Л. Вітгенштейн у праці «Культура і цінність» (1931): «Вважаю, істинною метою пошуків Гете була не фізіологічна, а психологічна теорія кольору» [10, с. 48]. Пізніше, у «Замітках про колір» він зауважував, що хоча Гете і не створив системного вчення, проте його заслуга полягає у тому, що він відкрив царину філософії кольору як прафеномену.

Цікавими, насиченими глибоким змістом, що демонструють зв'язок фізичних, психофізіологічних і культурних факторів у VI главі вчення «Чуттєво-моральний вплив кольорів» є спостереження культурно-історичних особливостей їх застосування. Наведемо лише дві цитати: «Люди природи, некультурні народи, діти проявляють більшу схильність до кольору у його вищій енергії, – отже, особливо до жовто-червоного...».

«У освічених людей спостерігається відразу до кольорів. Це може виникати частково із слабкості органу, частково від невпевненості смаку, який охоче знаходить притулок у повному ніщо» [5, с. 334].

Результати сучасної фізики, її регулятивні методи, указують на прямо протилежну гетевській спрямованість – вони відрізняються замкненістю, повним систематичним зв'язком усіх окремих рис. Вчення про колір позбавлене суб'єктивності у сенсі повної визначеності явищ і їх незалежності від індивідуального свавілля. «Світ ока», який створює перед нашим поглядом вчення про колір, цілком витримує порівняння із світом коливань ефіру, запропонованого нам фізиками.

Висновки. Гете, на тлі вчення про колористичність, яке він ставив в основу розуміння природи, дав яскравий, самостійно пророблений для свого часу, в цілому новий нарис історії розвитку наукового уявлення про природу. Ми, в іншому розумінні, ніж Гете, також відійшли від ньютонівського світобачення, від його простору і часу передусім, – перейшли до тлумачення природи як цілого і неподільного простору-часу, які Гете несвідомо так і охоплював.

В оптичних явищах Гете шукав вираження «вічної формули життя», звертаючись не до світу кольорів, а до світу бачення. «Сонцеподібне» око перебуває у гармонії зі світом, гармонії спостерігача і природи, при цьому робота ока поєднується зі складним розумовим процесом, який не зводиться лише до картезіанського абстрактно-логічного пізнання. Конкретна зримість позбавляється статичності, з'єднується із часом, розвитком, становленням, історією, є єдністю рецептивного і спонтанного. Робота з «видимістю» чергується зі «сліпотою» занурення предмету у внутрішній світ Душі. Саме на прикладі сприйняття кольорів він демонструє зв'язок фізичних, психофізіологічних і культурних факторів та виходить на рівень культурно-історичного аналізу.

В контексті сучасної феноменологічної філософії Гете можна розглядати як одного із попередників Е. Гуссерля, М. Хайдеггера, Д. Гільдебранта (саме Гете доводив, що якщо ми розкладемо колір на число коливань, він зникне). Сьогодні, в ситуації екологічної кризи, критика Ньютона з боку Гете набуває нового звучання: вона сприймається як захист природи, яку, без сумніву, можна розкласти на частини та фрагменти, але тим самим втратити її як природу, як умову існування людства на землі.

Список використаних джерел

1. Вартофский, М., 1988. 'Модели, репрезентации и научное понимание', пер. с англ., М.: *Прогресс*, 508 с.
2. Кассирер, Э., 1998. 'Избранное. Опыт о человеке', М.: *Гардарика*, 784 с.
3. Вернадський, В., 2000. 'Думки і зауваги про Гете як натураліста', *Україна: Філософський спадок століть. Хроніка*, Т.1, Вип.37–38.
4. Аникст, АА., 1986. 'Творческий путь Гете', М.: *Худож. лит.*, 544 с.
5. Гете, И.В., 1996. 'К учению о цвете (хроматика)', *Психология цвета, «Рефл Бук», «Ваклер»*, с.281–349.
6. Канаев, ИИ., 1964. 'Йоган Вольфганг Гете. Очерки из жизни поэта–натураліста', Москва–Ленинград, 252 с.
7. Роу, К., 'Концепции цвета и цветовой символизм в древнем мире', *Психология цвета, «Рефл–Бук», «Ваклер»*, с.7–46.
8. Юнг, Р., 1996. 'Цвет и выражение внутреннего времени в западной живописи', *Психология цвета, «Рефл–Бук», «Ваклер»*, с.135–180.
9. Лосев, АФ., 1975. 'История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика', Т.4, М.: *Искусство*, 776 с.
10. Витгенштейн, Л., 2010. 'Культура и ценность', пер. с англ. Л. Добросельского, *Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности*, М.: АСТ: *Астрель*, 250 с.

References

1. Vartofskij, M., 1988. 'Modeli, reprezentacii i nauchnoe ponimanie (Models, representations and scientific understanding)', per. s angl., M.: *Progress*, 508 s.
2. Kassirer, Je., 1998. 'Izbrannoe. Opyt o cheloveke (Favorites. Experience of man)', M.: *Gardarika*, 784 s.
3. Vernads'kyj, V., 2000. 'Dumky i zauvagy pro Gete jak naturalista (Ideas and ideas about Goethe as a naturalist)', *Ukrain'a: Filosofs'kyj spadok stolit'. Hronika*, T.1, Vyp.37–38.
4. Anikst, AA., 1986. 'Tvorcheskij put' Gete (Goethe's creative journey)', M.: *Hudozh. lit.*, 544 s.
5. Gete, I.V., 1996. 'K ucheniju o cvete (hromatika) (To the doctrine of color (chromatic))', *Psihologija cveta, «Refl Buk», «Vakler»*, s.281–349.
6. Kanaev, II., 1964. 'Iogan Vol'fgang Gete. Ocherki iz zhizni pojeta–naturalista (Johann Wolfgang Goethe. Essays on the life of a poet – naturalist)', Moskva–Leningrad, 252 s.
7. Rou, K., 'Konceptii cveta i cvetovoj simbolizm v drevnem mire (Concepts of color and color symbolism in the ancient world)', *Psihologija cveta, «Refl–Buk», «Vakler»*, s.7–46.
8. Juig, R., 1996. 'Cvet i vyrazhenie vnutrennego vremeni v zapadnoj zhivopisi (The color and expression of inner time in western painting)', *Psihologija cveta, «Refl–Buk», «Vakler»*, s.135–180.
9. Losev, AF., 1975. 'Istorija antichnoj jestetiki: Aristotel' i pozdnjaja klassika (The history of ancient aesthetics: Aristotle and the late classics)', T.4, M.: *Iskusstvo*, 776 s.
10. Vitgenshtejn, L., 2010. 'Kul'tura i cennost' (Culture and value)', per. s angl. L. Dobrosel'skogo, *Vitgenshtejn L. Kul'tura i cennost'. O dostovernosti*, M.: AST: *Astrel'*, 250 s.

* * *

УДК 21:322:316.7

**THE ESSENCE OF RELIGIOUS
FUNDAMENTALISM AS A SUBJECT
IN RELIGIOUS STUDIES****СУТНІСТЬ РЕЛІГІЙНОГО ФУНДАМЕНТАЛІЗМУ
ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ****Shwed Z. V.,**

Doctor of Philosophy, Professor,
Department of Religious Studies, Taras
Shevchenko National University of Kyiv
(Kyiv, Ukraine), e-mail: shwedzoya@yahoo.com,
ORCID: 0000-0002-5766-1980

Швед З. В.,

доктор філософських наук, професор кафедри
релігієзнавства, Київський національний
університет ім. Тараса Шевченка (Київ, Україна),
e-mail: shwedzoya@yahoo.com,
ORCID: 0000-0002-5766-1980

Purpose. The main purpose of the article is to consider the methodological features in the formation and interpretation of religious fundamentalism within the context of the deepening religious influence in the course of current political processes. This involves solving the following tasks: firstly, to reveal the content of modern approaches in understanding the peculiarities in the interpretation of the phenomenon of religious fundamentalism, and what causes their occurrence within the processes of globalization and secularization; and secondly, to reconstruct the dynamics of the transformations, as they relate to fundamentalism and extremism, within the context of social changes, and rethinking the role of spiritual practices in the life of the individual.

Theoretical basis. The author's analysis is based on a systematic reconstruction of theoretical comprehension models of religious fundamentalism, and their connection to the current research in the field of political science. As a result of the study, we find that the taxonomy of various types of religious fundamentalism includes political, legal and economic markers. What is not resolved is the qualitative influence of fundamentalist ideas on the political and legal reality. Considering the problem of religious fundamentalism and the spread of post-secular tendencies is obviously associated with the actualization of these phenomena at different levels of social life. That is why, in the context of this analysis, taking into account the goals formulated in the paper, the main contemporary approaches were considered. What were the causes that spread religious fundamentalism, and how to address the threats to security (individual and social) in the context of the return of the religious factor to public life through politics.

Originality. When analyzing the processes of fundamentalization and extremism of religious movements, it is necessary to pay attention to their specific historical types, ideological peculiarities and the economic basis for their functioning. These components allow us to establish that the use of violence, on the part of extremist movements, arises when artificially formed stereotypes about the threatening state of any religion, are supported by an aggressive non-recognition of religious diversity, and the desire to restore the role of one particular religion, to a high level of absolute social solidarity of its own religious identity.

Conclusions: Restoration of religious influences in the social sphere can be reestablished by fundamentalists in several ways. These include: by way of Differentiation, by the desire for Unity, and by Coercion. The ideology of differentiation includes the provision that the restoration of the rights of religion are possible only, by obtaining from the state the rights of broad autonomy for regions in which the fundamentalist movements have gained popularity. Unity, as a way of achieving political goals, is conceived when there is a total unified world outlook of the representatives of specific religious traditions, for which obtaining supreme political power is the only possible way of achieving the political goal. The Coercion factor, as a strategy of fundamentalists, is aimed at eliminating the personal rights and freedoms gained in the process of democratic development and expressed in the right to freedom of conscience.

Keywords: religious fundamentalism, modernism, globalization, secularization, extremism.

Мета. Основна мета статті полягає у розгляді методологічних особливостей формування і інтерпретацій поняття релігійний фундаменталізм в контексті поглиблення впливу релігії на перебіг політичних процесів сучасності. Це передбачає вирішення наступних

завдань: по-перше, розкрити зміст сучасних підходів в розумінні особливостей інтерпретації феномену релігійного фундаменталізму та причини його виникнення у зв'язку з процесами глобалізації та секуляризації і, по-друге, реконструювати динаміку трансформацій в уявленнях фундаменталізм та екстремізм в контексті соціальних перетворень та переосмислення ролі духовних практик у житті особистості.

Теоретичний базис. Аналіз автора заснований на систематичній реконструкції теоретичних моделей осмислення релігійного фундаменталізму і його зв'язку з тематикою сучасних досліджень в галузі політології. Зафіксоване в результаті дослідження положення про те, що таксономія різних видів релігійного фундаменталізму включає в себе політичні, правові та економічні маркери. При цьому, залишається не вирішеним питання про те, яким є якісний вплив фундаменталістських ідей на політико-правову дійсність. Звернення до проблеми релігійного фундаменталізму в контексті поширення постсекулярний тенденцій призводить до актуалізації цих явищ в на різних рівнях суспільного життя. Саме тому, в контексті проведеного аналізу та враховуючи цілі, сформульовані в роботі, були розглянуті основні сучасні підходи до аналізу причин поширення релігійного фундаменталізму, які розглядають проблем загрози безпеці (індивідуальної та суспільної) в контексті повернення релігійного фактора в суспільне життя через політику.

Наукова новизна. при аналізі процесів фундаменталізації та екстремізації релігійних рухів необхідно звертати увагу на їх конкретно-історичні типи, ідеологічні особливості та економічний базис їх функціонування. Врахування цих складових дозволяє встановити, що застосування насильства з боку таких рухів виникає тоді, коли штучно утворені стереотипи про загрозове становище релігії у сучасному світі підкріплюється агресивним невизнанням релігійного різноманіття, прагненням відновити роль релігії, націленістю на високий рівень соціальної солідарності та абсолютизацію власної релігійної ідентичності.

Висновки. Відновлення релігійного впливу у суспільній сфері вбачається фундаменталістами декількома шляхами. До них можна віднести: шлях розмежування, налаштованість на єдність та примус. Ідеологія розмежування містить у собі положення про те, що відновлення прав релігії можливе виключно за умов отримання від держави прав широкій автономії регіонів у яких отримали популярність фундаменталістські рухи. Єдність, як спосіб досягнення політичної мети, мислиться в контексті тотальної моделі світобачення представників конкретних релігійних традицій, для яких отримання верховної політичної влади є єдиним можливим засобом досягнення мети. Примус, як стратегію фундаменталістів, орієнтовано на ліквідацію особистих прав і свобод здобутих у процесі демократичного поступу і виражених у праві на свободу совісті.

Ключові слова: релігійний фундаменталізм, модернізм, глобалізація, секуляризація, екстремізм.

(стаття друкується мовою оригіналу)

In order to provide a more complete educational process in the system of higher education, special courses are introduced, the main task of which, is to form a meaningful attitude to those differences that may arise on a religious or ethno-national basis. Here we discuss the connection between theoretical and methodological developments in the practice of teaching socio-humanitarian disciplines, and the peculiarities in the perception of political, legal, and religious phenomena of everyday life. Deepening the integration processes which are inherent in the present, the researchers have found the question of determining the essence and features of the interpretation of religious fundamentalism, as one of the most important phenomena common to the whole world. We believe that the study of the theoretical details in the comprehension of fundamentalism, will enable students to become acquainted with contemporary, balanced and fundamentally unbiased representations of the nature and essence of religious differences. This will help to overcome the false stereotypes that have been widespread by the Mass Media, due to the uncritical attitude about the «differences». It is our opinion, that this is due to an erroneous identification of concepts such as fundamentalism, extremism and terrorism, where the last two terms have acquired a

definitely negative meaning. Not distinguishing the semantic differences in the use of these terms, leads to the erroneous identification of those phenomena that are defined by these words. We are talking not only about formal definitions, but also about the need of clarifying their terminology, since their specification seems to be sufficiently relevant in connection with the crisis of world security and the need to ensure individual rights and freedoms.

Among the reasons for the fundamentalization of religious movements, are found in recent scientific studies. Valuable conclusions are drawn by V. Yelensky, in his monograph «The Great Return: Religion in Global Politics and International Relations of the End of the 20 – the beginning of the 21st Centuries» [6]. Referring to the problem of comprehension of the origins of religious fundamentalism, the author notes that among the important factors of the «religious renaissance» are both, the globalization processes, and the course of nation-building, which, without contradicting each other, form new challenges facing both religions and individuals. Another work that attracts attention due to the complex consideration of issues in the interaction between religion and politics, in the context of rethinking the role of fundamentalism and extremism in present day political practices, is the monograph, «Divisions of Secularization» [2]. Its authors, O. Bilokobylsky, V. Levytsky, R. Khalikov, I. Kozlovsky, S. Geraskov, V. Gurzhi and others, and also R. Harle, M. Yilmaz [11; 12], devoted much attention to the analysis of social religious doctrines, stressing that among the important characteristics of globalization are those, which are caused by the collision of «spiritual practices» in the post-secular age. In our opinion, it is advisable to define the semantic boundaries of the concepts used, but at the same time, we should also clarify the reasons for the return of the religious factor into politics. This will allow us to detail functional characteristics of secularization, and encourage understanding the reasons for the spread of fundamentalist sentiment in modern society. In addition, the following presentation will pay attention to the correlation between the concepts of fundamentalism and extremism, the nature of their relationship, and peculiarities of their use in the political science of religion, and as an independent branch of humanitarian knowledge [10].

Being extremely heterogeneous, fundamentalism can manifest itself not only in the religions of the world, but also in various cognitive practices, and also in cultural and civilizational identities. Cultural fundamentalism finds the reason for the uniqueness of a particular spiritual tradition that is in the distinctive features of national characteristics. Therefore, cultural fundamentalism can be considered an important element in the fundamentalism of national religions. This connection becomes apparent when we determine that the moral values and ideological guidelines are directly rooted in a concrete historical form of natiogenesis. In such a format, these characteristics acquire not only the signs of uniqueness, but also the exclusivity that is based on the attitude towards itself as a special subject of history. These characteristics are designed to become a «model» for its multicultural

environment, and in such an interpretation, the definition of fundamentalism approaches universalism.

As we see in today's research literature, fundamentalism is not identified with traditionalism, but with modernism, which is inherent in spiritual phenomena, and which represents a way in which culture or religion, responds to the challenges of crisis situations. In the writings of R. Scott Appleby and Martin E. Marty, it is argued that fundamentalism is a response to modern secularization processes that are considered by fundamentalists as a manifestation of «universal evil», which endangers the existence of human civilization. In this context, the consolidation of one's own identity, at the level of religious patterns, looks like the only possible way to achieve victory of good in the whole world. Here there is a twin attitude in the creation of a «counterculture» to the environment. On the one hand, it is doctrinal isolationism, which demands the complete abandonment of any links with the dominant secular culture, and on the other hand, the use of the achievements of this other culture (e.g. political, legal, economic, and scientific achievements), in order to extend its programs of action, and extend the values of the fundamentalist world outlook, on the largest number of people. Referring to the socio-philosophical analysis of religious fundamentalism, A. Volobuev emphasizes that this phenomenon can be understood as one of the forms of ideology, and in this sense, it competes with the ideologies of modernism and globalism [3]. As a result, fundamentalism, which is still opposed to globalism, does not close itself off to the idea of exclusivism, but tries to extrapolate its ideas into a hierarchy of values, imposed by the secular outlook.

In modern studies of fundamentalism, including the religious area, this phenomenon has a political orientation, in the sense that it affects the peculiarities of political practices, and also the economy of the whole world [e.g. 5]. At the same time, the widespread dissemination of fundamentalist views is often associated with the conviction of their followers in their ideals of ethnic exclusivity and cultural hegemony. This fundamentalist position brings special attention directed at mechanisms of political and legal influences, which are involved in the process of social transformations. At the same time, the internal contradictions embodied in religious practices, may be the reason for the ambiguous interpretations of political ideals, in the consolidation of various movements and currents. Among the established interpretations of fundamentalism, the most exhaustive are those that pay attention to the structural and functional peculiarities of this meaningful phenomenon. The most common definition of fundamentalism, which is used by most researchers in politics and religion, is the following: «an ideology that affects all forms of political life» [9]. An essential feature of such an interpretation is that emphasis is placed on the counter-position of fundamentalism in relation to the propagation of liberal ideas. This socio-cultural reaction can take on different forms, and manifest itself in different levels of social life, articulating its own ideas about the ideals of social perfection.

Spiritual traditions, in which the fundamentalist sentiments may emerge, create a unique world of socio-

cultural practices that regulate the process of life in the community and the individual, whose autonomy is denied. Often, we witness fundamentalist ideas, radicalized in understanding of the methods that can be used to achieve their goal. They acquire the character of extremists, by negating human rights and denying the value of human life. This changes the provisions of national security and the geopolitical situation in the region affected by its dissemination. Another possible way of spreading fundamentalist ideas is using the traditionalist currents that propagate the same principles of loyalty to authentic values, but at the same time they are less radical in the choice of methods. Here we speak about the priority of education, which should promote the ideas inherent in fundamentalism. The study of these processes is possible due to the development of sociological studies, in which the manifestations of fundamentalism are expressions of functionality found in certain social phenomena that are complex in their structure and form of expression. As a political project, this phenomenon can rarely be clearly identified, due to the difference in regional conditions of occurrence; for some countries, it can be considered authentic, but for others, a foreign phenomenon. The absence of typical characteristics of the doctrine complicate the possibility of analysis, since the teachings from which they originate have significant differences.

In the understanding of religious fundamentalism, we are in agreement with P. Gurevich, who believes that this phenomenon is an expression of a dual perception of history [4]. On the one hand, it refers to the return to the authentic, peculiar to this religious complex, but on the other hand, there is the practice of forming new social orientations, which is not typical of traditionalism. It is sufficiently obvious that when interpreting fundamentalism in the philosophical context, one should take into account that this term implies the existence of a certain unchanging reality, that determines the nature and quality of values, morals and virtues. Therefore, fundamentalism can be expressed in metaphysical, ethical, cultural (national) or religious forms.

Modern transformations, in the political and socio-economic areas, are influenced by the religious factor no less, than they were in the past. The difference here is observed to a greater extent in the degree of reflection of this phenomenon, which was called politicization of religion. This process is often manifested in connection with the aggravated political situation, the legal uncertainty in the interfaith dialogue, the spontaneous migration processes, etc.

In analyzing the nature of religious fundamentalism, we believe that it is important to take into account the significance of social doctrine, which is expressed in various positions, about how to implement a perfect social system, and offers different ways to achieve social justice. Today, strategies for the implementation of social programs, which are an important component of the religious scholars of various spiritual traditions of the world, become of a qualitatively new character. Finding their way into specific political projects, these social programs determine the choice of instruments to be used by religious figures and their followers. The diversity of doctrinal positions and ideological peculiarities greatly complicate the possibility of distinguishing the general

characteristics of these religious practices. At the same time, we still believe that this prospect of researching the phenomena of religious fundamentalism is possible. The results of the generalizations received, will contribute not only to understanding the causes of fundamentalization and radicalization of religious and political movements, but also help to create conditions for forecasting the prospects of state-confessional relations.

Another component in the study of religious fundamentalism should be the study of characteristics of the individual factor, which predetermines the involvement of the individual in fundamentalist ideals or organizations. In other words, the question of why a person perceives and shares fundamentalist views should be rethought, if neither the educational, nor the humanitarian policy implemented by the state, does not officially support such movements. The unpredictability of the ideology of religious fundamentalism manifests itself in several respects. First of all, it is a characteristic of almost all religious traditions that were influenced by modernization, and secondly, it arises in connection with the politicization of religion, when against the background of spiritual ideals and ideas, appear concepts directly related to political practices, aimed at the implementation of conservative social goals.

The first aspect – the precondition in the discovery of the processes of fundamentalization, in connection with the modernization and secularization of the world – is studied by the researchers of the political science of religion. This means that the subject field of this discipline is at the junction of political science and religious studies, and serves as a guide to interdisciplinarity. An objective and non-confessional approach, in turn, leads to the fact that the phenomenon of fundamentalism is considered artificially, by being isolated from everyday life, and as a consequence, it is devoid of any connection to the not obvious, non-religious factors, that influence its emergence, formation and functioning. The complications also arise, because understanding the peculiarities in the formation of moral norms and rules of social behavior, are based on the unreflected notion of the inequality of secular (scientific) and religious ontology, on the basis of their moral and behavioral standards. That is, when we talk about religious fundamentalism, for example, we place it opposite modernism, secularization, globalization, and so on. In our opinion, to consider such a strategy of research as incorrect, is counterproductive, because it does allow us not only to distinguish basic characteristics of fundamentalism, but also to substantially enrich the understanding of this phenomena. At the same time, using this approach alone means a methodological limitation of research opportunities. The second aspect, when examining fundamentalism, takes into account the individual. And here it is important to focus on religious views which penetrate into the field of political thought, aimed to change the world using social practices, which transform the world in accordance with the notions of a perfect world, and its arrangement, as expressed in their concrete historical religious concept.

The aforementioned issues represent the relevance of the study of religious fundamentalism, especially when there is an identification of religion and politics.

The adjustment of religion to all aspects of social life, including law, economics, education and the social sphere, is laid down in the specifics of the appropriate religious worldview. It has an all-inclusive nature that goes beyond the limits of personal life and extends to socially significant phenomena, giving rise to its moral dimension, and giving religious views the character of an ideological model. Representatives of various fundamentalist religious traditions, movements, factions and associations are usually extremely critical of various reformist and ecumenical movements that are gaining popularity in the modern world. Modern researchers have reached a valuable conclusion, namely that one of the socio – psychological foundations in religious fundamentalism, is the definition of «comfortable borders of identity». These prevent the trends that globalize culture and they don't advance the unification of political and legal mechanisms by which the world economy functions.

There is a widespread view among religious scholars, that there are two most pragmatic models, among the optimal state-confessional samples of democratic societies, and their conventional names are, the «American model and European model» [7]. The first of these, the American model, is based on the principle of minimized intervention, which is carried out only when the appropriate type of social relations must be regulated by law. Here, the state applies all possible mechanisms to prevent negative effects of the activities of religious communities, to protect national interests of the state, social harmony or the individual security of citizens. The European model represents the practice of actively harmonizing individual and social relations, in which the religious factor may be identified as creating crises or tensions on an interconfessional level. According to Andriy Yurash, it is civil society, whose institutions are intended to ensure the sustainable development of democracy, and can contribute to the protection of national security from these manifestations of religious fundamentalism in the form of extremism or radicalism [10].

At the same time, when using these terms, there should be a clear understanding of their content and scope. That is why the theorists of humanitarian research have repeatedly raised the question of the content of these concepts, and their relationship to the social phenomena that these terms affect. This understanding is used by experts to verify the manifestations of religious extremism, which is based on determining the conditionality of a particular ideology and activity by religious factors, which include religious ideas and elements of religious doctrines. In addition, as an expression (type) of religious ideology, religious extremism spreads within religious groups, which is characterized by a radical understanding of the strategies of achieving the ideals of social life, set forth in their confessional doctrine. The experience of applying such methods exposes the purpose of extremist ideology, and the participants of social relations, whose views do not conform to those of the representatives of extremist associations, become the objects of criticism.

At the same time, the use of these terms should be with a clear understanding of their content and scope.

That is why theorists of humanitarian research have repeatedly raised the questions concerning the extent of these concepts and their relationship to the social phenomena that these terms affect. This understanding is used by experts to verify the manifestations of religious extremism, which is based on a particular ideology and activity by religious factors, which include religious ideas and elements of religious doctrines. In addition, as an expression (type) of a religious ideology, religious extremism spreads within religious groups. Its spread is characterized by a radical understanding of strategies to be used in achieving the ideals of social life set forth in their confessional doctrine. The experience of applying such methods reflects the realization of extremist ideology, which are criticized by the participants of social relations, whose views do not coincide with representations of extremist association.

Another common model for interpreting religious extremism, is to view it as a different model for globalization [e.g.: 8]. The difference is in the sense that globalization, as generally defined, is based on the principles of integration and unification of all elements of social life, while globalization, as implemented by an ideology of religious extremism, changes the structure of world economy, division of labor, social standards, and makes them correspond exactly with religious instructions, as interpreted by this religious group. The objects of influenced by extremism, can be civil institutions and structures, the liquidation of which should contribute to the achievement of the group goals inherent in extremist unions. Ideological dominance, in particular, starts with the domination of moral standards based on a specific religious doctrine, which changes the social, legal, and political principles of an existing functioning society. Therefore, the complexity in the analysis of religious extremism, arises in connection with the fact that it can be manifested at the individual and/or social levels. As a manifestation of «specific religious attitude», it represents a negative attitude, characterized by a nihilistic character, and by fatalism, or fanaticism. As an ideology, religious extremism contains a simplified interpretation of the division of the world into them and us. They redefine the nature of evil and the hierarchy of values. Given the focus of action on the implementation of religious doctrine, religious extremism is divided into inter-confessional, for example Sunni vs. Shiite, and other-confessional, as in Muslim vs. Christian, with emphasis on the transformation of «the other». We believe that in such a typology, it is useless to distinguish between independent, social, or religio-political activity, since each of them is an element in the total religious outlook of a particular individual. At the same time, we are conscious that the study of any phenomenon, from the historical point of view, leads to relativization. Therefore, when analyzing the processes of fundamentalization and extremism of religious movements, one should pay attention not only to their specific historical types, but also to their ideological peculiarities and economic basis of their functioning. This approach allows us to conclude that the use of violence on the part of such movements arises, when artificially formed stereotypes about the threatening position of religion in the modern world, are

supported by aggressive non-recognition of religious diversity, the desire to restore the role of their religion, a high level of social solidarity, and the absolutization of their own religious identity. If religious extremism is interpreted as a social phenomenon, then its form of expression will be a combination of actions, aimed at the realization of its religious doctrine, and serve as the main tool for achieving the goal of social transformations, by denying the right to personal autonomy and freedom in choosing religious canons.

On the other hand, if the representatives of fundamentalist movements do not resort to radical action, then they must choose different strategies to find ways of spreading their moral ideals. Restoration of religious influence in the social sphere is achieved by fundamentalists in several ways. These are: By the way of differentiation, by the mood for unity, and by coercion. The ideology of differentiation includes the provision, that the restoration of the rights of religion is possible only with the condition of obtaining from the state, the rights of a broad autonomy by regions in which the fundamentalist movements have gained popularity. Unity, as a way of achieving a political goal, is conceived in the context of the total model of the world outlook of representatives of specific religious traditions, for which obtaining supreme political power is the only possible means of achieving the goal. Coercion, as a strategy of fundamentalists, is aimed at eliminating the personal rights and freedoms, gained in the process of democratic progresses, as expressed in the right to freedom of conscience.

In the future, researchers should pay close attention to the current trends in the Orthodox religions, emphasizing regional peculiarities that are related not only to the internal political situation of the present, but also to a large extent, it is dependent on foreign policy factors. The context for such research may be the currently ongoing process, of acquiring «Autocephaly» by the Ukrainian Orthodox Church, and the Ukrainian States policy of promoting harmonization of inter religious relations.

Список використаних джерел

1. Борисов, СВ., 2010. 'Преступления экстремистской направленности: проблемы законодательства, теории и практики', М.: Международный юридический институт, 256 с.
2. 'Вододіли секуляризації. Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації', 2015, Вінниця: ТОВ «Ніланд-ЛТД», 240 с.
3. Волобуев, АВ., 2016. 'Становление и развитие религиозного фундаментализма: социально-философские аспекты', *Гуманитарный вестник*, №11, с.1–14.
4. Гуревич, П., 1995. 'Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации', *Общественные науки и современность*, №4, с.154–162.
5. Єленський, В., 2008. 'Релігія, конфлікт, терор: тенденції та прогнози', *Проблеми безпеки особистості, суспільства, держави: Інформаційно-аналітичний бюлетень*, №8, с.46–49.
6. Єленським, В., 2013. 'Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття', Львів: UKU, 504 с.
7. Заболотная, ГМ., Якупов, ВШ., 2016. 'Фундаментализм: природа и проявления в современном мире', *Вестник Тюменского государственного университета: Социально-экономические и правовые исследования*, Т.2, №2, с.44–58. [online] Доступно: https://vestnik.utmn.ru/upload/iblock/5df/044_058.pdf DOI: 10.21684/2411-7897-2016-2-2-44-58
8. Завіруха, ГВ., 2007. 'Релігійний екстремізм і феномен тероризму в сучасному світі', *Соціум. Наука. Культура*, К., Ч.2, с.76–77.

9. Швед, ЗВ., 2018. 'Методологія дослідження проблеми війни і миру в релігійних уявленнях особистості', *Антропологічні виміри філософських досліджень*, №13, с.87–99. [online] Доступно: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i13.131964>

10. '25-річчя Української незалежності як історія релігійних свобод і світоглядного плюралізму: державні інституції та релігійні організації у пошуку моделей партнерства', 2017, *Збірник наукових матеріалів*, К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 616 с.

11. Harle, R., 2014. 'Religious Fundamentalism: the Root Causes', *Indian Periodical*, May. [online] Доступно: <http://indianperiodical.com/2014/05/religious-fundamentalism-the-root-causes/>.

12. Yilmaz, ME., 2006. 'Religious Fundamentalism and Conflict', *International Journal of Human Sciences*, V1.2, Issue 2. [online] Доступно: <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/download/10/18>.

References

1. Borisov, SV., 2010. 'Prestupleniya jekstremistskoj napravlenosti: problemy zakonodatel'stva, teorii i praktiki (Extremist crimes: problems of legislation, theory and practice)', M.: Mezhdunarodnyj juridicheskij institut, 256 s.
2. 'Vododily sekulyaryzatsii'. Ukrai'ns'kyj instytut strategij global'nogo rozvytku i adaptacii' (Dividends of secularization. Ukrainian Institute of Strategies for Global Development and Adaptation)', 2015, Vinnycja: TOV «Niland-LTD», 240 s.
3. Volobuev, AV., 2016. 'Stanovlenie i razvitie religioznogo fundamentalizma: social'no-filosofskie aspekty (The formation and development of religious fundamentalism: social and philosophical aspects)', *Gumanitarnyj vestnik*, №11, s.1–14.
4. Gurevich, P., 1995. 'Fundamentalizm i modernizm kak kul'turnye orientacii (Fundamentalism and modernism as cultural orientations)', *Obshhestvennye nauki i sovremennost'*, №4, s.154–162.
5. Jelen's'kyj, V., 2008. 'Religija, konflikt, teror: tendencii' ta prognazy (Religion, conflict, terror: trends and forecasts)', *Problemy bezpeky osobystosti, suspil'stva, derzhavy: Informacijno-analitychnyj bjuleten'*, №8, s.46–49.
6. Jelen's'kym, V., 2013. 'Velyke povernennja: religija u global'nij polityci ta mizhnarodnyh vidnosynah kincja XX – pochatku XXI stolittja (Great return: religion in global politics and international relations late XX – early XXI century)', L'viv: UKU, 504 s.
7. Zabolotnaja, GM., Jakupov, VSh., 2016. 'Fundamentalizm: priroda i projavlenija v sovremennom mire (Fundamentalism: nature and manifestations in the modern world)', *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta: Social'no-jekonomicheskie i pravovye issledovanija*, T.2, №2, s.44–58. [online] Dostupno: https://vestnik.utmn.ru/upload/iblock/5df/044_058.pdf DOI: 10.21684/2411-7897-2016-2-2-44-58
8. Zaviruha, GV., 2007. 'Religijnij ekstremizm i fenomen terorizmu v suchasnomu sviti (Religious extremism and the phenomenon of terrorism in the modern world)', *Socium. Nauka. Kul'tura*, K., Ch.2, s.76–77.
9. Shved, ZV., 2018. 'Metodologija doslidzhennja problemy viny i myru v religijnih ujavlennjah osobystosti (Methodology for studying the problem of war and peace in the religious representations of the individual)', *Antropologichni vymiry filosof's'kyh doslidzen'*, №13, c.87–99. [online] Dostupno: <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i13.131964>
10. '25-richchja Ukrai'ns'koi' nezalezhnosti jak istorija religijnih svobod i svitogljadnogo pljuralizmu: derzhavni instytucii' ta religijni organizacii' u poshuku modelej partnerstva (25th Anniversary of Ukrainian independence as a history of religious freedoms and worldview pluralism: state institutions and religious organizations in finding partnership models)', 2017, *Zbirnyk naukovykh materialiv*, K.: DUH I LITERA, 616 s.
11. Harle, R., 2014. 'Religious Fundamentalism: the Root Causes', *Indian Periodical*, May. [online] Dostupno: <http://indianperiodical.com/2014/05/religious-fundamentalism-the-root-causes/>.
12. Yilmaz, ME., 2006. 'Religious Fundamentalism and Conflict', *International Journal of Human Sciences*, V1.2, Issue 2. [online] Dostupno: <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/download/10/18>.

УДК 231.01

**ДОКТРИНА ПРО ТРИЦЮ
У БОГОСЛОВ'І ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА****DOCTRINE OF THE TRINITY IN THEOLOGY
OF JURGEN MOLTSMANN****Стрижачук Ф. В.,**

кандидат наук в богослов'ї, доцент, старший науковий співробітник, Центр дослідження релігії НПУ ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: tedandgalina@gmail.com,
ORCID: 0000-0002-3644-9382

Strizhachuk F. V.,

Candidate of Sciences in Theology, Associate Professor, Senior Researcher, Center for Religion Studies, National Academy of Sciences of Ukraine National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail: tedandgalina@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3644-9382

Юрген Мольтман розвиває соціальну модель доктрини про Трійцю, протиставляючи її домінуючій в західному богослов'ї психологічній моделі триєдиного Бога. Соціальна доктрина про Трійцю має історичний характер і корелюється з історією поступу людської свободи. Трійця є спільнотою божественних Осіб з усіма характеристиками суб'єктності в досконалій спілкуванні. Описання форм Трійці у різних тринітарних подіях посилює концепцію унікальності суб'єктивності Осіб триєдиного Бога.

Ключові слова: Трійця, Юрген Мольтман, соціальна доктрина Трійці, тринітарна історія, доксологічна Трійця, форми Трійці.

Jürgen Moltmann develops a social model of the doctrine of the Trinity, contrasting it with the dominant Western psychological model of the triune God. The social doctrine of the Trinity has a historical character and correlates with the history of the progress of human freedom. The Trinity is a community of divine Persons with all the characteristics of subjectivity in perfect communication. The description of the forms of the Trinity in various Trinitarian events strengthens the concept of uniqueness of subjectivity of the Persons of the triune God.

Keywords: Trinity, Jürgen Moltmann, social doctrine of the Trinity, Trinitarian history, doxological Trinity, forms of the Trinity.

Введення. Юрген Мольтман (1926–) – німецький реформатський богослов, привернув увагу до себе вже своєю першою книгою *Богослов'я надії* опублікованою в 1964 р. [3]. Книга стала імпульсом для виникнення нової однойменної богословської школи. Богослов'я надії стало потужним богословським рухом після Другої світової війни. Проте Мольтман з часом зрозумів, що не може продовжувати розвивати богослов'я, використовуючи метод «все богослов'я в одному фокусі». Німецький богослов досліджує богослов'я різних традицій, яке він називає «богослов'я в контексті» і «богослов'я у русі» і намагається донести голос цих традицій до своїх читачів в Європі і Північній Америці. А читачів в нього було багато. Мольтмана вважають богословом, якого найбільше читають.

Вважаючи себе одним із голосів у сучасному богослов'ї, Мольтман відмовляється від методу «все богослов'я в одному фокусі» і не намагається створити систему богослов'я або суму богослов'я. Свою богословську діяльність тепер він розглядає як участь у великому богословському діалозі з теологами сьогодення і минулого. Свої богословські

праці він бачить як вклад у богослов'я. Вклад – це не догма і не система, вклад – це пропозиція.

Доктрина про Трійцю у викладі Юргена Мольтмана є вкладом у відродження тринітарного богослов'я, яке було почате його вчителями Карлом Бартом і Карлом Ранером. У цій статті буде представлений основний зміст доктрини про Трійцю у викладі Юргена Мольтмана. Представлення доктрини буде організоване навколо основних рис тринітарного богослов'я Мольтмана.

1. Соціальний характер Трійці

На перших сторінках монографії *Трійця і Царство* Мольтман заявляє, що він «розвиває соціальну доктрину про Трійцю» [4, с. 3–5]. Соціальна доктрина про Трійцю може бути названа «сильним тринітаризмом». Корнеліус Плантінга перераховує три основні умови при виконанні яких, тринітарна доктрина може вважатися «соціальною» або «сильною» доктриною про Трійцю. Ці умови є наступними:

(1) Доктрина має розглядати Отця, Сина і Духа як окремі центри знання, волі, любові та дії.

(2) Будь яка супроводжуюча субдоктрина божественної простоти має бути досить «слабкою» щоб узгоджуватись з умовою (1), тобто з реальною окремістю тринітарних Осіб.

(3) Отець, Син і Дух мають розглядатися як такі, що знаходяться у тісних взаємозв'язках один з одним і утворюють конкретну соціальну єдність [7, с. 22].

Доктрина про Трійцю Мольтмана відповідає всім трьом умовам і тому є правильним називати її соціальна доктрина про Трійцю. Соціальна доктрина про Трійцю зазвичай протиставляється психологічній доктрині про Трійцю. Соціальна доктрина про Трійцю надає перевагу використовувати аналогію спільноти людей. В ній підкреслюється реальність трьох божественних Осіб та їх виокремленість. Психологічна доктрина про Трійцю робить наголос на єдності Трійці та простоті божественної природи. Коли богослов розвиває соціальну доктрину про Трійцю, він починає з Трьох Осіб, а потім переходить до питання єдності Бога. Для Мольтмана не є випадковим рішення з чого починати розвивати тринітарну доктрину. Для нього це питання того, що є даним і очевидним і того, про що запитуємо, що є проблемою. Мольтман вважає, що з біблійної перспективи, Трійця Осіб не є проблемою. Вона засвідчена в конкретній історії спасіння – історії Отця, Сина і Духа [5, с. 160]. Знання про Трійцю Осіб відповідає досвіду конкретного історичного одкровення в Старому і Новому Завітах. За думкою Мольтмана єдність Бога є проблемою. Її неможливо визнавати за умовчанням. Єдність є питанням, яке виникає з історії тринітарних Осіб. Мольтман навіть заявляє, що єдність Трійці є есхатологічною [4, с. 149]. З тексту Мольтмана не зовсім зрозуміло, чи це питання є епістемологічним і єдність триєдиного Бога стане очевидною для людей в есхатоні, чи це є питанням онтологічним і єдність Бога буде встановлена в есхатоні. Тед Пітерс зауважує,

що Мольтман «робить досить значний крок від субстанційної єдності Бога до реляційної єдності, в якій трьом Особам надається пріоритет» [6, с. 103]. Доктрина про Трійцю Мольмана є соціальною, тому що категорія «спільноти» використовується як основна аналогія для Трійці. Мольтман впевнено стає на сторону Кападокійських отців, які надавали перевагу використовувати образ сім'ї як аналогію для Трійці. Він говорить: «образ сім'ї є кращим для ілюстрації єдності Трійці: три Особи – одна сім'я» [4, с. 199]. Він піддає критиці психологічну доктрину про Трійцю, розвинуту Августиним і його аналогію окремого людського індивіду. Мольтман вважає, що психологічна доктрина про Трійцю має тенденцію до модалізму. Більше цього, Мольтман полемізує з усією історією розвитку тринітарної доктрини на Заході. Вчення, які розглядають Бога як субстанцію, абсолютний суб'єкт та абсолютну особистість, Мольтман називає монотеїстичними і моралістичними. Ці вчення він вважає деструктивними. Як альтернативу до цих деструктивних тенденцій, він пропонує лише одне рішення – соціальну доктрину про Трійцю. Мольтман вважає, що соціальна доктрина про Трійцю є справжньою тринітарною концепцією Бога, яка узгоджується з біблійним свідченням про історію Отця, Сина і Святого Духа.

2. Історичний характер Трійці

Мольтман не встановлює вихідного пункту для розвитку доктрини про Трійцю у вигляді гомогенної субстанції або ідентичного суб'єкта. Він також не слідує традиції, в якій зазвичай богословський трактат починається твердженням «Бог існує», яке сприймається світлом природного розуму, а потім переходить до твердження «Бог є Трійця», яке знаходять в одкровенні. Мольтман відкидає таку схему як спекулятивну і неприйнятну. Він називає свою тринітарну доктрину «Історична доктрина про Трійцю» [4, с. 19]. Його вихідним пунктом для формулювання тринітарної доктрини є історія спасіння: історія Отця, Сина і Святого Духа. Доктрина про Трійцю постає з цієї історії. Проте Самуїл Пауел слушно зауважує, що для Мольмана «доктрина про Трійцю не лише постає з цієї історії – вона є ця історія» [8, с. 248]. Історія спасіння не є дією одного суб'єкта: вона є діяльністю множинності божественних суб'єктів. Окремі дії божественних Осіб відбуваються на різних аренах історії спасіння. В кожен період тринітарні Особи діють в особливий спосіб, мають особливі ролі та своєрідно взаємодіють між собою. Слід зауважити, що у свою історичну тринітарну доктрину Мольтман інтегрує доктрину царств Йоахіма Флорського [4, с. 203]. Останній був богословом 13 століття і вчив, що вся історія може бути поділена на три царства. Кожна божественна Особа Трійці формує своє царство. Царство Отця є творінням і збереженням світу Законом Мойсея. У царстві Отця люди мають слухатись Закону по причині страху. У царстві Сина проголошується Євангелія і здійснюються свяченодії в церкві. Люди є дітьми Божими, а не рабами як це було під Законом. У царстві Духа Бог буде пізнаватися

людьми безпосередньо у досвіді Духа. Люди тут є друзями Бога [4, с. 205].

В основному Мольтман погоджується з загальною схемою, проте він додає, що у всіх трьох царствах дві інші божественні Особи також діють [2, с. 380]. Мольтман також не тлумачить порядок царств строго хронологічно як три послідовних періоди. Він бачить три царства як завжди присутні страти, рівні та переходи в тринітарній історії [4, с. 209]. У його парадигмі тринітарна історія царств корелюється з історією прогресу людської свободи.

3. Доксологічна Трійця

Починаючи з часів Тертуліана, богослови традиційно розрізняють між ікономічною та іманентною Трійцею [1, с. 473]. Ікономічна Трійця – це триєдиний Бог як Він відкрився в ікономії спасіння. Ікономічна Трійця – це Бог для нас. Іманентна Трійця ще має назву сутнісна Трійця. Іманентна Трійця – це Бог у собі. У книзі *Трійця і Царство* Мольтман заявляє, що він приймає і застосовує у формулюванні доктрини про Трійцю *правило Ранера* [9, с. 22], яке має наступну форму: «Ікономічна Трійця є іманентною Трійцею та іманентна Трійця є ікономічною Трійцею» [4, с. 160]. Це означає, що триєдиний Бог відкрив себе в історії спасіння таким яким Він є насправді у своєму трансцендентному бутті. Мольтман вважає, що іманентна Трійця не відрізняється від ікономічної Трійці з двох причин. По-перше, Бог є любов, і це означає, що у Богові не може бути протиріччя між свободою та необхідністю [4, с. 151]. По-друге, Бог є вірний. Тринітарні відносини в історії спасіння мають свою основу в самому триєдиному Богові. В кінцевому рахунку Мольтман робить висновок: «Твердження про іманентну Трійцю не мають суперечити твердженням про ікономічну Трійцю і твердження про ікономічну Трійцю мають узгоджуватися з доксологічними твердженнями про іманентну Трійцю» [4, с. 154]. Аргументи Мольмана за тотожність ікономічної та іманентної Трійці є досить переконливими, проте в методологічній частині тринітарного богослов'я тюбінгенський богослов наполягає, що знання про Трійцю ми отримуємо з досвіду конкретного історичного одкровення. Таким чином, ми повинні мати безпосередній епістемологічний доступ до іманентної Трійці. Мольтман знаходить цей доступ через доксологію. Він вважає, що в тринітарній доксології, наприклад, в Нікейському символі віри в артикулі про Святого Духа «Господа, Животворчого, що від Отця походить, що Йому Отцем і Сином однакове поклоніння і однакова слава» наш погляд йде далі історії спасіння і дарів спасіння аж до вічної присутності самого Бога [2, с. 305]. Виглядає так, що в монографії *Трійця та Царство* іманентна Трійця і доксологічна Трійця є синонімічними концепціями. Проте, у своїх пізніх роботах Мольтман розрізняє їх і надає перевагу концепції доксологічної Трійці. Вся тональність тринітарного богослов'я Мольмана показує, що він не почуває себе зручно, використовуючи терміни «іманентна» і «ікономічна» Трійця. Він вимушений їх використовувати лише тому що богословська

традиція використовує їх. У своєму богослов'ї він надає перевагу використанню термінів: монархічна Трійця, історична Трійця, євхаристична Трійця (ці три терміни приблизно відповідають традиційному терміну «ікономічна Трійця») і доксологічна Трійця (приблизно відповідає терміну «іманентна Трійця»).

Коли Мольтман розвиває концепцію доксологічної Трійці, він проводить розмежування між конституцією Трійці і життям Трійці. Конституція Трійці визначається через порядок походження в Трійці. У цьому Мольтман слідує за догматичною традицією православної церкви. Бог Отець є нерождений. Він породжує Бога Сина і є причиною Бога Святого Духу. Отець є також причиною єдиної божественної Сутності [4, с. 154]. В конституції Трійці Мольтман визнає внутрішньотринітарну «монархію Отця». Проте він додає, що «монархія Отця не може бути поширена на внутрішньотринітарне життя і на діяльність Трійці по відношенню до світу» [4, с. 165]. Бог Син є народженим. Народження Сина здійснюється з природи Отця, а не від Його волі. Бог Син отримує божественність, владу та славу від Отця, але не отримує отцівство. Смерть Христа на хресті є фактом вічної покори Сина. Бог Дух Святий є «видихнутим». Його порядок походження в вічності є лише від Бога Отця. Досліджуючи порядок походження Духа, Мольтман полемізує з концепцією *Filioque*. Він твердить, що *Filioque* додаток до Нікейського символу віри у Західній церкві применшує божественність і суб'єктність Святого Духу. *Filioque* додаток також нівелює персональні відмінності між Отцем та Сином. Проте, з метою пом'якшити лаконічну східну версію артикулу «лише від Отця», німецький богослов пропонує свою версію артикулу «Дух Святий походить від Отця Сина» [4, с. 185]. Отже, якщо конституція Трійці визначається через порядок походження, то життя Трійці визначається Особами Трійці та їх взаємовідносинами. Особам триєдиного Бога Мольтман дає наступне визначення: «індивідуальні, унікальні, на взаємозамінні суб'єкти однієї спільної божественної сутності, проте, кожен зі своєю свідомістю і волею» [4, с. 185]. Потім Мольтман показує, що божественні Особи є унікальними завдяки їх відносинам Один до Одного. Їх відносинами є отцівство, синівство та ісходження Духа. Проте, німецький богослов не погоджується з західною тенденцією вважати божественну Особу – відношенням. Він також полемізує з східним розумінням, за яким, відносини лише виявляють Особи і вони існують у спільній божественній природі. Він наполягає на тому, що Особи і відносини слід розуміти в термінах компліментарності, як взаємні доповнення. Мольтман говорить: «Не існує особистостей без взаємовідносин, але також не існує взаємовідносин без особистостей» [4, с. 172]. Особистості і відношення слід розуміти як взаємозалежні реальності – «бути особою» передбачає «мати відносини», а існування відносин передбачає існування осіб. Таким чином, Мольтман показує, що «відносини осіб» і «субстанційна

індивідуальність осіб» є важливими поняттями для розуміння Трійці.

4. Форми Трійці

Розвиваючи тринітарну історію Бога, Мольтман відкриває, що три Особи Трійці виконують різні ролі в різні періоди історії спасіння. В монографії Трійця і Царство Мольтман представляє цілий ряд схем ролевої послідовності. Ці схеми німецький богослов називає «формами Трійці». В кожен період тринітарної історії кожна Особа триєдиного Бога є діячем, приймаючою стороною або посередником.

У пізніх працях більшість форм Трійці набувають імена, але не всі. Тут ми розглянемо лише форми Трійці, які отримали імена і були розвинуті Мольтманом в його пізніх працях.

Традиційну форму Трійці, що була розвинута на Заході, Мольтман називає «монархічна форма Трійці». Згідно з монархічною формою Трійці, Бог Отець діє через Сина у Духові Святим. Дія починається з Отця, посередництво відбувається через Сина і дія здійснює вплив Духом Святим [2, с. 291]. Отець створює, примиряє світ шляхом посередництва Сина в енергіях Святого Духа. Німецький богослов критикує західну богословську традицію за те, що вона визнає лише монархічну модель Трійці і робить з неї космологічні і політичні прикладні висновки. Мольтман твердить, що монархічна форма Трійці це лише одна форма серед інших форм Трійці і монархія Отця описує внутрішньо-тринітарні відносини [2, с. 290–295].

Мольтман також говорить про історичну форму Трійці, в якій послідовність ролей є практично такою ж самою як в монархічній формі Трійці. Тут він включає періодизацію ікономії спасіння розвинуту Йоахимом Флорським [2, с. 295–298].

Зворотнім до монархічного порядку є євхаристична форма Трійці. Молитва, поклоніння і хвала походять від Духа Святого, ідуть через Сина і з Ним підіймаються до Отця, який є Тим, Хто приймає. Дух Святий прославляє Сина, і через Сина славиться Отець [5, с. 155]. Контекст для цієї форми Трійці знаходиться у церковній службі євхаристії. Тринітарна історія Бога починається з монархічної форми Трійці і замикає коло тринітарного життя євхаристична форма Трійці. Обидві форми Трійці знаходять своє місце в історії спасіння. В есхатоні обидві форми Трійці долаються та піднімаються до тринітарної доксології, яка підкреслюється у артикулі про Святого Духа «Господа, Животворчого, що від Отця походить, що Йому Отцем і Сином однаково поклоніння і однакова слава» [2, с. 301]. В тринітарній доксології Трійця прославляється і Їй поклоняються безумовно. Тринітарна доксологія завершує рух монархічної та євхаристичної Трійці.

Висновки. Основною рисою тринітарного богослов'я Юргена Мольмана є акцент на плуральності у Трійці. Три божественні Особи виступають на перше місце в доктрині про Трійцю. Мольтман розвиває свою соціальну доктрину про Трійцю, протиставляючи її психологічній доктрині про Трійцю. Він робить сильний наголос

на суб'єктності кожної божественної Особи. Він описує діло кожної божественної Особи в історії спасіння. Мольтман наголошує, що іконічна Трійця сповна відповідає іманентній Трійці, тому що Бог є любов і Бог є вірним. Цей принцип робить можливим прирівнювати загальну тринітарну історію до внутрішньо-тринітарного життя Отця, Сина і Святого Духу. Для Мольмана Трійця є спільнотою божественних Осіб з усіма характеристиками суб'єктності в досконалому спілкуванні. Описання різних форм Трійці у різних тринітарних подіях посилює концепцію унікальності суб'єктивності Отця, Сина і Святого Духу. Таким чином, очевидно, що тринітарне богослов'я Мольмана надає пріоритет плюральності божественних осіб перед єдністю триєдиного Бога. Трійця божественних Осіб – це те, що очевидно і знаходиться на поверхні і не ставиться під сумнів.

Список використаних джерел

1. Feinberg, J., 2001. 'No one like Him: the doctrine of God', Wheaton: *Crossway Books*, 879 p.
2. Moltmann, J., 1993. 'The Spirit of Life: A Universal Affirmation', Minneapolis: *Fortress Press*, 380 p.
3. Moltmann, J., 1964. 'Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology', London: *SCM*, 344 p.
4. Moltmann, J., 1993. 'The Trinity and the Kingdom: the Doctrine of God', Minneapolis: *Fortress Press*, 256 p.
5. Moltmann, J., 1984. 'The Unity of the Triune God', *St. Vladimir's Theological Quarterly*, №28, p.157–171.
6. Peters, T., 1993. 'God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life', Louisville: *Westminster John Knox Press*, 240 p.
7. Plantinga, C., 1989. 'Social Trinity and Tritheism', *Trinity, incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological essays*, Notre Dame: *University of Notre Dame Press*, p.21–47.
8. Powell, S., 2001. 'The Trinity in German Thought', Cambridge: *Cambridge University Press*, 290 p.
9. Rahner, K., 1970. 'The Trinity', New York: *Herder & Herder*, 144 p.

* * *

УДК 236.9

**ДРАМАТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ
«П'ЯТИЧИСЛЕНИХ МОЛИТОВ»
СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРІЯ,
МИТРОПОЛИТА РОСТОВСЬКОГО****«DRAMATIC FEATURES OF «FIVE NUMEROUS
PRAYERS» OF SAINT DIMITRY, METROPOLITAN
OF ROSTOV»****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.Hrehk@i.ua

Hrehk V. I.,

candidate of theological sciences, candidate of
geographical sciences, Lviv Orthodox theological
academy (Lviv, Ukraine), e-mail: V.Hrehk@i.ua

Святитель Димитрій Ростовський у своїй молитовній діяльності, показав великий творчий талант до написання молитов, у тому числі і П'ятичислених, які містять відображення промислу Божого і любові Божої до нас. У П'ятичислених молитвах святитель нагадує про важливість заступництва Пресвятої Богородиці у нашому спасінні і показує найвищі винагороди, які моїльник може отримати від Господа через ці молитви. У статті висвітлено драматичний аспект цих молитов та їхній зв'язок із церковними драмами святителя.

Ключові слова: молитва, Священне Писання, християни, святитель, митрополит, церковний драматичний твір, п'єса, християнська мораль, духовність, П'ятичисленні молитви.

The saint Dimitry of Rostov, in his prayer activity, showed a large creative talent to writing of prayers, including Five numerous prayers that contain the reflection of Divine Providence and Divine love to us. In Five numerous prayers the saint reminds about importance of intercession of Our Lady in our salvation and shows the greatest rewards that prayers can get from Lord through these prayers. The article reflects the dramatic aspect of these prayers and their connection with church dramas of the saint.

Keywords: prayer, Holy Scripture, Christians, saint, metropolitan, church dramatics, play, Christian moral, spirituality, Five numerous prayers.

Життя і діяльність святителя Димитрія, митрополита Ростовського, тісно пов'язані з молитвою, до якої прагнув, проводив і творив і яка відображала його моральний стан і вказувала на його духовність. Молитву святий Димитрій любив, у ній бачив святість, спасіння та драматизм. Драматизм полягав у тому, що віруючому через молитву, надавав можливість отримання благодаті і великої душевної теплоти від поєднання великої кількості людських почуттів, що надають людині щастя спілкування з Богом. А якщо мова йде про «П'ятичисленні молитви», то і це щастя збільшується в п'ятеро. Святий Димитрій надавав надзвичайну увагу молитві, і у своїх церковних драматичних творах, де герої п'єси, молячись, навчали цьому великому таланту і своїх читачів, і, по поставлених по цих п'єсах вистав, – глядачів, де вони відчували важливість молитви, а головне, що кожний отримував відчуття потреби молитися і звертатися до свого Творця–Бога. Драматичні твори святителя Димитрія, митрополита Ростовського, показують значення молитви та великої користі від неї, навчають молитві, прививають моїльнику любов до неї, а також дарують талант моління,

коли віруючий лине до цього священнодійства, має бажання молитися, хоче молитися і довго зберігає свій стан молитовної дії. Святитель Димитрій надавав великої значимості шкільній молитві, яка проводилася в духовній школі, якої він був фундатором, організатором і творцем, і яка славилася своєю відмінною методикою навчання і виховання.

Святителя Димитрія, митрополита Ростовського завжди бачимо за читанням Священного Писання, творінь і житій святих мужів і в молитві. Молитва є найвищим і найбільш довершеним вираження церковного життя православного християнина [11]. З особливою ревністю відвідував він храм Божий, де благоговійно підносив свої молитви Господу. «Чим частіше і старанніше читав він Божественне Писання і житія святих отців, тим більше укріплялося в його душі бажання наслідувати життя святих угодників» [3, с. 241–242].

До святителя Димитрія Ростовського є молитва, що починається словами: «О всеблагий святителю Димитріє Ростовський, великий угоднику Христовий, Золотоустий, почуй нас, грішних, що молимося до тебе, і принеси молитву нашу до Милостивого і Людинолюбного Бога, перед Яким ти нині в радості святих і з чинами ангельськими перебуваєш» [8, с. 81]. Далі у молитві є прохання, щоб святитель просив, щоб Бог не осудив нас за беззаконня наші та щоб Господь дав нам мирне і спокійне життя, здоров'я, і щоб оберіг нас від ворогів. Святий Димитрій писав і інші молитви, які допомагають віруючим людям, заспокоюють і захищають від усього злого.

Митрополит Іларіон (І. Огієнко) в багатьох місцях своїх творів наголошує, що митрополит Димитрій (Д. Туптало) надзвичайно сильно любив молитися і гаряче молився. Був також трудолюбивим і правдолюбцем, а також безсрібником [6].

У 1648 році в Україні спалахнуло повстання під проводом Богдана Хмельницького. За тяжких умов Україна була змушена підписати Переяславські статті 1654 року, за якими вона приєднувалася до Московської держави. Після цього сумнозвісного акту постало питання про те, під чийм покровительством повинна знаходитися Київська митрополія (УПЦ)» [13, с. 59]. Українське духовенство було проти приєднання Київської митрополії до Російської Церкви. Тодішній митрополит Київський і всієї Русі Сильвестр Косів не захотів присягнути цареві і заявив, що з Московією вони ніколи не поєднуються [13]. Святитель Димитрій Ростовський, що любив Україну і свій народ, усе своє життя мав таку саму думку. І при кожному відродженні Української Православної Церкви, а в останні роки це вже третє відродження, відчувається допомога святителя Димитрія Ростовського, його свята молитва за весь український народ і за святу Українську Православну Церкву [12]. «І багато–багато ієрархів і вищих духовних на цьому міцно стояли й боронили незалежність Української церкви. Це були, скажемо для прикладу, митрополит Йосип Тукальський, архієпископ Лазар Баранович,

архімандрит Варлаам Ясинський, ігумен Мелетій Дзик, ігумен Інокентій Монастирський і багато–багато інших. До них належав і о. Дмитрій Тупталенко» [5].

Святий Дмитрій Ростовський молився і мав велику відданість до свого святого і славного великомученика Дмитрія Солунського Мироносця, вважав його гріб овечою купіллю, яка ще більш чудотворна ніж перша, бо біля нього оздоровлювалися люди щодня [15, с. 464]. Він також старався наслідувати свого покровителя у всьому, адже знав, що свята Церква вшановує святого Дмитрія Солунського як мужнього воїна Христового, щирого сповідника, великого чудотворця, що допомагає людям і лікує їхні недуги [7].

У день пам'яті святого великомученика Дмитрія Солунського читається Священне Євангеліє від євангеліста Іоана. Це Євангеліє з великою духовністю і святістю читав і святий Дмитрій Ростовський. Ісус Христос, наш Спаситель, промовляє і заповідає Своїм апостолам, щоб любили один одного і повідомляє їм, що всі вони будуть переслідувані; і не за злочин, а лише за віру в Нього. Христос сказав: «Якщо світ вас ненавидить, знайте, що Мене перше, ніж вас, зненавидів. Якби ви були від світу, то світ любив би своє; а оскільки ви не від світу, але Я обрав вас від світу, тому ненавидить вас світ» (Ін. 15, 18–19). Ці слова святий пам'ятав усе життя [10].

«Отже, не дивлячись на те, що святий Дмитрій Туптало прославився своїм святим життям, великою духовною і культурною працею серед російського народу, він завжди був і залишається видатним діячем України» [9, с. 60].

За благочестиве життя, за святу його молитву, за його плідну, багатогранну творчу діяльність, за його численні твори, за його надзвичайно цінні церковні драматичні твори, за щире навчальну та виховну роботу, святий Дмитрій отримав велику пошану у всьому світі, про що свідчать матеріали електронних рядів останніх років.

Та найбільше матеріалів є по вшануванню святих Дмитрія на його малій батьківщині. Про належне вшанування славного земляка розмови точилися на Макарівщині ще з кінця 70–х років минулого століття. Краєзнавчий клуб «Пошук» районного центру творчості дітей та юнацтва у 80–х роках провів конференцію, через що ім'я святих стало відомим далеко поза межами його краю. Ім'ям митрополита названа центральна вулиця Макарова, воно присвоєно центру творчості, а також засновано районну премію імені Данила Туптала за особливі досягнення у відродженні духовності. Про нього часто пишуть місцеві газети, йому присвячені історико–краєзнавчі розвідки; вірші святому присвячують професійні поети та школярі. Митрополиту в місті Макарові поставлено пам'ятник, який було відкрито 11 грудня 2007 року. На його честь збудовано храм. Велику працю для повернення імені Дмитрія Ростовського зіграла районна газета «Макарівські вісті». У Макарові регулярно проходять фестивалі духовної музики

імені Данила Туптала. При будинку Центральної творчості було відкрито кімнату–музей Дмитрія Ростовського [16].

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, при яких людина вибирає свою життєву дорогу, і добре, якщо ця дорога буде благословенною Богом. Коли ми говоримо про святих Дмитрія Ростовського, у нього з дитячих років було бажання до частої, посиленої молитви і до вірного служіння Богові. Талант драматурга, і драматурга церковного та релігійного, ще більше формувалася, коли святий взяв у руки засіб для писання, і поклав на папір своє перше божественне творіння. Його перший твір, який дійшов до нас: «Руно зрошене», виданий у 1680 році [14, с. 478]. Серед рукописів Києво–Печерської лаври зберігається за №162 in F збірник, написаний рукою самого святих Дмитрія до 1709 р., де є його власноручні поправки і ремарки. Історики схиляються до того, що його в лавру занесли українці, які перебували при святих в Ростові, а невдовзі після його кончини повернулися в Київ.

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

Славна була Київська держава

В ній царювала Воля і Слава.

Князі сиділи на вершинах

І пружили свій розум в чинах.

Культура зорею сіяла

І нарід освідомляла [2, с. 7].

Святий любив глибокою синівською любов'ю і свій народ, за нього молився і дуже цінував:

Наш нарід не є малий

І в розумі не тупий.

Не місце йому в другорядні,

А вільне рішення в ладі [2, с. 52].

Святий Дмитрій, митрополит Ростовський, про всіх людей відзивався дуже тепло, з повагою. З великим задоволенням згадував тих, з ким колись працював, молився. Так, будучи вже Ростовським митрополитом, він не забув про насельників Кирилівського монастиря. В «Діаруші» – своєрідному щоденнику митрополита – весь час бачимо, як він згадує і ретельно записує про кирилівських кліриків, де відслідковує їхні подорожі, відмічає дати відходу їх у вічні світи, тобто далі слідкує за життям братії та монастиря.

Питання молитви святий торкається в «Успінській драмі», у якій навчає мудрості, а саме того, що потрібно все розумно продумувати, каятися, дотримуватися добрих діл, і тоді Господь від нас ніколи не відвернеться, а завжди підтримує творіння свої, адже виконаємо волю Божої Матері, яка навчає нас вірного служіння Богові, виконанню всього, що постановляє Бог, стремління до бездоганного життя, так як буде святий Дмитрій цю вірну схему людського життя, що як прекрасна небесна манна розкидана по невмирущих

церковних драмах великого святителя українського народу та Української Церкви.

Совість у другій дії другої яви повідомляє і навчає молитви, активізує молитву, адже, як вона акцентує, молитва у житті людини – поводити до щасливого, святого життя. Святитель Димитрій Ростовський у всіх проявах свого життєвого шляху навчав усіх молитися, не покидати надії на спасіння, бо й і грішника тут він зображає таким, що в кінцевому результаті отримає спасіння.

Словами цього церковного драматичного твору святий вчить того, що в усіх своїх бідах найперше слід звертатися до Бога і до Пречистої Диви Марії, і за молитвами Пресвятої Богородиці, бо Господь усіх бажає одягти в нетлінний одяг. У кінці третьої яви другої дії святий Димитрій ще раз звертається до образу Матері Божої, Цариці неба і землі. У цьому ж місці вказує на значення і важливість Святої Тройці, до якої настановляє звертатися, шанувати та до Неї прибігати. Святитель Ростовський неодноразово у своїх творах вкладає своїм героям драми поняття неба, прививає любов до нього, закликає, щоб безперестанку вони дивилися на небо: місце чистоти, благодаті й спасіння всіх людей, що перед небом, промислом Божим живуть на землі.

Питання молитви неодноразово виникає в «Успінській драмі» і святитель Ростовський ще раз святий молитві приділяє увагу в кінці другої дії яви другої, де знову вставляє глибинну, цікаву, спасительну молитву, тим самим ще раз підкреслюючи, що молитва відіграє велике значення в житті побожних християн, тим самим активізує молитву, навчає молитви. Молитва святого Димитрія свідчить, що він був ознайомлений із багатьма науками, знав їх і відав багатьма світськими і богословськими предметами, а головне, що впродовж свого життя багато читав, досліджував, і своїм титанічним працьовитим подвигом нам теж прививає любов до наук, працьовитості і до високого спасительного богослів'я. Дійова особа Суд під дією молитви теж стає добрішим, оскільки діє сила святої молитви і в усьому допомагає та оздоровляє.

Великої уваги і глибинного вивчення заслуговують і «П'ятичисленні молитви» святителя Димитрія, митрополита Ростовського, пронизані святістю, мудрістю, і які навчають нас добрих доріг вірного служіння Богові, одному по суті і в Тройці Святий та Пречистий Божий Матері, і великого святого дійства – молитви.

«П'ятичисленні молитви» святитель Димитрій Ростовський склав відповідно до видіння одного богоносного старця, що стояв на молитві та перебував у захваті від голосу Господа нашого Ісуса Христа, що розмовляв із Пречистою і Пресвятою Богородицею, Матір'ю Своєю, звертаючись до Неї: «Скажи Мені, Мати Моя, скільки болів найбільших, живучи на світі, перетерпіла заради Мене?» [4, с. 3]. Пресвята відповіла Своему Синови: «Сину і Боже мій! Найбільших п'ять болів заради Тебе перетерпіла» [4, с. 3] (таблиця 1). Ця свята розмова, що так благословенно сприймається кожною

віруючою людиною, надає цим молитвам великої святої драматичності, а також наближає нас до святого сприйняття спасіння у світі на основі того, що Бог полюбив світ, любить свої творіння, надає їм можливість великого спілкування з Ним і покаже страждання своїх найближчих Божественних осіб, щоб тільки людям подати достойне життя.

Таблиця 1

П'ять болів Пресвятої Богородиці

№ п/п	Назва болів	Словесне висловлення болів
1	Перший	Коли почула від Симеона пророка, що Ти повинен убитим бути
2	Другий	Коли, шукаючи Тебе в Єрусалимі, упродовж трьох днів не бачила Тебе
3	Третій	Коли почула, що Тебе ввіймано і зв'язано жидами
4	Четвертий	Коли Тебе на Хресті між розбійниками розп'ятого бачила
5	П'ятий	Коли бачила, як Тебе до гробу покладали

Господь Ісус Христос, Син, говорить Пречистій Богородиці, Матері Своїй: «Кажу Тобі, Мати Моя: якщо хто-небудь кожен біль Твій на кожен день прочитає з молитвою Моєю, тобто «Отче наш», і Архангельське привітання – «Богородице Діво, радуйся», то (таблиця 2).

Таблиця 2

Винагорода молільнику за виконання болів Пресвятої Богородиці

№ п/п	Назва болів	Винагорода молільнику
1	За перший	Дам йому пізнання гріхів і жаль за них
2	За другий	Дам йому всіх гріхів прощення.
3	За третій	Поверну йому чесноти його, що через гріхи загинули.
4	За четвертий	Дам насититись, при його смерті Тілом і Кров'ю Моєю Божественною.
5	За п'ятий	Явлюся йому Сам при смерті його і прийму душу його до життя вічного.

Святитель Димитрій Ростовський на основі цього видіння склав такі нижче подані молитви, яким дав назву «П'ятичисленні», за їх кількістю.

Дані молитви святитель починає словами: «Слава Тобі, Христу Богові моему, що не погубив мене грішного з беззаконними моїми, але що навіть дотепер гріхам моїм потерпів».

Після цього моління слідує земний поклін.

Далі знову іде моління: «Сподоби, Господи, в день цей без гріха зберегтися нам і даруй мені Господи, щоб ні словом, ні ділом, ні думкою не прогнівив Тебе, Творця мого; всі діла мої, наміри і думки нехай будуть на славу Пресвятого імені Твого».

І знову після цього моління слідує земний поклін.

Моління продовжується далі, а святість ще більше посилюється через благословенну святу драматичність таланту святого Димитрія (Данила Туптала), який і володів вмінням зобразити через п'єсу можливу щирі відданість кожної людини Богові одному по суті і в Тройці Святій, і Пречистій Божій Матері.

«Боже, будь милостивий до мене грішного, у всьому житті моєму: при розлученні душі з тілом моїм і по кончині моїй не залиши мене».

Віруючі знову кладуть земний поклін. Впадши ниць на землю, усі промовляють такі слова: «Господи Ісусе Христе, Сину Божий, прийми мене мертвого душею і розумом, прийми мене грішного, блудника, оскверненого душею та тілом, відійми неприязнь і не відверни лица Твого від мене, не говори Владико: «Не знаю, хто ти», але вислухай голосу моління мого, спаси мене, що маю багатство щедрот і не бажаєш смерті грішника. Не залишу Тебе, Творця мого, і не відступлю від Тебе, доки не вислухаєш мене і не подаси всім гріхам моїм прощення, заради молитов Пречистої Матері Твоєї, заступництвом Чесних Небесних Сил безплотних, святого, славного Ангела-Охоронителя мого, пророка і Предтечі Твого, Хрестителя Іоана, богомовних апостолів, святих і добродішних мучеників, преподобних богоносних отців наших і всіх Твоїх святих, помилуй і спаси мене грішного. Амінь».

Далі читається молитва до Святого Духа: «Царю Небесний, Утішителю, Душе істини, що всюди єси і все наповняєш, Скарбе добра і життя Подателю, прийди і вселися в нас, і очисти нас від усякої скверни, і спаси, Благий, душі наші».

Коли читають п'ятичисленні молитви святиеля Димитрія Ростовського від Пасхи до Вознесіння, замість «Царю Небесний» читається тропар Пасхи: «Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав і тим, що в гробах, життя дарував». Тропар співається тричі.

Коли служаться П'ятичисленні молитви святиеля Димитрія Ростовського від Вознесіння до П'ятидесятниці, то молитви починаються із Трисвятого:

«Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Безсмертний, помилуй нас» (три рази). Потім промовляємо: «Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, і нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь».

Після цього моління молимося до Пресвятої Тройці та всі уставні молитви аж до архангельського привітання Пресвятої Богородиці:

«Пресвята Тройце, помилуй нас; Господи очисти гріхи наші; Владико, прости беззаконня наші; Святий, зглянься і зціли немочі наші імені Твого ради.

Господи, помилуй (тричі).

Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, і нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні, і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого.

Бо Твоє є Царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Богородице Діво, радуйся, Благодатна Маріє, Господь з Тобою. Благословенна Ти в жонах і благословен плід утроби Твоєї, бо Ти породила Спаса душ наших».

Від молитви до молитви, які читаємо і слухаємо, у нас пробуджується все більша святість, наростає ще вищий емоційний стан кожного присутнього на соборній молитві, але так само коли хтось молиться індивідуально. При такому служінні, яке дає широкість осягнення світового простору, що досягає не тільки серця, а й свідомості сприйняття його в найвищих поривах, адже так воно складене завдяки таланту святого Димитрія, корисність цих молитов невимірна і нескінченна. Дані молитви характеризуються високою окормлюючою цінністю, що дає можливість акумулювати в собі високу духовність, на основі вихованої і сформованої моралі, як результат цієї практикуючої діяльності.

Провідна Божою драматичною єдністю п'ятичисленних молитов у славленні Бога одного по суті і в Тройці Святій та Пречистої Божої Матері допомагає так близько і так стражденно сприймати болі Діви Марії, ті визначені числом п'ять важких слізних сприйняття.

Драматична божественна риса п'ятичисленних молитов у багатьох місцях відображається в Успенській драмі та інших драматичних творах святиеля, що надають їм величчю освячення віруючих [4, с. 3].

Починаються читати п'ятичисленні молитви з молитви першої до молитви п'ятої. Для надання їм більшої драматичності можна читати хором.

Молитва 1

«О, Мати Милосердна, Діво Маріє, я грішний і негідний раб Твій, згадуючи Твої болі, коли Ти почула від Симеона пророка про немилосердне вбивство Сина Твого, Господа нашого Ісуса Христа, приношу Тобі цю молитву, Архангельське привітання, прийми в честь і пам'ять болів Твоїх і убагай Сина Твого, господа нашого Ісуса Христа, щоб дарував мені пізнання гріхів і жаль за них» [4, с. 7].

Кладеться земний поклін.

За земним поклоном читається Господня молитва та Архангельське привітання Пресвятої Богородиці:

«Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє; нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні; і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є Царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Богородице Діво, радуйся, Благодатна Маріє, Господь з Тобою. Благословенна Ти в жонах, і благословен плід утроби Твоєї, бо Ти породила Спаса душ наших».

За таким самим сценарієм молимося і над іншими молитвами, включаючи молитву четверту.

Молитва 2

«О, Богоблаженна і Пренепорочна Отроковице, Мати і Діво, прийми від мене, грішного і недостойного раба Твого цю молитву і Архангельське привітання в честь і пам'ять болю Твого, коли загубила Сина Твого, Господа нашого Ісуса Христа у храмі і три дні Його не бачила, ублагай Його і випроси у Нього всіх гріхів моїх прощення і залишення, Єдина Благословенна» [4, с. 8].

Кладеться земний поклін.

За земним поклоном читається Господня молитва та Архангельське привітання Пресвятей Богородиці:

«Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє; нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні; і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є Царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь».

Богородице Діво, радуйся, Благодатна Маріє, Господь з Тобою. Благословенна Ти в жонах, і благословен плід утроби Твої, бо Ти породила Спаса душ наших».

Молитва 3

«О, Мати світла, Препоблагословенна Діво Богородице, прийми від мене, грішного і недостойного раба Твого, цю молитву і Архангельське привітання в честь і пам'ять болю Твого, коли про Сина Твого, Господа нашого Ісуса Христа, пійманого і зв'язаного, почула. Ублагай Його, щоб повернув мені чесноти, що через гріх загинули, щоб Тебе Пречисту, навіки величав» [4, с. 9].

Проводиться земний поклін.

За земним поклоном читається Господня молитва та Архангельське привітання Пресвятей Богородиці:

«Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє; нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні; і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є Царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь».

Богородице Діво, радуйся, Благодатна Маріє, Господь з Тобою. Благословенна Ти в жонах, і благословен плід утроби Твої, бо Ти породила Спаса душ наших».

Молитва 4

«О, Джерело милосердя, Діво Богородице, прийми від мене, грішного і негідного раба Твого, цю молитву і Архангельське привітання в честь і пам'ять болю Твого, коли на хресті поміж розбійниками бачила Сина Твого, Господа нашого Ісуса Христа, Його ж ублагай Владичице, щоб

подав мені дар милосердя Свого в годину смерті моєї і щоб сподобив мене причаститися Тіла і Крові Своєї Божественної, щоб Тебе Заступницю, славив повіки» [4, с. 10].

Кладеться земний поклін.

За земним поклоном читається Господня молитва та Архангельське привітання Пресвятей Богородиці:

«Отче наш, що єси на небесах, нехай святиться ім'я Твоє; нехай прийде Царство Твоє; нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліб наш насущний дай нам сьогодні; і прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим; і не введи нас у спокусу, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є Царство, і сила, і слава, Отця, і Сина, і Святого Духа, нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь».

Богородице Діво, радуйся, Благодатна Маріє, Господь з Тобою. Благословенна Ти в жонах, і благословен плід утроби Твої, бо Ти породила Спаса душ наших».

Молитва 5

«О, надіє моя, Пречиста Діво Богородице, прийми від мене, грішного і негідного раба Твого, цю молитву і Архангельське привітання в честь і пам'ять болю Твого, коли бачила, як Сина Твого, Господа нашого Ісуса Христа, у гріб покладали, Його ж умоли, Владичице, щоб явився мені в час смерті моєї і прийняв душу мою в життя вічного. Амінь» [4, с. 11].

Кладеться земний поклін.

Святе драматичне дійство освячує побожного молільника і, коли після П'ятої молитви і земного поклону читаємо і співаємо, як би фрагмент акафісту Пресвятей Богородиці:

Цей текст читаємо:

«О, Премилостива Діво, Владичице Богородице, дітолюбива Горлице, небес та землі Самодержавна Царице, що люб'язно приймаєш усіх, хто підносить до Тебе свої моління, сумуючих Утішительнице, прийми від мене, грішного і негідного раба Твого, п'ятичисленне це моє моління, у ньому ж згадую земні і небесні Твої радощі, благоговійно взиваючи до Тебе так».

Ці наступні святі слова співаємо:

«Радуйся, що зачала в лоні без сімені Христа Бога нашого.

Радуйся, що в утробі без болі носила Його.

Радуйся, що породила дивним промислом.

Радуйся, що прийняла від волхвів–царів дари та поклоніння.

Радуйся, бо знайшла посеред учителів Свого Сина і Бога.

Радуйся, бо Різдво Твоє преславне і з мертвих підіймає.

Радуйся, що бачила Свого Творця, що возносився, до Нього сама душею і тілом зійшла.

Радуйся, дівства ради Свого, більше від ангелів і всіх святих Преславна.

Радуйся, що біля Пресвятої Тройці засяяла.

Радуйся, Миротворнице наша.

Радуйся, Владичице, що володієш усіма Небесними Силами.

Радуйся, що більше від усіх сміливість маєш до Сина і Бога Свого.

Радуйся, Милосердна Мати всіх, хто до Тебе вдається.

Радуйся, бо Твоя радість повіки не закінчиться!»

Цей текст знову читаємо:

«І мені недостойному, за правдивою Твоею обітницею, в день розрешення мого, Милостива, предстань щоб Твоїм керівництвом направлений був до горнього Єрусалима, у ньому ж прославлено царюєш із Сином Твоїм і Богом нашим. Йому ж належить всяка слава, честь і поклоніння з Отцем і з Пресвятим Духом нині, і повсякчас, і навіки віків. Амінь.

Від скверних уст моїх і від мерзенного серця, від нечистого язика і від душі оскверненої прийма, Владичице Царице, цю похвалу, Радосте моя, Владичице. Прийма, як були прийняті вдовині прийняла дві лепти і даруй мені принести Твоїй доброти дар гідний, о, Владичице моя, Пречиста Діво, Небесна Царице, якщо хочеш і волієш. Особливо ж навчи мене, що мені належить Тобі, Матері Божої, говорити і як до Тебе, Єдиної грішних Пристановища і Утішительниці, вдаватися. Радуйся, Владичице, щоб і я, багатогрішний раб Твій, радісно закликав Тебе, Всехвальну Матір Христа Бога нашого. Амінь.

На Твій Пресвятий Образ споглядаючи, ніби істинно Саму Тебе бачу Богородицю, вірою сердечною і любов'ю від душі припадаю і поклоняюся Тобі що тримаєш на руках Твоїх Предвічне Немовля, що на руках Твоїх, Господом нашим Ісусом Христом, благоговійно вшановую і благаю Тебе зі сльозами, покрий мене Покровом Твоїм від ворогів видимих і невидимих, Ти бо рід людський ввела в Царство Небесне. Амінь!».

Після цього співаємо:

«Достойно є, і це є істина, славити Тебе, Богородицю, Присноблаженну і Пренепорочну, і Матір Бога нашого. Чеснішу від херувимів і незрівнянно славнішу від серафимів, що без істління Бога Слово Породила, сущу Богородицю, Тебе величаємо».

І продовжуємо молитися до відпусту включно: «Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові, нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь.

Господи, помилуй. Господи, помилуй. Господи, помилуй. Благослови

Молитвами Пречистої Своєї Матері і всіх святих, Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй нас. Амінь».

Читання цих П'ятичисленних молитов супроводжується молитовними мізансценами, які використовуються у цій святій справі молитви; люди падають ниць на підлогу храму, коли це соборна служба, і кожен окремо вдома, коли служить цю службу індивідуально. А яку користь ця свята драматичність відіграє для кожної самотньої людини, адже дає можливість для здійснення цієї святої, великої, потрібної, збагачуючої душу і серце праці дієвої молитви. Скільки людей дякує за пораду їм здійснювати на самоті цю святу драматичну дію молитви, по прославленню

святої православної віри і здійснення практичної мізансценної дії для свого спасіння. При цьому забувається про своє самотнє життя, бо воно починається наповнюватися Божественною драматичною дією.

Така свята драматична дія нагороджує нас благодаттю і радістю після кожної прочитаної молитви, коли ми проводимо земний поклон і молимося на колінах «Отче наш» і «Богородице Діво» [4, с. 3].

Служачи цю службу соборно, стараймося розподілити читання та спів по черговому між всіма учасниками цього великого святого дійства, щоб надати йому ще більшої драматичності.

Висновки. Творчий шлях святителя Димитрія, Митрополита Ростовського, тісно переплетений з молитвою, бо вона була невід'ємною частиною його життя і він старався зробити її невід'ємною частиною життя своєї пастви. З одного боку це свідчило про його високі моральний стан і духовність, з іншого – ми теж отримали духовну спадщину від святого – його твори і складені ним молитви, через які теж стаємо його вихованцями, кращими християнами, ретельнішими молільниками. Молитву святий Димитрій любив особливо, у ній вбачав святість, спасіння та драматизм. Драматизм полягав у тому, що віруючому через молитву, надавалася можливість отримання благодаті і великої душевної теплоти від поєднання великої кількості людських почуттів, що надають людині щастя спілкування з Богом. А якщо мова йде про П'ятичисленні молитви, то і це щастя збільшується в п'ятеро. Святий Димитрій приділив багато місця молитві й у своїх церковних драматичних творах, де герої п'єси, молячись, навчали цьому великому таланту і читачів, що читали про них, і глядачів, які дивилися поставлені по цих п'єсах вистави, що давало їм змогу не тільки зрозуміти важливість молитви, а сприяло зародженню й зростанню в них потреби молитися і звертатися до свого Творця–Бога.

Драматичні твори святителя Димитрія, митрополита Ростовського показують значення молитви та великої користі від неї, навчають молитви, прививають молільнику любов до неї, а також дарують талант моління, коли віруючий лине до цього священнодійства, має бажання молитися, хоче молитися і довго зберігає свій стан молитовної дії. Святитель Димитрій значимості надавав шкільній молитві, яка проводилася в духовній школі, якої він був фундатором, організатором і творцем, і в якій використовувалася прогресивна, на той час, і дуже дієва методика навчання і виховання, розроблена самим митрополитом.

Святитель Димитрій, Митрополит Ростовський, багато часу проводив за читанням Священного Писання, творінь і житій святих мужів, а також велику пошану віддавав молитві, котра є найвищим і найбільш довершеним вираженням церковного життя православного християнина. З любов'ю і особливою ревністю відвідував він храм Божий, де благоговійно підносив свої молитви Господу.

Святий Димитрій у своїх працях описує багатьох персонажів, що жили ради Господа Бога, але коли дізнавалися про нещастя, яке спіткало деяких знатних христолубивих і богобоязних людей, старався їх врятувати. Його приклад навчає і нас бути надзвичайно вірними Богові; так само і його молитва, що допомагала багатьом бідним людям. Святитель навчає нас бути уважними до чужої біди, допомагати людині, коли вона у скорботі.

П'ятичисленні молитви, складені святителем Димитрієм і вкладені у уста духовного старця самим його серцем, здатні творити чудеса від самого моління ними, а також вони дають велику втіху та велике заспокоєння від сердечного спілкування з Пресвятою Богородицею. Неймовірної цінності вони набувають ще й тому, що за таке щоденне моління Господь пообіцяв найвищі нагороди, про які тільки може мріяти християнин: пізнання своїх гріхів та дух покаяння, прощення гріхів, повернення чеснот, удостоєння Святого Причастя перед відходом у вічність та особистий прихід Господа Ісуса Христа і прийняття душі благочестивого християнина при його кончині. І такий дарунок, таку нескладну можливість спасіння ми отримали саме завдяки святому Димитрію Ростовському.

Кожен побожний християнин цінує велике й могутнє заступництво Богородиці, але не забуваймо і про заступництво інших угодників Божих, серед яких наш український святий, святитель Димитрій (Туптало). І до нього ми маємо молитву, що починається словами: «О всеблагий святителю Димитріє Ростовський, великий угоднику Христовий, Золотоустий, почуй нас, грішних, що молимося до тебе, і принеси молитву нашу до Милостивого і Людинолюбного Бога, перед Яким ти нині в радості святих і з чинами ангельськими перебуваєш...», у якій проситься, щоб святитель блавав, щоб Бог не осудив нас за беззаконня наші та щоб Господь дав нам мирне і спокійне життя, здоров'я, і щоб оберіг нас від ворогів та інше. Святий Димитрій теж писав молитви, які, будучи натхненні Святим Духом, допомагають людині, заспокоюють і захищають від усього злого, якими молилися тисячі християн і які так необхідні нам, сучасним християнам.

Митрополит Іларіон (І. Огієнко) в багатьох місцях своїх творів наголошує, що митрополит Димитрій (Д. Туптало) надзвичайно сильно любив молитися і гаряче молився. Був також трудолюбивим, правдолюбцем і безсрібником. Розповідає про зустріч зі святою великомученицею Варварою, яка ніби спочивала, і він провів велику святую роботу, тим самим підготував місце для молитви та богослужіння. Святий Димитрій назвав святую великомученицю Варвару своєю покровителькою, тому що особливо шанував її.

У статті подані історичні дані, в яких повідомляється про те, що за тяжких умов Україна була змушена підписати Переяславські статті 1654 року, за якими вона приєдналася до Московської держави, і постало питання про те, під чийм покровительством повинна знаходитися Київська

митрополія (УПЦ)», коли Українське духовенство було проти приєднання Київської митрополії до Російської Церкви. Святитель Димитрій Ростовський, який любив Україну і свій народ, усе своє життя мав таку саму думку.

При кожному відродженні Української Православної Церкви – а в останні роки це вже третє відродження – відчувається допомога святителя Димитрія Ростовського, його свята молитва за весь український народ і за святую Українську Православну Церкву Київського Патріархату.

Спасаючої вагомості і якнайретельнішого вивчення заслуговують і П'ятичисленні молитви святителя Димитрія, митрополита Ростовського, що мають у собі святість, мудрість, спасення у добрих дорогах вірного служіння Богові, одному по суті і в Тройці Святій та Пречистій Божій Матері.

Читання П'ятичисленних молитов вимагає святих молитовних мізансцен, де люди падають ниць на долівку храму, коли це соборна служба, і кожен окремо вдома, коли служить цю службу індивідуально. А яку користь дана свята драматичність відіграє для кожної самотньої людини, адже дає можливість для здійснення цієї святої, великої, потрібної, наповненої для душі і серця дієвої молитви. Після прославлення святої православної віри і здійснення практичної мізансценної дії для свого спасіння, людина забуває про свою самотність, а життя наповнюється його божественною драматичною дією.

Свята драматична дія П'ятичисленних молитов нагороджує нас благодаттю і радістю після кожної прочитаної молитви, коли ми проводимо земний поклін і молимося на колінах «Отче наш» і «Богородице Діво».

Список використаних джерел

1. 'Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту', 2004, *Переклад Патріарха Філарета (Денисенка)*, Київ: Видавництво Київської Патріархії, 1415 с.
2. Думка, Євгенія, 1990. 'Український нарід і його земля та його трагічна історія', Накладом автора, 52 с.
3. 'Житіє святителя Димитрія, митрополита Ростовського, чудотворця', 2008, *Життя святих (Вибрані) українською мовою викладені за повчанням Четьїв-Міней св. Димитрія Ростовського. Том 5 Вересень-жовтень, Переклад українською мовою Патріарха Філарета (Денисенка). Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату*, К., с.240–272.
4. Димитрій Ростовський, (святитель), 2014. 'П'ятичисленні молитви', 2-ге вид., виправ., Львів: *Видавець Бадікова Н. О.*, 16 с.
5. Іларіон, (Іван Огієнко), митрополит, 2001. 'Святий Димитрій Туптало', *Православний вісник*, К.: Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату, №9–10, с.25–28.
6. Іларіон, (Іван Огієнко), митрополит, 2002. 'Святий Димитрій Туптало', *Православний вісник*, К.: Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату, №9–10, с.29–36.
7. 'Короткі відомості про свята Православної Церкви', 1992, *Українська Православна Церква – Київський Патріархат*, 112 с.
8. 'Молитви до святих на всяку життєву потребу до якого святителя і коли слід молитися', 2006, *Парафія св. мц. Віри, Надії, Любові та їх матері Софії УПЦ КП, Рівне*, 180 с.
9. Олійников, Валерій, кандидат церковно-історичних наук, 2017. 'Святе життя автора «Житій святих»', *Православний вісник*, К.: Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату, №1, с.55–60.

10. Палладій, (Шиман), архимандрит, 1980. 'Проповідь в день святого Димитрія, Солунського чудотворця', *Православний вісник*, К.: Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького, №11, с.23–24.

11. Палладій, єпископ, 1987. 'Про молитву', *Православний вісник*, К.: Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького, №8, с.29–32.

12. Преловська, Ірина, 2005. 'Третє відродження УАПЦ у XX столітті: проголошення патріаршества. До 15 річниці Всеукраїнського Православного Помісного Собору і проголошення Київського Патріархату. 6 червня 2005 року', *Православний вісник*, К.: Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату, №5–6, с.54–58.

13. Рудюк, В., 1993. 'Підпорядкування Київської митрополії Московському Патріархату. Як це було', *Православний вісник*, К.: Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького, №1–3, с.59–63.

14. 'Утешение человеку в скорби, беде и гонении з починений свт. Димитрия, митрополита Ростовского', 1996, *Перевидання з оригіналу, надрукованого в друкарні Київсько-Печерської Лаври в 1898 році. Видано Свято-Юрійською громадою УПЦ КП*, Київ, 25 с.

15. Шляпкин, ИА., 1891. 'Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.)', С.-Петербург: *Типография и Хромо-литография А. Траниель*, Стременная №12, 106 с.

16. molodaprosvita.org.ua/index.php?...

12. Prelov's'ka, Iryna, 2005. 'Tretje vidrozhennja UAPC u XX stolitti: progoloshennja patriarshstva. Do 15 richnyci Vseukrai'ns'kogo Pravoslavnogo Pomisnogo Soboru i progoloshennja Kyi'vs'kogo Patriarhatu. 6 chervnja 2005 roku (The third revival of the UAOC in the twentieth century: the proclamation of the patriarchate. To the 15th anniversary of the All-Ukrainian Orthodox Local Council and proclamation of the Kyiv Patriarchate. June 6, 2005)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №5–6, s.54–58.

13. Rudjuk, V., 1993. 'Pidporjadkuvannja Kyi'vs'koi' mytropolii' Moskovs'komu Patriarhatu. Jak ce bulo (Subordination of the Kievan Metropolitanate to the Moscow Patriarchate. How it was)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ekzarha vsijej' Ukrai'ny, mytropolita Kyi'vs'kogo i Galyc'kogo*, №1–3, s.59–63.

14. 'Uteshenie cheloveku v skorbi, bede i gonenii z pochinenij svt. Dimitrija, mitropolita Rostovs'kogo (Consolation to a person in grief, trouble, and persecution Dmitri, Metropolitan of Rostov)', 1996, *Perevydannja z oryiginalu, nadrukovanogo v drukarni Kyi'vs'ko-Pechers'koi' Lavry v 1898 roci. Vydano Sjato-Jurii'vs'koju gromadoju UPC KP*, Kyi'v, 25 s.

15. Shljapkin, IA., 1891. 'Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja (1651–1709 g.) (St. Demetrius of Rostov and His Time (1651–1709))', S.-Peterburg: *Tipografija i Hromolitografija A. Transhel*, Stremennaja №12, 106 s.

16. molodaprosvita.org.ua/index.php?...

* * *

References

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

2. 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.

3. 'Zhytije svjatytelja Dymytirja, mytropolita Rostovs'kogo, chudotvorca (The life of St. Dimitri, Metropolitan of Rostov, miracle worker)', 2008, *Zhytija svjatyh (Vybrani) ukrai'ns'koju movoju vykladeni za povchannjam Chet'i'v-Minej sv. Dymytirja Rostovs'kogo. Tom 5 Veresen'-zhovten'*, *Pereklad ukrai'ns'koju movoju Patriarha Filareta (Denysenka)*, Vydavnychij viddil Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu, K., s.240–272.

4. Dymytirij Rostovs'kyj, (svjatytel'), 2014. 'P'jaty chyslenni molytvy (Five-numbered prayers)', 2-ge vyd., vyprav., L'viv: *Vydavec' Badikova N. O.*, 16 s.

5. Ilarion, (Ivan Ogijenko), mytropolyt, 2001. 'Svjatyj Dymytirij Tuptalo (St. Demetrius Tuptalo)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №9–10, s.25–28.

6. Ilarion, (Ivan Ogijenko), mytropolyt, 2002. 'Svjatyj Dymytirij Tuptalo (St. Demetrius Tuptalo)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №9–10, s.29–36.

7. 'Korotki vidomosti pro svjata Pravoslavnoi' Cerkvy (Brief information about the holidays of the Orthodox Church)', 1992, *Ukrai'ns'ka Pravoslavna Cerkva – Kyi'vs'kyj Patriarhat*, 112 s.

8. 'Molytvy do svjatyh na vsjaku zhyttjevu potrebu do jakogo svjatytelja i koly slid molytysja (Prayers to the saints on every vital need for a saint and when to pray)', 2006, *Parafija sv. mcc. Viry, Nadii, Ljubovi ta i h materi Sofii' UPC KP*, Rivne, 180 s.

9. Olijnykov, Valerij, kandydat cerkovno-istorychnyh nauk, 2017. 'Svjate zhyttja avtora «Zhytij svjatyh» (life of the author «Live the Saints»)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №1, s.55–60.

10. Palladij, (Shyman), arhimandryt, 1980. 'Propovid' v den' svjatogo Dymytirja, Soluns'kogo chudotvorca (Sermon on Saint Demetrius Day, Thessaloniki Miracle Creator)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ekzarha vsijej' Ukrai'ny, mytropolita Kyi'vs'kogo i Galyc'kogo*, №11, s.23–24.

11. Palladij, jepyskop, 1987. 'Pro molytvu (About prayer)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ekzarha vsijej' Ukrai'ny, mytropolita Kyi'vs'kogo i Galyc'kogo*, №8, s.29–32.

УДК 236.9

ПОЛІТИЧНА ЕСХАТОЛОГІЯ ЯК ФАКТОР ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ РЕЛІГІЙНО-АКТИВНОЇ ЧАСТИНИ НАСЕЛЕННЯ

POLITICAL ECHATOLOGY AS A FACTOR
OF THE FORMATION OF THE SOCIAL
AND POLITICAL OUTLOOK OF THE RELIGIOUS
ACTIVE PART OF THE POPULATION

Гура В. О.,
аспірант кафедри релігієзнавства та
богослов'я, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: guravit@gmail.com

Hura V. O.,
student of PhD program in theology of department
of theology and religion studies National Pedagogical
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail:
guravit@gmail.com

Стаття присвячена дослідженню політичної есхатології в трьох аспектах: державний месіанізм, утопізм та апокаліпсизм. Стверджується, що ці три моделі державно-суспільних відносин базуються на есхатологічних моделях Міленіуму відповідно: аміленіаризм, постміленіаризм та преміленіаризм.

Стверджується, що сформовані есхатологічні моделі впливають суспільно-політичну активність громадян як потужний мотивуючий фактор.

Пропонується при проведенні досліджень в сфері політичного та публічного богослов'я приділяти особливу увагу есхатологічним поглядам населення як потужній дієвій мотиваційній силі впливу на релігійно-активну частину суспільства.

Ключові слова: політична есхатологія, політичне богослов'я, публічне богослов'я, міленіум, державний месіанізм, утопізм та обциний апокаліпсизм.

The article is devoted to the study of political eschatology in three aspects: state messianic ideology, utopianism and apocalypses ideology. It is argued that these three models of public relations are based on the eschatological models of Millennium, respectively: amillennialism, postmillennialism and premillennialism.

It is argued that the formed eschatological models affect the social and political activity of citizens as a powerful motivating factor.

It is suggested, when conducting research in the field of political and public theology, to pay special attention to the eschatological views of the population as a powerful effective motivational force of influence on the religiously active part of society.

Keywords: political eschatology, political theology, public theology, millennium, state messianism, utopianism and communal apocalypses ideology.

Релігія та політика – нероздільні. Цю тезу яскраво доводить та ілюструє Мадлен Олбрайт в книзі «Релігія та Світова політика» [7], на прикладі історії та політики США. Сьогодні, значення релігії в житті та розвитку політичного устрою суспільства є предметом численних досліджень, як закордонних так і вітчизняних науковців.

Серед найбільш відомих авторів-дослідників з питань взаємодії віри, дипломатії та політики є: Дуглас Джонстон (Douglas Johnston), Джуд Бірдсел (Judd Birdsall), Філіп Сеїб (Philip Seib), Карім Шелкенс (Karim Schelkens) Роберт Сеїпл (Robert A. Seiple).

Із числа вітчизняних дослідників взаємовідносин Церкви та Держави зазначимо: Л. О. Філіпович, В. Є. Єленського, Ю. П. Чорноморця, М. М. Черенкова, Ф. В. Райчинця та Кирила Говоруна.

Відомо, що у сучасних богословських дослідженнях взаємовідносин між Релігією та Державою сформувалось два основних напрямки: політичне богослов'я та публічне богослов'я.

З часів К. Шмідта [11], батька політичного богослов'я, вважається, що ця дисципліна зосереджена на дослідженні розвитку стосунків Держави, як суспільного механізму регулювання взаємодії всіх суб'єктів права, та релігійних організацій.

Публічне богослов'я – зосереджене на дослідженні взаємодії суспільства та релігійних організацій. Найбільш відомими вітчизняним дослідником українського публічного богослов'я є Кирило Говорун [4].

Зазначимо, що розкриваючи взаємодію ідей християнської теології та форми державного управління, в існуючих дослідженнях не достатньо приділена увага питанню використання есхатологічних моделей у формуванні суспільних настроїв.

Тому, в цій статті, автор зосереджує свою увагу на одному з аспектів Політичного богослов'я – Політичній есхатології (Political Eschatology). Цей термін вже використовується в англомовній літературі, і не є новим. Його використовують такі автори як: М. Ділон (Michael Dillon) та Дж. Чаплін (J. Chaplin), а Джонотан Вайт (Jonathan R. White) пропонує погляд на «Політичну есхатологію», як на теологію антиурядового екстремізму.

Мета дослідження полягає в демонстрації того, як есхатологічні уявлення про форму грядущого Царства впливають на формування суспільно-політичного світогляду та обрану форму державного устрою.

З точки зору методології, треба підкреслити, що політична есхатологія є ключовою складовою політичної теології, і її основної формою існування є наратив. Таким чином досліджуючи/формуєчи есхатологічні наративи в суспільстві можна визначати/впливати на ступінь та вектор політичної активності чи пасивності. Оскільки за Н. Т. Райтом [8], обов'язковою складовою наративу є драма. Тому всі описи есхатологічних очікувань в більшій чи меншій мірі містять драматичний елемент. Есхатологічний аспект політичної теології дозволяє своєму адептові/послідовнику відчувати занурення в епохальний процес боротьби персоніфікованих сил «Добра» та «Зла», чи Бога та диявола. З психологічної точки зору (за методологією логотерапії В. Франкла [10]) учасник такої «епохальної боротьби» неодмінно наповнює своє життя та смерть сенсом і відкриває для себе джерело сили для продовження тривалого протистояння, згідно відомої формули: «якщо знаєш «для чого?», то зможеш подолати будь-яке «як?».

Ключовим поняттям політичної есхатології є концепція «Царство». Оскільки кожного дня мільйони віруючих звертаються до Бога словами Молитви Господньої «Отче наш», і благають: «Нехай прийде царство Твоє» (Мат.6:9–13), то для нас, в контексті запропонованого

дослідження, важливо визначити, про яке саме «Царство» моляться віруючі. Адже саме від того, яке царство очікує людина – до такого майбутнього вона і буде прагнути. Тобто, в залежності від того, чим є «Царство» в уявленні віруючих, так і формується громадсько-політична позиція всієї церковної громади.

В цій статті ми виділяємо три головні тенденції в політичній есхатології: *державний месіанізм, релігійний утопізм та обцивинний апокаліпсизм*. Фактично, зазначені тенденції відповідають трьом головним богословським крайнощам в питанні тлумачення «Міленіуму», тобто «Тисячолітнього Царства»: *аміленіалізм, постміленіаризм та преміленіаризм*.

За словником У. Елвелла, аміленіаризм вчить, що Тисячолітнє царство (Міленіум) вже присутнє в цьому Світі оскільки Христос, як переможець, вже царює в Церкві через Слово Боже і Дух Святий, а воскреслі святі – це душі померлих християн які вже царюють на Небі з Христом [2, с. 1233].

Державний месіанізм логічно ґрунтується на головній тезі аміленіаризму: вірі в те що вже настало Царство Христове на землі через Церкву.

Але, ще однією важливою рисою державного месіанізму має бути присутність визнаного лідера-месії, який буде інкарнацією очікувань та сподівань всієї нації (Юстиніан, Наполеон, Гітлер, Сталін...).

Є досить розповсюджена думка, за якою аміленіаризм, як богословська концепція, замінила преміленіаризм ранньої церкви (П. Шафф) та утвердилась як домінуюча в епоху після імператора Костянтина Великого.

Головними причинами зміни есхатологічної концепції слугували: затримка «Парусії», тобто другого приходу Христа, припинення гонінь та фактична перемога Християнства в усій Римській імперії. Адже Церква визнана на Державному рівні була сприйнята християнськими богословами як реалізація обітниць Божих про прихід Царства-Міленіуму (Євсей Памфіл). Відомо, що богословське обґрунтування духовному тлумаченню Міленіуму, як періоду після розп'яття Христа до Його другого приходу, запропонував єпископ Гіппону Аврелій Августин (354–430 рр.), шукаючи пояснення для геополітичної катастрофи свого часу – падіння Римської імперії під тиском племен варварів. Він виклав свій погляд у відомому творі «Про град Божий».

Алегоричне сприйняття ідеї Міленіуму та віра в покликання до реалізації Царства Христового на Землі стало частиною офіційної есхатології Православної, Католицької, Англіканської, Лютеранської та Реформатської Церков до сьогоднішнього часу.

Суспільно-політичними наслідками аміленіаризму став розвиток державного месіанізму, який знаходив своє втілення і різних історичних періодах в різних формах симфонії церкви та Держави: в Візантійській Імперії, при розвитку влади П'яти Патріархів, а після падіння Константинополя в 1453 р. мотивувало до розвитку політичного наративу Московського царства (За відомою

формулою «Два Рима пали, а третій Рим – Москва – стоїть, а четвертому – не бути!»). Як зазначає Ю. Мольтман, «Православна есхатологія виникла із месіанства Візантійської імперії. Вона сформувала «російську ідею» про те, що після падіння Константинополя Москва стала керуючою силою єдиного християнсько-православного царства і тим самим успадкувала візантійські претензії на панування над світом» [6, с. 2].

Сучасним прикладом націоналізованого державного месіанізму, як аспекту політичної есхатології, є ідея «Руського міра». Віра в особливу духовну місію свого руського народу пронизувала творчість Федора Достоєвського та представників руху слов'янофілів. Продовжуючи їхню ідею Богообраності російського народу та ідеї «Третього Риму», світогляд релігійно-активного православного населення України та Росії протягом останніх тридцяти років формувалось під впливом авторитетних у вузьких колах «конспірологічних» вчителів Ю. Воробьовскій [3], Г. Г. Мец, О. А. Платонов, М. Сенченко, Г. Клімов... Створюючи есхатологічний наратив, згідно якому у падінні Російської імперії «винні жидо-масони», розстріл царської родини Миколи II – ритуальне вбивство, а уособленням зла є Ватикан [1], екуменічний рух та все Західне (Західна Європа та США). Есхатологічні очікування підігруються закликами до відмови від ПНН, біометричних паспортів... А на сьогодні новим каталізатором до протистояння всьому Світові став і церковний конфлікт з Константинополем з приводу надання Томасу про Автокефалію Українській Православній Церкві. Напевне, що у вибудованому таким чином есхатологічному наративі, вже ніхто з представників РПЦ не має сумніву у швидкому наблизенні часу приходу Антихриста та настання Страшного Суду. Розуміння історичних подій в світлі есхатології мотивує учасників проекту «Руський мір» особливо пильно, зберігати віру православному, «в якій одній є утвердження», формується ідеологічне кліше дуальності «свій-чужий» та виховується готовність до рішучих дій. І чим вище градус есхатологічних очікувань релігійно-активного населення тим більше ступінь покорі народних мас та готовності до боротьби «за віру батьків».

Секуляризована політична есхатологія, у вигляді мрії про побудову соціалістичного суспільства, насаджувалась через працю ідеологів в СРСР.

«Падіння монархії через Жовтневу революцію 1917 р. та вбивство царя привели до секуляризації «російської ідеї» в обличчя сталінізму» [6, с. 3].

Саме розуміння різновекторності есхатологічного аспекту державної політики СРСР та апокаліптичної віри радянських пізніх протестантів, що базувалась на працях диспенсціоналістів І. Каргеля, Д. Бокмелдера та Салова-Астахова, пояснює одну з причин ідейного конфлікту між релігією та державною політикою країни Рад. Апокаліптично налаштовані віруючі були беззастережно переконані в невідворотності

швидкого Божого Суду над країною ВІЛа (одне з богословсько-фольклорних прочитань імені В. І. Леніна в світлі тексту Біблії в Іс 46:1 та Єрем 50:2), в той час як Партійне керівництво звітувало про виконання п'ятирічок та наближення часу розбудови країни розвинутого соціалізму (фактично секуляризованої форми Міленіуму).

Ще одним прикладом потужної дії державного месіанізму в масштабах нації – є Третій Рейх (Царство) А. Гітлера, який поєднуючи теологію та політику відродив та поширив есхатологічний наратив про богообраність та місійне призначення німецької нації.

Як підкреслює Ю. Мольтман: «Після розпаду кайзерівської імперії та інтерлюдії у вигляді Ваймерівської республіки в Німеччині виникло політичне месіанство «фюрера», національного відродження, мрії про «Третій рейх» німецької раси, «тисячолітнє царство», а також нігілістичне намагання до «остаточного вирішення» єврейського питання» [6, с. 3].

Один із ідеологів того часу, протестант Штапель так виразив ідею причини панування Німеччини в Європі: «Чому імперський народ – німці стояв настільки вище за інші народи? Тому, що через його життя геть усі народи набули нового життя», що Німеччина є «матір'ю народів, яка сама у муках і стражданнях вічно дає світові нове життя і нове благословення... Німцям належить панувати!» [5, с. 220]. Курт Зонтгаймер зазначає: «для Штапеля бути німцем – це означає бути покликаним до панування, належати до особливого народу, який прагне аби Бог зійшов до нього у всій своїй небесній дійсності і величі» [5, с. 221]. Такі заявки не були дивними адже політики за часів Гітлера ототожнювали імперію німців та Царство Боже.

Хоча «месіанські мрії Англії, Німеччини, Росії та Франції в бійні Першої світової війни 1914–1918 рр. перетворились на апокаліптичні кошмари» [6, с. 3] віра в месіанізм Імперії давала «лідерам–монархам» в очах власного народу Божественний мандат на, не завжди етичний, а часто кривавий, шлях розширення своїх володінь.

Наведені приклади не вичерпують зазначену тему, адже віра в особливу обраність свого народу властива і Польщі, Іспанії, Франції, Великобританії і США. Остання згадана країна декларує свою обраність постійно від днів перших переселенців–пуритан в XVII ст., до інавгураційних промов президентів із заявами про відповідальність та допомогу ствердження демократії в усьому світі.

Другим аспектом політичної есхатології є утопізм, як віра в можливість побудови досконалого, гармонійного та добродійного суспільства. В своїй суті ідеї утопізму збігаються з ідеями постміленіаризму, тобто богословської концепції побудови Царства Христового на Землі. Джерелом натхнення для утопістів є опис ідеального життя першоапостольської церкви в книзі Дії Святих Апостолів, де описується як перші християни мали спільне майно, разом споживали їжу, перебували в спілкуванні, навчанні та молитвах (Дії 2:42).

Автором трактату про соціальний утопізм став лорд–канцлер Англії Томас Мор (1478–1535 рр.), описавши життя острова «Утопія».

Історичним корінням утопізму є монаший рух. В протестантизмі ідеали монашого життя та ідей утопізму ми знаходимо в родинних общинах гуттерітів (в Моравії) громади яких існують досі і в США, а також в русі пуритан та квакерів в Англії та трясунів в США.

Ідеї постміленіалістів мали потужний вплив в XIX ст., яке увійшло в історію як «християнське століття» [6, с. 1]. Багато спільного з християнським утопізмом мав також «рух Ісуса» в 1960–х р. в США.

Гасла утопістів про побудову особливого релігійного суспільства мають багато декларативно–спільного із концепцією постміленіаризму. Це зумовлено перш за все прагненням до прогресу та переображення суспільства.

В XX ст., спроби знайти релігійно обґрунтовану модель суспільства призвело до розвитку ідей соціального Євангелія та теології визволення, що вже висвітлювалось у дослідженнях різних авторів.

Як зазначає У. Елувел, громади утопістів завжди налаштовані есхатологічно, вони є харизматичні та апокаліптичні. Християнська утопічна громада завжди перебуває в молитві і радості відчувачи що тільки в ній перебуває Бог. «Головна теза руху утопістів: Бог реально присутній на землі і ми Йому повинні надати більшу свободу для дії!» [2, с. 1275].

Третя тенденція в есхатологічній політичній теології є «общинний Апокаліпсизм». Тобто верхня межа загострення очікування виконання біблійних пророцтв «вже сьогодні», під впливом яких може знаходитись ціла община. Апокаліптичні настрої в населенні розвиваються шляхом «з низу», тобто є ініційовані екзальтованими проповідниками, які проголошують останні хвилини життя людства перед настанням Армагедону та Страшного Суду і частіше мають локальний вплив на певну громаду ніж визнанні на рівні церковного Союзу.

Методологічно цей підхід базується на занадто буквальному герменевтичному методі тлумачення пророцтв Біблії. Нерідко, люди заглиблюючись в апокаліпсизм впадали в «есхатоманію» (за М. Еріксоном), що приводило до трагічних суспільних наслідків адже відомі приклади коли протягом двох тисяч років історії Християнства, загостренні апокаліптичні очікування багаторазово ставали причинами людської трагедії.

Відомо, що перші три століття розвитку Християнства ознаменувались боротьбою за існування (мучениками, апологетами) і стійкій вірі у близький прихід Христа.

Ряд авторитетних авторів прямо пропагували ідеї преміліанізму і сповідували невідворотність близького приходу Христа (Юстин Мученик...).

Віравшвидке настання Кінця Світу формувались через поширення тексту Апокаліпсису, в тексті якого рання Церква приймала заклик до протидії ідеології «Звіра, що виходить із безодні» – Нерона – імператору Риму чи Доміціана, а іменах і титулах

яких легко прочитувались попередження Івана Богослова про число звіра та таємницю Великого Вавилону. Адже існує версія, що під числом звіра було приховане написане єврейською мовою «Цезар Нерон» або латинської «*Latinus*» вказуючи на Рим, місто на семи пагорбах.

Остаточне переконання, що до настання часу виконання Біблійних пророцтв ствердились після семилітнього періоду Юдейської Війни (66–73 рр.) під час якої, в половні семирічки була припинена жертва, а саме святе місто було оточено легіонами із зображенням на щитах орлів, в чому прочитувались попередження Христа «де труп там зберуться орли» (Дан.9:24 та Мат.24:28).

Європейська Реформація 1517 р., розвилась на хвилі проголошення М. Лютером Папи Римського антихристом, та жорсткої сепарації від католицької сотеріології.

До найбільш відомих трагедій пов'язаних із апокаліпсизмом ми можемо віднести діяльних «пророків з Цвікау» 1521 р. та «Мюнстерську кому» 1530 р. під керівництвом анабаптиста Яна Лейденського. Ця трагедія описана досить детально різними авторами, і ми не будемо зосереджуватись на описі деталей. Лише підкреслимо: проголошення теократії в місті, владний мандат на проголошення царства і бунт проти короля та князів – все це було санкціоновано посиляючись на суб'єктивні есхатологічні тлумаченнями Біблійних пророцтв.

Ще одним прикладом наслідків поширення апокаліпсизму серед населення є розкол в російському православ'ї після реформи патріарха Нікона в XVII ст. В результаті, виокремилось два головних напрямки в РПЦ: апокаліпсично налаштованих старообрядців та продержавних ніконіан (вірних РПЦ, що прийняли реформу). Відомо, що головним борцем за віру батьків проти антихриста-патріарха став протопіп Аввакум. Стверджується, що в період царювання Олексія Тишайшого та Петра Першого, щоб не потрапити до рук диявола (царя) та його солдат звершили акт самоспалення в скитах більше ніж двадцять тисяч старообрядців.

Общинний апокаліпсизм був однією із причин початку міграції в XVIII–XIX ст., менонітів, гуттерітів та лютеран із Західної Європи на Південь України та Кавказ. Серед економічних та політичних причин, ними також рухала віра в прихід Христа в 1836 р. у відповідності до пророцтва Юнга–Штиллінга. Очікувалось, що на півдні України, та на Кавказі «християни всього світу знайдуть порятунк від майбутніх апокаліпсичних подій... Земля їхнього переселення повинна стати місцем приходу Христа та порятунку від біди згідно Об.12:1–6» [9, с. 61].

Відмітимо, що не останню роль у формуванні есхатологічних очікувань європейського населення став також період Наполеонівських війн та Вітчизняна війна 1812 р. одним із позитивних духовних наслідків якої став розвиток тенденцій заснування Біблійних Товариств в м. Лондон та м. Санкт-Петербурзі з розповсюдження Біблій.

Приклади общинного апокаліпсизму, відомі і в середовищі пізніх протестантів Радянського Союзу: це і побудови шахт та підземних галерей, за персональним пророцтвом духовного лідера, щоб пережити настання кінця світу; також були відомі випадки виходу віруючих на зустріч Христу в білих одягах на скиртах соломи, масовий збір віруючих в м. Находка в очікуванні білого корабля для еміграції...

Сьогодні общинний апокаліпсизм, як стан розуму та духу віруючих є популярним явищем серед крайніх послідовників богословської концепції диспенсационалізму (Д. Дарбі, С. Скоуфілд, Ч. Райрі...), і використовується як засіб стимуляції релігійного життя віруючих – більш ревних молитов та побожного життя. В дещо трансформованому вигляді, диспенсационалізм був прийнятий Адвентистами Сьомого Дня, Свідками Єгови та значною мірою вплинув на формування сіонізму на початку XX ст. через праці В. Блекстоуна.

Головним висновком проведеного дослідження є підтвердження тези, що політична есхатологія є потужним механізмом впливу на політико-суспільну активність релігійно-активних громадян. Це в черговий раз доводить тезу про нероздільність релігії та політики і підкреслює актуальність проведення досліджень в сфері політичної та публічної теології.

Звичайно ми не можемо претендувати на механістичність та узагальнення в інтерпретації розвитку суспільства, розуміючи, що есхатологічні моделі є лише одним із факторів формування суспільної свідомості.

В цій роботі продемонстровано як історія свідчить, що всі три головні моделі есхатологічні моделі Міленіуму знаходять своє відображення в різних суспільно-політичних моделях. Державний месіанізм, утопізм та общинний апокаліпсизм – це лише теоретичні конструкції за якими богослови та ідеологи впливали на суспільну свідомість, але як свідчить історія, ці моделі мають потужну силу впливу.

Тому пропонується при проведенні досліджень в сфері політичного та публічного богослов'я приділяти особливу увагу есхатологічним поглядам населення як потужній дієвій мотиваційній силі впливу на релігійно-активну частину суспільства.

Список використаних джерел

1. 'Ватикан: натиск на Восток', 1998, Москва: *Одигитрія*, 206 с.
2. 'Теологический энциклопедический словарь', 2003, под редакцией Уолтера Элвелла, Москва: *Ассоциация «Духовное Возрождение»*, 1467 с.
3. Воробьевский, Ю., 2000. 'Стук в золотые ворота: очерки последних времен', Краматорск: *УПЦ*, 404 с.
4. Говорун, К., 2017. 'Українська публічна теологія', Київ: *Дух і Літера*, 144 с.
5. Зонттаймер, К., 2009. 'Як нацизм прийшов до влади?', Київ: *Дух і Літера*, 320 с.
6. Мольтман, Ю., 2017. 'Пришествие Бога: Христианская эсхатология', Москва: *ББИ*, 387 с.
7. Олбрайт, М., 2007. 'Религия и мировая политика', Пер. с англ., Москва: *Альпина Бизнес Букс*, 352 с.

8. Райт, НТ., 2013. 'Новый Завет и Народ Божий', Черкассы: *Коллоквиум*, 704 с.

9. Решетников, Ю., Санников, С., 2000. 'Огляд історії євангельсько-баптистського братства в Україні', Одеса: *Богомисліє*, 246 с.

10. Франкл, В., 1990. 'Человек в поисках смысла', Москва: *Прогресс*, 368 с.

11. Шмитт, К., 2000. 'Политическая теология', Москва: *Канон-Пресс-Ц Кучково Поле*, 336 с.

References

1. 'Vatikan: natisk na Vostok (The Vatican: the East)', 1998, Moskva: *Odigitrija*, 206 s.

2. 'Teologicheskij jenciklopedicheskij slovar' (Theological Encyclopedic Dictionary)', 2003, pod. redakciej Uoltera Jelvela, Moskva: *Associacija «Duhovnoe Vozrozhdenie»*, 1467 s.

3. Vorob'evskij, Ju., 2000. 'Stuk v zolotyje vorota: ocherki poslednih vremen (The Knock at the Golden Gate: Recent Essays)', Kramatorsk: *UPC*, 404 s.

4. Govorun, K., 2017. 'Ukrai'ns'ka publiczna teologija (Ukrainian Public Theology)', Kyi'v: *Duh i Litera*, 144 s.

5. Zontgajmer, K., 2009. 'Jak nacyzm pryjshov do vlady? (How did Nazism come to power?)', Kyi'v: *Duh i Litera*, 320 s.

6. Mol'tman, Ju., 2017. 'Prishestvie Boga: Hristianskaja jeshatologija (Coming of God: Christian eschatology)', Moskva: *BBI*, 387 s.

7. Olbrajt, M., 2007. 'Religija i mirovaja politika (Religion and world politics)', Per. s angl., Moskva: *Al'pina Biznes Buks*, 352 s.

8. Rajt, NT., 2013. 'Novyj Zavet i Narod Bozhij (New Testament and the People of God)', Cherkassy: *Kollokvium*, 704 s.

9. Reshetnikov, Ju., Sannikov, S., 2000. 'Ogljad istorii jevangel'sko-baptyst'skogo bratstva v Ukrai'ni (Review of the history of the Evangelical-Baptist Brotherhood in Ukraine)', Odesa: *Bogomyslije*, 246 s.

10. Frankl, V., 1990. 'Chelovek v poiskah smysla (Man searching for meaning)', Moskva: *Progress*, 368 s.

11. Shmitt, K., 2000. 'Politicheskaja teologija (Political theology)', Moskva: *Kanon-Press-C Kuchkovo Pole*, 336 s.

* * *

УДК 281.9

ПРАВОСЛАВ'Я В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

ORTHODOXY THEOLOGY
IN THE CONTEXT OF MODERN

Шавріна І. В.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри релігієзнавства, Київський
національний університет ім. Тараса Шевченка
(Київ, Україна), e-mail: Shavrina_irina@ukr.net

Schavrina I. V.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor, Department of Religious Studies,
Taras Shevchenko Kyiv National University
(Kyiv, Ukraine), e-mail: Shavrina_irina@ukr.net

Аналізуються причини актуалізації антропологічної проблематики в сучасному православному богослов'ї. Метою статті є реконструкція методологічних підстав православного вчення про людину, а також їх розгортання в сучасності. Висновки можна сформулювати таким чином: незважаючи на прагнення богословів у своїх побудовах відповідати духу часу, предметом православної антропології продовжує залишатися не стільки людина реальна, скільки людина містичного і богоодкровенного досвіду, у світлі чого антропологія виявляється суто прикладним аспектом христології, сотеріології й тринітарного богослов'я. В такий спосіб окреслюється логіка «модернізації» православної думки, яку в цілому слід характеризувати як неопатристичну синтезу: ґрунт для описування фактів являються прийоми і методи, які використовувалися ще за часів отців церкви, а розгляд антропологічних проблем сучасності здійснюється з урахуванням догматичних підстав; в якості ключового завдання православних мислителів визначається відшукування адекватних, у першу чергу – традицій, засобів понятійного осмислення існуючого богословського досвіду.

Ключові слова: православ'я, сучасність, соціум, богослов'я, традиції, людина, особистість, мораль, вдосконалення, іпостась.

The article analyzes the reasons for actualization of anthropological problems in modern Orthodox theology. The purpose of the article is to reconstruct the methodological foundations of the Orthodox doctrine about person, as well as their deployment in modern times. The conclusions can be formulated as follows: despite the aspirations of theologians in their structures to conform to the spirit of time, the subject of Orthodox anthropology continues to remain not so much a real person as a man of mystical and divine experience, in light of which anthropology is a purely applied aspect of Christology, Soteriology and Trinitarian theology. In this way, the logic of «modernization» of the Orthodox thought is outlined, which in general should be characterized as a neo-patristic synthesis: the ground for describing the facts are tools and methods used since the times of the church's fathers, and the consideration of anthropological problems of the present day is carried out taking into account dogmatic grounds; the key task of the Orthodox thinkers is determined by the search for adequate, in the first place – the traditions, means of conceptual understanding of the existing theological experience.

Keywords: Orthodoxy theology, modernity, society, theology, traditions, person, personality, morality, perfection, hypostasis.

Актуальність теми. Сучасний глобалізований світ все частіше й частіше звертається до проблеми сутності людини, до смислу її життя і в зв'язку з цим – до створення цілісної концепції людини. Загальні антропологічні уявлення є головною компонентною колективної свідомості соціуму, в яких й висвітлюються умови буття самого суспільства. Сьогодення України відображає всі ті тенденції, які є характерними й для західноєвропейської цивілізації, а головне – це втрата ціннісних орієнтацій, втрата самодостатності й самоідентифікації. Така антропологічна криза, яка все більше укорінює у свідомості багатьох громадян поняття «закинутість людини до світу»

(С. Кіркегор); руйнацію традиційних соціальних комунікацій та ін. актуалізує антропологічне проблемне поле у філософії, релігії, психології, культурології, етиці, естетиці. У сучасних тенденціях можна виділити головні стратегії відповіді на екзистенціальну кризу. Перший напрям – це поч. – сер. XX ст., коли такі мислителі, як М. де Унамуно, П. Тіллєх та ін. трансформують онтологічну ідею «відчаю» людини і закликають до мужності перед порожнечою, прірвою. Другий напрям – це сер. – поч. XX ст., коли такі вчені, як Ж. Батай, Ж. Бодрійєр, Ж. Дельоз пропонують людині жити в ситуації «відчаю», «закинутості» й не виявляти свою чуттєву сферу – любов, спів страждання, замирення. Але ці напрями не в змозі вирішити проблему трагедії людського життя й тому третій напрям – релігійна, зокрема, православна антропологія видається нам тим ґрунтом, який дозволяє вирішити цю проблему як в теоретичному, так і практичному планах.

Ступінь розробленості проблеми. Актуалізація антропологічної проблематики в межах православ'я – це межа XIX – XX ст. Безперечно, такий актуалізації, сприяли й праці таких мислителів як Б. Вишеславцев «Етика перетвореного Еросу»; В. Давиденко «Святоотецьке вчення про душу людини»; В. Зеньківський «Принципи православної антропології»; В. Несмелов «Наука про людину»; О. Позов «Основи староцерковної антропології» та ін. Слід зазначити, що вказані мислителі не тільки прагнули проаналізувати святоотецьку антропологічну спадщину, розкрити впливи Античності на становлення релігійної традиції, але й репрезентували створення систем християнської антропології з урахуванням філософських і психологічних розробок у тогочасній науці. Якщо стисло охарактеризувати погляди вітчизняних фахівців, то необхідно констатувати, що заснована видатним українським мислителем В. Шинкаруком Київська антропологічна школа, відкриває нові обрії дослідження християнської антропології. Проблема формування християнського розуміння людини знайшла своє тлумачення в працях сучасних українських філософів Т. Чайки, В. Малахова, С. Кримського, Н. Хамітова, В. Табачковського, Г. Гребенюкова, С. Пролєєва. Слов'янська релігійна філософія, в тому числі й як основа православ'я, розглядається у праці «Слов'янська релігійна філософія» сучасних українських релігієзнавців Л. Г. Конотоп і З. В. Швед.

Метою статті є розкриття методологічних засад православ'я, головним чином – стосовно проблеми людини, як у минулому, так і в сучасних процесах.

У сучасному українському суспільстві можна побачити прагнення православних мислителів концептуалізувати християнський образ людини (о. Георгій Коваленко), при чому не йдеться про бажання відшукати вічну тематику у викликах часу або надати релігійно-антропологічні обґрунтування щодо соціальних програм церкви. Ні, релігія в сучасному соціокультурному просторі України постала справою суто індивідуального

вибору людини, а на тлі поширення нетрадиційних релігійних культів, нових містичних практик, активізації архаїки та ін., тобто в такій ситуації обґрунтування концепції людини виступає важливим свідомством щодо традиційних установок православ'я. Українська православна церква звертається як до філософської спадщини, так й до багатьох соціально-гуманітарних наук, її головні положення залишаються важливими для певної частини соціуму, в зв'язку з цим й положення православ'я щодо сутності людини є своєрідними орієнтирами для подолання ницості, бездуховності, аморфності в сучасній Україні. Однією з найважливіших складових самоідентифікації особистості сучасне православ'я вважає пріоритет єдності та цілісності, а людина є свого роду моделлю, в якій не існує розподілу на суб'єкт і об'єкт, моделлю, яка наділена гармонійною цілісністю. Пізнавальна активність людини є спрямованою не стільки до навколишнього середовища, оскільки до себе, зазирнути всередину самої себе означає велику потенційність власної духовності. Такий підхід до спрямованості особистості знову-таки приводить до христологічних основ, які й позиціонують принцип цілісності, гармонійності як фундуєний принцип реалізації проекту «нової людини», але суто в есхатологічній перспективі. У цьому аспекті важливою є спадщина отців церкви, які розглядали три напрями розвитку проблеми людини – структуру людини, образ і подобу до Бога, призначення людини. Ця структура є свідченням не тільки теоретичної розробки «трьох іпостасей» в людині, але й свідченням її практичної значущості, вона дає відповідь на питання: «як зробити людину духовною істотою?».

Предметом розгляду в православній антропології є не стільки конкретна, дійсна людина, оскільки людина «містичного досвіду», людина «Богоодкровення». Іншими словами, православне богослов'я відкриває можливості реалізації Божественного задуму щодо людини, набуття людиною зовсім іншого стану існування. І гріховність людини, її недосконалість, наявність зла в людській природі – все це означає необхідність звертання до християнського світорозуміння. Окрім того, православні богослови розрізняють сутісну структуру людини і варіативні прояви (поведінку) людини. В такий спосіб, ідеал людини інтерпретується не в якості онтологічної структури, а структури динамічної, яка постійно знаходиться у процесі становлення та розгортання. В зв'язку з цим й репрезентована мета розробки православної антропології – необхідність духовного вдосконалення людини та її повернення до джерел, смислів, вічності, світла, гармонії. У такому напрямі висвітлюються та конкретизуються наступні завдання – по-перше, йдеться про необхідність реконструкції прийомів і методів стародавніх антропологів з урахуванням догматичних основ; по-друге, виокремити засоби осмислення понять та концептів теологічного досвіду. Осмислення понять та концептів, у свою чергу, передбачає обґрунтування такої методології,

яка, з одного боку, буде визначати характер взаємовідносин православної антропології з філософією, психологією, етикою та ін.; а з іншого – відшукає такі форми відображення християнського знання про людину, що будуть адекватними рівню свідомості сучасного соціуму.

Що стосується методології аналізу проблем антропології, то наприклад, св. О. Лоргус у праці «Православна антропологія» обґрунтовує методологічний підхід наступним чином: «підхід до предмету дослідження, засоби аналізу, само мислення, ставлення до феноменології та методиці суджень» [8]. Також автор визначає в якості базових стратегій описування та дослідження православної антропології три принципи – христологічний, пневматологічний і особистісний. Христологічний принцип пояснюється наступним чином – людину неможливо помислити відокремлено від її ставлення до Бога, поза взаємопов'язаністю людини і Бога (загально-християнський принцип). Дослідник акцентує увагу на людській природі Христа і репрезентує його як онтологічний ґрунт кожної людини. У цьому аспекті О. Лоргус наполягає на відмінності православної антропології від антропології біблійної – в останній головним є Адам, а в православній – Христос. Отже, автор демонструє, що Адам – це «минуле» людства, а Христос – його «майбутнє». В такий спосіб, пізнання людини, визначення її духовних вимірів та орієнтирів постає можливим виключно в образі Христа, у процесі його пізнання відкривається не тільки Бог, але й образ досконалої людини. При цьому обґрунтовується положення, що образ Христа в православній традиції – це живий образ, істинний шлях становлення та вдосконалення людини завдяки становленню подоби. Відомий російський філософ В. Лосський у праці «Досвід містичного богослов'я Східної Церкви. Догматичне богослов'я» розкриває це наступним чином: «Справа Христа є приналежною до людської натури, яку Він очолює у Своїй Іпостасі. Справа ж Святого Духу відноситься до людських особистостей, звертається до кожної з них окремо. Святий Дух надає у Церкві людським іпостасям повноту Божественності єдиним, особистісним образом, який постає приналежним кожній людині як особистості, яка створена за образом Божим» [9, с. 125]. На нашу думку, саме такий аспект і розкриває православну антропологію як антропологію практичного плану. Окрім того, православна антропологія ґрунтується на протилежних судженнях, які є одночасно істинними в аспекті описування Божественного начала, що проявляється у символічних образах-концептах – «триєдність», «слово, яке втілене в плоті», «сердечні очі» та ін. Такий підхід демонструє прагнення до подолання кордонів розсудку у пошуках Абсолютної істини.

Другий принцип – це принцип пневматологічний, який спрямований на розкриття духовності людини. Йдеться про наявність дарунків Благодаті у людині. У православ'ї природа людини завжди співвідноситься з Божественною Благодаттю, яка

міститься у самому акті творення Богом світу, людини, всього існуючого. Отже, людина містить у своїй природі не просто сотворену благодать, але таку, яка знаходиться в потенційному стані. Саме це пояснення й передбачає відкритість людини як нерозривну взаємопов'язаність з Богом, зі світом духовного. Безперечно, поняття «відкритість» існує й в західноєвропейській філософсько-релігійній думці, але в межах цієї традиції воно інтерпретується як відкритість світові. Стан людської природи завжди проявляється саме завдяки ставленню до Бога – позитивне ставлення передбачає духовність та гармонійність людини, а негативне – зло та морок в її душі.

Третій принцип – це підхід до людини тільки як до особистості (М. Бердяєв, А. Логрус, В. Лосський). Екзистенціальний принцип православ'я ґрунтується на розрізненні таких понять, як «сутність», «енергія», «іпостась» і дозволяє обґрунтувати власну антропологічну максиму – ідею «обоження», онтологічного перетворення людської сутності, значення особистісних зусиль людини. Відомий російський дослідник С. Аверінцев у праці «Софія – Логос. Словник» наголошує, що християнська традиція розрізняє поняття людини як «особистості» й як «індивіду», при цьому уточнюється, що особистість є відображенням Божественного: «Особистість є відображенням Божественної Особистості, творінням Божим, а не тільки породженням роду. Особистість духовна і належить передусім духовному світові. Це вища цінність духовного буття» [1, с. 238]. Такі мислителі, як В. Лосський, І. Зізіулас, сучасний грецький богослов Х. Яннарас та ін. оперують такими поняттями, як «особистість», «особа», «природа людини» та ін. Щодо описування людської природи, то в православній традиції закладені ідея особистісного Бога, тлумачення особистісної природи як спільності та знаковості та ін. Божественне, а пізніше й людське, позиціонуються в апофатиці Сходу як «втасмичені», такі, що зберігають таємницю буття людини і світу. Особистість виступає як розумна, вільна, яка самостійно розкриває власну сутність. Тому «образ і подоба» – це усвідомлення людини в її творчості, самостановленні та саморозкритті. Поняття «природа людини» в інтерпретаціях православних богословів використовується в таких значеннях: по-перше, це – те, що необхідно подолати, від фізичного тіла до духовної індивідуальної сутності; по-друге, йдеться про те, що було надано Божественною благодаттю. У такому розумінні людина й виступає потенційністю, яка прагне подолати одиничність власного змісту, прагне висвітлити себе у множинності та реалізує себе завдяки екстатуванню до буттєвості всього існуючого. Здійснення особистості усвідомлюється як «*unitas multiplex*» («єдність у множині»). Це можна висвітлити й в інший спосіб – через співвідношення «образу» і «подоби», при цьому перше розкривається завдяки поняттям «природа» і «світ», а поняття «подоби» розкриває свободу особистості, досягнення певної «іпостасі». Слід

зазначити, що специфіка візантійської думки, яка виникла на перетині різноманітних національно-історичних типів ментальності полягає в синтезі теоретичних положень і духовно-практичного знання. Візантійська думка містить і філософську раціональність, і етичні категорії для реалізації єдиної мети – розкритті смислів людського буття. І в стародавні часи, в працях Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Григорія Палами, і в працях сучасних мислителів чітко можна побачити намагання розкрити таємницю подвійності людини, яка, за фактом, й не є подвійністю, а розкривається як тотожність. Так, Х. Яннарас вважає, що іпостась людини містить у собі цілісну природу, яка виявляється в множинності енергій або зовнішніх проявів. Ці енергії розподіляються на два види – психічні й соматичні. Душа й є сукупністю енергій психічного плану, а тіло – вмістилищем соматичних. Таким чином, відбувається подолання розподілу людини на тіло й душу, тіло виступає тільки як її просторовий кордон [15, с. 201], особистість відбувається завдяки екзистенціальному, кенотичному досвіду, тобто досвіду спілкування. У православній антропології перетворена людина знаходиться в комунікаційному процесі. При цьому онтологія знаходиться у щільній взаємопов'язаності з гносеологією. Божественний план, спільна природа – це екзистенціальна реальність і пізнання цієї реальності відбувається завдяки особистісному спілкуванню. Особистість завжди знаходиться у єдності з іншою особистістю, з іншими особистостями, людина змінюється сама і змінює інших людей. Але спілкування має особливий характер, воно є внутрішнім духовним процесом, з внутрішньою мовою, з внутрішнім промовлянням: «на робочій мові аскези, в її знаках, символах, робочих термінах [13, с. 160], методологією постає неопатристична синтеза [13, с. 156]. Актуалізація особистості – це свобода творчості, взагалі християнське осмислення свободи – це свобода світу. В такий спосіб, й свобода людини є похідною від абсолютної онтологічної свободи. Всі візантійські гносеологічні установки на онтологію, гносеологію, екзистенціальні людського буття проявляються у православ'ї як містичний реалізм, символізм, встановлюють залежність гносеології від онтології, а пізніше – як отождолення особистості й Абсолюту в ідеї «православного енергетизму».

Висновки. Отці церкви розглядають людину як творчу істоту, яка долає повсякденні зв'язки завдяки особистісним рішенням та вчинкам («нові») та які визначають подальший розвиток людини. Творчість і культура виступають у традиції Античності як енергія дії, як Божественна благодать, яка є джерелом тварного світу. Творча Божественна енергія сприймається людиною й виступає у двох культурних середовищах: у візантійсько-християнському світогляді культура розкривається як природна якість людини, а творчість у отців церкви є, перш за все, свободою. Сучасні представники православ'я наголошують,

що їх вчення є вертикальним і саме він визначає цілісність структури особистості. Здійснення особистісного може здійснюватися як «я» у ставленні до абсолютної особистості; як «я» у ставленні до соціуму. Моральнісне вдосконалення у православ'ї спрямоване на розгортання буття, на привнесення до світу нових думок, нових вчинків. І таке «привнесення» й означає, на думку православних богословів, об'єднання людства і перетворення його природи, створює нову, надособистісну єдність. Ідея об'єднання реалізовується як «єдність у множині» у значенні критерію духовної істини. Православна антропологія прагне до затвердження протилежних ідеалів – абсолютизація єдності й особистісної свободи, знаходиться сьогодні у постійному пошуку теоретичних форм примирення цього протиріччя.

Список використаних джерел

1. Аверінцев, СС., 1999. 'Софія – Логос. Словник', К.: Дух і Літера, 464 с.
2. Бабаева, А.В., 2008. 'Проблема личностной идентичности в современном православном богословии', *Вестник Московского государственного областного университета. Сер.7. Философские науки*, М., №1, с.107–113.
3. Воробьев, ДВ., Букин, ДЕ., 2014. 'Философия Афанасия Александрийского как учение о Боге и твари' [online] Доступно: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=15819>
4. Гаврюшин, НК., 2005. 'Русское богословие. Очерки и портреты', Нижний Новгород, с.10–20.
5. Зенько, ЮМ., 2012. 'Учение о любви в контексте христианской антропологии', *Вопросы религии и религиоведения. Вып.2. Кн.2. Религиозная и философская антропология*, М.: МедиаПром, с.67–80.
6. Иоанн (Булдыко), иеромонах, 2015. 'Обожение согласно учению архимандрита Киприана (Керна)' [online] Доступно: <http://cyberleninka.ru/article/n/obozhenie-soglasno-ucheniyu-arhimandrita-kipriana-kerna#ixzz4VG7QG9DK>
7. Леонов, В., 2013. 'Основы православной антропологии', М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 456 с.
8. Лоргус, А., 2016. 'Православная антропология. Курс лекций' [online] Доступно: <https://azbyka.ru/pravoslavnaia-anthropologiya>
9. Лосский, ВН., 1991. 'Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие', М.: СЭИ, 149 с.
10. Шапошников, ЛЕ., 2006. 'Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XX веков', СПб.: Алетейя, 328 с.
11. Шапошников, ЛЕ. 'Перспективы взаимодействия православного богословия и русской философии' [online] Доступно: <http://vestnik.mininuniver.ru/reader/search/perspektivy-vzaimodeystviya-pravoslavnogo-bogoslov>
12. Шмелева, НВ., 2008. 'Культурология сознания: от литературного текста к литературному мышлению', *Вопросы культурологии*, М.: Наука и культура, №4, с.4–6.
13. Шешко, ЮА., 2010. 'Трактат святого Григория Нисского о том, что и сам Сын подчинился тому, Кто подчинил себе все (1 Кор.15:24–28)', *Труды Киевской духовной Академии*, №1, с.93–125.
14. Хоружий, С., 2004. 'Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека', *Православное учение о человеке. Сб. статей*, М.: Наука, с.154–167.
15. Яннарас, Х., 2005. 'Избранное: Личность и Эрос', М.: Изд-во РОСПДН, 480 с.
2. Babaeva, AV., 2008. 'Problema lichnostnoj identichnosti v sovremennom pravoslavnom bogoslovii (The Problem of personal identity in contemporary Orthodox theology)', *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Ser.7. Filosofskie nauki*, M., №1, s.107–113.
3. Vorob'jov, DV., Bukin, DE., 2014. 'Filosofija Afanasija Aleksandrijskogo kak uchenie o Boge i tvari (The Philosophy of Athanasius of Alexandria as the doctrine of God and creatures)' [online] Dostupno: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=15819>
4. Gavryushin, NK., 2005. 'Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety (Russian theology. Essays and portraits)', Nizhniy Novgorod, 245 s.
5. Zen'ko, JuM., 2012. 'Uchenie o ljubvi v kontekste hristianskoj antropologii (The doctrine of love in the context of Christian anthropology)', *Voprosy religii i religiovedeniya. Vyp.2. Kn.2. Religioznaja i filosofskaja antropologija*, M.: MediaProm Publ, s.67–80.
6. Ioann (Bulyko), ieromonah, 2015. 'Obozhenie согласно учению arhimandrita Kipriana (Kerna) (Theosis according to the teaching of Archimandrite Cyprian (Kern))' [online] Dostupno: <http://cyberleninka.ru/article/n/obozhenie-soglasno-ucheniyu-arhimandrita-kipriana-kerna#ixzz4VG7QG9DK>
7. Leonov, V., 2013. 'Osnovy pravoslavnoj antropologii (The fundamentals of Orthodox anthropology)', M.: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 456 s.
8. Lorgus, A., 2016. 'Pravoslavnaia antropologija. Kurs lekcij (Orthodox anthropology. A course of lectures)' [online] Dostupno: <https://azbyka.ru/pravoslavnaia-anthropologiya>
9. Losskiy, VN., 1991. 'Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoy tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie (Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology)', M.: SEI, 149 s.
10. Shaposhnikov, LE., 2006. 'Konservatizm, modernizm i novatorstvo v russkoj pravoslavnoj mysli XIX–XX vekov (Conservatism, modernism and innovation in the Russian Orthodox thought of the XIX–XX centuries)', SPb.: Aleteyj, 328 s.
11. Shaposhnikov, LE. 'Perspektivy vzaimodeystviya pravoslavnogo bogosloviya i russkoj filosofii (The prospects of cooperation between Orthodox theology and Russian philosophy)' [online] Dostupno: <http://vestnik.mininuniver.ru/reader/search/perspektivy-vzaimodeystviya-pravoslavnogo-bogoslov>
12. Shmeleva, NV., 2008. 'Kul'turologija soznaniya: ot literaturnogo teksta k literaturnomu myshleniju (Cultural studies of consciousness: from literary text to literary thinking)', *Voprosy kul'turologii*, M.: Nauka i kul'tura, №4, s.4–6.
13. Sheshko, JuA., 2010. 'Traktat svjatogo Grigorija Nisskogo o tom, chto i sam Syn podchinilsja tomu, Kto podchini sebe vse (1 Kor.15:24–28) (Treatise svjatogo Grigorija Nisskogo o tom, chto and I Syn podchinilsja tom, Who podchini myself everything (1 Cor.15:24–28))', *Trudy Kievskoj duhovnoj Akademii*, №1, s.93–125.
14. Horuzhij, S., 2004. 'Pravoslavno-asketicheskaja antropologija i krizis sovremennogo cheloveka (Orthodox ascetic anthropology and the crisis of modern man)', *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke. Sb. Statej*, M.: Nauka, s.154–167.
15. Jannaras, X., 2005. 'Izbrannoe: Lichnost' i Jeros (Favorites: personality and Eros)', M.: Izd-vo ROSSPEN, 480 s.

References

1. Averincev, SS., 1999. 'Sofiya – Logos. Slovyk' (Sofia – Logos. Dictionary)', K.: Dux i Literatura, 464 s.

УДК 297

**ОСОБЛИВОСТІ ІСЛАМСЬКОГО СВІТУ
У РОЗРІЗІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА****FEATURES OF THE ISLAMIC WORLD
IN THE CONTEXT OF EUROPEAN SOCIETY****Гуцалюк Ю. С.,**

аспірантка Національного університету
«Острозька академія», викладач Хмельницького
торгівельно-економічного коледжу Київського
національного торговельно-економічного
університету (Хмельницький, Україна),
e-mail: sergeevna0070@gmail.com

Hutsalyuk Yu. S.,

postgraduate student of the National University
of Ostroh Academy, lecturer at the Khmelnytsky Trade
and Economic College, Kyiv National University of
Trade and Economics (Khmelnytsky, Ukraine), e-mail:
sergeevna0070@gmail.com

Аналізуються особливості ісламського світу у розрізі сучасного європейського суспільства, у соціальній, політичній та урядовій сфері. Аналізується вплив та взаємозв'язок мусульманських релігійних традицій у сучасних міжконфесійних відносинах. Розглядається значення екуменічного діалогу між християнами та мусульманами, складні богословські питання, що мають вирішальне значення у формуванні толерантності релігійної сфери на теренах сучасного європейського регіону.

Аналізується співпраця та «єкуменізм життя», що у свою чергу зможе забезпечити стійку основу для вирішення актуальних питань релігійної сфери. У статті аналізується актуальність даної теми, адже присутність мусульман стала видимою: з'явилися культові споруди, релігійні школи, традиційний одяг вже почав домінувати у певних кварталах європейських міст. Зокрема дана тема має значний науковий інтерес, на особливості ісламського світу звернули увагу мусульманські вчені-богослови улемі. Сучасне європейське суспільство налічує безліч мусульманських об'єднань – від поміркованих мусульман до радикалів, тому співпраця та міжконфесійний діалог просто є необхідним у розрізі релігійної, політичної та суспільної сфери на теренах європейського суспільства.

Ключові слова: іслам, ісламізація, «єкуменізм життя», Коран, духовний лідер.

The article analyzes the features of the Islamic world in the context of contemporary European society, in the social, political and governmental spheres. The influence and interrelationships of Muslim religious traditions in modern interconfessional relations are analyzed. The importance of ecumenical dialogue between Christians and Muslims, complex theological issues that are crucial in shaping the tolerance of the religious sphere in the contemporary European region are considered.

Collaboration and «ecumenism of life» are analyzed, which in turn can provide a solid basis for solving urgent issues of the religious sphere. The article analyzes the relevance of this topic, because the presence of Muslims has become visible: there are religious buildings, religious schools, traditional clothes have already started to dominate in certain blocks of European cities. In particular, this topic has a significant scientific interest; some features of the Islamic world drew the attention of Muslim scholars, theologians. Modern European society has a multitude of Muslim associations – from moderate Muslims to radicals; therefore, cooperation and interfaith dialogue are simply necessary in the context of the religious, political and social spheres within the European society.

Keywords: Islam, Islamization, «ecumenism of life», Koran, spiritual leader.

Актуальність даної теми полягає в тому, що розглядаючи питання про екуменічні відносини та співпрацю різних релігій у сучасній Європі розуміємо, що іслам відіграє значну роль у формуванні міжконфесійних відносин. Зокрема релігійна сітка акцентує увагу на тому, що відсоток людей котрі сповідують іслам у Європі досить високий.

На думку низки спеціалістів, загалом у Європі налічують понад 20 млн. Звісно, таке становище не могло не викликати занепокоєння і керівних кіл Заходу, і самих емігрантів–мусульман. Якщо раніше релігія мігрантів була приватною справою одиниць, то вплив мусульман у Європу порушив питання про їхній статус як колективів, про їхні права, зокрема релігійні. Також, слід зазначити, що присутність мусульман стала видимою: з'явилися культові споруди, релігійні школи і благодійні установи, традиційний одяг мусульман вже перестав бути екзотикою, а дедалі частіше навіть домінував на вулицях у певних кварталах європейських міст.

Сьогодні мусульмани завойовують Європу не зброєю, а доволі мирним шляхом – за допомогою вищого показника народжуваності, ніж у корінних жителів Старого Світу. В Англії це в основному вихідці з Пакистану та Індії, в Німеччині – це турки та іранці, у Франції – вихідці з Північної Африки. В основному мусульмани проживають у великих містах (наприклад, у Марселі, Роттердамі, Мальме вони вже становлять 25% населення). В європейському оточенні вони створюють свої окремі райони, де лунає арабська, турецька чи інша мова, але не державна мова країни, яка прийняла їх на постійне місце проживання.

Цікавим є те, що мусульмани беруть участь у політичному житті європейських країн. Наприклад, є їх кілька у французькому уряді, є вони також членами різних парламентів, а в Роттердамі, місті, яке називають «морськими воротами Європи», мером обрали мусульманина. Мусульмани вступають переважно в ліві, рідше в центристські партії. Завдяки віросповіданню, вони можуть зробити кар'єру поборника прав мусульманських общин. В Європі діє безліч мусульманських об'єднань – від поміркованих мусульман до радикалів, які погрожують джихадом християнам і корінним народам Європи [1, с. 4].

Дана тема має значний науковий інтерес адже саме в релігії сьогодні формуються риси нового, які слугують передумовами до переосмислення релігійного життя та релігійної свідомості відносин. Зокрема А. Кураєв у праці «Єкуменізм та сучасний світ» досить актуально описує становище єкуменізму через призму сучасного суспільства, котре суміщає та тісно переплітає в собі матеріальну та духовну сферу діяльності. Також М. Томко у праці «Толерантність та релігія» зазначає що толерантне та свідоме ставлення у розрізі релігії має вагомe значення, та може попередити конфліктні ситуації. Про місце мусульман у сучасному європейському світі також згадується на міжнародних наукових конференціях, зокрема вагому роль приділяє цьому явищу Ю. М. Кочубей.

Метою даної статті є з'ясувати значення та розвиток ісламського світу у розрізі європейського суспільства, зокрема у контексті різних сфер суспільного життя.

Європа давно знає мусульман – відтоді як вони вступили у контакт із християнськими державами, зі світом ісламу були і війни, і мирні часи. Армії

послідовників Пророка Мухаммеда дійшли до Луари й Альпійських гір, араби на багато століть затрималися в Іспанії та на островах Середземного моря, імперія Османа опанувала Балкани і Причорномор'я з Кримом, а на Сході Європи мусульманами стали піддані Золотої Орди – жителі Поволжя [1, с. 2].

З часом ситуація змінювалася, й у XX столітті в Європі населеними переважно мусульманами були тільки Боснія та Албанія, європейська частина Туреччини – Румелія, а також деякі анклави в Болгарії та югославських республіках. Поволжя і Крим залишилися мусульманськими краями, але не мали самостійного політичного значення, особливо в роки атеїстичного радянського режиму. Тут важливо зазначити, що в названих вище частинах Європи мусульмани становили більшість населення і могли жити за своїми законами і звичаями.

Мусульмани завжди дотримувалися та ніколи не зраджували своїй релігії, поводитися спокійно та знали своє місце, що не можна сказати про корінних жителів європейських країн. Значні зміни відбулися протягом останніх 25–30 років: до нормальної еміграції додалося так зване возз'єднання сімей, що значно вплинуло на кількість прибульців з-за моря, і, певна річ, триває неконтрольована міграція нелегалів. У європейських містах з'явилися цілі квартали і конгломерати, що нагадують гетто, в яких переважають мусульмани: у Франції – вихідці з Північної та Західної Африки, в Німеччині – з Туреччини, у Великій Британії – з Індостану [1, с. 3].

Загострення ситуації набирає таких масштабів і проявів, що з огляду на наявність у світі запасів зброї масового знищення та перспективу її поширення, а також розмах тероризму стає очевидною можливість переростання локальних конфліктів і сутичок на Близькому Сході у новий Армагеддон. Це змушує тверезо мислячих і відповідальних людей різних країн шукати вихід із ситуації, що склалася, у мирних дискусіях. Протистояння між Ісламом і Заходом уже стало предметом консультацій між сильними світу цього в Давосі, що привели до появи 2004 року Ради 100 лідерів (С–100) «Діалог Захід – Ісламський світ».

Питання про вплив ісламу у розрізі як культурних так і релігійних традицій занепокоїло європейців, тому було створено потрібні механізми, й ідея почала втілюватися в життя: у січні 2008 року в Мадриді відбулися перший щорічний форум Альянсу та низка інших акцій. 2009-го ЮНЕСКО опублікувала важливий документ: доповідь «Інвестування в культурне розмаїття і міжкультурний діалог», що розкриває широке поле співпраці і для Заходу, і для Сходу, зокрема й для України [1, с. 2].

Вісламі ми також бачимо різні підходи. В основному об'явлення Мухаммеда вважається єдиним критерієм релігійної та моральної істини. Однак, є мусульмани, які сприймають Коран у суто буквальному сенсі, і також є мусульмани (визнаємо, що вони становлять лише незначну меншість),

котрі визнають історичний контекст Корану та шукають його сучасного тлумачення. В ісламі різноманітність та розбіжність у богословському підході не є настільки темою для розмови, як у християнській традиції. Переважаючою думкою є те, що Коран містить остаточне одкровення, і що будь-яке тлумачення, яке бере до уваги історичний та культурний контекст, загрожує применшити цінність остаточного одкровення [2].

Що стосується ставлення до інших релігій, в загальному іслам приймає інші релігії до тієї міри, доки вони не суперечать основним ісламським цінностям. Проблеми, які мають багато мусульман із західним суспільством, не ґрунтуються на проблемах з християнською релігією, їхні проблеми пов'язані із секулярним, атеїстичним характером західного суспільства. Мусульмани не розуміють виключення, зникнення релігії із суспільства. У їхньому розумінні релігії є єдиним гарантом гуманного та справедливого суспільства. Хоча для сучасних мусульман добре суспільство справді може бути плюралістичним, але воно ніколи не може бути секулярним суспільством, суспільством без релігії. Відокремлення церкви від держави можливе, але віру і політичні та моральні вчинки ніколи не можна розділяти. Суспільство потребує моральних основ, які йому забезпечує ісламська релігія [2]. А якщо їх не забезпечує ісламська релігія, як у західному суспільстві, то принаймні моральні засади не повинні суперечити цінностям ісламу.

«Проголоси: о ви, невірні! – читаємо в 109 сурі Корану. – Я не вклонятимусь тому, чому вклоняєтесь ви, і ви не вклоняйтесь тому, чому я вклоняюся. У вас ваша віра, і в мене – моя віра!» Але так само очевидно, що терористи–камікадзе – в разі, якщо вважати доведеним їхнє походження й минуле – не могли видобути віру в граничну необхідність виконати свою страшну справу з іншого джерела, аніж священна книга мусульман. Відомо, що зовсім різні політичні та соціальні групи вчитували й вчитують зі священних книг «самих себе» [3].

Скажімо, з приводу того самого джихаду, про який так багато мовиться останнім часом, у Корані можна знайти досить суперечливі приписи. Зокрема, йдеться про необхідність утримуватися від конфронтації з «багатобожниками», схилиючи їх до істинної віри «мудрістю й переконанням»; необхідність вести з ворогами ісламу захисну війну; необхідність нападати на невірних, але таким чином, щоб військові дії не припадали на священні місяці; і нарешті ми знаходимо заклик нападати на невірних в будь-який час і повсюдно. Камікадзе нерозривно пов'язані з ісламським середовищем. Безперечно, ісламські лідери багатьох країн засуджують їх дії з релігійної точки зору. Поза сумнівом, згідно з класичною доктриною джихаду, у стані ворога заборонено вбивати жінок і дітей, які не воюють проти мусульман. Проте нинішні ісламські ультра заявляють про намір нищити кожного громадянина західних демократій: адже вони вільно обирають свої уряди

й, отже, мають відповідати за їх дії, а працюючи в лікарнях, банках, кав'ярнях тощо, «підтримують економіку ворога» [2]. Але ці суперечності між літерою Корану й діями камікадзе все ж, треба визнати, не скасовують їхній зв'язок з ісламським середовищем. Подібна констатація покликана не затаврувати іслам, а вказати на деякі можливі тенденції. Найвидатніші світові цивілізації та релігії довели можливість паразитування на своєму тілі найогидніших продуктів власної еволюції [3].

Тож можемо підсумувати: у головній течії християнства, як і ісламу, є точки перетину для відкритого ставлення до інших релігій та культури різномірності [2].

Це справа необхідності, що поміркована більшість в обох релігіях розпочинає публічний діалог одна з одною. Християни та мусульмани повинні звернутися до складних питань: «Зникнення Бога» із західного суспільства. Питання, чи толерується різномірність у тлумаченні священних текстів. Питання, що повинно бути основними та фундаментальними цінностями у демократії, і як права окремого чоловіка чи жінки співвідносяться із нормами спільноти. Питання, як релігійні традиції співвідносяться із насиллям, і чи християнство та іслам готові до критичної самоперевірки богословських виправдань насилля та священної війни (джихад). Такий відкритий та сповнений поваги діалог між поміркованими групами може покращити розуміння між християнами та мусульманами і послабити позицію та живильне підґрунтя радикальних та фундаменталістських угруповань [3].

Християни та мусульмани насамперед повинні співпрацювати у царинах, які безпосередньо пов'язані з якістю співжиття. Нехай вони зосередяться на сферах спільних проблем: секуляризація, потреба духовного відродження у суспільстві, соціальна безпека, охорона здоров'я, освіта, побудова стійкого та мирного суспільства тощо. Під час співпраці зростатиме взаємна довіра, може виникнути дружба, а «екуменізм життя» забезпечить стійку основу також для того, аби торкнутися болючих та складних богословських питань, які мають вирішальне значення.

Дуже важливо, що на проблеми ісламу в Європі звернули увагу також мусульманські вчені-богослови улеми. Найбільший авторитет нині має вчений-теолог шейх Юсуф аль-Карадаві, єгиптянин за походженням, який проживає в Катарі [4, с. 4].

Ще 1997 року він заснував Європейську раду фетв і досліджень, що здобула певний авторитет поміж мусульман на Заході. Водночас одні мусульмани його критикують за надмірну традиційність, а інші – за нібито відхід від норм шариату. Свій підхід до вирішення актуальних проблем життя мусульман на Заході він називає «серединним шляхом» і виступає за повільні, а не радикальні зміни в мусульманському сприйнятті нових реалій. У глобалізованому світі він розглядає мусульман як своєрідну віртуальну

умму (спільноту), в якій діятимуть помірковані, прийнятні для всіх закони.

Визнання здобув ще один ісламський вчений – громадянин Швейцарії Тарик Рамадан, автор багатьох публікацій, останньою з яких є «Західні мусульмани і майбутнє Ісламу». Він не підтримує ідеї «шариату меншості», вважаючи, що такий підхід призводить до подальшого відчуження різних громад (християнської і мусульманської) та послаблює позиції ісламу. Він закликає молодь здобувати європейську освіту і брати активну участь у політичному житті Європи [5, с. 70].

Породжує оптимізм і прийняття на зібранні в Брюсселі понад 400 мусульманськими асоціаціями Європи «Хартії європейських мусульман», у якій викладено положення, що узгоджуються з Кораном і водночас відповідають нормам співжиття різних людей у спільному помешканні: кожен – і гість, і господар – має право почуватися комфортно, як у себе. А для цього всі повинні мати однакові права та обов'язки, сповідувати принципи толерантності та взаємної поваги цінностей кожного і, відкинувши давні стереотипи, бути готовими пізнавати один одного [1, с. 6].

Головною проблемою християнсько-ісламського діалогу в Європі є відсутність у європейських мусульман єдиного духовного лідера (всеевропейського імама). Відповідно, і переговори вести немає з ким. А коли діалог ведеться, то він приймає виключно богословські форми. Окремі мусульманські лідери вимагають визнання християнами Корану священним писанням, а Мухаммеда – пророком в християнському розумінні на рівні з Мойсеєм чи Ісусом. Але піти на це християнські церкви Європи просто не можуть. Адже це означатиме фактичне прийняття ісламу і призведе до висунення мусульманами нових, ще більш радикальних вимог. Отже, наразі залишається чекати, коли Європа прокинеться і почне діяти на користь встановлення християнської справедливості, не тільки у себе в хаті, але й поза її межами!

Сьогодні слід говорити не тільки про страх християнської Європи перед ісламом, а й про певний страх ісламу перед Європою. Головна помилка європейців у тому, що вони показують свій страх публічно. Це спонукає мусульман активніше вимагати в першу чергу богословських поступок. А окремі ісламські радикали, бачачи страх європейців, вже зараз заявляють, що Європа впала! Наразі спостерігається така картина, Західна Європа (Франція, Голландія, Бельгія, Німеччина та Велика Британія) стає постхристиянською цивілізацією, звільняє таким чином плацдарм для фундаментального ісламу. А от у Східній Європі (Хорватія, Чорногорія, Болгарія і Малярщина) християн стає все більше. У тому числі – за рахунок мусульман, які прийняли християнство.

Щодо екуменічного потенціалу релігій, то мету екуменізму УГКЦ бачить у досягненні повної єдності Христової Церкви. Нинішній плюралізм Церков є лише тою тимчасовою дійсністю, яку ми зобов'язані наповнити любов'ю

та світлом Христового Євангелія, але аж ніяк не ідеалом, що має завершити наші зусилля. Досягнення повної єдності стане можливим лише через дотримання принципу «єдність у багатоманітності», який є запорукою збереження церковної та національно-культурної ідентичності кожного народу. Лише об'єднана церква здатна претендувати на значущість у людському бутті. З метою подолання міжконфесійних відмінностей обґрунтовується доцільність єдиного підходу до визначення місця й ролі церкви в сучасному соціокультурному просторі. Православні з самого початку брали участь у рухах «Віра та церковний устрій» і «Життя та діяльність», які при злитті й утворили ВРЦ. Акцентуючи увагу на єдності у вірі, православні віддають перевагу двостороннім богословським діалогам. Розкриття кожного з двосторонніх діалогів може бути окремим дослідженням. Продуктивність діалогів залежить не лише від ставлення до інших християн взагалі, але й від позицій інших християнських церков до проблеми єдності. Християни та мусульмани насамперед повинні співпрацювати у царинах, які безпосередньо пов'язані з якістю співжиття. Під час співпраці зростатиме взаємна довіра, може виникнути дружба, а «єкуменізм життя» забезпечить стійку основу також для того, аби торкнутися болючих та складних богословських питань, які мають вирішальне значення.

Отже, сучасний іслам досить активно впливає на всі аспекти життя європейських країн. Під гаслами ісламу в багатьох країнах здійснюються: політичний рух за повернення до мусульманських правових норм у державному житті (ісламізація); вибір особливого напрямку економічного розвитку, що визначався б виключно соціальними та моральними нормами ісламу (ісламська економіка). Протягом останніх років ісламський чинник стає дедалі помітнішим у міжнародній політиці.

Список використаних джерел

1. 'Іслам на Заході: Сучасні проблеми', 2008, *Матеріали міжнародної наукової конференції (28–30 травня 2008, м. Київ)*, Київ, 346 с.
2. Кураєв, А. 'Єкуменізм та сучасний світ'. [online] Доступно: http://www.risu.org.Ua/ukr/religion.and.society/other_art/article;11917
3. Томко, М. 'Толерантність та релігія'. [online] Доступно: <http://orthodox.org.ua/uk/aktualne/2008/1>
4. Olivier, Roy, 2005. 'A Clash of Cultures or a Debate on Europa's values?', *ISIM Review*, 15, Spring, p.7.
5. Лебова, Н., 2006. 'Интеллектуальная элита современного арабо-мусульманского мира: Тарик Рамадан', *Азия и Африка сегодня*, №9, с.68–71.
6. 'Унійна традиція УГКЦ: Ісламізація Європи: минуле, сьогодення, майбутнє'. [online] Доступно: <https://www.saintjosaphat.org>
7. Абрамович, С., Тілло, М., Чікар'кова, М., 2006. 'Релігієзнавство: Підручник', К.: *Дакор*, 509 с.
8. Bettina, Graf., 2005. 'In Search of a Global Islamic Authority', *ISIM Review* 15, Spring, p.47.

References

1. 'Islam na Zahodi: Suchasni problemy (Islam in the West: Modern Problems)', 2008, *Materialy mizhnarodnoi naukovoї konferencii' (28–30 travnja 2008, m. Kyi'v)*, Kyi'v, 346 s.

2. Kurajev, A. 'Ekumenizm ta suchasnyj svit (Ecumenism and the modern world)'. [online] Dostupno: http://www.risu.org.Ua/ukr/religion.and.society/other_art/article;11917

3. Tomko, M. 'Tolerantnist' ta religija (Tolerance and religion)'. [online] Dostupno: <http://orthodox.org.ua/uk/aktualne/2008/1>

4. Olivier, Roy, 2005. 'A Clash of Cultures or a Debate on Europa's values?', *ISIM Review*, 15, Spring, p.7.

5. Ilebova, N., 2006. 'Intellectual'naja jelita sovremennogo arabo-musul'manskogo mira: Tarik Ramadan (Intellectual elite of the modern Arab-Muslim world: Tariq Ramadan)', *Azija i Afrika segodnja*, №9, s.68–71.

6. 'Unijna tradicija UGKC: Islamizacija Jevropy: mynule, s'ogodennja, majbutnje (Unitarian tradition of the UGCC: Islamization of Europe: past, present, future)'. [online] Dostupno: <https://www.saintjosaphat.org>

7. Abramovych, S., Tillo, M., Chikar'kova, M., 2006. 'Religijeznavstvo: Pidručnyk (Religious Studies: Textbook)', K.: *Dakor*, 509 s.

8. Bettina, Graf., 2005. 'In Search of a Global Islamic Authority', *ISIM Review* 15, Spring, p.47.

* * *

УДК (091)14

ТРАНСЦЕНДУВАЛЬНА ТА ІНТЕГРУВАЛЬНА ВЛАСТИВОСТІ ДГ'ЯНИ В «ЙОГА-СУТРАХ» ПАТАНДЖАЛІ

TRANSCENDING AND INTEGRATING QUALITIES
OF DHYĀNA IN «YOGA-SUTRAS» OF PATAÑJALI

Данилов Д. А.,

здобувач, Інститут філософії
ім. Г. С. Сковороди НАН України (Київ, Україна),
e-mail: danilov.dmitry.a@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6173-1160>

Danilov D. A.,

Candidate of Philosophical Sciences,
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National
Academy of Sciences of Ukraine (Kiev, Ukraine),
e-mail: danilov.dmitry.an@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6173-1160>

Визначено характеристики терміна «дг'яна» в «Йога-сутрах» Патанджалі. Досліджено згадки дг'яни у тексті Патанджалі, показано, що поняття «дг'яна» в «Йога-сутрах» вперше отримує виражене філософське обґрунтування, у якому ключову роль відіграє когнітивна складова терміна. Незважаючи на давню історію дослідження «Йога-сутр», поняттю «дг'яна» і його властивостям було приділено мало уваги, що визначає актуальність дослідження. У статті розкрито зміст сутр Патанджалі, що пояснюють властивості дг'яни: ретельно проаналізовано місце дг'яни в досліджуваному тексті, її взаємодію з іншими поняттями, а також її ієрархічне положення. Встановлено, що «Йога-сутри» містять не тільки визначення дг'яни, а й описують її функцію стосовно свідомості – стійкість до розсіяності, що визначає дг'яну як практику для «збирання свідомості разом», тобто її зосередження. У результаті аналізу сутр вдалося виявити дві ключові властивості дг'яни щодо свідомості: інтегративну та трансцендентальну. Дг'яна призводить до стану зібраності свідомості, що є інтегративною властивістю дг'яни як практики щодо протидії розсіяності свідомості. Показано, що дг'яна як інструмент подолання «розщеплення» свідомості проявляє свою трансцендентальну властивість, що сприяє ускладненню свідомості. Також у коментарі В'яси до «Йога-сутр» виділено перший приклад «соматизації дг'яни»; таким чином виявлено семантичний перехід від ментально-орієнтованого розуміння дг'яни до тілесно-спрямованої, «соматичної» концепції, коли акцент уваги в йозі був зміщений від когнітивності до тілесності.

Ключові слова: дг'яна, дгарана, самадхі, «Йога-сутри», Патанджалі, йога.

This article provides the characteristics of «dhyāna» term found in Yoga Sūtras of Patañjali. Here mentions of dhyāna in the text of Patañjali are studied. The article shows that the notion of dhyāna in Yoga Sūtras has for the first time been given a philosophical underpinning in which the cognitive element of the term plays the key role. Despite a long history of study of Yoga Sūtras the notion of dhyāna and its qualities receives little attention so this fact determines the actuality of the study. The article reveals the content of the sūtras of Patañjali explaining the qualities of dhyāna: thorough analysis of the place of dhyāna and its hierarchic position, and its relationships with other notions. It has been established that Yoga Sūtras do not only include the definition of dhyāna but also describe its function in relation to consciousness (tolerance to distraction) determining the meaning of dhyāna as a practice of «bringing the consciousness together». As a result of the analysis of the sūtras the two key qualities of dhyāna in relation to consciousness have been revealed: «integrating» and «transcending». Dhyāna helps to gather consciousness which is an integrating quality as a practice of counteraction to distraction of mind. It is demonstrated that dhyāna, as an instrument of counteraction to splitting of consciousness, shows its transcending quality contributing to sophistication of consciousness. In the comments on Yoga Sūtras by Vyāsa the first example of «somatization of dhyāna» has been emphasized, thus revealing a semantic transition from a mentally oriented understanding of dhyāna to a body oriented «somatic» concept where the focus of attention in yoga has been displaced from cognition to corporeality.

Keywords: dhyāna, dhāraṇā, samādhi, Yoga Sūtras, Patañjali, yoga.

Текст «Йога-сутр» Патанджалі¹ є одним з найбільш популярних автентичних текстів із йоги. Це ключовий текст із йоги, відомий не тільки індологам і філософам, а й тим, хто практикує йогу. Текст неодноразово публікувався в різних країнах і за станом на 2013-й рік був опублікований на 46 мовах [20, с. 235].

До наших днів сутри йоги дійшли в кількості 195-ти² [8], і розбиті вони на чотири глави. Текст Патанджалі було скомпільовано в IV ст. н.е. [17, с. 49] в тому вигляді, який ми знаємо сьогодні. «Йога-сутри» – лаконічні афоризми, які тезисно викладають суть філософії Патанджалі. Сутри йоги стали класичним текстом всередині самої індійської традиції, про що нам говорить неодноразове коментування цього твору: В'яса (IV–V ст. н.е.), Вачаспаті Мішра (X століття н.е.), Бгоджа Раджа (XI ст. н.е.) та інші. Текст сутр у XI столітті був перекладений арабською мовою відомим ученим Аль-Біруні³ під назвою «Кітаб Патанджалі» («Книга Патанджалі»). У 1785 році зустрічається перша згадка сутр у виносках до «Бхагавадгіти», перекладеної англійською Ч. Уїлкінсоном [20, с. 58]. А 1823 року Г. Т. Коулбрук опублікував перше есе про філософію йоги й санх'ї в «On the Philosophy of the Hindus». Відтоді, як уже згадувалося вище, вийшло безліч переказів і коментарів сутр. З ними були знайомі такі західні мислителі, як Г. В. Ф. Гегель⁴ [20, с.88], брати Шлегелі, П. Дойссен, К.–Г. Юнг та інші. 1992 року вийшов академічний переклад сутр О. П. Островської та В. І. Рудого російською мовою.

Ступінь розробки проблеми. Аналіз останніх досліджень. Дискусія. Незважаючи на давню історію знайомства західної індології з «Йога-сутрами» (1785 р.) і наявність великого переліку наукових робіт про вивчення йога-даршани (yoga-darśana) і порівняння йоги з іншими системами індійської філософії, поняттю «дг'яна» (dhyāna) і її властивостям у творі Патанджалі приділено мало уваги. Дослідження ХХ-го століття, як правило, були занадто масштабними, щоб докладно розбирати один термін – стояло завдання відобразити індійську філософію як ціле (Е. Фраульнер, С. Дасгупта, С. Радгакришнан та інші). І хоча всі ці дослідники відзначають важливість дг'яни в тексті Патанджалі,

¹ Тут і далі ми будемо називати автором сутр самого Патанджалі, хоча ??? на сьогодні Ф. Маас доводить, що Патанджалі й В'яса — одна особа. Ми не поділяємо цю позицію, однак наше дослідження присвячене дг'яні, тому в цій статті не будемо вдаватися в деталі згаданої проблематики.

² Тут і далі використаний санскритський текст «Йога-сутр» К. Ś. Āgāṣe (1904). Patañjali Yoga Sūtra. Pune: Ānandāśrama (Ānandāśrama Sanskrit Series, 47), вичитаний і завантажений у GRETEL, Gottingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, Ф. Маасом, і взятий із сайту Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm

³ Повне ім'я – Абū Рейхāн Мухаммед ібн Ахмед аль-Біруні.

⁴ Гегель був знайомий із сутрами в перекладі Коулбрука, і через те, що це був перший переклад, не зміг оцінити філософську цінність цього тексту і судив про йогу з тексту «Бхагавадгіти», як зауважує про це Г. Уайт [17, с. 88].

окремих праць із цієї теми немає. У своїх роботах індологи зазвичай зупиняються на дискусії навколо терміну «дг'яна», який зустрічається в третьому розділі. Проте, дг'яна згадується окремо як мінімум один раз у кожному розділі «Йога-сутр», але рідко хто з учених детально аналізує досліджуване нами поняття, виділяючи властивості дг'яни та її співвідношення з іншими складовими частинами сутр.

Так, Дасгупта [10, с. 272] описує дг'яну разом із пранаямою асаною. Ми не поділяємо цю позицію. У тексті Патаньджалі не йдеться про те, що ці складові мають виконуватися одночасно. Він також трактує дгарану (dhāraṇā) як «фіксацію розуму на будь-якому об'єкті», після чого дг'яна є «постійним повторенням цієї думки». Із таким трактуванням дг'яни ми також не можемо погодитися, бо воно суперечить чіткій формулі Патаньджалі: *pratyauaikatānātā* – «однорідний потік пізнання (об'єкта)» [8]. У цьому висловлюванні немає місця для ідеї Дасгупти про повторення думки, це б свідчило про уривчастість мислення з одного боку, а з іншого – у Дасгупти процес дг'яни не містить пізнання об'єкта, а лише гру з контролем уваги й споглядання. Дасгупта у своїй роботі з історії індійської філософії [10, с. 88] не зупиняється на змісті поняття «дг'яна» в інших сутрах Патаньджалі, крім 3.2., на відміну від нашого дослідження, наведеного нижче.

Е. Фраувальнер порушує питання про давність поняття «дгарани» й вказує на її коріння в індійському епосі. Цей погляд ми також підтвердили в нашій статті про значення дг'яни в «Мокшадгармі». Його думка узгоджується з нашою про «однорідний потік пізнання» дг'яни в сутрі 3.2. У своїй роботі «History of Indian Philosophy» він підкреслює щодо дг'яни – «потім йде спокій і плинність пізнання»¹ [13, с. 340]. Проте, зауважимо, що в сутрах йдеться про «спокій» відносно дг'яни. Цей психічний супровід притаманний результатам дг'яни в «Мокшадгармі» – 188.20 [2, с. 62]. Фраувальнер так само, як і Дасгупта, не акцентує уваги на ролі дг'яни щодо клеш (kleśa), а лише говорить дуже загально про те, що вони такі, котрі усуваються «систематичними практиками концентрації», не уточнюючи, якими саме з них і який їхній механізм. У нашому дослідженні ми більш ретельно проаналізуємо цей розділ другої глави.

Для М. Еліаде в «Йога: безсмертя і свобода» [Еліаде 2004, С. 7] дг'яна є те, що «робить можливим «проникати крізь об'єкти», «уподібнюючись» їм магічним чином». Це висловлювання підкреслює культурологічний і релігійнознавчий погляд румунського дослідника. Проте ця інтерпретація не випливає з «Йога-сутр», а його приклад із медитацією на вогонь [7, с. 140] більш характерний для ранніх упанішад і, схоже, пов'язаний із власним містичним переживанням автора. Переклад Еліаде терміна «самадгі» як «енстаз» оригінальний і відображає його окультну семантику, але не до

кінця прояснений самим автором. Схоже, що він тяжіє до розуміння мети йоги як «екстрасенсорне», «надраціональне» й «енстатичне переживання» [7, с. 103], хоча він же наводить цитати коментаторів, які підкреслюють гносеологічний сенс самадгі [7, с. 145]. Аргументи щодо різночитань сутри 2.11 ми наведемо у відповідному розділі нашого дослідження.

Б. Л. Смирнов у статті «Санкх'я і йога» заперечує якісну різницю між дгараною й дг'яною, із чим ми не можемо погодитися. Дг'яна когнітивна, на відміну від дгарани, яка лише фіксує увагу на одній точці, як ми покажемо в дослідженні [4, с. 209].

Незважаючи на те, що в коментарі до перекладу сутр О. П. Островська і В. І. Рудий розрізняють Патаньджалі як автора тексту, а В'ясу як його коментатора [3, с. 12], при розгляді сутр 3.1–7. [7, с. 7] вони пояснюють дгарану як концентрацію на «тілесному локусі» (śakra), хоча в тексті Патаньджалі цього немає. Тілесні об'єкти уваги для дгарани наводить В'яса у своєму коментарі до сутр, тобто це його погляд, що звужує розуміння дг'яни Патаньджалі. Погляд В'яси – перший приклад того, що ми називаємо «соматизація дг'яни». У пізній період середньовіччя (XII–XVI ст.) ця трансформація дг'яни від когнітивної практики до тілесної стане ще більш популярною².

Г. Ларсен і Р. С. Бгаттачар'я в «Encyclopedia of Indian Philosophies» перекладають сутру 1.2 як «усунення функціонування буденної усвідомленості»³ [12, с. 75]. Водночас в контексті сутр 1.30–1.39 вони пишуть про усунення «буденної усвідомленості» на користь «коректної», а у Патаньджалі все ж йдеться про усунення вритті (vṛtti), що в їхньому перекладі – «функціонування» [Encyclopedia of Indian Philosophies 2011, С. 82]. Це суперечить дискурсу, викладеному Патаньджалі. Під час обговорення цього розділу автори підкреслюють, що усунути її можливо завдяки йозі як «дисциплінованій медитації»⁴, хоча йдеться в тому числі про властивості дг'яни, які вони опускають. Те ж відбувається і в обговоренні сутр 2.3–17 [12, с. 116].

Постановка проблеми. Із перерахованих робіт, присвячених «Йога-сутрам», видно, що дг'яни приділяється або мало уваги, або не приділяється зовсім. Ми ж сфокусуємося тільки на дг'яні, що, наскільки нам відомо, ніхто ще не робив у рамках наукового підходу. Це особливо актуально у зв'язку з істотною роллю дг'яни в йога-даршані й швидкозростаючою популярністю йоги як серед дослідників, так і серед українського населення. Крім цього, через явно недостатню розробленість цієї проблематики, ми звернемо увагу на згадку про дг'яну не лише в контексті восьмичастинної йоги (aṣṭāṅgayoga), але ще й проаналізуємо контекст згадки й властивості цього поняття в кожній із глав, навіть там, де дг'яна фігурує не в якості основного поняття.

² Захисту цього тезису ми плануємо присвятити окрему статтю.

³ Ordinary awareness».

⁴ «Disciplined meditation».

¹ «Then there ensues calmness and a continuity of the knowledge»

Постановка завдання: більш детально дослідити термін «дг'яна» в тексті Патаньджалі; проаналізувати всі згадки дг'яни в цьому тексті; виділити когнітивний зміст дг'яни, який Патаньджалі підкреслює в третій главі, і який, як ми бачимо з аналізу літератури, багатьма дослідниками «Йога-сутр» проігнорований через загальну спрямованість більш ранніх наукових публікацій, завданням який було відображення загальної специфіки філософії йоги.

Виклад основного матеріалу.

Визначення дг'яни в «Йога-сутрах». У третій главі «Йога-сутр» (Vibhūti-pāda) подане визначення дг'яни. У цьому місці дг'яна розташована в переліку й розшифровці так званих восьми частин йоги (aṣṭāvaṅgāni, 2.29.), запропонованій самим Патаньджалі (вони перераховані із сутри 2.28 по 3.7). Частинами йоги є яма (yama), ніяма (niyama), асана (āsana), пранаяма (prāṇāyāma), прат'яхара (pratyāhāra), дгарана (dhāraṇā), дг'яна (dhyāna) й самадгі (samādhi). Патаньджалі розділяє їх на «внутрішні» (antaraṅga) і «зовнішні» (bahiraṅga). До першої групи належать перші п'ять частин. Дг'яну, дгарану й самадгі автор відносить до другої.

Для того, щоб ретельно розкрити зміст сутр, що пояснюють властивості дг'яни в першій і другій главі Патаньджалі, наведемо перші п'ять сутр, що визначають її:

deśabandhaś cittasya dhāraṇā || YS 3.1 ||

Дгарана є утриманням свідомості в одному місці (на об'єкті).

tatra pratyayaikatānatā dhyānam || YS 3.2 ||

Там, однорідний потік пізнання (цього об'єкта) – дг'яна.

tad evārthamātranirbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva samādhiḥ || YS 3.3 ||

Саме вона [дг'яна], яка висвічує тільки об'єкт немов без [його] форми (безпосередньо), і є самадгі.

trayaṃ ekatra samyamaḥ || YS 3.4 ||

Єдність трьох – сам'яма.

tajjyāt prajñālokaḥ || YS 3.5 ||

Від успіху в ній – інсайт¹ (світло мудрості, осяяння).

У цих сутрах дг'яна подана в системі сам'ями, у єдності з дгараною й самадгі. Подані сутри вкрай лаконічні й змістовні. Ці п'ять рядків – буквально саме зерно філософії йоги і її когнітивної складової. Тут елегантно викладено процес пізнання від моменту дгарани, концентрації й утримання уваги на об'єкті, до дг'яни як процесу пізнання об'єкта, і далі до самадгі – самого факту когнітивного інсайту. Таке осяяння відбувається в момент, коли безліч суджень синтезуються й народжують нове, більш складне розуміння сутності об'єкта. Філіп Маас² підкреслює переклад терміна prajñāloka як

«інсайт» [Maas]. Якщо дгарана – це концентрація «на одному» без відволікання, а самадгі – сам факт прозріння, то дг'яна, в сутрі 3.2 – процес, який найскладніший для того, хто пізнає – процес безперервного та направлено на одне (ekatānatā) потоку пізнання, роздуми про один об'єкт.

Варто зазначити, що Патаньджалі в цих сутрах дає визначення термінів у повній згоді з їхнім етимологічним значенням. Слово *tānatā* утворено від санскритського кореня √tan – «тягнути», «розтягувати». В'яса, перший коментатор сутр, говорить про однорідний потік змісту свідомості [3, с. 49]. Шьянкара для свого більш пізнього коментаря до «Бхагавадгіти» (VIII–IX ст. н.е.) спирається на це визначення Патаньджалі: «Дг'яна – це тривале й безперервне мислення, як цівка олії, що тече» [18, с. 366]³. Тобто цей корінь підкреслює трансцендентний характер дг'яни. Значення терміна «самадгі» відображено в його базовому словниковому перекладі – «putting together»⁴. Термін «дгарана» утворений від кореня √dhr – «тримати», тобто дгарана – це, дослівно, «утримування». Вачаспаті Мішра (X ст.) порівнює «однорідність» потоку пізнання з односпрямованістю «ekāgratā». Весь когнітивний процес, що складається з трьох частин, Патаньджалі називає сам'ямою (samyama) – «триманням разом»⁵, де префікс «sam» означає «спів–», «разом з», а корінь √yam – «контроль», «приборкання». Це також корелює з логікою сутр, босам'яма в усіх її трьох частинах тотально утримує чітту (citta «свідомість»), безперервно прагнучи до нового її стану більш складного розуміння.

Слід зауважити, що самадгі як нове розуміння (знання) про досліджувані предмети не є фінальною та єдиною метою життя йогіна. Сам'яма, частиною якої є самадгі, може бути відтворена скільки завгодно разів, залежно від рівня розвитку інтелекту того, хто її практикує. У сутрах 3.16 – 3.55 наведено безліч прикладів сам'ями [8]. Так, у сутрі 3.17⁶ при сам'ямі на поняття відбувається деконструкція слова, об'єкта й значення, а в результаті досягається роль звуків у мові. Наведемо ще один приклад із сутр 3.27–28⁷, де під час сам'ями на місяць з'являється знання розташування зірок, у разі ж сам'ями, спрямованої на Полярну зірку – знання про рух зірок. Таким чином, ми бачимо, що когнітивна триєдність сам'ями може бути адресована абсолютно будь-яким явищам, у результаті чого буде отримано нове складне знання (самадгі) про нього.

Із цього фрагмента ми бачимо залежність дг'яни від ще двох складових – дгараний й самадгі, – які в автора розташовані згідно з мірою необхідності

³ «Dhyana is a continuous and unbroken thought like a line of flowing oil».

⁴ Укр. «збирання до купи» (Monier-Williams).

⁵ Eng. «holding together» (Monier-Williams).

⁶ śabdārthapratyayānām itaretarādhyāsāt samkarakatpravibhāgasamyamāt sarvabhūtarutajñānam ||YS 3.17||

⁷ candre tārvyūhājñānam ||YS 3.27|| dhruve tadgatijñānam ||YS 3.28||

¹ Із цим перекладом згодні Maas, Whicher, Tola and Fragonetti

² «Das Licht der Einsicht». Philipp Maas також пропонує цей переклад до сутри 3.5 у своїй статті «Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali» (Йогін і його духовний шлях у йогі Патаньджалі).

здійснювати їх для отримання нового знання. Третя глава сутр підкреслює наявність тонкої рефлексії ментальних когнітивних процесів у йогічному тексті на початку першого тисячоліття. Дг'яна становить саме ядро восьмичастинної йоги Патаньджалі й відображає її когнітивний зміст.

«Йога–сутра» включає в себе не тільки визначення дг'яни, а й описує її властивості впливу на свідомість. Нижче будуть розглянуті дві ці властивості із сутр 1.39. і 2.11.

Інтегровальна властивість дг'яни в «Йога–сутрах».

Дг'яна в першому розділі згадується в сутрі 1.39. У блоці сутр від 1.30 до 1.39 Патаньджалі говорить про свідомість (чїтта): що з нею відбувається і як на це можна вплинути. У сутрі 1.30¹ сутракара (sūtrakāra «автор сутр») перераховує перешкоди до усвідомленості (sāmprajñāta). Це – хвороба (vyādhī), ригідність (styāna), сумнів (також сонливості, saṁśaya [Сафронов]), неуважність (pramāda), лінь (ālasya), апатія (avirati), блукання поглядів (bhrānti-darśana), нестабільність (anavasthitatva). Усі ці ментальні помилки призводять до фізіологічних наслідків, які перераховані в сутрі 1.31.² – «поганого настрою (duḥkha), туподумства, тремтіння тіла й зітхання». І описані причини, і зазначені фізіологічні наслідки існують через те, що Патаньджалі називає «розпорошеністю свідомості» (citta-vikṣepāḥ). Таким чином, Патаньджалі чітко позначає фактори, які супроводжують розсіяність свідомості, тонко розрізняючи їх між собою. Як протидію в сутрах 1.32 і 1.39 автор наводить дг'яну як практику, яка усуває розсіяність свідомості (citta-vikṣepāḥ), збираючи до купи, інтегруючи чїтту воедино (1.39.). У результаті виникає ясність³ свідомості (citta-prasādanam).

yathābhimatadhyānād vā ||YS 1.39||

Або [citta-prasādanam⁴] досягається завдяки дг'яніна те, що є манливим (бажаним).

У нашій більш ранній статті про значення дг'яни в «Мокшадгармі» ми вже наводили приклад, у якому дг'яна є інструментом для збирання чїтти разом, в одне ціле [2, с. 60]. Тут знову ми зустрічаємо подібну функцію дг'яни щодо свідомості: стійкість до розсіяності. Значення дг'яни як практики для збирання свідомості докупив сутрах сформульовано більш лаконічно, ніж у «Мокшадгармі». Текст останньої містить образні метафори свідомості, як, наприклад, води на листі рослини, а дг'яна є практикою, яка може утримати цю воду від розтікання. Патаньджалі формулює чіткі філософські висновки, як це і характерно

для жанру сутр. Це говорить про смислові зв'язки між «Йога–сутрами» й «Мокшадгармою». Умовою для інтегровальної функції дг'яни є необхідність об'єкта дг'яни бути манливим (abhimata). В'яса коментує, що якщо зібраність свідомості досягнута так один раз, то подібного можна досягти й у інших випадках.

Для більш повного розуміння сутри 1.39 необхідне пояснення слова *abhimata*. Воно утворене від санскритського кореня *man* (думати, уявляти). Префікс *abhi* означає те саме, що й прийменник «до», або «назустріч». Тобто *abhimata* означає «те, про що думаєш», або, якщо дослівно, «до того, що є манливе». Виходячи з розуміння етимології слів у цій сутрі, ми бачимо, що дг'яна робить свідомість ясною завдяки чіткому критерію вибору об'єкта медитації – він повинен «манити розум». Ці два слова вибрані не випадково, бо вони випливають із логіки сутри, утворені від одного кореня й підкреслюють інтелектуальний зміст дг'яни. Виходячи з цієї логіки, дг'яна – це практика для протидії розпорошеності (розсіяності) свідомості, за умови її інтенції до інтелектуально-привабливого об'єкта.

Із сутри очевидний висновок про те, що дг'яна призводить до стану, протилежного «розсіяності свідомості», тобто до його зібраності. Цей факт доповнює наше розуміння досліджуваного феномена. Таку властивість дг'яни ми пропонуємо називати «інтегровальною властивістю дг'яни».

Трансцендувальна властивість дг'яни.

У другій главі (Sādhana-pāda) дг'яна подана нам один раз у сутрі 2.11. Цим розділом ми хочемо проілюструвати виявлену нами **трансцендувальну властивість дг'яни**. Для цього звернемося до базових підстав, які вводить Патаньджалі в «Йога–сутрах». Автор починає свій текст із визначення йоги:

yogaś cittavṛttinirodhaḥ ||YS 1.2||

Йога – усунення вритті свідомості (чїтти).

У ньому ми чітко бачимо, що йогою є усунення вритті зі свідомості (чїтти). Тобто його – це перебування «глядача» (draṣṭar) у власному стані. Протилежний йому – коли драштар ототожнений з вритті⁵. Концепція «драштара» та його взаємозв'язок з «вритті» у Патаньджалі виражені в сутрах 1.3–1.4:

tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam ||YS 1.3||

Тоді [в стані чїтта–вритті–ніроджу]

Драштар перебуває у власному стані.

vṛttisārūpyam itaratra ||YS 1.4||

В іншому разі він ототожнений з вритті.

Патаньджалі послідовний і дає перелік і визначення всім вритті, з якими «глядач» може себе

¹ vyādhīstyanasamśayapramādalasyāvīratibhrāntidarśanālabd habhūmikativānavasthitatvāni cittavikṣepās te 'ntarāyāḥ ||YS 1.30||

² duḥkha dāurmanasyāṅgamejayatvaśvāsapraśvāś vikṣepasahabhuvah ||YS 1.31||

³ Згідно із санскритським словником МакДонелла (Macdonell) «[pra-sāda] – den. P. be bright».

⁴ m a i t r i k a r u ṇ ā m u d i t o r e k ṣ ā ṇ ā m sukhaduḥkharuṇyāruṇyaviśayāṇām bhāvanāś cittaprasādanam – «Ясність свідомості (citta-prasādana) [досягається] через дружелюбність, «каруну», «мудіту», «упекшу» щодо «сухих-духхи», «пуни-апуни» (YS 1.33).

⁵ Ми припускаємо, що викладена Патаньджалі концепція драштара й вритті гостро узгоджується з «Картезіанськими роздумами» Гуссерля і його концепцією розщепленого Я. Одне Я, «занурене у світ з природною установкою», і друге, у результаті трансцендентальної рефлексії, феноменологічно надбудоване Я – тобто «незацікавлений глядач». Проте порівняльний аналіз філософії Патаньджалі й Гуссерля вимагає додаткового аналізу й не входить у план цієї дисертації.

ототожнити (1.6–11¹, 2.3–8.). Крім цього, він ділить їх на «клешеві» і «неклешеві» (1.5²). Для усунення кожного з двох типів вритті автор наводить різні інструменти. Інструментом усунення «клешевих вритті» за Патаньджалі є дг'яна:

dhyānaheyās tadvṛttayaḥ ||YS 2.11||

Ці вритті варто усунути за допомогою дг'яни.

Зі сказаного ми бачимо, що роль дг'яни в йозі значуща, у зв'язку з її здатністю усувати половину з двох переліків усіх вритті. Аби зрозуміти механізм впливу дг'яни на вритті, розглянемо перелік клешевих вритті більш докладно. Ось ці п'ять «клеш»:

avidyāsmītārāgadveṣābhīniveśāḥ kleśāḥ ||YS 2.3||

Авідья, асміта, рага, двеша, абгінівеша – п'ять «клеш».

Патаньджалі дає чіткі й лаконічні визначення кожної з «клеш», наведемо їх нижче:

anityāśuciduḥkhānātmāsū

nityaśucisukhātmakhyātir avidyā ||YS 2.5||

У минулому вічне, в нечистому чисте, в нещасті щастя, в не-атмані атман побачити – авідья³ [6]

dṛgdarśanaśaktyor ekātmavāsmītā ||YS 2.6||

Ототожнення (прив'язаність) спостерігача зі своєю точкою зору є асміта.

sukhānuśayī rāgaḥ ||YS 2.7||

Прив'язаність до щастя – рага.

duḥkhānuśayī dveṣaḥ ||YS 2.8||

Прив'язаність до нещастя – двеша.

Термін *abhiniveśa* Патаньджалі не визначає, припускаючи, можливо, що він очевидний. Зазвичай він перекладається як захопленість буттям, страх смерті. У Дасгупти це «бажання бути⁴» [9, с. 267]. Однак, структура слова така: *abhi* (вкрай) + *ni-veśa* (входження) – від дієслівного кореня *√viś* (входити). Андрій Сафронов, вказуючи на таку структуру, перекладає його як «крайня залученість». Дасгупта дотримується того ж погляду, говорячи про «помилкову ідентифікацію буддгі (buddhi) з пурішею (puruṣa)»⁵ [9, с. 267]. Кожен термін «клешевих вритті» підкреслює залученість «глядача», його нездатність трансцендувати щодо перерахованих хабітуальностей. Патаньджалі

¹ «Такі прамани: віпар'я, вікальпа, нідра й смриті» (*pramā paviparyayaavikalpanidrāsmṛtayaḥ ||YS 1.6||*), тобто «пряме сприйняття, висновок і свідчення компетентної особи суть прамана (правильне знання)». «Віпар'я є хибним знанням, заснованим на не тому (неправильному) описі» (*viparyayo mithyājñānam atadrūprapratistham ||YS 1.8||*).

«Вікальпа походить від слів, які не мають [відповідних] об'єктів» (*śabdajñānānuprāpī vastuśūnyo vikalpaḥ ||YS 1.9||*).

«Нідра є утриманням в уяві того, що не існує» (*abhāvaṇapratyayālambanā vṛttir nidrā ||YS 1.10||*). «Смриті – невтрачені сприйняття й переживання» (*anubhūtaṣaṣāsampramoṣaḥ smṛtiḥ ||YS 1.11||*). (<http://www.yoga-sutra.org/2013/02/blog-post.html>)

² «П'ять видів вритті: клешеві й неклешеві» (*vṛttayaḥ pañcatayaḥ kṛtākṛtāḥ ||YS 1.5||*).

³ осягнення нового знання без розототожнення зі сформованими уявленнями [5].

⁴ «the will to be».

⁵ «the false identification of buddhi with puruṣa»

вирішує цю проблему тим, що вводить одну спільну якість для всіх «клешевих вритті» – невігластво (*avidyā*) (сутра 2.4⁶) – і пропонує дг'яну (гнозис) як інструмент для трансцендентії «глядача» з розщепленого стану в перерахованих «вритті». Еліаде [7, с. 108] зауважує, що знищення «невігластва досягається не інакше як повною деструкцією станів свідомості». Нам здається, що, навпаки, «авідья» знищується гнозисом (дг'яною) за Патаньджалі, що сприяє ускладненню свідомості, а не його деструкції.

Таким чином, всі «клешеві» вритті (авідья, асміта, рага, двеша, абгінівеша) мають невігластво своєю спільною ознакою. Для розототожнення «драштар» з ними Патаньджалі пропонує використовувати дг'яну, її трансцендувальну властивість.

Ремарка щодо згадки дг'яни в четвертій главі «Йога-сутри». У четвертій главі (Kaivalya-pāda) термін «дг'яна» зустрічається ще один раз у сутрі 4.6. Такі дослідники, як L. LaPoussen, P. Deussen, J. Hauer, E. Frauwallner, A. Сафронов, G. Larsen, Dasgupta, D. Wujastyk наводять вагомі аргументи на користь того, що четверта глава є інтерполяцією, пізнішою за основний текст [21, с. 42]. Перші п'ятеро дослідників повністю включають цю главу з аналізу «Йога-сутри». Вони переконливо показали у своїх роботах, що ця глава складається з частин, що відображають філософію й метафізику буддизму перших століть нашої ери. Пік розвитку цих філософсько-релігійних поглядів сходить до IV–V ст. н.е. й містить елементи філософії Васубандгу, викладеної в «Абгидгармакоші», і Йогачари – у «Ланкаватарасутрі» [14, с. 229]. І дійсно, четверта глава, хоча й має спільні елементи, як, наприклад, роздуми про тапас (4.1), дг'яну (4.6), самадгі (4.1), сіддгі (4.1), пракриті (4.2) й інші категорії ранніх глав, проте, з логіки складності тексту випливає, що писалася вона в інший час, ніж основний текст. Щодо сутри, що в цій главі торкається терміна «дг'яна», то, на наш погляд, вона не суперечить уже викладеному змісту цього поняття в попередніх главах, хоч і явно вживається в буддійському контексті субстантивованого онтологізованого містичного переживання, властивого бодгісаттві.

nirmāṇacittāny asmitāmātrāt ||YS 4.4||

Створені свідомості [виникають] лише з Я-є-їності.

pravṛttibhede prayojakam cittam ekam anekṣam ||YS 4.5||

При [всій] різноманітності [їхньої] діяльності свідомість, яка спрямовує [дію] багатьох, одна⁷.

tatra dhyānajam anāśayam ||YS 4.6||

З цих [видів свідомості те, яке] виникає з дг'яни, не має нашарувань.

⁶ «Авідья – поле для бездіяльних, слабо розвинених, перерваних (або) повністю розгорнутих, які йдуть за нею (клешею)» (*avidyā kṣetram uttareṣāṃ prasuptatanuvinchinodārāṇām ||YS 2.4||*).

⁷ За основу взято переклад сутри 4.5 О. Островської і В. Рудого [3, с. 184].

У поданому уривку нам також зустрічається термін *nirmāṇa-cittāni*, який, як зазначає той же Hauer [14, с. 229], наближає нас до поняття *nirmāṇa-kāya* як маніфестація одного з «тіл Будди» в буддизмі. У сенсі, закладеному автором, міститься буддійське розуміння нашарувань пристрастей, а значення дг'яни – суто ментальне: як вільний від забарвленості стан чітти.

Висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Поняття «дг'яна» в тексті «Йога-сутр» вперше приймає виражене філософське обґрунтування. Сам термін чітко визначається автором, і на це визначення спираються в інших індійських даршанах. Підкреслюється його когнітивна складова. У дискурсі йоги чітко визначено місце дг'яни, взаємини з іншими поняттями та її ієрархічне положення. Дг'яна відіграє важливу роль, є включеною в сам'яму («вінок когнітивного процесу» йоги), що усуває вритті – «головного антагоніста» йога-даршани, і запобігає «розсіяності свідомості» (*citta-vikṣepā*). У результаті аналізу сутр вдалося виявити дві ключові властивості дг'яни щодо свідомості: «інтегровальну» й «трансцендувальну». У коментарі до «Йога-сутр» В'яси виділений перший приклад «соматизації дг'яни». Таким чином, виявлено «соматичний перехід» від ментально-орієнтованої дг'яни до тілесно-спрямованої, «соматичної». Таке зміщення акценту йоги на тіло було уперше здійснено в епоху В'яси (IV–V ст.), але актуальне й до наших днів.

Ми вважаємо вкрай перспективним подальше вивчення філософії йоги в зміщенні від інтелектуальної медитації до тілесно орієнтованої. Також вкрай актуальні дослідження гносеологічних проблем «йога-даршани».

Список використаних джерел

1. Данилов, ДА. 'Дг'яна: трансформація розуміння медитації від «Рігведи» до упанішад', *Мультиверсум. Філософський альманах*, №7–8 (155–156), с.76–85.
2. Данилов, ДА. 2017. 'Специфика дхьяны в «Мокшадхарме» «Махабхараты»', *Współpraca europejska nr. 11(30)*, 2017 / *European cooperation*, vol.11 (30), с.57–72.
3. 'Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»)', 1992, *пер. с санскрита Е. П. Островской и В. И. Рудого*, М.: Наука (ГРВЛ), 264 с.
4. 'Махабхарата. Мокшадхарма (кн. XII, гл.174–367): в 2 ч.', 2012, *пер. с санскр., конспект оглавление, вводные статьи, примечания, толковый словарь Б. Л. Смирнова*, Ч.1: Махабхарата. Мокшадхарма (кн. XII, гл.174–367), М.: «Древнее и Современное», 1664 с.
5. Сафронов, АГ. 'Відеозапис лекції про деконструкцію тексту «Йога-сутр» Патанджали на засіданні Сходознавчого гуртка Київсько-Могиланської академії', (19.04.2018 р.). URL: <https://youtu.be/v7mi15FceqM?t=5s>
6. Сафронов, АГ. 'Сутры 1.29–1.30. «Препятствия к йоге» и защитные механизмы психики', URL: <http://www.yoga-sutra.org/2015/06/blog-post.html>
7. Элиаде, М., 2004. 'Йога: бессмертие и свобода', СПб.: Изд-во С.-Петербурга, 512 с.
8. Āgāṣe, KŚ., 1904. 'Pāṭanjali Yoga Sūtra. Pune: Ānandāśrama Sanskrit Series'. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm
9. Dasgupta, SN., 2012. 'A History of Indian Philosophy', Volume I, Delhi: Motilal B., 528 p.
10. Dasgupta, SN., 1963. 'A History of Indian Philosophy', Volume I, Cambridge: The University Press, p.229–230.

11. Deussen, P., 1920. 'Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen', 1. Band, 3. Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder, nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner, Leipzig: F. A. Brockhaus, 528 p.
12. 'Encyclopedia of Indian Philosophies', 2011, Volume XII, Yoga: India's Philosophy of Meditation, Edited by G. Larsen and R. S. Bhattacharya, Delhi: Motilal B., 784 p.
13. Frauwallner, E., 2008. 'History of Indian philosophy', Vol.I, Delhi: Motilal B., 344 p.
14. Hauer, JW. 'Der Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst, Kritisch-positive Darstellung nach den maßgeblichen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Quellen', 1958, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, p.487.
15. Larson, GJ., 1989. 'An Old Problem Revisited: The Relation between Sāmkhya, Yoga and Buddhism', *Studien zur Indologie und Iranistik*, Vol.15, p.129–146.
16. Maas, Ph. 'Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des Patañjali'. URL: https://www.academia.edu/7054657/Der_Yogi_und_sein_Heilsweg_im_Yoga_des_Patañjali
17. Mallinson, J., Singleton, M., 2017. 'Roots of yoga', London: Penguin Books, p.592.
18. Shankaracharya, S., 1977. 'The Bhagavad Gita with the commentary of Sri Sankaracharya', (a. m. Sastry, ed.), Madras: Samata Books, 533 p.
19. Vallee-Poussin, L. 'Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali', *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 5 (1936–37), p.223–242.
20. White, D., 2014. 'The Yoga Sutra of Patanjali', Princeton University Press, Princeton and Oxford, 274 p.
21. Wujastyk, D. 'Some Problematic Yoga Sutras and their Buddhist Background'. URL: https://www.academia.edu/25517181/Some_Problematic_Yoga_Sutras_and_their_Buddhist_Background

References

1. Danylov, DA. 'Dg'jana: transformacija rozuminnja medytacii vid «Rigvedy» do upanishad (Guyana: Transformation of the understanding of meditation from «Rigweed» to Upanishads)', *Mul'tyversum. Filosofov' kyy al'manah*, №7–8 (155–156), s.76–85.
2. Danilov, DA. 2017. 'Specifika dh'yany v «Mokshadharme» «Mahabharaty» (Specificity of dhyana in the «Mokshadharm» of the «Mahabharata»)', *Współpraca europejska nr. 11(30)*, 2017 / *European cooperation*, vol.11 (30), s.57–72.
3. 'Klassicheskaja joga («Joga-sutry» Patandzhal i «V'jasa-bhash'ja») (Classical Yoga («Yoga – Sutras» by Patanjali and «Vyasa-Bhashya»))', 1992, *per. s sanskrita E. P. Ostrovskoj i V. I. Rudogo*, M.: Nauka (GRVL), 264 s.
4. 'Mahabharata. Mokshadharm (kn. XII, gl.174–367): v 2 ch. (Mahabharata. Mokshadharm (Book XII, Ch.174–367): in 2 parts)', 2012, *per. s sanskr., konsept oglaivlenie, vvodnye stat'i, primechanija, tolkovyj slovar' B. L. Smirnova*, Ch.1: Mahabharata. Mokshadharm (kn. XII, gl.174–367), M.: «Drevnee i Sovremennoe», 1664 s.
5. Safronov, AG. 'Videozapys lekcii' pro dekonstrukciju tekstu «Jog'a-sutr» Patan'dzhali na zasidanni Shodoznavchogo gurtka Kyi'vo-Mogyljans'koi akademii' (Video recording of lectures on deconstruction of the text «Yoga Sutra» Patanjali at the meeting of the Orientalist Circle of Kyiv-Mohyla Academy)', (19.04.2018 r.). URL: <https://youtu.be/v7mi15FceqM?t=5s>
6. Safronov, AG. 'Sutry 1.29–1.30. «Prepjatstvija k joge» i zashhitnye mehanizmy psihiki (Sutras 1.29–1.30. «Obstacles to yoga» and the defense mechanisms of the psyche)', URL: <http://www.yoga-sutra.org/2015/06/blog-post.html>
7. Jeliade, M., 2004. 'Joga: bessmertie i svoboda (Yoga: immortality and freedom)', SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 512 s.
8. Āgāṣe, KŚ., 1904. 'Pāṭanjali Yoga Sūtra. Pune: Ānandāśrama Sanskrit Series'. URL: http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm
9. Dasgupta, SN., 2012. 'A History of Indian Philosophy', Volume I, Delhi: Motilal B., 528 p.
10. Dasgupta, SN., 1963. 'A History of Indian Philosophy', Volume I, Cambridge: The University Press, p.229–230.
11. Deussen, P., 1920. 'Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen', 1. Band, 3. Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder, nebst einem

Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner, Leipzig:
F. A. Brockhaus, 528 p.

12. 'Encyclopedia of Indian Philosophies', 2011, Volume XII,
Yoga: India's Philosophy of Meditation, *Edited by G. Larsen and*
R. S. Bhattacharya, Dehli: *Motilal B.*, 784 p.

13. Frauwallner, E., 2008. 'History of Indian philosophy', Vol.I,
Dehli: *Motilal B.*, 344 p.

14. Hauer, JW. 'Der Yoga, Ein indischer Weg zum Selbst,
Kritisch-positive Darstellung nach den maßgeblichen Quellen mit
einer Übersetzung der maßgeblichen Quellen', 1958, Stuttgart:
W. Kohlhammer Verlag, p.487.

15. Larson, GJ., 1989. 'An Old Problem Revisited: The Relation
between Sāmkhya, Yoga and Buddhism', *Studien zur Indologie und*
Iranistik, Vol.15, p.129–146.

16. Maas, Ph. 'Der Yogi und sein Heilsweg im Yoga des
Patañjali'. URL: https://www.academia.edu/7054657/Der_Yogi_und_sein_Heilsweg_im_Yoga_des_Patañjali

17. Mallinson, J., Singleton, M., 2017. 'Roots of yoga', London:
Penguin Books, p.592.

18. Shankaracharya, S., 1977. 'The Bhagavad Gita with the
commentary of Sri Sankaracharya', (a. m. Sastry, ed.), Madras:
Samata Books, 533 p.

19. Vallee-Poussin, L. 'Le Bouddhisme et le Yoga de Patanjali',
Mélanges Chinois et Bouddhiques, 5 (1936–37), p.223–242.

20. White, D., 2014. 'The Yoga Sutra of Patanjali', *Princeton*
University Press, Princeton and Oxford, 274 p.

21. Wujastyk, D. 'Some Problematic Yoga Sutras and their
Buddhist Background'. URL: https://www.academia.edu/25517181/Some_Problematic_Yoga_Sutras_and_their_Buddhist_Background

* * *

УДК 294.3

**СТАНОВЛЕННЯ ТА ЕВОЛЮЦІЯ
ЕСХАТОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕНЬ БУДДИЗМУ****INCIPIENCE AND EVOLUTION
OF ESCHATOLOGICAL IDEAS IN BUDDHISM****Колесник І. М.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри теорії та історії культури, Львівський
національний університет ім. І. Франка
(Львів, Україна), e-mail: ikkimarsan@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-5189-3804

Kolesnyk I. M.,

Ph.D., Associate professor, Associate professor
of Theory and History of Culture Department,
Ivan Franko National University of Lviv
(Lviv, Ukraine), e-mail: ikkimarsan@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-5189-3804

*Досліджено основні особливості становлення та розвитку
есхатологічних уявлень буддизму у різних напрямках та школах.
Підкреслено значення різноманітних контекстів для формування
поглядів у цій царині – регіональних, економічних, політичних тощо.
Проаналізовано виклики, що постають перед дослідниками есхатології
та у процесі порівняння із іншими релігійними віровченнями. Також
зазначено, що інтерес до есхатології зростає поступово у Махаяні, а у
Тхераваді залишається на доволі статичних позиціях.*

Ключові слова: буддизм, буддійська есхатологія, Тхеравада,
Махаяна, Амитабха, Майтрея.

*There are researched main features of incipience and evolution in
Buddhist lines and schools. Author emphasized the influence of different
contexts for genesis of ideas in this field – regional, economical, political
etc. Also there are analyzed challenges that rises in process of comparative
research between different religious traditions. Historically, the interest
to eschatology risen in Mahayana Buddhism and became more static in
Theravada which is connected with different beliefs.*

Keywords: Buddhism, Buddhist eschatology, Theravada, Mahayana,
Amiatabha, Maitreya.

Буддизм як одна із найвідоміших у світі релігій демонструє надзвичайно цікаву генезу есхатологічних уявлень. Також ця релігія неоднорідна за генезою, змінами у віровченні та розгалуженню у різних регіонах Азії. Це актуалізує потребу у об'єктивному і цілісному розумінні особливостей есхатологічних уявлень у напрямках та школах, яких історично сформувалося достатньо багато.

Актуальність нашого дослідження також зумовлена поширенням буддійських шкіл в Україні. Вчення цих шкіл залишається доволі екзотичним і потребує роз'яснення, а особливо важливим залишається питання есхатології – спроби пояснити остаточну мету існування усього світу і його долю.

Наше дослідження має на меті дослідити і проаналізувати основні тенденції щодо есхатології у різних напрямках та школах буддизму, опираючись на праці видатних буддологів та сходознавців на зразок Емануеля Гійона [1], Анагаріки Говінди [2], Едварда Конзе [5], Сергея Пахомова [6], Оттона Розенберга [7], Євгенія Торчинова [8], Чарльза Голлісея [9], Фьодора Щербатського [11], Лі Кенг Чуа [13], Ши Ю Жі [16] та інших. Також ми долучаємо

до аналізу базові священні тексти буддизму, які мають стосунок до нашої теми [10; 12; 15].

Здатність до адаптації до різних історичних умов та регіональних особливостей, є однією із визначальних рис буддизму. Ця релігія, яку іноді визначають лише як філософію або як психологію, має цілком розвинуту систему ідей щодо космології та есхатології. Головна мета есхатологічного вчення – пояснити, що очікує цей світ і людей у ньому, яке місце займає віровчення у майбутньому і якою буде доля вчення Будди.

Раннє вчення Будди Шак'ямуні ставило на перше місце звільнення людини від циклічного існування в потоці дхарм, а метафізичні питання космологічного й есхатологічного порядку завжди були на другому плані, хоча ніколи не відкидалися. Підхід Будди до людини і її життя був незвично «персоналістським». Це зумовило увагу до нього багатьох західних мислителів, письменників та митців. Зокрема, слід згадати А. Швейцера, К. Юнга, Дж. Селінджера, М. Гайдегера, Г. Гесе [1] тощо.

Згідно із буддійським вченням, завданням людини є пробудження своєї свідомості у новому знанні, що наше уявлення про психофізіологічну цілісність індивіда і сподівання на життя після смерті є причиною прив'язування себе до світу феноменів, наслідком дії клеш (затьмарень або ілюзій) [8]. У цьому контексті роздуми над долею людства загалом або над питаннями далекими від «тут–і–тепер» виглядають зайвими.

Однак розвиток буддизму тривав надалі, поступово засвоювалися ідеї із інших індійських релігій. Прикладом такого запозичення може служити поняття кальпи. Згідно із вченням буддизму, тривалість існування нашого світу вимірюється кальпами (надзвичайно довгими періодами в історії). Кожен із світів (на думку мислителів буддизму – їх існує безліч та існуватиме до нескінченності багато) переживає своє народження, становлення, розквіт і занепад, по аналогії із людським життям, що відображає принципову цілісність Мікрокосму й Макрокосму. Також кожен із світів складається із трьох рівнів-світів: світу форм (rupa-dhatu), світу без форм (arupa-dhatu), світу феноменів (kama-dhatu). Останній поділяється на шість під-рівнів, кожен з яких населений відповідними істотами: девами (божествами, deva), асурами (напівбоги, asura), людьми (manusa), тваринами (tiriyak), голодними духами (preta), демонами або мешканцями пекла (naraka) [2].

Наш світ не є винятком в цьому вічному процесі. У кожному із світів існує прояв Дхарми (в значенні не елементарної складової психофізичної феноменології, а певного всесвітнього порядку, принципу) [11], форми буддійського вчення, яка стає допоміжною для віруючого в досягненні нірвани, або, іншими словами, звільнення від пут народження і смерті. Руйнування світу стосується усіх його сфер: пекла, раю, земного світу людей. Боги також є смертними, але тривалість їхнього життя є набагато довшою від тривалості життя

людини. Кальпа руйнування або загибелі світу має ряд особливостей, про які згадує Васубандху, один із великих мислителів школи йогачара: «Кальпа руйнування охоплює період, який починається із припинення нових народжень в пекельних сферах і закінчується всезагальним знищенням сфер перебування живих істот... Руйнування має два взаємопов'язаних аспекти – розсіювання живих істот та елімінації місць їхнього перебування» [4, с. 85].

Повертаючись до вчення буддизму, слід згадати той факт, що вже в перших століттях становлення системи поглядів було розроблено також чітку систему дослідження і опису людської свідомості, яка корелювалася із Макрокосмосом, тобто творінням об'єктивуючої діяльності свідомості, її проекцією. Таким чином, віра в здатність індивідуальної свідомості творити світ феноменів була революційною, оскільки ставила людську особу на принципово іншу позицію порівняно із первісною людиною, яка була пасивним діячем в межах міфологічного світу. Тому, коли робили спроби описати внутрішні рівні свідомості, здійснювали поділ на сфери по аналогії із Макрокосмом.

А. Говінда, який є одним із визначних буддистських вчителів та, водночас, буддологом, описує співвідношення свідомості із структурою Всесвіту у своїй праці, присвяченій психології раннього буддизму, наводячи приклад «камалоки» (сфери чуттєвих бажань): «Камалока – сфера чуттєвих бажань – поділяється на шість основних рівнів («світів») відповідно із ступенями характерних для кожного із них стражданнями і перешкодами. Нижче вони перераховані у висхідному порядку: 1) світ переважаючого страждання (нірайа; іншими словами – чистилище); 2) світ тварин (тіраччхана-йоні); 3) світ нездійснених бажань (істот, бажання яких переважають можливості їх задоволення; в народних уявленнях вони зображаються як «голодні духи», які... ніколи не здатні задовольнити свої палкі пристрасті) (петті-вісайя); 4) світ, в якому переважає антагонізм (відраза) (асура-кайя); 5) світ людини (мануса); 6) шість світів більш високих істот, в межах чуттєвого світу (дева-лока)...» [2, с. 206].

Згідно із вченням раннього буддизму, народження саме у людському світі дає можливість звільнитися від циклічного існування в потоці дхарм, пробудитися від вічного сну заради істинного буття в нірвані. «...Народження в світі людей, без огляду на всі характерні для нього страждання, – велике благо, а народження в небесних світах – це всього лише відстрочення, різновид мораторію. Саме тому буддист надає перевагу неуникненному стражданню людського життя замість тимчасового блаженства небесних світів і намагається максимально використати його можливості для повного становлення свідомості, своєї істинної природи, яка містить у собі весь Всесвіт, замість того, щоб втішатися потойбічними надіями» [2, с. 207].

У лоні індійського буддизму поступово відбувся поділ на Тгераваду та Махаяну – дві великі гілки вчення, які по-різному підходили до фундаментальних проблем людини. Якщо філософські трактати Тгеравади присвячувалися розгляду індивідуальної свідомості, але залишалися байдужими до «народної» релігії, то Магаяна пропонує новий спосіб «звільнення» як для мирян, так і для монахів.

Вчення Махаяни, яке поступово розвинулося в межах індійського буддизму (I–II ст. н.е.), а пізніше поширилося в Китай, Корею, Японію, Непал, В'єтнам, було побудоване на інших принципах. Насамперед було введено ідеал бодгісатви та розширення меж сангхи–громади на всіх людей, які мають бажання звільнитися, що давало нові перспективи розвитку вчення буддизму. Більше уваги приділяється загальним космологічним та есхатологічним ідеям – тепер частіше згадується проблема занепаду Вчення та його поступового зникнення. У межах Магаяни метафізичні і глобальні проблеми озвучуються із новою силою.

Історія буддизму демонструє часто вражаючі трансформації раннього вчення. Тибет, Китай, Японія, Південна Азія – кожен із регіонів вносив щось із характерних для своїх звичаїв та уявлень. Буддизм в нових умовах все більше перетворювався на релігію народу, зберігаючи езотеричну складову. З цього приводу писав С. Пахомов у вступі до праці Е. Конзе «Буддизм: сутність і розвиток»: «Трансформація буддизму до рівня популярного культу жодним чином не суперечила першопочатково закладеному в ньому дусі. Е. Конзе зазначає пластичність буддизму, який міг би пристосовуватися до будь-яких умов тих регіонів, куди він потрапляв. Міфологія місцевих народів ставала і його міфологією, правда, з деякими змінами: місцеві» [6, с. 13]. Таким чином було трансформовано, наприклад, місцевих богів тибетців, а в Китаї духи благородних пращурів потрапили до пантеону бодхісатв і святих буддизму.

Поряд із зміною акценту щодо індивідуальної практики та ідеалу просвітленої свідомості, було надано більшої ваги космологічним уявленнями про долю всесвіту. На думку буддистів Махаяни, вчення потребує свого оновлення. Для кожної з епох існує свій Будда, який приносить те ж саме вчення, але мова є відповідною до інших умов.

Щодо есхатологічних уявлень, то типовим для буддистів Тгеравади та Магаяни є увага до майбутнього приходу Майтреї – будди, який має оновити світ і вчення, дарувати всім тим, хто достойно прожив своє життя, блаженство існування в новому світі. «Ті люди, які в теперішніх часах здійснюють достойні вчинки, створюють зображення Будди, будують ступи, пропонують дарунки; в часи Майтреї вони переродяться людьми і досягнуть нірвани завдяки впливу його вчення, яке буде повністю ідентичним вченню Будди Шак'ямуні. Таким чином, звільнення стає надією на далеке майбутнє, не лише для мирян, але також монахів» [5, с. 157]. Благочинність повинна була допомогти людині очиститися від кармічних

«слідів» і допомогти в майбутньому подоланні межі між світом феноменів та нірваною.

Згадки про Майтрею можна знайти ще у Палійському каноні. Зокрема, у «Чаккаватті Сіганада сутті» [10]. Будда розповідає про прихід наступного Будди у часи, коли людська мораль занепаде і забудуть навіть його вчення. Саме Майтрея повинен оновити дгарму для наступних генерацій людей: «Він викладатиме дгарму прекрасну на початку, прекрасну в середині, прекрасну в кінці, благу за змістом і виразом, повну і завершену, повністю чисту і таку, що веде до брахманського життя...» [10, с. 24]. Згодом Майтрея потрапляє вже у світ магаянських текстів і там він відіграє ключову роль майбутнього бодгісатви–будди. У «Лотосовій сутрі» він у сонмі бодгісатв навчається у Будди Гаутами, щоб згодом переродитися у далекому майбутньому [15].

Цікаво, що у буддійському вченні хронологія «останніх часів» дещо різна. У ранньому буддизмі пророкували занепад за 500 років після смерті Будди, але вже у Тгераваді та Магаяні ці терміни дещо змінюються – на 1000, іноді на 1500 років. Кожних 500 років можна спостерігати ознаки поступової втрати елементів буддійського вчення, а також зникнення справжніх практиків. Детальніше про це можна почитати у праці буддолога Жи Ю Ши «Аналітичне дослідження буддійської есхатології» [16]. У цій же праці можна побачити одне із перших якісних досліджень «Сутти про сім снів Ананди», невеликий текст, але дуже важливий для розуміння есхатологічних побоювань буддистів.

Жи Ю Ши виділяє три основних етапи, спільних для Тгеравади і Магаяни (з різницею лише у хронології): 1) саттдгарма – період істинного вчення, чистого і сильного. У цей період легко досягнути стану нірвани, пробудження і стати аргатом або бодгісатвою; 2) дгарма–пратірупака – період екзотеричного буддизму, коли втрачаться внутрішній зміст вчення, але ще пануватиме зовнішній; 3) саттдгарма–віпралоп – кінець дгарми, занепад і втрата знання взагалі [16, с. 2–5].

У подальшому переплетення культур Китаю, Японії, Тибету дало специфічні видозміни вчення буддизму Махаяни. Видатний дослідник буддизму О. Розенберг згадує про це у своїй лекції «Про світогляд сучасного буддизму на Далекому Сході»: «Одне за одним виникають і розвиваються релігійні течії буддизму, переплітаючись із брахманськими в Індії, із конфуціанськими та іншими в Китаї, з давньою тубільною релігією сінто в Японії, з місцевими віруваннями в Тибеті і країнах Середнього Сходу. Всюди яскраво помітним є вплив нової для Східної Азії буддійсько–індійської думки» [7, с. 20]. Також спостерігаємо демократизацію буддійської есхатології у певних школах, які називають «народними» формами буддизму. Прикладом цього є амідаїзм («школа Чистої Землі»), або «шлях віри» [7].

Згадана школа була заснована як форма «народного» різновиду буддизму в Китаї в V ст. н.е. «В основі шляху віри лежать такі роздуми:

якщо вже в ті часи, коли ще був живим і навчав Шак'ямуні, лише небагатьом вдавалося досягти мети, то чи можна вважати, що в наш час, який є настільки віддаленим від особистого впливу Вчителя, люди можуть завдяки власним зусиллям досягти досконалості? Наблизитися до мети дано одиницям, а решта, здавалося б, приречені вічно кружляти у вирі буття, невпинно перероджуючись і перероджуючись. Але є вихід. Адже є будда Амітабга, який дав обітницю не вступати в остаточний спокій, доки не буде надано можливості усім досягти його чистого царства» [7, с. 38].

У священних текстах цієї школи основний акцент робиться на тому, що не розуміння складної метафізики, не практика медитації, а лише віра у силу будди Амітабги може врятувати людину від страждання та страшних часів. У «Великій Сукгаваті–в'юха Сутрі» розповідається про те, як бодхісатва Дхармакара в процесі свого звільнення прийняв 20 обітниць і яким чином ці обітници можуть допомогти віруючому на шляху до особистого звільнення. В цих обітницях також стверджується переконання в тому, що віра в силу Амітабги дозволить досягнути «іншого берега». Завдяки допомозі і опіці Амітабги людина отримує шанс перебувати у «чистій землі», де можна знайти спокій, щастя і порятунк.

На думку амідаїстів будди і бодгісатви кожного із світів, приймаючи обітницю не залишати живих істот у світі страждань, створюють «чисті землі», де вони можуть допомагати людям поступово звільнятися від хибних поглядів, переконань, морально облагороджуватися і здобувати атрибути, необхідні для звільнення. Відомий буддолог Ч. Холісей пише про два способи звільнення свідомості від буття в потоці дгарм: «Людина може поступово виробляти в собі всі якості, щоб стати Буддою або, як вважають амідаїсти, людина може прийняти допомогу одного із великих будд і переродитися у створений ним Блаженній Землі, таким чином без особливих зусиль досягнути звільнення» [9, с. 35].

Для буддистів Махаяни прийнятним є існування різноманітних способів і шляхів досягнення вищої реальності та просвітлення людиною. Саме це різноманіття методів або «упая» є однією із причин становлення буддизму як світової релігії. І ця ж риса буддизму спричинила неадекватне сприйняття різних шкіл як єретичних або хибних – ця доля спіткала амідаїзм, дзен–буддизм і майже всю тибетську традицію, яка в очах перших західних буддологів була спотвореною формою раннього вчення Будди.

Отже, з вищезазначеного можна зробити висновок, що у буддизмі Тгеравади, есхатологія активно не розроблялася, а в Магаяні есхатологія займає одне із визначних місць, завдяки увазі до глобальних процесів розвитку та занепаду вчення. Логічним наслідком поширення буддизму серед звичайного народу стало посилення культу Амітабги, поширення віри в майбутній прихід Майтреї, який звільнить людей від їхніх вічних страждань у світі сансари.

У більшості вчень буддизму Махаяни увага акцентується на індивідуальній есхатології, у свою чергу питання всесвітньої есхатології отримує дещо менше уваги і розкривається через мікрокосм, кризь призму індивідуальної свідомості та її еволюції. Зокрема, Є. Торчинов в своїх лекціях зазначає, що «в магаянському буддизмі між буддистами велись суперечки про те, чи можливе таке, що всі живі істоти досягнуть нирвани і сансара перестане існувати. Думки розділилися, одні школи визнали таку можливість, інші ні, прийнявши доктрину про безпочатковість і безкінечність сансари» [8, с. 42].

Перед буддистами в ХХІ ст. постають схожі із іншими релігіями проблеми: десакралізація світу, зростання ролі наукового знання за рахунок знання духовного. Есхатологічний комплекс ідей продовжує виконувати для людини релігійної функцію компенсаторну, забезпечуючи цілісність світогляду, додаючи певності у хаотичному всесвітньому процесі, який приходить замість впорядкованого Космосу із циклічним часом.

Список використаних джерел

1. Гийон, Э. 2004. 'Философия буддизма', М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 159 с.
2. Говинда, А., 2007. 'Психологическая позиция философии раннего буддизма согласно традиции абхидхармы', М.: Беловодье, 224 с.
3. Елиаде, М., 2001. 'Мефистофель и Андрогин', Священное и мирское, К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», с.5–116.
4. Ермакова, Т., 1999. 'Классическая буддийская философия', Ермакова Т., Островская Е., Рудой В., СПб.: «Лань», 544 с.
5. Конзе, Э., 2003. 'Буддизм: сущность и развитие', СПб.: Наука, 288 с.
6. Пахомов, СВ., 2003. 'Дух востока и западная цивилизация', Конзе Е. Буддизм: сущность и развитие, СПб.: Наука, с.5–18.
7. Розенберг, ОО., 1991. 'О миросозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке', Труды по буддизму, М.: Наука, с.18–42.
8. Торчинов, ЕА., 2000. 'Введение в буддологию', Курс лекций, СПб., 304 с.
9. Холлисей, Ч., 2003. 'Буддизм', Смерть и жизнь после смерти в мировых религиях, М., с.15–38.
10. 'Чаккаватти Сиханада сутта' (Львиный рык миродержца) [online] Доступно: <https://dhamma.ru/canon/dn/dn26.htm>
11. Щербатской, ФИ., 1988. 'Избранные труды по буддизму', М., 426 с.
12. 'Buddha's Discourse on the End of the World'. [online] Доступно: <https://www.sacred-texts.com/journals/oc/gppt6.htm>
13. Chua, LK., 2009. 'The Thought of the Decline of Dharma based on the Sutra of Ananda's Seven Dreams', Create Space Independent Publishing Platform, 164 p.
14. Dayal, H., 1932. 'The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature', L., 248 p.
15. 'The Lotus Sutra: Chapter 17'. [online] Доступно: <http://www.sacred-texts.com/bud/lotus/lot17.htm>
16. Zhi, SY., 2009. 'An Analytical Study on Buddhist Eschatology – Prophecy of Decline of Dharma Based on the Sūtra on the Seven Dreams of Ānanda'. [online] Доступно: [http://daitangkinh.net/Books/T14n0494/An%20Analytical%20Study%20on%20Buddhist%20Eschatology%20-%20Prophecy%20of%20Decline%20of%20Dharma%20Based%20on%20the%20Sutra%20on%20the%20Seven%20Dreams%20of%20Ananda%20\(Zhi\).pdf](http://daitangkinh.net/Books/T14n0494/An%20Analytical%20Study%20on%20Buddhist%20Eschatology%20-%20Prophecy%20of%20Decline%20of%20Dharma%20Based%20on%20the%20Sutra%20on%20the%20Seven%20Dreams%20of%20Ananda%20(Zhi).pdf)

References

1. Gijon, E., 2004. 'Filosofija buddizma (Philosophy of Buddhism)', М.: Astrel, 159 s.

2. Govinda, A., 2007. 'Psihologicheskaia pozicija rannego buddizma согласно tradicii abhidhammy (The psychological position of the philosophy of early Buddhism according to the tradition of abhidharma)', М.: Belovodje, 224 s.

3. Eliade, M., 2001. 'Mefistofel i Androgini (Mephistopheles and Androgins)', Syvashchenne i myrske, K.: Osnovy, s.5–116.

4. Jermakova, T., 1999. 'Klassicheskaja buddijskaja filosofija (Classical buddhist philosophy)', SPb.: Lan, 544 s.

5. Konze, E., 2003. 'Buddizm: sushchnost i razvitije (Buddhism: the essence and development)', SPb.: Nauka, 288 s.

6. Pahomov, SV. 'Duh vostoka i zapadnaja civilizacija (Spirit of the East and Western Civilization)', Buddizm: sushchnost i razvitije, SPb., Nauka, s.5–18.

7. Rozenberg, OO., 1991. 'O mirosoczercanii sovremennogo buddizma na Dalnem Vostoke (On the worldview of modern Buddhism in the Far East)', Trudy po buddizmu, M.: Nauka, s.18–42.

8. Torchynov, EA., 2000. 'Vvedeniye v buddologiju (Introduction to Buddhology)', SPb.: Astrel, 304 s.

9. Hollisej, Ch., 2003. 'Buddizm (Buddhism)', Smert i zhizn posle smerti v mirovyh religijah, M., s.15–38.

10. 'Chakkavatti Sihanada Sutta'. [online] Dostupno: <https://dhamma.ru/canon/dn/dn26.htm>

11. Shcherbatskoj, FI., 1988. 'Izbrannyje trudy po buddizmu (Selected Buddhist Works)', М., 426 s.

12. 'Buddha's Discourse on the End of the World'. [online] Dostupno: <https://www.sacred-texts.com/journals/oc/gppt6.htm>

13. Chua, LK., 2009. 'The Thought of the Decline of Dharma based on the Sutra of Ananda's Seven Dreams', Create Space Independent Publishing Platform, 164 p.

14. Dayal, H., 1932. 'The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature', L., 248 p.

15. 'The Lotus Sutra: Chapter 17'. [online] Dostupno: <http://www.sacred-texts.com/bud/lotus/lot17.htm>

16. Zhi, SY., 2009. 'An Analytical Study on Buddhist Eschatology – Prophecy of Decline of Dharma Based on the Sūtra on the Seven Dreams of Ānanda'. [online] Dostupno: [http://daitangkinh.net/Books/T14n0494/An%20Analytical%20Study%20on%20Buddhist%20Eschatology%20-%20Prophecy%20of%20Decline%20of%20Dharma%20Based%20on%20the%20Sutra%20on%20the%20Seven%20Dreams%20of%20Ananda%20\(Zhi\).pdf](http://daitangkinh.net/Books/T14n0494/An%20Analytical%20Study%20on%20Buddhist%20Eschatology%20-%20Prophecy%20of%20Decline%20of%20Dharma%20Based%20on%20the%20Sutra%20on%20the%20Seven%20Dreams%20of%20Ananda%20(Zhi).pdf)

* * *

УДК 284.991

**ЄВАНГЕЛЬСКИЙ РУХ
В УКРАЇНІ З 1985 ПО 2018 РОКИ****UKRAINIAN EVANGELICALISM
FROM 1985 TO 2018****Данканіч А. С.,**

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, Дніпровський національний
університет ім. Олеса Гончара (Дніпро, Україна),
e-mail: artem_dankanich@yahoo.com, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0003-0824-1936>

Dankanich A. S.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Department of Philosophy, Dniprovsky National
University Oles Gonchar (Dnipro, Ukraine),
e-mail: rimma_dankanich@ukr.net, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0003-0824-1936>

Аналізується історія, динаміка, місія та сучасний стан українського євангелічного протестантського руху в Україні з 1985 по 2018 роки. Добре відомо, що в останні роки радянської держави українські євангеліки не очікували настання періоду релігійної свободи, відкритості до світу та швидкого зростання. Показано, що з 1991 року стає помітним значне збільшення обшин українських євангеліків. Саме в цей період українські євангелічні церкви зіткнулися з абсолютно новим комплексом проблем, які відкрили для них можливості співпраці з іноземними віруючими та надали їм нові горизонти місії в Україні.

Ключові слова: українські євангеліки, протестантизм, динаміка, проповідь, місія, періоди

This paper examines history, dynamics, mission and present state among evangelical Protestants in Ukraine from 1985 to 2018. It is widely known that at the close of the Soviet period, Ukrainian evangelicals had no idea that they would soon enter a period of religious freedom, openness to the world, and rapid growth. It is shown, there as been a notable increase in the number of Ukrainian evangelicals communities since 1991. At that period the existing Ukrainian evangelical churches faced a completely new set of challenges that opened them up to interaction with believers overseas and provided them with the new horizons of their mission in Ukraine.

Keywords: Ukrainian evangelicals, protestantism, dynamics, sermon, mission, periods

Наприкінці другого та на початку третього тисячоліття євангелічний рух на території України переживав доволі складні процеси, які тісно були пов'язані з такими доленосними історичними подіями як перебудова, розпад СРСР, отримання Україною незалежності. Сьогодні можна з упевненістю стверджувати, що український євангельський рух знайшов і зайняв своє чільне місце в українському релігійному вимірі, суспільстві та культурі. Хоча на сьогодні українському євангелічному рухові нараховується понад 150 років, можна стверджувати, що саме останні 30 років, більша частина з яких припадає на незалежність Української держави, були найбільш продуктивними.

Саме тому метою даної статті є аналіз тих процесів, які відбувалися в українському євангелічному рухові за останні 30 років його існування.

Початок нашого дослідження ми розпочнемо з визначення поняття «євангелічний рух»? В західній науковій літературі артикулюється чимало визначень євангелічного християнства.

Так, наприклад, Т. Ларсен (Timothy Larsen), теолог, дослідник світового євангелізму, автор автобіографічного словника євангельських протестантів «Biographical Dictionary of Evangelicals (2003)», визначає євангельський протестантизм та приналежних до нього євангеліків (evangelicals) наступним чином:

1. Ортодоксальний протестант;

2. Який належить до традиції глобальних християнських об'єднань, пов'язаних з рухом відродження (revival movements) 18 століття та Д. Веслі (John Wesley) і Д. Вайтфілдом (George Whitefield);

3. Хто відводить ключову роль для Біблії в християнському житті, акцентуючи увагу на її богонатхненному характері, авторитеті в питаннях віри та практичного життя;

4. Хто наголошує на примиренні з Богом через викупительну жертву Ісуса Христа на хресті;

5. Той, хто акцентує увагу на дії Святого Духа в житті людини, досягненні переображення та постійного спілкування з Богом, служінні Богу та людям, включаючи обов'язок всіх віруючих приймати участь в донесенні Євангелія до всіх людей [6, с. 1].

В релігієзнавстві традиційно до християнського євангелічного руху відносять пізні реформаційні течії – баптистів, п'ятидесятників, євангельських християн та близькі до них за організаційною структурою, теологією та практикою групи.

Варто зазначити, що дослідження українського євангелічного руху проводиться з двох сторін: внутрішньої і зовнішньої. Першу репрезентують безпосередні представники українського євангелізму – теологи, проповідники, викладачі духовних академій та семінарій. Серед них помітне місце належить доктору філософських наук, публіцисту, релігієзнавцю та громадському діячу – М. Черенкову, теологам – С. Саннікову, Г. Гололобу та іншим.

Зовнішню сторону досліджень українського євангелізму репрезентують такі корифеї вітчизняного релігієзнавства як А. Колодний, П. Яроцький, В. Любашенко. Помітне місце серед сучасних релігієзнавців, які досліджують течії українського євангелічного руху також належить Л. Филипович, В. Єленському, П. Павленку, В. Титаренку, М. Мокієнко. Так, в 2002 році під редакцією А. Колодного та П. Яроцького було опубліковано п'ятий том з історії релігії в Україні під назвою «Протестантизм в Україні». Об'єктом свого дослідження вчені визначили протестантські ранні (гусити, чеські брати, лютерани, реформати, унітарії) та пізні течії (баптисти, євангельські християни), які знайшли свого поширення на території українських земель. Особливої уваги дослідники надають історичному контексту зародження українського євангельсько-баптистського руху у другій половині XIX століття, а також його становищу в Російській імперії та Радянському Союзі. Завершується дослідження реконструкцією становища баптистсько-євангельського руху в роки перебудови та перших 10 років

незалежності України. В 2007 році світ побачив шостий том історії релігії в Україні під назвою «Пізній протестантизм в Україні». Дослідники провели широку історико-релігієзнавчу реконструкцію проникнення та формування пізніх протестантських течій на теренах України – п'ятидесятників, адвентистів сьомого дня, Свідків Єгови.

До іноземних дослідників українського євангельського протестантизму належать М. Елліот, Ш. Коррадо, Д. Ферберн, К. Ваннер, П. Парушев, Т. Пілі, Е. Грейс Лонг та інші.

Більшість досліджень українського євангелічного руху присвячені історії його виникнення, організаційній структурі, врівненню та гуманітарній діяльності. Разом з тим стає очевидним, що внутрішні процеси, які мають місце в українському євангельському рухові потребують більш ґрунтовного дослідження і вивчення. Саме це проблемне поле й актуалізує представлену статтю.

Відомо, що український євангелічний рух пройшов декілька етапів свого розвитку. Так, з точки зору авторів п'ятого тому історії релігії в Україні «Протестантизм в Україні», таких періодів було три: імперський [1, с. 302], радянський [1, с. 366], та незалежної України [1, с. 420]. Вказана диференціація цілком зрозуміла і справедлива. Разом з тим виникає питання: на які періоди можна поділити історію українського євангелічного руху в період його існування з 1985 року та до сьогодні? Автор статті вважає, що такий поділ є можливим і має під собою солідну основу.

На нашу думку можна виділити наступні етапи розвитку євангельського руху на території України в період з 1985 року, коли М. Горбачов проголосив курсу на перебудову радянської держави, до отримання Україною незалежності в 1991 році та дотепер:

1. Кінець 1980–х років ХХ століття – 2000 рік;
2. Початок 2000–них – 2010 рік;
3. З 2010 року та дотепер.

Перша стадія була надзвичайно динамічною. Вона припала на суттєві зрушення в соціокультурному бутті СРСР, які характеризувалися початком перебудови, виникненням євангелічних місій та їх активною проповідницькою та гуманітарною діяльністю. Дослідники зазначають: «Нові умови для діяльності євангельських християн–баптистів у Радянському Союзі відкрилися з проголошенням 1985 р. «перебудови», а особливо з 1988 р., коли у країні практично офіційно відзначалось 1000–ліття хрещення Русі. Зміни у політичному кліматі призвели й до змін у законодавстві, що дозволило церквам практично вийти з підпілля та розгорнути нечувану раніше євангелізаційну працю» [1, с. 420]. Свобода і лібералізація законодавства радянського режиму створили сприятливі умови для діяльності українських євангеліків. Дух свободи, який відчули віруючі подавав надію і великі перспективи для проголошення і донесення Євангелія українському народові. Тому ж сприяла

й підтримка американських й європейських місій, які надавали фінансову, інформаційну, гуманітарну допомогу своїм братам по вірі. Позитивно оцінюють соціально–політичні процеси що розпочалися після анонсованої М. Горбачовим перебудови та їх вплив на євангельське товариство СРСР американські дослідники М. Елліот та Ш. Коррадо. Вони підкреслюють, що з 1987 по 1989 роки більше 28 місій розповсюджували Біблії та християнську літературу серед населення країн колишнього соціалістичного блоку [5, с. 337]. Поруч з емоційним піднесенням, яке на той період панувало серед українських та євангеліків інших республік СРСР помітно виділялася інша тенденція, про яку зазначає американська дослідниця Е. Грейс Лонг: «В останній період існування радянської держави українські євангеліки не знали, що скоро настане період релігійної свободи, відкритості до Заходу і швидкого росту. Натомість вони становили групу втомлених людей, які десятиліттями зазнавали переслідувань і знущань, інспірованими атеїстичною державою. Тисячі українських віруючих пережили в'язницю, а всі члени церков знаходилися в режимі виживання. Вони мало думали про відкриті євангелізаційні кампанії і більше були зосереджені на вирішенні і задоволенні духовних потреб членів церков та їх дітей. В сутності ці спільноти були закритими системами, в яких було мала кількість новонавернених. Мало було і бажаючих долучитися до таких стигматизованих груп. Євангелічні громади вирізнялися суворими правилами поведінки, форми одягу, а їх керівництво здійснювалося церковними ієрархічними системами» [7, с. 66]. Ця тенденція буде проявляти себе в наступному періоді, який припав на перші незалежні роки української держави.

Незалежний період українського євангельського руху характеризується масовим проведенням євангелізаційних акцій, заходів, концертів, розповсюдженням і наданням гуманітарної допомоги, підтримкою інтернатів, дитячих будинків, лікарень, заснуванням християнських шкіл, семінарій та академій. Можна з упевненістю стверджувати, що це найбільш активний та динамічний період в історії українського євангелізму. Тому є декілька причин.

По–перше, євангельські церкви нарешті отримали омріяну свободу проповіді та діяльності. Українська влада не тільки не перешкоджала євангелікам а й всіляко підтримувала їх ініціативи, оскільки вони мали досить помітний соціально–гуманітарний ефект. Сучасний український теолог М. Черенков зазначає, що півтора століття існування євангельської церкви в несприятливих умовах переслідувань з боку царського режиму і радянської влади довели її життєздатність та великий соціальний потенціал. Після розпаду СРСР і здобуття Україною незалежності євангельські протестанти отримали безпрецедентну можливість демаргіналізації, участі в розбудові молоді демократії, активного впливу на соціально–політичні трансформації в якості суб'єкта громадянського суспільства [4].

По-друге, головною відмінністю євангельського християнства завжди була його активна проповідницька діяльність. Фактично цей елемент, який завжди характеризував і вирізняв євангеліків з поміж інших християнських течій, забезпечив збільшення кількості їх церков у два рази. Не буде перебільшенням, як зазначає К. Тетерятников, стверджувати, що після таких масових публічних євангелізацій церкви росли як гриби після дощу. Процес демаргіналізації українського євангелізму було особливо помітно в інформаційному просторі: проповіді на телебаченні, трансляції богослужінь, розповсюдження християнських фільмів та музики, виступи християнських театрів та музичних гуртів, виникнення християнських радіо-каналів та передач, переклад та розповсюдження християнської літератури [3]. Євангелічний бум прокотився не тільки Україною, але й іншими країнами колишнього СРСР, спричинивши неабияке релігійне піднесення і пожвавлення в євангелічних протестантських колах. Українські проповідники активно допомагали своїм братам з Росії, Білорусії, Казахстану в організації та проведенні євангелізацій. Майбутнє євангельського руху в першій половині 90-х років видавалося світлим і перспективним.

По-третє, українське суспільство епохи 90-х відчувало знаходилося в певному інформаційному та культурному вакуумі. Контакти з іноземними організаціями молода українська держава тільки почала встановлювати, а іноземний бізнес ще не розумів сутності вітчизняного економічного простору і не поспішав залучати інвестиції. Економічна криза, інфляція, заборгованості по заробітній платі, падіння рівня життя, як це не парадоксально, були саме тим соціально-економічним підґрунтям, яке сприяло збільшення чисельності євангельських громад. Протестантські євангельські церкви на початку 90-х були не просто товариствами, де люди могли чути проповіді та співи, більш того, вони уособлювали собою центри соціальної, психологічної та гуманітарної допомоги. На сьогодні важко визначити точні масштаби наданої українським євангелікам від західних одновірців гуманітарної допомоги, що тим не менш, дає змогу і всі підстави зробити висновок, що цей елемент був вирішальним в процесі збільшення кількості євангельських громад. Такий дуалістичний характер євангельських церков 90-х років XX століття можна вважати саме тим вирішальним фактором, який вплинув на збільшення їх чисельності та демаргіналізації в умовах незалежного українського суспільства.

По-четверте, важливою особливістю євангельських церков періоду 90-х років є їх культурно-освітній характер. Мова тут йде про те, що євангелічні церкви, місії та товариства стали певного роду культурними осередками в українському суспільстві. Люди починали відвідувати євангельські церкви не тільки з релігійних причин, а й тому, що в них вони мали можливість слухати музику, приймати участь в творчих гуртках, слухати проповіді місіонерів з США та Європи,

вивчати іноземні мови, отримувати богословську освіту та ін. Суттєвим фактором також, варто зазначити, була та можливість самореалізації, яку надавали євангельські церкви.

Динамізм євангельського руху початку та середини 90-х років XX століття відкривав разом з тим певне коло проблем, серед яких можна виділити наступні:

По-перше, це конфлікт поколінь, яка мала місце між керівниками громад та молоддю, яка бажала перетворень та зрушень в житті помісних церков, що нерідко призводило до розколів у євангельському товаристві.

По-друге, відсутність богословської освіти і взагалі освічених кадрів в євангельських церквах. Новонавернені люди з широким поглядами та освітою не сприймалися консервативним, «невченим» крилом громад, оскільки вбачало в них ворогів ідеалу «простого» християнина. Взагалі вважалося, що освіченість – це категорія нехристиянська, більш того протирічить Євангелію. Тут ми бачимо традиційну християнську проблему «Афін та Єрусалиму» в новому обрамленні, яка так і не знайшла свого вирішення в євангельському товаристві навіть дотепер.

По-третє, фінансова та гуманітарна залежність від американських та європейських євангеліків. Активна фінансова підтримка українських віруючих з боку їх західних одновірців призвела до того, що вони втратили певну самостійність. Фінансовий елемент також призводив до розколів у конкретних громадах, де виділялися, з одного боку групи контролю, та їх опозиція, яка нерідко звинувачувала останніх в корупції та непрозорих схемах витрат.

По-четверте, українське суспільство переживши хвилю масових євангелізацій початку 90-х, поступово почало повертатися до свого секулярного стану, який так довго вибудовувала радянська світоглядно-політична система. Бажання українських євангеліків змінити українське суспільство все-таки не знайшло підтримку у більшості українців. Хоча ріст українських євангелічних громад можна прослідковувати навіть до 2006 року, вони так і не змогли стати культуроформуючими організаціями в Україні.

Третій період, українського євангелізму, на наш погляд, починається з завершенням першого десятиліття третього тисячоліття і триває дотепер. Його можна охарактеризувати як період кризи українського євангелічного руху. Вже згадуваний нами М. Черенков справедливо зазначає, що «загальні вектори еволюції євангельської світової громади є значущим чинником формування позиції українських церков. Очевидно, що «місіонерський бум» вже у минулому і вектор активності західних релігійних організацій зміщується в Китай та Індію» [4]. Цю точку зору поділяє й К. Тетерятников, який серед причин спаду активності українського євангелізму вбачає наступні: православний ґрунт вітчизняної культури, який завжди розглядав євангелізм як щось західне і не типово для слов'янської культури; перехід від модернізму

до постмодернізму; оскільки перший завжди ідентифікувався з протестантизмом, то він призвів до того, що викликав в українців певну відразу до нього на світоглядному рівні [3]. Прагматизм, суворе дотримання християнської етики, трудова чесність і всі ті чесноти протестантської етики, як виявляється загалом є чужими для українців. Від початку будучи релігією соціального порядку протестантизм не зміг би знайти широкої підтримки та прихильників на православних територіях, де артикулювалася відразу до мирського життя і не надавалося достатньої уваги соціальному порядку суспільства. Досить глибоку оцінку українському євангелічному руху надає В. Любашенко показуючи, що «обмеженість класичного надбання, відірваність від світових центрів богословської думки, тривала громадянська упослідженість сформували в Україні доволі своєрідний протестантизм. Він слабкий низькою освітою своїх adeptів, однак сильний їх місієним ентузіазмом та общинною ревністю. Йому бракує розвинених релігійно-філософських учень, але вдосталь нелукавих понять, які так полегшують читання Біблії» [2]. Про своєрідний характер українського євангелізму також зазначали й М. Черенков та Г. Гололоб.

Сьогодні українські євангеліки, з ностальгією згадують минулі та славетні роки євангелізації. Потужний проповідницький запал та активне місіонерство, яким вирізнялися євангеліки 90-х сьогодні змінився на користь соціального вектору. Євангеліські церкви активно підтримують державні соціальні програми – реорганізації інтернатів та подолання проблем дитячої безпритульності, гуманітарної підтримки вимушених переселенців, надають допомогу лікарням, школам, дитячим садкам.

Які ж причини втрати тієї динаміки розвитку, яка характеризувала українських євангеліків наприкінці існування СРСР та до початку 2000-х років незалежної України? Серед них можемо виділити наступні:

1. Від самого початку євангеліський рух на Україні був тісно пов'язаний з іноземними місіями, які ставили за мету – відродження християнства після більш ніж 70-ти літньої політики воєнного атеїзму, переслідувань, тортур і знущань над віруючими. Наприкінці 1980-х і особливо в період 90-х років ХХ століття ця підтримка була більш ніж відчутною. Американські та європейські християнські місії визначили пострадянський простір як пріоритетний. Саме тому він отримував значне фінансування, гуманітарну допомогу. Сьогодні ситуація кардинально змінилася. Західні християнські місії орієнтуються на південно-азійський регіон. Можна констатувати, що американські та європейські євангелічні кола та місії «втомилися» співпрацювати та фінансово підтримувати вітчизняний євангелічний рух, як, наприклад в перспективні 90-ті. Яка ж причина таких процесів? З токи зору західних політиків і євангелістів, головною проблемою українського суспільства є корумпованість.

Нажаль, цей суспільний і світоглядний компонент українського буття знайшов своє віддзеркалення і у євангеліському товаристві. Корумпованість українського євангелізму – стала серйозною перешкодою на шляху не тільки його розвитку але й підтримки західними одновітчизниками.

2. Міграційні процеси. Не є секретом, що зв'язок з іноземними місіями надавав українським євангелікам можливість виїхати за кордон. Цей процес почався ще за перебудови і триває дотепер. Якщо на початку Україну покидали священнослужителі та їх сім'ї, то в останні роки це характеризувало і простих парафіян євангеліських церков. Залишені без керівництва церкви почали втрачати віруючих і подекуди повністю зникли. Система підготовки кадрів та євангеліський менеджмент, як виявляється, мав суттєві недоліки, що є однією з визначальних причин кризи сьогодення євангеліського товариства в Україні.

3. Культурні процеси. Розвиток інформаційних технологій та інтернету, системи дозвілля та відпочинку, на наш погляд, також вплинув на те, що євангеліські церкви втратили певний відсоток віруючих. В нових умовах євангеліська церква вже не могла бути осередком культури, як те ми бачимо в 90-ті. Вона потрапила у реальність посмодерністичного світоглядного супермаркету, де пропонується велика кількість ідей (в тому числі релігійного характеру), вчень, музики, фільмів, літератури і т.д. Відчуваючи світоглядну конкуренцію євангеліські церкви пішли двома шляхами – ізоляції та модернізації.

Дослідження українського євангелічного руху в умовах сьогодення становить велику дослідницьку перспективу. Сьогодні стає очевидним, що українські євангеліки змушені знаходити нові вектори свого буття в сучасних умовах, реагуючи на світові тенденції та виклики. Українські вчені повинні прослідкувати ці процеси і надати їм неупереджену оцінку.

Список використаних джерел

1. Колодний, А., Яроцький, П. (ред.), 2002. 'Історія релігії в Україні: у 10-ти т. Т.5. Протестантизм в Україні', Київ: *Світ Знань*.
2. Любашенко, В., 2001. 'Протестантизм в Україні: творення стереотипів триває'. [online] Доступно: <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/lubasch.htm>. [30 Жовтень 2018].
3. Тетерятников, К., 2011. 'Благовестие: вчера и сегодня...'. [online] Доступно: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/12612-blagovestie-vchera-i-segodnya.html. [30 Жовтень 2018].
4. Черенков, М., 2011. 'Перспективи розвитку євангеліського протестантизму в Україні'. [online] Доступно: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/7940-perspektivi-rozvitku-yevangeliskogo-protestantizmu-v-ukrayini.html>. [30 Жовтень 2018].
5. Elliot, M. & Corrado, S., 1997. 'The Protestant Missionary Presence in the Former Soviet Union', *Religion, State & Society*, Vol.25, No.4, p.333-351.
6. Larsen, T., 2007. 'Defining and locating evangelicalism', *The Cambridge companion to evangelical theology*, p.1-14.
7. Long, E.G., 2005. 'Identity in evangelical Ukraine: negotiating regionalism, nationalism, and transnationalism', Ph.D. thesis, *University of Kentucky*.

References

1. Kolodnyj, A., Jaroc'kyj, P. (red.), 2002. 'Istorija religii' v Ukrai'ni: u 10-ty t. T.5. Protestantyzm v Ukrai'ni (The history of religion in Ukraine: in 10 t. T.5. Protestantism in Ukraine)', Kyi'v: *Svit Znan'*.
2. Ljubashhenko, V., 2001. 'Protestantyzm v Ukrai'ni: tvorennya stereotypiv tryvaje (Protestantism in Ukraine: the development of stereotypes continues)'. [online] Dostupno: <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/lubasch.htm>. [30 Zhovten' 2018].
3. Teterjatnikov, K., 2011. 'Blagovestite: vchera i segodnja... (Preach: yesterday and today...)'. [online] Dostupno: https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/12612-blagovestie-vchera-i-segodnya.html. [30 Zhovten' 2018].
4. Cherenkov, M., 2011. 'Perspektyvy rozvytku jevangel's'kogo protestantyzmu v Ukrai'ni (Prospects for Evangelical Protestantism in Ukraine)'. [online] Dostupno: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/7940-perspektivi-rozvitku-yevangel'skogo-protestantizmu-v-ukrayini.html>. [30 Zhovten' 2018].
5. Elliot, M. & Corrado, S., 1997. 'The Protestant Missionary Presence in the Former Soviet Union', *Religion, State & Society*, Vol.25, No.4, p.333-351.
6. Larsen, T., 2007. 'Defining and locating evangelicalism', *The Cambridge companion to evangelical theology*, p.1-14.
7. Long, EG., 2005. 'Identity in evangelical Ukraine: negotiating regionalism, nationalism, and transnationalism', Ph.D. thesis, *University of Kentucky*.

* * *

УДК 124.4:161.225:162

**ТЕОРИЯ ИДЕАЛЬНОГО
КАК МЕТОДОЛОГИЯ ПОНИМАНИЯ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ****THEORY OF THE PERFECT AS A METHODOLOGY
OF UNDERSTANDING HUMAN THINKING****ТЕОРІЯ ІДЕАЛЬНОГО ЯК МЕТОДОЛОГІЯ
РОЗУМІННЯ ЛЮДСЬКОГО МИСЛЕННЯ****Коляда В. И.,**

кандидат философских наук, доцент, директор
Запорожского международного независимого
центра социологических, экономических и
политических исследований «Интер–Полис»
(Запорожье, Украина), e-mail: v_kolyada@ua.fm

Гребинь С. Н.,

кандидат философских наук, старший
преподаватель кафедры дидактики и методик
преподавания естественно–математических
дисциплин, Коммунальное учреждение
«Запорожский областной институт
последипломного педагогического образования»
Запорожского областного совета
(Запорожье, Украина), e-mail: innasg@ukr.net

Kolyada V. I.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,
director of Zaporozhye international independent
center of sociological, economic and political studies
«Inter–Policy» (Zaporozhye, Ukraine),
e-mail: v_kolyada@ua.fm

Grebin S. N.,

Candidate of Philosophy, senior lecturer of the
department of didactics and methods of teaching of
natural–mathematical disciplines, Public institution
«Zaporozhye Regional Institute of postgraduate
pedagogical education» Zaporozhye Regional Council
(Zaporozhye, Ukraine), e-mail: innasg@ukr.net

Коляда В. І.,

кандидат філософських наук, доцент,
директор Запорізького міжнародного
незалежного центру соціологічних, економічних
та політичних досліджень «Інтер–Поліс»
(Запоріжжя, Україна), e-mail: v_kolyada@ua.fm

Гребінь С. М.,

кандидат філософських наук, старший
викладач кафедри дидактики та методик
викладання природничо–математичних
дисциплін, Комунальний заклад «Запорізький
обласний інститут післядипломної педагогічної
освіти» Запорізької обласної ради
(Запоріжжя, Україна), e-mail: innasg@ukr.net

Рассматривается важная философская проблема – теория идеального, значение которой важно для методологии понимания человеческого мышления. Теория идеального занимает центральное место в наследии Э. Ильенкова, который представил нам вместе с данной теорией метод понимания этого сложного феномена человеческой культуры и методологию диалектико–материалистического понимания человеческого мышления, в этом состоит главное практическое значение его теории для современной психологии и педагогики. Практическое значение этой теории усиливается еще и тем, что сама деятельность человека трактуется учёным не абстрактно теоретически, а во всей

полноте и конкретности как деятельность в действительности, в практике человека. Анализируя наследие философов Э. Ильенкова и С. Мареева, мы понимаем, что исследование конкретного предмета невозможно без разговора о логике и методологии его познания, в этом смысле теория идеального выступает методологией понимания человеческого мышления, а диалектическая связь идеального и реального осуществляется в деятельности человека.

Ключевые слова: идеальное, логика, методология, познание, понимание, мышление, деятельность.

The article deals with an important philosophical problem – the theory of the ideal, the meaning of which is important for the methodology of understanding human thinking. The theory of the ideal occupies a central place in E. Ilyenkov's legacy, who presented to us, together with this theory, a method of understanding this complex phenomenon of human culture and a methodology of dialectical materialist understanding of human thinking, this is the main practical significance of his theory for modern psychology and pedagogy. The practical significance of this theory is further enhanced by the fact that human activity itself is interpreted by scientists not abstractly theoretically, but in its entirety and concreteness as an activity in reality, in the practice of man. Analyzing the legacy of the philosophers E. Ilyenkov and S. Mareev, we understand that researching a specific subject is impossible without talking about logic and the methodology of its cognition, in this sense the theory of the ideal serves as a methodology for understanding human thinking, and the dialectical connection between the ideal and the real is carried out in human activity.

Keywords: ideal, logic, methodology, cognition, understanding, thinking, activity.

Розглядається важлива філософська проблема – теорія ідеального, значення якої важливо для методології розуміння людського мислення. Теорія ідеального займає центральне місце в спадщині Е. Ільєнкова, який представив нам разом з даною теорією метод розуміння цього складного феномена людської культури і методологію діалектико–матеріалістичного розуміння людського мислення, в цьому полягає головне практичне значення його теорії для сучасної психології та педагогіки. Практичне значення цієї теорії посилюється ще і тим, що сама діяльність людини трактується вченим не абстрактно теоретично, а у всій повноті і конкретності як діяльність в дійсності, в практиці людини. Аналізуючи спадщину філософів Е. Ільєнкова і С. Марєєва, ми розуміємо, що дослідження конкретного предмета неможливо без розмови про логіку і методологію його пізнання, в цьому сенсі теорія ідеального виступає методологією розуміння людського мислення, а діалектичний зв'язок ідеального і реального здійснюється в діяльності людини.

Ключові слова: ідеальне, логіка, методологія, пізнання, розуміння, мислення, діяльність.

(стаття друкується мовою оригіналу)

В настоящее время продолжается философский спор не только о методе решения проблемы идеального, но и о методологии понимания сущности социально–культурного бытия человека и его истории. Этот вопрос имеет принципиально важное методологическое значение для понимания как идеального, так и сущности человеческой личности вообще. Данной проблемой в философии занимались известнейшие учёные Л. Выготский, Э. Ильенков, М. Лифшиц, С. Мареев. Цель нашей статьи – на основе осмысления и анализа творческого наследия Э. Ильенкова и С. Мареева показать, что понимание конкретного предмета исследования невозможно без разговора о логике и методологии познания истины этого предмета, теория идеального выступает методологией понимания человеческого мышления, а диалектическая связь идеального и реального осуществляется в предметно–практической деятельности человека.

Напомним, что центральное место в творчестве Э. Ильенкова занимает теория идеального, и что ее разработка им, в конечном счете, является непревзойденной. Самое главное, что сделал Э. Ильенков для решения этой

ключевой проблемы философии, так это то, что он не только правильно ее сформулировал и показал диалектическую связь идеального и реального на основе деятельности человека, но и дал единственно верное ее теоретическое обоснование. Более того, учёный представил нам вместе с теорией идеального метод понимания этого сложного феномена человеческой культуры и методологию диалектико-материалистического понимания человеческого мышления вообще. И в этом состоит главное практическое значение его теории для современной психологии и педагогики. Практическое значение этой теории усиливается еще и тем, что сама деятельность человека трактуется философом не абстрактно теоретически, а во всей полноте и конкретности как деятельность в действительности, в практике человека. Что касается собственно предмета философии и понимания сущности мышления, то тут практическое значение теории идеального состоит в том, что она конкретизировала специфический аспект его исследования, показывая мышление как логическое в деятельности и практике человека как его основе. Мышление как логическое – это и есть «*differentia specifica*» понимания его как предмета философии. Мышление в аспекте его логической природы не исследует больше никакая другая наука. Логические категориальные структуры мышления конгруэнтны категориальным структурам практики, а не физическим, химическим и биологическим процессам самой природы. Поэтому логического, идеального в природе нет, а есть оно только в социальной, культурной, предметно-практической деятельности человека. А методом развертывания этого специфического аспекта исследования мышления, его логической природы и является теория идеального.

Может быть, сказанное нами о значении ильенковской теории идеального для философии и для других гуманитарных наук кому-то покажется преувеличенным или достаточно категоричным, но, в этом смысле, черта учёным в решении этой проблемы окончательно подведена. Дело всей жизни Э. Ильенкова можно сравнить с работой великого мастера, который писал в картинах самое трудное и важное, а остальное оставлял дорабатывать своим ученикам. И для решения этой задачи, великий мастер оставил нам «строительные леса», без которых дальнейшая работа стала бы невозможной.

Э. Ильенков представил нам классический образец диалектико-материалистической логики и методологии понимания идеального в человеческой культуре. Почему мы акцентируем внимание на теоретическом обосновании философом идеального не просто в обществе или человеческой деятельности и мышлении, а именно в человеческой культуре? Все дело в том, что с точки зрения диалектико-материалистической философии как науки идеальное, как и «целесообразность» с «разумностью» в их всеобщей форме, больше нигде не существует. И здесь мы опять должны еще раз взять урок понимания такой Логике у великого учёного.

Рассматривая заочный спор двух самых ярких и глубоких мыслителей XX века М. Лифшица и Э. Ильенкова о природе идеального, С. Мареев в своей замечательной книге «Э. В. Ильенков: жить философией» отмечает: «Лифшиц выводит идеальное вместе с самим человеком из природы, а Ильенков выводит его из диалектики труда, в становлении и развитии которого рождается человек, его чувства и мышление, высшие идеальные формы культурного бытия. Отсюда созерцательное у Лифшица и деятельностное у Ильенкова решение проблемы идеального» [7, с. 211]. Мы полностью согласны с С. Мареевым, с его выводом и оценкой существа теоретического спора этих великих философов. Представляется, что этот философский спор и принципиальное различие подходов проливает свет не только на метод решения проблемы идеального, но и на всю методологию понимания сущности социально-культурного бытия человека и его истории. В споре М. Лифшица с Э. Ильенковым представлены «две логики и два подхода» к решению проблемы, и спор этот не завершен. Этот спор и не может быть завершенным, так как логика мышления и сам способ понимания проблемы идеального здесь концептуально различны. Более того, мы считаем, что М. Лифшиц и Э. Ильенков не просто по-разному понимают идеальное, но и под самим идеальным они понимают не одно и то же. Поэтому дальше каждый может двигаться, только сделав свой сознательный выбор. Однако, объективная истина в науке одна.

Одну из своих работ «Что же такое личность?» Э. Ильенков начинает с вопроса, казалось бы, не имеющего прямого отношения к рассматриваемой проблеме. Начинает он с рассмотрения «двух логик» и «двух подходов» к пониманию сущности человеческой личности. И как выясняется, этот вопрос имеет принципиально важное методологическое значение, как для всего дальнейшего хода мысли учёного, так и для понимания им идеального и сущности человеческой личности вообще. Философ показывает, в чем суть различия «двух логик» понимания человеческой личности и что их принципиальное различие, соответственно, обуславливает все дальнейшее теоретическое понимание сущности личности и человеческой индивидуальности. Более того, показывая роль и значение диалектической логики для понимания сущности человеческой личности, для понимания человеческой индивидуальности и психики вообще, Э. Ильенков фактически ведет речь о понимании идеального, но только в особенном, специфическом «формате» его проявления в труде, в деятельности и культуре. И важно правильно понимать, о чем на самом деле идет речь у великого философа.

И все же, почему Э. Ильенков начинает эту свою работу о личности с постановки вопроса о логике мышления, да еще и говорит о «двух логиках» понимания одного и того же предмета? Мы не будем здесь пересказывать всю его работу, а лишь напомним главное, суть вопроса. Если очень кратко,

то Э. Ильенков говорит о логике диалектической, логике диалектико–материалистического монизма в вопросе понимания сущности человеческой личности и человеческой индивидуальности, а также говорит о другой логике, позитивистской, логике эмпиризма, дуализма и редукционизма в понимании сущности того же предмета познания.

Согласно логике диалектической, логике монизма, сущность человека и человеческой личности на сто процентов социальна, продукт социально–культурного развития, не «абстракт», а «ансамбль» всех общественных отношений. «Та конкретность, – пишет Э. Ильенков, – то единство многообразных явлений, внутри которого реально существует личность как нечто целое, и есть, как упомянуто было выше, «ансамбль социальных отношений». От начала и до конца личность – это явление социальной природы, социального происхождения. Мозг же – только материальный орган, с помощью которого личность осуществляется в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие, инструмент своей (а не мозга) жизнедеятельности. В функциях мозга проявляет себя, свою активность совсем иной феномен, нежели сам мозг, а именно личность» [6, с. 392].

Казалось бы, все сказанное Э. Ильенковым понятно, конкретно и убедительно, «личность – это явление социальной природы». И отношение материального органа мозга к психике человеческой личности так же прописано понятно, как понятно отношение «материальных» ног к их функции – ходьбе. Изучая ноги, мы можем, при желании, узнать о них все: анатомию и физиологию, их строение, размер костей, особенности сухожилий, мышц и нервных окончаний. Мы можем узнать о ногах все и даже больше, кроме одного, мы не узнаем в результате этого изучения, что такое ходьба, с которой они связаны? Почему? Да потому, что ходьба заключена не в ногах, а в их функции, она при помощи ног, и что ноги могут и быть, а ходьбы при этом может и не быть, или наоборот, ног может и не быть, а ходьба будет. И в этом смысле одно с другим прямо и непосредственно не связано. Можно привести и другой пример, изучение физико–химических свойств золота ничего не даст нам для понимания экономической природы денег.

Однако, несмотря на убедительные доказательства Э. Ильенкова и согласно логике диалектической, с точки зрения «другой логики», логики позитивизма, дуализма и редукционизма, сущность человеческой личности, человеческой индивидуальности так однозначно понимать и определять нельзя. Нельзя в социальной личности игнорировать роль «природного», «биологического»! И потому, сущность человеческой личности усматривается этой логикой в двойственной, «биосоциальной» природе человека, в своеобразном «био–социальном», природном и социальном симбиозе с центром управления «человеческой личностью», ее сознанием и волей, расположенным в нейрофизиологических

структурах коры головного мозга. А то, что нельзя сводить физико–химические и биологические категории к категориям социальным, это для логики позитивизма – аргумент несущественный.

Логика позитивизма, эмпиризма и современного дуализма, как показывает Э. Ильенков, каким–то странным образом умудряется сегодня подвести под «общий знаменатель» социальное и биологическое, идеальное и материальное и соединить эти несводимые противоположности в определении сущности человеческой личности. В противном случае, что означает формулировка «био–социальной» сущности личности или «социально–природной» сущности человека? С точки зрения любого подхода и любой логики, очевидно, что это не просто словесная казуистика с понятиями, основанная на нарушении закона формальной логики, запрещающего совмещать противоположные предикаты в одном и том же субъекте, но и словесный оксюморон! Ведь никто же не соединяет и не дополняет понятие живой «клетки» или физического «атома» экономической категорией «меновая или потребительская стоимость». Если только вообразить, что мы захотим продать или обменять на рынке «клетку» на «атом» как товары, и тогда в процессе реального обмена эта «клетка» будет представлять (идеально) в себе не только материальную «потребительскую стоимость», но и, одновременно, «меновую стоимость», представляя и полагая идеально одно в другом.

Мы не будем здесь подробно разбирать и анализировать теоретические основания заблуждений и логических ошибок «другой логики», чтобы не свести проблему к терминологическим баталиям или к уточнению «смыслового значения слов». Диалектическая логика тем и отличается от логики позитивизма, что она исследует не «слова и термины», а реальный предмет, объективно существующий независимо от воли и сознания субъекта познания, «логику этого предмета», а потом уже, перерабатывая «созерцания и представления» формулирует «понятия» об этом предмете и, если потребуется, уточняет и «эксплицирует» их.

Когда Э. Ильенков говорит о биологическом и социальном в человеке, он четко различает то, что в человеке биологическое, а значит не социальное и не личностное, не «культурное», и что в нем социальное, а значит не биологическое и на сто процентов человеческое, личностное, культурное. «Все человеческое в человеке, – пишет философ, – т.е. все то, что специфически отличает человека от животного – представляет собою на 100% – не на 90 и даже не на 99 – результат социального развития человеческого общества, и любая способность индивида есть индивидуально осуществляемая функция социального, а не естественно–природного организма, хотя, разумеется, и осуществляемая всегда естественно–природными, биологически–врожденными органами человеческого тела, в частности – мозгом» [2, с. 313].

Можно сказать, что таков результат и таково, в общих чертах, принципиальное различие

«двух логик» и «двух подходов» к пониманию сущности человеческой личности, человеческой индивидуальности и сущности идеального, которые претендуют на объективную истину в решении данного вопроса. Однако, этот результат одновременно является не завершением спора, а началом решения проблемы. И как говорится: «Hic Rhodus, hic salta».

А теперь, собственно, поговорим о теории идеального. «Идеальное, – согласно Э. Ильенкову, – непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека (т.е. вполне предметного, материального существа), направленной на внешний мир. Поэтому, если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то такой системой является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность» [3, с. 168].

Идеальное есть там, где есть целесообразная деятельность общественного человека, и только в формах этой деятельности оно существует. В природе как таковой идеального нет, как нет в природе никакой целесообразности и нет никакого мышления. Человеческое мышление как идеальное возникает впервые в системе материального взаимодействия, то есть в деятельности человека, с предметным миром созданной им культуры. В этой связи существует и тот главный момент его появления, та точка отсчета, когда впервые в этом взаимодействии (человек – материальный мир) возникают и первые логические формы человеческого мышления. Поэтому К. Маркс и считал, что человек начинает себя отличать от всех других живых существ и от природы только тогда, когда начинает производить. А производить он начинает вместе с материальными «орудиями труда» и первые логические мыслительные формы, логические категории мышления и, одновременно, специфически человеческую целесообразную жизнедеятельность, производить само идеальное.

Если идеальное, в определении Э. Ильенкова, – это «субъективный образ объективного мира» [4, с. 222], то это предполагает то, что субъективный образ о мире как образ мыслительный должен быть образован в результате функционирования системы логических категорий человеческого мышления, деятельности логических «операций» об этом объективном мире. Человеческое мышление есть там, где есть идеальное и, в то же время, идеальное есть там, где есть человеческое мышление и функционирование его в форме категориальных структур познания и практики. Идеальное, по словам Э. Ильенкова, «есть особая функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности, совершающейся в формах, созданных предшествующим развитием» [4, с. 222]. Но что предшествовало этому «предшествующему развитию» мышления человека, когда мышления, истории и культуры еще не существовало? Как же возникают первые (и впервые) логические

формы мышления человека? А происходит это так, что человек их впервые тоже руками «изготавливает» в своей деятельности, придавая им определенные формы, которые одновременно выступают формами самих вещей, но вне этих вещей, которые представляют (одно в другом) «в себе и для себя» идеальное. Материальное орудие труда представляет в себе и нечто иное, отличное от своей телесной материальной основы, а именно, форму и способ деятельности с этим орудием. А значит, первые орудия и представляют в себе форму целесообразной человеческой деятельности в идеальном плане. Не человек «говорит» орудиям труда, что им нужно делать, а наоборот, материальные орудия труда «говорят» человеку, «подсказывают» ему форму и способ деятельности с ними. Поэтому, Л. Выготский, приводя пример с завязанным узелком на платке на память и говорит, что поиски ответа на вопрос о первых логических (мыслительных, идеальных) формах и одновременно поиск ответа на вопрос о природе мышления нужно искать в «рудиментарной функции», которая и есть самое настоящее объективное, «культурное» бытие идеального. Эти «рудименты» для человеческой психики и мышления впервые возникают вместе с идеальным, и только благодаря деятельности человека с ними они несут объективно свою «вторую», идеальную природу и определенный содержательный смысл «целесообразности» и «цело-сообразности» [1].

Материалистическое понимание идеального Э. Ильенков начинает выводить не из природы, не из головы и не из слова, а из реальной вещи и деятельности с нею (вещь – дело – слово – дело – вещь). «В этом постоянно возобновляющемся циклическом движении, – пишет учёный, – только и существует идеальное, идеальный образ вещи» [4, с. 222]. Идеальное не в самой «вещи» и не в «слове», а в циклическом движении и переходе реального в идеальное и обратно. Оно есть объективный момент этого постоянного циклического движения, и только в этом процессе находит свое реальное осуществление. Идеальное начинается с целесообразной человеческой деятельности с «вещью», которая затем может быть заменена на имитирующий жест или символ, «знак» обозначающий эту вещь, а уже потом только появляется «слово» как чистый знак, как всеобщее, в котором можно выразить любое содержание. «Но слово, – пишет философ, – далеко не единственная и даже не первая из таких форм. Первыми (и по существу и во времени) являются те непосредственные формы общения, которые завязываются между индивидами в актах коллективного труда, совместно осуществляемых операций по изготовлению нужной вещи» [5, с. 201]. Поэтому именно реальные вещи и первые «орудия труда», изготовленные человеком в процессе совместной жизнедеятельности являются одновременно и первыми носителями идеального, тем «третьим» элементом системы «человек – объективный мир», благодаря которому и возникает человеческое мышление.

Чтобы научное познание смогло открыть единственно верную объективную истину такого предмета познания как идеальное, оно должно выбрать для себя логику познания (в качестве метода), основанную на принципе монизма, в которой истина этого предмета откроется адекватным образом и в явлении, и в самой сущности. Адекватным образом истина откроется в том смысле слова, что она откроется в соответствии с объективными законами самого предмета, согласно имманентной логике его развития и функционирования, а не в соответствии с нашим желанием увидеть идеальное так, как нам этого хочется, или там, где его вообще нет. «Научное познание, — отмечает Л. Выготский, — должно приспособляться, применяться к особенностям изучаемых фактов, должно строиться согласно их требованиям» [1, с. 298].

Таким образом, не логика познания сама по себе определяет отбор фактов для трансформации их в понятия теоретического познания, а логика изучаемых фактов определяет метод и способ их эмпирического и теоретического обобщения. Парадоксальность научной истины проявляется в том, что сама логика познания идеального не может быть «известна» субъекту заранее как внешний инструментальный или как математический «алгоритм», а может быть только заново открыта, воссоздана, реконструирована в процессе анализа, в контексте познания этого предмета, в соответствии с самой «логикой предмета» и в единстве с ним. В сущности, разговор о логике и методологии познания истины конкретного предмета исследования оказывается ключевым вопросом его понимания. Это особенно важно иметь в виду, когда речь заходит о теоретическом анализе такого сложнейшего феномена человеческой культуры, как мышление, целесообразная деятельность человека и ее самого сложного продукта — идеального.

Список использованных источников

1. Выготский, ЛС., 1982. 'Исторический смысл психологического кризиса', В: А. В. Запорожец, ред. Л. С. Выготский. *Собрание сочинений в 6-ти томах*. Том 1, Москва: Педагогика, с.291–436.
2. Ильенков, ЭВ., 2015. 'Биологическое и социальное в человеке', В: С. Н. Мареев, Э. В. Ильенков: *жить философией*. Приложение, Москва: Трикта, Академический Проект.
3. Ильенков, ЭВ., 1984. 'Диалектическая логика', 2-е изд., доп., Москва: Политиздат.
4. Ильенков, ЭВ., 1962. 'Идеальное', В: Ф. В. Константинов, ред. *Философская энциклопедия*. Том 2, Москва: Советская энциклопедия, с.222.
5. Ильенков, ЭВ., 1979. 'С чего начинается личность', Москва: Политиздат.
6. Ильенков, ЭВ., 1991. 'Философия и культура', Москва: Политиздат.
7. Мареев, СН., 2015. 'Э. В. Ильенков: жить философией', Москва: Трикта, Академический Проект.

References

1. Vygotskij, L.S., 1982. 'Istoricheskij smysl psihologicheskogo krizisa (The historical meaning of the psychological crisis)', V: A. V. Zaporozhec, red. L. S. Vygotskij. *Sobranie sochinenij v 6-ti tomah*. Tom 1, Moskva: Pedagogika, s.291–436.

2. Il'nikov, JEV., 2015. 'Biologicheskoe i social'noe v cheloveke (Biological and social in man)', V: S. N. Mareev, JE. V. Il'nikov: *zhit' filosofiej. Prilozhenie*, Moskva: Triкта, Akademicheskij Proekt.
3. Il'nikov, JEV., 1984. 'Dialekticheskaja logika (Dialectic logic)', 2-e izd., dop., Moskva: Politizdat.
4. Il'nikov, JE.V., 1962. 'Ideal'noe (Perfect)', V: F. V. Konstantinov, red. *Filosofskaja jenciklopedija. Tom 2*, Moskva: Sovetskaja jenciklopedija, s.222.
5. Il'nikov, JEV., 1979. 'S chego nachinaetsja lichnost' (Where does the person start)', Moskva: Politizdat.
6. Il'nikov, JEV., 1991. 'Filosofija i kul'tura (Philosophy and Culture)', Moskva: Politizdat.
7. Mareev, SN., 2015. JE. 'V. Il'nikov: zhit' filosofiej (E. V. Ilyenkov: living philosophy)', Moskva: Triкта, Akademicheskij Proekt.

* * *

УДК 1:303.092

**ДИДАКТИЧНА АДАПТАЦІЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ****DIDACTIC ADAPTATION
OF PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE****Дроботенко М. О.,**

кандидат філософських наук, докторант
кафедри філософії, Харківський національний
педагогічний університет імені Г. С.Сковороди
(Харків, Україна), e-mail: Marushka85@i.ua

Drobotenko M. O.,

Ph.D. candidate, doctoral student of department
of philosophy at H. S. Skovoroda Kharkiv National
Pedagogical University (Kharkiv, Ukraine),
e-mail: Marushka85@i.ua

Викладання філософії у навчальних закладах виявляється проблематичним, адже відчутною є невідповідність філософії як навчальної дисципліни та рефлексивним усвідомленням її специфіки. Філософія як теоретичний світогляд, або філософія як сфера наукової професійної діяльності значно відрізняється від філософії як об'єкта вивчення. Філософія як предмет вивчення конституюється не тільки формальними результатами таких галузей, як онтологія, гносеологія, антропологія, етика та ін., а також а також тим, як вона створюється і відтворюється в соціально-культурній взаємодії. Демократизуючи доступ до знання, суспільство пізнього модерну демократизує і знання як таке, що у свою чергу сприяє продукуванню дидактичних адаптацій наукового і паранаукового знання у вигляді методичних посібників,порад, рецептів. У суспільстві знань інновація навчального процесу передбачає розвиток численних навчальних (дидактичних/педагогічних) моделей, а дидактична методологія виявляється вплетеною у сферу філософських дисциплін. Висловлюючись інакше: дидактика філософії відображає методологічні розбіжності та дидактичні адаптації філософського знання. На своєму рефлексивну рівні вона сприяє проясненню смислів та припущень щодо освітньої парадигми.

Ключові слова: філософія, філософія освіти, дидактичні адаптації, філософські знання, освітня парадигма.

Teaching philosophy in educational institutions is problematic because of the discrepancy of philosophy as a discipline and reflexive awareness of its specifics. Philosophy as a theoretical outlook or philosophy as a field of scientific professional activities is significantly different from philosophy as an object of study. Philosophy as a subject of study is constituted not only by the formal results of such fields as ontology, epistemology, anthropology, ethics, etc. but also how it is created and performed in socio-cultural interaction. By democratizing access to knowledge, the late Modernist society democratizes knowledge as it is, which in turn promotes the production of didactic adaptations of scientific and para-scientific knowledge in the form of methodical guides, tips, and recipes. In the society of knowledge, the innovation of the educational process involves the development of numerous educational (didactic/pedagogical) models, while the didactic methodology appears to be interlaced in the field of philosophical disciplines. In other words, the didactics of philosophy reflect the methodological differences and didactic adaptations of philosophical knowledge. At its reflexive level, it contributes to clarifying the meanings and assumptions about the educational paradigm.

Keywords: philosophy, philosophy of education, didactic adaptations, philosophical knowledge, educational paradigm.

Беззаперечним є факт, що філософія як теоретичний світогляд, або філософія як сфера наукової професійної діяльності значно відрізняється від філософії як об'єкта вивчення. Філософія як предмет вивчення конституюється не тільки формальними результатами таких галузей, як онтологія, гносеологія, антропологія, етика та ін., а також а також тим, як вона створюється і відтворюється в соціально-культурній взаємодії. Демократизуючи доступ до знання, суспільство пізнього модерну демократизує і знання як таке, що

у свою чергу сприяє продукуванню дидактичних адаптацій наукового і паранаукового знання у вигляді методичних посібників,порад, рецептів тощо. Ця, здавалося б позитивна тенденція криє у собі ризики руйнування успадкованої від попередніх епох ієрархії різних форм знання, внаслідок чого суттєвою ознакою суспільств пізнього модерну стає брак у виражених і відповідальних орієнтаціях.

Викладання філософії у навчальних закладах виявляється проблематичним, адже відчутною є невідповідність філософії як навчальної дисципліни та рефлексивним усвідомленням її специфіки. У практиці викладання філософії почасти складається ситуація, коли вивчення студентами філософських проблем постає як процес запам'ятовування певної інформації з теми, формування набору фактів, запам'ятовування складних термінів. Як наслідок, в уяві студентів філософія постає як неважлива; нівелюється зміст і значення філософії як такої.

Відтак з очевидністю виникає необхідність подолання подібних недоліків у викладанні філософії. Про актуальність означеного завдання свідчать численні наукові розвідки, в яких розглядається той чи інший аспект проблеми: Н. В. Андрейчук [11], К. Г. Волкова [6], В. В. Мінеєв [12], Ю. В. Серебрякова [15], О. Р. Южанінова [17] (у чиїх працях розглядаються методи і форми викладання філософії, обґрунтовується дисциплінарна специфіка та світоглядний потенціал навчальної дисципліни), О. Д. Барлукова [13], О. М. Васильєва [5], А. Р. Гарифзянова [7], Т. Г. Прежбильська [13], Н. Н. Равочкин, Г. Г. Солодова [14] (аналізують можливості проблемного підходу у викладанні філософії, пропонують нові підходи і методи у навчальному процесі з використанням комп'ютерних технологій та інтерактивних методів навчання); Н. Адаменко [4], Ю. Кравченко [9], Є. Смотрицький [16] (звертаються до західноєвропейського досвіду викладання філософії) та інші. Разом з тим, запропоновані нові техніки та прийоми потребують детального обґрунтування та осмислення їх функціонального потенціалу.

У суспільстві знань інновація навчального процесу передбачає розвиток численних навчальних (дидактичних/педагогічних) моделей, а дидактична методологія виявляється вплетеною у сферу філософських дисциплін. Висловлюючись інакше: дидактика філософії відображає методологічні розбіжності та дидактичні адаптації філософського знання. На своєму рефлексивну рівні вона сприяє проясненню смислів та припущень щодо освітньої парадигми. У межах концептуально-теоретичного поля дидактичний підхід до філософії відображає ряд моделей (які у той же час є певними дискурсивними формами) – «філософія як освіта», «освіта як філософія», «філософія через освіту», «освіта через філософію», – кожна з яких продукує власні смисли і цінності та визначає фактичний дисциплінарний вимір.

Модель «освіта для філософії», за визначенням її творців ґрунтується на дидактичному підході, який акцентує два аспекти: ефективність та конкурентоспроможність дидактичного процесу. Для пояснення цієї тези вводиться поняття «дидактичної транспозиції». Остання є єдністю двох процесів – дидактизації та аксіологізації. Завдяки цьому уможлиблюється використання знань за допомогою переробки навчального змісту, розуміння та упровадження у практику. Крістіан Тейн прагне до філософського обґрунтування основної структури філософії як навчального підприємства [1]. Його вихідним пунктом є концепція філософії не як статичного конгломерату ідей, а як процесу рефлексії. Але цей спосіб відображення, як це стверджує Тейн, у значній мірі залежить від прийому, трансформації та критики вже існуючих філософських схем. Він починається з загальної схеми обсягу та меж філософської дидактики. Він стверджує, що дидактика філософії служить трьома цілям: це теорія предметної освіти, вона функціонує як загальний термін для всіх філософських практик, і це є способом роздумів щодо філософії впливу. Зосереджуючи увагу на філософії як предметі в початковій та середній освіті, Тейн стверджує, що мета не полягає ні у набутті загальних навичок, ні в накопиченні фактологічних знань, а у тому, що філософствування має бути сприйняте як процес розуміння та судження критично, розглядаючи філософську тему, що впливає з досвіду в житті. Загальне питання, що виникає з цього початку, полягає у тому, як дидактика філософії може сприяти плідному переходу від конкретного та відчутного досвіду, зробленого учнями, до фактичного вивчення тем, проблем та відповідних питань, які лежать в основі того, що філософія є як дисципліна. Або просто поставити: як можна викликати філософські роздуми на основі проблем, які мають діти та молоді люди? Розробка проблемної та допитової поведінки відкриває процеси критичного мислення і може стати основою для розвитку здатності до судження. Це підсумовує те, що Тейн подає у трьох пропозиціях щодо двох основних аспектів його підходу: 1) освіта в філософії повинна починатися з питань: у запитання викладаються філософські проблеми, які за своєю суттю суперечливі. 2) Орієнтація на проблеми повинна мати основу в життєвому світі студентів і повинна стосуватися свого досвіду, що є відправною точкою для ретельного вивчення з філософськими засобами. 3) Оскільки кожна проблема вимагає певного судження, одиниці філософських класів повинні бути розроблені таким чином, щоб сприяти здатності до судження через орієнтацію на проблеми. Потреба в успіху цього підприємства полягає в тому, що вчителі та студенти також підтримують філософську позицію протягом усього ряду уроків. Тому уроки можуть бути структуровані. Перед тим як намалювати ідеальну послідовність, він знаходить дидактичну концепцію судження у більш широкій сфері філософії. Він зосереджується на напрузі

між упередженнями, здоровим глуздом та філософським судженням та показує, як перші згадані є конститутивними для розуміння взагалі та для філософствування зокрема. Особливий наголос робиться на значенні упереджень, які розуміються як вихідна точка для процесів судження відповідно до герменевтики. Попередні уявлення сформульовані як основні ідеї, теорії та гіпотези, які студенти вводять у клас. І основним завданням філософського класу є критичне вивчення відповідних уявлень про дійсність, що поєднуються з такими упередженнями. На цій теоретичній основі, Тейн розробляє чотириетапну модель того, як судження може прогресивно формуватися у філософській освіті: вступ, визначення основного питання, складання карти, робота з текстами, вербалізація власних суджень (есе, дебати).

Вступ є першим етапом, який спрямований на ознайомлення студентів з загальними аспектами філософської проблеми. Це знайомство повинно бути виведено з питань, проблем, що надходять з їхнього життєвого світу. Це ставить їх, як суб'єктів виховання, у центр філософських дій і може сприяти сприйняттю формування спільноти дослідження. Щоб викликати їхню увагу та уяву, Тейн пропонує ілюстрацію через суперечливий контент. Попередні уявлення учнів пропонуються структурувати у вигляді карти, що Тейн називає Map Pre-Conception-Map («Vor-Urteils-Map»), основним структурованим виходом, на якому можуть бути засновані наступні кроки. Ця карта з аргументами та контраргументами, що стосуються основного питання та загальних принципів, отриманих в результаті міркування, представляє мережу аспектів, пов'язаних з цією темою. Наступні етапи служать для відображення результатів, які записані на Kartі попереднього засідання: їх можна перевірити, переглянути та обґрунтувати. У процесі формулювання тверджень і гіпотез студенти переводять свої упередження в суперечливі аргументи, правила чи принципи і виявляють їх у просторі розуму (V Brandon). Для поглиблення розуміння проблеми та перших спроб упоратися з нею, третій етап вивчає науково-філософський матеріал, головним чином, працюючи з текстами. Студенти переформулюють свої аргументи за допомогою визначених філософських постатей. Тейн пропонує студентам сформулювати власні аргументарні судження щодо керівного питання у вигляді нарисів (есе) чи дебатів.

Проект Тейна полягає у тому, щоб показати, що герменевтичне коло присутнє на усіх чотирьох етапах і призводить до продуктивних результатів: протистояння уявлень/упереджень науково-філософському матеріалу спрямована на розробку чітких суджень. Оскільки студенти самостійно розробляють ці судження за допомогою та професійної підтримки вчителя, ситуація навчання зосереджується на їхніх навичках у філософуванні. Його пропозиція про чотириетапну модель із картою попередньої концепції є основою та

основною для форми навчання, яка зосереджується на філософських проблемах.

Виконання навчальних завдань під час вивчення філософії потребує адекватного особливостям сприйняття і стилю мислення сучасних студентів («комп'ютерне мислення», «кліпове мислення», «гіпертекстуальність» та ін.) методичного супроводу. Відтак, особливої актуальності, поміж іншим, набуває потреба в удосконаленні способів і засобів візуалізації наукових понять. Одним із таких нових педагогічних прийомів є використання «ментальних карт» (Mindmaps) [див.: 7].

Ментальні карти поєднують у собі елементи як логічного, так і образного мислення. За своєю формою ментальні карти – це упорядкування певної інформації графічно, через створення графічних образів, малюнків, схем. Візуалізація дидактично ефективна, оскільки трансформує спочатку не зорову інформацію (структура поняття «істина», співвідношення рівнів знання, послідовність історичних епох) в зображення, робота з якими сприяє засвоєнню, відтворенню і перетворенню інформації, уможливорює досліджувати властивості реальних і віртуальних об'єктів. Як педагогічний інструмент ментальні карти сприяють ефективному конспектуванню лекцій, конспектуванню книг, підготовці матеріалу з певної теми, допомагають у вирішенні творчих завдань, проведенні тренінгів, адже володіють такими властивостями як: наочність (всю проблему з її численними сторонами можна окинути одним поглядом); привабливість (хороша інтелект-карта має свою естетику, її розглядати не тільки цікаво, а й приємно); запам'ятовуваність; своєчасність (інтелект-карта допомагає виявити недолік інформації та зрозуміти, якої інформації не вистачає); творчість (інтелект-карта стимулює творчість, допомагає знайти нестандартні шляхи вирішення завдання); можливість перегляду (перегляд ментальних карт через деякий час допомагає засвоїти картину в цілому, запам'ятати її, а також побачити нові ідеї) [10].

Одна з головних задач у методиці викладання філософії – чітко окреслити основні філософські проблеми, розкрити їх зміст і тільки потім переходити до викладу шляхів їх рішення або пропонувати знайти такі самостійно. Створення ментальних карт – це дидактичний прийом, який, з одного боку, залишає простір для самореалізації і вільних роздумів студента, з іншого, – направляє його в потрібне русло, дає йому певні орієнтири. Ментальна карта для будь-якої філософської теми може бути особливим видом самостійної роботи, яка вимагає переробки і осмислення значного обсягу інформації з конкретними навчально-освітніми цілями, адже передбачає упорядкування інформації за допомогою схем, символів, таблиць (що дає студентам наочну можливість краще засвоїти і зрозуміти тему); розвиток творчих здібностей студента (студент самостійно займається пошуком, підбором матеріалу, вибирає спосіб оформлення ментальної карти); творче, образне донесення до аудиторії основних ідей, проблем заявленої філософської теми. Як форма

самостійної роботи ментальні карти можуть бути доповнені елементами дискусії, такими як захист за участю опонентів, пояснення відображених логічних та змістовних зв'язків).

Складання ментальних карт уможливорює не тільки відслідковувати логіку викладу матеріалу, але й контролювати засвоєння теми студентами, виражати творчий індивідуальний потенціал студентів. Створення ментальних карт як прийом викладання філософії сприяє розвитку філософського мислення, формує уявлення про розмаїття шляхів вирішення філософських проблем.

Позитивною стороною ментальної карти як форми навчання є не тільки розвиток у студентів здатності і вміння правильного вибору необхідного матеріалу, грамотного його викладу, але і у подальшому, вбудовування власного бачення проблеми, її осмислення, відтак створюються передумови не тільки для інформативної розкриття змісту філософських проблем, але й наповнення його особистісним, гуманістичним змістом.

Ментальна карта легко засвоюється аудиторією, оскільки передбачає як вербалізацію, так і візуалізацію теми, може бути формою передачі і засвоєння філософського і культурологічного знання під час проведення лекційних та семінарських занять. Матеріал, лекція, побудована за пропонованою методикою, мають важливу перевагу – інтерактивність. Інтерактивність дає студентам можливість активно долучатися до процесу навчання: ставити запитання, отримувати більш докладні і доступні пояснення з незрозумілих для них розділах і фрагментами викладається викладачем навчального матеріалу.

Складність викладання і вивчення філософії полягає подекуди у тому, що студенти мають справу з філософськими поняттями на досить абстрактному рівні. Але якщо питання, що розглядаються, мають особистий вимір, то ситуація змінюється. Коли студенти набувають більше знань про самих себе, то зростає мотивація до вивчення предмету. З дидактичної точки зору, у процесі навчання, а також у процесі іспитів студенти повинні вирішувати певні філософські проблеми, використовуючи філософські теорії та наводячи відповідні приклади. Останнє виражає суть заданої проблеми, і у процесі успішного аналізу її використання демонструє розуміння студентом проблеми та відповідність співвідношення між філософськими перспективами та повсякденним життям. Що стосується теми самості, то у більшості підручників з філософських дисциплін питання та ілюстрації, пов'язані з повсякденним життям є лише вступними. Р. Котнік вважає, що це є значним недоліком сучасної філософської дидактики, яка не надає інструментів для такого роду досліджень у класах філософії. На думку ученого, такі інструменти можна знайти у сфері психотерапії, точніше гештальт-психотерапії, адже тут акцентується особистий досвід. «Застосування принципів гештальта, виходячи з особистого досвіду, це не просто приклад, а

реальна ситуація учня. Таким чином, особистий досвід уможливорює краще зрозуміти поняття, проблеми та перспективи. Оскільки це особистий досвід і можливий нова інсайд (який має свою власну цінність) [1]. І далі: «Оскільки особистий досвід стає основою для філософського рефлексії, опитування та аналізу, це стає додатковим виміром викладання філософії. Досвід самого себе є таким чином цінністю, що є одним з можливих способів повернення до максими «Пізнай самого себе». Однак існує небезпека: як і в терапії, коли успішний терапевт повинен подумати про те, як не бути гвалтівником, важливо, щоб і вчитель не завдавав болю (гра слів *teacher not to be 't(h)e-acher'*) [1].

Загальні характеристики цієї моделі наступні: три етапи дослідження; експериментальна робота, яка передбачає проблему, теорію, приклад; взаємний вплив між теорією та досвідом, тобто взаємозв'язок між особистим та «освітнім» гештальтами.

Застосування принципів гештальт-терапії означає введення нового виміру у вивчення філософії. Дослідник пропонує модель викладання філософії, яка ґрунтується на досвіді. Вона передбачає три етапи. Перший – опитування основних понять. Описуючи свій досвід, студенти часто використовують вирази або поняття, які потребують вивчення. До прикладу, твердження «я знаю дещо» вимагає прояснення змісту «що означає «знати»?», «що таке знання?»; а твердження «я знаю вас/про вас» – «що означає знати іншу людину?». Перший етап робить акцент на рефлексії та діалозі. Другий етап – вивчення припущень і наслідків: Кожне запитання зазвичай має більше однієї відповіді, і, отже, нові запитання помножуються. Тим не менше, ці різні відповіді вводять різні філософські перспективи, з яких можна аналізувати проблеми. Оскільки ці відмінності мають свій початок у розумінні основних понять, очевидно, що цей аспект пов'язаний і переплітається з першим, проте він ґрунтується на аналізі, аргументації і спростуванні як методах філософського дослідження. Третій – особистий досвід. Основою обох попередніх вимірів є особистий досвід, який або передує їм, або включений до них. Це основа для філософських роздумів та пошуків, що дає студентам можливість краще пізнати себе. Використання цього дидактичного прийому може бути як запланованим учителем, так і виникати спонтанно в результаті обговорення. Але оскільки метою є філософування, а не психотерапія, це накладає чіткі обмеження і застереження до ведення таких бесід, що у свою чергу вимагає досвідченого учителя-філософа для управління процесом. Таким чином, викладання філософії, що ґрунтується на досвіді, полягає у спробі здійснити філософський розгляд циклу досвіду, де філософська проблема виникає як уявлення, проходить через фази загострення, сканування, вирішення та асиміляцію, а абстрагування зумовлює появу нової проблеми. Р. Котнік називає цей цикл освітнім гештальтом [3].

Список використаних джерел

1. Kotnik, R. 'Exploring Subjectivity in Teaching Philosophy'. DOI: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Teac/TeacKotn.htm>
2. Thein, C., 2017. 'Verstehen und Urteilen in Philosophieunterricht', *Wissenschaftliche Beiträge zur Philosophiedidaktik und Bildungsphilosophie*, Band 3. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.
3. Verret, M., 1975. 'Letempsdesetudes', Paris, France: *Librairie Honoré Champion*.
4. Адаменко, Н., 2013. 'Світові практики методики викладання філософії: історія та сучасний стан', *Вісник інституту розвитку дитини. Серія: Філософія. Педагогіка. Психологія [Текст]: збірник наукових праць*, Вип.28, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова; [редкол. В. П. Андрущенко [та ін.]], К.: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, с.5–11.
5. Васильєва, ЕН., 2014. 'Метод проблемного обучения в преподавании философии студентам вуза негуманитарного профиля', *Образование и образованный человек в XXI веке*, №1, с.89–94.
6. Волкова, ЕГ., 2015. 'Основные проблемы преподавания философии в вузе', *Современное образование*, №2, с.80–115.
7. Гарифзянова, АР., 2004. 'Технология преподавания философии', *Новые технологии преподавания социально-философских наук. Сб. статей кафедры философии и социологии ЕГПУ*, Елабуга: Изд-во Елабуж. гос. пед. ун-та, с.5–9.
8. Дроботенко, МО., 2016. '«Ментальна карта» як дидактичний прийом викладання філософії', *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія*, Вип.46 (1), с.185–198.
9. Кравченко, Ю., 2011. 'Інтерв'ю Юлії Кравченко з професором філософії Національного університету Гьонсан (Корея) Джин Ван Парком', *Філософія освіти*, №1–2, с.292–296.
10. Литвинов, ВА., Проскурина, ЛГ. 'Применение в учебном процессе ментальных карт', *Всероссийская научно-методическая конференция «Университетский комплекс как региональный центр образования, науки и культуры» (Ежегодная научно-методическая конференция ОГУ)*. [online] Доступно: http://conference.osu.ru/assets/files/conf_reports/conf9/671.doc (дата обращения 11.03.2013).
11. Андрейчук, НВ., ав.–сост., 2003. 'Материалы к курсу «Методика преподавания философии»', Калининград: Изд-во КГУ, 69 с.
12. Минеев, ВВ., 2012. 'Единство теоретико-методических и методико-практических аспектов преподавания философских дисциплин', *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*, Тамбов: Грамота, №5 (19): в 2-х ч., Ч.1, с.123–127.
13. Прежбыльская, ТГ., Барлукова, ОД. 'Презентация как интерактивная форма преподавания философии', *Гуманитарное образование в техническом вузе: проблемы и перспективы*. [online] Доступно: https://esstu.ru/library/free/Konf/PVTO/Прежбыльская_Барлукова.pdf.
14. Равочкин, НН., Солодова, ГГ., 2015. 'Инновационные педагогические технологии как основа успеха преподавания философии в Высшей школе', *Современная педагогика*, №2. [online] Доступно: <http://pedagogika.snauka.ru/2015/02/3370>
15. Серебрякова, ЮВ., 2012. 'Проблемы современного обучения философии в вузе', *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*, Тамбов: Грамота, №9 (23): в 2-х ч., Ч.1, с.149–152.
16. Смотрицкий, С. 'Концепция курса «Философия для детей»'. [online] Доступно: <http://osvita.ua/school/theory/1965/>.
17. Южанинова, ЕР., 2014. 'О методах, формах и средствах преподавания философии в ВУЗЕ', *Вестник Оренбургского государственного университета. Гуманитарные науки*, №3 (164), с.108–113.

References

1. Kotnik, R. 'Exploring Subjectivity in Teaching Philosophy'. DOI: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Teac/TeacKotn.htm>

2. Thein, C., 2017. 'Verstehen und Urteilen in Philosophieunterricht', Wissenschaftliche Beiträge zur Philosophiedidaktik und Bildungsphilosophie, Band 3. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.

3. Verret, M., 1975. 'Letempsdesetudes', Paris, France: Librairie Honoré Champion.

4. Adamenko, N., 2013. 'Svitovi praktyky metodyky vykladannja filosofii': istorija ta suchasnyj stan (World practices of teaching philosophy: history and current state)', *Visnyk instytutu rozvytku dytyny. Serija: Filosofija. Pedagogika. Psihologija [Tekst]: zbirnyk naukovykh prac*, Vyp.28, Nac. ped. un-t im. M. P. Dragomanova; [redkol. V. P. Andrushhenko [ta in.]], K.: Vyd-vo NPU im. M. P. Dragomanova, s.5–11.

5. Vasil'eva, EN., 2014. 'Metod problemnogo obuchenija v prepodavanii filosofii studentam vuza negumanitarnogo profilja (The method of problem-based education in teaching philosophy to students of a non-humanitarian university)', *Obrazovanie i obrazovannyj chelovek v XXI veke*, №1, s.89–94.

6. Volkova, EG., 2015. 'Osnovnye problemy prepodavanija filosofii v vuze (The main problems of teaching philosophy in high school)', *Sovremennoe obrazovanie*, №2, s.80–115.

7. Garifzjanova, AR., 2004. 'Tehnologija prepodavanija filosofii (Philosophy Teaching Technology)', *Novye tehnologii prepodavanija social'no-filosofskikh nauk. Sb. statej kafedry filosofii i sociologii EGPU*, Elabuga: Izd-vo Elabuzh. gos. ped. un-ta, s.5–9.

8. Drobotenko, MO., 2016. '«Mental'na karta» jak dydaktychnyj pryjom vykladannja filosofii' («Mental card» as a didactic method of teaching philosophy)', *Visnyk Harkivs'kogo nacional'nogo pedagogichnogo universytetu imeni G. S. Skovorody. Filosofija*, Vyp.46 (1), s.185–198.

9. Kravchenko, Ju., 2011. 'Interv'ju Julii' Kravchenko z profesorom filosofii' Nacional'nogo universytetu G'onsan (Koreja) Dzhyn Van Parkom (Interview with Julia Kravchenko with Professor of Philosophy at the National University of Gyeon (Korea) by Jean Van Park)', *Filosofija osvity*, №1–2, s.292–296.

10. Litvinov, VA., Proskurina, LG. 'Primenenie v uchebnom processe mental'nykh kart (Application in the educational process of mental cards)', *Vserossijskaja nauchno-metodicheskaja konferencija «Universitetskij kompleks kak regional'nyj centr obrazovaniya, nauki i kul'tury» (Ezhegodnaja nauchno-metodicheskaja konferencija OGU)*. [online] Dostupno: http://conference.osu.ru/assets/files/conf_reports/conf9/671.doc (data obrashhenija 11.03.2013).

11. Andrejchuk, NV., av.–sost., 2003. 'Materialy k kursu «Metodika prepodavanija filosofii» (Materials for the course «Methods of teaching philosophy»)', Kaliningrad: Izd-vo KGU, 69 s.

12. Mineev, VV., 2012. 'Edinstvo teoretiko-metodicheskikh i metodiko-prakticheskikh aspektov prepodavanija filosofskikh disciplin (The unity of theoretical, methodological and practical aspects of the teaching of philosophical disciplines)', *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, Tambov: Gramota, №5 (19): v 2–h ch., Ch.I., s.123–127.

13. Prezhbys'skaja, TG., Barlukova, OD. 'Prezentacija kak interaktivnaja forma prepodavanija filosofii (Presentation as an interactive form of teaching philosophy)', *Gumanitarnoe obrazovanie v tehničeskomo vuze: problemy i perspektivy*. [online] Dostupno: https://esstu.ru/library/free/Konf/PVTO/Prezhbys'skaja_Barlukova.pdf.

14. Ravochkin, NN., Solodova, GG., 2015. 'Innovacionnye pedagogicheskie tehnologii kak osnova uspeha prepodavanija filosofii v Vysshej shkole (Innovative pedagogical technologies as a basis for the success of teaching philosophy in high school)', *Sovremennaja pedagogika*, №2. [online] Dostupno: <http://pedagogika.snauka.ru/2015/02/3370>

15. Serebrjakova, JuV., 2012. 'Problemy sovremennogo obuchenija filosofii v vuze (Problems of modern teaching philosophy in high school)', *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, Tambov: Gramota, №9 (23): v 2–h ch., Ch.I., s.149–152.

16. Smotryč'kyj, Je. 'Konceptija kursu «Filosofija dlja ditej» (Concept of the course «Philosophy for children»)', [online] Dostupno: <http://osvita.ua/school/theory/1965/>.

17. Juzhaninova, ER., 2014. 'O metodah, formah i sredstvakh prepodavanija filosofii v VUZE (On the methods, forms and means of teaching philosophy at the university)', *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, №3 (164), s.108–113.

* * *

УДК [316.42:316.44]«20»(045)

**ПРОБЛЕМА ВИЗНАЧЕННЯ
УСПІШНИХ «ЛЮДЕЙ–XXI СТОЛІТТЯ»****THE PROBLEM OF DEFINITION
OF SUCCESSFUL «PEOPLE OF THE XXI CENTURY»****Богданова Н. Г.,**

доктор філософських наук, професор
кафедри охорони праці та екологічної безпеки,
Навчально–науковий професійно–педагогічний
інститут Української інженерно–педагогічної
академії (Слов'янськ, Україна), e-mail:
bogdanovang@ukr.net

Bogdanova N. G.,

doctor of Philosophical Sciences, Professor
of the Department of labour protection and
ecological safety, Educational Scientific Professional
Pedagogical Institute of Ukrainian Engineering
Pedagogical Academy (Slavyansk, Ukraine), e-mail:
bogdanovang@ukr.net

Зроблено аналіз визначення успішних «людей–XXI століття». Метою статті є дослідження проблеми визначення успішних «людей–XXI» століття для дослідження моделі успіху, можливість пристосування особистості до соціальних змін у сучасному світі. У статті застосовано комплекс загальнофілософських та загальнонаукових методів, зокрема: діалектичний, історичного та логічного, аналізу і синтезу та інші методи. Узагальнення отриманих результатів дає можливість констатувати що, в пострадянському просторі (як українському, так і російському) склалася ситуація, при якій частка «людей – XXI» є дуже обмеженою. Причини цього стали: достатньо низький рівень адаптаційних можливостей, соціального добробуту та зарплат. Модель успіху причино пов'язана зі свідомо обраними цінностями. В суспільстві постійно зростає частка населення, яка вступає в активне життя, будуючи свої уявлення про реальний світ. Перспективним напрямом подальших досліджень у цій актуальній темі є проблема інформаційно–культурної компетенції людини у сучасній Україні.

Ключові слова: «люди–XXI століття», суспільство, соціальні новатори, соціальна активність, споживачі, лідерство, адаптивний фактор, пристосування, іноватори, традиціоналісти.

The article analyzes the definition of successful «people of the XXI century». The purpose of this article is to study the problem of definition of successful «people of the XXI century», to study the model of success, the ability to adapt the individual to social change in the modern world. The article uses a complex of general philosophical and general scientific methods, in particular: dialectical, historical and logical, analysis and synthesis and other methods. The synthesis of the obtained results makes it possible to state that in the post-Soviet space (both Ukrainian and Russian) there has been a situation in which the share of «people of the XXI» is very limited. These reasons were: a rather low level of adaptability, social welfare and wages. The success model is due to the consciously chosen values. In society, the population entering in active life, constantly grows, building its ideas about the real world. The promising direction for further research in this topical topic is the problem of informational and cultural competence of a person in modern Ukraine.

Keywords: «people of the XXI century», society, social innovators, social activity, consumers, leadership, adaptive factor, adaptation, innovators, traditionalists.

Розвиток сучасного інформаційного суспільства формує потребу у людині «нового типу» і тому однією з актуальних проблем сьогодення стає питання моделі успіху, адаптивного потенціалу особистості до нових ринкових і демократичних реалій. Індивід, який вже не орієнтується на цінності минулого часу: відданості певній компанії, постійному місцю у певній бюрократичній, або ж виробничій структурі, надійності та захищеності соціальної та громадянської позиції. Натомість

приходить потреба самопрограмування, уміння перенавчатися й пристосовуватися до умов, які постійно змінюються, здатність знаходити собі місце у все нових і нових проектах, спираючись не на зв'язки і позиції у корпоративній бюрократії, а на особисті мережеві контакти. Володіння капіталом стає недостатнім для утримування важелів влади.

Вагомий внесок у розв'язання проблеми розвитку і саморозвитку особистості зробили такі дослідники, як К. Абульханова–Славська, Г. Балл, Л. Виготський, С. Гончаренко, С. Рубенштейн. Проблеми формування особистості приділяли значну увагу такі наукові діячі як, І. Бех, А. Бойко, В. Свєдокімов, М. Євтух, Б. Коротяєв, С. Сисоєва.

Незважаючи на досить об'ємний пласт літератури з цієї проблематики, розв'язання потребує і така проблема як визначення успішних «людей–XXI» століття для дослідження моделі успіху, можливість пристосування особистості до соціальних змін у сучасному світі.

Таким чином, метою статті є дослідження проблеми визначення успішних «людей–XXI» століття для дослідження моделі успіху, можливість пристосування особистості до соціальних змін у сучасному світі.

У дослідженнях останніх років вченими запропонована типологія соціальних типів, відповідно до якої члени суспільства поділяються на «соціальних новаторів» й «інших». До соціальних новаторів (або «людей–XXI століття») відносяться ті члени суспільства, які мають якісні освітні, соціальні й стабільні економічні ресурси, демонструють самостійність і соціальну стабільність. Унікальність цієї категорії людей визначається тим, що це – не еліта, і не авангард, їхнім завданнями не є забезпечення добробуту всього суспільства, а тільки свого життєвого успіху.

В сучасній науці можна виділити два підходи до визначення характеристик соціальних новаторів, які запропоновані українськими та російськими дослідниками. В основу цих підходів були покладені різні чинники (ці підходи базувалися на різних підставах), але їх результати багато в чому збіглися.

В основі підходу, що запропонований російськими дослідниками (О. Оберемок, Р. Обрамов та ін.), лежить уявлення про сучасне суспільство як про суспільство споживання. Російськими дослідниками була висунута гіпотеза (на підставі проведеного дослідження), відповідно до якої людьми–XXI століття можна вважати споживачів, які піклуються про себе й використовують інноваційні можливості, що постійно відкриваються, для організації свого речового й інформаційного простору. За даними різних опитувань Фонду дослідження громадської думки, до цієї групи належить 12–16% дорослого населення Росії [1].

У суспільстві споживання імідж успішної людини сам по собі – надзвичайно приваблива цінність, що примушує індивіда формувати свій стиль життя відповідно до даного стереотипу,

мотиваційним ядром якого є «потреба в споживанні». У цьому суспільстві, як переконливо говорять його провісники й тлумачі, споживання стає головною формою соціальної активності, за допомогою якої – крім задоволення елементарних потреб індивіда – визначається його соціальний стан (або претензії на такий), конструюється його оточення, формуються персональні й соціальні аспекти ідентичності. Отже, люди-XXI – це насамперед споживачі, що активно застосовують нові повсякденні поведінкові практики. Сьогодні багато опитувань демонструють, що прихильність до одних і тих же цінностей, уявлень і сподівань можуть розділяти люди, які практикують різну повсякденну поведінку. Іншими словами, цінності в цей момент розвитку суспільства не є надійною ознакою, що дозволяє пророчити схильність до інноваційної поведінки або її відсутність.

Емпірично концепт «люди-XXI» ґрунтується на сукупності соціальних, економічних і поведінкових якостей представників даної групи. Вони утворюють свого роду платформу, що може бути описана у такий спосіб:

- споживче лідерство, завдяки відносно високому рівню доходу й включеності в сучасні стилі життя. Представники цієї групи більш активно, у порівнянні з усім дорослим населенням, беруть участь у споживанні матеріальних і культурних продуктів. Люди-XXI представляють авангардну цільову аудиторію для товаровиробників;

- соціальний активізм відображає поведінкові відмінності людей-XXI від населення і є невід'ємною соціально-психологічною характеристикою більшості представників цієї групи. Орієнтація на соціальний активізм і прагнення до нового досвіду у професії й споживанні робить людей-XXI генераторами інноваційних соціальних практик;

- культурне лідерство тісно пов'язане з освітніми й споживчими властивостями цієї групи. У силу своєї ресурсоємності й установки на продуктивність, люди-XXI значно інтенсивніше інших користуються інститутами культурної індустрії – від читання книг і газет до відвідування кінотеатрів, галерей і музеїв.

Група людей-XXI становить близько 15% дорослого населення країни. На операціональному рівні її представники виділяються з точки зору включеності в сучасні практики по п'ятих позиціях: прилучення до інформаційних технологій; активна споживча й фінансова поведінка; прагнення до розширення об'єму; оптимізація свого часу; турбота про себе й своє здоров'я.

Результати емпіричних досліджень свідчать про те, що люди-XXI:

- більш молоді у порівнянні з усім населенням країни: майже 60% представників цієї групи перебувають у віці 18–35 років;

- мають більш високі доходи у порівнянні з населенням у середньому: місячний дохід близько половини людей-XXI – вище 7 тисяч рублів на члена родини. Серед населення людей з таким доходом – не більше 30%;

- в основному є освіченими фахівцями й керівниками або підприємцями – таких більше половини в складі цієї групи;

- добре поінформовані й активно використовують різні технічні новинки – від смартфонів і комунікаторів до спортивного інвентаря. Більше 80% людей-XXI є досвідченими користувачами комп'ютера;

- є активними споживачами: більше 60% людей-XXI віддають перевагу купівлі одягу і взуття в магазинах, а не на речових ринках;

Оптимістично оцінюють своє майбутнє 71% «людей-XXI», 42% «інших» людей. 52% «людей-XXI» будують плани на віддалене майбутнє, 41% «інших» не будують плани на віддалене майбутнє. «Люди-XXI» беруть відповідальність за свій рівень життя на себе. «Інші» покладають відповідальність на обставини. По оцінках «людей-XXI» особисте матеріальне становище залежить від результату власних зусиль, характеру, працьовитості, ощадливості (64% від групи). Таке ж бачення продемонстрували тільки 28% «інших». У залежності особистого матеріального становища від обставин, від ситуації в країні, у місті, у селі переконані 67% «інших» людей, і тільки 32% «людей-XXI».

Український підхід (А. Зоткін, А. Ручка, О. Злобіна, Р. Шульга та ін.) базувався на тому, що в основу визначення був покладений адаптивний фактор, можливість пристосування особистості до соціальних змін. Такий вибір основи для оцінки інноваційності особистості визначається саме специфікою розвитку українського суспільства. Члени українського суспільства, на думку українського дослідника А. Зоткіна, звикли жити у стані постійних негараздів, що сприймаються ними як звичайні умови соціального існування, вони «не розбещені споживчими практиками» [3, с. 247–257].

Велика частина населення нашої країни перебуває в ситуації, при якій його матеріальний ресурс не може забезпечити повноцінного функціонування в усіх сферах – у побуті, освіті, охороні здоров'я, культурі, відпочинку тощо. Цей укр. низький життєвий ресурс опосередковує специфічний образ життєдіяльності особистості, що зводиться до виживання. В умовах дефіциту життєвих ресурсів людина концентрує наявний у неї потенціал на задоволенні безпосередніх, базових потреб і відмовляється від інших. Тобто, вона не може, не має можливості задовольняти інші потреби, у першу чергу, культурні, дозвілля, креативні, пізнавальні, потреби в повноцінній підтримці й відновленні здоров'я.

Виходячи з вищезазначеного, українськими вченими пропонується поділ на типи інноваторів і традиціоналістів. На основі прагнення до нового досвіду формується соціально-ефективний тип, який шукає нові ситуації з метою розширення контролю над середовищем. Цей тип демонструє особливий механізм адаптації – пристосування через активність, що визначається домінуванням бажання «нового досвіду». Інноватори у порівнянні

із традиціоналістами почувають себе більш щасливими й краще оцінюють стан свого здоров'я.

Соціальний простір українського суспільства представлений трьома групами ціннісних пріоритетів:

- групою традиціоналістських цінностей («міцне здоров'я», «міцна сім'я», «добробут дітей», «матеріальний добробут», «сприятливий морально-психологічний стан у суспільстві», «відсутність значного соціального розшарування», «національно-культурне відродження», «участь у релігійному житті»;

- групою самореалізаційних цінностей («цікава робота», «суспільне визнання», «підвищення освітнього рівня», «розширення культурного кругозору, прилучення до культурних цінностей», «незалежність у справах, судженнях, вчинках»);

- групою політико-громадянських цінностей («державна незалежність країни», «створення у суспільстві рівних можливостей для всіх», «можливість висловлювати думки з політичних та інших питань, не побоюючись за особисту свободу», «критика і демократичний контроль рішень владних структур», «демократичний розвиток країни», «можливість підприємницької ініціативи», «участь в діяльності політичних партій і громадських організацій»).

Базова система цінностей українців демонструє, за всі роки вимірювань, достатню стабільність із домінантою на цінностях життєвого характеру. Саме традиціоналістські цінності домінують у ціннісній ментальності українських громадян. Проте, як свідчать дані, за період 2000–2009 рр. значущість групи традиціоналістських цінностей суттєво знизилась: від 4.59 бала у 2002 р. до 4.17 бала у 2009 р.

Групу самореалізаційних цінностей складають цінності, що забезпечують самореалізацію особистості в різноманітних сферах суспільного життя. Дані свідчать, що в ціннісній ментальності українських громадян вони посідають доволі важливе місце. Протягом 2000–2006 рр. їхній середній індекс тримався на рівні 3.99 бала, але в 2009 р. він суттєво знизився до 3.88 бала.

Групу політико-громадянських цінностей складають переважно ліберально-демократичні цінності, реалізація яких забезпечує адаптацію людей до нових ринкових і демократичних реалій у нашій країні. Протягом 2000–2006 рр. Середній індекс даної групи цінностей зростає від 3.21 бала до 3.63 бала, але в 2009 р. він суттєво знижує свою значущість (до 3.45 бала) [4, с. 285–292].

Адаптивний потенціал особистості формується під впливом низки чинників. Його визначають спрямованість життєвих орієнтацій, досвід позитивних надбань, співвідношення здобутків та витрат, вираження прагнення до реалізації тощо [2, с. 190–200]. Так, впевненість, що те, як складається життя, залежить переважно від самої людини, підвищує її адаптивний потенціал, натомість переконання, що здебільшого все залежить від зовнішніх обставин, підживлює особистісну пасивність. Серед представників

«групи активних», результати були такими: «здебільшого від зовнішніх обставин» – 27,4%, «від самої людини» – 35,8%; серед представників «групи пошуку» – відповідно 42,1% і 20,3%; по «групі пасивних» – 51,3% – від зовнішніх обставин, 22,2% – від самої людини.

Іншою складовою, що вельми впливає на адаптивний потенціал, є система життєвих орієнтацій людей. Серед «активних» прагнуть докласти максимум зусиль для реалізації своєї мети майже 90%, серед «групи пошуку» – 75%, а серед «групи пасивних» – тільки близько половини респондентів поділяють активну життєву позицію, натомість третина готова задовольнятися тим, що є, пливати за течією. Важливість можливостей самореалізації, розвитку здібностей зазначили серед найбільш значущих по 18% представників «групи активних» і «групи пошуку», а серед «групи пасивних» таких було лише 7%. Більшість тих, хто утворює «групу активних», вважають, що їм вистачає як вміння жити в нових суспільних умовах загалом, так і психологічних якостей, що забезпечують ці вміння: впевненості, рішучості, ініціативності. Натомість серед «пасивних» насамперед відчувається нестача системотвірної складової активності: вистачає вміння жити в нових соціальних умовах лише 16% представників цієї групи.

Узагальнюючою характеристикою адаптивного потенціалу є картина майбутнього. Якщо воно видається людині позитивним, можна говорити про високу самооцінку адаптивного потенціалу, і навпаки. Так, серед «активних» дивляться у майбутнє з надією половина опитаних (51,1%), серед «групи пошуку» – третина (34,3%), а серед «групи пасивних» – трохи більше чверті (27,7%). Так само принципово відрізняються стратегії поведінки представників цих груп в умовах сучасної кризової ситуації. Так, «активні», попри складнощі, більш налаштовані на досягнення: планують в найближчі два-три роки підвищити професійну кваліфікацію 24,6% «групи активних» і лише 10,1% «групи пасивних», створити (розширити) власний бізнес передбачає у цих групах відповідно 16,5% та 6,5%, а от намагаються в цей період зберегти соціальне становище, яке мають, 21,4% «групи активних» та 32,9% «групи пасивних» [2, с. 190–200].

Індикатором високої міри адаптованості слугувало віднесення себе респондентом до групи тих, хто активно залучився до нового життя, вважав ринкові відносини природним способом життєдіяльності. Індикатором низької адаптованості вважалось віднесення до групи тих, хто не має бажання пристосовуватися до наявної ситуації, живе як доведеться, очікує змін на краще. Усвідомлення того, що пристосування до нових умов є необхідною складовою життя формувалося, у населення в процесі узвичаєння нових соціальних реалій. Як вважають соціологи, залежність бажання та вміння пристосовуватися до змін від віку респондентів має сталий характер. Із віком відсоток тих, хто не бажає пристосовуватися,

поступово зростає. Але причини цього небажання для кожної вікової групи будуть специфічні [2, с. 190–200].

Для молоді, яка залучається до нового життя інколи навіть всупереч своїм бажанням, їхня самооцінка відбиває досвід первинного самостійного входження у соціально-економічні стосунки. І тут вирішальною стає саме його успішність. Іншою є природа небажання пристосування, що її демонструють люди старших вікових груп, історія особистісного життя яких тісно пов'язана з історією суспільства, якого вже немає. І оцінки сучасного стану речей вони формують, зважаючи на досвід життя минулого. Старші вікові категорії не хочуть пристосовуватися не лише внаслідок реального погіршення свого матеріального становища, а й тому, що переживають знецінення досягнутого у минулому. У психологічному сенсі цю категорію можна умовно поділити на тих, хто не зміг розкрити себе з різних причин і тепер поширює незадоволеність собою на ставлення до життя загалом, і на тих, успішне самоздійснення яких значною мірою загальмувалося, або й навіть припинилося саме внаслідок суспільних трансформацій.

Більше того, саме сучасне суспільство багато в чому орієнтоване на певну групову категорію – на молоді і не сприяє адаптації літніх людей до нових умов. Так, працевлаштуватися людині, яка досягла навіть 40-літнього віку вкрай важко, а це значить, що її можливості самореалізації вкрай обмежені, що аж ніяк не покращує її самопочуття. Таким чином, люди навіть середнього віку вимушені дотримуватися більш консервативного стилю життя, міцно триматися за те, що вони вже мають, а це значить – не ризикувати, не випробувати нових практик, результати яких їм важко передбачити й контролювати.

Дослідження, які проводяться провідними українськими вченими, дозволили зробити наступний висновок: модель успіху причиною пов'язана зі свідомо обраними цінностями лише у певних ситуаціях – за умов відносної соціокультурної стабільності. Незважаючи на «проблемність» пристосування до змін у старших вікових групах, загальна тенденція впливу особистісного чинника на процес суспільних перетворень тяжіє до позитиву, оскільки в суспільстві постійно зростає частка населення, яка вступає в активне життя, не перебудовуючи, а будуючи свої уявлення про реальний світ.

Узагальнення отриманих результатів дає можливість констатувати наступне: в пострадянському просторі (як українському, так і російському) склалася ситуація, при якій частка «людей–XXI» є дуже обмеженою. Причинами цього стали: достатньо низький рівень адаптаційних можливостей, соціального добробуту та зарплат, що стає на перешкоді формування у людей інноваційних практик. Віковий портрет населення України та Росії – високий відсоток людей старшого і літнього віку, орієнтованих на традиціоналістські цінності, а не на цінності

самореалізації. Ці проблеми призвели до того, що можливість формування успішної або неуспішної людини багато в чому закладено у попередній історії країни.

Запропонований у дослідженні варіант вирішення проблеми визначення успішних «людей–XXI століття» не вичерпує всіх аспектів даного питання. Перспективним напрямом подальших досліджень у цій актуальній темі є проблема інформаційно-культурної компетенції людини у сучасній Україні.

Список використаних джерел

1. 'Культурное потребление людей–XXI. Опитування 22 – 23 серпня. 100 населених пунктів, 44 суб'єкта РФ, 2000 респондентів'. [online] Доступно: <http://www.fom.ru/projects/3030.html>. – Назва з екрана.
2. Злобіна, О., 2009. 'Соціально-психологічні складові адаптивного потенціалу населення', *Українське суспільство 1992–2009. Динаміка соціальних змін; за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги, К.: Інститут соціології НАН України*, с.190–200.
3. Зоткін, А., 2009. 'Соціальні практики пристосування населення', *Українське суспільство 1992–2009. Динаміка соціальних змін; за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги, К.: Інститут соціології НАН України*, с.247–257.
4. Ручка, А., 2009. 'Ціннісна ментальність українського соціуму в першій декаді нового століття', *Українське суспільство 1992–2009. Динаміка соціальних змін; за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги, К.: Інститут соціології НАН України*, с.285–292.

References

1. 'Kul'turnoe potreblenie ljudej–XXI. Opytuvannja 22 – 23 serpnja. 100 naselenyh punktiv, 44 sub'jekta RF, 2000 respondentiv (Cultural consumption of people–XXI. Poll August 22–23. 100 settlements, 44 subjects of the Russian Federation, 2000 respondents)'. [online] Dostupno: <http://www.fom.ru/projects/3030.html>. – Nazva z ekrana.
2. Zlobina, O., 2009. 'Social'no–psyhologichni skladovi adaptivnogo potencialu naselennja (Socio–psychological components of the adaptive potential of the population)', *Ukrai'ns'ke suspil'stvo 1992–2009. Dynamika social'nyh zmin; za red. d.ek.n. V. Vorony, d.soc.n. M. Shul'gy, K.: Instytut sociologii' NAN Ukrai'ny*, s.190–200.
3. Zotkin, A., 2009. 'Social'ni praktyky prystosuvannja naselennja (Social practices of adapting the population)', *Ukrai'ns'ke suspil'stvo 1992–2009. Dynamika social'nyh zmin; za red. d.ek.n. V. Vorony, d.soc.n. M. Shul'gy, K.: Instytut sociologii' NAN Ukrai'ny*, s.247–257.
4. Ruchka, A., 2009. 'Cinnisna mental'nist' ukrai'ns'kogo sociumu v pershij dekadij novogo stolittja (Valuable mentality of Ukrainian society in the first decade of the new century)', *Ukrai'ns'ke suspil'stvo 1992–2009. Dynamika social'nyh zmin; za red. d.ek.n. V. Vorony, d.soc.n. M. Shul'gy, K.: Instytut sociologii' NAN Ukrai'ny*, s.285–292.

* * *

UDC 130.2:7.01

**«BODY-IN-SPACE»
IN PHENOMENOLOGICAL REFLECTION:
FROM VISUAL IMAGE TO SYMBOL****«ТІЛО-В-ПРОСТОРІ»
В ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ РЕФЛЕКСІЇ:
ВІД ВІЗУАЛЬНОГО ОБРАЗУ ДО СИМВОЛУ****Borodenko O. V.,**

PhD. (Philosophy), Senior Lecturer, department
of sociology, Faculty of Political Sciences, Petro
Mohyla Black Sea National University (Mykolaiv,
Ukraine), e-mail: olegborodenko9@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8835-7471>

Бороденко О. В.,

кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри соціології,
Чорноморський національний університет
ім. П. Могили (Миколаїв, Україна),
e-mail: olegborodenko9@gmail.com, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-8835-7471>

The concept of fleshliness in the phenomenology of E. Husserl and M. Merleau-Ponty is regarded as a process of human fleshliness symbolization, the formation of a symbolic «body-in-space». The spatial localities symbolizing in the phenomenological tradition has been accentuated. The key phenomenologic concepts «body», «flesh», «fold» («pli»), and others are considered in the context of symbol-creative aspects of fleshliness.

Keywords: philosophy of culture, phenomenology, visual image, symbol, the symbolization of spatial localities, symbol-creative aspects of fleshliness, «body-in-space».

Концептування тілесності в феноменології Е. Гуссерля та М. Мерло-Понті розглядається як процес символізації людської тілесності, формування символічного «тіла-в-просторі». Акцентовується на символізації просторових локальностей в феноменологічній традиції. Ключові для феноменології поняття «тілесність», «плоть», «складка» та інші розглядаються в контексті символотворчих аспектів тілесності.

Ключові слова: філософія культури, феноменологія, візуальний образ, символ, символізація просторових локальностей, символотворчі аспекти тілесності, «тіло-в-просторі».

(стаття друкується мовою оригіналу)

The problems of fleshliness has occupied a strong place in modern philosophical-anthropological and philosophical-cultural studies. Various philosophical aspects of fleshliness were studied within the framework of the philosophy of culture by E. Cassirer, M. Foucault, A. Gehlen, P. Gurevich, E. Husserl, M. Merleau-Ponty, H. Plessner, V. Podoroga, A. de Suznel, and others. Among Ukrainian scientists, the philosophical aspects of fleshliness are considered in the works of L. Gaznyuk, O. Gomilko, A. Osipov, V. Ryzhko, N. Khamitov, and others.

Recently, the comprehension of fleshliness problems in anthropological and philosophical-cultural concepts of media culture has acquired a special relevance (as, for example, in the framework of the cinema semiology of J. Deleuze, which makes it possible to analyze the film through tactility, affinity, gesturing and other manifestations of the body). Understanding the visual arts and the visual technology as a *human space*, that is, a special space that is constantly created, recreated, inhabited and interpreted

by man, is extremely interesting and relevant. This approach contributes to overcoming the modern crisis of philosophical anthropology and the philosophy of culture associated with the emergence of concepts along the lines of a «non-anthropological turn» in philosophy (there are primarily structuralist and post-structuralist approaches, as well as the popular theories of Speculative realism by Q. Meillassoux, R. Brassier and G. Harman).

In contrast to the ordinary perception of the human body, based on feelings, emotions, sensations, subjective assessments, etc., and aesthetic reflection based on the position of conformity / non-conformity of the hierarchy of aesthetic values, philosophical approach to the study of the problems of body involves *the interpretation of symbols* and the *analysis of image* as the initial methodological positions. As it seems to us, the search for points of contact and the identification of mutually influencing and mutually determining factors between the visual image of the body and the symbolism of fleshliness is especially interesting.

The *object of our exploration* is phenomenological approach to the problem of fleshliness. The *topic of our investigation* is phenomenological understanding of the symbolization of fleshliness as a process of transformation of a visual image into a symbol. The *main aim of the paper* is determination of the main features of the symbolization of fleshliness as a spatially localized phenomenon in the phenomenological tradition.

It has been no part of our aim to make a comprehensive survey of symbolization or conceptualization of body, space and fleshliness in the works of representatives of phenomenology. One may put forward a working hypothesis to achieve this aim: how do we think, fleshliness is symbolized in phenomenology as a kind of «*body-in-space*» (definition suggested by us).

Now a few words about the *methods*. V. Podoroga, suggesting a method of combining a phenomenological and topological analysis of bodily practices, indicates that the second approach is based on «failure to rely on the normative values of perception», as well as an attempt «to take into account its perceptual *non-determination* in its *description* of one or another physical phenomenon (H. Bergson), that is, exactly what the phenomenological subject does not take into account from the very beginning» [7, p. 7–8].

We can take this approach as a basis, because in the concept of fleshliness by Valery Podoroga, an attempt is made to interpret the phenomenon of the body as something original, *before the image*: «In one case, we strive to see a kind of object, thing or car in our body, in other case – a kind of moving system of obscure, fluid images that can not be translated into a single and distinct *body image*» [7, p. 12]. And the author asks a question that arises naturally: «how can the body be thought, and can we abandon the phenomenality of inner body experiences in favor of the *body imaginable?*» [7, p. 13].

In our opinion, one of the main functions of literature and art (especially visual arts, such as cinema,

theater, painting, sculpture, photography) consists in fixing the human body in the form of an artistic image and the development of ideas about the body as a phenomenon revealed through figurativeness. As for the philosophical understanding of the body, imagery alone is not enough. There is a need for a symbol and symbolization as a transformation of an image into a symbol.

Let's start with the concept of «image». The terms of «body image», «body schema» and «body as an artistic image» were fixed in scientific application. The first two concepts were proposed by psychologists, but applied in other sciences, including philosophical studies. The concept of «body image» was introduced by the Austrian psychoanalyst Paul Schilder as far back as Freud's era, in 1935, to convey the personality perception of the attractiveness of his body. In the psychology, the «body schema» is called the subconscious idea of the structure of one's own body. Speaking about the role of fleshliness in the construction of an artistic image, we must first consider the aesthetic prerequisites: what semantic or emotional load does the image carry, what does it tell us about the character as a subject of fleshliness, and finally, what function does this image perform in the structure of the artistic work in whole?

According to Hegel, the artistic image arises, «when two phenomena or situations (more or less independent when taken by themselves) are unified, so that one situation affords the meaning which is to be made intelligible by the image of the other» [1, p. 408]. Hegel, philosophically interpreting the peculiarity of sculpture as an art form, noted that «in contrast to architecture, sculpture works heavy matter into the concrete expression of spiritual freedom by giving it the shape of the human being» [1, p. 790]. Thus, the essence of an image in a work of art is dialectical; it contains the expression of various constituent elements, combined into one whole; and on the basis of the combination of several elements a new value is born. The visual image, according to Hegel, generates a value associated directly with the comprehension of human existence, and therefore has an ontological character.

In nonclassical and post-nonclassical Western philosophy, the problem of the image and symbolism of the body is viewed from different angles. Thus, in the philosophy of M. Foucault and in many respects by J. Bataille, the formation of an artistic body image in European literature of the 19th and 20th centuries is analyzed in the coordinate system «normal / abnormal». Moreover, the «discourse of normalization» lies at the heart of the attitude of European society and culture to the problem of fleshliness in the 19th and 20th centuries [5].

Another vector of philosophical understanding of this problem is set in the 20th century in the phenomenology of E. Husserl, M. Heidegger and M. Merleau-Ponty.

Thus, E. Husserl traces in detail the constitution of fleshliness as a *carrier of localized sensations* in his fundamental work «Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological

philosophy». The body, according to Husserl, is «*co-given*» with every experience of space-real objects.

The philosopher introduces a distinction between the concepts of *Körper*, *Leib*, *Leibkörper* to illustrate his thought. The first is the material, physically sensed body, the body as an object. The second is the body as the carrier of feelings, sensations, the body as flesh. The third concept is intended to denote a «body-thing», which differs from all other material things in that it is *localized*, that is, it is *located in space* not only by certain physical or physiological laws or, for example, due to certain circumstances, but primarily due to the ability to be perceived, recognizable as a kind of phenomenon. Our sensations, tactile and visual, are localized in parts of the body (for example, in the hand), and the part of the body itself, like the body as a whole, is localized in space. The body ceases to be just a physical thing, but becomes a body as such, self-sufficient in its phenomenal «co-reality» due to *touch*, as well as to other kinds of various sensations [2].

As E. Husserl points out, «the body is constituted initially in two ways: on the one hand, it is a physical thing, *matter*, it has its own extension, which includes its real properties – color, smoothness, hardness, warmth and all that can also be attributed to material properties; on the other hand, I find on it, I *feel* «on» it and «in» it: heat on the back of the hands, cold in the legs, sensations of touching on the fingertips» [2, p. 721–722].

Husserl makes a very important remark: our body is perceived, felt by us not just as a thing, but as a sensual phenomenon, and we feel not a body taken by itself, but a *body located in space*. For example, «I feel the oppression and movement of clothes that are widespread outside the body surface»; fingers feel the same with which a person moves and so on [2, p. 722].

E. Husserl also gives an example with a paperweight. When a person touches by hand, for example, this object, he keeps the tactile (*taktuel*) sensations associated with this touch in his memory. If, after some time, the same person looks at his hand, all the sensations directly connected with touching the object (feeling of a smooth surface, edging, etc.) will come to life in his memory [2, p. 722].

Husserl introduces the concept of «double seizure» (*Doppelauffassung*): «we have a tactilely constituted *external object* and the second object is *the body*, which also tactilely constitutes in the tactile region (...). Here, then, is the very double seizure: the same tactile sensation, perceived as a sign of an «external» object and perceived as a sensation of the body-object (*Leib-Objekt*)» [2, p. 723].

The concept of *localization* is extremely important in the theory of Husserl. The human body as an object can be considered as part of a certain space and only in relation to space. Otherwise, the body as a phenomenon cannot be extended and cannot be singled out as something special, different from its environment.

Speaking of the body as a *localized phenomenon*, we are talking primarily about the *body-in-space* (the term was proposed by us), that is, a phenomenon that combines the properties of the body-object, and the body-subject, and material, and symbolic properties

too. Any body perceived by man, his carrier, as *body-in-space*, is a symbol, since it is both a part (of space) and a whole (a phenomenon that absorbs the properties of space into itself), has a depth and range of semantic shades.

At the same time, Husserl proves the irreducibility of the body's tactile experience to the visual (for this purpose, the concept of double seizure was developed). If a person is both tangible and be tangible in the act of touching, then the eye does not have a localized zone of bodily sensation; the eye cannot see and be visible at the same time. There is no double grasp in the act of seeing. Hence, Husserl's conclusion: «a subject who has only vision could not have a manifested body» [2, p. 723].

The role of the vision process was analyzed in the phenomenology of M. Merleau-Ponty. He showed how *touch-in-itself* (*tangible-en-soi*) happens. According to Merleau-Ponty, there is always what is seen in the visible, and in touch, what is touched. This presence is not only a potential opportunity, but also an actual presence.

It can be said that the concept of the *flesh* in Merleau-Ponty philosophy is to a large extent symbolic, since it is intended to unite and express both the material and the spiritual principles; this concept has no analogues in traditional philosophy [5, p. 210]. In the main work of the French philosopher «The Phenomenology of Perception» it is also absent [6]. Merleau-Ponty notes that he is only trying to approach the issue, «to formulate our first concepts, while avoiding classical dead-ends, if possible» [5, p. 206]. The philosopher tries to get closer to the truth of being with the help of the symbolization of the image. Therefore, *flesh* acquires ontological significance. Merleau-Ponty, referring to Descartes, introduces another symbol, the «*spiritual eye*» in his «ontology of the visible». Thanks to it, literature and painting open up new meanings from a certain secret source, without resorting to judgments, unlike science. «The artist introduces his body, (...) since it is unclear how the Spirit can paint» [4, p. 16].

Thus, our fleshliness is realized by us through the Other, who is always invisibly present behind the wrong side of the visible image of the body. This «inseparable bending», when the perceiver and the perceived are in a single perceptual cycle and mutually transform into each other, Merleau-Ponty, like Heidegger, calls a *fold* (*pli*). The continuous transition of the external to the internal (as in the Möbius strip) forms a fold, which symbolically most fully expresses the continuity of the body and the surrounding (absorbed) space, their mutual dependence.

This body-flesh (chair), not physical, not anatomical, but comprehended in a phenomenological way, located on the other side of the visual image, and unthinkable without the surrounding and creating space can be called a *symbolic body*. One of the achievements of phenomenology is that its representatives showed how and for what the visual image of the body transforms into a symbol of the body, that is, a process of *symbolization of fleshliness*.

As a *conclusion*, we note: 1) the classics of phenomenology (in particular, E. Husserl and M. Merleau-Ponty) attempted to give an ontological substantiation of the phenomenon of fleshliness; 2) the body and fleshliness are viewed through the prism of the symbol; 3) the symbolization of fleshliness in phenomenology makes it possible to supplement the visibility of an image with a deep philosophical meaning, to comprehend fleshliness as a phenomenon localized in space.

References

1. Hegel, 1975. 'Aesthetics. Lectures on Fine Art', trans. T.M. Knox, 2 vols, Clarendon Press, Oxford, 1289 p.
2. Husserl, E, 1977. 'Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie', Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage – Nachdruck. [*Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, first book: general introduction to a pure phenomenology. First half binding. Text of the 1–3 editions. Reprint] Edited by Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1204 p.
3. Foucault, M, 2003. 'Abnormal: Lectures at the Collège de France, 1974–1975', ed. Valerio Marchetti and Antonella Salomoni, trans. Graham Burchell, Picador, New York, 124 p.
4. Merleau-Ponty, M, 1964. 'L'Œil et l'Esprit', Gallimard, Paris, 92 p.
5. Merleau-Ponty, M, 1968. 'The Visible and the Invisible, Followed by Working Notes trans', By Alphonso Lingis, Northwestern University Press, Evanston, 282 p.
6. Merleau-Ponty, M, 2012. 'Phenomenology of Perception, new trans', by Donald A. Landes, Routledge, New York, 544 p.
7. Podoroga, V, 1995. 'Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu (Phenomenology of the body. Introduction to philosophical anthropology)', Ad Marginem, Moscow, 341 p.

* * *

УДК 572.026

ЛЮДИНА–ПУБЛІЧНА ЯК МОНАДА ФОРМУВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНО– МАСОВОГО СУСПІЛЬСТВА

A PUBLIC–PERSON AS A MONAD
THAT FORMS MASS–INFORMATION SOCIETY

Васильєва Л. А.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри права, Національний аерокосмічний
університет ім. М. Є. Жуковського «ХАІ» (Харків,
Україна), e-mail: l.vasylijeva702@gmail.com,
ORCID: 0000–0003–1183–6471

Vasilieva L. A.,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate
Professor, Associate Professor, Department of Law,
National Aerospace University M. E. Zhukovsky «KhAI»
(Kharkiv, Ukraine), e-mail: l.vasylijeva702@gmail.com,
ORCID: 0000–0003–1183–6471

Мета статті – соціально-антропологічне осмислення природи феномену людини-публічної через універсальні характеристики публічно-масового середовища сучасного інформаційного суспільства. **Методологія** дослідження базується на узагальненні теоретичних досліджень соціально-антропологічної філософії стосовно сфери публічних комунікацій. **Наукова новизна** полягає у виділенні окремого напрямку дослідження феномену людини-публічної через взаємозв'язок з іншими філософськими поняттями (публічності, масовості, публічного дискурсу) її в рамках соціально-антропологічних концепцій. **Висновок:** людина-публічна як комунікативний феномен в сучасному публічному інформаційному просторі формує окремі форми своєрідного масового культу особистості – надмірне самовихваляння, самохизування, саморекламу. При цьому людина-публічна приречена на безмірні молуси прояву власної індивідуальності в існуючих умовах «множинності». Масове суспільне вже не прагне колонізувати приватне, тепер саме приватне в людській самості настійливо претендує на суспільний масовий простір, який все більше звільняється від соціальних функцій, перекладаючи їх на діяльність самого індивіда. Таку поведінку варто розцінювати, як прагнення особистісного самопошуку, самовиразу або як бажання задоволення власного «Его», представлення себе як товару на «ринку особистостей».

Ключові слова: публічність, масовість, людина-публічна, самість, комунікація, інформаційне суспільство, приватне, множинність.

The purpose of the article is a social and anthropological conceptualization of the nature of the phenomenon of public-person through the universal characteristics of the mass media of the modern information society. The methodology of the research is based on the generalization of theoretical studies of social anthropological philosophy in the field of public communications. Scientific novelty is in the allocation of a separate direction for the study of the phenomenon of public-person through the correlation with other philosophical concepts (publicity, mass society, public discourse) in a framework of social and anthropological concepts. Conclusion: a public-person as a communicative phenomenon of the modern information space creates separate forms of peculiar mass cult of personality – excessive self-expression, self-immolation, self-promotion. At the same time, the public-person is doomed to the immeasurable manifestation of its own individuality in the current conditions of «plurality». The mass society no longer aspires to colonize the private, but instead, it is private – in the human-self – applies to the public mass space, which is increasingly liberated from social functions by shifting them to the individual activity. Such behavior should be viewed as the will to search a personal identity, as self-expression or as a will to satisfy his or her own «ego», representation of «myself» as a product on the «market of personalities».

Keywords: publicity, mass society, public-person, self, communication, informational society, private, plurality.

Сьогоденне суспільство вже неможливо уявити без інтенсивних комунікативних обмінів, тенденцій інформаційного перенасичення й збільшенні значення публічно-масового потенціалу, що в повній мірі впливає на розуміння й осмислення

природи феномену сучасної людини-публічної. При цьому істотним є той факт, що масовість, як визначальна характеристика формування середовища відкритої людської самості, в сучасному суспільстві виступає необхідною і достатньою ознакою публічності, де вона через діяльність і продукти цієї діяльності розкривається у вигляді молей, що апелює до задоволення безмежних людських потреб.

Метою статті є соціально-антропологічне осмислення природи феномену людини-публічної через універсальні характеристики публічно-масового середовища сучасного суспільства.

Серед дослідників цієї проблематики, які на пряму чи опосередковано зверталися то тих чи інших питань публічності, слід виділити Х. Арендт, Ф. Ар'єса, К.– О. Апеля, М. Бубера, С. Бенхабіб, Дж. Вайнтрауба, Ю. Габермаса, Е. Гуссерля, П. Вірно, Д. Вольтона, Дж. Ван Дейка, Р. Дойча, У. Ліпмана, Г. Лебона, Х. Ортега-і-Гассет, В. Парето, Р. Сеннета, Я. Щепанського, К. Ясперса. Серед українських дослідників слід відмітити С. Бодрунову, М. Грищенко, О. Жулькевську, О. Злобіну, Л. Малеса, А. Петренко-Лисака, В. Середу, І. Тищенко, Л. Радіонову та ін. Серед дослідників феномену масовості та питань масової культури слід виділити Я. Засурского, О. Захарова, Ш. Бадлера, А. Костіну, А. Кукаркіна, В. Шестакова, а серед класиків європейської філософської думки –Х. Ортега-і-Гассета, Г. Маркузе, П. Сорокіна, О. Шпенглера, З. Фрейда.

В перекладі з латини слово «public» означає «суспільний, державний, народ, публіка, громадськість». Українська дослідниця С. Бордунова констатує, що «публічне як спільне, життя поза домом, осяжне та видиме, для інших з їх спільними інтересами» [3, с. 112]. У цьому розумінні семантика поняття «публічне» розкривається у двох аспектах: по-перше, видиме – те, що відкрите чи явне, по-друге, видиме те, що доступне для інших. Воно протиставляється тому, що приховане чи усунуте з очей і що створює «приватне».

Підкреслимо, що концепт публічної сфери прийшов в англосаксонську науку з німецької, є версія, що вперше це сталося 1964 року, коли термін «public sphere» з'явився у випуску словника з масової комунікації «Fischer Lexikon». Одними із авторів цієї першої праці з публічності були Е. Ноель-Нойман та В. Шульц. В англomовній і російській літературі є думка, що термін «публічна сфера» 1962 року в науковий обіг увів Ю. Габермас, автор відомої книги «Strukturwandel der Öffentlichkeit» («Структурна трансформація публічної сфери»). Але є й інша версія: термін «public sphere» з'явився в перекладах ранніх статей Ю. Габермаса. Пізніше філософ заявляв, що німецьке слово XVIII століття Öffentlichkeit – аналог терміна publicité в старофранцузькій і походить від середньовічного німецького «offen» – «відкритий» [3].

Щоб цілісно зрозуміти саме поняття публічності, необхідно розрізнити такі опорні поняття, як «публічна сфера»/«публічний

простір», «публічний дискурс», і наблизитись до усвідомлення дефініції поняття «людина публічна».

Першими, хто осмислював публічність/публічну сферу як феномен і сформулював це поняття, були видатна німецько-американська дослідниця XX століття Г. Арендт і німецький філософ Ю. Габермас.

Ю. Габермас у своїх ранніх роботах розмежовував поняття публічності і публічної сфери. Учений вважав, що публічна сфера – це те доступне для громадян «місце», де формується громадська думка, що є думкою, з одного боку, окремих громадян, особистостей, які зібралися на публіці обговорити завдання, цілі суспільного «звучання», важливості, з другого – тих, хто прагнув захистити певною мірою свої першочергово економічні (пізніше політичні) інтереси [19].

На думку Г. Арендт, «публічне» означає саме публічне середовище, у якому й відбувається відкрита взаємодія людей. Для дослідниці публічність, по-перше, це все, що постає перед загальністю, що для будь-кого видиме й привселюдне, супроводжується максимальною відкритістю. Усе, що взагалі є й що можуть сприйняти інші, що є частиною внутрішнього людського світу, яка належить до зовнішньої дійсності. По-друге, публічне, за Г. Арендт, означає загальний світ, що створений людськими руками, є збірним поняття для всього, що відбувається між людьми, що відчутне для всіх і виступає на передній план у створеному людиною світі. Публічний простір у цьому разі дуже подібний до загального середовища, що збирає й об'єднує людей і водночас перешкоджає їм порозумітися. Дослідниця стверджувала, що, «говорячи й діючи, люди активно відрізняють себе один від одного... вони – модуси, у яких розкриває себе сама людяність» [1, с. 229], і така людську унікальність Г. Арендт, пов'язує з вчинком, відповідальністю і починанням нового.

У своїх дослідженнях Г. Арендт наголошувала, що простори приватного і публічного існували завжди, будучи обов'язковими для людської діяльності й дій, оскільки «дію не можна уявити поза людським суспільством... дія, вчинок – виключно привілей людини; ні звір, ні тварина не можуть діяти; і лише дія не може як діяльність зрушити з місця без постійної присутності її сучасників» [1, с. 32]. За Г. Арендт, явище публічності проявилось ще в греків і детермінувалось як можливість виявити себе уособлено й унікально, їй притаманний статус нерозрізненого індивідуального існування: «Поліс, як публічний простір, був місцем найсильніших і найзапекліших суперечок, у яких кожен мав переконливо відрізнятись від інших, міг бути видатним діянням, словом і досягненням, довівши, що саме він найкращий. Іншими словами, відкритий, публічний простір був відведений саме для безпосередньої індивідуальності» [1, с. 55].

Ще один дослідник публічності, який ще за життя став класиком осмислення цього феномена, – німецький філософ Юрген Габермас. У

фундаментальній роботі «Структурна трансформація публічної сфери», яка була опублікована ще 1962 року, він поклав початок новій концепції сутності публічності. Дослідник вважає, що про формування історичної локалізації публічної сфери можна говорити, починаючи з кінця XVIII століття аж до його радикальної структурної трансформації середини XX століття. Така нова буржуазна публічність, що вибудовувалась на ліберальних економічних відносинах і вільному обігу праці й капіталу, виникає як відповідь на вимоги індивідів, які мають приватну власність, а отже, і спільні інтереси, надати право вносити критичні судження щодо устрою держави. Представники громадянського суспільства саме за допомогою публічної сфери мали можливість заявляти про свої інтереси перед державою та суспільством, формувати відкриту публічну думку шляхом дебатів. Такі обговорення завдяки використанню раціональних аргументів мали проходити від загальних правил комунікації, обов'язково включати факт досягнення згоди – консенсусу і використання теорії правильного рішення.

За Ю. Габермасом, публічна сфера – це та «сфера соціального життя, у якій формується громадська думка». Вона вимагає від усіх охочих неупередженого й незацікавленого в агресії публічного діалогу. Учений підкреслює, що саме в публічній сфері формується компромісна громадська думка, де учасники публічних дискусій мають зрозуміло розкривати свої позиції, а широка публіка, ознайомившись із ними, буде в курсі того, що відбувається. Крім того, поява публічної сфери, а точніше, як філософ її називає, буржуазної публічної сфери, пов'язана з деякими особливостями капіталізму, який мав значний розвиток у цей період. Однією із таких особливостей є те, що клас підприємців стає доволі впливовим, незалежним від держави й церкви, при цьому масштабно розвивається діяльність масових публічних місць: театрів, кав'ярень, літературних критик, які формують критичне середовище стосовно традиційної влади. Як зазначає Ю. Габермас, «мистецтво світської бесіди перетворюється на критику, гострослів'я – на аргументи» [16, с. 32]. До того ж, іншим проявом вільної підтримки свободи слова й реформ стають ринкові відносини, які є передумовами формування незалежності преси.

В історичному аналізі Ю. Габермас вказує на парадоксальні особливості публічної сфери. По-перше, упродовж певного часу спостерігаємо взаємопроникнення відносин приватної власності і публічної сфери, але в останні десятиліття XIX століття рівновага між ними порушується на користь приватної власності. По-друге, перебудовується система масових комунікацій у суспільстві, якій належить одна з найголовніших ролей у публічній сфері. По-третє, ЗМІ поступово перетворюються на монополістські організації і щонайменше починають виконувати свою найважливішу функцію – доводити до громадськості достовірну інформацію. Відповідно

до того як ЗМІ переважно виражають інтереси окремого класу (еліти), вони не стільки поширюють інформацію, скільки формують громадську думку. По-четверте, посилюються комерціалізація й експансія корпоративного капіталу, де преса стає лише засобом реклами і бере на себе функцію пропаганди, послаблюється роль літератури. По-п'яте, публічна сфера стає підробкою, імітаційною комунікацією, «маскарадом», до якого учасники вдаються, щоб приховати свої справжні інтереси. Ю. Габермас, простежуючи відмінність публічного сектора від приватного, говорить про окремі труднощі в такому поділі.

Більш детально думки Ю. Габермаса і Г. Арендт щодо осмислення феномена публічності та його співвідношення з приватним розглянемо в наступних параграфах нашого дослідження.

На сучасному етапі можна констатувати розмивання публічної сфери. Один із визначних французьких дослідників комунікації Д. Буню [18] називає ознаки видозмінення сучасної публічної сфери. По-перше, це повсюдне впровадження мас-медіа як елемента публічної сфери в приватну сферу індивіда. По-друге, зростання економічного ринку й реклами, коли публічна сфера опиняється під тиском економіки. Д. Буню також вказує на модернізацію засобів масової комунікації, що сприяє своєрідному «завмиранню» комунікації як двосторонньої взаємодії людей.

Французький дослідник Д. Вольтон пише: «Публічний простір – спочатку простір фізичний, простір вулиць і майданів, торгівлі й обміну» [21, с. 243]. Сучасна людина використовує публічний простір, щоб об'єднати явища, дії, почуття, поєднання яких і демонстрація на широкий загал ще декілька десятиліть тому були неможливі. На думку французького соціолога Л. Тевено [4], відкрите існування індивіда у «стані публічності» стає відправною точкою для пошуку психоемоційної гармонії, права вибудувати приватний проект прекрасного життя й публічного часу. Особливість сучасного публічного часу помітна в зіставленні з попередньою модерною епохою домінування стандартного громадського часу й полягає в демократизації доступу до групового й індивідуального моделювання часу. Публічний час нагадує мозаїку, складену із локальних ситуацій взаємодії. Взаємодія стає центральним елементом, який синхронізує часові перспективи, упорядковує наше життя відповідно до актів комунікації, спільно пережитих подій.

Судження Д. Вольтона стосовно визначення поняття «публічна сфера» дуже близькі до розуміння цього концепту Ю. Габермасом: саме в цьому просторі формується система суспільних цінностей, громадська думка. Якщо Ю. Габермас пропонує демаркувати приватну і публічну сфери, то Д. Вольтон пише про чіткий поділ сфер: загальної (*espace commun*), публічної і політичної. Загальна сфера, на думку Д. Вольтона, – це первинне соціальне (суспільне) середовище, що характеризується насамперед різномірними

комерційними обмінами. Це одночасно і фізичний простір, який окреслено фізичною територією, і символічний, що пов'язаний зі своєрідною цеховою солідарністю комерсантів. Публічна сфера першочергово є простором фізичним (це вулиця, майдан, загальнодоступне місце), від якого її відокремлюють в епоху Просвітництва. Підсумовуючи своє уявлення про складові публічної сфери, Д. Вольтон дає їм таку критичну характеристику: загальна сфера передбачає певний рух, комерційний обмін, публічна – дискусію, обговорення; політична – ухвалення певного рішення [21].

До поняття публічного дискурсу також звертаються сучасні лінгвісти. Розглянемо класифікацію Г. М. Манаєнка, який зробив спробу узагальнити різні підходи до поняття дискурсу й подав його в чотирьох комплексних аспектах: 1) середовище (тип соціальної події, її мета, соціально-ідеологічні умови, обстановка); 2) соціальний суб'єкт (соціальний статус, рольові відносини, соціальна активність учасників, їхні стосунки); 3) зміст (інтенції й цілі, світоглядні позиції, загальний фонд знань, знання правил і норм комунікації); 4) текст (тема мовного спілкування, віднесеність до певного мовного жанру, композиційна побудова висловлень, специфіка відбирання мовних засобів для мовної взаємодії) [10, с. 38].

Також заслуговує на увагу концепція типологізації дискурсів В. І. Карасика, який розрізняє види дискурсів за ступенем їхньої реалізації та іншими ознаками. Учений, пропонуючи класифікацію, доходить розуміння ролі, місця та функцій публічних дискурсів: 1) соціолінгвістичний (хто говорить?); 2) прагматолінгвістичний (як говорять?); 3) тематичний (про що йдеться) [Карасик]. З позиції соціолінгвістики можна виокремити такі види дискурсу: політичний; монарший; діловий; релігійний; науковий; педагогічний, він же дидактичний, або навчальний; дипломатичний; медичний; комп'ютерний, він же електронний, або віртуальний [13, с. 199–200]. Прагматолінгвістичний підхід до дослідження дискурсу розрізняє такі його види: комічний, або гумористичний; ритуальний; езотеричний; аргументований, оповідний, спонукальних дискурсів як жанрових утворень. На основі тематичного критерію, у свою чергу, розмежовують економічний, моральний, екологічний, казковий, прогностичний, автобіографічний, терористичний, расистський, ксенофобічний дискурси [7, с. 349–352]. Усі зазначені види дискурсу можуть виявлятися як у публічній, так і в приватній сферах комунікації. Адже і публічний, і приватний дискурси, на думку Р. В. Пантюкової, виступають своєрідною надбудовою над іншими видами дискурсу. Незважаючи на те що кожен із таких видів дискурсу, згідно з концепцією В. І. Карасика, володіє власними відмінними характеристиками (відмінність в умовах дослідження, своєрідність сфери вживання, термінологія тощо), їх об'єднує публічність і приватність сфери вживання.

Незважаючи на можливість осмислення публічності в рамках окремого дискурсу, на нашу думку, важливою її характеристикою є те, що сучасна публічність формується насамперед за рахунок космополітичності як нелінійної динамічної тенденції особистісного розвитку людини–публічної.

«Космополітичний» (від давньогр. *κοσμοπολίτης* – космополіт, людина світу), оскільки саме воно є провідником сучасної публічності та її окремих нових форм. Як відомо, космополітичність – ідеологія, яка надає пріоритетного значення загальнолюдським цінностям, співіснуванню та взаємодії багатьох ідентичностей, почуттю приналежності до світового громадянства поза націями. За доби Просвітництва космополітична ідея набула розвитку завдяки І. Канту, який прагнув вийти за межі норм, тогочасних упереджень поглядів і діяти як космополіт, для якого характерна відкритість. Право вступати у світ невимушеного діалогу він пояснив і розвинув у концепції «космополітичного права» [20]. Сучасну загальну концепцію космополітизму відбито в працях зарубіжних учених У. Бека, Х. Бхабха, Д. Гелда та ін. Сучасні науковці трактують феномен космополітизму як нову парадигму буття; як сукупність політичних ідей, філософії та ідеологій; як співіснування та взаємодію багатьох ідентичностей [5].

Ще однієї нової спорадичної форми набуває публічність наприкінці XVIII століття, коли соціальні потреби, за Р. Сеннетом, були репрезентовані вже саме космополітичною публічною поведінкою. Вони протиставляються законам родини й природи: «Засновуючи нові форми перебування в суспільстві, космополіт виявляється цілковито публічною людиною» [14, с. 6], коли складається особлива рівновага між публічною і приватною сферами, що базуються на революціях, підйомі національного індустріального капіталізму. В роботі «Падіння публічної людини» Р. Сеннет намагається детально розглянути поняття «публіка» й встановлює, що час перетрансформування розуміння феномену публічності припадає на кінець XVIII – на початок XX століття. Безумовно, таким швидким змінам сприяла низка соціальних, економічних, політичних передумов. Буржуазна публічна сфера – «старий режим» – виникає як відповідь на вимоги з боку різних заможних індивідуумів формувати й контролювати владу. Так, після Великої французької революції буржуазія вже не прагнула приховати своє соціальне походження – одночасно зі зростанням міст і розвитком сфер спілкування, незалежних від прямого королівського контролю, формувалися осередки, де незнайомі люди могли регулярно зустрічатися й обговорювати актуальні проблеми. Це епоха створення величезних міських парків, час перших спроб будувати вулиці, призначені для пішохідних прогулянок як форми відпочинку, коли кав'ярні, постоялі двори стали соціальними центрами, а театри й опера – доступними для широкого загалу

[14]. Термін «старий режим» (*ancien regime*), який використовує Р. Сеннет, часто називають синонімом феодалізму, його пов'язують із періодом від кінця XVIII до початку XIX століття. Для А. де Токвіля, наприклад, основоположника цього поняття, старий режим – це XVIII століття, період, коли в різних країнах на тлі ще міцної системи феодальних привілеїв набирає сили торговельна й адміністративна бюрократія.

Нині форми публічності змінюються, що створює зовсім інший характер її усвідомлення. Можна навіть сказати, що відбувається масивний перехід від тих уособлених спорадичних форм до цілком нового її втілення в соціально–культурну реальність. Адже сучасна людина, поринаючи в «дуальну знаковість сучасного соціально–комунікативного простору» [9], у якому відбуваються миттєві події, явища, війни [8], знищує свою цілісність, можливість відкритого спілкування, свідомо відмовляючись від зростання й «дорослішання» (П. Вірілію). Вона живе у вічному сьогоденні (М. Кастельс, П. Вірілію, П. Бурдьє), вибудовуючи мозаїчну культуру, унаслідок чого й відбуваються фундаментальні втрати ідентичності, активізуються явища ментального потрясіння (Ж. Бодрійяр, Т. Райх, Г. Шиллер).

Негативний характер носять міркування й відомого філософа Г. Маркузе в роботі «Одномірна людина» [11]. В ході всього дослідження автором чітко висувуються основні тези, які відображають негативний настрій щодо омасовлення суспільства, похмурі, безнадійні прогнози подальшого розвитку самої людської цивілізації. Г. Маркузе щиро переконаний, що «розвинене індустріальне суспільство впритул підійшло до можливості матеріалізації ідеалів» й одержало можливість одержати неймовірні прибутки за рахунок публічної масової культури, оскільки суспільством повністю виключається висока культура з «сублімованого царства душі, духу й внутрішнього світу людини», перетворюючись на частину матеріальної культури, яка не має глибинної істини й цілісного стрижня. Автор підкреслює, що «засоби масової комунікації гармонійно, часто непомітно змішують мистецтво, політику, релігію й філософію з комерційною рекламою, це означає, що ці сфери культури приводяться до загального знаменника – товарної форми. Музика душі стає хоровою музикою. Домінує не щирість, а мінлива вартість» [11, с. 74]. Автор підводить до думки, що сучасне суспільство рухається в «інший вимір», де панують лише матеріальні ідеали «речі», що виконують встановлене комерційне завдання – «продати, втішити і збудити».

Все це сталося в результаті бурхливого технічного розвитку й досягає все більшої інтенсивності, розкриваючись в таких ознаках: звуженість горизонтів та дієвих спогадів людей маси, постійна наявність примусової беззмстовної праці й чисельних розваг, що постійно заповнюють дозвілля, оманливої видимості й напруженості. Такий «шлях веде через відчай в образі бадьорості та завзяття до забуття і байдужості, до стану

спільного існування людей як піщинок, які можуть бути будь-яким чином використані...» [17, с. 140]. При цьому окрема людина уособлює собою одночасно і народ, і масу. Однак «вона зовсім по-різному відчуває себе в тому іншому стані. Ситуація змушує її бути масою, людина ж докладає всіх зусиль, щоб зберегти зв'язок з народом» [17].

Особливо тривожною на думку К. Ясперса є саме різниця між «народом» і «масою», що утворюється в наслідок руйнування та змін у «традиційному суспільстві». Описуючи процес руйнування «традиційного суспільства», як втрату людиною «субстанційних життєвих сенсів», Ясперс розглядає його крізь призму проблем комунікації. Адже саме в міжлюдському та публічному спілкуванні, на думку вченого, найвиразніше виявляється різниця між індивідом як особою, персоною та індивідом як однією з маси: «дехто припускає, що маси кудись ведуть і що істина полягає в тому, щоб знати це і відповідно діяти. Однак маси самі по собі не мають властивості особистості; вони нічого не знають і нічого не хочуть, вони позбавлені змісту і служать знаряддям тому, хто лестить їхнім спільним психологічним враженням і пристрастям» [17, с. 144]. «Субстанційна спільнота» характеризується переважно патріархальними, особистими стосунками, людина не відчуває себе самотньою бо серед інших людей, належить своєму народові та історичному цілому. У «технічному ж світі», додає Ясперс, відчуває себе самотньою, покинутою, адже її відірвано від коріння, вона перетворюється на людину «маси», а тому прагне віднайти виправдання своєї поведінки.

Можливо саме тому, сучасні молоді люди, й не тільки, намагаються досить інтенсивно демонструвати свої фото в доступних соціальних мережах. Саме через таку нав'язливу демонстрацію, людина шукає той первісний зв'язок зі своєю сутністю, народом, людською традицією, намагаючись якнайскоріше пізнати себе. Багаточисельні «лайки» й коментарі наділяють людину впевненістю в її красі, сміливості, соціальній активності, доброті, інтелектуальності чи інших чеснотах, в яких вона сама не зовсім впевнена, але дуже прагне мати цю впевненість. Таке швидке пізнання себе робить людину досить поверхневою, цинічною у розумінні особистих рефлексивних переживань, почуттів й занадто швидко перетворює її на «людину маси».

Доповнюючи сказане, слід сказати, що Ясперсом виводиться поняття «наявного буття». Він вживає це поняття в декількох значеннях: у широкому розумінні «буття-реччю – світу» (Weltsein) є для Ясперса одночасно і «наявне буття» (Dasein); у більш вузькому сенсі – це той рівень існування людини, що є протилежністю екзистенції. Іншими словами, комунікація «наявності буття» складається, функціонує саме в межах «простого, неприкрашеного» буття. В такому світі «наявного буття» людина існує як атом, а її стосунки з іншими людьми є ставленням байдужих одне до одного. Розуміння між ними можливе, на думку Ясперса,

лише завдяки спільному розумінню якоїсь речі чи спільної справи. Тобто лише в сфері публічного середовища, при цьому домінування суто ділової публічної спрямованості відносин, призводить до того, що в цих межах і сама людина розглядається як річ. Людська спільність на цьому рівні – «нетовариська спільнота», тобто така, де один не може обійтися без інших, відчуваючи при цьому до них відразу. Останні характерні ознаки виникають через унеможливлення особистих стосунків між людьми, бо весь час точиться боротьба за те, хто стане просто засобом у цій комунікації.

І тут відкривається серйозна проблема: коли людина приречена на безмірну проявленість власної індивідуальності в існуючих умовах множинності, яка одержала перемогу на народом чи громадськістю. Суспільне вже не прагне колонізувати приватне. Тепер все зовсім навпаки: тепер саме приватне настійливо перміщується у суспільний простір. Публічний простір все більше звільняється від соціальних функцій, які все частіше перекладаються на плечі індивіда.

На думку Ясперса, як тільки народ перестає жити повним життям, черпаючи сили в своїй спільноті, виникає множина, що становить публіку – неосяжна, подібна масі, втілюючи в собі громадську думку щодо духовних цінностей в їх вільній конкуренції» [17, с. 144]. Тут «буття людини зводиться до загального; до життєздатності як виробничої одиниці, до тривіальності насолоди ... Публічне стає матеріалом для розваг, приватне – чергування збудження і втоми, спрагою нового, невичерпним потоком, що швидко передається забуттю; тут немає тривалості, це – тільки час розваг. Діловитість сприяє також безмежному інтересу до загальної всім сфери інстинктивного: це виражається в інтересі до ... жахливого, що створюється технікою, прагнення до величезного... у втонченій і глибокій еротичності, в іграх, пригодах і навіть в здатності ризикувати життям» [17, с. 309]. Вихід з такої ситуації Ясперс вбачає в відкритості комунікації, яка формує людську взаємність, «люблючу боротьбу» й протиставляється стосункам анонімним, відверто-утилітарним. Адже саме в ній людина-публічна приходиться до самої себе скоріш, а інша людина виступає при цьому для неї в своїй повній унікальності: «Бути – означає діалогічно спілкуватися. Коли закінчується діалог, усе закінчується. Тому діалог, власне кажучи, не може і не повинен скінчуватися» [2, с. 434].

Відомий дослідник Д. Ольшанський звертав уваги на те, що масова свідомість є одним з видів суспільної свідомості, є особливим видом суспільної свідомості, властивим великим неструктурованим системам людей («масам»). «Масова свідомість визначається як збіг (поєднання або перетин) основних, найбільш значущих компонентів свідомості великої кількості «класичних» груп (великих і малих), проте не зводиться до них». Це по суті нова якість, що виникає з збігу окремих фрагментів психології, деструктурованих з якихось причин «класичних» груп. В силу недостатньої

специфічності джерел своєї появи і невизначеності самого свого носія, масову свідомість в основному носить звичайний характер» [12].

Оцінюючи усе вище сказане, підкреслимо, що експліція понять публічності й людини–публічної найчастіше ведеться через взаємозв'язок з іншими філософськими поняттями, в результаті чого вони стають складовими концептуального апарату філософії. Найважче векторно–протилежна множина філософських значень, сутностей, концептуально–теоретичних осмислень публічності, публічної сфери/простору, публічного дискурсу, публіки через інші поняття маси, натовпу, громадської думки ускладнює філософське осмислення категорії людини–публічної. Поверхово, частково розкрито антропологічна, онтологічна та гносеологічна природа публічності. Окремі наукові роботи мають частковий, фрагментарний характер, орієнтуються повсякчас на окремі функції прояву означеного феномена та його характеристики. Саме тому соціально–філософські моделі осмислення буття феномену людини–публічної мають розкриватися через особливості публічних комунікацій в антропологічному й соціокультурному контекстах, окреслювати аксиологічну архітектуру даного феномену.

Феномен людини–публічної в сучасному публічному інформаційному просторі формує окремі форми своєрідного культу особистості – надмірне самовихваляння, самохизування, саморекламу. При цьому виникає серйозна проблема: коли людина приречена на безмірну проявленість власної індивідуальності в існуючих умовах множинності. Масове суспільне вже не прагне колонізувати приватне. Тепер все зовсім навпаки: тепер саме приватне настигливо претендує на суспільний масовий простір. При цьому публічний простір все більше звільняється від соціальних функцій, які все частіше перекладаються на плечі самого індивіда. Таку поведінку варто розцінювати як прагнення особистісного самопошуку, або як бажання задоволення власного «Его», представлення себе як товару на «ринку особистостей» [15].

Список використаних джерел

1. Арендт, Х., 2000. 'Vita Activa, или О деятельной жизни', пер. с нем. и англ. В. В. Библина; под ред. Д. М. Носова, СПб.: Алетейя, 437 с.
2. Бахтин, М., 1972. 'Проблемы поэтики Достоевского', М., с.434.
3. Бодрунова, СС., 2011. 'Концепция публичной сферы и медиакратическая теория: поиск точек соприкосновения', Журнал социологии и социальной антропологии, Т.14, №1, с.110–133.
4. Болтански, Л., Тевено Л., 2013. 'Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов', пер. с фр. О. В. Ковеневой под науч. ред. Н. Е. Копосова, М.: Новое литературное обозрение, 576 с.
5. Гибернау, М., 2012. 'Идентичность наций', пер. з англ. П. Таращук; ред. Л. Марченко, К.: Темпора, 304 с.
6. Карасик, В.И., 2002. 'Языковой круг: личность, концепты, дискурс: монография', Волгоград: Перемена, 477 с.
7. Карасик, В.И., 2000. 'Этнокультурные типы институционального дискурса', Этнокультурная специфика речевой деятельности: сб. обзоров, М.: ИНИОН РАН, с.37–64.

8. Кастельс, М., 2000. 'Информационная эпоха: экономика, общество и культура', пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана; Гос. ун-т «Высш. шк. экономики», М.: ГУ ВШЭ, 608 с.
9. Лиотар, Ж.-Ф., 1998. 'Состояние постмодерна', пер. с фр. Н. А. Шматко, М.: СПб.: Ин-т эксперимент. социологии; Алетейя, 159 с.
10. Манаенко, ГН., 2003. 'Дискурс в его отношении к речи, тексту и языку', Язык. Текст. Дискурс, Вып.1, с.28–39.
11. Маркузе, Г., 1994. 'Одномерный человек: Исследование идеологии развитого общества', Пер. с англ. А. Юдина, предисл. и примеч. А. Юдина, М.: REFL-book, XXII, 341 с.
12. Ольшанский, ДВ., 2002. 'Основы политической психологии: учеб. пособие для вузов', М.
13. Пантюкова, РВ., 2009. 'Тип текста как компонентная составляющая вида и подвиды дискурса', Лингвистика: традиции и современность: мат-лы Междунар. науч. конф., Ростов н/Д: ИПО ПИ ЮФУ, с.199–250.
14. Сеннет, Р., 2002. 'Падение публичного человека', пер. с англ. О. Исаева, Е. Рудницкая, Вл. Софронов, К. Чухрукидзе, М.: Логос, 424 с.
15. Фромм, Э., 2014. 'Иметь или быть?', пер. с англ. Э. М. Телятниковой, М.: АСТ, 314 с.
16. Хабермас, Ю., 1989. 'Структурная трансформация публичной сферы', пер. с нем., М.: Прогресс, 297 с.
17. Ясперс, К., 1991. 'Смысл и назначение истории', пер. с нем. П. П. Гайденко, М.: Политиздат, 527 с.
18. Bounoux, D., 2001. 'Introduction aux sciences de la communication', Nouvelle ed., Paris: La Découverte, 286 p.
19. Habermas, J., 1992. 'Further Reflections on the Public Sphere', Habermas and the Public Sphere: Studies in contemporary German social thought, Calhoun Craig (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, p.359–402.
20. Kant, I., 1996. 'Toward Perpetual Peace [1795]', trans. and ed. Mary J. Gregor. Practical Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, p.52–311.
21. Wolton, D., 1997. 'Penser la communication', Paris: Flammarion, 402 p.

References

1. Arendt, H., 2000. 'Vita Activa, ili O dejatel'noj zhizni (Vita Activa, or About active life)', per. s nem. i angl. V. V. Bibihina; pod red. D. M. Nosova, SPb.: Aletejja, 437 s.
2. Bahtin, M., 1972. 'Problemy poetiki Dostoevskogo (Problems of Dostoevsky's Poetics)', M., s.434.
3. Bodrunova, SS., 2011. 'Konceptija publichnoj sfery i mediakraticeskaja teorija: poisk tocek soprikošnovenija (The concept of the public sphere and the media theory of theory: the search for points of contact)', Zhurnal sociologii i social'noj antropologii, T.14, №1, s.110–133.
4. Boltanski, L., Teveno L., 2013. 'Kritika i obosnovanie spravedlivosti: Oчерki sociologii gradov (Criticism and justification of justice: Essays on the sociology of cities)', per. s fr. O. V. Kovenevoj pod nauch. red. N. E. Kuposova, M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 576 s.
5. Gibernau, M., 2012. 'Identichnist' nacij (Identity of nations)', per. z angl. P. Tarashhuka; red. L. Marchenko, K.: Tempora, 304 s.
6. Karasik, VI., 2002. 'Jazykovoj krug: lichnost', koncepty, diskurs: monografija (Language circle: personality, concepts, discourse: monograph)', Volgograd: Peremena, 477 s.
7. Karasik, VI., 2000. 'Jetnokul'turnye tipy institucional'nogo diskursa (Ethnocultural types of institutional discourse)', Jetnokul'turnaja specifika rechevoj dejatel'nosti: sb. obzorov, M.: INION RAN, s.37–64.
8. Kastel's, M., 2000. 'Informacionnaja jepoha: jekonomika, obshhestvo i kul'tura (Information age: economy, society and culture)', per. s angl. pod nauch. red. O. I. Shkaratana; Gos. un-t «Vyssh. shk. jekonomiki», M.: GU VShJe, 608 s.
9. Liotar, Zh.-F., 1998. 'Sostojanie postmoderna (Postmodern state)', per. s fr. N. A. Shmatko, M.: SPb.: In-t jeksperiment. sociologii; Aletejja, 159 s.
10. Manaenko, GN., 2003. 'Diskurs v ego otnoshenii k rechi, tekstu i jazyku (Discourse in its relation to speech, text and language)', Jazyk. Tekst. Diskurs, Vyp.1, s.28–39.

11. Markuze, G., 1994. 'Odnomernyj chelovek: Issledovanie ideologii razvitogo obshhestva (One-dimensional person: A study of the ideology of a developed society)', *Per. s angl. A. Judina, predisl. i primech. A. Judina*, M.: REFL-book, XXII, 341 s.

12. Ol'shanskij, DV., 2002. 'Osnovy politicheskoy psihologii: ucheb. posobie dlja vuzov (Fundamentals of political psychology: studies. manual for universities)', M.

13. Pantjukova, RV., 2009. 'Tip teksta kak komponentnaja sostavljajushhaja vida i podvida diskursa (Type of text as a component component of the type and subspecies of the discourse)', *Lingvistika: tradicii i sovremennost': mat-ly Mezhdunar. nauch. konf.*, Rostov n/D: IPO PI JuFU, s.199–250.

14. Sennet, R., 2002. 'Padenie publichnogo cheloveka (Fall of a public person)', *per. s angl. O. Isaeva, E. Rudnickaja, Vl. Sofronov, K. Chuhrukidze*, M.: Logos, 424 s.

15. Fromm, Je., 2014. 'Imet' ili byt'? (Have or be?)', *per. s angl. Je. M. Teljatnikovoj*, M.: AST, 314 s.

16. Habermas, Ju., 1989. 'Strukturnaja transformacija publichnoj sfery (Structural transformation of the public sphere)', *per. s nem.*, M.: Progress, 297 s.

17. Jaspers, K., 1991. 'Smysl i naznachenie istorii (The meaning and purpose of the story)', *per. s nem. P. P. Gajdenko*, M.: Politizdat, 527 s.

18. Bougnoux, D., 2001. 'Introduction aux sciences de la communication', Nouvelle ed., Paris: *La Découverte*, 286 p.

19. Habermas, J., 1992. 'Further Reflections on the Public Sphere', *Habermas and the Public Sphere: Studies in contemporary German social thought, Calhoun Craig (ed.)*, Cambridge, MA: MIT Press, p.359–402.

20. Kant, I., 1996. 'Toward Perpetual Peace [1795]', *trans. and ed. Mary J. Gregor. Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, p.52–311.

21. Wolton, D., 1997. 'Penser la communication', Paris: Flammarion, 402 p.

* * *

УДК 171

**ДУХОВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ОСОБИСТОСТІ
ЯК НЕОБХІДНА ТА НАДІЙНА ОСНОВА
ЇЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ТА РОЗВИТКУ****THE SPIRITUAL POTENTIAL OF THE INDIVIDUAL
AS A NECESSARY AND RELIABLE BASIS FOR ITS
SELF-REALIZATION AND DEVELOPMENT****Балагура О. О.,**кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії та педагогіки, Національний
транспортний університет (Київ, Україна), e-mail:
boo-boo@i.ua, ORCIDID: 0000-0003-1353-7694**Глушко Н. В.,**кандидат педагогічних наук, доцент кафедри
філософії і суспільно-гуманітарних наук, ПВНЗ
«Міжнародний науково-технічний університет
імені академіка Ю. Бугая (Київ, Україна),
e-mail: nadiavasulivna@ukr.net**Balahura O. O.,**Ph.D., Associate Professor, National Transport
University (Kyiv, Ukraine), e-mail: boo-boo@i.ua,
ORCIDID: 0000-0003-1353-7694**Hlushko N. V.,**Ph.D., Private higher educational
institution «Academician Y. Bugay international
scientific and technical university»
(Kyiv, Ukraine), e-mail: nadiavasulivna@ukr.net

Аналізуються потреби в усвідомленні й розумінні сучасної
духовно розвиненої особистості як активного суб'єкта власної
життєдіяльності, акцентується увага на питаннях, які пов'язані із
залученням суспільства до необхідності розширення можливостей
соціального розвитку, самореалізації та самовдосконалення
особистості, її духовних цінностей.

Ключові слова: духовно та гармонійно розвинена особистість,
професійна діяльність, самореалізація особистості, професійна
самореалізація, зрілість людини, акмеологія, успіх, самовдосконалення,
розвиток.

The article analyzes the needs for understanding and understanding of
the modern spiritually developed personality as an active subject of their own
life, emphasizes the issues related to the involvement of society in the need to
expand the possibilities of social development, self-actualization and self-
improvement of the individual, his spiritual values.

Keywords: spiritually and harmoniously developed personality,
professional activity, self-realization of the person, professional self-
realization, maturity of the person, acmeology, success, self-improvement,
development.

На сучасному етапі розвитку українське
суспільство знаходиться на шляху значних
трансформаційних змін, що відбуваються в тому
числі й в усіх соціальних інституціях. Попередні
принципи функціонування суспільства постійно
змінюються, модернізуються механізми соціальної
взаємодії (й не завжди синхронно й результативно),
змінюються також і духовні пріоритети.

Сучасні нововведення в житті нашої країни
запроваджують нові правила в різних сферах
життєдіяльності людей, у тому числі й у
професійній діяльності окремо взятої особистості.
Бурхливий розвиток інноваційних технологій у
світі змушує нас сьогодні орієнтуватися на новітні
досягнення, характерні для майже всіх галузей

виробництва. Сучасний ринок праці вимагає нових
знань, умінь та навичок, тож навіть якісна освіта
(як ключовий фактор стабільності держави) кінця
минулого – початку теперішнього століття змушує
визнавати невідповідність, а й часом неможливість
окремих фахівців орієнтуватися на конкретні зміни
виробництва, пов'язані із професійною діяльністю,
міжособистісною комунікацією, проблемами
побутового характеру тощо, оскільки якості освіти
визначається не лише певним обсягом знань,
але й параметрами особистісного, насамперед
духовного розвитку. На самовдосконалення й
самореалізацію високоморальної особистості
впливають глобальні економічні, геополітичні,
культурні, соціальні перетворення, що в більшій
або меншій мірі залежать від формування тих
необхідних особистісних якостей, що сприятимуть
швидкому мотиваційному розвитку духовного
потенціалу людини.

Людина ХХІ століття, знаходячись у постійному
ритмі вдосконалення навколишньої дійсності,
опинилася перед доволі непростим викликом
бурхливих безупинних змін, що торкнулися
не лише зовнішнього світового виміру, але й,
передусім, внутрішніх духовних концепцій окремо
взятої особистості.

Актуальність теми дослідження зумовлена
приверненням уваги в наукових колах до потреби
в усвідомленні й розумінні сучасної особистості
як активного суб'єкта власної життєдіяльності,
залучення держави та суспільства до необхідності
розширення можливостей соціального розвитку
та самореалізації, й духовного самовдосконалення
як окремих громадян, так і суспільства в
цілому. Дослідження даної проблеми дозволить
розширити уявлення про становлення людини як
зрілої особистості, котра сама є суб'єктом власної
зовнішньої та внутрішньої реалізації, яка здійснює
істотний вплив на формування свого якісного
духовного потенціалу.

Вивчення самореалізації та самовдосконалення
як одних з духовних чинників становлення зрілої
особистості дозволить розробити рекомендації
щодо оптимізації цього процесу як у старшого, так
і в молодого покоління.

Питання щодо формування особистості, її
саморозвитку та самовдосконалення в контексті
модернізації будь-якої сфери безпосередньо
стосуються певних, досить часто, конкретних
для індивіда змін та трансформацій. Проте не
все населення країни (якщо бути точними, то
лише невелика його частина) має необхідні
умови та доступ щодо розвитку та вдосконалення
свого інтелекту, своїх моральних цінностей та
пріоритетів духовного плану. Власне, це практично
залишається прерогативою окремої людини,
родини чи соціальної групи. Лише моральне
середовище та духовні інституції визначають, у
переважній більшості, необхідність, значимість
та ефективність гуманістичних стандартів
сьогодення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.
Сучасні вітчизняні й зарубіжні науковці

(С. Д. Максименко, М. І. Пірен, Т. В. Говорун, Л. М. Демина, Л. О. Шелюкта ін.) розглядають самореалізацію та роботу над самовдосконаленням як переважно свідомий, цілеспрямований процес розкриття й опредметнення сутнісних духовних якостей особистості в її різноманітній практичній діяльності.

Філософське поняття «духовність» є багатограним, оскільки тісно пов'язане з поняттями «духовні цінності», «духовна культура», «духовний світ», «духовне життя», які, в свою чергу, безпосередньо стосуються та відображають деякі ключові аспекти понять «якість», «якість життя», «рівень», «вимір», «життєвий вимір» тощо.

Духовний розвиток людини передбачає пошук нових смислів, нового сенсу. Він обумовлюється безперервним процесом «будівництва та інновацій» моральної, самостійної, творчої особистості.

Численні дискусії щодо духовного розвитку особистості мають в своїй основі наукове та релігійне підґрунтя. При цьому виникає принципова дилема, на який із видів духовності орієнтуватися. Носії релігійної духовності обґрунтовують єдність науки та віри, наголошуючи на вихованні в дусі тієї чи іншої конфесії. Освітняни, вважаючи, що без високого наукового рівня неможливе функціонування сучасного суспільства, вбачають вихід у трактуванні наукових знань як дорогоцінного людського досвіду щодо звернення до моральних питань, гуманітаризації природничих наук, посилення ролі та місця гуманітарного циклу освітніх дисциплін.

Призначення окремої особи в сучасному суспільстві визначається двома провідними аспектами: член родини та як суб'єкт професійної діяльності, оскільки сімейне життя та професійна самореалізація – дві важливі й тісно взаємопов'язані сфери життя людини. Професійна самореалізація більшою мірою, ніж реалізація виключно у сімейній сфері, сприяє автономності, самоповазі, внутрішній рівновазі, становленню духовної гармонійно-розвиненої особистості. Реалізованим у професійній діяльності особам властивий вищий рівень самоактуалізації, ніж реалізованим у сімейній сфері.

Самореалізація особистості є важливим показником її життєдіяльності, а особливо у професійній сфері – однієї з провідних сфер людської життєдіяльності. Необхідним атрибутом самореалізації є саморозвиток, самовдосконалення особистості, як прояв суб'єктної активності у будь-якій діяльності. У зв'язку з цим важливо виокремити самореалізацію, її якісний рівень як показник продуктивності життєвого шляху та зрілості особи, успішності у професійній та особистій діяльності. Під поняттям «професійна самореалізація» розуміємо соціалізований шлях гармонійного розвитку особистості, поєднаний із здобуттям професійно-практичного та духовного досвіду в процесі отримання кваліфікації спеціаліста в період первинного професійного становлення (навчання у вищій школі) та вдосконалення фахового зростання в процесі

виконання професійних ролей і обов'язків, що є невід'ємним атрибутом розкриття і здійснення особистісного професійного потенціалу. Професійна реалізація особистості на її життєвому шляху передбачає такі основні етапи: професійне самовизначення, професійне становлення в обраній сфері діяльності, фахове зростання і розвиток компетенції.

Проте пріоритетом будь-якої фахової галузі має бути безперервне здійснення процесу формування духовного обличчя людини – особистості, здатної зберегти та вдосконалити все те позитивне, що було сформоване під тиском історичних подій минулого, та, відповідно, прийняття в якості власних життєвих орієнтирів, думок та почуттів, одвічних загальнолюдських цінностей, які гарантовано допомагали в процесі еволюції нашим попереднім поколінням. Тож найважливішими характеристиками духовно зрілої особистості, що здатна до самовдосконалення, вважаються: цілеспрямованість, самостійність, динамічність, цілісність, конструктивність, індивідуальність. Ступінь актуалізації даних характеристик залежить від певних умов – насамперед від того, які в особистості складуться взаємини з власним внутрішнім світом та зовнішнім світом. Рушійний, творчий початок визнається, в першу чергу, за внутрішнім світом, у якому закладене прагнення до росту, до розкриття здібностей і посилення можливостей, до більшої ефективності, зрілості й конструктивності.

З погляду К. О. Абульхановой і Т. М. Березіної, духовна зрілість визначається як визначається як знаходження свого способу життя. Для кожної особистості існує певний ритм життя, оптимальний для неї, часові потенціали, що створюють основу для наростаючої здатності особистості опановувати своїми природними психічними можливостями й особливостями, перетворювати їх у ресурси своєї активності, з наступним використанням або свідомим застосуванням своєї активності як ресурсу самовираження, самореалізації у формах життя, діяльності, спілкування. Чим більш зрілим і гармонічним є ряд цих перетворень, здійснюваних особистістю, тим більше морально зрілою вона стає [1, с. 304].

О. С. Штепою виділено десять рис зрілої особистості: синергічність, автономність, контактність, самоприйняття, креативність, толерантність, відповідальність, глибинність переживань, децентрація, особиста життєва філософія [4, с. 149–157].

Можливості особистісного розвитку безмежні. Фізіологія підтверджує, що людина в силах змінити себе при активній роботі над собою. Свого часу академік І. П. Павлов розглядав людину як єдину в світі систему, здатну до саморегулювання та самовиховання.

Феномен зрілості людини, або процес і результат досягнення людиною вершин як індивідом, особистістю, суб'єктом діяльності (у тому числі й професійної) та індивідуальністю є предметом акмеології – науки про здобутки людини

у професійному та особистісному розвитку. Акмеологічною (від грец. акме – вершина) основою самовдосконалення особистості виступає потреба в активному саморозвитку, продуктивній самореалізації, просуванні до власних вершин досконалості.

Основними завданнями акмеологічного простору є створення простору спільної життєдіяльності спілкування всіх вікових груп, визначення мети життя і життєвих пріоритетів; навчання мистецтву життя; становлення самостійної особистості, яка вміє приймати рішення і нести за них відповідальність, володіє критичним мисленням; формування зрілого інтелектуального і духовного ставлення до життя; сприяння оволодіння науковими знаннями; виховання культури життєвого самовизначення, соціально активного ставлення до життя; допомога в оволодінні методами, способами ефективної соціальної взаємодії, освоєння на сучасному рівні політичних, економічних, правових знань; розвиток толерантності, розуміння іншого й відчуття взаємозалежності; здійснення загальних проєктів, які навчають бути готовими до врегулювання конфліктів в умовах поваги цінностей плюралізму, взаєморозуміння й миру; сприяння розквіту особистості, незалежності; виховання здатності свідомо передбачувати майбутнє, прогнозувати його, визначати життєву стратегію, свій життєвий проєкт; допомога в оволодінні етичною теорією в її людських формах, сприяння моральному самовизначенню, культивуванню загальнолюдських цінностей [3, с. 108].

Одна з найбільш важливих якостей духовно розвиненої особистості, яка необхідна в сучасному світі, – прагнення щодо досягнення успіху.

Людина не народжується із прагненням до успіху, стає такою поступово. Прагнення до успіху або безініціативність – результат виховання. Механізм формування цих протилежних якостей показаний в концепції «навченої безпорадності», запропонованої відомим американським психологом М. Селігманом.

Експерименти, проведені на людях, в значній мірі підтвердили результати, отримані на тваринах. Студенти, яким пропонувалися принципово складні завдання, виявлялися нездатними надалі впоратися із завданнями, що мали прості рішення, хоча без такої попередньої «тренування» вони легко вирішували ці справи.

Феномен навченої безпорадності (якщо він поширений у багатьох сферах життя) призводить до формування низької самооцінки, до нездатності долати життєві труднощі, до втрати мотивації досягнення.

Слід зауважити, що не всяка діяльність є діяльністю із самовдосконалення та розвитку. У будь-якій діяльності можна виокремити дві сторони – адаптивну та творчу. Остання є визначальною в процесі самовдосконалення. Більшість людей, на жаль, зупиняються у своєму розвитку на рівні адаптаційних процесів.

Структурно процес самовдосконалення можна виокремити з наступних етапів:

– самопізнання (усвідомлення своїх можливостей, своїх сильних і слабких сторін за допомогою самоспостереження, самоаналізу, самооцінки);

– самостимулювання (використання мотивів і прийомів внутрішньої мотивації до саморозвитку професійного та особистісного);

– програмування професійного та особистісного зростання (формулювання цілей самовдосконалення, визначення шляхів, засобів і методів цієї діяльності);

– самореалізація (здійснення програми самовдосконалення, самореалізація як спосіб життєдіяльності).

У процесі свого розвитку людина створює власну реальність і впевнена в її істинності. Маємо впевненість у тому, що виховання – це своєрідне духовне програмування. На жаль, дуже часто головна ідея цього програмування звучить так: «Ти – невдаха». І людина вірить. Вона думає: «Не можу зробити це», й сказане перетворюється в реальність. Уявні обмеження стали настільки ж реальними, як фізичні, і настільки ж важкодосяжні. Щоб відкинути негативне програмування, для початку потрібно просто припустити, що реальність – інша, що світ сповнений можливостей і вони доступні.

У людей є можливість займатися своєю розвитком, у тому числі й професійним самовдосконаленням, протягом усього життя. У перші 18–20 років розвиток тісно пов'язаний із досягненням фізичної зрілості: навчання в школі та інших закладах розширює кругозір і розвиває здібності кожної людини. У міру того, як вона дорослішає, розвиток людини все більше залежить від її ж внутрішньої ініціативи. Водночас, здатність до саморозвитку лише відносно залежить від умінь засвоювати академічні знання.

Люди, що досягають акмеологічних вершин (розвинені особистості), характеризуються наступними рисами:

– задовольняють свої потреби без шкоди для інших людей;

– досягають значного успіху в тій діяльності, яка служить для них об'єктом самовираження;

– беруть на себе відповідальність за свої дії та власний розвиток;

– активно насолоджуються життям;

– енергійні й життєздатні у своїй повсякденній діяльності;

– відкриті до змін і нового життєвого досвіду;

– індивідуальний розвиток міцно базується на одній ідеї: у кожної людини є нереалізований потенціал.

Крім того, можна виокремити ряд факторів, що обмежують процес саморозвитку людини: вплив сім'ї (майже завжди люди з дитячих років засвоюють обмежене, вузьке, одностороннє уявлення про себе; людина може прожити все життя, реалізуючи «програму», закладену ще в дитинстві); власна інерція (будь-які зміни можливі за умови подолання інерції, що вимагають енергетичних витрат та наполегливості); недостатня підтримка (підтримка інших допомагає подолати нестачу енергії, необхідної для здійснення змін);

неадекватний зворотній зв'язок і ворожість інших (у деяких ситуаціях, випадках надавати адекватну зворотню допомогу вважається ознакою невивчливості: людина ніби заглядає в «криві дзеркала» й деградує; також будь-яка зміна, яка відбувається в людині може загрожувати або вносити дискомфорт в життя близьких їй людей, тому вони можуть негативно ставитися один до одного).

Життєві кризи, природним чином виникають у процесі життєдіяльності, можуть також відбуватися з розвиваючим, або деморалізуючим ефектом. Щоби вони протікали по першому варіанту, необхідно виробити звичку ставитися до труднощів та перешкод, як до нових можливостей та ресурсу. Переконані в тому, що найбільш складним для переживання є розчарування в особистому житті та власному професійному «Я», коли людина починає сумніватися щодо своєї унікальності й неповторності, щодо власної професійної компетентності, що часто призводить до комплексу меншовартості, низької самооцінки, підвищення рівня особистісної та професійної тривожності, формування негативної духовної «Я-концепції».

Із вище викладеного, очевидно, що кожний, хто бажає бути успішним, повинен навчитися поводитися з самим собою як із унікальним та безцінним духовним ресурсом. Люди (окрема особистість чи професіонал своєї справи) мають можливість впливати не лише на своє майбутнє, а й бути головними проектувальниками власних долі. Здатність розпоряджатися своєю долею може бути визначена, як «відповідальність за себе та за інших».

На нашу думку, можна визначити особистий план роботи щодо духовного розвитку та самореалізації складається з наступних етапів:

- виявлення власних зовнішніх та внутрішніх обмежень;
- оцінка й аналіз внутрішніх протиріч;
- подолання перешкод в роботі по самовдосконаленню;
- придбання нових умінь;
- мотиваційна діяльність;
- аналіз свого просування вперед тощо.

Самореалізація є своєрідним капіталом особистісного духовного розвитку й необхідним людським ресурсом сучасності, що обумовлені активністю самої особистості, її здатністю до самодетермінації, саморегуляції, потребою в самоактуалізації й саморозвитку, прагненням до осмислення, й самоаналізу. Рівень особистісної зрілості визначається власним духовним потенціалом і тим, наскільки особистість виступає суб'єктом своїх трансформацій, свого саморозвитку.

Таким чином, сучасні культурологічні, освітні дослідження мають бути орієнтовані на те, щоби відповісти на нагальне питання нашого перехідного часу: які життєві установки мають змінитися в культурі техногенної цивілізації, щоби подолати глобальну кризу та вийти на інший

етап цивілізаційного розвитку, орієнтованого на людину як найвищу цінність. Слід на перший план щодо усвідомлення шляхів і способів подолання кризового стану особистості висувати не економіку, політику, соціальні структури та ін., а культуру, безпосередньо саму людину як духовну істоту, здатну до самовдосконалення, оновлення світу та себе як за рахунок системи освітнього ресурсу, так і за допомогою різних інших можливостей.

Список використаних джерел

1. Абульханова, КА., Березина, ТН., 2001. 'Время личности и время жизни', СПб.: *Алетейя*, 304 с.
2. Гупаловська, ВА., 2005. 'Професійна самореалізація як чинник становлення особистості жінки Автореф. дис... канд. психол. наук: 19.00.01', *Ін-т психології ім. Г. С. Костюка АПН України*, К., 25 с.
3. Сазоненко, ГС., 2004. 'Педагогіка успіху (досвід становлення акмеологічної системи ліцею)', К.: *Гнозис*, 684 с.
4. Штепа, ОС., 2007. 'Дефініція особистісної зрілості', *Наукові студії із соціальної та політичної психології: Збірник статей, АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології*, К.: *Міленіум*, Вип.16 (19), с.149–157.

References

1. Abul'hanova, KA., Berezina, TN., 2001. 'Vremja lichnosti i vremja zhizni (Personality Time and Life Time)', SPb.: *Aletejja*, 304 s.
2. Gupalov's'ka, VA., 2005. 'Profesijna samorealizacija jak chynnyk stanovlennja osobystosti zhinky Avto-ref. dys... kand. psyhol. nauk: 19.00.01 (Professional self-realization as a factor in the formation of a woman's personality Author's abstract. Dis ... cand. psychologist sciences: 19.00.01)', *In-t psykhologii im. G. S. Kostjuka APN Ukrainy*, K., 25 s.
3. Sazonenko, GS., 2004. 'Pedagogika uspihu (dosvid stanovlennja akmeologichnoi' systemy liceju) (Pedagogy of success (the experience of becoming an acmeological system of the lyceum))', K.: *Gnozys*, 684 s.
4. Shtepa, OS., 2007. 'Definicija osobystisnoi' zrilosti (Definition of personality maturity)', *Naukovi studii iz social'noi' ta politychnoi' psykhologii': Zbirnyk statej, APN Ukrainy, In-t social'noi' ta politychnoi' psykhologii'*, K.: *Milenium*, Vyp.16 (19), s.149–157.

* * *

УДК 165.192–028.42

**ФІЛОСОФСЬКЕ ОСМИСЛЕННЯ
РЕФЛЕКСІЇ НАУКОВОЇ КАРТИНИ СВІТУ***PHILOSOPHICAL COMPREHENSION
OF THE REFLECTION OF THE SCIENTIFIC PICTURE
OF THE WORLD*

Іванець Н. В.,
аспірантка, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: gileya.org.ua@gmail.com

Ivanets N. V.,
postgraduate student, National Pedagogical
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail:
gileya.org.ua@gmail.com

Доведено, що зробити усвідомлену діяльність предметом спостереження практично неможливо, оскільки, спрямовуючись безпосередньо на себе, свідомість перестає бути свідомістю про щось, постаючи вже свідомістю свідомості. Щоб вийти з цього замкненого кола, варто піднятися на вищий рівень дослідження – не теоретичний, а метатеоретичний.

Ключові слова: рефлексія, наукова картина світу, свідомість.

In the article drawn conclusion, that It is practically impossible to make a conscious activity subject of observation, since, directing directly on oneself, consciousness ceases to be a consciousness about something, having already appeared consciousness of consciousness. In order to get out of this closed circle, it is necessary to rise to a higher level of research – not theoretical, but metatheoretical.

Keywords: reflexion, scientific picture of the world, consciousness.

Людське сприйняття – навіть найбільш суб'єктивне – має ознаки об'єктивності. Людині ніяк не уникнути онтологічного імперативу, згідно з яким все, що спонукає її до діяльності, має бути опосередковане вердиктом її свідомості, усвідомлення. Між нею та фактами завжди існує посередник споглядальності, в результаті чого реальна і евентуальна дійсність сприймається картинно, образно, теоретично. Жоден факт не віддзеркалюється в свідомості абсолютно тотожним чином, бо свідомість людини – це не пасивне дзеркало, а активна, спонтанна, перетворююча сила; вона, згідно з формулою К. Маркса, ніколи не може бути чимось іншим, як усвідомленим буттям.

Градація цих трансформацій моделює велику кількість теоретично осмислених фактів: від найпримітивніших до організаційно найвищих. Дев'ять можливих картин нараховує Гете в аналізі цього явища, дев'ять можливих заломлень фактів в людській свідомості. Приміром, з даху зривається цеглина. Ми називаємо це випадковістю. Вона потрапляє на плечі перехожого – зрозуміло, механічно, але не лише механічно, бо слідує законам тяжіння, а відтак діє ще й фізично. Розірвані судини людини–невдахи припиняють свою функцію, а натомість починають діяти хімічні реакції. Органічне життя намагається відновитися, а людина деякий час залишається психічно приголомшеною. Приходячи до тями, вона відчуває себе етично глибоко ображеною. Релігійною ж вона стає, приписуючи цей випадок

вищому провидінню, розглядати його як порятунк від ще більшого зла. Коли ж людина одужує, то підкорює шабель геніальності, бо вже вірить в Бога і в себе, відчуває себе обранцем долі, тому поважає кожну випадковість і з усього намагається зробити повчальні й корисні висновки, аби життя набуло виразності й цілепокладаючої бадьорості.

Примітивне й наївне осмислення характеризує явище як випадкове; при механічному підході випадковість явища вже набуває певного методологічного забарвлення, а пояснення тут вже стає науковим поясненням; фізика вказує на те, що факт збігається з принципом; хімія виявляє якісну сторону явища, яка залишалася прихованою; органіка осмислюється явище хіміко–фізично, квалітативно–квантитативно, синтетично; у психіці квалітативно–квантитативний синтез специфікується в індивідуальній диференціації; етика сприймає явища в ціннісному ракурсі, наполягає на доцільності переходу від констатації факту до його значущості; в релігії значущість факту специфікується, а методом специфікації є віра; геніальність можна було б відрекомендувати конкретно людиноюмудрістю, тобто філософією, ядро якої гуманне й людяне, а гуманізм базується не на вірі, а на знанні.

Є істини, які ми знаємо. А є ті, яких ми не знаємо. Але від того, що ми їх не знаємо, вони не перестають бути істинами. Назвемо їх «істини самі по собі». Як аргументовано доводить у своїй книзі Бернард Больцано [1, с. 49–50], універсальна наука стає можливою тоді, коли ми припускаємо можливість існування подібних «істин самих по собі».

Критерієм науковості І. Кант вважав те апріорне знання, достовірність якого доведена за зразком математики до рівня аподиктичності, апріорізму. Примусова сила наукового мислення ґрунтується на тому, що всі надбання науки можуть бути репрезентовані у вигляді послідовності тверджень, кожне з яких може бути лише істинним або хибним. Причому, спосіб перевірки пропонується разом з твердженням, тому перевірка в принципі доступна всім. Когнітивний компендіум релігії і філософії має істотні відмінності від наведених ознак науки, тому існує лише одна фізика, на тлі численних філософських і релігійних парадигм.

У наш час розгортається криза сенсу науки, який виявляється на всіх рівнях функціонування цього соціального інституту [2, с. 118]. На макрорівні криза сенсу науки виявляє себе в тому, що сучасне суспільство амбівалентно оцінює функціонування системи науки як соціального інституту. Теперішня наука багато в чому не відповідає як існуючій соціальній реальності, так і потребам майбутнього. Критиці піддається як зміст освіти, так і її результат. З боку суспільства висувуються різні вимоги і пропозиції щодо вдосконалення системи масової освіти, однак широкомасштабне реформування освітньої системи не поспішає призводити до очікуваних позитивних результатів.

На мезорівні криза сенсу науки виявляє себе в гетерогенності наукових концептів, у множинності

оцінок існуючого стану і пропонованих методів його оптимізації. Роз'єднаність наукового дискурсу можна проілюструвати не лише на прикладі боротьби різних теоретичних концептів, а й засобом критичного відношення до них з боку інших суб'єктів науки. В сучасних умовах наука перестала бути істиною в останній інстанції і дороговказом для масової свідомості.

На макрорівні криза сенсу науки характеризується втратою мотивації до освоєння традиційного змісту науки, відмовою реципієнтів бути лише об'єктами наукового впливу, «судинами для наповнення наукою».

Таким чином, гіпердинаміка сучасної соціальності, плюралістичність культурних світів і принципова невизначеність майбутнього людства істотно проблематизують сутнісні підстави наукової сфери.

Істотним недоліком є ігнорування чи навіть заперечення основної генеалогічної цінності науки – її «запитального» характеру. Між іншим, саме цей інструмент завжди вважався основною перевагою науки як форми суспільної свідомості й сфери знання. Прикро, але сучасна наука (особливо її адміністративно-управлінська вертикаль) замість того, щоб ефективно використовувати запитальний ресурс, менторським тоном виголошує від імені Її Величності Істини інтелектуально невибагливі або взагалі сумнівні постулати.

Амплітуда проблемних факторів сучасної науки також ставить під сумнів сциєнтистський акцент класичної науки, котрий виражається в суб'єкт–об'єктній епістемології, у вимозі ціннісної індиферентності дослідника як передумови для отримання достовірних результатів. Сучасний теоретик науки неминуче залучається в поліаспектність смислового поля того феномена, про який він «запитує», тому більшість досліджень іманентно містить ціннісні пріоритети дослідника.

К. Поппер наполягав на необхідності змиритися з думкою, що «наука є не сукупністю знань, а лише системою гіпотез, котрі, за великим рахунком, неможливо обґрунтувати. Їх використовують доти, доки їм знаходять практичне підтвердження. Але ми ніколи не зможемо з упевненістю стверджувати, що вони «істинні» чи хоча б «вірогідні» [3, с. 170]. Лавиноподібний утилітаризм, яким наукове знання останнім часом просякнуте наскрізь, істотно дискредитував науку як таку, розвіяв рожеві ілюзії масової свідомості відносно завдань і можливостей наукової сфери: «Науки знаходять своє обґрунтування в корисності, а не в істині» [4, с. 144].

В цьому, власне, й полягає проблема неадекватності науки буттєвим реаліям, з'ясуванням сутності яких наукове знання покликане опікуватися. С. Булгаков привернув увагу до ще однієї проблеми: «Наукотворчість значно вужча життя, оскільки суб'єкт та об'єкт у живій єдності виражають себе не в науковому пізнанні, а в дії, в реальному житті. Наука вивчає лише труп природи. Вона вирізає із живого організму окремі

шматки дійсності, аби в них зорієнтуватися і встановити деяку механічну закономірність. Потім вона складає вирізані шматки назад, але це вже виявляється мертва природа» [4, с. 154].

Адекватне висвітлення особливостей і закономірностей наукової артикуляції потребує першочергового дослідження науки як соціального феномену, аналіз культурних, духовних і комунікативних аспектів функціонування наукової реальності. У чому ж полягає найбільш виразна відмінність між наукою та культурою? Якщо в епіцентрі уваги науки перебувають причинно–наслідкові зв'язки дійсності, то покликанням культури є окреслення мети і спонук рухатись у напрямку до цієї мети. Такої мети і таких цільових пріоритетів практично не існує в природі або ж їх дуже важко виявити і верифікувати. Тому їх можна лише створити. Яким чином? Насамперед засобом цінностей, уявлень про те, що має пріоритетне значення, що повинно бути.

Соціально–філософський апарат дослідження науки, особливо поняття соціальності, соціальних процесів, соціального знання, базується на працях сучасних соціальних філософів, представників теоретичної соціології, а також соціальної психології та структурної семіотики: М. Вебера, А. Шютта, П. Бергера, Т. Лукмана, З. Баумана, Е. Тоффлера, Д. Белла, П. Друкера, Т. Парсонса, Н. Лумана, Е. Гідденса, П. Бурдьє, Ю. Габермаса, Дж. Роулза, А. Печчеї, П. Штомпки та інших.

Дослідження парадигмального зсуву в сучасній науці базується на інтегральній рефлексії сучасної культури та соціальності, здійсненої в сучасній філософії (Б. Гершунський, В. Кемеров, Т. Керімов, В. Панарін, Г. Щедровицький, Е. Гідденс, К. Манхайм, Х. Ортега–і–Гассет, Т. Парсонс, А. Печчеї, Е. Тоффлер, М. Фуко та інших).

Дослідження наукової реальності базується на методології сучасної соціальної феноменології (З. Бауман, П. Бергер, П. Бурдьє, Е. Гідденс, Ж. Дельоз, Ж. Ліотар, Т. Лукман, Н. Луман, Е. Тоффлер, П. Фейєрабенд, Ю. Габермас, А. Шютт).

Важливі аспекти соціокультурних і ціннісних систем різних історичних епох, а також притаманних їм типів особистості розкриваються у працях С. Аверінцева, В. Андрущенко, Л. Баткіна, М. Бахтіна, М. Вебера, Р. Гвардіні, А. Гуревича, В. Кременя, С. Кримського, Д. Лихачова, І. Надольного, В. Пазенка, М. Поповича та інших дослідників.

Аналізу історичних типів наукової раціональності присвячені дослідження М. Гайдеггера, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, К. Поппера, Т. Куна, П. Фейєрабенда, Р. Рорти, П. Козловські, М. Мамардашвілі, Г. Щедровицького та інших.

Проблема невідповідності сучасної науки змінам соціальних умов аналізувалася У. Джонстоном, Ф. Кумбсом, Б. Саймоном.

Для дослідження герменевтичної проблематики сучасної науки варто вдатися до послуг праць представників філософії культури та філософської герменевтики (В. Біблера, Г. Гадамера, В. Дільтея, П. Рікера, Ф. Шлейєрмахера).

Комунікативна проблематика науки в умовах сучасності потребує застосування методології сучасної комунікативної філософії (Х. Арендт, О. Больнов, М. Бубер, Ж. Бодрійяр, Н. Луман, К. Поппер, В. Франкл, Ю. Габермас).

Втім, відчувається брак філософського дослідження факторів, які визначають становлення теорії наукової сфери, осмислюють фактори подолання кризових тенденцій на рівні сучасної науки і суспільства, пропонують теоретичні й практичні інструменти подолання проблем, загроз і небезпек.

До середини ХХ століття дослідницькі пріоритети філософії науки змістилися від питання про структуру природничонаукового знання до механізмів його функціонування і розвитку. Актуалізувалося завдання побудови логіки розвитку наукових теорій на основі ретельного вивчення реальної емпіричної історії науки. В результаті почалося інтенсивне становлення так званих некумулятивних моделей науки, що протистоять кумулятивним моделям позитивістів.

Сутність кумулятивізму виразно охарактеризував М. Бунге: будь-яка історична послідовність наукових теорій зростає – у тому сенсі, що кожна нова теорія включає попередні теорії. В цьому процесі ніщо й ніколи не втрачається. Ця точка зору припускає безперервне зростання у вигляді адитивної послідовності теорій, що сходяться до деякої межі, котра об'єднує всі теорії в єдину цілісність.

У другій половині ХХ століття кумулятивне уявлення про зростання наукового знання втратило свою популярність. Було з'ясовано, що кумулятивна парадигма не корелюється з реальною історією науки, оскільки науковий поступ супроводжується істотними втратами ідейно-світоглядного і концептуального гатунку. Одним із найбільш рішучих противників кумулятивної моделі розвитку різко був Т. Кун. Досліджуючи проблему факторів, котрі визначають вибір ученими між альтернативними теоріями, він висунув некумулятивну модель розвитку науки, в епіцентрі якої перебувала теза про «несумірність» теорій, що конкурують між собою в період наукової революції.

Під «несумірністю» теорій Т. Кун, як і П. Фейєрабенд, розумів неможливість порівняти їх один ні за критерієм істинності, ні за рівнем універсалізму (можливості застосування на практиці чи в теоретичних конструкціях). Основні елементи кунівської моделі – «парадигма», «наукове співтовариство» і структуризація розвитку науки на дві фази: «аномальну» (революційну) та «нормальну» (стабільну, накопичувальну). Парадигма і наукове співтовариство – взаємопов'язані елементи, які не можуть існувати один без одного. З одного боку, наукові співтовариства є носіями парадигм, з іншого, – парадигма є основою самоідентифікації і відтворення наукового співтовариства.

Під парадигмами Т. Кун розумів визнані всіма наукові досягнення, які впродовж деякого часу

забезпечують наукове співтовариство моделлю (моделями) постановки проблем та їх розв'язання. Парадигма має в своєму розпорядженні обґрунтовані відповіді на ключові запитання, котрі слугують світоглядним, критеріальним і концептуальним орієнтиром. Т. Кун звів сутність «нормальної» науки до «наведення ладу». Власне, цією рутинною і зайнята більшість учених у процесі наукової діяльності.

Такий методологічний підхід схиляє науковця до необхідності втиснути в парадигму якомога більше досліджуваних явищ і феноменів. Натомість явища, які не поміщаються в прокрустове ложе парадигми, часто взагалі випускаються з поля зору, ігноруються або їхня значущість цілеспрямовано применшується, мінімізується. В межах «нормальної» науки вчені, як правило, не ставлять собі мету створити нові теорії – навпаки, дослідження спрямовуються на розробку тих явищ і теорій, які мають статус фаворитів домінуючої парадигми [5, с. 59].

Наукова революція («аномальна» фаза розвитку науки) полягає в зміні лідируючої парадигми. Через несумірність парадигм їх конкуренція набуває ознак наукових співтовариств, а перемога визначається не стільки внутрішньо науковими, скільки соціокультурними і навіть соціально-психологічними процесами. Конкуренція між різними групами наукового співтовариства – єдино можливий інструмент, який призводить до перегляду парадигмальних пріоритетів. На переконання Т. Куна, відмова від попередньої парадигми завжди є результатом чогось істотно більшого, ніж порівняння теоретичних викладом з практичними, емпіричними і концептуальними даними.

Трансформація наукової парадигми в наш час – це передусім зміна стандартів, формату наукової раціональності. На сьогодні у філософському середовищі домінуючою є позиція, згідно з якою раціональність історично мінлива. Це може здатися алогічним і парадоксальним, проте має слушність також позиція дослідників, котрі стверджують про незмінність раціональності. Певною мірою вони також праві, оскільки попри історичні зміни раціональності спостерігається незмінність деяких її елементів. Це дає підстави стверджувати про раціональність як єдиний феномен в багатьох різновидах.

Неадекватне наповнення конкретним змістом поняття раціональності та сповідування такого стану на практиці призводить до криз людської культури, як у пізнавальному, так і в смисложиттєвих планах. Криза певного типу раціональності зумовлюється тим, що конкретний набір принципів і правил, якими керується в своїй діяльності розум (лінійність, редукціонізм, жорстка детермінованість тощо), виявляється малоефективним в освоєнні світу, організації суспільного життя, перетворенні зовнішнього середовища і т.п.

Раціональність класичної науки, яка містить у своїй основі математичне природознавство,

сприймається як протипага середньовіччю в цілому і християнству зокрема. Але без нього була б неможлива новоевропейська наука. «Рациональний ірраціоналізм» християнства посприяв становленню новоевропейської науки. Саме в лоні християнської думки постали ідеї прямолінійності часу, а відтак і руху як такого, що стало основою не лише нової фізики, а й нового бачення світу загалом. Християнство актуалізувало, інкорпоровало в суспільну свідомість ідею актуальної нескінченності, яка лише згодом отримала належне місце в наукових побудовах.

Окрім позитивних аспектів християнського впливу були й негативні, які визначили той негативний бік новоевропейської науки, що нині став головною мішенню критики науки. Йдеться про тезу, згідно з якою людина – цар природи і має повне право використовувати її на власний розсуд, а наука – той засіб, який в цьому їй має допомогти. Такий тип науки повністю відсторонений від духовності й суб'єктивності. Де-факто він є шляхом у нікуди.

З одного боку, широкомасштабні кризи раціональності по своїй суті є кризами певного ставлення людини до навколишнього середовища. З іншого боку, кожен тип раціональності визначає ставлення людини до навколишнього світу. Найбільш виразним негативним прикладом новоевропейського типу раціональності може слугувати екологічна криза.

Сучасні парадигмальні зміни в науці є виявом вичерпання як можливостей певного ставлення до світу, так і світоглядно-концептуальних орієнтирів, на досягнення яких скеровує увагу стара парадигма.

Феномен нестабільності постає в якості визначального чинника в розумінні світу й людського суспільства, ідея нестабільності є визначальною рисою нової наукової парадигми, а відтак і нової наукової раціональності, яка надає можливість осягати нові пізнавальні горизонти, нові зрізи реальності, які характеризуються такими рисами, як становлення, нелінійність, нестаціонарність, нестійкість. Нестабільність виникає всюди – у фізичних, хімічних, біологічних, психологічних, соціальних, культурних, інформаційних, інтелектуальних, духовних середовищах, де взаємодіють і протистоять один одному суб'єкти, фактори і тенденції. З огляду на тотальність цього явища нехтувати ним не варто.

Наукова парадигма, яка базується на ідеї нелінійності, намагається не тільки об'єднати природничонауковий та гуманітарний компоненти культури, а й трансформувати наше розуміння універсальної ролі метамови, котра синтезує фундаментальні закони природознавства, філософії та синергетики. Ідея нелінійності передбачає відсутність жорсткого детермінізму, характерного для парадигми лінійного функціонування світу, яка лежить в основі раціональності класичної науки. Це особливо яскраво проявляється на прикладі науки Нового часу, передусім у класичній механіці.

Принцип нелінійності в розумінні світу не відкидає й не заперечує здобутки класичної науки (які, власне, перевірені часом та практикою), а лише вказує на межі їхнього застосування.

Лінійний підхід є неефективним при розгляді відкритих і складних систем, яким притаманна самоорганізація і саморозвиток. Відкриті нелінійні системи еволюціонують під впливом не лише флуктуацій у зовнішньому середовищі, а й внаслідок внутрішніх суперечностей, котрі спонтанно виникають у надрах системного об'єкта. Це призводить до істотного збільшення факторів, що впливають на розвиток системи, а також унеможливорює встановлення однозначних причинно-наслідкових зв'язків. Як наслідок – передбачення розвитку системи можуть бути зроблені лише на нетривалу перспективу і у вузькому спектрі можливих ліній розвитку.

Сучасна наукова парадигма інтерпретує світ в основному складною і нестабільною системою, в якій людині хоч і відводиться важлива роль, проте це не роль повновладного господаря, а роль одного з гравців. І коли гуманізм проголошує людину найвищою цінністю, то для її збереження необхідно усвідомлювати важливість збереження інших складових світ-системи. Відтак, людині слід розважливо поглянути на дійсність і урівняти себе з іншими визначальними компонентами світу.

Наукова парадигма сучасної науки істотно відрізняється від стандартів науковості й пояснення світу, що були сформовані в епоху Нового часу. Ключовими елементами цієї парадигми є ідея нестабільності, яка, в свою чергу, актуалізує ідею нелінійності в розумінні й змалюванні світу. Для ефективного функціонування в умовах багатоманітної сучасності ідея гуманізму має бути переосмислена з урахуванням новітніх трансформацій наукової парадигми та наукових даних.

Наукове знання – провідний елемент наукового простору, впорядкована в просторі й часі знаково-символічна система вираження пізнавальної діяльності людини. Воно існує як лінійний (просторовий) текст, об'єктивних детермінованих та індетермінованих багатовекторних зі зворотними зв'язками (і в цьому плані нелінійних) смислових висловлювань про об'єкти пізнання, вихід за які є виходом за межі науковості у сферу синкретичності, міфологічності та вірувань. Суб'єкти і об'єкти науки, її положення, способи їх творення і опанування ними є об'єктивованими, дистанційованими й ідентичними в усіх соціокультурних ареалах, тому наукові положення мають один і той же функціональний простір.

Важливою тенденцією науково-освітнього простору є зростання в ньому частки соціогуманітарного знання, яке хоч і запозичує деякі властивості знань природничих наук (окремі методи та форми вираження), але водночас спостерігається і зворотній процес: соціогуманітарні дослідження все більше стають аналогами для досліджень у сфері природознавства і технічних наук (метод інтерпретації, ідеї еволюційних, революційних

змін, значення ціннісного елемента в знаннях тощо), соціогуманітарні знання стають усе більш технологічними та праксеологічними. Економічні категорії на кшталт «інтелектуальна власність», «інтелектуальний капітал», «символічний капітал» і т.ін. стають невід'ємними складовими сучасного наукового простору.

Наука має бути об'єктивною в тій мірі, в якій людина може бути об'єктивною [6, с. 109–110]. Всі помилки сучасної науки мають у своїй основі небажання визнати недосконалість людської природи. У цьому випадку вчений уподібнюється невротикові – він спрямовує свої зусилля виключно в напрямку «чистоти» і «об'єктивності», він хоче бачити в собі «лише мислителя», притлумлюючи свою людську природу, а в результаті, за іронією долі, втрачає інтелектуальний потенціал і психологічне здоров'я. Зрештою, якби наука була методичною сукупністю правил і процедур, то чим би вона відрізнялася від конвеєрного ремесла або від «науки про дамські парасольки»?

Наука часто потрапляла в іронічні ситуації, відстоюючи «істини», які згодом виявлялися курйозом або й узагалі нісенітницею [7, с. 387–388]. Зокрема, ще за кілька років до того, як брати Райт підняли в повітря перший літальний апарат, наукові авторитети безапеляційно стверджували: важкий за повітря механічний об'єкт літати не може. Або ще один приклад: тривалий час мімікрію «науково» пояснювали як результат виживання найбільш пристосованих організмів. Стверджувалося, що одна з комах могла «випадково» народитися з тілом зеленуватого кольору, а потім – з огляду на успішність цієї комах – її потомство отримало вирішальну перевагу в конкурентній боротьбі. В різних формах ця зухвала теоретична викладка настільки часто повторювалася вченими, що зуміла завоювати ледве не всезагальне визнання.

І це попри ігнорування винахідниками «наукових» пояснень мімікрії математичної неможливості серії «випадкових» поєднань і повторів: «Якщо підрахувати суму свідомої роботи, необхідної для того, аби зі шматка залізної руди отримати лезо ножа, то ми не візьмемося припускати, що ніж міг виникнути «випадково». Було б цілковито ненауково очікувати, що в надрах землі знайдеться готове лезо з торговою маркою Шеффілда або Золінгена. Але теорія мімікрії очікує значно більшого, стверджуючи, що можна знайти сформовану природним чином друкарську машинку, яка цілком готова до вжитку» [8, с. 59–60].

У книзі К. Хюбнера «Критика наукового розуму» [6, с. 14–15] на конкретних прикладах ілюструється теоретична навантаженість емпіричних фактів, простежується, яким чином і в який спосіб різні теоретичні поняття і закони включаються в процес їх формування. Автором також з'ясовано вплив на цей процес позанаукових чинників. Емпіричні істини, як зазначає К. Хюбнер, є результатом застосування деякої системи правил. Самі ж правила мають складну системну організацію: вони включають не лише ідеї, поняття і закони раніше сформованих

теорій, які беруть участь у формуванні наукових фактів, а й містять апіорні по відношенню до науки засновки у вигляді соціально-історичного контексту, сукупності соціокультурних передумов, які визначають можливості наукового досвіду в кожну конкретну історичну епоху тощо [9, с. 48].

Фактично принципи і фундаментальні ідеї наукових теорій не є результатом простого узагальнення фактів: вони містять певний апіорний компонент, особливості якого вкорінені в специфіці соціокультурної ситуації, котра відбирає, культивує, селекціонує з усіх можливостей наукового пошуку і артикулює засобом мови лише ту підмножину, що найбільш тісно корелює з характером соціокультурного і конкретно-історичного контексту.

Список використаних джерел

1. Больцано, Б., 2003. 'Учение о науке (Наукоучение). Избранное', СПб.: Наука+Meiner (Hamburg), 519 с.
2. Виндельбанд, В., 1995. 'Критический или генетический метод?', Избранное: Дух и история, М.: Наука, 432 с.
3. Popper, K., 1934. 'Gessamelte Werke', Erkenntnis, Vol.V, 466 s.
4. Булгаков, СН., 1990. 'Философия хозяйства', М.: Наука, 412 с.
5. Гиндилис, НЛ., 1999. 'Изменение мировоззренческих установок современной науки', Философские науки, М., №3–4, с.56–64.
6. Степин, ВС., 1991. 'К проблеме структуры и генезиса научной теории', Философия, методология, наука, М.: Прогресс, 312 с.
7. Слотердайк, П., 2001. 'Критика цинического разума', [перев. с нем. А. В. Перцева], Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 584 с.
8. Успенский, ПД., 1993. 'Новая модель Вселенной', СПб.: Издательство Чернышёва, 560 с.
9. Rouse, J., 1987. 'Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science', Ithaca, N.-Y., 312 p.

References

1. Bol'cano, B., 2003. 'Uchenie o nauke (Naukouchenie). Izbrannoe (The doctrine of science (Science). Favorites)', SPb.: Nauka+Meiner (Hamburg), 519 s.
2. Vindel'band, V., 1995. 'Kriticheskij ili geneticheskij metod? (Critical or genetic method?)', Izbrannoe: Duh i istorija, M.: Nauka, 432 s.
3. Popper, K., 1934. 'Gessamelte Werke', Erkenntnis, Vol.V, 466 s.
4. Bulgakov, SN., 1990. 'Filosofija hozjajstva (Economic philosophy)', M.: Nauka, 412 s.
5. Gindilis, NL., 1999. 'Izmenenie mirovozzrencheskih ustanovok sovremennoj nauki (Changing the worldview of modern science)', Filosofskie nauki, M., №3–4, s.56–64.
6. Stepin, VS., 1991. 'K probleme struktury i genezisa nauchnoj teorii (To the problem of the structure and genesis of scientific theory)', Filosofija, metodologija, nauka, M.: Progress, 312 s.
7. Sloterdajk, P., 2001. 'Kritika cinicheskogo razuma (Criticism of the cynical mind)', [prev. s nem. A. V. Perceva], Ekaterinburg: Izd-vo Ural, un-ta, 584 s.
8. Uspenskij, PD., 1993. 'Novaja model' Vselennoj (New Model of the Universe)', SPb.: Izdatel'stvo Chernyshjova, 560 s.
9. Rouse, J., 1987. 'Knowledge and Power: Toward a Political Philosophy of Science', Ithaca, N.-Y., 312 p.

* * *

УДК 111;111.11:17.023.36;12;113:001.8;130.2.13.

СУПЕРСТРУНИ, ТКАНИНА ВСЕСВІТУ І «ТЕХНЕ» ЯК ПОІЕЗИСНИЙ ПРИНЦИП КРЕАТИВНОСТІ БУТТЯ ТА НІЩО

*SUPERSTRINGS, FABRIC OF THE UNIVERSE
AND TEXNH AS A PRINCIPLE OF BEING'S
AND NOTHING'S POIESIS CREATIVITY*

Кирилюк О. С.,

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, Одеська філія
Центру гуманітарної освіти НАН України (Одеса,
Україна), e-mail: olexander.kyrylyuk@gmail.com

Kyrylyuk O. S.,

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the
Department of Philosophy, Odessa branch of the
Centre for the Humanities Education of NAS
of Ukraine (Odessa, Ukraine), e-mail:
olexander.kyrylyuk@gmail.com

Автор у критичний розвиток думок М. Гайдеггера пропонує гіпотетичну спекулятивно-метафізичну інтерпретацію співвідношення онтологічних категорій *Одне*, *Буття*, *Ніщо* та *Ергон* з принципом *Техне*. *Техне* – це не тільки мистецтво і техніка, як його зазвичай розуміють, це також й онтологічний принцип розумної (*Ноїс*) організації виключеної з «Одного» поривом «Ергону» первинної ірреальної реальності – «суперструн» *Ніщо*, з яких за допомогою *техне* ткється тканина Універсуму, що утворює ідеальні (ейдосні) активні породжувальні моделі-прообрази впорядкованих, об'єктивно-логічно структурованих та «розумно» (раціонально-закономірно) організованих одиничних речей з масою спокою, що виникають внаслідок коливань цих ідеальних «суперструн». Ця тканина є тією «завісою» (фактично – *Ніщо*), що «застилає» нам справжню граничну першооснову Всесвіту – «Одне», про що через *поієзис* здогадуються поети. Тому наш світ фізичних речей як продуктивний результат коливань суперструн *Ніщо* в цьому сенсі, можливо, й насправді є ілюзією, про що давно говорили древні східні філософи.

Ключові слова: Онтологія, спекулятивний метод, метафізика, *Одне*, *Буття*, *Ніщо*, *Ергон*, *техне*, суперструни, тканина Всесвіту, М. Гайдеггер.

The author by the critical development of M. Heidegger's thoughts proposes a hypothetical speculative-metaphysical interpretation of such ontological categories as the One, Being, Nothing, and Ergon in their relation to *Tēchne*, which is not only art or technology as it is commonly understood, but an ontological principle of the intelligent (*Noūs*) organization of the «superstrings» that was thrown out from the «One» by impulse of «Ergon». These strings by *tēchne* design primary «fabric» of the Universe, which creates a veil or «openwork curtain» (in fact it is Nothingness). Behind this curtain hides the true foundation of the World – The One, about what due to the *poiesis* guess some poets. This picture gives a good explanation of the «wave-particle» nature of the microcosm, the base of what is arising as a result of superstrings' oscillation. Therefore, our World of physical things is a result of the fluctuations of superstrings which are a forms or eidos that generate these things. The idea of «fabric» gives us the opportunity to explain what «holds» everything in our World and make us start to recognize that our Cosmos is an illusion only because we found its limit base as Nothing. Ancients Eastern philosophers talked about it for a long time.

Keywords: Speculative ontological Metaphysics, The One, Being, Nothing, Ergon, *Tēchne*, Superstrings, Cosmic Fabric, M. Heidegger.

Дайте філософу категорію «Ніщо»,
і він побудує вам цілу систему
Сергій Кримський

Між сучасною фізичною картиною світу та древніми метафізичними ідеями щодо граничних підвалин Суцього простежується дивовижна відповідність, демонстрація чого є метою даної статті. **Задача** ж її полягає у тому, щоб простежити, яке місце у цій картині посідає принцип *техне*,

котрий дотепер в суто онтологічному аспекті детально не розглядався, розуміючись лише в антропологічному ключі – як людські вміння або майстерність.

Відкриття, що у вакуумі бодай і без наведеного поля можуть спонтанно виникати мікрочастинки, призвело до гіпотези про виникнення матерії («нашого» світу) з «нічого». Згодом з цього «нічого» елімінували навіть вакуум, фактично – «чисті» простір та час, котрі спочатку були начебто згорнуті у сингулярній точці, інфляція якої призвела, зрештою, до їх появи. Пізніше відмовились і від цієї абсолютної сингулярної «точки», котра стала вважатися чимось похідним від іншого абсолюту – Буття, ідентичного Ніщо. Отже, на перший план висунулись суто метафізичні питання про Буття та Ніщо, причому у плані їхнього отождолення.

Як цю тотожність можна пояснити? Вочевидь, вона обумовлена тим, що вихід Буття з себе через Ніщо, з одного боку, як і вихід Ніщо з себе через Буття або самонегатію, з іншого, однаково веде до появи Суцього¹, що свідчить про якусь спільну для них основу. Поряд з цим питанням про загальну підставу обопільного самовиявлення Буття через Ніщо та Ніщо через Буття, постає ще одне – як саме з цієї основи відбувається «продукування» нашого світу Суцього?

Спочатку розберемо питання про те, що послугує (чи може послугувати) за спільну основу для Буття та Ніщо. Вочевидь, нею має бути дещо таке, що робить як Буття, так і Ніщо чимось знятим у межах цієї основи. На наш погляд, термінологічною відповідністю тієї онтологічної підвалини, де взаємно визначаються і так само взаємно гасяться Буття і Ніщо, є «Одне». Вислів Парменіда «Одне Буття» (*Ἐν τό ὄν*) розуміється Гайдеггером, за російським перекладом, як «Буття єдине» [9, с. 89], а це не зовсім вірно. В основних європейських мовах *τό Ἐν* (to Hen) передається саме як «Одне» – *das Eins*, *The One*, *L'Uno*², а не як декотра «єдність» (*unity*) множин [5].

Попри це, у того ж М. Гайдеггера ми знаходимо ключ до всіх подальших міркувань про «Одне» у контексті тотожності Буття і Ніщо в обмірах «однаковості» та «іншості». Він пише, що «одне й те саме» стосовно іншого значить «однакове», «тотожне». Яке розуміння єдності вкладається в «єдність того ж самого»? За ним, визначити це не у нашій владі. Швидше за все, мова йде про єдність, яка повинна розумітися у тому сенсі, що його Парменід мислить у слові *Ἐν*. Це ні в якому разі не порожня однаковість, не самість як проста рівнозначність. Це – споконвічне «Одне» [7], до якого взаємно причетне як до *αρχή* дещо протилежно спрямоване (вочевидь, *Буття* та *Ніщо* – О. К.).

Це видно з пояснення Е. Жильсоном у главі «Буття та Єдине» [3] тієї обставини, що у Парменіда йдеться не про Буття у сучасному абстрактно-онтологічному сенсі, а, буквально, про «Те, що є», про Всесвіт. При цьому так зрозуміле Буття становить у нього перший принцип-основу, ідентичний всім іншим *αρχή* (воді, повітря, вогню

тощо). Тобто, «*Εν τό ὄν*» можна тлумачити і так: «[Принципом–набором] «Того, що є» [Всесвіту] постає «Одне»»³. Причому Парменід мислить це Одне–Буття–Всесвіт «закінченим з усіх боків», схожим на «рівну собі, однорідну в границях» «глибу зовсім круглої кулі, всюди рівносильну від центру» [Тамо ж]. У латинському слові «Універсум» цей смисл «кулястості» «Одного» передано прямо: *unus+versus* = «Одне, що обертається по колу, має круговий рух», тобто, фактично, «Сферичне, заверчене–закручене Одне». Образ світу як «орбітального», кулястого, проступає і у відомому папському «*Orbi et urbi*», або, у часовому вимірі обертання, у вислові «*круглий рік*».

Про *сферос*, кулю, як аналоговий образ «Одного», говорив ще Ксенофонт, за яким це «Одне» вище поняття межі та безмежності, тому воно не має нічого такого, що граничить з ним. Парменід, розвиваючи цю думку, вважав, що «Одне» є *сферосом* не у геометричному, а у логічному сенсі⁴. У діалозі Платона «Парменід» вже йдеться про те, що «Одне» не є цілим, проте воно не має й частин, що воно не тотожне собі, проте й не тотожне з іншим, що воно не знаходиться ні у собі, ні в іншому, існує і не існує, що його взагалі у звичних поняттях визначити неможливо. Далі Платон твердить, що «Одне» породжує множини, і відбувається це поза часом, миттєво⁵. Таким чином, «Одне», за давніми уявами, постає як певне породжувальне начало (*архе*), котре є скінченим та нескінченим, обмеженим та безмежним тощо, не має жодного предикату, навіть предикату існування, тобто, *є та не є* одночасно і відразу⁶.

Як же можна пояснити перехід вказаного самозамкненого, «потаємного» «Одного» до «спустошуючої» множинної розпорошеності, тобто, як з нього як з граничної основи можливе «продукування» Суцього? На дане питання у системі вчень про «Одне» є варіативні відповіді, що мають спільним для всіх них введення принципу *еманації*, коли «Одне» через його переповнення, деградує, «переливається» у «Благо» («Добро»), «Розум», «Душу», «Числа», «бога–деміурга», «божеств», «ейдоси», та, зрештою, у почуттєвий світ речей.

Перехід «Одного» до світу Суцього, зрозумілий як втрата тотожності та набуття множинної «іншості», дійсно не є логічно бездоганим виходом з ситуації, якщо тільки не доповнити ці пояснення постулатом про ототожнюючий взаємний «перехід» одне в одне Буття та Ніщо. Буття, що стало іншим, порушує принцип тотальної собітотожності, воно втрачає головну свою ознаку «завжди бути тим, чи є» [3], отже, таке Буття перестає бути Буттям і переходить до своєї протилежності. А це – Ніщо.

Таким чином, зняті в «Одному» Буття та Ніщо, і тільки вони, через свою взаємну перехідність дають можливість «Одному» вийти з себе, у певному сенсі, у Суцє. Оскільки «загашені» в Одному Буття та Ніщо «взаємозамінні», то коли Буття перестає буттіювати (*όντως όν*), це веде до того, що воно, ставши іншим, починає *ніщівити*. Буття, ніщівіючи, стає Нічим, але світ Суцього

не зникає, оскільки тепер починає буттіювати Ніщо, яке надсилає Суцьогому дар буттєвості. Як це можливо?

І тут багато чого пояснює твердження М. Гайдеггера про те, що «Одне», що буттіює (*Εν τό ὄν*), маючи «бездонну, але поки не розгорнуту сутність», тобто, ніщівіючи, «повертається до нас як Ніщо, і тим позбавляє Суцє безбуттєвості» [11, с. 38].

Таким чином, Буття та явлене з нього Ніщо у такому єднанні через становлення дають Суцє, стаючи його моментами. Світ суцїх речей і Суцє взагалі, яке має Буття та Ніщо у якості своїх «моментів», рухається до свого кінця через буттіювання Ніщо, утримуючись у своїй явленості на більш–менш тривалий час лише завдяки ніщівінню Буття. По суті справи це означає, що існування емпірично даного світу як ніщівіння Буття та буттіювання Ніщо дозволяє вважати цей світ наявним Нічим.

Такий примарний наслідок самовиходу нерухомого «Одного» до мерехтливої множинності Суцього дає підстави твердити, що у фундаментальній констатації відсутності в «Одного» предикатів є певні виключення. Цим предикатом, що може бути органічно «докладаним» до того смислового згустку (концепту), який позначається нами як «Одне», є *енергія, дія*, завдяки якій з–дійснюється не тільки вихід «Одного» з самого себе через Ніщо–енергію («Вихрь малых «не» вокруг большого «да»» – М. Кириєнко–Волошин), але й утворюється примарний шар первинної реальності Суцього, якого (шару), власне, у звичному значенні слова немає. Хто може побачити «чисту» енергію, дію без здійсненості, *астум ригит*, рух того, чого «немає»? Гіпотеза про світовий ефір тому не знайшла експериментального підтвердження, що зафіксувати Ніщо фізично неможливо. Це і є та ситуація, коли «Одне» «повернулося» до нас («обличчям» – О. К.) у вигляді Ніщо.

Але як Ніщо може породити дещо? М. Гайдеггер застерігає від такого «дешевого пояснювальства», коли ми видаємо Ніщо за голу «ніщо–жність» (рос. «*ничто–жность*») і дорівнюємо його до безбуттєвості. Ніщо, загадкове та багатозначне, є містким просторищем того, чим усьому суцьогому дарується гарантія буття [11, с. 38] – адже енергія (Ніщо) породжує масу (частинки).

За М. Гайдеггером, «дійсність» – це продукована у присутність наявність або завершене перебування того, що спонтанно себе продукує. Давньогрецькою це – «енергія», слово, яке сходить до індоєвропейського *uerg*, звідки *Werk, work* та грецьке *εργόν* [10, с. 241], а також наше «*варганити*» – ‘творити, робити, виготовляти, підготовлювати’, а ще *сварга*, у своїй правосторонній версії – символ творення, енергії, і божество–творець Сварог. *Ergon* пов’язане також з *urge* – із значенням ‘спонукання (рос. побуждение), товчок, порив’, на цій же основі виникло слово *orgia*. Тобто, мова йде про *εργόν* як сліпий природний «оргіастичний» порив, вихід з потаємного до наявності. *Ergon* є тим діянням,

пише М. Гайдеггер, звершенням якого є вихід речі до повноти своєї присутності [10, с. 241].

Коли ми констатуємо, що завдяки «ергону» річ вийшла з потаємності, то ми говоримо лише про те, що дещо «виштовхнуло» її у «присутність». Але що саме робить річ річчю, тобто, цілком організованою та структурованою за певним «планом» обмеженим у просторі та часі фрагментом речовини? Невже самого тільки «енергійного» пориву для цього достатньо? Відповідь можна знайти у тих міркуваннях М. Гайдеггера, де він аналізує *τέχνη*, але розглядає його не у звичних значеннях, як *мистецтво* чи *техніку*, а як *знання, або свідоме володіння свободним плануванням* [7].

Однак треба зазначити, що *τέχνη*, «підключене» до загального пориву *εργόν*’а, не може стояти осторонь «виведення» прихованого у явлене. За М. Гайдеггером, вирішальна сутність *τέχνη* полягає не у застосуванні засобів, не в операціях та маніпулюваннях, а у розкритті потаємного [8, с. 225]. Розкриття потаємності через *τέχνη* має значення *породжувального принципу*, що робить його схожим на *φύσις* (у натальному значенні, як «натури», чи того, що породжує, *природи*). Спільним для *φύσις* і *τέχνη* є породження, виведення з потаємного, а відмінним – те, що *φύσις* є породження подібним подібного (спочатку це слово позначало дітородний отвір чотириноєї тварини [12]), *τέχνη* ж є породження подібним чогось йому неподібного. Розкриття потаємності тут відбувається через попереднє збирання образу та матеріалу речі воедино, як от будують корабель або будинок [8, с. 225]. Виникає конечна, та водночас до-сконала (*τέλος*) річ, котра начебто має «сконати», оскільки вона дійшла вже до скону, кінця, стала «нічим».

Але «з такою закінченістю річ не кінчається, а, навпаки, від неї починається у якості того, чим буде після виготовлення» [8, с. 223], причому це не залежить від того, чи зроблена ця річ людиною, чи самою природою. Так Ніщо через сприяння *пойезису* (виведенню потаємного) виказує свою *креативність*. *Τέχνη* є, таким чином, *не просто пойезисним виведенням потаємного, яке відбувається завдяки пориву, енергії, це ще є певним чином розумно спланований результат такого виведення як впорядковано структурованої речі, причому «незалежно від того, чи виводить річ себе у присутність сама, чи це робить людина»* – зазначає М. Гайдеггер [10, с. 241].

Реалізація *τέχνη* як вільного планування на підставі знання, що вершиться людиною, є лише окремим проявом «дизайнерської» сутності *τέχνη* – теж саме може відбуватися й у найпотаємніших сферах світобудови, коли завдяки певній «організаторській» здібності онтологічно зрозумілого *τέχνη* виникають такі закінчені та «раціонально» улаштовані речі, сутність яких не можна звести до жодного їхнього компоненту. З огляду на явні явні ремінісценції у М. Гайдеггера концептуальних викладок неоплатонізму, його *τέχνη* можна розуміти як таку стадію еманції

«Одного», як *Розум* (Νοῦς) – у сенсі надання речам, що творяться за допомогою *τέχνη*, ознак розумної влаштованості за логікою законів.

Отже, *τέχνη* не просто виводить той тонкий шар первісної реальності (*ὄντως ὄν*) з потаємного, який виник через «виштовхування» «Одним» самого себе з себе самого завдяки «ергону». Це – та «перша реальність», що фактично є загадковим та багатозначним, але явленим Ніщо. М. Гайдеггер прямо називає цей предметний результат «висовування» Ніщо з Одного–Буття (завдяки *τέχνη* – О. К.) *завісою* Буття [11, с. 41], тобто, «*тканиною*», що закриває собою власне Буття (у значенні, що окреслене Е. Жильсоном). Ось чому *вкрай красномовним є те, що τέχνη з його індоєвропейською базою *tek-‘робити’ пов’язане саме з такими словами, які позначають результат впорядкованого розумного структурування чогось до цього неоформленого – тк–анина, тек–стиль, архі–тек–тоніка, архі–тек–тура, тек–стура, тек–ст, зрештою – τεχνικόν* (те, що відноситься до *τέχνη*). І навпаки, ми майже не маємо субстантивів від «діяти», хіба що розпливчате «дійсність». Ще раз зазначу, що це стосується не тільки рукотворних, але й «природних» речей, «розумність» (Нус–ність) яких пов’язана з дією *τέχνη*. Так, мало хто відмовить атому будь якого елементу у раціонально вираженій структурі і такій «розумній поведінці», завдяки якій він здатен вступати або не вступати у зв’язки з атомами інших елементів, внаслідок чого лавиноподібно наростає сонм суших речей, які утворюють той натуральний світ, який є, власне, предметом природознавства – хімії, фізики тощо.

Сучасна фізика у своєму пошуку останніх підвалин Суцього все більше звертається до метафізичних ідей, що сходять у своїх джерелах до багатовікової традиції «Одного», включно із розумінням його «виходу» з самого себе у вигляді текстурованої первісної ірреальної реальності. Зокрема, один з найкращих популяризаторів науки, Б. Грін, пише, що в уявах про будову речовини відбулися радикальні зміни. Багато десятиліть вважалося, що вона складається з частинок (електронів і кварків), яких можна було уявити як неподільні точки, що не мають ні розміру, ні внутрішньої структури. За загальноприйнятою теорією, різні сполучення елементарних компонентів породжують протони, нейтрони та все розмаїття атомів та молекул у їхньому повному наборі. Новітня теорія суперструн не заперечує ключову роль електронів, кварків та інших елементарних частинок, але стверджує, що ці частинки не є точками. За теорією суперструн, будь-яка частинка становить собою найдрібнішу ниточку або струну енергії, у сотні мільярдів мільярдів разів меншу за атомне ядро. Як струни віолончелі можуть вібрувати з різними частотами, відтворюючи відмінні музичні тони, так і ниті суперструн, вібруючи, породжують певні частинки. Так, один спосіб вібрації дає те, що ми, з огляду на наявну масу та електричний заряд,

звикли звати електроном, інша – те, що ми звемо кварком, нейтрино тощо.

Б. Грін пише далі, що за теорією суперструн відома нам реальність, зрозуміла як *тканина*, є лише тонким *шифоном*, який драпірує первісне начало, і ця тканина космосу є набагато дивнішою, ніж це хтось міг собі уявити. На планківському масштабі вона схожа на решітку або сітку (тобто, має *текстуру тканини* – О. К.), в якій «проміжок» між лініями сітки знаходиться поза межами фізичної реальності, а час та простір модифікуються таким чином, що їх звичні властивості, такі, як тривалість та протяжність, стають беззмістовними [2].

Додам від себе, що, можливо, це пояснення є найкращим наочним прикладом того, як крізь просвіток речей нам проблискує Буття – воно проступає між «струнами–нитками», між лініями сітки, котрі, вібруючи, є енергетичними, а не матеріальними у звичному сенсі слова і, отже, фактично, Ніщо–об'єктами. Крім того, на мій погляд, теорія струн дає задовільне пояснення «корпускулярно–хвильовій» природі мікрочастинок, визначену їхньою «вплетеністю» у «тканину» Всесвіту, що вібрує та хвилюється, як поверхня моря, але не тільки на поверхні, але й на всій його «глибині». На підставі даної теорії перспективним є пошук відповіді на питання, що взагалі «держить» частинки і весь світ утворених ними речей, чому втримуються на орбітах атомів електрони, а також чому так сильно «тріщить» розщеплений атом – це чути, як рветься «тканина» Всесвіту.

«Кінець світу» через такий розрив не настає лише завдяки тому, що, як зазначає Б. Грін, на рівні струн існують ще одні об'єкти, названі *мембранами*, котрі здатні охоплювати надмаленькі частини простору, як вакуумна обгортка охоплює грейпфрут у супермаркеті. Через цю «брану», обгорнуту довкола фрагменту поза межної реальності, ніяких катастрофічних фізичних наслідків розриву простору не відбувається. Як на мене, так звані «чорні дірки» за таких обставин можуть бути з якоїсь причини не «залатаними проріхами», «розривами» цієї «тканини». Відповідно, гравітаційні сили – це сили у «конусі» тяжіння, який утворився внаслідок «просідання», «розтягування» (викривлення) утвореною за дією *τέχνη* «тканини» Всесвіту довкола тіла з більшою масою, причому викривлення, рівномірного з усіх боків цього тіла.

Далі, за Б. Гріном, тканина простору, як і все інше у нашому квантовому Всесвіті, піддана квантовим випадковим флуктуаціям, але ми їх не бачимо, завдяки чому отримуємо обґрунтовану інтерпретацію твердження, що наш час та простір, як і весь наш світ, можуть бути *ілюзією*, *Нічим* [2]. Певні аналоги подібного бачення фундаментальних основ світоустрою ми зустрічаємо вже у Платона, який вважав, що першими «цеглинками» світу є двомірні тіла, трикутники, з поєднання яких утворювалися тривимірні многогранники (куб, тетраedr, ікосаedr і т.д.). Їхня двомірність робить їх для нас «невидимими», фактично, неіснуючими,

якщо ми дивимось на них з «торця» цього двомірного простору⁷. Як зазначає В. Гейзенберг, вони у певній площині за своєю суттю не є матеріальними, і мають розумітися як тіла у математичному сенсі. Це – своєрідні *idei (eidosu)*, що є прообразом та виток матеріальних речей. «Основою» ж самих ідей, за Платоном, є (краще, перебуває – О. К.) світове «Одне» [1]. Саме до нього як не можна краще підходить філософська метафора М. Гайдеггера «потаємне», «приховане».

Виведення, поїезис (ποίησις) цього потаємного даремно співвідносне з поезією. В. Гейзенберг прямо твердить, що поетична мова образів та уподібнень є, ймовірно, єдиним засобом наблизитися до «Одного» на загальнозрозумілих шляхах, і що *мова поетів має тут бути важливішою за мову науки*. За М. Гайдеггером, Буття (вочевидь, що тут мається на увазі *Εν* як «Одне–Буття») промовляє нам через поетів, і вкрай прикметно, що і поети у своїх наближеннях до його охоплення прямо використовували образ тканини, завіси, тобто, впорядкованого результату виходу «Буття–Одного» через Ніщо за принципом *τέχνη*: «Где ткало в дымных снах сознание–паук⁸ / Живые ткани тел, и тело было звук...». Промовляючи через поетів, Буття начебто відкриває їм таїну своєї будови. «Я ловлю *разрывы ткани* / В вечном *кружесе* минут. / Я ловлю в мгновенья эти, как *свивается покров* / Со всего, что в форме, в цвете, / Со всего, что в звуке слов». Або: «И тянутся длинные / Протяжно–певучи / Во мраке *волокна...*» (М. Кириєнко–Волошин).

Особливо дивовижним поетичним прозрінням відносно сучасної моделі світобудови вирізняються такі рядки О. Мандельштама: «Неразрывно *сотканный* с другими / Каждый лист колеблется отдельно / Но в порывах *ткани* беспредельно / И *мирами* вызвано *иными* – / Только то, что создано землею: / Длинные *трепещущие нити* / В тщетном ожидании наитий / Шелестящие своей *длиною*». Цьому вторять такі ж видючі бачення М. Кириєнка–Волошина: «Нет вещества – есть круговерти силы / Нет твердости – есть натяжение струй (редакт. вариант – *струн*) / Нет атома – есть поле *напряжения*».

За свідченням Вяч. Іванова, Борис Пастернак вважав, що його роман «Доктор Живаго» до кінця так ніхто й не зрозумів, тоді як у ньому було викладено певну філософію, за якою ми не можемо сприйняти світ таким, яким він є, бо він від нас закритий *завісою*, що *коливається*, і тому його проза та поезія виконує ту ж задачу, що і наука – описує похідні від цих коливань явища. Коливання завіси – це те, що можна назвати імовірнісною картиною світу, що не припускає повного опису [4]. І дійсно, як можна точно описати положення частинок, якщо вони, підхоплені загальним коливальним рухом, є і тут, і там, і невідомо, де в рамках нашого простору будуть згодом. Але для того, щоб дійти до такого рівня буття, слід, «завесу в темном храме» розірвати, а «лазоревою твердь» (граничну «оболонку» суцього) розімкнути (М. Кириєнко–Волошин).

Вражають своєю прозорливістю й думки Г. С. Сковороди, які співзвучні теорії суперструн, коли він говорить про «Первородный Мыры, Нерукотворенный, Тайный Вережки (курсив мій – О. К.), преходящую Сѣнь, или Материю, содержащая» [6, с. 945].

Тужлива проблема полягає у тому, чи досягнемо ми взагалі коли-небудь «повного» та не «ймовірного», але – неймовірного опису світу, точно дізнавшись, яка «Пряха» з такою енергією (і звідки вона береться?) зсуває (спіралью закручує) з «пряжі» невимовного першоначала («Буття–Одного») «ниті» Уні–версуму, тобто, «Одного, що закручене», де *versus* (від *vertere* ‘вертати’) так показово споріднене з «веретеном», особливо – зі згадуваним Платоном у «Державі» веретеном Ананке (неминучості) – світовою віссю, котра «могутньо тримає Одне в оковах границь, що в круг його замикають» (Парменід), і який «Ткач» потім починає «тк–ати» (дія *τέχνη*) з цих «ниток» тк–анину (результат дії *τέχνη*) Всесвіту і коливає її, так мудро перебираючи дзвінки ниті Ніщо, що з них виструнчуються не тільки підпорядковані раціональним (Нус–ним) законам до–сконанлі суцї тіла–процеси, але й звучить прекрасна музика небесних сфер? І як тут знову не навести слова О. Мандельштама, котрий, судячи з його вірша, своїм поїезисним прозрінням потаємного бачив й веретено, й переплетіння ниток–струн, й їхнє хвилеподібне коливання, й саме «Одне»: «Бесшумное веретено... Переливается оно ... Безостановочной волною... Все в мире переплетено... И, непрерывно и одно».

Примітки

¹ Розглянемо це детальніше:

А. Буття не єсть (Хайдеггер М. «Время и бытие», с. 394). Буття – це «порожнє» поняття – адже Буття, котре існувало б десь поруч з окремими наявними речами, немає. Таким чином, в аспекті динаміки *Буття ніщовіє*, або, що те ж саме, але вже у статичі, *Буття немає*.

В. Отже, Буття немає. Це рівнозначно твердженню, що *нічого немає*, що *Ніщо ніщовіє*.

С. Якщо нічого (Ніщо–го) немає, то ненаявність ненаявності є наявністю ненаявності (відсутність присутності свідчить про наявність відсутності), і виходить, що Ніщо є. Щоб заперечити Буття і самого себе, Ніщо має бути. Тобто, *Ніщо буттіює*, воно є.

Д. Отже, коли *Ніщо буттіює*, є, то це свідчить про наявність Буття. Коли ми говоримо, «там нічого немає» (there is nothing), це означає, що «там є нічого». Відсутність чогось фіксується тут як наявність ніщовіння, через «єсть» (is). Таким чином, і у *Ніщо–го є Буття*, тобто, *Буття буттіює* навіть у Ніщо та через Ніщо, а це значить, що *Буття є*.

Е. Отже, Буття немає та воно все ж таки є (як момент Суцього). Ніщо теж немає, але воно теж є як момент Суцього. Якщо Ніщо–го немає, то ми отримуємо подвійне заперечення, коли мінус та мінус дають плюс, тобто *небуття*, якого немає, або яке не має буття, зіткнувшись із власною

небуттєвістю, теж починає буттіювати, перебувати. Це за будь–що у підсумку приводить до Суцього, де Буття та Ніщо постають як його моменти.

Іншими словами, заперечення Ніщо передбачає, що саме це заперечення, негация Ніщо, існує. Теж саме стосується Буття, негация якого дає у результаті початок присутності Ніщо. Буття та явлене з нього Ніщо у такому єднанні через становлення дають Суцє. *Отже, через це ніщовіння Буття постає Суцє*.

Так само Ніщо, щоб перестати бути собою як замкненим на себе глухим («чистим») «Ні», має якимось чином теж стати собі нетотожним. Здійснення цього відбувається у його цілковитому *ніщовінні*, яке є засобом його власного заперечення. Але коли заперечується заперечувальне, наслідком є покладання. *Через це буттіювання Ніщо теж постає Суцє*.

В обох випадках вихід Буття з себе через Ніщо та заперечення Ніщо через Ніщо веде до Суцього. Такою, як на нас, є відповідь на головне метафізичне питання у гайдеггерівському формулюванні «*Чому світ Суцього є, а не, навпаки, немає?*» – і з Буття з його «своїм іншим», Ніщо, і з Ніщо з його «своїм іншим», Буттям, однаково продукується Суцє, тобто, те, що єсть, але лише завдяки тому, що воно постійно «завалюється» у небуття, де кожна річ кожної миті перестає бути тотожною собі, і, отже, перестає бути собою взагалі, аж до повного сконання. Всі речі та явища нашого світу існують лише завдяки тому, що «йдуть до кінця». Поки шановний читач вглядався у ці рядки, він сам та світ довкола нього вже стали не таким, якими були за мить до цього.

² Аналіз перекладів терміну *τό ἒν* показав, що «Одне» – це інвертована у себе замкнена невизначеність, про яку ще нічого взагалі не можна сказати крім того, що у певних обрисах вона є, і яка не відрізняє у собі ніяких одиниць, тоді як «єдине» – це інтегральна характеристика деяких множин «одиниць» та множин їхніх множин [див: 5, с. 24, 30 та ін.].

³ Такий «архейний» смисл *τό ἒν* видно у гераклітівському *Ἐξ πάντων ἒν καί ἐξ ἒν πάντα* (З Одного Все та з Усього Одне), через що *τό ἒν* не можна розуміти як «Усе», як це робить Гайдеггер («Время и бытие», с. 385), інакше це звучало б дивно – «Все є усе і усе є все». Можливо, Парменід тезою *ἒν τό ὄν* заперечував всі інші погляди на «архе», зокрема, гераклітівський Вогонь, котрого було замінене на «Одне». Тому, за аналогією з Гераклітом, *ἒν τό ὄν* можна зрозуміти як «Космос, Всесвіт (Те, що є) є (вічно живим)... Одним».

⁴ За найновішими космологічними уявами, Всесвіт насправді становить собою кулю, «бульбашку», котра виникла внаслідок Великого Вибуху. За іншими версіями, ця куля виникла з дечого такого, чому неможливо знайти фізичних наочних аналогів, і що описується лише як математична модель, котра виходить за межі звичних уяв – це щось на кшталт гумового м’ячика, вивернутого своєю внутрішньою стороною на

зовнішню, але без розриву – фактично, це саме те «Одне», яке розумілось Парменідом як логічний «сферос».

⁵. Модерна космогонія модифікувала уяви про Великий Вибух, увівши постулат про надзвичайно короткий проміжок часу його зародження – у мільйон трильйонів трильйонів разів менш ніж за одну мільйонну від однієї трильйонної долі секунди (див. літ.: Б. Грін)].

⁶. Якщо припустити, що «Одне» може мати, скажімо, лише один вимір, то воно є, і, тим не менш, його для нас... немає. Отже, що саме означають ці «є» та «немає», якщо їх вживають до позамежової сфери, стає з цього зрозумілим – «Одне» не дано нам як існуюче у звичному сенсі слова – ні безпосередньо, ні опосередковано, але неіснуючим його теж не можна вважати.

⁷. Сучасна фізика на рівні субквантової реальності вимагає замість звичних трьох просторових та одного часового дев'яти чи навіть десяти просторових та одного часового вимірів (див. літ.: Б. Грін). Об'єкти, якщо вони, не дивлячись на свою запаморочну малу величину, будуть якимось чином нами зафіксовані, у такому багатовимірному просторі для нас будуть і не будуть існувати одночасно. Приблизно це можна пояснити на прикладі «двовірної» реальності (саме в якій перебувають «трикутники» Платона), умовно взятої як прямокутний лист паперу. Дивлячись на його поверхню, ми побачимо не тільки існування певних об'єктів (скажімо, тексту на цьому папері), але й зафіксуємо їх пересування тощо. Якщо ж цей простір повернеться до нас «торцем», то ці об'єкти для нас «зникнуть» (тексту не буде видно), а їхнє «пересування» через його позাপросторовість та позачасовість, у звичному сенсі не відбудуватиметься взагалі, оскільки все буде разом «тут» і «тепер». Якщо ж цей простір знову повернеться до нас своєю двовірною площиною, то згадані об'єкти удруге з'являться, але, можливо, вже в іншому місті «листа паперу», і таке їхнє видиме для нас двовірне пересування буде вживатися нами як «миттєве».

⁸. Показовий образ «orb weaver spider», павука-ткача, що тче сферичне павутиння світу-orbi.

Список використаних джерел

1. Гейзенберг, В., 1987. 'Закон природы и структура материи', *Шаги за горизонт*, М.: Прогресс, с.107–122.
2. Грін, Б., 2009. 'Ткань космоса: пространство, время и текстура реальности', *Либроком*, 601 с. [online] Доступно: <http://lib.rus.ec/b/242533/read#t140>.
3. Жильсон, Е., 2004. 'Бытие и сущность', *Избранное: Христианская философия*, М.: РОССПЭН. [online] Доступно: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Hristianskaya_filosofia/.
4. Иванов, Вяч.Вс., 2003. 'Место человека в космосе', *Рус. антропологич. школа РГГУ*. [online] Доступно: <http://kogni.narod.ru/lectio1.htm>.
5. Кирилук, АС., Парнюк, МА., 1992. 'Терминологический анализ категорий «одно» и «единое»', *Категории «Одно» и «множество»*, К.: Наук. думка, с.24–30.
6. Сковорода, ГС., 2011. 'Діалог. Ім'я Ему: Потоп Зміїн', *Повна академічна збірка творів; за ред. проф. Леоніда Ушкалова*, Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан, 1400 с.

7. Хайдеггер, М., 1997. 'Введение в метафизику: текст лекции, прочитанной в 1935 году во Фрайбургском университете', СПб.: Высш. рел.-философск. школа, с.87–301. [online] Доступно: http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid_intro_metaphysics.html.

8. Хайдеггер, М., 1993. 'Вопрос о технике', *Время и бытие*, М.: Республика, с.221–238.

9. Хайдеггер, М., 1993. 'Европейский нигилизм', *Время и бытие...* с.63–176.

10. Хайдеггер, М., 1993. 'Наука и осмысление', *Время и бытие...* с.238–253.

11. Хайдеггер, М., 1993. 'Послесловие к: «Что такое метафизика?»', *Время и бытие...* с.36–41.

12. Шадевальд, В., 1989. 'Понятие «природа» и «техника» у древних греков', *Философия техники в ФРГ*, М.: Прогресс, с.90–103.

References

1. Gejzenberg, V., 1987. 'Zakon prirody i struktura materii (The law of nature and the structure of matter)', *Shagi za gorizont*, M.: Progress, s.107–122.
2. Grin, B., 2009. 'Tkan' kosmosa: prostranstvo, vremya i tekstura real'nosti (The Fabric of the Cosmos: space, time and texture of Reality)', *Librokom*, 601 s. [online] Dostupno: <http://lib.rus.ec/b/242533/read#t140>.
3. Zhil'son, E., 2004. '«Bytie i sushchnost» (Being and Essence)', *Izbrannoe: Hristianskaya filosofiya*, M.: ROSSPEHN. [online] Dostupno: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/Hristianskaya_filosofia/.
4. Ivanov, Vyach.Vs., 2003. 'Mesto cheloveka v kosmose (The place of Man in a Space)', *Rus. antropologich. shkola RGGU*. [online] Dostupno: <http://kogni.narod.ru/lectio1.htm>.
5. Kirilyuk, AS., Parnyuk, MA., 1992. 'Terminologicheskij analiz kategorij «odno» i «edinoe» (Terminological analysis of the categories one and unity)', *Kategorii «Oдно» i «mnoghestvo»*, K.: Nauk. dumka, s.24–30.
6. Skovoroda, HS., 2011. 'Dialog. I'mya Emu: Potop Zmi'yn (Dialogue. Name of Him: Flood of the Snake)', *Povna akademichna zbirka tvoriv; za red. prof. Leonida Ushkalova*, Harkiv–Edmonton–Toronto: Majdan, 1400 s.
7. Hajdegger, M., 1997. 'Vvedenie v metafiziku: tekst lekcii, pročitannoj v 1935 godu vo Frajburskom universitete (Introduction to Metaphysics: The lecture delivered in 1935 at the University of Freiburg)', SPb.: Vyssh. rel.–filosofsk. shkola, s.87–301. [online] Dostupno: http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid_intro_metaphysics.html.
8. Hajdegger, M., 1993. 'Vopros o tekhnike (A Question about Technique)', *Vremya i bytie*, M.: Respublika, s.221–238.
9. Hajdegger, M., 1993. 'Evropejskij nigelizm (European Nihilism)', *Vremya i bytie...* s.63–176.
10. Hajdegger, M., 1993. 'Nauka i osmyslenie (Science and Comprehension)', *Vremya i bytie...* s.238–253.
11. Hajdegger, M., 1993. 'Posleslovie k: «Chto takoe metafizika?» (Afterword to: «What is metaphysics?»)', *Vremya i bytie...* s.36–41.
12. Shadeval'd, V., 1989. 'Ponyatie «priroda» i «tekhnika» u drevnih grekov (The the ancient Greeks' concepts of «Nature» and «Technique»)', *Filosofiya tekhniki v FRG*, M.: Progress, s.90–103.

* * *

УДК 1:3+172

**ЧИ ДІЙСНО ПРОБЛЕМА ТОТОЖНОСТІ
ОСОБИСТОСТІ РОЗВИВАЄТЬСЯ
В АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ?****HAS THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY
REALLY BEEN DEVELOPING IN ANALYTIC
PHILOSOPHY?****Оліфер О. Є.,**

аспірантка кафедри філософії, Криворізький
державний педагогічний університет (Кривий Ріг,
Україна), e-mail: olifer.olena@kdpu.edu.ua, ORCID:
0000-0002-8837-5514

Olifer O. Ye.,

a PhD student of Department of Philosophy, Kryvyi
Rih State Pedagogical University (Kryvyi Rih, Ukraine),
e-mail: olifer.olena@kdpu.edu.ua, ORCID:
0000-0002-8837-5514

Стаття присвячена актуальній в аналітичній філософії проблемі тотожності особистості, яку висвітлено у публікаціях таких відомих дослідників, як Б. Вільямс, Д. Віггінс, Р. Нозік, Г. Нунан, Д. Парфіт. Вже більше, ніж півстоліття філософи аналітичного спрямування докладають зусиль для її розвитку.

Однак постає запитання: чи дійсно проблема тотожності особистості розвивається в аналітичній філософії, і чи відбуваються реальні зрушення в її проблемному полі. Щоб з'ясувати це, автор порівнює основні здобутки аналітичної філософії з розробками проблеми тотожності особистості в англійській філософії XVIII–XIX ст. Висновок, до якого приходять автори: аналітична філософія дійсно розвинула проблему тотожності особистості, однак не настільки, як здається на перший погляд.

Зважаючи на сучасний стан розробки проблеми тотожності, стверджується, що вона як онтологічна проблема себе повністю вичерпала. Окреслено перспективу побудови нового підходу проблеми тотожності особистості та засад, на яких цей підхід має ґрунтуватися.

Ключові слова: проблема тотожності особистості; Дж. Локк, аналітична філософія; англійська філософія XVIII–XIX ст.; нео-локкіанізм, нон-редукціонізм; проблема поділу.

The paper is devoted to the topical in analytic philosophy problem of personal identity, which is highlighted in publications of such prominent researchers as B. Williams, D. Wiggins, R. Nozick, H. Noonan, D. Parfit and other. The philosophers of analytical direction have been trying to develop it for more than fifty years.

However, the question arises, if the problem of personal identity has really been developing in analytic philosophy and if there are any changes in its problem field. To find it out, the author compares the main achievements of analytic philosophy with the accounts of the problem of personal identity worked out in the 18th–19th centuries. The conclusion, which the author reaches, is that analytic philosophy has really developed the problem of personal identity, but not as greatly as it seems at first.

Taking into consideration the contemporary situation of the problem development, the paper states that the problem of personal identity has fully exhausted itself as a metaphysical one. The prospect to build a new approach to the problem of personal identity and the principles, on which this approach should be grounded, are outlined.

Keywords: problem of personal identity; J. Locke; analytic philosophy; English philosophy of the 18th–19th centuries; neo-Lockeanism; non-reductionism; fission problem.

Проблема тотожності особистості повсякчас була однією з найбільш актуальних, оскільки людство завжди хвилювали запитання «Хто я?» і «Чи здатна особистість змінитися настільки, щоб перестати бути собою?».

Ця проблема сягає витоків в античну філософію. Зокрема, у працях Платона й Аристотеля ідентичність особистості поставала як самототожність душі та співвіднесення форми

та матерії [13, с. 61–62]. У Середньовіччі вона трансформувалася в проблему індивідуалізації нематеріальної субстанції. До Нового часу домінував субстанційний погляд на проблему особистості: тотожність зводилася до єдності й протяжності матерії або незмінності душі. Дж. Локк спробував змінити наявну парадигму, запропонувавши несубстанційний погляд на особистість. На його думку, особистість залишається тотожною собі, поки здатна усвідомлювати та пригадувати свій минулий стан. Тобто тотожність особистості в Локка ґрунтується на тягості свідомості у часі, а точніше на пам'яті [9, с. 188–189].

Проте сучасники Локка критично сприйняли його намагання переглянути згадану проблему. Зокрема, Дж. Батлер, Т. Рід та Д. Юм показали, що свідомість не може бути надійним критерієм особистості, оскільки переривається та має циклічний характер. Протягом XVIII–XIX ст. ця проблема обговорювалася в англійській філософії.

До проблеми ідентичності особистості повернулися в аналітичній філософії. Одна із перших сучасних публікацій на цю тему – стаття П. Грайса «Ідентичність особистості» (1941), у якій він намагався переглянути концепцію Локка, позбавивши її недоліків [5]. Важливим внеском в розвиток проблеми тотожності особистості стала робота Д. Віггінса «Ідентичність і просторова-часова протяжність» (1967) [23], а також публікації Б. Вільямса, С. Шумейкера [22] та Дж. Перрі [17]. Пізніше до обговорення проблеми тотожності особистості приєдналися Л. Бейкер [1], Д. Льюїс [8], Р. Нозік [12], Г. Нунан [11], Р. Чізем [3] та ін. Жваві дискусії щодо згаданої проблеми тривали серед філософів протягом 1950–1980-х рр. особливо щодо критерію ідентичності, про що ми зазначили в інших публікаціях [14].

Оскільки метою згаданих дослідників було переглянути проблему тотожності особистості на основі локкіанської концепції, то їхній доробок можна умовно позначити як нео-локкіанізм. Звісно, розвиток проблеми ідентичності непостійний і нелінійний: за час свого розвитку в аналітичній філософії вона переживала низку кризових моментів. Першу значну кризу викликала монографія Д. Парфіта «Причини і особистості», у якій він показав, що усі запропоновані варіанти розв'язання проблеми тотожності мають суттєві недоліки, а критерії ідентичності особистості не можуть виконуватися у всіх ситуаціях, а отже є хибними [18, с. 236–241].

Друга криза пов'язана з творчістю Е. Олсона. У книзі «Людська тварина: ідентичність особистості без психології» він показав, що нео-локкіанізм не має практичної цінності, оскільки в реальних ситуаціях представники цього напрямку не можуть пояснити, чи зберігається тотожність особистості чи ні [14, с. 7–15]. Тому Е. Олсон запропонував відмовитися від проблеми ідентичності особистості, замінивши її питанням про тотожність людини як біологічного організму [14, с. 16].

Починаючи з 1990-х рр., розвиваються нові підходи до розуміння проблеми тотожності особистості. Зокрема, це нормативний підхід, представлений К. Ровейн [19] і К. Корсгаард [7], а також близький до нього наративний підхід, що розвиває М. Шехтман [21]. Представники зазначених вище підходів критично ставляться до нео-локкіанізму. Зокрема К. Ровейн вважає, що нео-локкіанізм вже вичерпав себе, оскільки не переглянув ключову категорію – поняття особистості [19, с. 41]. М. Шехтман вважає, що навпаки, слід переосмислити категорію тотожності і відмовитися від її того формально-логічного розуміння, що представлено в нео-локкіанізмі, оскільки ідентичність особистості ґрунтується на протяжності свідомості у часі, але цю тяглість не можна аналізувати як формально-логічну категорію [20, с. 273].

І справді: усе менше нових публікацій присвячені нео-локкіанізму, натомість число прихильників нормативного та наративного напрямків дедалі збільшується.

Отже, наразі можна говорити про нео-локкіанізм як про підхід, який вже фактично вичерпав себе. Тому виникає необхідність підвести підсумки цього напрямку. Головне запитання при цьому: що нового внесли в розвиток проблеми ідентичності представники нео-локкіанізму в порівнянні з локкіанською концепцією, яка розвивалася протягом XVIII–XIX ст.

Мета статті – розглянути проблемне поле тотожності особистості, що склалося в аналітичній філософії, порівняти його з ідеями філософів XVIII–XIX ст.

Проблема тотожності особистості складна та багатоаспектна. На наш погляд, у її проблемному полі можна виокремити такі компоненти: 1) зміну перспективи дослідження проблеми: від порівняння себе з минулим до планування майбутніх стратегій своєї поведінки; 2) становлення діахронічного аспекту проблеми тотожності, що пов'язаний також із розвитком чотиривимірної онтології; 3) проблему критеріїв, яка є основною в діахронічному аспекті; 4) проблему поділу як головного уявного експерименту, у якому перевіряються критерії тотожності; 5) проблему продовження індивідуального буття індивіда, що пов'язана з так званим «екстерналістським» (зовнішнім) поглядом на проблему тотожності.

Перше, що помітно при порівнянні сучасних та минулих концепцій тотожності особистості, – зміна перспективи дослідження. Якщо у трактаті Дж. Локка тотожність особистості розглянута як протиставлення теперішнього Я з минулим, то в аналітичній філософії найбільшу увагу приділяють поясненню тотожності себе сьогодні та в майбутньому. Цьому аспекту були присвячені публікації Б. Вільямса, Д. Парфіта, Г. Нунана, Р. Нозіка та ін. Б. Вільямс пов'язує його з проблемою критеріїв тотожності, що він продемонстрував у статті «Я і майбутнє» [24, с. 46–63]. Д. Парфіт вважає, що основне призначення категорії тотожності особистості – пояснити зв'язок

із майбутнім собою. Головне запитання проблеми тотожності особистості для нього – «Як вижити?», тобто як продовжити своє індивідуальне буття, і чи зможе категорія тотожності забезпечити це [18, с. 256]. Проблема тотожності з собою в майбутньому розглянута Р. Нозіком у концепції найближчого продовжувача [12, с. 29]. Як альтернативний підхід Г. Нунан запропонував так званий принцип «лише x та y », правило, за яким подібність собі у майбутньому слід відрізняти від тотожності [11, с. 211].

Іншим важливим аспектом згаданої проблеми є становлення діахронічного аспекту, який було розвинуто в роботах уже згаданих філософів. У сучасних публікаціях цей аспект формулюється так: за яких умов і чи можливо взагалі, щоб особистість x_1 на часовому інтервалі t_1 була тотожна особистості x_2 на відрізок часу t_2 . Специфікою сучасного діахронічного підходу є становлення чотиривимірної онтології – погляду на ідентичність особистості, запропонованого Д. Льюїсом. На думку дослідника, особистість у часі поділяється на темпоральні частини, так само як і на просторі. Поняття «темпоральна частина» витлумачується ним як етап в існуванні особистості, під час якого проявляються певні властивості, що можуть бути непомітними у інший момент часу. Кілька таких темпоральних частин пов'язані між собою причино-наслідковим та внутрішнім зв'язками, наприклад послідовністю психічних процесів [8, с. 135–137].

Концепції, побудовані на чотиривимірній онтології, пов'язані з так званим зовнішнім або екстерналістським поглядом на тотожність. В аналітичній філософії часто використовують уявні експерименти, в яких дві нумерично різні людини за певних обставин визнаються однією особистістю. Наприклад, це «Телетранспортер» Д. Парфіта [18, с. 199–201] або приклад із Віденським гуртком Р. Нозіка та його уявні експерименти в межах концепції найближчого продовжувача [12, с. 29]. За сценарієм таких уявних експериментів вихідну особистість клонують або частину її мозку пересаджують в інше тіло так, що одночасно або послідовно існують дві нумерично різні істоти, які мають ті ж самі спогади, характер, свідомість, отже постає запитання про їхню тотожність як двох темпоральних частин однієї особистості.

Становлення екстерналістського погляду пов'язане також з проблемою поділу і є її основною рисою. Проблема поділу – це сценарій уявного експерименту, за яким мозок особистості поділяють на дві частини і трансплантують у штучні тіла так, що замість однієї особистості виникають дві, тотожність між якими ставиться під сумнів, як і тотожність із оригіналом [15, с. 358]. Проблема поділу показала, що запропоновані критерії тотожності, до яких відносять протяжність психічних процесів або біологічного організму, не можуть забезпечити тотожність в усіх випадках, в результаті чого тотожність перетворюється на подібність. Це змусило Д. Парфіта поставити під сумнів важливість категорії тотожності

для онтології. На його думку, щоб продовжити своє індивідуальне буття, не обов'язково бути тотожним собі в строгому розумінні цього терміну. Д. Парфїт припускає, що тотожність особистості на відміну від тотожності в логіці повинна припускати наявність ступенів подібності, і ми можемо говорити про приблизну тотожність, а не про абсолютну [18, с. 216–217].

Ми коротко окреслили основні проблемні аспекти, які були розроблені у концепціях протягом півстоліття, однак навіть такий короткий нарис дає можливість уявити, наскільки проблема тотожності особистості важлива в аналітичній філософії. Проте ми вважаємо, що здобутки філософів щодо вирішення проблеми тотожності не настільки новаторські, як здається на перший погляд, оскільки більшість проблемних аспектів, що розвиваються зараз, були сформульовані й розроблені в англійській філософії XVIII–XIX ст.

По-перше, це стосується проблеми тотожності собі в майбутньому. Із розгляду Дж. Локка, особливо з його пропозицією вважати пам'ять критерієм тотожності, можна зробити висновок, що проблема ідентичності пов'язана виключно з минулим, бо наявність спогадів не означає, що особистість завтра буде тією самою, що і сьогодні. К. Форстром [4, с. 116] вказує, що розгляд проблеми тотожності особистості Дж. Локк включив до другого видання свого трактату «Розвідка про людське розуміння» для того, щоб витлумачити актуальну на той час проблему воскресіння після Страшного суду в межах свого філософського вчення, тож Локк мав на меті вибудувати концепцію тотожності з майбутнім. На це вказує один із перших критиків Дж. Локка, Дж. Батлер, який вважав погляд Локка невдалим для доведення тотожності в майбутньому та сумнівався, що свідомість може забезпечити тотожність у майбутньому, бо вона має циклічний характер. Дж. Батлер писав: «Якщо сьогоднішнє і завтрашнє Я чи особистість є не тими самим, а лише подібними особистостями, то сьогоднішня особистість, справді, не більше цікавиться тим, що станеться із завтрашньою особистістю, ніж тим, що станеться з будь-якою іншою особистістю» [2, с. 320]. Отже, намагання довести тотожність особистості не лише з минулим, але й з майбутнім простежувалися ще в філософії Нового часу.

Пізніше до цього аспекту зверталися Дж. Прістлі і В. Хезліт. Цікавою є позиція останнього. На початку XIX ст. Вільям Хезліт опублікував працю «Розвідка про принципи людської дії», у якій зазначив, що зв'язок між теперішнім і минулим є природним і його легко довести, але тотожність із собою в майбутньому можна лише допускати в уяві, оскільки його не існує [10, с. 141].

По-друге, важливим у сучасних дебатах ідентичності особистості є діахронічний аспект. У сучасному варіанті його формулювання можна знайти у Д. Юма. Він вважав, що будь-яка тотожність – тотожність речі самій собі в часі. Тотожності між двома речами не існує, тому що коли ми за ними спостерігаємо «у жодному із цих спостережень розум не може вийти за

межі того, що безпосередньо дано у відчуттях, або відкрити реальне існування або відношення між об'єктами» [6, с. 119]. Діахронічний аспект проблеми Д. Юм заклав уже у своє визначення тотожності як одного з філософських родів: «Ідея тотожності або ідентичності – це ідея об'єкта, що існує незмінно та безперервно при зміні часу» [6, с. 396]. При цьому він вказував, що тотожність – це щось середнє між єдиним та множиною, це намагання об'єднати сприйняття одного і того ж об'єкта в різні моменти часу [6, с. 333]. Останнє формулювання дуже нагадує розуміння тотожності в концепціях чотирирівневої онтології.

По-третє, у філософії XVIII–XIX ст. були закладені основи нон-редукціонізму, за яким тотожність особистості не можна звести до критеріїв і взагалі треба ставити під сумнів. Початок нон-редукціонізму простежується у філософії Д. Юма, який вважав, що у людини не має ідеї Я, оскільки це сукупність різних ідей, а особистість – це, за висловом Юма, пучок сприйняття [6, с. 396]. Дж. Прістлі писав, що категорія тотожності не має значення для майбутнього, оскільки це властивість включно органічна, це властивість мозку [10, с. 136].

По-четверте, нон-редукціонізм у XIX ст., так само як і його сучасна версія, ґрунтувався на ідеї, що тотожність особистості – це скоріше подібність і схожість, але не тотожність у строгому сенсі, бо ця категорія може допускати ступені якості. Подібну тезу обґрунтовував Ф. Бредлі, який вважав, що ідентичність людини зараз залежить від її минулого досвіду, але ідентичність із майбутнім допускає наявність ступенів, які іноді важко чітко визначити, особливо коли мова йде про тотожність із собою в майбутньому [10, с. 153]. Дж. Прістлі взагалі запропонував відмовитися розгляду категорії тотожність, оскільки на його думку в сучасній для нього вона не більше важлива. Р. Мартін та Дж. Барресі вказують, що сучасний нон-редукціонізм Д. Парфїта ґрунтується на думках Дж. Прістлі та Ф. Бредлі [10, с. 150].

По-п'яте, у XVIII–XIX ст. розвивається також і проблема поділу. Вперше цей сценарій уявного експерименту у вигляді наближення до сучасного можна зустріти в листуванні Ентоні Коллінза і Семьюеля Кларка, які протягом трьох років (1706–1709) дискутували щодо природи душі. Кларк відстоював думку, що душа (або субстанція, що здатна мислити) є нематеріальною, неподільною, безсмертною. Коллінз вважав, що душа матеріальна, а матерія здатна мислити [15, с. 358]. Проблема поділу знайшла продовження у трактатах А. Такера, Г. Грува, доки Дж. Прістлі не використав її для спростування тотожності особистості як категорії.

Отже, зроблене нами порівняння проблемного поля дає можливість сформулювати такі висновки. По-перше, нео-локкіанізм зробив значний внесок у розвиток проблеми ідентичності особистості. Це стосується систематизації поглядів Локка та його молодших сучасників, актуалізації проблеми тотожності на сучасному етапі. Завдяки нео-локкіанізму згадана проблема перетворилася на

одну з найбільш обговорюваних в аналітичній філософії. По-друге, філософи аналітичного спрямування значно розширили вже наявні проблемні аспекти. Особливо це стосується так званої проблеми поділу, яка наразі є найбільш поширеним сценарієм уявного експерименту в аналітичній філософії щодо проблеми ідентичності особистості. Також значного розвитку набули погляди, що намагаються пояснити механізм збереження тотожності попри зміну. Це стосується концепції найближчого продовжувача Р. Нозіка, у якій він розглянув усі можливі варіанти вже згаданої проблеми поділу; або поглядів Г. Нунана, який намагався визначити, які зміни можуть суттєво вплинути на ідентичність. Також варто згадати Д. Льюїса, який сформулював чотирирівневий погляд на ідентичність особистості, тобто описав механізми збереження тотожності у часі на різних етапах розвитку особистості.

Проте аналіз проблемного поля показав, що нео-локкіанізм не запропонував нового розуміння проблеми ідентичності, а лише осучаснив, доповнив та розширив вже наявні проблемні аспекти. Тому не можна говорити про еволюцію проблеми ідентичності в порівнянні з минулими століттями. Отже, внесок нео-локкіанізму в розвиток проблеми ідентичності особистості не настільки великий, як здавалося б на перший погляд. Нео-локкіанізм не оновив суттєво проблемне поле, що стало причиною появи нормативного та нарративного підходів.

У перспективі майбутніх досліджень проаналізувати нові напрямки розвитку проблеми ідентичності особистості, зокрема вже згадані нарративний та нормативний підходи, та дослідити можливість побудувати концепцію тотожності особистості в соціальній філософії.

Список використаних джерел

1. Baker, L.R., 2016. 'Making sense of ourselves: self-narratives and personal identity'. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 15 (1), p.7–15.
2. Butler, J., 1873. 'The analogy of religion, natural and revealed to the constitution and course of nature to which are added, two brief dissertations', Philadelphia: *J. B. Lippincott & Co.*
3. Chisholm, R.M., 1979. 'Person and object: a metaphysical study', La Salle, Illinois: *Open Court Publishing Company*.
4. Forstrom, K.J., 2010. 'John Locke and personal identity: immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy', London: *Continuum International Publishing Group*.
5. Grice, H.P., 1941. 'Personal identity'. *Mind*, 50, p.330–350.
6. Hume, D., 2009. 'A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects', Auckland: *The Floating Press*.
7. Korsgaard, C., 1989. 'Personal identity and the unity of agency: a Kantian response to Parfit', *Philosophy & Public Affairs*, 18 (2), p.103–131.
8. Lewis, D., 2003. 'Survival and identity' in Martin, R. and Barresi, J. (eds), *Personal identity*, Cornwall: *Blackwell Publishing*, p.144–167.
9. Locke, J., 1924. 'An essay concerning human understanding', Oxford: *The Clarendon Press*.
10. Martin, R. and Barresi, J., 2000. 'Naturalization of the soul: self and personal identity in the eighteenth century', London: *Routledge*.
11. Noonan, H.W., 2003. 'Personal identity', 2nd edn. London: *Routledge*.

12. Nozick, R., 1981. 'Philosophical explanations', Massachusetts: *The Belknap Press of Harvard University Press*.

13. Оліфер, ОЄ., 2016. 'Проблема ідентичності особистості у філософії Античності та Нового часу', *Актуальні проблеми духовності*, 17, с.60–72. // Оліфер, ОЄ., 2016. 'Problema identycznosci osobystosci u filozofii' *Antycznosci ta Novogo chasu* (The problem of personal identity in Ancient and Modern philosophy)', *Aktual'ni problemy duhovnosti*, 17, s.60–72.

14. Оліфер, ОЄ., 2017. 'Критерії ідентичності особистості в англо-американській філософії', *Актуальні проблеми духовності*, 18, с.129–147. // Оліфер, ОЄ., 2017. 'Kryterii' identycznosci osobystosti v anglo-amerykans'kij filozofii' (The criteria of personal identity in Anglo-American philosophy)', *Aktual'ni problemy duhovnosti*, 18, s.129–147.

15. Оліфер, ОЄ., 2017. 'Проблема поділу як ключовий аспект ідентичності особистості', *Гілея*, 126 (11), с.357–359. // Оліфер, ОЄ., 2017. 'Problema podilu jak ključovij aspekt identycznosci osobystosti' (The fission problem as a key aspect of personal identity)', *Gileja*, 126 (11), s.357–359.

16. Olson, E.T., 1999. 'The human animal: personal identity without psychology', New York: *Oxford University Press*.

17. Perry, J., 1978 'A dialogue on personal identity and immortality', Indianapolis: *Hackett Publishing*.

18. Parfit, D., 1987. 'Reasons and persons', Oxford: *Clarendon Press*.

19. Rovane, C., 1998. 'The bounds of agency: an essay in revisionary metaphysics', Princeton: *Princeton University Press*.

20. Schechtman, M., 2010. 'Personhood and the practical', *Theoretical Medicine and Bioethics*, Vol.31, No4, p.271–283.

21. Schechtman, M., 2014. 'Staying alive: personal identity, practical concerns, and the unity of a Life', Oxford: *Oxford University Press*.

22. Shoemaker, S., 1959. 'Personal Identity and memory', *The Journal of Philosophy*, 56, p.868–902.

23. Wiggins, D., 1967. 'Identity and spatio-temporal continuity', Oxford: *Basil Blackwell*.

24. Williams, B., 1973. 'Problems of the self: Philosophical papers 1956–1972', Cambridge: *Cambridge University Press*.

* * *

УДК 141.13

**ПРОБЛЕМА ВИБОРУ ЛЮБОВІ
В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ****THE PROBLEM OF CHOOSING LOVE
IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY****Романова О.,**аспірантка кафедри культурології
та філософської антропології,
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна), e-mail:
eseniaromanova@gmail.com**Romanova E.,**aspirant of the Chair of the Cultural Studies and
Philosophical Anthropology, National Pedagogical
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail:
eseniaromanova@gmail.com

З методологічних позицій метаантропології робиться висновок, що вибір любові залежить від багатьох чинників, а саме: від особистості, що робить вибір, від свободи вибору, від прагнення особистості до цілісності. Людина не може персоналізуватися, якщо не робить цей вибір. Вибір любові – невід'ємне право особистості. Вибір на користь андрогінної цілісності можливо зробити лише в метаграницному бутті, де відбувається налаштованість на продуктивний союз з обраною людиною. Під вибором любові розуміється ситуація вибору особистості, з якою можна пройти все життя в співдружності та співтворчості. Це любов до всього суцього з високими сакральними почуттями до Іншого. Завдяки вибору любові, людина змінює своє буття на користь цілісності – як особистості, так і пари, що означає позамежну, метаграницну гармонію. Вона означає стосунки між двома особистостями, які будуються на розумінні, співчутті, довірі, в цілісності тілесного, душевного та духовного начал.

Ключові слова: вибір, любов, буття, свобода, екзистенціалізм, персоналізм, метаантропологія.

From the methodological positions of metanthropology, can conclude that the choice of love depends on many factors, namely: on the person making the choice, on the freedom of choice, on the aspiration of the person to the integrity. A person can not personalize if he does not make this choice. The choice of love is an inalienable right of the individual. The choice in favor of the androgynous integrity can only be done in a meta-bachelial being, where there is a willingness to a productive alliance with the chosen person. Under the choice of love we understand the situation with the choice of personality, which you can go all the life in the community and co-creation. It is love for all things with high sacred feelings to another. Man changes his being in favor of integrity, through the choice of love. Such relationships between two individuals are based on understanding, empathy, trust, and being in the integrity of the physical, spiritual and soulful.

Keywords: choice, love, being, freedom, existentialism, personalism, metanthropology.

Однією з найбільш значущих категорій філософії є категорія любові, яка є глибинною екзистенціальною потребою буття людини. Наразі постає актуальне питання: в чому сила любові: в суперництві між чоловіком та жінкою чи в гармонії? Чому в наш час багато жінок та чоловіків не можуть зробити вибір – обрати супутника життя і залишаються самотніми? У сучасному житті вибір любові став не простим в силу того, що з'явився новий гендерний контекст – любов між чоловіком та чоловіком, між жінкою та жінкою. У буденному бутті стала поширеною мода на гомосексуальність, в граничному бутті в середовищі інтелектуальних людей прогресує так звана самозакоханість.

Актуальність теми дослідження пов'язана з соціально-історичними змінами, в яких перебуває сучасна людина. Ми живемо на порозі

зруйнованих і незбудованих цінностей, йде зміна епох, а це завжди криза – в свідомості мас, в свідомості людини, в свідомості чоловіка та жінки. Крім цього, наша країна перебуває в стані перманентної війни вже п'ятий рік, що не може не накладати загальний декадансний настрій, утворюючи протиріччя людського буття та ускладнюючи трансформаційні процеси, необхідні для становлення кожної особистості на певних життєвих етапах.

Мета статті: дослідити проблематику любові в історії філософії, а саме – розглянути світоглядні уявлення філософів різних часів щодо теми вибору любові між особистостями: чоловіком та жінкою.

Перш, ніж аргументувати відповіді на ці питання, необхідно усвідомити, що ми розуміємо під поняттям «особистість», що таке є любов з позицій метаантропології та в чому полягає вибір любові.

Багато філософів займалися пошуком істини в темі любові, так само, значна кількість науковців досліджувала тему вибору, і практично ніхто не поєднував ці дві категорії в одну тему «вибір любові». Про любов і кохання в контексті вибору було написано дуже багато, починаючи з класичних робіт Платона; це, зокрема, роботи таких авторів, як М. Бердяєв, О. Вейнінгер, О. Лосєв, Р. Мей, Вол. Соловйов, М. Фічіно, В. Франкл, Е. Фромм, М. Фуко, К. Юнг та ін.

Серед сучасних українських авторів, що аналізували соціокультурні виміри любові, можна виділити таких, як В. Жулай, В. Туренко; привертають увагу осмислення любові й вибору в координатах напрямку філософської антропології як метаантропології й андрогін-аналізу, запропонованих Н. Хамітовим та С. Криловою; даний підхід розвивається в роботах І. Зубавіної, О. Рубан.

Серед авторів, які займалися дослідженням феномену вибору, дотично до проблематики любові, можна назвати таких: М. Аббаньяно, А. Бергсон, Д. Бьюдженталь, С. К'єркегор, Ж.-П. Сартр, В. Франкл, Е. Фромм, М. Хайдеггер, К. Ясперс, І. Ялом, А. Шопенгауер та ін.

Вибір любові здатна здійснювати лише людина, яка розвинула в собі духовні й душевні якості – актуалізувала особистість. Ґрунтовне визначення поняття «особистість» ми можемо знайти в праці сучасного українського філософа Н. Хамітова: «Особистістю є єдність духовної та душевної основ людини – єдність здатності до творчого пориву, до виходу за свої межі й здатності до любові та співчуття» [10, с. 153]. Філософ роз'яснює, що поняття «особистість» ширше і глибше за поняття «індивідуальність», бо особистість може вийти за межі індивідуальності, поєднавши свою природність з глибинно-моральними ознаками. Шлях до становлення особистості пов'язаний з докладанням вольових та морально-етичних зусиль, де результатом є поєднання духовної та душевної неповторності.

Розмірковуючи про проблему вибору любові в бутті людини, варто зазначити, що самовизначення

особистості не відбувається раціональним шляхом, а переважно ірраціональним, в якому присутній феномен таємничого. Під таємничим пропонуємо розуміти наступне твердження. Таємниче – певна невизначеність людини, непізнаність невідкритої, не проявленої частини себе, не вловимі знання й переживання, необхідні для трансформаційного процесу; те, що не зовсім піддається характеристиці причинно–наслідкових зв'язків, логічному тлумаченню. Широко відомий на Заході київський філософ М. Бердяєв відносить поняття «любов» до сфери релігійної містики: «Будь–яка любов, і статевая любов, є сфера релігійної містики переважно. Ми впираємося в цій сфері в таємницю і таїнство» [1, с. 13]. Якщо звернутися до словника з філософської антропології, то одна з авторів С. Крилова виводить: «любов – це глибоке відчуття повноти особистісного буття і переживання цілісності в з'єднанні з іншою особистістю, світом і Абсолютом» [11, с. 95].

Над питанням таїнства любові розмірковували ще за часів античності. У Давній Греції виділяли декілька визначень любові: «eros», «philia», «agape», «storge». «Термін «eros» відносився до того, до кого відчували бажання, а «philia» означав любов в сфері родинних стосунків... термін «agape» і похідне від нього «agapan» (бути задоволеним, задоволеним). Пізніше середньовічні автори використовували цей термін на противагу «еросу» для позначення любові, яка не включає в себе ніякого елемента сексуальності» [12, с. 1]. Філія – поняття багатовимірне, сторге – переважно родинна любов. «Філія – приязнь до найрізноманітніших «речей». Це і любов до батьків, до дітей, і любов до батьківщини, і любов до товаришів (дружба)... У порівнянні з еросом філія – більш «м'яке» ваблення. Сторге – любов–прихильність, особливо сімейна» [3, с. 24]. Як вказує А. Демідов, любов у давніх греків змальовувалась за допомогою міфологічних образів: Афродіти та Ерота. За часів Давнього Риму любов персоніфікувалась у вигляді Венери та Амура. «Багато давньогрецьких філософів спиралися на поняття любові для пояснення порядку і будови космосу, а також виникнення космосу. Це людське почуття і потяг переносилося греками на весь світ, мало вигляд безособової сили, що існує самотійно» [3, с. 24]. Серед філософів Давньої Греції автор називає Парменіда (V ст. до н.е.). В його поемі «Про природу» богиня любові постає центральною фігурою, яка впливає на всі космічні процеси, зв'язуючи земний та небесний світи. Емпедокл (490–430 рр. до н.е.) найголовнішу роль відводив філії: «З емпедоклової діалектики любові й ворожнечі видно, що існування однієї лише любові було б згубним для космосу. Поняттям любові як безособової сили користувалися піфагорієць Філолай, атоміст Демокріт, софісти Горгій, Продік, Критий» [3, с. 24].

Щодо платонівської теорії, то в діалозі «Пір» античний філософ виводить любов як гармонію, співзвучність основ, які на початку різнилися та з роками приладилися один до одного, як звуки

в музичному мистецтві, і налаштувалися на лад передачі тих знань, якими володіють. Це є мистецтво зцілення, при якому і набувається кохання. Платон виводить формулу любові з міфу про андрогінів: «Таким чином, любов'ю називається жага цілісності та прагнення до неї» [7, с. 16]. Ідея андрогінізму знайшла своє продовження у роботах М. Бердяєва, Вол. Соловйова, Н. Хамітова.

Античні уявлення про любов набули актуальності за часів епохи Ренесансу, коли людина та її роль в світі виходять на перше місце. Як наголошує філософ А. Демідов, відмічається повернення до платонівської ідеї еросу в творах М. Фічіно, у працях Дж. Бруно, Н. Кузанського, де кохання знову, як і за часів Давньої Греції, наділяється космічними силами. «Відродженню античних уявлень про ерос і про любов як космічної сили значно сприяли праці М. Фічіно (1433–1499), який зробив переклад на латинську мову творів Платона і неоплатників. В його вченні, що синтезує ідеї християнства і неоплатонізму, про любов говориться як про «колообіг» зв'язку всіх частин світу» [3, с. 26].

В філософії Нового часу Р. Декарт намагався дослідити любов завдяки науково–теоретичному аналізу, а Ф. Бекон слушно сприймав ідею християнської любові, яка, на його думку, є синтезом усіх чеснот. Як зауважує А. Демідов, Бекон не хвалить і не засуджує земне кохання, а виділяє два ряди аргументів: «за» любов і «проти». ««За» любов наступне: завдяки їй людина знаходить самого себе; велика пристрасть – найкращий стан душі; без любові людині все здається простим і нудним; любов рятує від самотності» [3, с. 26]. Ще один представник епохи Нового часу Б. Паскаль пристрасті (почуття та думки) відносив до розуму, який в свою чергу поділяв на розум геометричний (не гнучкий, але наполегливий), і проникливий (інтуїтивний). Якщо людині були властиві обидві види розуму, то за допомогою розумової сили, і розумової гнучкості, вона могла ще більше пізнати проявів любові. «Ми народжуємося з певним образом любові, зафіксованому в нашому серці, – і цей образ постійно розвивається по мірі того, як наш розум вдосконалюється, спонукаючи нас любити те, що здається нам прекрасним... Хто ж може засумніватися в істині, яка стверджує, що в світ ми приходимо тільки заради любові?» [6, с. 33] Б. Паскаль писав, що предмет любові кожен повинен шукати в зразку тієї краси, що живе як відбиток в кожному, а зароджується кохання з почуття глибокої поваги. Також в його праці є натяки на платонівський андрогінізм, де він вказує, що жінки люблять чуйність чоловіків: «Ця ніжна струнка [жіночої душі] – прямий шлях до жіночого серця» [6, с. 38].

З вище зазначеного, можемо зробити висновок, що любов – це особистісний вибір в бутті людини.

Розглянемо, які характеристики ознаки категорії вибору як такого виводили філософи різних часів. Яскравий представник ірраціоналізму А. Шопенгауер вважав феномен свободи волі одним з головних питань вибору. Філософ писав, що

розумна воля має взяти верх на тваринною волею та над тою, якою керують афекти та пристрасті. «Воля не тільки вільна, але й всемогутня: з неї випливають не тільки її діяльність, але й її світ, і яка вона, такою є і її діяльність... За волею до життя забезпечене життя» [13, с. 7].

За С. К'єркегором етичний або естетичний вибір особистістю – це вибір віри. Філософ стверджував, що вибір може здійснюватися сам по собі. Він бачив вибір не як процес, а як момент в людській долі, який розділяє все життя на «до» та «після». «Особистість схиляється в ту або іншу сторону ще раніше, ніж вибір здійснився фактично, і, якщо людина відкладає його, вибір цей робиться сам собою, поза волею і свідомістю людини, під впливом темних сил людської природи» [4, с. 232]. С. К'єркегор підкреслює, що вибір стоїть окремо від інших видів духовної діяльності і не є продуктом мислення. Філософ підводить до того, що вибір етичний важливіше за естетичний, бо людина, яка живе естетичним життям, перебуває в розпачі, а це призводить до хвороби духу – меланхолії. Це перешкоджає обираючому та ускладнює прийняття рішення. «Чисто естетичне ставлення до любові не тільки сприяє, але прямо ускладнює вибір, бо естетичний вибір за своєю суттю не вибір, а нескінченне вибирання» [4, с. 312]. С. К'єркегор переконує, що якщо особистість робить акцент на етичному виборі, то приходиться до абсолютного вибору. Це стосується і вибору любові в сімейних відносинах. «Вирішуючись на абсолютний вибір, особистість обирає етичне спрямування і цим виключає зі свого життя естетичний початок як абсолютний її зміст» [4, с. 276]. Філософ резюмує, що вибір безпосередньо залежить від реалізації свободи волі, яка не залежить, в свою чергу, від мислення, і що той, хто володіє свободою волі, зможе піднятися вище за ангелів. Автор стверджує, що в людині повинно статися це «духовне хрещення волі в купелі етики». «Потяг до свободи змушує людину вибрати себе самого і боротися за володіння обраним, як за порятунок душі, – так в цьому і є його порятунок душі» [4, с. 238, 246].

Представник французького атеїстичного екзистенціалізму Ж-П. Сартр заперечує неможливість зробити вибір і стверджує, що навіть, якщо ми не обираємо, ми все одно робимо вибір, і який би вибір ми не зробили, ми будемо шкодувати про ту можливість, яку відкинули. Так чи інакше, Сартр говорить про значущість відповідальності за свій вибір. «Вибір можливий в одному напрямку, але неможливо не обирати» [8, с. 11]. Сартр, як і Шопенгауер, наголошує, що вибір не повинен прийматися в стані афекту, він повинен бути вільний від пристрастей, і що кожен повинен бажати свободи як собі, так й іншим. «Якщо ми визначили ситуацію людини як вільний вибір, без виправдань і без опори, то кожна людина, що намагається своїми пристрастями виправдатися або вигадати детермінізм, нечесна» [8, с. 13]. На відміну від релігійного екзистенціалізму, Сартр переконаний, що ані Бог, ані будь-хто інший не вирішує за людину долю – долю і життя людини

обирає сама, – це і є основою екзистенціалістського гуманізму. «Це гуманізм, оскільки ми нагадуємо людині, що немає іншого законодавця, крім нього самого, в занедбаності він буде вирішувати свою долю; оскільки ми показуємо, що реалізувати себе по-людськи людина може не шляхом занурення в самого себе, але в пошуку мети назовні, якою може бути звільнення або ще якась конкретне самоздійснення» [8, с. 15]. Сартр закликає людину до дій, полишивши бездіяльність та рефлексійні споглядання, до чого, на думку французького філософа, веде занурення в релігію в очікуванні відповідей з небес. «Людина повинна знайти себе і переконатися, що ніщо не може її врятувати від себе самої, навіть достовірний доказ існування бога» [8, с. 15].

Про свободу і волю писав в своїй праці Р. Мей, який переконував, що свобода і самостійність разом дають цілісність особистості, а проблема поєднання волі та рішучості заважає прийти до цієї єдності західній людині. Про любов Мей говорив, що вона перетворилася на велику проблему людства: «Ті ж, кому не вдалося знайти кохання, не просто вважають себе в більшій чи меншій мірі знедоленими, але втрачають самоповагу, а це тягне за собою більш глибокі й небезпечні наслідки... їх крає гнітюче переконання, ніби вони не зуміли розгадати велику таємницю життя» [5, с. 1].

Щодо класичної німецької філософії, то любов в цей період розглядалась як моральна категорія – наголошує сучасний філософ В. Шестаков, ставлячи за приклад категоричний імператив І. Канта, який закликав чинити так, «щоб максима, що лежить в основі кожного твого вчинку, могла стати основою загального законодавства» [12, с. 13]. Проте в питаннях кохання моральний аналіз зазнає поразки – наголошує автор, бо любов пов'язана не з велінням, а відчуттями. «Він виявив, що любов як моральне поняття, виявляється явним протиріччям: всі моральні цінності зазвичай пов'язані з категорією боргу, між тим як любов не може бути предметом боргу або волі, оскільки вона не пов'язана з примусом» [12, с. 13]. На основі цього В. Шестаков робить висновок, що любов та обов'язок за Кантом не є сумісними поняттями. Щодо Г. Гегеля – представника об'єктивного ідеалізму, автор каже, що німецький філософ відносив любов до найбільших протиріч. «Любов ґрунтується на випадковому індивідуальному виборі та інтимності, а моральність – це область субстанціального і необхідного. До того ж любов передбачає заперечення люблячим свого власного буття, набуття себе в іншому» [12, с. 13]. Про Фіхте автор стверджує, що «фіхтівське кохання» – це вибір між природою та розумом: «Саме в любові Фіхте виявляє перехідний момент між сферою природи і сферою розуму, морального і природного» [12, с. 13].

Найсвітлішою віхою в темі любові став період романтизму: Ф. Шлегель, Ф. Новаліс, Е. Гофман, які змогли представити кохання у багатовимірному ідеалізмі з акцентом на загостреному переживанні особистістю змін. А. Демідов пише, що теорія

любові романтиків була сповнена містицизму та постійної закоханості. «Письменники–романтики в своїй творчості оспівували любов, відроджуючи давнє уявлення про неї як про універсальну космічну силу, яка об'єднує в єдине ціле людину і природу, ідеал і дійсність, духовність і чуттєвість... Якщо І. Кант і Г. Гегель виявляли моральну основу любові в шлюбі, то романтики бачать в любові насамперед моральну і духовну сумісність, без якої, на їхню думку, не існує щасливого шлюбу» [12, с. 15].

Не можна обійти стороною погляд представниці французького екзистенціалізму С. Бовуар. Її робота «Друга стаття» сповнена протиріч та спростувань щодо висловлювань відомих письменників–чоловіків. Автор феміністичного спрямування вважає чоловіків вершителями жіночої долі: «Вся її особистість зведена лише до ролі коханки, яку не тільки відкрив, а й створив чоловік, її благополуччя залежить від її деспотичної волі, яка в будь–який момент може її знищити. Її життя проходить в страху перед тим, хто, не до кінця усвідомлюючи це, і не дуже бажаючи, тримає її долю в своїх руках» [2, с. 221].

Про конфліктну любов, сповнену залежності від Іншого, писав і Ж–П. Сартр. Філософ стверджував, що конфлікт «буття для Іншого», який складається з того, що «Я» для Іншого є «чимось» (як річ) і «нічим» (як свобода), неможливо подолати. «У розумінні Сартра, любов – це підприємство з відвоювання мого буття в іншого шляхом оволодіння його свободою. Досліджуючи феномен любові, Сартр, очевидно, мав на увазі любов взагалі, а не тільки статеву. Сартр називає любов «підприємством» тому, що вона – не якась сама по собі існуюча «сила», яка тяжіє над свободою людини (на кшталт «інстинкту»), а умисне «проекування» і здійснення людиною своїх можливостей і дій» [3, с. 31]. Тобто, за Сартром, – пише сучасний філософ А. Демідов, – кохання як віддзеркалення свободи один одного, своєрідна гра, в яку свідомо вступають двоє заради бажання «полонити свободу» іншого.

Російський філософ Вол. Соловйов у своїй книзі «Сенс любові» відносить поняття любові до вищого божественного прояву. «Керуюча життям людства сила, яку одні називають світової волею, інші – несвідомим духом і яка насправді є Промисел Божий» [9, с. 2]. Автор пише про нерозділене кохання, яке не варто плутати зі справжнім проявом любові. Надто сильне кохання, екзальтоване та ідеалізоване, Вол. Соловйов називає найпотужнішою пристрастю, що призводить, як правило, до трагічного результату: «Ми зустрічаємо зовсім незрозумілий для цієї теорії факт, що найсильніша любов вельми часто буває не розділеною, і не тільки великою, а й зовсім ніякого потомства не виробляє» [9, с. 2]. У фіналі палаюча любов виявляється нещасним коханням, від такого повороту усвідомлення реальності буття, людина відчуває розпач і біль від нездійснених омріяних бажань. Натомість справжньою любов'ю, пише Вол. Соловйов, виявляється ліквідація егоїзму,

що може не тільки врятувати особистість, а й подарувати бажане гармонічне відчуття цілісності: «Істина, як жива сила, що опановує внутрішнім еством людини і дійсно виводить її з помилкового самоствердження, називається любов'ю» [9, с. 4]. А сенс любові між чоловіком та жінкою полягає в тій рятівній силі, коли, втрачаючи егоїзм, людина не втрачає при цьому себе, а навпаки, відкриває в собі нові ресурси. «Сенс людської любові взагалі є виправданням і порятунком індивідуальності через жертву егоїзму» [9, с. 4].

Можна погодитися з представником персоналізму, російським філософом М. Бердяєвим, який повністю розділяв постулати Вол. Соловйова, і стверджував, що шлях до любові – це шлях до індивідуального безсмертя. «Справжня любов завжди особистісна, завойовує вічність, індивідуальне безсмертя, вона не дробить індивідуальність в народженні, а веде до повноти досконалості індивідуальності» [1, с. 3]. За Бердяєвим, справжня любов, що включає любовну спорідненість душ, знаходиться поза статтю, і є чимось значно іншим, ніж єднання за родом, адже кожна людина має потужний особистісний початок з містичною глибиною, надприродним організмом, з прагненням до вічності. Філософ вважає, що у кожній людині має бути природне доповнення до «свого вічного образу в Богові» [1, с. 10], і це є шляхом до пізнання безсмертя. Таким вічним Бого–образом є поєднання жіночого в чоловічому, а чоловічого в жіночому. «Між світом трансцендентним і світом іманентним немає прірви і протилежності, це один і той же світ, але в різних станах – стані досконалості та стані зіпсованості. Стаття є вікном в інший світ, любов – вікно в нескінченність» [1, с. 12]. Автор говорить про одухотворення плоті, свого роду андрогінне злиття, що веде до цілісності, чуттєво–духовного контакту між чоловіком та жінкою. «Містичний сенс статевої любові велить не механічно зрівнювати й уподібнювати чоловіка і жінку, а, навпаки, вивільняти і стверджувати початок мужності й початок жіночності та шукати особистість в злитті й взаємному доповненні цих полярних начал, що тяжіють один до одного» [1, с. 11].

Підтвердження філософських висновків Вол. Соловйова та М. Бердяєва про руйнування особистістю егоцентричної стіни, знаходимо і в метаантропологічному підході сучасного українського філософа Н. Хамітова, який розглядає буття у трьох вимірах: буденному, граничному та метаграничному. Основні протиріччя вирішуються шляхом екзистенції – переходом до граничного стану особистості, де людина найбільше усвідомлює протиріччя, після чого і починається прагнення подолати конфлікт і набути нового значення себе. «Духовне спілкування – це спілкування в творчості. У своїх вищих проявах, з'єднуючись з душевністю, духовне спілкування стає особистісним спілкуванням» [10, с. 211].

Отже, узагальнюючи вище описане, можна зробити висновок, що особистість, врегульовуючи протиріччя між своїм чоловічим та своїм жіночим,

виходить за межі граничного буття. Такі стосунки між двома особистостями будуються на розумінні, співпереживанні, співтворчості, довірі, дружбі та любові, а буття відбувається в цілісності тілесного, духовного та душевного.

Список використаних джерел

1. Бердяев, Н. 'Эрос и любовь'. [online] Доступно: <https://www.rulit.me/books/eros-i-moral-read-296501-1.html>
2. Бовуар, С. 'Второй пол'. [online] Доступно: http://loveread.ec/view_global.php?id=64649
3. Демидов, А. 'Феномены человеческого бытия'. [online] Доступно: <http://psylib.org.ua/books/demid01/index.htm>
4. Кьеркегор, С., 1998. 'Наслаждение и долг. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал', Ростов-на-Дону: *Феникс*, 414 с.
5. Мей, Р. 'Свобода и воля'. [online] Доступно: <https://www.rulit.me/books/lyubov-i-volya-read-202460-1.html>
6. Паскаль, Б. 'Трактаты. Polemicheskie sochineniya. Pis'ma', Port Royal: 1997 г. *Составление: О. И. Хомы, А. А. Жаровского*, 570 с.
7. Платон. 'Пир'. [online] Доступно: <http://knijky.ru/books/pir>
8. Сартр, Ж-П. 'Экзистенциализм – это гуманизм'. [online] Доступно: <http://knijky.ru/books/ekzistencializm-eto-gumanizm>
9. Соловьев, Вл. 'Смысл любви'. [online] Доступно: <http://readli.net/chitat-online/?b=64766&pg=1>
10. Хамитов, Н., 2017. 'Философия: бытие, человек, мир. От метафизики к метаантропологии', 4-е издание, исправленное и дополненное, К.: *КНТ*, 268 с.
11. Хамитов, Н., Крылова, С., Розова, Т., Минева, С., Люты, Т., 2018. 'Философская антропология: словарь', Издание 4-е, исправленное и дополненное, под редакцией Хамитова Н., К.: *КНТ*, 394 с.
12. Шестаков, В. 'Эрос и культура: Философия любви и европейское искусство'. [online] Доступно: <http://www.lyubi.ru/phil7.php>
13. Шопенгауэр, А. 'Мир как воля и представление'. [online] Доступно: http://librebook.me/die_welt_als_wille_und_vorstellung/vol1/1
14. 'The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP). Philosophy of Love'. [online] Доступно: <https://www.iep.utm.edu/love/>

* * *

References

1. Berdjaev, N. 'Jeros i ljubov' (Eros and love). [online] Dostupno: <https://www.rulit.me/books/eros-i-moral-read-296501-1.html>
2. Bovuar, S. 'Vtoroj pol (Second floor)'. [online] Dostupno: http://loveread.ec/view_global.php?id=64649
3. Demidov, A. 'Fenomeny chelovecheskogo bytija (Phenomena of human existence)'. [online] Dostupno: <http://psylib.org.ua/books/demid01/index.htm>
4. K'erkigor, S., 1998. 'Naslazhdenie i dolg. Garmonicheskoe razvitie v chelovecheskoj lichnosti jesteticheskikh i jeticheskikh nachal (Pleasure and duty. The harmonious development in the human person of aesthetic and ethical principles)', Rostov-na-Donu: *Feniks*, 414 s.
5. Mej, R. 'Svoboda i volja (Freedom and will)'. [online] Dostupno: <https://www.rulit.me/books/lyubov-i-volya-read-202460-1.html>
6. Paskal', B. 'Traktaty. Polemicheskie sochinenija. Pis'ma (Treatises. Polemical writings. Letters)', Port Royal: 1997 g. *Sostavlenie: O. I. Homy, A. A. Zharovskogo*, 570 s.
7. Platon. 'Pir (Feast)'. [online] Dostupno: <http://knijky.ru/books/pir>
8. Sarr, Zh-P. 'Jekzistencializm – jeto gumanizm (Existentialism is humanism)'. [online] Dostupno: <http://knijky.ru/books/ekzistencializm-eto-gumanizm>
9. Solov'ev, Vl. 'Smysl ljubvi (Meaning of love)'. [online] Dostupno: <http://readli.net/chitat-online/?b=64766&pg=1>
10. Hamitov, N., 2017. 'Filosofija: bytie, chelovek, mir. Ot metafiziki k metaantropologii (Philosophy: being, man, world. From metaphysics to metaanthropology)', 4-e izdanie, ispravlennoe i dopolnennoe, K.: *KNT*, 268 s.

УДК 141.13

**СВІТОГЛЯДНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ
В КОНТЕКСТІ ПОСТ МЕТАФІЗИКИ****WORLDVIEW IDENTIFICATION
IN THE CONTEXT OF POST-METAPHYSICS****Рубський В. М.,**

кандидат богословських наук, старший
викладач кафедри практичної психології,
Одеський національний морський університет
(Одеса, Україна), e-mail: pavv@te.net.ua

Rubsky V. M.,

candidate of theological sciences, senior lecturer
of the Department of Practical Psychology of Odessa
National Maritime University (Odessa, Ukraine),
e-mail: pavv@te.net.ua

Представлена характеристика постметафізичного дискурсу у віношенні до традиційних ідентифікаторів світогляду особистості. Доведено, що параметри постметафізичного дискурсу такі, що з нього неминує випадають основні категорії світоглядної ідентифікації. Досліджено, що світоглядні позиції втрачають у ньому свій онтологічний статус, перетворюючись із модальності реальності (dere) в модальність висловлювань про реальність (dedicto). Репрезентована ситуація, при якій світогляд, як фундаментальна матриця світосприйняття, втратила свої основні ідентифікатори.

Ключові слова: світогляд, мова, парадигма, постметафізика, ідентифікація, картина світу, семіотика, релігія, дискусія.

The characteristic of the Post-Metaphysical discourse in relation to the traditional identities of the personality worldview is presented. It is proved that the parameters of the Post-Metaphysical discourse are such that it necessarily falls within the main categories of ideological identification. It is investigated that ideological positions lose their ontological status in it, turning from the modality of reality (dere) into the modality of utterances about reality (dedicto). Represented a situation in which the worldview, as a fundamental matrix of world perception, lost its basic identifiers.

Keywords: worldview, language, paradigm, Post-Metaphysics, identification, semiotics, religion, discussion.

Семіотичні дослідження онтології картини світу в рамках або під впливом посмодернізму зводяться до аналізу текстів, обумовленого певним розумінням структури знака та його природи. Такі, наприклад, роботи Ю. М. Лотмана [6], Н. Лумана [7], Бейтсона [14], Ф. Капри [15], та ін. [17]. Напередодні постметафізичного повороту філософії нерідко віддавали перевагу принципу додатковості в співвіднесенні метафізичного і фізичного, як, скажімо, це робив в 1895 році М. І. Карєєв у книзі «Бесіди про вироблення світогляду» [4]. Спроби сучасних філософів представити світогляд як цілісну структуру, як, приміром, у книзі «Основи органічного світогляду» С. А. Левицького [5], або виходячи з синергетичної парадигми (В. І. Жилін [3], В. Г. Буданов [1] та ін. [10]), породжують більше питань про синтез світоглядних положень, ніж відповідей.

Світоглядна ідентифікація в контексті постметафізики ускладнилася проблематизацією категорії особистості. Є. О. Труфанова виділяє чотири версії недуалістичного розуміння особистості: 1) «Я» як психологічний комплекс відчуттів (Д. Юм, Р. Авенаріус, Е. Мах). 2) «Я» як сукупність соціальних формацій та інформаційних потоків. 3) «Я» як граматична конструкція в межах

мовного вираження, що створює ілюзію певної об'єктивної реальності. 4) «Я існує тільки як наратив, як історія, що зв'язує минуле, сьогодення і передбачуване майбутнє суб'єкта. Останні дві точки зору також належать соціальному конструктивізму» [11, с. 102].

З середини ХХ століття стає впливовим постметафізичний дискурс у філософії і богослов'ї. Ця обставина не могла не вплинути на систему самоідентифікації. Користування типовими світоглядними постулатами стало проблемним, оскільки в цьому дискурсі вони значно змістилися свій первісний зміст. У контексті постметафізики набула проблематичності система ідентифікації понять «світогляд» й «особистість», що подаються в філософії постмодерну як системи апеляцій до соціальних мемів. І в той же час побудова світогляду залишається неминучою в силу необхідності адаптивної картини світу як реакції на несхоплюваність буття.

Починаючи від представників філософії життя (С. Кьєркегор, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, Шестов, Бергсон, Х. Ортега-і-Гассет та ін.), філософи фіксують проблемною ситуацію з питання про визначеність світоглядних установок. Для того, щоб мати шляхи вирішення, вона повинна бути сформульована як філософська проблема. Проблема сучасної філософії у втраті вертикальної (метафізичної) перспективи і нездатності відтворити її в постметафізичному дискурсі.

Мислителі зразка раннього Вітгенштейна (його «картинної» теорії мови) змушені заперечувати виразальність головних семантичних ідей разом із можливістю раціоналізації семантики. Семантичні ідеї в межах аналітичної теорії мови не можуть бути адекватно вербалізовані. Вони можуть транслюватися лише непотіжно. Мову неможливо побачити зі сторони. Вона пов'язує суб'єкт зі світом, і ми не можемо вийти поза його межі, тобто поза його понятійну систему. Ця зв'язка не піддається об'єктивації, що унеможливує аналіз співвідношення об'єктивного світу і мови його опису.

Д. Н. Ляшенко в книзі «Семіотичне моделювання реальності» (2015) так резюмує картину сучасної раціональності: ««Науковість» тепер не означає ні істинність, ні навіть правильність поза межами наукової діяльності ... тобто зараз не зовсім зрозуміло, що вважати реальністю (існуючим), а що ні ... тому напевно чи варто дивуватися, що, якщо ми звернемося до науки (або наукової філософії) з фундаментальним питанням про те, що ж власне вважати реальним або нереальним, тобто існуючим або неіснуючим, то велика ймовірність отримати діаметрально протилежні відповіді» [8, с. 19, 21].

Така параконсистентність наукової й екзистенціальної епістемології уможливує ситуацію, коли представники позиційно протилежних світоглядів, таких як теїзм і атеїзм, застосовують одні й ті ж філософські прийоми, зокрема і заперечення традиційного концепту «Бог», як спосіб подолання метафізики. Також ідентифікація світогляду особистості в контексті

постметафізики надзвичайно ускладнена тією обставиною, що традиційні та стійкі типи світоглядів, такі як атеїзм, теїзм, іслам, агностицизм і т.п., мають власні парадигми і власні «сфери аргументації» (Т. Гуднайт) [16]. З цієї причини в контексті інформаційної глобалізації та постметафізики вони втратили свої основні ідентифікатори.

На шляху відновлення шляхів філософського осмислення світоглядного базису з'явилися школи, які запропонували запровадження нових параметрів думки.

Американський філософ А. О. Лавджой ввів поняття «ідей–одиниць», які наче якісь атоми в різних модифікаціях існують у всіх філософських побудовах. Ж. Дерріда запропонував деконструкцію як метод вивільнення від філософських і світоглядних предумовок. Вже Г. Фреге знадобилося створення нової формальної мови.

М. Хайдеггер також у спробі висловити невимовне повинен був вводити масу неологізмів, тавтологій, дієрез і складних термінів, спираючись і на вже існуючі. Так, наприклад, він приймає термін «пред–розуміння», але тут же виробляє розрізнення між різними його видами і елементами. У підсумку, питання, «який світогляд був у М. Хайдеггера?», залишилося неідентифікованим. «Не буде перебільшенням припущення, що хайдеггерівський герменевтичний метод зберігається і падає разом із тезою про невиразальність концептуальних істин», – писав Яакко Хінтікка [12, с. 55]. XXI століття тільки погіршило цю ситуацію.

Сьогодні в постметафізичній філософії для того, щоб ідентифікувати себе з яким–небудь визначеним світоглядом, стає необхідним перекодувати культурні, релігійні та філософські індикатори на мову іншої парадигми або в якесь філософське есперанто, що пропонують деякі філософи XXI століття.

Наприклад, незважаючи на свою прихильність англomовній аналітичній філософії, в період становлення якої домінувала антиметафізична спрямованість, у своїй останній книзі «Натуралізм, реалізм і нормативність» (2016) [18] Хілларі Патнем вводить поняття «метафізичний реалізм» [18, с. 25], який не зводиться до аристотелівської відповідності термінів їх референтам і пошуку вичерпно достовірного опису світу. Патнем пропонує зняти формальне протиріччя картин світу. Він розвиває ідею про те, що еквівалентні описи світоглядів, що входять у логічне протиріччя один з одним, можуть виявитися взаємоперевірними мовними світами. Вказуючи на теоретичну несумісність декількох описів реальності, він водночас підкреслює, що вони можуть бути точно емпірично адекватними. Такі описи еквівалентні один одному, але ніколи не можуть бути з'єднані в одну концепцію або одне несуперечливе світобачення. Патнем доводить думку, що «те, чому повинно відповідати висловлювання, яке претендує на «істинність», у різних мовних іграх буде різним» [18, с. 95]. Реальність чи умовність

аналізованих положень картини світу залежить від вибору «диспозитивної мови» [18, с. 84]. Ні у кого немає «правильної», тобто концептуально незараженої мови. Кожна диспозитивна мова має «свою власну «онтологію»» [18, с. 85].

На ту ж взаємоперевірність світоглядів як мовних світів вказував із посиланням на колишнього єзуїта Карла Райнгарда єгиптолог Ян Асман у своїх книгах «Мойсей і єгиптяни» (1998) та «Ціна монотеїзму» (2003, англ. пер. 2010) [13]. Він вказує на колосальний потенціал взаємоперевірності політеїстичних культур до і поза раннім іудаїзмом. У світі стародавньої мови релігій, люди завжди знаходили богів аналогічних функцій. Незважаючи на різницю міфологічних образів і наративів, це давало ключ до їх взаємного еквівалентного перекладу в іншу культуру. Плутарх, розповідаючи про різних богів і богинь, також знаходить відповідності їм у грецькій культурі. Наприклад, розповідаючи про Ісиду й Осіріса, він знаходить еквівалентом Ісиди богиню Афіну.

Якщо ми послідовно розглянемо різні сучасні підходи до фіксації фундаментальних посилок світогляду, то побачимо, що біологічне уявлення про генезис картини світу і типів світосприйняття зводиться до еволюційного пристосування організмів. З цієї точки зору, всі типи світогляду виникають як несвідома реакція на несхоплюваність буття, що значно девальвує їхній теоретичний модус. Мовленнєві експлікації світоглядних систем є тільки спробою вербалізації адаптивних функцій свідомості. Вони принципово однакові за суттю, але різні за формою: як ріг носорога, отрута змії й ікла лева. До того ж теоретична побудова не може висловити буття, вона виражає лише спосіб пристосування до нього. Сприйняття реальності свідомістю кажана в хрестоматійній статті Т. Нагеля «Що значить бути кажаном?» [9] відрізняється від людського або мурашиного сприйняття. Проте, всі ці зразки сприйняття реальності цілком адаптовані до виживання.

Таким чином, ступінь адаптації свідомості до виживання не говорить про ступінь наближення до адекватної реальності. І в тих випадках, коли після фіксації різниці світоглядів співрозмовники приступають до з'ясування найбільш правильного, маючи на увазі більш реалістичне, то в цьому випадку змішуються прагматичне поняття адаптації з ідеалістичним поняттям реальності. З цієї причини кожна світоглядна система містить у собі масу корисних фікцій не тільки для виживання, що могло б вказувати на відображення реальності, але і для внутрішнього комфорту мислення, захисних психічних реакцій і фільтрів переживань.

У наборі системи світоглядних установок виявляються не тільки взаємовиключні (з точки зору іншої системи) положення, а й теза про неможливість побудови світоглядних систем (апофатика, епіфеноменалізм, вахдат аль–вуджуд, майя, епохе тощо).

Якщо ми застосуємо класичні соціальні ідентифікатори, то і тут різниця світоглядних тез виявиться відображенням тих соціальних і мовних формацій, з якими той чи інший індивід провів лінію власної ідентифікації. Внутрішнє значення світоглядних постулатів у цій системі співвіднесення світоглядів виявиться в значній відмінності від внутрішнього їх сприйняття. Так, наприклад, у контексті постметафізики формально протилежні типи світогляду – теїзм–атеїзм – засвоюють основні контртези один одного, роблячи їх частиною своєї структури, яка сама залишається інваріантною. Найбільш яскраву ілюстрацію такого роду філософського взаємопроникнення можна бачити в «смерті Бога» як елімінації метафізики і форм її прийняття в постметафізичному християнстві. У натуралістичному світогляді чудово збережена градація цінностей в умовах біологічної рівності механізму всіх психофізичних емоцій і «моральної невагомості» матеріального світу.

У цій ситуації фактором, що характеризує пост метафізичний дискурс, нам представляється визнання того, що сучасна філософська і наукова думка в цілому мають таку структуру, з якої з необхідністю випадають основні метафізичні категорії: Бог, свідомість, свобода волі, етика й естетика. Мова не про логічну зв'язність понять, коли ми, стверджуючи або заперечуючи одне поняття, повинні те ж здійснити і з іншими. Наприклад, зв'язка Бога з мораллю і свободою в середньовічній філософії, у схоластів і Канта. Проблема в тому, що параметри сучасного філософського дискурсу в цілому виявляються нездатними ні визнати, ні заперечувати ці категорії.

Сучасний науковий і філософський дискурс, якщо уявити його як єдиний збірний образ, постає як набір односторонніх систем, нездатних досягнути собою буття. За влучним висловом Б. Рассела, наше раціо не тільки нарізає світ на скибочки, а й представляє його нам від початку нарізаним. Таким чином, ствердження або заперечення Бога, метафізики, постметафізики або інших світоглядних параметрів характеризує систему мислення, а не буття.

Ситуація постметафізики залишає вільним асоціативний зв'язок внутрішніх світоглядних параметрів із зовнішніми їх індикаторами. Наприклад, картина релігійного впливу часто представляється обернено пропорційною технічному прогресу та добробуту країн світу: країни з найбільшим рівнем бідності (Індія, країни Африки, Пакистан, Афганістан та ін.) демонструють більший рівень релігійності. І навпаки: країни з найменшим коефіцієнтом релігійності (Голландія, Швеція та ін.) демонструють більший рівень економічного процвітання і рівня життя. Висновок – релігійність протистоїть процвітанням.

Однак якщо ми врахуємо окреслену нами кризу ідентифікації, то зможемо переглянути класичні критерії релігійності: молитва, піст, обряди поклоніння й інші зовнішні атрибути. Застосовуючи інші критерії релігійності, ми

отримаємо іншу її карту. В цьому відношенні прикметний диспут проф. університету Торонто Джонатана Пітерсона і Сьюзан Блекмор 8 червня 2018 р. [2]. За підсумками дискусії виявлено, що сьогодиншій матеріаліст не тільки діє відповідно до метафізичних положень свого світогляду, а й наділений практичною подякою на рівні діяльності й почуттів до Всесвіту або світобудови в цілому. І навпаки: примітивні розрахунки африканських шаманів, які прагнуть маніпулювати «духами» в порядку механічної причинності, чи не більш прагматичні й матеріалістичні, ніж натуралісти західного способу мислення.

Це ще раз демонструє нам епістемологічний дрейф ідентифікаторів світогляду на прикладі найбільш опозиційних. Представники й учасники світоглядних дискусій виявляються позбавленими необхідних інструментів для зіставлення й утвердження основних посилок своєї картини світу. Параметри постметафізичного дискурсу втратили основні світоглядні ідентифікатори, що слугували для цієї мети.

Більш того, в дискурсі постметафізики фундаментальний світоглядний ідентифікатор «буття/небуття Бога» виявився трансплантованим і асимільованим протилежним типом світогляду, що ставить під питання його протилежність. Водночас інваріантність світоглядних структур, незалежно від моделей світу, простежується в збереженні простору аксіом і палітри досвіду, яка продовжує продукувати теорії й аргументацію вже в рамках іншого дискурсу.

Таким чином, ми приходимо до висновку, що параметри постметафізичного дискурсу позбавляють основні позиції світоглядної ідентифікації статусу фундаментальних положень свідомості. Наприклад, світоглядні позиції про Бога, свідомості, свободу волі, етичні й естетичні положення. Це зумовило ситуацію, при якій світогляд, як фундаментальна матриця світосприйняття, в контексті постметафізики втратила свої основні ідентифікатори. Базисні положення світогляду в разі потреби змінюють свій онтологічний статус із модальності реальності (dere) в модальність висловлювань про реальність (dedicto).

Отже, структура світоглядної дискусії не передбачає валентного виробництва формальних доказів, оскільки її предмет не міститься в полі традиційних типів аргументації. Тому для найбільш продуктивного методу діалогу світоглядів у постметафізичному дискурсі необхідна така якість співвіднесення парадигм, при якій виявлені формально непримиренні розбіжності виявляли б також і загальне в основах світоглядних теорій. Головною умовою такого співвіднесення парадигмальних положень повинна бути незахищеність проголошуваних аксіом. Тобто їх неспотвореність аргументацією й апологетичним модусом.

На нашу думку, тема нашої наукової статті має широкі перспективи для дослідження. Такий феномен як якісна зміна світогляду або

дієвість психологічних асоціацій у теоретичних «картинах світу» має значний потенціал у розкритті, як екзистенціальної структури окремої свідомості, так і їх зіткнення й діалогу. Семіотичне моделювання реальності, релевантність зарахування інтерсуб'єктивних знаків до категорії «світогляд», дослідження його як соціальної формації культурних мемів і посилення також може доповнити і розширити аналізований у нашій статті напрямок досліджень.

Список використаних джерел

- Буданов, ВГ., 2007. 'Методология синергетики в постнеклассической науке и образовании', М.: ЛКИ.
- 'Джордан Питерсон против Сьюзан Блэкмор / Нужен ли Бог для Смысла Жизни?'. [online] Доступно: <https://www.youtube.com/watch?v=syP-OtdCIho> (Дата звернення: 04.10.2018).
- Жилин, ВИ., 2011. 'Синергетический сциентизм: критический анализ философско-методологических оснований', М.: КРАСАНД.
- Кареев, НИ., 2009. 'Беседы о выработке мировоззрения', изд. IV, М.: Либроком.
- Левицкий, СА., 2003. 'Свобода и ответственность: основы органического мировоззрения', М.: Посев.
- Лотман, ЮМ., 2001. 'Семіосфера', СПб.: Искусство.
- Луман, Н., 2007. 'Введение в системную теорию', М.: Логос.
- Ляшенко, ДН., 2015. 'Семіотическое моделирование реальности', Одесса: Печатный дом.
- Макеева, ЛБ., 2009. 'Что значит быть летучей мышью?', *Энциклопедия эпистемологии и философии науки, составление и общая редакция. И. Т. Касавин, Москва: Канон+ РООИ «Реабилитация»*, с.1124–1248.
- Озадовська, ЛВ., 2006. 'Парадигма діалогічності в сучасному мисленні', К.: ПАРАПАН.
- Труфанова, ЕО., 2017. 'Я как реальность и как конструкция', *Вопросы философии*, №8, с.100–112.
- Хинтикка, Я., 1996. 'Проблема истины в современной философии', *Вопросы философии*, №9, с.46–58.
- Assmann, J., 2010. 'The Price of Monotheism. Translator Robert Savage', Stanford: *Stanford University Press*.
- Bateson, G., 1979. 'Mind and nature: necessary unity', N-Y: *Dutton*.
- Capra, F., 2002. 'The Hidden Connections: Integrating the Biological, Cognitive, and Social Dimensions of Life Into a Science of Sustainability', N-Y: *Doubleday*.
- Goodnight, GT., 1982. 'The Personal, Technical, and Public Spheres of Argument', *Journal of the American Forensics Association*, №18, p.214–227.
- Maturana, HR. & Varela, FJ., 1993. 'The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding', Boston: *Shambala*.
- Putnam, H., 2016. 'Naturalism, Realism, and Normativity', Cambridge: *Harvard University Press*.
- Levickij, SA., 2003. 'Svoboda i otvetstvennost': osnovy organicheskogo mirovozzrenija (Freedom and responsibility: the basics of an organic worldview)', M.: *Posev*.
- Lotman, JuM., 2001. 'Semiosfera (Semiosphere)', SPb.: *Iskusstvo*.
- Luman, N., 2007. 'Vvedenie v sistemnuju teoriju (Introduction to system theory)', M.: *Logos*.
- Ljashenko, DN., 2015. 'Semioticheskoe modelirovanie real'nosti (Semiotic reality modeling)', Odessa: *Pechatnyj dom*.
- Makeeva, LB., 2009. 'Chto znachit byt' letuchej mysh'ju? (What does it mean to be a bat?)', *Jenciklopedija jepistemologii i filosofii nauki, sostavlenie i obshhaja redakcija. I. T. Kasavin, Moskva: Kanon+ ROOI «Reabilitacija»*, s.1124–1248.
- Ozadov's'ka, LV., 2006. 'Paradygma dialogichnosti v suchasnomu myslenni (Dialogue paradigm in modern thinking)', K.: *PARAPAN*.
- Trufanova, EO., 2017. 'Ja kak real'nost' i kak konstrukcija (I as a reality and as a construction)', *Voprosy filosofii*, №8, s.100–112.
- Hintikka, Ja., 1996. 'Problema istiny v sovremennoj filosofii (The problem of truth in modern philosophy)', *Voprosy filosofii*, №9, s.46–58.
- Assmann, J., 2010. 'The Price of Monotheism. Translator Robert Savage', Stanford: *Stanford University Press*.
- Bateson, G., 1979. 'Mind and nature: necessary unity', N-Y: *Dutton*.
- Capra, F., 2002. 'The Hidden Connections: Integrating the Biological, Cognitive, and Social Dimensions of Life Into a Science of Sustainability', N-Y: *Doubleday*.
- Goodnight, GT., 1982. 'The Personal, Technical, and Public Spheres of Argument', *Journal of the American Forensics Association*, №18, p.214–227.
- Maturana, HR. & Varela, FJ., 1993. 'The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding', Boston: *Shambala*.
- Putnam, H., 2016. 'Naturalism, Realism, and Normativity', Cambridge: *Harvard University Press*.

* * *

References

- Budanov, VG., 2007. 'Metodologija sinergetiki v postneklassicheskoy nauke i obrazovanii (Methodology of synergy in post-non-classical science and education)', M.: *LKI*.
- 'Dzhordan Piterson protiv S'juzan Bljekomor / Nuzhen li Bog dlja Smysla Zhizni? (Jordan Peterson vs Susan Blackmore / Does God need for the meaning of life?)'. [online] Dostupno: <https://www.youtube.com/watch?v=syP-OtdCIho> (Data zvernennja: 04.10.2018).
- Zhilin, VI., 2011. 'Sinergeticheskij scientizm: kriticheskij analiz filosofsko-metodologicheskikh osnovanij (Synergistic Scientism: a critical analysis of philosophical and methodological foundations)', M.: *KRASAND*.
- Kareev, NI., 2009. 'Besedy o vyrobotke mirovozzrenija (Conversations about developing a worldview)', izd. IV, M.: *Librokom*.

УДК 159.922

**ГЕНДЕРНІ АСПЕКТИ СОЦІАЛЬНОЇ
ІДЕНТИЧНОСТІ (ФІЛОСОФСЬКА
КОНЦЕПЦІЯ БІОДЕТЕРМІНІЗМУ)***GENDER ASPECTS OF SOCIAL IDENTITY (THE
PHILOSOPHICAL CONCEPT OF BIODETERMINISM)***Шевченко З. В.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський
національний університет ім. Богдана
Хмельницького (Черкаси, Україна), e-mail:
shevchenko.zoe@gmail.com

Shevchenko Z. V.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Relational Studies, Bohdan Khmelnytsky National
University of Cherkasy (Cherkasy, Ukraine), e-mail:
shevchenko.zoe@gmail.com

Виявлено, що попри усі спроби подолати визнання біологічної визначеності поведінки людини загалом і зокрема її гендерного самовизначення, щоразу у іншому вигляді ця визначеність постає як факт. **Методологією** дослідження є філософська критика біодетермінізму. Попри усі крайнощі біодетермінізму, звернення до біологічних засад соціальної ідентичності особистості є неминучим. **Метою** статті є виявити біологічну складову визначення множинності ідентичності особистості як її соціальної ідентичності. Філософська концепція статі, запропонована Лу Саломе, може розглядатися як вихідна точка для подальших філософських пошуків біологічних засад множинної соціальної ідентичності. Розвиток екзистенціалізму у XX столітті йшов шляхом, на якому у екзистенції людини загалом все більшою мірою вбачали ті риси, які Лу Саломе віднаходила і фіксувала, як специфічні для буття жінкою. На поверхні екзистенції виявляли риси буття чоловіком, тоді як мірою заглиблення у власне буття особистості вона все більше набувала фемінних характеристик. Це відкриває перспективу подальшої переоцінки деяких філософських концепцій гендеру – як тих, що надають біологічним засадам гендеру надмірного значення, так і тим, які прагнуть нівелювати вплив цих засад та ігнорувати їх.

Ключові слова: соціальна ідентичність, гендер, стать, біодетермінізм, екзистенціалізм.

The article reveals that, in spite of all attempts to overcome the recognition of the biological determinacy of human behavior in general and in particular its gender self-determination, each time in another form, this certainty appears to be a fact. **Methodology** of research is the philosophical critique of biodeterminism. Despite all the extremes of biodeterminism, the appeal to the biological foundations of social identity of an individual is inevitable. **The purpose** of the article is to identify the biological component of the definition of the multiplicity of the identity of a person as its social identity. The philosophical concept of sex, proposed by Lou Salome, can be regarded as the starting point for further philosophical quest for the biological foundations of multiple social identities. The development of existentialism in the twentieth century followed a path where, in general, the human existence extensively saw the features that Lou Salome found and fixed as specific to being a woman. On the surface of the existence manifested the features of being a man, while the extent of the deepening in the actual existence of personality, it increasingly acquired feminine characteristics. This opens the prospect of a further reappraisal of some philosophical concepts of gender – both those that overestimate the biological principles of gender excess and those that seek to level off the influence of these principles and ignore them.

Keywords: social identity, gender, sex, biodeterminism, existentialism.

Попри усі спроби подолати визнання біологічної визначеності поведінки людини загалом і зокрема її гендерного самовизначення, щоразу у іншому вигляді ця визначеність дається взнаки. Вочевидь, попри усі крайнощі біодетермінізму, звернення до біологічних засад соціальної ідентичності особистості є неминучим. При цьому виявляється,

що навіть множинність ідентичності особистості як її соціальної ідентичності також має під собою у тому числі й біологічну основу.

З усіх дослідників теми статі і гендеру Лу Саломе й донині є чи не найбільш нетиповою. На противагу спрощеним уявленням про повну гармонію як знаходження спільного між закоханими, Саломе навпаки, стверджує, що люди завжди закохуються у несхожих, протилежних нам людей, саме тому «кохання є вічною боротьбою, ворожнечею між статями... в коханні зустрічаються дві протилежності, два світи, між якими немає мостів і не може бути ніколи» [11, с. 37]. На перший погляд, це виглядає нелогічно, адже для того, щоб порозумітися, краще було б закохуватися в схожого на себе, з яким легше було б налагодити комунікацію та побудувати будь-які стосунки. Проте згадаємо інцест, який є неприродним для людства саме через оцю надмірну схожість між родичами, яка навпаки спричиняє великі проблеми для продовження роду.

Саме тому в коханні людей так сильно тягне до протилежних їм, яких вони ніби й не обирали для себе: «Стосовно об'єкта нашого кохання, то не ми відкриваємо його, як і не ми вибираємо його для себе – ми обираємо в ньому лише те, що як раз необхідно нам для того, щоби це відкрилося в нас самих. Саме тому кохання та творчість у своєму корені тотожні» [11, с. 42]. Таким чином, ідея Саломе полягає у тому, що в коханні люди справді знаходять «другу половинку», яка доповнює їх, яка має ті якості і здібності, яких їм так сильно не вистачає. Саме тому найбільш гармонійні та довготривалі пари – це ті, в яких кожен робить для свого коханого те, що він сам без допомоги не може зробити. Можна спостерігати це навіть на побутовому рівні: хтось ненавидить телефонувати, особливо на незнайомі номери, коли треба домовлятися про доставку чи щось подібне, але кохана людина зробить це для своєї половинки без проблем. Тут явно маємо пару інтроверта та екстраверта. Саме тому, коли екстраверту, який легко спілкується з незнайомцями телефоном, виявляється страшенно некомфортним сплачувати за комунальні послуги, в той час як його половинка-інтроверт, навпаки, залюбки заповнює квитанції кожного місяця та веде усі рахунки. Вони доповнюють одне одного, допомагають одне одному як на такому, побутовому і, здавалось б, неважливому рівні, так і в більш складних життєвих ситуаціях. На жаль, багато пар розходяться саме через те, що не вміють допомагати один одному та підтримувати один одного навіть у дрібницях.

Саломе власним життям не лише підтвердила цю, здавалось би, просту істину, але концептуалізувала своє власне життя, регламентуючи власну поведінку та поведінку закоханих у неї (серед яких був і Фрідріх Ніцше) [3]. У своїй статті про онтологію буття жінкою Саломе утверджує навіть не біологічну, а екзистенційну основу буття жінкою, відмінність від буття чоловіком для неї є онтологічною: «...на відміну від чоловіка, який рветься вперед і розриває себе у цьому прагненні,

в жінці дія і буття збігаються разом, усі її окремі вчинки є нічим іншим, як великою мимовільною дією самого буття» [12, с. 31]. Втім, така відмінність якщо і драматична, однак аж ніяк не є трагічною – її долає кохання.

Звичайно, що саме тому, що люди закохались один в одного через цю протилежність, то не слід розчинюватися один в одному, тобто повністю копіювати свого коханого та його якості. «Тільки той, хто повністю залишається самим собою, може сподіватися на довге кохання, тому що лише у всій повноті життя він може символізувати для іншого *життя*, лише його можна сприймати як силу цього життя» [11, с. 43–44]. Історія, література, кіно, театр знають багато прикладів того, як чоловік чи жінка настільки закохуються, що все своє життя присвячують своїй половинці, забуваючи про себе, і тоді іншому стає нудно бути поряд з таким же, як він сам або навіть лише із власною тінню. Насправді завжди слід пам'ятати, що ми закохуємось в іншу Особистість, як і вона в нашу Особистість, і лише завдяки взаємодії двох незалежних, унікальних Особистостей можливо справжнє кохання. «Сучасна людина вже краще знає, що люди ніколи один одним не «володіють», що вони отримують або втрачають один одного в будь-який момент життя, що кохання взагалі існує лише в їхній фактичному спонтанному впливі» [11, с. 45]. Інша людина не буде з нами вічно тільки тому, що колись нас покохала. Кохання – це не одна подія, це вічний розвиток та шлях, який має свої підйоми та спади. Завжди слід разом працювати над відносинами, привносити в них щось нове і спільне, разом розвиватися, рухатися далі і підтримувати один одного на цьому шляху.

Цікаво, що розвиток екзистенціалізму у XX столітті йшов шляхом, на якому у екзистенції людини загалом все більшою мірою вбачали ті риси, які Лу Саломе віднаходила і фіксувала, як специфічні для буття жінкою. На поверхні екзистенції виявляли риси буття чоловіком, тоді як мірою заглиблення у власне буття особистості вона все більше набувала фемінних характеристик.

Типовим прикладом такої несвідомої фемінізації буття людини є підхід позитивного екзистенціалізму Ніколо Абаньяно. Для нього, як і для всіх екзистенціалістів, людська екзистенція завжди знаходиться в стані кризи, яка розкриває свою сутність в таких межових ситуаціях життя, як смерть, страх, відчай, самотність. Екзистенціалізм загалом – це потужна філософська течія, яка відбиває настрій цілої епохи та цей настрій є феноменом віяння та явищем перехідним. Поетичні та мистецькі твори вже не знаходять такий смак у розкритті явищ нудьги та розпачу. Та чи існують інші можливості для людини здобути метафізичний досвід у переживанні своєї власної екзистенції? Людина приречена на самотність, такий духовний стан неможливо змінити. Невже дійсно життя є нічим іншим, як низкою кризових ситуацій? Якщо просто слідувати такому типу світосприйняття, то самогубство постає, як цілком правомірний вихід. Саме такі мотиви приховано присутні у філософії

Мартина Гайдегера [14], а на поверхню виходять у творчості Жана-Поля Сартра (2001) і особливо Альбера Камю (1998). Останній і сам власне життя закінчив самогубством. Екзистенційні філософи нового покоління, такі як Абаньяно та Отто фон Больнов (2001), говорять про «подолання екзистенціалізму» задля утвердження нового перспективного шляху розуміння існування. «Людина не повинна спрямовуватися до буття з претензією, що вона захопить його і зможе коли б то не було панувати над ним повністю, не повинна плекати ілюзію, що вона буде належати до нього або ототожнити з ним, ілюзію, яка готує йому неминуче впадіння в сум'яття і відчай» [1, с. 292]. Навпаки, людина має повернутись обличчям до своєї здатності пошуку та упевнюватись в ній, а не розгублювати сенс. Позитивний шлях накопичення – в межах, встановлених людиною – і стає шляхом самоствердження її як метафізичної сутності.

Реальністю, в якій може приховатись оголена людська самотність, може стати інша людина. Інший також містить у собі загрозу та її подолання, занурення у довіру, перехід на новий рівень відносин можуть не тільки складати сенс та зміст буття, а також піднести рівень довіри до світу. Отже, в таких опозиціях як комунікація та самотність, довіра та страх можливе подолання екзистенції. У вдячності та радісній погодженості людина може знайти притулок від нігілізму. Здатність до пошуку та творення, як результат визнання власної обмеженості, є вибором, що стверджує силу, а не слабкість та відкриває нові позитивні горизонти спільного буття.

У своїх попередніх дослідженнях ми вже зверталися до аналізу того, як історичний розвиток людства у XX столітті вивів на поверхню і визначив як все більш впливові гендерні проблеми соціального розвитку [16]. Цей фактичний розвиток підтвердив ті філософські провидіння призначення людини, які надала Лу Саломе на початку цього століття, і які згодом поступово конкретизували і варіювали екзистенційні філософи. Втім, на відміну від Саломе, яка підкреслювала онтологічну відмінність статей, гендерний вимір виявив тенденцію до нівелювання у соціальному сприйнятті статей, яке виглядає як їх фактичне нівелювання: «Глобалізаційні тенденції, стираючи межі між гендерними стереотипами різних культурних просторів, все більше демонструють феномен уніфікації статей: одяг, догляд за тілом, структура споживання і дозвілля, спосіб життя, тощо – дані зрушення в тій чи іншій мірі є характерними для всіх індустріально розвинених суспільств» [16, с. 16–17]. У виробничій сфері суспільних відносин відбувається трансформація системи гендерного розподілу праці у бік посилення деполаризації чоловічих та жіночих професій. Жінки та чоловіки опановують нові для власного гендера види діяльності, зміцнюючи думку, що професіоналізм не має статі. Аналогічні зрушення відбуваються і у системі публічної влади, де чоловіки втрачають власну абсолютну монополію.

З деяким відставанням еволюціонують шлюбно-сімейні відносини. Демократична структура родини поступово замінює собою авторитарну, а разом із цим змінюється специфіка процесу гендерної соціалізації дітей. Нероздільне навчання, нонсексистське виховання закладають основи андрогінної особистості та формують підвалини більш рівних і ширших кооперативних відносин між дорослими чоловіками та жінками в усіх сферах суспільного та особистого життя [16, с. 17].

Слід зауважити, що акцентуація на біологічних характеристиках людини як вирішально соціально значимих, яку називають біодетермінізмом і яка стала трендом не лише другої половини ХХ століття, але й значною мірою зберегла свій вплив і на сьогодні (хоча вже не стільки як гендерна проблематика як проблематика трансгуманізму [15], має своє ідейне походження у працях Лу Саломе – якщо не завжди свідомо, то в усякому разі фактично. Так, саме у Саломе зустрічаємо максимально біологізаторське перевитлумачення багатьох ідей Фридріха Ніцше. Саме фізичне постає для неї проборазом психічного і навіть духовного: «Органічна недиференційованість жіночого начала є водночас його творчою силою, і це можливо довести як на фізичному, так і на психічному рівні. Це той елемент, який має бути спрямованим на себе, щоби інший – чоловічий – звідси міг би втручатися в подальший розвиток; це те, до чого інший, більш диференційований елемент має весь час повертатися, у що він має занурюватися, щоби залишатися живим» [12, с. 30]. Ця доволі прозора метафорика живо нагадує даоські практики укорінення в бутті на шляху фізичного контакту чоловіка і жінки.

Біодетермінізм спочатку акцентує увагу на змінах у свідомості, а вже згодом виявляє біологічні причини цих змін. Зміни у структурі гендерних ролей призводять до переосмислення та переоцінки стереотипів фемінності та маскулінності. Більшість соціально-значущих рис особистості вважаються зараз гендерно-нейтральними (імпульсивність, егоїстичність, цинічність, підозрілість та ін.). Як зазначає російський філософ статі Ігор Кон, ідеальний тип «справжнього чоловіка», який завжди був умовним та проектувався в минуле, тепер остаточно втратив власну монолітність, а деякі його компоненти такі як, прояв фізичної сили та агресивність, що були актуальними на ранніх стадіях розвитку суспільних відносин, набули дисфункціонального характеру та є доречними тільки в окремих випадках (військові дії, спортивні змагання тощо). Це, в свою чергу, призводить до зміни уявлень про критерії чоловічої краси та межі чоловічої емоційної чутливості [8]. У праці «Вплив статевого диморфізму на зовнішню привабливість» Давид Перет із колегами на основі практичних досліджень доводить, що сучасні жінки надають перевагу чоловікам із більш фемінізованими рисами обличчя. Із більш маскулінізованим типом чоловіків респондентки пов'язують схильність до домінування, мужність та більш солідний вік.

Посилення фемінізації автоматично пов'язується із добротою, емоційністю, порядністю, готовністю до співробітництва та турботою про дітей. Не висока оцінка маскулінізованих чоловіків свідчить про те, що в межах людської популяції існує відбір, направлений на послаблення статевого диморфізму [17].

Слід також відмітити, що процес уніфікації статей супроводжується посиленням терпимості по відношенню до гомосексуальних стосунків. Гомофобія в сучасному світі сприймається як відчуття власної неповноцінності, підсвідомий страх одностатевих зносин. Найбільш толерантне ставлення до гомосексуальності виявляють люди із вищою освітою незалежно від статі, а за демографічними показниками – жінки та молоді чоловіки. Такі тенденції не супроводжуються збільшенням чисельності людей, що ідентифікують себе геями, а сама сексуальна ідентичність перестає бути основною нормативною ознакою маскулінності та фемінності. Процес уніфікації статей з позиції соціального конструктивізму є неоднозначним. Стирання чітких меж між маскулініним і фемініним розкриває нові можливості для особистості у соціальному просторі, позбавляють її стереотипних обмежень, підкреслюють цінність, значущість кожної окремої особистості незалежно від її статі. З іншого боку, руйнування старої системи гендерних ролей призводить до комунікативних збоїв, що дезорієнтують людину у гендерному просторі та ускладнюють процес вибудовування міжособистісних стосунків як на соціальному, так і на особистому рівні. Зміна ціннісних пріоритетів країн, що активно змінюються під впливом тотальної глобалізації, негативно означається на їх демографічній ситуації. Однак, послаблення статевого диморфізму, з точки зору біодетермінізму не є проблемою. Негативні та позитивні наслідки цього явища – це лише органічна природна реакція на комфортне середовище існування людини. Чисельність людської популяції природним шляхом регулюється через уніфікацію статей, оскільки інші чинники (війни, епідемії, голод) відсутні. В якості підтвердження цієї теорії наводить приклад країн третього світу, де відбуваються зовсім протилежні тенденції [16, с. 18–19].

В контексті розгляду біоцентричних ідей в гендерній теорії на особливу увагу заслуговує екофемінізм, який, у власну чергу, схиляється до філософії глибинної екології (deeper ecology). Ключовим поняттям філософії глибинної екології виступає екоцентризм, що протиставляється антропоцентризму та тісно пов'язаним із ним гуманізмом. Екоцентристи, будучи противниками видового шовінізму (видизму або ж з англійської від «species» – «спешицизму»), вважають, що людина, як Homo Sapiens, має моральний обов'язок захищати природне середовище та всіх живих істот. Однак через стрімке збільшення чисельності людської популяції зупинити деградацію біосфери неможливо за жодних досягнень прогресу та техніки. Саме тому екоцентристи закликають людей

керуватися не власними інстинктами, а розумом та почати свідомо обмежувати народжуваність. Цілком логічно, що провідна роль в екоцентризмі, там само як і в екофемінізмі відводиться жінкам. Однак, якщо останній сьогодні намагається почасти боротися із стереотипами, породженими есенціалізмом, то перший робить ставку на жіночу емансипацію як на засіб вирішення демографічної проблеми [16, с. 20].

Так, наприклад, В. Г. Горшков та А. М. Макарьєва зазначають, що для вирішення проблеми перенаселення земної кулі необхідно підключити «до сих пір малоактивну, мисленнєво пригнічену половину людства – жінок, які напряду відповідальні за зростання чисельності населення» [5]. На думку дослідників, жінки були позбавлені статусу повноправних конкурентоспроможних членів суспільства і стали розглядатися як біологічні машини з виробництва потрібної державі кількості дітей.

З набуттям статусу рівноправних членів суспільства жінки похитнули патріархальний інститут шлюбу та тим самим вплинули на скорочення народжуваності у розвинених країнах. Однак, цього виявилось недостатньо. Для остаточного вирішення проблеми з врядування біосфери, на думку В. Г. Горшкова та А. М. Макарьєвої, необхідно спочатку скоротити народжуваність до однієї дитини на десять жінок репродуктивного віку, а з поліпшенням демографічної ситуації перейти до одностатевих родин за прикладом Китаю. Як зазначають дослідники, це цілком можливо при швидкому розширенні спільноти вільних від дітей (child-free) в усьому світі та повному скасуванні пенсійного віку з введенням пенсійного забезпечення тільки для непрацездатних літніх людей [4, с. 4].

Жіноча емансипація, на думку В. Р. Дольника, є найбезболіснішим інструментом скорочення популяції людей. Одним із наслідків жіночої емансипації є збільшення розлучень, а значить і зростає кількість матерів-одиначок. Як правило, зазначає дослідник, такі жінки народжують зазвичай вдвічі менше дітей, ніж ті, що перебувають у шлюбі [6, с. 10].

Отже, можна зробити два основних висновки щодо позицій біодетерміністів у гендерних питаннях. По-перше, біодетерміністи стверджують, що учать у процесі репродукції є первинним біологічним призначенням і чоловіка, і жінки. Це закріплено на анатомічному рівні та статевими ознаками. Однак, у суспільстві ми можемо спостерігати контроль людини над власним статевим життям (морально-етичні, релігійні, культурні, юридичні норми) та її емансипацію від власної репродуктивної функції. По-друге, біодетерміністи наголошують увагу на відмінності антропометричних характеристик у чоловіків та жінок. Сюди відноситься і ріст людини, і маса тіла, і співвідношення різних тканин, м'язів та органів в організмі. Саме тому, на думку біодетерміністів, стабільно нижчими на 9–21% є показники жінок у більшості видів спорту, проте гнучкість і грація – більш розвинені [16, с. 23].

Людмила Малес наводить тут заперечення, зауважуючи, що спортивні рекорди щороку «б'ються». Те, що колись вважалося досягненням серед чоловіків, сьогодні стає нормою для жінок і навпаки. І поки межі, яка б була нездолана шляхом вправ і тренувань тіла, не досягнуто. Окрім того, вага тіла, ріст, розвиненість різних тканин людини у сучасному суспільстві дуже сильно залежать від успадкованих дітьми схильностей, заворювань, дієти, способу життя і не в останню чергу – моди. Враховуючи складність визначення біологічної норми цих характеристик, розглядати їх нібито слід скоріше в рамках гендерної, а не статевої диференціації [9, с. 110–111]. Однак, попри зміни у абсолютних цифрах рекордів їхні відносні значення, а саме у співвідношенні чоловічих рекордів з жіночими, зберігається стійкий диспарат, який навряд чи вдасться коли-небудь подолати, не зруйнувавши самі статі.

Втім, цілком нехтувати соціально-гендерними корективами біологічної детермінованості статі все ж не варто. Так, наприклад, Лінда Ніколсон показала, що зміна суспільних звичаїв призводить і до зміни в організмі людини. В такий спосіб вона звернула увагу на те, що жінки стають фізично сильнішими, оскільки фізична жіноча сила стала соціально прийнятною. Крім того, змінюючи суспільні звичаї, можна впливати не тільки на зовнішній вигляд людини, а й на її внутрішню біологію з включенням змін в її генетичний код. Так, культурна перевага, надана тендітним жінкам у певних суспільствах, мабуть, призвела до переважного вибору саме таких жінок для репродуктивних цілей. Ніколсон твердить, що взаємні причинні зв'язки між біологією й суспільними звичаями зробили теоретично проблематичною ідею чіткої межі між природою та культурою [10, с. 349].

Як загальний висновок, можна засвідчити, що філософська концепція статі, запропонована Лу Саломе, може розглядатися як вихідна точка для подальших філософських пошуків біологічних засад множинної соціальної ідентичності. Це відкриває перспективу подальшої переоцінки деяких філософських концепцій гендеру – як тих, що надають біологічним засадам гендеру надмірного значення, так і тим, які прагнуть нівелювати вплив цих засад та ігнорувати їх.

Список використаних джерел

1. Аббаньяно, Н., 1998. 'Позитивный экзистенциализм', Перевод с итальянского А. Л. Зорина, В: Аббаньяно Н. *Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы*, Санкт-Петербург: *Алетейя*, с.289–335.
2. Больнов, ОФ., 2001. 'Новая укрятость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение', Перевод с немецкого, *Философская мысль*, №2, с.137–145.
3. Гармаш, Л., 2012. 'Совершенный друг и абсолютное зло Фридриха Ницше', В: Саломе Л. *Эротика*, Москва: *Культурная революция*, с.287–296.
4. Горшков, ВГ. и Макарьева, АМ., 2018а, 'Важное о самом главном: Малоизвестные аспекты демографической проблемы'. [online] Доступно: <http://www.bioticregulation.ru/offprint/demogr.pdf> [Дата звернення 11 вересня 2018].

5. Горшков, ВГ. и Макарьева, АМ. 2018b, 'Каковы причины деградации биосферы?'. [online] Доступно: <http://www.bioticregulation.ru/ques.php?nn=5&lang=ru> [Дата звернення 11 вересня 2018].
6. Дольник, ВР., 1997. 'Существуют ли биологические механизмы регуляции численности людей?', *Природа*, 1997, №6, с.6–13.
7. Камю, А., 1998. 'Человек бунтующий'. Перевод с французского, В: Камю А. *Сочинения*: В пяти томах, Т.3, Харьков: Фолио, с.59–360.
8. Кон, И., 2010. 'Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире', *Этнографическое обозрение*, 2010, №6, с.99–114.
9. Малес, ЛВ., 2004. 'Біологічні, психологічні та соціокультурні чинники', *Основи теорії гендеру: Навчальний посібник*, Київ: «К.І.С.», с.109–131.
10. Ніколсон, Л., 2006. 'Гендер', пер. з англ., В: Драгер, Елісон М. та Янг, Айрис М. *Антологія феміністичної філософії*, Київ: Основи, с.348–356.
11. Саломе, Лу Андреас, 2012a. 'Мысли о проблемах любви', Перевод с немецкого Л. Гармаш и З. Венгеровой, В: Саломе Л. *Эротика*, Москва: Культурная революция, с.36–49.
12. Саломе, Лу Андреас, 2012b. 'Человек в ипостаси женщины', Перевод с немецкого Л. Гармаш и З. Венгеровой, В: Саломе Л. *Эротика*, Москва: Культурная революция, с.27–35.
13. Сартр, Ж.-П., 2001. 'Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології', Переклад з французької В. Лях, П. Тарашук, Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».
14. Хайдеггер, М., 1997. 'Бытие и время', Перевод с немецкого В. В. Библина, Москва: Ad Marginem.
15. Хейлз, К., 2002. 'Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці', Переклад з англійської: Є. Т. Марічев; наук. ред.: С. Ю. Шліпченко, Київ: Ніка-Центр.
16. Шевченко, ЗВ., 2016. 'Розуміння поняття гендеру з точки зору біодетерміністських теорій', В: Пушонкова О. А. та Шевченко З. В. (ред.) *Гендерні відносини: архетип, стереотип, ідентичність*, Черкаси: видавець Чабаненко Ю., 202 с.
17. Perrett, DI., Lee, K., Penton-Voak, I., Burt, D. & 5 others, 1998. 'Effects of sexual dimorphism on facial attractiveness', In: *Nature*, №8, p.884–887.
9. Males, LV., 2004. 'Biologichni, psihologichni ta sociokul'turni chynnyky (Biological, psychological and socio-cultural factors)', *Osnovy teorii 'g'enderu: Navchal'nyj posibnyk*, Kyi'v: «K.I.S.», s.109–131.
10. Nikolson, L., 2006. 'G'ender (Gender)', per. z angl., V: Drager, Elison M. ta Jang, Ajrys M. *Antologija feministychnoi filosofii*, Kyi'v: Osnovy, s.348–356.
11. Salome, Lu Andreas, 2012a. 'Mysli o problemah ljubvi (Thoughts on the problems of love)', Perevod s nemeckogo L. Garmash i Z. Vengerovoj, V: Salome L. *Jerotika*, Moskva: Kul'turnaja revolyucija, s.36–49.
12. Salome, Lu Andreas, 2012b. 'Chelovek v ipostasi zhenshhiny (The man in the incarnation of women)', Perevod s nemeckogo L. Garmash i Z. Vengerovoj, V: Salome L. *Jerotika*, Moskva: Kul'turnaja revolyucija, s.27–35.
13. Sartr, Zh.-P., 2001. 'Buttja i nishho. Narys fenomenologichnoi ontologii' (Being and nothing. Essay on phenomenological ontology)', Pereklad z francuz'koi V. Ljah, P. Tarashhuk, Kyi'v: Iyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy».
14. Hajdegger, M., 1997. 'Bytie i vremja (Being and time)', Perevod s nemeckogo V. V. Bibihina, Moskva: Ad Marginem.
15. Hejlz, K., 2002. 'Jak my staly postljudstvom: Virtual'ni tila v kibernetyci, literaturi ta informatyci (As we became humanity: Virtual bodies in cybernetics, literature and computer science)', Pereklad z anglis'koi: Je. T. Marichev; nauk. red.: S. Ju. Shlipchenko, Kyi'v: Nika-Centr.
16. Shevchenko, ZV., 2016. 'Rozuminnja ponjattja g'enderu z tochky zoru biodeterminists'kyh teorii' (Understanding the concept of gender from the point of view of biodeterminist theories)', V: Pushonkova O. A. ta Shevchenko Z. V. (red.) *G'enderni vidnosyny: arhetyp, stereotyp, identychnist*, Cherkasy: vydavec Chabanenko Ju., 202 s.
17. Perrett, DI., Lee, K., Penton-Voak, I., Burt, D. & 5 others, 1998. 'Effects of sexual dimorphism on facial attractiveness', In: *Nature*, №8, p.884–887.

* * *

References

1. Abban'jano, N., 1998. 'Pozitivnyj jekzistencializm (Positive existentialism)', Perevod s ital'janskogo A. L. Zorina, V: Abban'jano N. *Struktura jekzistencii. Vvedenie v jekzistencializm. Pozitivnyj jekzistencializm i drugie raboty*, Sankt-Peterburg: Aletejja, s.289–335.
2. Bol'nov, OF., 2001. 'Novaja ukrytost'. Problema preodolenija jekzistencializma. Vvedenie (New shelter. The problem of overcoming existentialism. Introduction)', Perevod s nemeckogo, *Filosofskaja mysl'*, №2, s.137–145.
3. Garmash, L., 2012. 'Sovershennyj drug i absolutnoe zlo Fridriha Nicshe (Perfect friend and absolute evil of Friedrich Nietzsche)', V: Salome L. *Jerotika*, Moskva: Kul'turnaja revolyucija, s.287–296.
4. Gorshkov, VG. i Makar'eva, AM., 2018a, 'Vazhnoe o samom glavnom: Maloizvestnye aspekty demograficheskoy problemy (The most important thing: the little-known aspects of the demographic problem)', [online] Dostupno: <http://www.bioticregulation.ru/offprint/demogr.pdf> [Data zvernennja 11 veresnja 2018].
5. Gorshkov, VG. i Makar'eva, AM. 2018b, 'Kakovy prichiny degradacii biosfery? (What are the causes of the degradation of the biosphere?)', [online] Dostupno: <http://www.bioticregulation.ru/ques.php?nn=5&lang=ru> [Data zvernennja 11 veresnja 2018].
6. Dol'nik, VR., 1997. 'Sushhestvujut li biologicheskie mehanizmy reguljacii chislennosti ljudej? (Are there any biological mechanisms for regulating the number of people?)', *Priroda*, 1997, №6, s.6–13.
7. Kamju, A., 1998. 'Chelovek buntujushhij (Rebellious man)', Perevod s francuzskogo, V: Kamju A. *Sochinenija: V pjati tomah*, T.3, Har'kov: Folio, s.59–360.
8. Kon, I., 2010. 'Menjajushhiesja muzhchiny v izmenjajushhemsja mire (Changing Men in a Changing World)', *Jetnograficheskoe obozrenie*, 2010, №6, s.99–114.

TECHNIQUE IN THE MODERN WORLD: ETHICAL ASPECT

ДЕЯКІ МІРКУВАННЯ ЩО ДО МОРАЛЬНИХ ТА ЕТИЧНИХ ПРОБЛЕМ РОЗВИТКУ ТЕХНІКИ

Aliieva O. N.,

Candidate of Philosophy, Assistant Professor of
the Philosophical, Socio-Political and Legal Sciences
Department, Donbass State Pedagogical University
(Slavyansk, Ukraine), e-mail: Alievaol@mail.ru

Belousova K.,

master, Philological department, specialty:
philosophy, Donbass State Pedagogical University
(Slavyansk, Ukraine)

Алієва О. Г.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, соціально-політичних і правових наук,
Донбаський державний педагогічний університет
(Слов'янськ, Україна), e-mail: Alievaol@mail.ru

Білоусова К.,

магістр, Філологічне відділення, спеціальність:
філософія, Донбаський державний педагогічний
університет (Слов'янськ, Україна)

In this article the author attempts to analyze such a rather complicated phenomenon as the development of technology in the modern world and the influence of this process on the life of the XXI century. The article deals with the moral and value interpretations of such outstanding scholars as M. Heidegger, H. Ortega-i-Gasset, A. Toffler, and others. Summarizing their scientific achievements, the author tries to develop some kind of «panacea» for preserving a person's own nature, freeing her consciousness from excessive «technocratic» in modern society.

Keywords: philosophy of technology, technocratization, Gestelle, industrial society, post-industrial society, information society, homo technicus.

Автор ставить перед собою завдання проаналізувати достатньо складне явище як розвиток техніки в сучасному світі та вплив цього процесу на життя людини XXI сторіччя. Метою даної статті є аналіз змін, що відбулися у ставленні сучасної людини до буття, зумовлені становленням соціокультурної парадигми Нового часу, які і дотепер актуальні.

В статті розглядаються моральні та ціннісні інтерпретації що до феномену техніки таких видатних вчених як М. Гайдеггер, Ортега-і-Гассет, Е. Тоффлер та ін. Узагальнюючи їх науковий доробок автор намагається розробити «паначею» для збереження людиною власної природи, звільнення її свідомості від надмірної «технократизації» у сучасному суспільстві.

Протягом останнього періоду поняття «техногенне», «індустріальне» переосмислюються. Це викликано тим величезним впливом, який техніка разом з наукою має на матеріальне життя людей в практично кожному куточку земної кулі. Але найголовнішою причиною, на нашу думку, є той факт, що саме на сучасному рівні розвитку техніки, набагато прозорішими стали фундаментальні її характеристики. Сучасна техніка часто зумовлює шляхи вирішення багатьох економічних, наукових та навіть політичних питань.

В сучасній антропології техніки навіть з'явився спеціальний термін, що визначає людину XXI ст. – *homotechnicus* (людина технічна). *Homotechnicus* властиві такі ознаки: раціональність, схильність до стандартизації, увага до деталей, методичність.

Людство охопила ідея будь – якою ціною здобути необмежену владу над природою, зробити її джерелом ресурсів. Відверта технократизація набуває все більш загрозуючий рис, перетворюється на справжню загрозу духовному життю людства та його психологічному, і навіть психічному здоров'ю. Технічний прогрес, що вийшов з-під контролю людини та підпорядкував її життя собі, стає причиною самовідчуження індивіду, в наслідок чого втрачається зв'язок людини не лише з навколишнім світом природи, але й навіть зі своїм внутрішнім «Я». Тенденція до підміни справжніх цінностей штучними ідеалами постійного невгамовного споживання, утилітарно – прагматичне ставлення до життя не може не лякати. Найбільш дієвим, на нашу думку, засобом

самозбереження людської особистості в сучасних умовах є обмежено розумне використання техніки, коли людина залишається її володарем, а не залежним рабом.

Ключові слова: філософія техніки, технократизація, Gestelle, індустріальне суспільство, постіндустріальне суспільство, інформаційне суспільство, *homotechnicus*.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Problem statement and the state of its study.

Moral aspect of the incessant technical progress has hardly become the main philosophical problem nowadays. Technological development has led to the incredible breakthrough in human history, all aftereffects of which cannot be foreseen and predicted even by the most painful imagination, although we are direct participants of the mechanization and technicalization ourselves.

At the present stage of development in Ukraine historically coincided processes of active filling of living space with various forms of technology, as well as changes in priorities of social development, therefore, the relevance of this work is obvious. In addition, our country must solve a number of problems associated with the development of the latest forms of technology. Socio-philosophical aspect of the relationship «man – technology» in all their diversity and dynamics also needs to be understood.

At the beginning of the 20th century all attempts of philosophical reflection about the technology often reduced to optimistic prospects. But the real interest in this problem begins with the World Philosophical Congresses in Vienna (1968), Varna (1973) and Dusseldorf (1978) where appeared a critical attitude to technical progress. Professional philosophers' attention focused on negative aspects of technological progress. The philosophy of technology was considered by such thinkers as E. Durkheim, A. Bergson, M. Berdyaev, M. Heidegger, H. Ortega-i-Gasset, G. Marcuse, K. Iaspers.

Modern philosophy of technology is a sufficiently disciplined system of conceptual representations that has its own subject, methodology, set of own research methods.

But ontological, ethical, cultural, anthropological aspects of technological progress require further study not only as a purely scientific problem, but also as having a huge «applied» meaning.

Attention of modern scientists researching technology is concentrated, first of all, on the moral and value component of technical rationality, general technical policy. Leading researchers in the philosophical aspect of technology development are: G. Jonas, H. Lenk, E. Toffler, L. Mumford, J. Eully, V. N. Rosin, V. S. Gorokhov, V. M. Knyazev, B. V. Novikov and others.

The purpose of this article is to analyze some changes that have taken place in the attitude of the modern person to entity, conditioned by the emergence of the socio-cultural paradigm of the New Time, which is still relevant. From the New Age the entity has become subjective and dependent of the subject. For a more complete disclosure of this problem, it is necessary to analyze the main methodological

approaches to the understanding of technology developed in the 20th century.

The main material. The world of machines and mechanisms now accompanies the person at every turn. Man, society are becoming more dependent on modern, complex machinery – mechanisms, machines that now manage various vital systems. Civilization of the 21st century can be defined by a number of signs as an industrial civilization of anthropogenic type.

In general, the model of the historical movement in philosophical literature is interpreted as follows: traditional – industrial – postindustrial, informational and ecological society. However, such a schematic model does not reveal all the wealth of history. However, such model is essential for the identification of the essence of science and technology.

During the last period, concepts «technogenic», «industrial» are redefined. This is due to the tremendous influence that technology, together with science, has on the material life of people in virtually every corner of the globe. But the main reason, in our opinion, is the fact that at the current level of technological development their fundamental characteristics became much more transparent. Modern technology often leads to solving many economic, scientific and even political issues.

Science and technology as directions of human activity have a long story. However, if in previous centuries the problems of these areas were interesting only for a narrow circle of intellectuals involved, and the attitude to technology was purely applied, our time put these two phenomena at the center of public attention. Understanding their significance for history and each person was a task of philosophical thought. Now the philosophy of technology and the philosophy of science have developed as relatively independent areas of theoretical research.

It should be mentioned that if science is an ancient object of philosophical reflection, technology has become the subject of professional philosophical analysis relatively recently. Of course, the thinkers of Ancient Greece, the Renaissance, and the New Age turned to the consideration of theoretical and philosophical problems of technology, however, the first rudiments of the philosophy of technology arose in the 19th century in Germany, France. The middle of the 20th century gave rise to a powerful surge of attention to this problem.

E. Kapp's research «Fundamentals of Technology Philosophy» is the first fundamental understanding of technology. Also interested in this problem A. Espinas [8, p. 17], F. Dessauer [8, p. 19] and E. Durkheim [8, p. 21]. But in the second half of the 20th century, technology and its social phenomenon became the subject of systematic philosophical research. The ontological status and the genesis of technology, its essence and prospects for the future development of the industrial forces of society are considered. According to M. Haydegger, the technique is the first principle, the sources of the human self, a means of self-realization of mankind [2, p. 93].

At the beginning of the 20th century, the vast majority of thinkers determined the tendency to

acceleration of social and historical time, a significant change in its tempo and rhythm, and the increasing and greater «compression» of events within a unit of time – separate generation or individual's life. Every year, this tendency gained all the clearer distinctive features. As a result, all the theories and concepts of socio-historical economic, ideological orientation appear within scientific schools. They tried to find out the essential principles and origins of a new reality, make an attempt to predict (with objective data and scientific methodological approaches) the near future.

A. Toffler in his work «The Third Wave» said about such futurological projects: «When I say that something «will», I hope the reader will make an appropriate correction, which will take into account the uncertainty factor. ... In addition, social forecasts are never completely impartial and scientific, even if they use a large amount of computerized data.

«The Third Wave» is a biased prediction, and it does not pretend to be scientifically grounded. By saying this, we, however, do not mean that the ideas outlined in this book are fantastic or unsystematic. ... Work ... can be defined as a semi-systematic model of civilization and other relationships with it» [9, p. 23].

Global changes in public life cannot reflect on the characterization of the modern person: his behavior, motivation, the system of values and meaning of life. Therefore, the 21st century philosopher who tries to capture the reality of his present day inevitably becomes a «professional» anthropologist-philosopher: society affects man, but it, in turn, undergoes radical changes as a result of the influence of man and the changes that take place with her.

The problem we are facing requires the identification of the main features of the new historical reality. The following are generally accepted: the planetary scale of any not only an international event, the informatization of society, the technologizing not only production, but also of society as a whole, the dehumanization of society and man, the threat of environmental catastrophes and nuclear war, etc. At the beginning of the 21st century, such categorical definitions as «post modernity», «globalization», «industrial», «postindustrial», «informational» society appear. There are also such definitions as «revolution of hope», «humanization of technology», «human renewal», etc.

Entity for a person means just a certain opportunity, necessary for the accomplishment of some tasks, a man is doomed to the formation of his being to realize a certain program, – noted H. Ortega-i-Gasset, spanish philosopher and sociologist of the 20th century. Life is something that a person has to create for himself personally. Man is the creator of himself. Live is first of all, to make the maximum effort to arise something that is not yet, that the person himself arise, he will also persistently strive for this purpose, using everything that exists [5, p. 192].

H. Ortega-i-Gasset argued that life is a technically deterministic production. Therefore, the person himself «starts» with the development of technology.

Man, coupled with the technique, begins to determine both the possibility and the goals of

«finding» reality. According to M. Heidegger, a person, while always on the verge of opportunity, sees before himself only one goal – to choose one thing – to find a way to answer the demands of entity. Any person in our time between these opportunities is in danger: he simply cannot see the hidden, that is, does not understand all the dumbbells of reality.

M. Heidegger considered such a direct danger. Where the detected appears for a person, not even as an «object», but as a widespread object's present situation, within which the person himself is only an element, there is a person on the most cliff from which it can collapse. It was at that time that he considered herself the ruler of the land. There is an illusion that everything that happens on its path is simply an addition to its power. The person seems to be dealing with himself. But precisely at this moment, according to M. Heidegger, she does not go to meet herself, does not find its essence [2, p. 233].

Wherever «Gestell» reigns as a form of «answer to the demands of entity», any other possibility of entity disappears. The technical world dictates necessity only for its existence, by refraining from other means of entity. Heidegger's theory of technique [3] emphasized the danger of the continuous development of technology for the modern civilization and, at the same time, the inability to overcome the technical handling of human speech, is an integral part of his critique of modern civilization.

M. Heidegger devoted the role of art a possible alternative to the technique of joining humanity to the simplest, inviolable truths of entity in the world. The art of the 21st century is systematic attempts to rid the meaning, to reconstruct what became an inexorable logic of industrialization century, to subordinate creative imagination, to destroy and to made up new elements of the form. This refusal to understand the technique as a fatal deterministic phenomenon, is the desire to imagine it in the form of a certain phantasmagoria and «technicalism».

Exactly art, branche of human life, in which attracts an alogy, implicitly rational sense of entity capable, according to M. Heidegger, can give an opportunity an individual to exist, without distorting the ontological foundations of his entity. Withdrawal from a purely technical way of representing the world is a way that allows a person to save his world [2, p. 235]. The threat is not in the technology itself, but in its power over man. The threat is not in the technology itself, but in its power over man. Such an interpretation of the phenomenon of technology is common to the entire Western philosophy, which determines that the only way of implementing the development of technical civilization prepares for a moment when a person will have to turn to himself if he does not want his total progress led to a disaster. M. Heidegger depicts his «Gestell» as an unnatural phenomenon that has become very threatening [2, p. 233].

The thinker tried to consolidate some philosophical preconditions for the liberation from technological determinism [2, p. 119]. M. Heidegger had some pessimistic views on the future development of technical civilization: it had to develop only in the

direction of further dehumanization. The only recipe for this should have been the return to man himself, the construction of a new spiritual atmosphere [2, p. 97]. In it, a person would be able to take a fresh look at himself, as well as the meaning and meaning of technology.

Otherwise, the rapid development of technology can lead a person to a disaster. Therefore, it is necessary to get rid of the technician's interpretation of thinking and to supplement illogic rationalism with the intuition of the artist, to combine wisdom and poetry, to realize the only ontological basis of technology [2, p. 109].

Changes in the nature of work put a complex ideological and moral problem: whoever serves – technology to man or man to technology. M. Berdyayev in the work «Man and Machine» argued that the technique is dual, like everything in the world. Technical civilization is dangerous first of all for the human soul. Therefore, he believed the philosopher, cannot allow the full autonomy of technology and give it full freedom of action.

All diseases of modern civilization are generated by mechanical reality. Modern civilization does not want to know a person and therefore, a person is very easy to hold on to this civilization. Personality is the opposite of the machine, and the technical civilization makes the person become its instrument.

In modern anthropology of technology, even appeared a special term for a person of the 21st century – homo technicus (human technical) [7, p. 263]. G. Marcuse, for example, the main component of «human technical» calls it functional – production aspect. Man does not appear as a self-sufficient individual, but as an element of a huge mechanism of production. From there follows rating of each person according to his usefulness, contribution to the global efficiency. Homo technicus is characterized by the following features: rationality, propensity to standardize, attention to detail, methodic.

One, in any case, is obvious: technology is just a means, it is not good and not stupid bad. It depends on what the person will do with it, what it serves, in what conditions he puts it. The whole question is what kind of person will conquer it, which it will reveal itself with its help.

Could it happen that technology, breaking away from the content of human life, will turn into a mean of the crazy madness of the inhumane people, or that the whole globe, together with all people, will become a giant factory, an ant, which, in making and destroying, remains in this eternal cycle in an empty cycle, devoid of all content and content of events? The mind can construct such an opportunity; however, the consciousness of our human nature will repeat: it is impossible.

The structure of technology includes subjectivity as a human ability that has a source in human nature. Engaging in technology through education is essential in the creation of technology. This is the first stage of the application of technical authority over nature, which cannot be realized by one person, and because of this it has a great social significance. The technique shows up itself as an active ability and power inherent

not only to the individual, but also to man as a social creature and, ultimately, to humanity as a whole.

The ability of the subject to convert at the same time means the ability of the object to be transformed. With the advancement of technology, nature, its forces and substances become more and more accessible to the use of their human. Consequently, the ontological space of technology is not only the subject and the object, not only human consciousness and nature. The essence of technology cannot be localized either in the subject or in the object. It reveals itself as the relation between subject and object. The essence of technology is realized to the extent that the subject actually mastered the object and the object is really mastered by the subject.

Conclusions. So, the unceasing development of science and technology, which began in the early period of an industrial society and is gaining momentum in the 21st century, have led to the technocratization of human world outlook, the emergence of a genuine «cult of technology». Humanity has embraced the idea of gaining unlimited power over nature at any cost, making it a source of resources. Outward technocratization becomes more and more endangered by rice, becoming a real threat to the spiritual life of mankind and its psychological, as well as mental health.

The technical progress that came out of control of man and subjugated his life to himself, becomes the cause of self-immolation of the individual, resulting in a loss of human connection not only with the surrounding world of nature, but even with his inner self. The tendency to substitute true values for the artificial ideals of constant irrepressible consumption, utilitarian and pragmatic attitude to life cannot but be frightened. In our opinion, the most effective means of self-preservation in modern conditions, is the limited use of technology, when a person remains its owner, and not an addicted slave.

References

1. Adorno, TV., 1989. 'On technology and humanism', *Philosophy of technology in the FRG*, Moscow: Progress, p.364–371.
2. Haydegger, M. 2003. 'Time and Being', Kharkiv: Folio, 503 p.
3. Haydegger, M., 1989. 'Basic concepts of metaphysics', *Questions of Philosophy*, No.9.
4. Memford, L., 1986. 'Technique and nature of man', *New technocratic wave in the West*, Moscow: Progress, p.225–239.
5. Ortega-i-Gasset, H., 2000. 'Reflections on technology', *Ortega-i-Gasset H. Selected Works*, Moscow: The whole world, p.164–232.
6. Rubenis, AA., 1992. 'Technique and morality', *Ethical Thought: Scientific Publicist Readings, 1991*, Moscow: Republic, p.38–53.
7. Sidorina, TYu., 1996. 'Anthropology of technology', *Philosophy: Textbook*, Ed. V. D. Gubina, T. Yu. Sidorina, V. P. Filatova, Moscow: Russian word, p.263–265.
8. Stepin, VC., Gorokhov, VG, Rozov, MA., 1995. 'Philosophy of science and technology', Moscow: Contact – Alpha, 372 p.
9. Toffler, A., 1982. 'Third Wave', USA: Economics, Politics, Ideology, Moscow, No.7, p.99.

* * *

**ПРАВОВА СВІДОМІСТЬ І ПРАВОВА
КУЛЬТУРА ЯК ФАКТОРИ ПІДВИЩЕННЯ
ЕФЕКТИВНОСТІ ІНСТИТУТІВ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

**LEGAL CONSCIOUSNESS AND LEGAL CULTURE
AS FACTORS OF INCREASING THE EFFICIENCY
OF CIVIL SOCIETY INSTITUTIONS**

Бичков М. М.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри права, Вінницький торговельно-
економічний інститут Київського національного
торгівельно-економічного університету
(Вінниця, Україна), e-mail: nika.1018@mail.ru,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6119-2830>

Bychkov M. M.,

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Associate
Professor, Department of Law, Vinnytsia Trade
and Economic Institute of Kyiv National Trade and
Economic University (Vinnytsia, Ukraine),
e-mail: nika.1018@mail.ru, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0002-6119-2830>

Статтю присвячено питанням формування громадянського суспільства і факторам підвищення ефективності його інститутів. Звертається увага на те, що на сучасному етапі в Україні громадянське суспільство все ще недостатньо розвинене, часто його інститути існують лише формально або знаходяться на початковій стадії становлення. Представлено авторське бачення постійно діючих факторів підвищення ефективності інститутів громадянського суспільства, якими виступають високий рівень правової свідомості та правової культури громадян.

Ключові слова: громадянське суспільство, інститути громадянського суспільства, правова держава, правова культура, правова свідомість.

The article is devoted to questions of formation of civil society and factors of increase of efficiency of its institutes. Attention is drawn to the fact that at present the civil society in Ukraine is not sufficiently developed, often its institutions exist only formally or are in the initial stage of formation. The author's vision of constantly operating factors of increasing the efficiency of civil society institutions, which is a high level of legal consciousness and legal culture of citizens, is presented.

Keywords: civil society, civil society institutions, legal state, legal culture, legal consciousness.

В сучасних умовах, коли все частіше починають говорити про правові способи вирішення повсякденних питань пов'язаних з організацією життєдіяльності та задоволенням потреб людей, особливої актуальності набуває проблема необхідності розробки шляхів розвитку громадянського суспільства, підвищення ефективності його інститутів, розширення гарантій забезпечення прав і свобод громадян.

Перехід до громадянського суспільства в Україні почався без внутрішнього досвіду, без урахування соціального та право-культурного контексту. Громадянське суспільство в Україні може скластися і ефективно діяти тільки тоді, коли на практиці воно буде відповідати основним параметрам високого рівня розвитку правової культури і масової правосвідомості.

Тому формування громадянського суспільства в Україні вимагає ретельного, детального і всебічного

дослідження, осмислення в умовах українських реалій цього комплексного, соціально-політичного феномену.

Аналізу стану факторів, що підвищують ефективність інститутів громадянського суспільства присвячена наша стаття.

Висвітленням різних аспектів соціально-функціональної значущості правової свідомості і правової культури, їх впливу на функціонування інститутів громадянського суспільства займалися такі вчені як М. Кельман, А. Колодій, А. Кученев, В. Нерсисянц, А. Олійник, О. Петришина, Л. Петручак, А. Соколов, А. Ткачук, М. Цвік, В. Четвернін та інші. Розробки цих вчених слугують основою для подальших поглиблених досліджень даної проблематики.

Зважаючи на актуальність теми, ми вважаємо доцільним ще раз на основі новітніх наукових розробок проаналізувати сучасний стан проблеми та її динаміку.

Метою статті є дослідження впливу правової свідомості і правової культури на підвищення ефективності функціонування інститутів громадянського суспільства.

Питання теорії громадянського суспільства є предметом активного обговорення серед юристів, політологів, філософів, соціологів, істориків тощо. Найбільш поширеним серед них є уявлення про громадянське суспільство як цілісну сукупність неполітичних, соціальних, економічних, духовних та інших відносин в суспільстві, область спонтанної самореалізації людей, яка захищена відповідними правовими нормами від будь-яких проявів невмотивованої односторонньої регламентації їх діяльності з боку держави та її органів.

Інакше кажучи, громадянське суспільство – це новий якісний стан суспільства, заснований на розвинених формах його самоорганізації і саморегуляції, на оптимальному поєднанні публічних (державно-суспільних) і приватних (індивідуально-особистісних) інтересів при визначальному значенні останніх і безумовному визнанні в якості вищої цінності права і свободи людини.

Загально визнано, що громадянське суспільство являє собою сукупність моральних, релігійних, національно-економічних, сімейних відносин та інститутів, в яких задовольняються інтереси індивідів та їх груп. При цьому, на наш погляд, суспільство має характеризуватися високим ступенем розвитку соціальної спільності, високим рівнем зрілості правової свідомості, правової культури та правової захищеності. Це суспільство небайдужих, активних носіїв правових і культурних цінностей, здатних органічно виробляти механізми обмеження і контролю за діяльністю держави.

Іншими словами, громадянське суспільство – це суспільство повноправних і вільних громадян, що володіє такими інститутами і рівнем політичної культури, які дозволяють повноцінно реалізувати права людини, причому «ступінь цієї повноцінності прямо пропорційна стійкості інститутів громадянського суспільства і

розвиненості громадянської політичної і правової культури» [7, с. 96].

Отже, рівень ефективності функціонування громадянського суспільства визначається тією частиною активних громадян, що володіють розвинутою правосвідомістю і політико-правовою культурою. Високий рівень правової свідомості і правової культури характеризує бажання громадян брати участь у правовій сфері суспільства, що, в свою чергу, свідчить про правову цивілізованість самої держави, яка характеризується свободою, рівністю, справедливістю, правовими цінностями, котрі сприймаються громадянами як основні соціальні регулятори суспільного життя.

Особливе місце в цьому процесі займає правова свідомість і правова культура відносно їх впливу на підвищення ефективності інститутів громадянського суспільства.

Правосвідомість є однією з найважливіших форм свідомості людини та суспільства поряд з політичною свідомістю, мораллю, мистецтвом, релігією, наукою, філософією. Це об'єктивно існуючий набір взаємопов'язаних ідей, емоцій, поглядів, що відображають критику чинного права, ставлення громадської групи та індивідів до права як цілісного соціального інституту, його системи і структури, окремих законів та інших елементів правової системи [6, с. 123].

На думку І. Є. Фарбера, правова свідомість, є ні що інше, як форма суспільної свідомості, яка включає сукупність правових поглядів і почуттів, володіє нормативним характером і складається із знань і оцінки правових явищ з урахуванням справедливості і нових правових вимог, які виражаються через різні потреби, (економічні і політичні) та інтереси суспільного розвитку [10, с. 70, 96].

Правосвідомість, будучи одним із аспектів суспільної свідомості, займає в ній особливу частину, що характеризує готовність і здатність людини прокласти свій життєвий шлях у правовому просторі, її вміння і бажання слідувати правовим нормам, реалізуючи свої потреби в рамках права і законних інтересів, готовність і усвідомлення відповідальності за протиправну діяльність.

Правова свідомість як самостійний і цілісний феномен включає в себе різні теоретико-правові аспекти психологічного, юридичного, соціального, політичного, морального змісту, які безпосередньо впливають на особливості її формування. Крім того, на формування правової свідомості здійснюють вплив такі фактори як економічні і політичні перетворення, і наука в цілому, і культура, і мораль, і менталітет громадян.

Процес усвідомлення людиною реальності крізь призму правових норм, знань про право, власних і загальних відносин до права відображається вектором правосвідомості, що знаходиться в системі свідомості і усвідомлення розумом внутрішніх і зовнішніх реалій, за допомогою яких індивідуум прокладає свій життєвий шлях.

Свідомість, яка наділяється чуттєвими рисами, утворює духовний стан людини, створюючи

моральні принципи, виконуючи світоглядну функцію, відображає її реальний стан в структурі громадських зв'язків, до яких виробляє власне ставлення. Проблема самосприйняття, вибудовування власної ролі в суспільних відносинах характеризується наявністю постійної необхідності одночасного відображення цих відносин і правил поведінки в них [3, с. 317].

Правосвідомість є активним регулятором всієї різноманітності життєвих процесів в суспільстві і державі [4, с. 112–116].

Досягнення високого рівня правосвідомості суспільства, шанобливе ставлення громадян до закону закріплюють основи і цілі держави, сприяють позитивному відношенню до функціонування усталеної політичної і правової системи.

Ступінь розвиненості правової культури в тому чи іншому конкретному співтоваристві обумовлюється узгодженістю її елементів, масштабом, глибиною юридичної освіти, правового виховання, якістю професійної підготовки юристів, рівнем досконалості юридичної науки, правового мислення.

Зазвичай в структурі правової культури виділяють такі основні елементи:

- право як систему норм, що виражають втілену в закон державну волю;
- правовідносини як систему суспільних відносин, учасники яких володіють взаємними правами і обов'язками;
- правосвідомість як систему духового відображення всієї правової дійсності;
- правові установи як систему державних органів і громадських організацій, що забезпечують правовий контроль, реалізацію права;
- правова поведінка, рівень розвитку правової діяльності [1, с. 42–43].

На думку Ткачук А. С., головними елементами правової культури, що здійснюють активний вплив на реалізацію верховенства правового закону, є наукове правове мислення та наукова правосвідомість у взаємодії з правовим мисленням та правосвідомістю безпосередніх учасників законотворчого процесу, представників органів державної влади, місцевого самоврядування, громадських об'єднань, партій та окремих громадян [8, с. 423].

Досліджуючи питання про стан правової свідомості і правової культури громадян в сучасному українському суспільстві, взявши за основу соціальний і правовий аспекти даної проблеми, слід зазначити, що правосвідомість і правова культура сьогодні, так само як і інші сфери життєдіяльності суспільства, переживають кризові стани і знаходяться на досить низькому рівні, що, в свою чергу, тягнуть за собою негативні наслідки у вигляді певних факторів, що гальмують процес формування правової держави, а отже, становлення і розвиток самого громадянського суспільства.

Теперішній стан українського громадянського суспільства варіюється від відвертого песимізму до стриманого оптимізму. І такий стан речей видається нам досить обґрунтованим. Як показують сучасні

реалії, готовність громадян захищати свої права і свободи, поважати права і свободи інших, брати участь у громадських справах і організовуватися в цих цілях, притаманне також і громадянам України.

За останні десятиліття в Україні сформувалися важливі передумови для становлення і розвитку громадянського суспільства, формування значного базису для зміцнення його інститутів. Такими передумовами стали як економічні (закріплення різних форм власності, що сприяло формуванню та зміцненню середнього класу), так і політичні (поділ влади, свобода слова, політичний плюралізм) фактори. Свій вплив зробили зміни і в духовній складовій – відсутність монополії однієї ідеології та світогляду, свобода совісті і віросповідання. Однак елементи громадянського суспільства, як і раніше, є в наявності лише формально, що, безсумнівно, є наслідком, з одного боку – недостатньо розвиненої правосвідомості і політико-правової культури громадян (в тому числі політичних лідерів) і суспільства в цілому, з іншого – впливом держави на моделювання системи інститутів громадянського суспільства шляхом їх регулювання і функціонування.

У суспільстві має визріти усвідомлення того, що громадянське суспільство не може побудувати і сформувати держава, воно повинне виникати з ініціативи «знизу» добровільно і розвиватися самостійно.

Інститути громадянського суспільства мають вибудовуватися на фундаменті правової свідомості громадян. Правова свідомість повинна випереджати розвиток громадянського суспільства, «підтягувати» його під себе, а громадяни мають прийняти правила поведінки і норми взаємодії в публічній сфері.

У сучасному суспільстві зростання відособленості людей і становлення «індивідуалізованого суспільства» веде до фрагментації соціуму, і правова свідомість має «зчіплювати» громадян, підтримуючи необхідний рівень соціальної довіри. Динаміка правової свідомості та її інституціонального забезпечення визначає сучасність демократичного громадянського суспільства.

В значній мірі тут все залежить від громадянської активності людей, їх творчої та життєвої енергії, рівня освіти, моральності і правового мислення. Особливу роль в цьому відношенні відіграє правова культура громадян України. Поки вона не досягне необхідного рівня, поки ідея прав і свобод людини не стане моральною потребою, здатною об'єднати все суспільство, – до тих пір інститути громадянського суспільства не будуть функціонувати на належному для громадян рівні. Важливим є зв'язок правової культури і моральності членів суспільства, без чого правова культура просто не може існувати.

В сучасному демократичному суспільстві правосвідомість створює мотивацію правової поведінки, а правова культура переводить її в реальну правову дійсність. Отже, правосвідомість і правова культура можуть виступати тією

загальнозначущою основою, яка об'єднає суспільство на шляху підвищення ефективності функціонування інститутів громадянського суспільства в період його становлення і розвитку.

В якості критеріїв розвиненості правової культури виступають такі типові загальнолюдські цінності, як свобода, рівність, справедливість. Ці фундаментальні правотворювальні принципи є регуляторами соціальних взаємин в громадянському суспільстві. Згідно І. Канту, громадянський правовий стан ґрунтується на наступних принципах:

1. на свободі кожного члена суспільства як людини;
2. на рівності його ж з кожним іншим як підданним;
3. на самостійності кожного члена суспільства як громадянина [2, с. 79].

Ці принципи є актуальними й сьогодні для розбудови громадянського суспільства в Україні. Соціальні зміни, що відбуваються в нашій державі, висувають нові вимоги до зростання правосвідомості і правової культури громадян.

В сучасних умовах важливо забезпечити суспільству повну свободу для самовираження, самореалізації кожного його члена. При цьому держава покликана лише встановлювати законні рамки суспільного розвитку. Так, В. С. Нерсесянц відзначав, що: «Сучасне громадянське суспільство – це правове, ліберально-демократичне відкрите суспільство, основним суб'єктом якого є вільний індивід, який реалізує свої інтереси в рамках єдиного для всіх закону і правопорядку» [5, с. 284].

Різноманітні форми самоорганізації громадян мають в собі величезні резерви соціального, економічного і культурного розвитку України. Громадянське суспільство виростає з почуття соціальної відповідальності: прагнення громадянина самостійно або у співпраці з іншими громадянами брати на себе відповідальність за вирішення своїх і спільних проблем. Ця відповідальність повинна ґрунтуватися на високому рівні усвідомлення культурно-правових цінностей.

Соціально-політичний прогрес в Україні неможливий без відповідального громадянського суспільства, яке вміє критикувати і контролювати владу, що змушує працювати її в інтересах людей. Держава повинна не «керувати» добровільними об'єднаннями громадян, а підтримувати їх, розширюючи можливості їх участі в державних справах. Розвиток громадянськості передбачає вимогу звітності про діяльність керівників усіх рівнів, що виховує правителів і запобігає розбещенню влади.

Складність формування правової культури громадян та їх правосвідомості в пострадянській Україні пов'язана також з тим, що цей процес проходить в непростій обстановці політичних, економічних і фінансових криз, в умовах соціальної нестабільності у суспільстві.

В Україні правова свідомість поки ще не стала загальновизнаною суспільною цінністю.

Українське суспільство можна в цьому сенсі назвати «розколотим суспільством».

Характерною рисою української сучасності стало також і становище розколотої індивідуальної свідомості: в ній стикаються європейські та неєвропейські поведінкові установки, пострадянські і радянські орієнтири, правові та неправові цінності. Саме соціальне полотно соціуму виявляється розірваним, і негативно-критичний настрій суспільства по відношенню до своїх інститутів і до своєї повсякденності вимагає осмислення в контексті кризи розвитку.

На жаль, недостатня увага до правової свідомості може призвести до різноманітних її деформацій. Вони можуть спотворювати правові установки населення та їхні почуття і переконання у правовій галузі, можуть втручатися у правовий світогляд, правову ідеологію громадян, руйнуючи основи державного устрою. Щоб попередити цей процес, громадянам слід тверезо оцінювати закони та їх роль, дотримуватися вимог законодавства та постійно підвищувати свій рівень правової культури [9, с. 62].

В умовах утвердження нових правових інститутів, що відповідають критеріям правової держави і міжнародним стандартам захисту прав і свобод громадян, проявилися нові проблеми формування правової культури. Існуюча довгий час декларативність таких загальнолюдських і демократичних цінностей, як свобода, рівність, справедливість, права людини, недоторканість особи, рівність людей перед законом, справедливість судового розгляду привела до поширення в суспільній свідомості стійкої невіри в можливість реального втілення основоположних демократичних принципів.

Руйнування традиційної системи соціального захисту, корумпованість державних структур, недосконалість системи політичного представництва, зростання злочинності – все це призвело до того, що у значної частини громадян України відсутня усвідомлена мотивація дотримання закону. Все це не могло не сприяти зародженню недовіри до правових інститутів, порушення правових норм, правового нігілізму, який став перешкодою на шляху формування громадянського суспільства і не тільки в силу заперечення значущості права і держави.

Правовий нігілізм – це «нездатність... зрозуміти сенс правової свободи, усвідомити смисл прав і свобод особистості, юридична некомпетентність» [11 с. 141].

Наявність правового нігілізму як раз і свідчить про відсутність належного рівня правосвідомості і правової культури, про відсутність вміння відстоювати свої права та інтереси легітимним шляхом.

Все частіше рішуча незгода та антагоністичні настрої по відношенню до існуючої політико-правової дійсності вносять політичний підтекст у правову культуру.

Реформи пострадянського періоду, що були спрямовані на якісну зміну прав і свобод людини

і громадянина, не привели до істотних змін правосвідомості, оскільки населення виявилось неготовим прийняти їх в повній мірі, а держава так і не зуміла переконливо довести, що дотримання законів і повага до права – невід’ємний постулат будь-якого суспільства, яке стало на шлях демократії, побудови правової держави і громадянського суспільства.

В Україні склалася ситуація, коли ігнорування юридичних норм, самої Конституції стало звичкою. Підміна законності політичною, ідеологічною або прагматичною доцільністю, виходи різних офіційних посадових осіб і органів, громадських груп і сил на неправове поле діяльності, прагнення реалізувати свої інтереси поза рамками Конституції або у «розрідженому правовому просторі», – все це створює сприятливий ґрунт, який ускладнює формування шанобливого ставлення людини до права та трансформацію українського суспільства у цивілізоване, передове, громадянське, що має соціальну спрямованість.

Отже, на підвищення ефективності функціонування інститутів громадянського суспільства впливають різні фактори як матеріальні так і духовні, але головними серед останніх є правова свідомість і правова культура громадян.

Важливо відзначити, що підвищити рівень правосвідомості і правової культури громадян неможливо в повній мірі без комплексних заходів з боку держави, без створення умов, при яких кожна людина зможе реалізувати свої права і свободи. Крім того, кожний громадянин повинен усвідомити необхідність підвищення своєї правової свідомості і правової культури для участі в соціально-економічному, політичному житті держави, що в сукупності буде сприяти формуванню ефективно діючого громадянського суспільства демократичної держави.

Перспективою розвитку даної проблематики може бути з’ясування впливу на формування і розвиток громадянського суспільства, правової свідомості і правової культури в органічній єдності з іншими факторами – соціально-економічного і духовного характеру.

Список використаних джерел

1. Каминская, ВИ., Ратинов, АР., 1974. 'Правосознание как элемент правовой культуры', *Правовая культура и вопросы правового воспитания. Сборник науч. тр., М.: Изд-во Всесоюз. ин-та по изуч. причин и разраб. мер предупреждения преступности*, с.42–43.
2. Кант, И., 1965. 'Собрание сочинений в 6 томах'. Т.4., ч.2. *Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана*. М.: «Мысль», 478 с.
3. Кученев, АВ., 2017. 'Правопонимание – основа формирования правосознания личности', *Человек: преступление и наказание*, Т.25 (1–4), №2, с.313–319.
4. Кученев, АВ., 2016. 'Современное понимание и структура правосознания', *Вестник Российского университета кооперации*, №4 (26), с.112–116.
5. Нерсисянц, ВС., 1999. 'Общая теория права и государства. Учебник для юридических вузов и факультетов', М.: Издательская группа НОРМА – ИНФРА-М, 552 с.
6. Новгородцев, ПИ., 1996. 'Введение в философию права: Кризис современного правосознания', *РАН. Ин-т государства и права*, М.: Наука, 269 с.

7. Оболонский, АВ., 1997. 'Права человека на пороге гражданского общества и консервативный синдром как главное препятствие их реализации', *Права человека и политическое реформирование*, М.: Институт государства и права РАН, с.96–112.

8. Ткачук, АС., 2002. 'Роль правосвідомості та правової культури у формуванні правової держави', *Право України*, №1–2, с.421–425.

9. Ткачук, АС., 2011. 'Деформації правосвідомості: їх сутність та наслідки', *Актуальні проблеми політики*, №43, с.56–63.

10. Фарбер, ИЕ., 1963. 'Правосознание как форма общественного сознания', М.: Изд. «Юридическая литература», 205 с.

11. Четвернин, ВА., 2003. 'Введение в курс общей теории права и государства. Учебное пособие', М.: Институт государства и права РАН, 204 с.

References

1. Kaminskaya, VI., Ratinov, AR., 1974. 'Pravosoznaniye kak element pravovoy kultury (Legal conscience as an element of legal culture)', *Pravovaya kultura i voprosy pravovogo vospitaniya. Sbornik nauch. tr.*, М.: Изд-во Vsesoyuz. in-ta po izuch. prichin i razrab. mer preduprezhdeniya prestupnosti, s.42–43.

2. Kant, I., 1965. 'Sobranie sochineniy v 6 tomakh (Collected Works in 6 volumes)'. T.4., ch.2. *Pod obshch. red. V. F. Asmusa. A. V. Gulygi. T. I. Oyzermana*. М.: «Mysl», 478 s.

3. Kuchenev, AV., 2017. 'Pravoponimaniye – osnova formirovaniya pravosoznaniya lichnosti (Law perception is the basis for the formation of a person's legal awareness)', *Chelovek: prestupleniye i nakazaniye*, T.25 (1–4), №2, s.313–319.

4. Kuchenev, AV., 2016. 'Sovremennoye ponimaniye i struktura pravosoznaniya (Modern understanding and structure of justice)', *Vestnik Rossiyskogo universiteta kooperatsii*, №4 (26), s.112–116.

5. Nersesyants, VS., 1999. 'Obshchaya teoriya prava i gosudarstva. Uchebnik dlya yuridicheskikh vuzov i fakultetov (The general theory of law and the state. Textbook for law schools and faculties)', М.: Izdatelskaya gruppa NORMA – INFRA–M, 552 s.

6. Novgorodtsev, PI., 1996. 'Vvedeniye v filosofiyu prava: Krizis sovremennogo pravosoznaniya (Introduction to Legal Philosophy: The Crisis of Modern Legal Awareness)', *RAN. In-t gosudarstva i prava*, М.: Nauka, 269 s.

7. Obolonskiy, AV., 1997. 'Prava cheloveka na poroge grazhdanskogo obshchestva i konservativnyy sindrom kak glavnoye prepyatstviye ikh realizatsii (Human rights on the threshold of civil society and the conservative syndrome as the main obstacle to their realization)', *Prava cheloveka i politicheskoye reformirovaniye*, М.: Institut gosudarstva i prava RAN, s.96–112.

8. Tkachuk, AS., 2002. 'Rol pravosvidomosti ta pravovoi kultury u formuvani pravovoi derzhavy (The role of justice and legal culture in shaping the rule of law)', *Pravo Ukrainy*, №1–2, s.421–425.

9. Tkachuk, AS., 2011. 'Deformatsii pravosvidomosti: yikh sutnist ta naslidky (Deformation of legal consciousness: their essence and consequences)', *Aktualni problemy polityky*, №43, s.56–63.

10. Farber, IYe., 1963. 'Pravosoznaniye kak forma obshchestvennogo soznaniya (Legal consciousness as a form of social consciousness)', М.: Изд. «Юридическая литература», 205 с.

11. Chetvernin, VA., 2003. 'Vvedeniye v kurs obshchey teorii prava i gosudarstva. Uchebnoye posobiye (Introduction to the course of the general theory of law and the state. Tutorial)', М.: Institut gosudarstva i prava RAN, 204 s.

* * *

УДК 323.171.7(477)

**ЄВРОПЕЙСЬКА ЦИВІЛІЗАЦІЙНА
ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ЧИННИК
КОНСОЛІДАЦІЇ ГРОМАДЯН УКРАЇНИ У
ПОСТКОЛОНІАЛЬНУ ДОБУ (1991–2018 РР.)****EUROPEAN CIVILIZATION IDENTITY AS A FACTOR
FOR THE CONSOLIDATION OF CITIZENS
OF UKRAINE IN THE POST-COLONIAL AGE
(1991–2018)****Воропаєва Т. С.,**кандидат психологічних наук, доцент,
Київський національний університет ім. Тараса
Шевченка (Київ, Україна), e-mail: voropayeva-
tania@ukr.net, ORCID: 0000-0001-8388-7169**Voropayeva T. S.,**Candidate of Psychological Sciences,
Associate Professor, Taras Shevchenko National
University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e-mail:
voropayeva-tania@ukr.net, ORCID:
0000-0001-8388-7169

Активізація глобалізаційних процесів у світі призводить до прискорення внутрішніх перетворень у постколоніальних державах та актуалізації проблеми формування різних форм колективної ідентичності в нових соціокультурних координатах. У зв'язку з цим актуальність інтегративного дослідження формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України не викликає сумнівів. Відомо, що феномен колективної ідентичності давно привертає увагу багатьох дослідників і активно обговорюється в різних соціальних та гуманітарних дискурсах. Зарубіжні науковці вивчають це явище переважно у рамках соціокультурної антропології, соціології та психології з різних теоретичних та методологічних позицій. В українській науці колективна ідентичність вивчається в рамках філософії, політології, соціології, культурології та психології. Метою даної статті є вивчення динаміки формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України у постколоніальну добу з точки зору українознавства як інтегративної науки. Розглядаються основні підходи до визначення ідентичності, підкреслюється багатозначність її інтерпретацій, аналізується поєднання європейської та національної ідентичності. Автор наводить різні точки зору на природу даного соціокультурного явища і доводить важливість формування європейської цивілізаційної ідентичності на постколоніальному етапі розвитку українського суспільства. У зв'язку з цим у державній політиці ідентичності в Україні актуалізується інтерес до розробки різних проектів формування спільної ідентичності як основи для зміцнення єдності українського народу. Дані соціологічних досліджень доводять, що для постколоніального українського суспільства проблема ідентичності є однією з ключових. Ресурс згоди та консолідації громадян України значною мірою визначається станом колективної ідентичності.

Ключові слова: ідентифікація, ідентичність, колективна ідентичність, європейська цивілізаційна ідентичність, українознавство, інтегративний підхід, громадяни України.

Activation of globalization processes in the world leads to an acceleration of internal transformations in the post-colonial states and actualizing the problem of formation of different forms of collective identity in the new socio-cultural coordinates. In this regard, the relevance of the integrative study of the shaping of the European Civilization identity of citizens of Ukraine is not in doubt. It is known that the phenomenon of collective identity has long attracted the attention of many researchers and actively discussed in the diverse social and humanitarian discourses. The foreign science studies this phenomenon mainly in line with the socio-cultural anthropology, sociology and psychology from different theoretical and methodological positions. In the Ukrainian science collective identity is studied within the framework of philosophy, political science, sociology, cultural studies and psychology. The purpose of this article is to study the dynamics of formation of the European Civilization identity of Ukrainian citizens in the post-colonial era in terms of Ukrainian studies as an integrative science. The main approaches to the definition of identity, it highlights the ambiguity of interpretations and analyzes a combination of European and national identity. The author presents different points of view on the nature of the social and cultural phenomenon and proves the importance of the formation of European Civilization identity at the post-colonial stage of development of Ukrainian society. In connection with

this, in the state policy of identity in Ukraine, an interest in the development of various projects for the formation of a common identity as a basis for strengthening the unity of the Ukrainian people is actualized. The data of the sociological research prove that the identity issues are still among the key problems of the post-colonial Ukrainian society. The resource of consent and consolidation of citizens of Ukraine to a large extent is determined by the state of collective identity.

Keywords: identification, identity, collective identity, European Civilization identity, Ukrainian studies, integrative approach, citizens of Ukraine.

Одним з головних викликів людству в ХХІ ст. є глобалізація, яка має і позитивні, і негативні наслідки (уніфікація, дегуманізація, деетнізація, денацієзація людських спільнот тощо). Глобалізація багато в чому визначає контури майбутнього світоустрою, а супроводжуючі її активні комунікативні, інформаційні й інтеграційні процеси зумовили появу нових суб'єктів світопорядку. Адже до національних держав (як головних суб'єктів світових економічних, політичних, правових і соціокультурних процесів) поступово приєднуються економічні союзи, транснаціональні корпорації, військово-політичні блоки, мережеві організації тощо. Окремі аналітики підкреслюють, що подальший розвиток людства піде шляхом підвищення соціокультурного, станового, професійного та іншого різноманіття (В. Хілл). Саме тому сучасні дослідники пророкують «зіткнення цивілізацій» (С. Хантінгтон), «зіткнення фундаменталізмів» (Т. Алієв), конфліктизацію відносин між транснаціональними корпораціями (Е. Тоффлер) тощо [9; 10; 11].

Активізація глобалізаційних процесів, які розгортаються у світі, призводить не тільки до вільного переміщення фінансів, товарів, робочої сили й різних ресурсів, але й до руйнування локальних культур, традиційних практик, усталених уявлень і базових цінностей. Сьогодні багато країн Європи зіткнулися з серйозними викликами, які пов'язані з проблемами колективної безпеки, інформаційними війнами, активізацією міграційних процесів, терористичних дій, кардинальними соціально-економічними та суспільно-політичними трансформаціями, а також із загрозами поступового розмивання національних культур і деформації європейської цивілізаційної ідентичності. Ці проблеми тісно пов'язані з міжцивілізаційного взаємодією, адже в процесі розвитку сучасного світу простежується посилення впливу цивілізаційних чинників, які визначають досить велику частину змін, що відбуваються в світі. Багато країн світу вступили в нову, інформаційну стадію свого цивілізаційного розвитку, де повноцінно функціонує «економіка знань», реалізуються ресурсозберігаючі та наукомісткі технології, а громадянське суспільство успішно контролює владні структури. В цей же час у багатьох країнах колишнього СРСР були проведені радикальні перетворення, які призвели до величезних змін у всіх сферах суспільства (політико-правовій, економічній, соціокультурній та ін.). І деякі з цих суперечливих змін і трансформацій поставили велику частину громадян нових незалежних держав на грань

виживання. В результаті, у таких постколоніальних країнах продовжує збільшуватися відставання від сучасного світового рівня в соціально-економічній, технологічній, науковій та інших сферах, нівелюються традиційні моральні норми й базові цінності, прагматизуються і криміналізуються відносини між людьми. Стабільність розвитку будь-якого постколоніального суспільства може бути нівельована за умов некритичного запозичення чужого досвіду, хаотичних економічних реформ і ринкових інновацій, якщо ці запозичення та інновації не збалансовані з культурною самобутністю даного соціуму, його ментальністю та колективною ідентичністю.

Відомо, що глобалізаційні процеси здійснюють кардинальний вплив на духовну сферу будь-якого суспільства, деформують автентичні традиції і трансформують колективні ідентичності різних суб'єктів. Для національних культур ці процеси стають серйозним випробуванням, оскільки зачіпають фундаментальні ідентифікаційні основи націй і держав. Саме тому в глобалізованому світі проблема колективної ідентичності спільнот та індивідів стає однією з основних наукових проблем. На початку ХХІ ст. одними з найважливіших колективних ідентичностей для громадян України стали етнічна, релігійна, регіональна, національна та європейська ідентичність. У зв'язку з цим виникає нагальна необхідність поглибленого вивчення динаміки формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України у постколоніальну добу, а також впливу цієї ідентичності на процес консолідації громадян України та всього світового українства. Актуальність подібних досліджень не викликає сумнівів. Отже, поставлена проблема пов'язана з важливими науковими та практичними завданнями, які потребують конструктивного вирішення.

Аналіз сучасних досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання поставленої проблеми, дозволяє виокремити невирішені раніше аспекти даної проблеми. Видатний британський учений З. Бауман слушно зауважив, що «вражаюче зростання інтересу до «обговорення ідентичності» може сказати більше про нинішній стан людського суспільства, ніж відомі концептуальні та аналітичні результати його осмислення» [1, с. 176]. У глобалізованому світі ідентичність стає домінуючим дискурсом і науки, і повсякденного життя, адже ідентичність, як підкреслив З. Бауман, виступає своєрідною «призмою», через яку розглядаються, оцінюються і вивчаються багато важливих рис сучасного життя. Окрім цього, З. Бауман підкреслив, що для сучасної людини не так важливий процес надбання ідентичності, як те, яку саме ідентичність вона вибере, щоб відчувати себе комфортно і стабільно, а також як зуміти вчасно її змінити на іншу в разі втрати нею своєї актуальності [1, с. 185].

Відомо, що ідентифікаційна проблематика була актуалізована у ХХ ст., різні аспекти цієї проблеми досліджувалися в рамках психології, соціології, філософії, історії, етнології, політології,

антропології, педагогіки і т.д. Перші концепції ідентичності були представлені у працях З. Фрейда, Е. Еріксона, К.-Г. Юнга, Г. Теджфела, Дж. Тернера та інших вчених [15]. Нові підходи до вивчення ідентичності в контексті різних теоретико-методологічних позицій репрезентували Х. Абельс, Я. Ассман, М. Барретт, Ф. Барт, Р. Баумайстер, З. Бауман, У. Бек, Д. Белл, П. Бергер, П. Бурдьє, І. Валлерстайн, А. Ватерман, Б. Геральд, Е. Гидденс, В. Дуаз, У. Джеймс, Дж. Колеман, Г. Кон, В. Коннор, Ч. Кули, Ж. Лакан, Т. Лукман, Г. Люббе, Дж. Марсія, А. Маслоу, Д. Маттесон, Дж. Мід, М. Мід, С. Московічі, Г. Олпорт, Т. Парсонс, Ж. Піаже, Е. Сміт, П. Сорокін, С. Страйкер, Ч. Тейлор, Е. Тоффлер, Е. Фромм, Ю. Хабермас, С. Хантінгтон, В. Хесле, К. Хорні, А. Шюц та ін. [1; 10; 11; 12; 13; 14]). Відомі українські та російські вчені (Г. Андреева, Н. Антонова, Е. Арутюнова, Ю. Арутюнян, О. Асмолов, А. Бороноев, Ю. Бромлей, Т. Воропай, Є. Галкіна, Г. Геранина, П. Гнатенко, Я. Грицак, М. Губогло, А. Гусейнов, Л. Дробіжева, М. Заковоротна, А. Здравомислов, Н. Іванова, Л. Іонін, К. Касьянова, К. Кислюк, З. Когут, І. Кон, Н. Корж, Н. Лебедева, Д. Леонтьєв, В. Малахов, М. Маринович, Л. Наumenко, М. Обушний, В. Павленко, С. Плохий, С. Рижова, М. Рябчук, С. Савоскул, В. Сергійчук, С. Сивевич, Г. Солдатова, М. Степико, Т. Стефаненко, В. Тишков, Г. Тульчинський, В. Хотинець, С. Чешко, М. Шульга, В. Ядов та ін.) вивчали різні форми колективної ідентичності (етнічну, релігійну, регіональну, громадянську та національну ідентичність).

Сьогодні проблематика ідентичності представлена майже у всіх галузях соціогуманітаристики. Звичайно, ці дослідження не завжди узгоджені між собою через різні теоретико-методологічні засади. Це ускладнює як теоретичні узагальнення, так і порівняння результатів емпіричних досліджень. Але все ж таки існує кілька теоретичних позицій, які є загальновизнаними для більшості сучасних дослідників ідентичності: а) включення поняття «ідентичність» в проблематику, пов'язану з формуванням мотивації, розвитком суб'єктності, засвоєнням цінностей); б) переміщення наукового інтересу дослідників від структурних характеристик ідентичності до процесуальних; в) констатація кризи ідентичності особистості в умовах «плинної» сучасності, що надає кожному індивіду безмежне поле вибору або ж провокує на відмову від нього і втрату власної суб'єктності. Деякі дослідження індивідуальної та колективної ідентичності, які були проведені в останні роки, спрямовані на розуміння того, як саме людина протистоїть наростаючій невизначеності, множинності й мінливості оточуючого світу [2].

Оскільки більшість сучасних дослідників вважають, що *ідентичність є результатом процесу ідентифікації* (що розглядається як процес співвіднесення, уподібнення, ототожнення себе чи своєї референтної групи з ким-небудь або чим-небудь), то цей феномен необхідно розглядати як *динамічну структуру, яка розвивається упродовж*

усього людського життя, причому її розвиток є нелінійним і нерівномірним, він може розгортатися як у прогресивному, так і у регресивному напрямі, проходячи етапи подолання криз ідентичності [2; 3; 16]. Отже, ідентифікацію необхідно розглядати як процес, включений у цілісну життєдіяльність суб'єкта; нерозривно пов'язаний з когнітивною, емоційною і поведінковою сферою особистості; обумовлений її потребами, мотивами, цілями і установками; опосередкований нормативно-звичайними, знаково-символічними, ідейно-образними та ціннісно-смысловими системами культури. При цьому самоідентифікація здійснюється на основі вікових, гендерних, етнокультурних, національних, релігійних, професійних, континентальних, цивілізаційних та інших параметрів. Для постколоніальної України особливо важливим (і показовим) є процес формування європейської цивілізаційної ідентичності її громадян. У цьому плані досить продуктивним є поєднання теоретичних підходів і досягнень українознавства, філософської антропології, соціальної філософії, соціальної психології та цивіліології.

Метою проведеного дослідження було вивчення специфіки формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України у постколоніальну добу (1991–2018 рр.) з точки зору українознавства як інтегративної науки, а також обґрунтування отриманих наукових результатів.

На жаль, деякі українські дослідники досить часто роблять необґрунтовані висновки про цивілізаційний розвиток українського народу: 1) вони плутають не лише локальні й континентальні цивілізації, але й національну та цивілізаційну ідентичність; 2) вони підмінюють поняття і називають, наприклад, штучно створені міжрегіональні конфлікти цивілізаційними; 3) іноді продукуються заяви про неможливість однозначного цивілізаційного самовизначення громадян України (оскільки абсолютно не враховуються результати багатьох емпіричних досліджень, наприклад, не завжди враховується той факт, що переважна більшість кримських татар вважають себе європейськими тюрками). Для подолання багатьох необґрунтованих висновків необхідно залучати результати соціологічних, політико-психологічних та етнопсихологічних досліджень для вивчення націєтворчої та цивілізаційної динаміки українського суспільства, адже без інтегративного аналізу емпіричних досліджень неможливо вийти на рівень філософського осмислення поставленої проблеми [2; 3; 16].

Застосований нами інтегративний підхід передбачав урахування ключових теоретико-методологічних засад дослідження колективної ідентичності громадян України, основними з яких є: 1) системне бачення поступового розгортання таких стадій еволюції універсуму як геогенез, біогенез, психогенез, антропогенез, глотогенез, соціогенез, культурогенез, етногенез, суб'єктогенез, ноогенез тощо; 2) чітке розрізнення

етнічного та національного буття, етнічної та національної ідентичності, етнічної та політичної нації; 3) системне вивчення процесу становлення і розвитку колективної ідентичності українців у контексті етногенетичних, націєтворчих, соціокультурних, інформаційних та цивілізаційних процесів; 4) обов'язковий розгляд української ідентичності (що може формуватися у межах і етносу, і нації, і всього світового українства) як динамічної структури, для якої характерний нелінійний і нерівномірний розвиток; 5) вивчення системоутворюючої ролі ноетичного (смыслового) виміру процесу ідентифікації суб'єктів (як індивідуальних, так і колективних); 6) врахування того факту, що українці в ході свого історичного розвитку змінили власний етнонім (зміна етнонімів найчастіше відбувається саме в межах усталених етнічних спільнот, коли народ знаходиться на порозі націєтворення і шукає найбільш давні й глибинні підстави для своєї національної самоназви), адже при зміні етноніму народ залишається самим собою, і збереження колективного «Ми» та власної ідентичності зумовлюється спадкоємністю історичної пам'яті, етнічної ментальності та свідомості; 7) дослідження української нації як повномасштабної (яка за відомою міжнародною класифікацією Я. Крейчі та В. Велімські є одночасно і етнічною, і політичною [13, с. 58–59]), не розриваючи племінний, етнічний і національний етапи розвитку українства; 8) базування дослідження європейської цивілізаційної ідентичності на наукових уявленнях про цивілізацію як над-етнічну, над-національну і над-державну спільність; 9) врахування того, що для України властивий синтезуючий тип міжцивілізаційної взаємодії; 10) обов'язкова концептуалізація міждисциплінарних узагальнень (культурологічних, історіософських, етнолінгвістичних, соціально-психологічних, етнополітологічних тощо) з дотриманням принципів вертикальної та горизонтальної інтеграції; 11) обов'язкове поєднання теоретичних та емпіричних досліджень, що унеможливить продукування неадекватних тверджень про нібито суцільну інтровертованість і меланхолійність українців та про неможливість їхньої однозначної цивілізаційної самоідентифікації; 12) врахування того, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі [2; 3; 16].

Процес формування і трансформації європейської цивілізаційної ідентичності громадян України досліджувався українськими КНУ імені Тараса Шевченка упродовж 1991–2018 рр. у рамках кількох наукових проєктів Центру українознавства філософського факультету (до вересня 2000 р. цей проєкт виконувався у відділі етнології Інституту українознавства КНУ імені Тараса Шевченка): «Українська національна ідея: теоретико-емпіричні аспекти»; «Соціально-психологічні та регіональні аспекти формування національної самосвідомості громадян України

як чинника державотворення»; «Трансформація національної ідентичності: історіософські, культурологічні та соціально-психологічні аспекти»; «Трансформація базових цінностей українського народу»; «Український костюм у часі і просторі»; «Проблемы национальной идентичности в России и в Украине в условиях глобализации»; «Трансформация этнической идентичности в России и в Украине в постсоветский период»; «Становлення та розвиток цивілізаційної ідентичності громадян України» та ін. Ці проекти фінансувалися Фондом «Відродження», Міністерством України у справах науки і технологій, Фондом ім. Фрідріха Еберта, Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки, Російським Гуманітарним науковим Фондом, а також Асоціацією українських банків. У даних проєктах активну участь брали студенти й аспіранти 3-х університетів міста Києва (у тому числі студенти й аспіранти факультетів психології, соціології, філософського, геологічного та механіко-математичного факультетів КНУ імені Тараса Шевченка), які працювали у якості інтерв'юерів, здійснювали обробку даних, виконували інші види роботи.

Для вивчення трансформації різних видів колективної ідентичності громадян України ми використовували методику М. Куна – Т. Макпартленда «Хто Я?», адаптований Опитувальник колективної ідентичності (Р. Лухтанен, Дж. Крокер), адаптовану методику «Шкала вимірювання ідентичності» М. Синерелли та інші методи. Надійність результатів проведеного дослідження забезпечувалась методологічним обґрунтуванням його висхідних позицій; використанням сукупності діагностичних методик, адекватних меті й завданням дослідження; поєднанням кількісного та якісного аналізу емпіричних даних; використанням методів математичної статистики із застосуванням сучасних програм обробки даних, репрезентативністю вибірки. Опитування проводилися в усіх областях України (до травня 2014 року, у 2015–2018 роках на окупованих територіях України дослідження не проводилось) методом індивідуального інтерв'ю за місцем проживання. Вибірка репрезентативна за основними соціально-демографічними показниками. Статистична похибка не перевищує 2,9%.

Спираючись на теорію соціальної ідентичності Г. Тежфела і Дж. Тернера (які одними з перших вивчали групову ідентичність [15]), враховуючи концепцію ідентифікаційної матриці С. Московічі (який в рамках обґрунтування теорії соціальних уявлень запропонував ідею про ідентифікаційну матрицю, в основі якої лежать різні групові ідентичності), а також дослідження Дж. Беррі (який виділяв чотири типи етнічної ідентичності: моноетнічну ідентичність, біетнічну ідентичність, змінену та маргінальну ідентичність [12, с. 44–46]), ми виокремили різні *рівні розвитку* колективної ідентичності: високий, середній і низький. Така диференціація рівнів розвитку ідентичності дуже близька до відомої класифікації *ступенів прояву*

групової ідентичності – групова індиферентність (нульова ідентичність), гіпоідентичність (знижена ідентичність), позитивна (нормальна) групова ідентичність, гіперідентичність (перебільшена групова ідентичність). Якщо гіпоідентичність та гіперідентичність вважаються відхиленнями від нормальної групової ідентичності й становлять небезпеку для суспільства, то позитивна групова ідентичність необхідна для мирного співіснування різних груп у суспільстві, оскільки така ідентичність передбачає наявність досить сприятливих образів інших груп за наявності позитивного образу власної групи. При цьому групова індиферентність у рамках біполярної моделі позитивної–негативної ідентичності займає так званий нульовий рівень і супроводжується розмиванням образу «Ми–групи»; гіпоідентичність передбачає негативне ставлення індивіда до власної групи, відчуження від неї, нетерпимість стосовно членів групи, небажання підтримувати групові цінності; гіперідентичність (як надпозитивне ставлення до власної групи) вважається найбільш небезпечною, оскільки вона не тільки пов'язана з руйнуванням позитивної групової ідентичності та розмиванням почуття «Ми» у членів групи, але й супроводжується їх переконаністю у перевазі власної групи над «чужими», упередженням щодо представників інших груп та ухилянням від адекватної взаємодії з ними. Отже, якщо позитивна групова ідентичність знаходиться у так званій зоні «норми», то групова індиферентність, гіпоідентичність та гіперідентичність вважаються патологічними варіантами, що виникають як захисна реакція у несприятливих соціокультурних умовах.

Але така диференціація варіантів групової ідентичності розроблена виключно в рамках біполярної моделі позитивної–негативної групової ідентичності. Якщо ж аналізувати позитивну групову ідентичність як таку, то в її «системі координат» також виявляються різні *рівні інтенсивності прояву* та різні *рівні розвитку* цієї ідентичності. Подібні «варіації і трансформації» позитивної групової ідентичності можуть бути представлені як високий, середній і низький рівні її проявів та розвитку. При цьому основними компонентами колективної ідентичності є когнітивний, емоційний та регулятивний. Наші теоретичні й емпіричні дослідження [2; 3; 4; 16] показали, що за допомогою адаптованого Опитувальника колективної ідентичності (який розробили Р. Лухтанен і Дж. Крокер) можна виявити високий, середній та низький рівні колективної (в тому числі й європейської цивілізаційної) ідентичності громадян України.

Необхідно зауважити, що сучасний український дослідник К. Кислюк у своїй статті «Українська ідентичність: історико-культурні ретроспективи та сучасні перспективи» також наголошує, що ідентичність є «різнорівневою» [5, с. 58], з чим можна повністю погодитись, але при цьому він чомусь виокремлює реальний, фактичний і формальний рівні ідентичності [5, с.

56–57] і підкреслює, що «для набуття ідентичністю українців якісно вищого, більш усталеного вигляду достатньо підвищення рівня реальної ідентичності до рівня фактичної, а фактичної – до рівня формальної ...» [5, с. 60]. На жаль, поняття «реальний», «фактичний» та «формальний» не можуть репрезентувати нижчий, середній та вищий рівні сформованості будь-якої індивідуальної або колективної ідентичності.

Наше багаторічне дослідження різних форм колективної ідентичності громадян України враховує концептуальні положення багатьох відомих вчених. Зокрема, З. Бауман, С. Гантінгтон, М. Кастельс та інші дослідники відносять проблематику національної ідентичності до числа сучасних світових проблем, які займають перші місця в «порядку денному» міжнародного співтовариства. Адже острах втратити свою мову, культуру, самобутність, унікальність в умовах глобалізації є характерним майже для всіх народів світу, ця проблематика проявляється і на рівні держав, які намагаються відстояти свої національні інтереси, свою національну ідентичність. Отже, у часи глобальних перемін, транснаціональних міграцій, екологічних і техногенних катастроф одними з головних завдань реалізації етнонаціональної політики є узгодження інтересів всіх проживаючих на території України етнічних груп і національних меншин, забезпечення їх правового захисту та розвитку на основі принципів добровільності, рівноправності і взаємної вигоди.

Одним з перших питань про цивілізаційну ідентичність поставив С. Гантінгтон, який у своїй роботі «Зіткнення цивілізацій?» (1993 р.) [10] актуалізував цю проблематику. Він підкреслив, що громадяни європейських країн мають спільні культурні характеристики, які відрізняють їх від представників китайського чи арабського світу. Цивілізаційні відмінності формуються завдяки наявності спільних рис, таких, як мова, історія, релігія, звичаї, інститути, а також завдяки суб'єктивній самоідентифікації людей [11]. На думку С. Гантінгтона, в 1990–ті рр. відбувся глобальний спалах кризи ідентичності. У цій кризовій ситуації опинилося багато країн, де актуалізувалися питання: «Хто ми такі?», «Звідки ми?», «Хто не з нами?» [11, с. 186]. У ХХІ ст. цивілізаційні фактори відіграють усе більш помітну роль у формуванні світової політики та економіки.

Базуючись на вище викладених теоретико–методологічних засадах, підкреслимо, що при розгляді *специфіки формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України* необхідно враховувати *етапи цивілізаційного розвитку людності українських земель, праукраїнських племен і українства* (які корелюють з етапами розвитку європейської цивілізації): етап неолітизації України; етап трипільської протоцивілізації; етап індоєвропейських міграцій та виокремлення праслов'янської спільноти; етап греко–римського цивілізаційного впливу та утвердження ранньокласового суспільства на

українських теренах; а також середньовічний, ранньоіндустріальний, індустріальний та постіндустріальний (інформаційний) етапи. Особливо важливим при цьому є аналіз цивілізаційного поступу українського народу на середньовічному, ранньоіндустріальному, індустріальному та постіндустріальному етапах, а також в умовах *індустріальної цивілізаційної хвилі* (тобто промислової революції) та *інформаційної цивілізаційної хвилі* [9] (тобто науково–технічної революції). Доволі прикметним є те, що три останні *етапи цивілізаційного розвитку українства* супроводжувались таким важливим цивілізаційним процесом, як *націєзація українського етносу*. Саме націєзація українського етносу та боротьба українського народу (разом із діаспорою) за свою суб'єктність і відновлення незалежної суверенної української держави стали основними чинниками, які сприяли *утвердженню українства як світового феномена*, обумовлюючи тим самим і процес формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України [2; 16].

С. Гантінгтон наголошував, що цивілізації об'єднують не тільки різноманітні об'єктивні чинники, але й *суб'єктивна самоідентифікація людей*. При цьому він зазначав, що люди можуть переосмислювати свою цивілізаційну ідентичність, *адже контури й кордони цивілізацій можуть з часом змінюватися*. Сучасні лімологічні дослідження (проведені у рамках історичної, географічної та політичної лімології) свідчать про тісний зв'язок між *уявленнями людей про кордони* (локальні, регіональні, етнічні, державні, цивілізаційні) та *рівнем розвитку відповідної ідентичності* (територіальної, етнічної, громадянської, цивілізаційної тощо). При цьому існують *різні моделі взаємозв'язків* між уявленнями людей про кордони та якістю їхньої колективної ідентичності. Різні підходи до вивчення впливу уявлень людей про кордони на їхню локальну, регіональну, етнічну, національну, громадянсько–політичну та цивілізаційну ідентичність розробляють А. Паасі (Фінляндія), Т. Лунден (Швеція), Дж. Локлін (США), Д. Ньюмен (Ізраїль), П. Тейлор, Дж. Уотерберрі, Дж. Екклсон (Великобританія) та ін.

Таким чином, одним із головних елементів цивілізаційної ідентичності є певні *географічні кордони*. Із цього випливає проста формула: якщо немає стабільної цивілізаційної або громадянсько–політичної ідентичності, немає і стійких кордонів, стабільної території, стабільної держави, цивілізації чи іншої соціально–історичної (соціокультурної чи політичної) одиниці в цілому. Отже, кордони і межі спочатку створюються в соціальних уявленнях людей, а вже потім позначаються на географічних картах. При цьому *прикордонний простір (фронтір)* – це соціально–географічна зона, у межах якої найбільш інтенсивно взаємодіють економічні, культурні, правові, політичні й геополітичні системи сусідніх країн, народів, держав, цивілізацій та зіштовхуються їхні інтереси. Сучасна лімологія стверджує, що *прикордонний простір може охоплювати не тільки*

зону, прилеглу до кордону (етнічного, державного, цивілізаційного), а й *внутрішні райони* країни, які (завдяки своєму якісному етнічному й епонімічному «навантаженню») стали *системо- і смислоутворюючою* територією для певної держави. Для України таким *прикордонним і одночасно «внутрішнім» простором* (з функціями системо- і смислоутворення) стала територія Київщини, Переяславщини і Чернігівщини, з якої, власне, і *поширились назви «Русь» та «Україна»*. Окрім цього, саме з цією територією практично збігається простір так званої «*внутрішньої Русі*». При цьому необхідно наголосити, що *основною геополітичною орієнтацією як держави Руська земля, так і держави Україна завжди була Європейська* [4].

На *формування європейської цивілізаційної ідентичності українців* суттєво впливають уявлення про кордон між Європою (до якої належить Україна) та Азією. Відомо, що кордон між Європою та Азією у період із XIX – VII ст. до н.е. аж до нашого часу був переміщений із заходу на схід. Стародавні греки проводили цей кордон приблизно у центральній частині Середземного моря; в «Осьовий час», у 524–457 рр. до н.е., кордоном почали вважати Керченську протоку і річку Танаїс (Дон). Завдяки науковому авторитету Птолемея ці уявлення міцно утвердились і не змінювались аж до XVIII ст. Відомо, що римський письменник Гай Пліній Секунд, описуючи Європу, Азію і Африку, зазначав, що «кордонами (частин світу) слугують ріки Танаїс і Ніл» [7, с. 839–885], а давньогрецький історик Страбон підкреслював, що течія ріки Танаїс «протилежна Нілу» [6, с. 236–310]. У наш час науковці виділяють держави, *географічно розташовані в Європі* (до яких, безперечно, належить Україна), і *трансконтинентальні держави*, менша частина територій яких знаходиться на теренах Європи, а більша частина – на теренах Азії (наприклад, Росія і Туреччина). Отже, на сході Україна межує з європейською територією РФ як трансконтинентальної держави, а на півдні (морський кордон) – з азійською територією Туреччини як трансконтинентальної держави.

Відомо, що М. Грушевський, О. Потебня, О. Субтельний, П. Толочко, В. Ніконов, Ю. Карпенко та інші автори й дослідники вважають, що назва «Україна» є семантично близькою до поняття «погранична територія». При цьому канадський професор О. Субтельний уточнює, що Україна – це «земля, що лежить скраю», але не Росії, а Європи; що це влучна назва для країни, розташованої на південно-східному пограниччі Європи, на порозі Азії, по окраїнах Середземноморського світу, з обох боків колись важливого кордону між лісом, де ховалися від небезпеки, і відкритим степом [8]. Подібні уявлення досить потужно *впливають на формування європейської цивілізаційної ідентичності громадян України*.

Отже, *цивілізаційна ідентичність* – це результат самоототожнення суб'єктів з тією чи іншою цивілізаційною спільністю, представниками якої

ці суб'єкти себе вважають. Звичайно, цивілізаційна ідентичність практично не усвідомлюється людьми в їхньому повсякденному житті. Вона актуалізується переважно тоді, коли суб'єкт зустрічається з представниками іншої цивілізації або ж у тих випадках, коли виникає необхідність осмислення цивілізаційної ролі та місії власної країни.

Проведені дослідження показали, що *низький рівень* розвитку європейської цивілізаційної ідентичності (так звана декларована ідентичність) характеризується формальністю, зовнішньою мотивацією процесу самовизначення, ціннісною невизначеністю, слабо вираженими емоційним і когнітивним компонентами ідентичності, розмитістю зв'язків із відповідними цивілізаційними спільнотами. *Середній рівень* розвитку європейської цивілізаційної ідентичності (так звана ситуативна ідентичність) характеризується неформальністю, ситуативною мотивацією процесу самовизначення, помітно вираженими емоційним і когнітивним компонентами ідентичності, відчуттям і переживанням своєї співпричетності до відповідних цивілізаційних спільнот, наявністю тісних зв'язків із представниками цих спільнот тощо. *Високий рівень* європейської цивілізаційної ідентичності (так звана зріла (або досягнута) ідентичність) характеризується рефлексивністю, внутрішньою (ціннісно-зумовленою) мотивацією процесу самовизначення, сильно вираженими емоційним, когнітивним та регулятивним компонентами ідентичності, наявністю глибинних зв'язків із відповідними цивілізаційними спільнотами, готовністю захищати базові цінності й інтереси цих спільнот. Необхідно зауважити, що на всіх рівнях розвитку колективної ідентичності найсильніше виявляється емоційний компонент, порівняно з когнітивним і регулятивним, хоча два останні компоненти мають різну міру вираженості на різних рівнях розвитку колективної ідентичності як такої [16].

Упродовж 1991–2018 рр. було досліджено специфіку трансформацій європейської цивілізаційної ідентичності громадян України, що живуть у різних регіонах. Загалом було обстежено 54100 респондентів віком від 18 до 89 років. Динаміка становлення і розвитку європейської цивілізаційної ідентичності громадян України відображена у Таблиці №1.

Таблиця 1

Динаміка трансформацій європейської цивілізаційної ідентичності громадян України в 1991 – 2018 рр.

Рівень розвитку європейської цивілізаційної ідентичності	1991 рік	2001 рік	2011 рік	2018 рік
Високий	24%	30%	27%	38%
Середній	49%	47%	38%	50%
Низький	27%	23%	35%	12%

Інтегративний підхід дозволив простежити динаміку становлення європейської цивілізаційної ідентичності громадян України: 1) у 1991–1995 рр. європейська цивілізаційна ідентичність займала низькі місця в загальному рейтингу ідентитетів, але, починаючи з 1996–1999 рр., її значимість помітно зросла (особливо в групі етнічних українців, поляків, угорців, словаків, румунів, кримських татар); 2) у 1999–2008 рр. відбувалося утвердження і національної, і європейської цивілізаційної ідентичності (коли стала помітною тенденція до збільшення показників європейської цивілізаційної ідентичності, як у групі етнічних українців, так і в групі національних меншин); 3) найвищого рівня розвитку європейська цивілізаційна ідентичність досягла в 2004–2005 рр. та у 2016–2018 рр.; 4) до 2010 р. у етнічних українців на Півдні й Сході України спостерігалася тенденція до зростання європейської цивілізаційної та національної ідентичності, але у 2010–2013 рр. процес зростання національної ідентичності призупинився, він відновився лише у 2015–2016 рр.; 5) найбільш стрімко європейська цивілізаційна ідентичність зростає у жителів великих міст; 6) була виявлена синхронізація підйомів і спадів у розвитку національної та європейської цивілізаційної ідентичності громадян України в 1999–2010 рр., наприкінці 2013–2014 рр., а також у 2016–2018 рр.; 7) європейська ідентичність до 2018 р. не втрачала своєї значущості для громадян України тому, що запит на європейськість є дуже сильним в українському суспільстві (хоча наявність в українських ЗМІ проєвропейської риторики поєднується з повною відсутністю вираженої політики ідентичності в Україні).

Також був виявлений вплив європейської цивілізаційної ідентичності на процес консолідації громадян України та всього світового українства, адже ідентитети «я – європеєць», «я – представник європейської цивілізації», «ми – європейці» та інші, подібні їм, мають великий консолідаційний потенціал, оскільки об'єднують не тільки прагнення, мрії та ідеали респондентів, але й стають ціннісно-сисловою основою спільної діяльності і етнічних, і політичних українців, і представників української діаспори. Європейська цивілізаційна ідентичність, яка об'єднує не тільки громадян України, але й все українство, спроможна прискорити консолідаційні процеси в сучасному українському соціумі, життєдіяльність якого вже чотири роки відбувається в умовах неоголошеної гібридної війни. Це проявляється у діяльності добровольців, волонтерів, громадських активістів та організацій. Але для консолідації переважної більшості українського суспільства заради розв'язання невідкладних завдань, які стоять сьогодні перед Україною, необхідно активізувати процеси деолігархізації, демонополізації і деколонізації України.

Проведене дослідження показало, що ресурс згоди і консолідації громадян України значною мірою визначається станом колективної ідентичності, що найбільш прийнятною для

громадян України є така матриця колективної ідентичності, в якій національна ідентичність громадянсько-політичного типу гармонійно поєднується з іншими різновидами колективної ідентичності – релігійною, регіональною, етнічною, європейською та ін. Отже, утвердження європейської цивілізаційної ідентичності в українському суспільстві є одним з найважливіших аксіологічних і світоглядних завдань, необхідних для подальшого виживання й розвитку України як незалежної держави.

Серед чинників, що перешкоджають нівеляції європейської цивілізаційної ідентичності громадян України народу чи не найважливішими є національна культура, цивілізаційна компетентність та колективна пам'ять. Адже глобалізований світ не тільки не відсуває колективну пам'ять на задвірки історичного процесу, але, навпаки, відроджує, як підкреслює Е. Сміт [14], етнонаціональні міфи, історичну пам'ять і давні традиції.

Сьогодні європейська орієнтація повинна стати не тільки одним із напрямків зовнішньої політики України, а й стратегічним вектором внутрішньої трансформації українського суспільства. Європейський вибір, європеїзація України, відданість європейським цінностям, впровадження європейських стандартів у реальне життя мають стати важливими геополітичними, економічними та соціокультурними Стратегемами для нашої держави. Для зміцнення європейської цивілізаційної ідентичності громадян України необхідно: а) активізувати процес демократизації України, а також формування демократичної політичної культури і цивілізаційної компетентності суспільства; б) розвивати в економічній сфері України «дух конкуренції» та удосконалити систему соціального захисту, адже ці соціальні реальності є важливими цивілізаційними характеристиками розвинених європейських держав; в) розробити і запровадити в Україні несуперечливу модель модернізації не тільки промислово-технологічної, але й політико-правової, соціально-економічної та освітньо-наукової сфери з опорою на європейський досвід посткомуністичних країн.

Перспективи подальших досліджень пов'язуються з необхідністю духовно-світоглядного «забезпечення» реалізації європейського вибору України, що має поєднуватися з подоланням постколоніальної спадщини, з відмовою від пережитків колоніального й тоталітарного минулого в суспільному житті, з активізацією процесів деколонізації українського соціуму.

Список використаних джерел

1. Бауман З., 2002. 'Индивидуализированное общество', М.: Логос, 324 с.
2. Воропасва, ТС., 2018 'Динаміка формування національної та європейської ідентичності громадян України (1991–2018 рр.)', *Новый уровень образования: монография*, Одесса: КУПРИЕНКО СВ, с.150–160, 169–171.
3. Воропаева, ТС., 1995. 'Идентификация как психологический механизм формирования этнического самосознания', *Мир психологии и психология в мире*, М., 1, с.7–12.
4. Воропасва, ТС., 2015. 'Семантика назви «Україна» у світлі ідей Івана Огієнка', *Іван Огієнко і сучасна наука та*

освіта: науковий збірник: серія історична та філологічна, Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, XII, с.54–62.

5. Кислюк, К., 2018. 'Українська ідентичність: історико-культурні ретроспективи та сучасні перспективи', *Філософська думка*, 3, с.48–65.

6. Латышев, ВВ., 1947. 'Известия древних писателей о Скифии и Кавказе', *Вестник древней истории*, 4, с.236–310.

7. Латышев, ВВ., 1949. 'Известия древних писателей о Скифии и Кавказе', *Вестник древней истории*, 2, с.839–885.

8. Субтельний, О., 1993. 'Україна: Історія', Київ: *Либідь*, 720 с.

9. Тоффлер, Э., 2004. 'Третья волна', М.: *АСТ*, 784 с.

10. Хантингтон, С., 1994. 'Столкновение цивилизаций?', *Поліс*, 1, с.33–48.

11. Хантингтон, С., 2003. 'Столкновение цивилизаций', М.: *ООО «Издательство АСТ»*, 603, [5] с.

12. Berry, JW., Poortinga, YH., Segall, MH., Dasen, PR., 1992. 'Cross-cultural psychology: Research and applications', Cambridge: *Cambridge University Press*, p.44–62.

13. Krejci, J., Velimsky, V., 1981. 'Ethnic and Political Nations in Europe', New York: *St. Martin's Press*, 279 p.

14. Smith, A., 1992. 'National Identity and the Idea of European Unity', *International Affairs*, 68, p.55–76.

15. Tajfel, H., Turner, JC., 1986. 'The social identity theory of intergroup behavior', *Psychology of Intergroup Relations / S. Worchel & W. G. Austin (Eds.)*, Chicago: *Nelson-Hall Publishers*, Vol.1, p.7–24.

16. Voropayeva, T., 2012. 'Theoretical and empirical aspects of the formation of national and European identity of citizens of Ukraine (1991–2011)', *European Science and Technology: materials of the international research and practice conference*, Wiesbaden, January 31st, 2012, Vol. II, Wiesbaden, p.710–720.

* * *

References

1. Bauman, Z., 2002. 'Individualizirovannoe obshchestvo (Individualized society)', М., *Logos*, 324 s.

2. Voropayeva, TS., 2018. 'Dynamika formuvannya natsional'-noyi ta yevropeys'koyi identychnosti hromadyan Ukrayiny (1991–2018) (Dynamics of forming the national and European identity of Ukrainian citizens (1991–2018))', *Novyy uroven' obrazovaniya: monografiya*, Odessa: *KUPRIENKO SV*, s.150–160, 169–171.

3. Voropayeva, TS., 1995. 'Identifikatsiya kak psikhologicheskii mekhanizm formirovaniya etnicheskogo samosoznaniya (Identification as a psychological mechanism for the formation of ethnic identity)' *Mir psikhologii i psikhologiya v mire*, М., 1, s.7–12.

4. Voropayeva, TS., 2015. 'Semantyka nazvy «Ukraina» u svitli idei Ivana Ohiyenka (Semantics of the name «Ukraine» in the light of the ideas of Ivan Ohienko)' *Ivan Ohiyenko i suchasna nauka ta osvita: naukovyi zbirnyk: seriya istorychna ta filolohichna*, Kamianets-Podilskyi: *Kamianets-Podilskyi natsionalnyi universytet imeni Ivana Ohiyenka*, 12, s.54–62.

5. Kyslyuk, K., 2018. 'Ukrayins'ka identychnist': istoriko-kul'turni retrospektyvy ta suchasni perspektyvy (Ukrainian Identity: Historical and Cultural Retrospective and Contemporary Perspectives)', *Filosofovs'ka dumka*, 3, s.48–65.

6. Latyshev, VV., 1947. 'Izvestiya drevnikh pisateley o Skifii i Kavkaze (Proceedings of the ancient writers about Scythia and the Caucasus)' *Vestnik drevney istorii*, 4, s.236–310.

7. Latyshev, VV., 1949. 'Izvestiya drevnikh pisateley o Skifii i Kavkaze (Proceedings of the ancient writers about Scythia and the Caucasus)' *Vestnik drevney istorii*, 2, s.839–885.

8. Subtelnyi, O., 1993. 'Ukraina: Istoriia (Ukraine: History)', К., *Lybid*, 720 s.

9. Toffler, E., 2004. 'Tretya volna (The third wave)', М., *AST*, 784 s.

10. Khantington, S., 1994. 'Stolknovenie tsivilizatsiy? (Clash of civilizations?)' *Polis*, 1, s.33–48.

11. Khantington, S., 2003. 'Stolknovenie tsivilizatsiy (Clash of Civilizations)', М., *AST*, 603, [5] s.

12. Berry, JW., Poortinga, YH., Segall, MH., Dasen, PR., 1992. 'Cross-cultural psychology: Research and applications', Cambridge: *Cambridge University Press*, p.44–62.

13. Krejci, J., Velimsky, V., 1981. 'Ethnic and Political Nations in Europe', New York: *St. Martin's Press*, 279 p.

УДК 101+340.12

**МІСЦЕ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ІДЕЙ
В СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНОГО ЗНАННЯ****THE PLACE OF PHILOSOPHICAL-LEGAL IDEAS
IN THE SYSTEM OF SOCIAL KNOWLEDGE****Семикрас В. В.,**

кандидат філософських наук, асистент
кафедри української філософії та культури
філософського факультету, Київський
національний університет ім. Тараса Шевченка
(Київ, Україна), e-mail: semvv@ukr.net

Semikras V. V.,

Candidate of Philosophy, Assistant Professor of
the Department of Ukrainian Philosophy and Culture,
Faculty of Philosophy, Kyiv National University Taras
Shevchenko (Kyiv, Ukraine), e-mail: semvv@ukr.net

На сьогоднішній день, ми не можемо визнавати наукою лише емпіричні знання і при цьому відмовляти в науковості філософським узагальненням даних знань, оскільки емпіричний рівень вивчення правових об'єктів, уявлень і процесів однозначно веде до раціонального їх пізнання. Та обставина, що філософські осмислення нерідко є поверхневими в тому сенсі, що виражають найсуттєвіше у вже відомому, не виключає їх науковості. Наука самостійно розробляє методологічні основи дослідження будь-якого об'єкта, явища чи процесу. Якщо соціологія права вивчає загальні закономірності розвитку правових об'єктів, явищ і процесів у їхньому онтологічному аспекті, то філософія права орієнтується на виявлення їх гносеологічного сенсу і значення. Сучасний стан правознавства вимагає чіткого знання, розкриття таємниці його гносеологічних потенцій. Саме це спричиняє актуальність дослідження філософсько-правових ідей у системі соціального знання адже саме філософія права на сьогоднішній день може допомогти у вирішенні подібних проблем.

Ключові слова: філософія права, методологія, матеріалізм, гносеологія, соціологія, суспільство.

To date, one cannot recognise only empirical knowledge as a science and, in so doing, to deny philosophical generalisation of the given knowledge being scientific. It is because the empirical level of study of legal objects, perceptions, and processes leads unequivocally to their rational cognition. The fact that philosophical reflections are often superficial in terms of expressing the most important in already known does not rule out them being scientific. Science independently develops methodological grounds of research of any object, phenomenon or process. While sociology of law studies general patterns of evolution of legal objects, phenomena, and processes in their ontological aspect, the philosophy of law aims to identify their gnoseological sense and significance. The current state of jurisprudence requires clear knowledge and solving the mystery of its gnoseological potential. This implies the topicality of research on philosophical-legal ideas in the system of social knowledge since the philosophy of law can contribute to tackling these problems.

Keywords: philosophy of law, methodology, materialism, gnoseology, sociology, society.

Починаючи розгляд обраної тематики, маємо розібратись з проблемою визначення предмету філософії права, адже це питання є складним і суперечливим. Звертаючись до історії, варто зазначити що в свій час ще Гегель справедливо зазначив наступне: «Поняття предмета не є природним нашим дарунком. Практично кожна людина має руки, може отримати в своє розпорядження кисть і фарби, але це ще не робить її художником. Точно така ж сама ситуація і з мисленням. Думка про право не є чимось таким, чим кожна людина володіє безпосередньо; лише правильне мислення є знання і пізнання предмета, і наше пізнання може бути тільки тоді науковим» [3, с. 211].

Кожен історичний етап у розвитку науки завжди пов'язаний з необхідністю повернення до розбору її предмета. Відомий історик філософії І. С. Нарський вважає: «Періодичне повернення тієї або іншої науки до розгляду свого власного предмета з метою його уточнення свідчить про її швидкий розвиток» [7, с. 84]. Це цілком закономірний процес, оскільки сам розвиток не тільки в свою чергу веде до кількісного розширення та якісних змін тих явищ, які неминуче включаються в орбіту досліджень, але й представляють собою все більш всебічне та поглиблене проникнення в ці явища, у їх взаємозв'язок. Наукове дослідження нових об'єктів, більш високий рівень їх пізнання, необхідність системного підходу до них та аналіз взаємодії з іншими галузями знання з часом приводять до перетворення науки.

Саме з такою ситуацією ми зіштовхуємося в даному історичному періоді, коли ставимо за ціль визначити предмет філософії права як найскладнішого, багатогранного напрямку в правознавстві, що обслуговує всі її галузі.

Правова реальність вивчається не тільки юридичними, але й іншими суспільними науками. Один і той самий соціальний об'єкт виявляється в полі зору багатьох галузей суспільного знання, що, в свою чергу, не означає ідентичності їх предметів. Суспільні науки вивчають, зокрема, право на тому чи іншому рівні, в тому чи іншому аспекті, переслідують ті чи інші цілі пізнання.

Правова система, як і інші складні соціальні феномени, має у своєму складі різноманітні компоненти, різні підсистеми та багатогранні в структурному та функціональному відношенні знання. В залежності від того, які з цих компонентів є об'єктами вивчення, відповідно і формується предмет кожної галузі суспільного знання.

Юридичні науки вивчають загальні, особливі та окремі прояви правової дійсності, і відповідно до цього визначається предмет кожної окремої галузі правового знання.

З вище наведених даних впливає факт безнадійності спроб провести абсолютну розмежувальну лінію між предметами суспільних і, зокрема, юридичних наук, оскільки самі суспільні та правові явища та процеси органічно пов'язані між собою, взаємодіють та взаємодоповнюються в ході свого розвитку. Тим більше неможливо провести таку розмежувальну лінію між предметами юридичних наук, що вивчають один і той же об'єкт – право. Однак це твердження не означає, що виключена можливість визначення специфічного предмета тієї чи іншої науки. Відмежування предмета однієї науки від іншої має йти не тільки за розподілом об'єктів дослідження, але і за аспектами, рівнями цілей дослідження у випадках збігу їх об'єктів. Наприклад, природа, суспільство, людина, державність, право є об'єктами дослідження багатьох наук, хоча рівень, аспект або мета їх досліджень у кожній науці особливі, характерні для предмета саме даної науки. Навіть в межах єдиного комплексу юридичних наук, що вивчають право в різних проявах, досить

чітко виявляється відмінність предмета кожної її окремої галузі. Без такої відмінності юридична наука виглядає як безформне нагромадження різноманітних правових об'єктів.

Філософія права являє собою складний симбіоз філософії, соціології, загальної теорії права, галузевих юридичних та ряду інших наук. Тому визначення її предмета спочатку передбачає з'ясування співвідношення та взаємодії з цими науками, що дозволить розкрити спільність та відмінність їх призначення та ролі в пізнанні права. Почнемо з аналізу співвідношення та взаємодії філософії, соціології та загальної теорії права (в склад якої входить і філософія права, що буде обгрунтовано в подальшому). Ця задача ускладнюється тим, що сама філософія ділиться на два основні напрямки, що досліджують філософію природи (філософію природничої науки) та філософію суспільства (соціальна філософія), розділяючись в цих рамках на онтологічну та гносеологічну спрямованість. Крім того, від філософії походять ряд наук, що розвиваються відносно самостійно (наприклад, етика, естетика та ін.). Ця достатньо складна структура філософії передбачає необхідність з'ясування як предмета соціальної філософії, оскільки право є соціальним явищем, так і предмета теорії пізнання, оскільки філософія права є гносеологічним напрямком загальної теорії права.

Так званий історичний матеріалізм, твердо введений у вітчизняний науковий оборот, є фактично не що інше, як загальна соціологія – наука про суспільство в цілому [8, с. 374].

В цьому легко переконатись, порівнюючи проблематику історичного матеріалізму та загальної соціології. Ф. Енгельс наголошував, що застосовує вислів «історичного матеріалізму» для позначення того погляду на хід світової історії, який кінцеву причину і визначальну рушійну силу всіх важливих історичних подій знаходить в економічному розвитку [6, с. 305].

Доцільно застосовувати різні вирази для більш чіткого формулювання думок, але переносити подібного роду вирази в ранг самостійної науки немає підґрунтя, тим більше тоді, коли вже існує наука – соціальна філософія або загальна соціологія, яка має призначення досліджувати ті ж проблеми, що і так званий «історичний матеріалізм». Інша справа, що пріоритет «історичного матеріалізму» у вітчизняному суспільстві був настільки безумовним, неперевершеним і абсолютним, що загальній соціології не залишилося нічого іншого, як зайнятися переважно конкретно-соціологічними методами дослідження [6, с. 306].

Варто зазначити, що «історичний матеріалізм» визнається і як розповсюдження діалектики на соціальні явища і процеси. Але таке розповсюдження не є винятковою прерогативою лише «історичного матеріалізму», оскільки при вивченні явищ і процесів, що відбуваються в суспільстві, діалектика використовується не тільки матеріалізмом, а також ідеалізмом.

Отже, тенденція розвитку суспільних наук виключає «історичний матеріалізм» як самостійну

наукову галузь знання та відроджує загальну соціологію з її справжнім призначенням.

Загальна соціологія – це наука про основні закономірності суспільства як єдиного джерела цілісної системної освіти, про його історію в логічній інтерпретації, про сучасний стан та перспективні тенденції його розвитку. Реалізуючи глобальний синтез усіх галузей суспільно-наукового знання, вона збагачує себе і разом з тим озброює кожну з цих галузей загальної теорії суспільства, на підставі та відповідно до якої кожна галузева суспільна наука вивчає свій специфічний предмет як частину громадського життя.

Загалом було б помилковим вважати, що загальна соціологія є простою сукупністю загальних положень суспільства, сукупність його абстракцій, сталих догм, мертвих схем і моделей. Загальна соціологія розвивається, постійно збагачуючись новими досягненнями галузевих суспільних наук, і, узагальнюючи ці досягнення, створює концепцію суспільного розвитку в його цілісності, єдності та системності. З іншого боку, глобальний синтез всіх галузей суспільних наук в цілому не означає перетворення суспільства в єдину науку про суспільство або в науку всіх суспільних наук. Це говорить нам про ту закономірність розвитку науки коли одна з її галузей вимагає здійснення функції інтеграції всіх інших, узагальнюючи, синтезуючи їх основні, головні, найбільш значущі досягнення. Конкретизуючи ці досягнення, загальна соціологія створює цілісно-системну картину суспільного буття. І цей процес цілком закономірний, про що свідчить історія науки: диференціація та інтеграція наук завжди існували паралельно, відхід однієї науки від іншої супроводжується перспективою їх злиття на більш високому теоретичному рівні. Подібна закономірність діє по відношенню до різних галузей та напрямків правових наук.

Цілісно-системна картина суспільного буття – це образ об'єктивної реальності, життєдіяльності суспільства, враховуючи його основні сутнісні ознаки, принципи, тенденції закономірного розвитку. Евристична роль формуючої картини полягає не тільки в тому, що вона допомагає кожній галузевій суспільній та спеціальній соціологічній науці бачити і враховувати свій предмет у контексті загального, але й орієнтується на міждисциплінарне дослідження суспільних явищ і процесів.

Відповідно, загальна соціологія в системі суспільних наук грає провідну роль. По-перше, вона виступає як генеруюча, логіко-синтезуюча наука, що включає в себе найзначніші досягнення галузевих суспільних наук, і перш за все галузевої соціології. По-друге, загальна соціологія є теоретико-методологічною основою для розвитку галузевих громадських та спеціальних соціологічних наук. Крім загальнотеоретичної концепції суспільного розвитку, вона розробляє, особливо інтенсивно в останні десятиліття, методологічні основи – принципи, методи, що використовуються як нею самою, так і галузевими

громадськими та специфічними соціологічними науками для більш поглибленого і всестороннього пізнання відповідних об'єктів. При цьому ця загальна соціологія, природно, взаємодіє з філософією, досліджує проблеми теорії науки, гносеології та діалектики, і опирається на неї.

Аналогічна функція виконує і загальна теорія права, але на більш конкретному рівні, але в рамках галузевих юридичних наук. Вона, по-перше, інтегрує, систематизує та узагальнює знання та досягнення галузевих юридичних наук і тим самим створює цілісно-системну картину правового життя суспільства; по-друге, здійснюючи глобальний синтез всіх галузей юридичної науки, збагачує себе і разом з тим озброює кожну з цих галузей загальносвітової концепції права, на підставі та відповідно до якої кожна галузева юридична наука досліджує свій специфічний предмет як частину права загалом.

Звідси випливають і інші ознаки загальної теорії права, аналогічні ознакам загальної соціології: вона не є єдиною юридичною наукою, не претендує на роль науки для всіх юридичних наук, не є простою сумою виведених загальних положень правових наук.

Подібна тотожність загальної соціології та загальної теорії права обумовлює необхідність розгляду їх взаємозв'язків та взаємодій.

Взаємодія наук між собою загалом є необхідною та актуальною потребою розвитку самої науки, підвищення якості, ефективності та результативності наукових досліджень. Вона обумовлена об'єктивними причинами: не тільки внутрішньою логікою та тенденціями розвитку науки, але і вимогами практичного життя. Сучасна суспільна практика ставить перед наукою такі комплексні завдання, які не в змозі вирішити кожна окрема галузь знань. Їх рішення можливе лише при співпраці, проникненні одних в інші та взаємодії наук, в тому числі загальної соціології та загальної теорії права. Доводиться визнати, що такого взаєморозуміння та взаємодії поки що на належному рівні не налагоджено.

Загальна соціологія виступає по відношенню до загальної теорії права не стільки в ролі стабілізатора стереотипів юридичного мислення, скільки в якості каталізатора і стимулятора розвитку цієї теорії. Загальна соціологія в силу своєї мети зобов'язана бути порушником спокою по відношенню до суспільних наук, у тому числі до загальної теорії права; має ставити перед ними нові задачі, цілі, піднімати нові проблеми.

Дану місію загальна соціологія дотепер виконати не в змозі, оскільки тільки починає звільнятися від залежності сталих традицій і догм мислення. Більш того, стандартна тематика «історичного матеріалізму», яка автоматично перейшла в загальну соціологію, свідчить про безліч проблем у пізнанні реальної дійсності. Наведемо лише один приклад. Відомо, що природа і суспільство органічно пов'язані між собою, створюючи єдність об'єктивного світу. Це впливає на необхідність при вивченні суспільства

враховувати також закономірності розвитку природи. В предметі загальної соціології повинні знайти місце також явища і процеси природи, у всякому разі, соціальні аспекти впливу природного середовища на суспільний розвиток, а саме: соціальний генезис, зміст і наслідки впливу природи на суспільство і суспільства на природу. Звідси випливають і такі глобальні проблеми загальної соціології, як екологічна, демографічна, національна, захист навколишнього середовища, вплив людини на природу, створення «штучної природи», біосоціальна природа самої людини, а також проблеми біосоціології, біоетики та багато інших.

Загальна соціологія займається цими проблемами, але їх дослідження на недостатньо високому рівні. У вирішенні даних проблем зацікавлені також спеціалісти з загальної теорії права; її проблематика в сучасну епоху значно розширюється. Звичайно ж, об'єктами дослідження є об'єктивні закономірності розвитку правових явищ та процесів, але для того, щоб проникнути в їх глибинну сутність, дослідити їх в повній мірі, необхідно вивчити і інші суміжні об'єкти: вплив природних умов на характер правової системи будь-якого суспільства, вплив природних факторів на правову творчість, правомірна або неправомірна поведінка, правове стимулювання науково-технічного прогресу, правова охорона природного середовища, правове регулювання відношень в контексті освоєння космосу та ін.

На сьогоднішній день, з суспільних наук вже знятий тотальний прес, який протягом більш ніж півстоліття років давив на свободу мислення, підкоряючись провідній ідеології та політиці, які самі по собі були менш науково обґрунтованими. Однак було б наївно вважати, що визволення з—під напору подібного тиску цілком достатньо для неминучої вільної творчості, адже це передбачає не тільки розрив з військовим догматизмом, стандартними формами мислення, але і освоєння новітніми засобами світової науки, її методологічних можливостей. Таке перетворення наукового мислення лише на перший погляд здається простою і легкою справою. Багато років насилля над думкою закріпили її настільки, що вихід із цього стану вимагає великих зусиль і тривалого часу. І цей процес може бути більш успішним, якщо сама думка буде енергійно прагнути до звільнення, вийде на широкі простори вільної творчості, використає його для критичного аналізу дійсності, для натхнення та сумлінного дослідження у постановці та вирішенні нових проблем суспільного прогресу.

Висновком розгляду даного питання є сформована думка про «абстрактність» філософії, загальної соціології, загальної теорії права і особливо філософії права, які в загальних рисах відображають реальну дійсність суспільного та, зокрема, правового життя. Не коректним є розуміння, що цих наук не цікавлять конкретні громадські та правові явища, процеси, ситуації та факти. При узагальненні певних деталей

вказані науки не можуть відволікатись від них. Без посилань на деталі неможливе утворення наукових абстракцій, виключається аргументація положень і висновків філософсько-соціологічних та юридичних досліджень. При цьому, дані науки повинні враховувати не тільки статичний стан досліджуваних об'єктів, але і їх рух, розвиток, перетворення. І вирішення цього завдання не може мати абстрактного характеру, вираженого в прогнозах. Якщо ще й брати до уваги ту обставину, що загальнолюдських, в тому числі і правових явищ, процесів, ситуацій та фактів велика кількість, що вони знаходяться в певній цілісній системі, органічно взаємопов'язані, взаємодіють і проникають один в одного, то все це різноманіття неможливо виразити інакше, як через абстракцію. Тому наукова абстракція, будучи єдністю багатогранного, сама по собі, виявляється точнішою будь-якої умоспоглядальної конкретики. І тільки така наукова абстракція, що синтезує, зокрема, конкретні правові явища, процеси, ситуації та факти, набуває доказової сили, що має істотну значущість у юрисдикційній практиці. Вибір юридичних конкретних положень для загального обігу не повинен носити необґрунтований характер, не можна без будь-яких причин брати ці положення з їх цілісно-системної юридичної реальності. У величезному різноманітті правових явищ, процесів, ситуацій, фактів беруться лише ті, які типові, і мають принципово важливе значення для характеристики стану та розвитку права. Лише узагальнення таких положень в правовій абстракції набуває доказовість, якою керується практика.

7. Narskij, IS., 1971. 'Eshhe raz o predmete i funkcijah filosofii marksizma (Once again about the subject and functions of the philosophy of Marxism)', *Filosofskie nauki*, №1, s.84.

8. Nemchinov, VS., 1967. 'Izbrannye proizvedeniya (Selected works)', T.I, M., s.374.

9. Nersesjanc, VS., 1997. 'Filosofija prava (Philosophy of law)', M., s.7.

10. Saharov, AD., 1990. 'Razmyshleniya o progresse, mirnom sosushhestvovanii i intellektual'noj svobode (Reflections on progress, peaceful coexistence and intellectual freedom)', *Voprosy filosofii*, №2, s.16.

11. Tihonravov, JuV., 1997. 'Osnovy filosofii prava (Basic philosophy of law)', M., s.46.

* * *

Список використаних джерел

1. Алексеев, СС., 1997. 'Философия права', М., с.2.
2. Бердяев, НА., 1939. 'Про рабство та свободу людини', Париж, с.69.
3. Гегель, ГВФ., 1934. 'Соч.', Т.VII, М. –Л., с.211.
4. Лекторский, ВА., Швырев, ВС., 1972. 'Методологический анализ науки (Типы и уровни)', *Философия, методология, наука*, М., с.14.
5. Лукич, Р., 1981. 'Методология права'. М., с.24.
6. Маркс, К., Энгельс, Ф. 'Соч.', Т.22, с.305–306.
7. Нарский, ИС., 1971. 'Еще раз о предмете и функциях философии марксизма', *Философские науки*, №1, с.84.
8. Немчинов, ВС., 1967. 'Избранные произведения', Т.I, М., с.374.
9. Нерсесянц, ВС., 1997. 'Философия права', М., с.7.
10. Сахаров, АД., 1990. 'Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе', *Вопросы философии*, №2, с.16.
11. Тихонравов, ЮВ., 1997. 'Основы философии права', М., с.46.

References

1. Alekseev, SS., 1997. 'Filosofija prava (Philosophy of law)', M., s.2.
2. Berdjaev, NA., 1939. 'Pro rabstvo ta svobodu ljudyny (About slavery and human freedom)', Paryzh, s.69.
3. Gegel', GVF., 1934. 'Soch. (Writings)', T.VII, M. –L., s.211.
4. Lektorskiy, VA., Shvyrev, VS., 1972. 'Metodologicheskij analiz nauki (Tipy i urovni)', *Filosofija, metodologija, nauka*, M., s.14.
5. Lukich, R., 1981. 'Metodologija prava (Methodology of law)', M., s.24.
6. Marks, K., Jengel's, F. 'Soch. (Writings)', T.22, s.305–306.

УДК 1:378.048.2

**ЗНАЧЕННЯ КОМПЕТЕНТІСНОГО ПІДХОДУ
У ФОРМУВАННІ СУЧАСНОЇ ОСОБИСТОСТІ***THE SIGNIFICANCE OF A COMPETENCY-BASED
LEARNING APPROACH IN THE FORMATION
OF THE MODERN PERSONALITY***Соболев Т. В.,**

кандидат філософських наук, молодший
науковий співробітник, Київський національний
університет ім. Тараса Шевченка (Київ, Україна),
e-mail: tanyasobol@bigmir.net, ORCID:
(<https://orcid.org/>): 0000-0002-3691-4192

Туренко В. Е.,

кандидат філософських наук, молодший
науковий співробітник, Київський національний
університет ім. Тараса Шевченка (Київ, Україна),
e-mail: amo-ergo_sum@ukr.net, ORCID:
(<https://orcid.org/>)0000-0003-0572-9119

Sobol' T. V.,

*Candidate of Philosophy, Junior Researcher, Kyiv
National University Taras Shevchenko (Kyiv, Ukraine),
e-mail: tanyasobol@bigmir.net, ORCID:
(<https://orcid.org/>): 0000-0002-3691-4192*

Turenko V. E.,

*Candidate of Philosophy, Junior Researcher, Kyiv
National University Taras Shevchenko (Kyiv, Ukraine),
e-mail: amo-ergo_sum@ukr.net, ORCID:
(<https://orcid.org/>)0000-0003-0572-9119*

Дана стаття присвячена визначенню ступеню впливу компетентнісного підходу на формування особистості та розвитку всього суспільства. За допомогою аналізу та порівняння були виявлені ключові особливості головних понять компетентнісного підходу: «компетенції» та «компетентності». Методи аналізу та синтезу допомогли сформулювати висновки про те, що розвиток базових компетенцій та компетентностей повністю відображає становлення сучасної особистості та допомагає їй не лише адаптуватися до постійних суспільних змін, але й вирішувати безліч особистісних проблем. Методами індукції та дедукції вдалося встановити, що формування ключових компетенцій (умінь та знань) повинно починатися ще в школі, а компетентності (здатність правильно оцінити ситуацію та застосувати наявні знання та вміння в потрібний момент) можуть бути сформовані лише на базі набутих відповідних знань студента.

Ключові слова: компетентнісний підхід, компетенції, навчання, освіта, вищий навчальний заклад.

This article is devoted to determination of competency-based learning approach effect on the formation of personality and development of the whole society. By analysis and comparison methods were identified the key features of the main concepts of the competency-based learning approach. The methods of analysis and synthesis helped to formulate the conclusion that the development of basic competences fully reflects the formation of a modern personality and helps not only to adapt to constant social changes, but also to solve a lot of personal problems. The methods of induction and deduction made it possible to establish that the formation of key competences (skills and knowledge) should begin at school, and competencies (the ability estimate situation in a proper way and apply existing knowledge and skills at the right moment) can only be formed on the basis of the student's relevant knowledge.

Keywords: competence approach, competence, learning, education, higher educational institution.

Значимість питань, пов'язаних з формуванням і розвитком творчого потенціалу особистості та обумовленою необхідністю виявити шляхи соціальної та культурної адаптації людини до мінливого світу, набуває особливо гостре звучання в умовах інтенсивного пошуку шляхів подолання

наслідків суспільних криз які притаманні сучасний суспільству. Соціум, який є зацікавленим в своєму розвитку і вирішенні численних практичних проблем, висуває замовлення на формування людей–творців, здатних вирішувати ці проблеми, забезпечуючи поступальний рух суспільства. Тому завдання навчити вмінню самостійного мислення, здатності усвідомленого вибору з багатоманіття варіантів, творчого підходу до аналізу ситуацій стає особливо актуальним.

Об'єктивні чинники соціально–економічного і духовного розвитку сучасного суспільства, пов'язані з його переходом на якісно новий рівень функціонування, привели до змін освітньої парадигми. Тому прагматичну парадигму освітнього процесу змінює гуманістична парадигма, сучасною формою якої є компетентнісний підхід. Саме він найбільш точно відображає суть модернізаційних процесів в сфері освіти оскільки характеризується такими вміннями, здібностями та, особистісними характеристиками, які повинні безпосередньо використовуватися в практичній діяльності і формуватися через особистісний досвід учнів. У той же час, компетентнісний підхід розширює сферу впливу освіти на особистість учня за рахунок установки на саморозвиток у всіх видах життєдіяльності (пізнавальної, професійної, соціальної, особистісної) і передбачає якісно іншу систему оцінки готовності випускника до продовження навчання і успішної адаптації до мінливого суспільства.

Фахівці відзначають, що однією з найважливіших функцій сучасної освіти є розкриття і розвиток природних потенційних здібностей (і можливостей) людини до безперервного, активного збільшення знань, розвитку на цій основі самого себе як особистості, до цілеспрямованого, інноваційного, прогностично орієнтованого на основі отриманих знань формуванню середовища (середовищ) своєї життєдіяльності з одночасним підвищенням ступеня індивідуальної готовності до динамічної і творчої–поведінкової адаптації в мінливих умовах середовища [4].

Саме тому постало питання не лише зміни змісту навчання, але й методів його викладання, адже саме від нашої освіти, її програм та віртуозності викладачів залежить як становлення професійного спеціаліста, так і розвиток повноцінної особистості, якій необхідно вижити в складних умовах сучасного світу. Вирішити дані проблеми можна за допомогою застосування компетентнісного підходу. Тому, метою даної статті є висвітлення доказів того, що компетентнісний підхід до освіти грає ключову роль у формуванні повноцінної сучасної особистості. Для логічного висвітлення даного питання слід, перш за все, показати різницю між «компетенцією» та «компетентністю»; розкрити суть та особливості (специфіку) компетентнісного підходу; висвітлити компетентності які є необхідними для формування повноцінної особистості; проаналізувати які компетенції можна здобути в загальноосвітньому закладі, а які можуть бути сформованими лише у ВНЗ.

Компетентнісний підхід є, по суті, інноваційною моделлю, що «накладається» на вітчизняну систему професійної освіти, яка формувалася протягом десятиліть, у відповідності до нових соціокультурних реалій. Саме компетенції допомагають суспільству розвинути та стати на нову ступінь розвитку. Розглядом компетенцій займалися такі науковці, як Є. Б. Пучкова (компетенції студентів), В. Л. Болотова, В. В. Серікова, Н. В. Ярмоліцька [8] (теоретико-методологічний аспект компетентнісного підходу до освіти) В. І. Байденко (державні стандарти компетентнісного підходу), В. С. Безрукова, Н. Г. Мілованова, В. Н. Прудасєва (розрізнення понять «компетенція» та «компетентність») і т.д.

Загалом, введення в професійну освіту таких понять, як компетенція, компетентність, ключова компетенція, було обґрунтовано в середині минулого століття такими європейськими вченими, як Р. Бадер, С. Гіффорд, Д. Карр, Д. Мертенс, Б. Оскарсон, А. Шелтен та ін. В українській науці характеристика компетенцій як складових процесу модернізації професійної освіти міститься в роботах В. І. Байденко, А. А. Вербицького, В. І. Карташової, З. П. Ларських, А. В. Хуторського. Змістовна сторона компетенцій представлена в дослідженнях А. А. Вербицького, І. А. Зимньої, В. А. Кальнея, В. Я. Ляудіс та ін.

Основними поняттями, що розкривають зміст компетентнісного підходу до освітнього процесу, є поняття «компетенція» і «компетентність». У сфері освітньої діяльності поняття «компетенції» використовуються в двох взаємопов'язаних значеннях. По-перше, як дидактичні одиниці, що визначають найбільш важливі знаннєво-навичкові результати освітнього процесу. По-друге, як характеристики особистості, на формування яких спрямований освітній процес.

Що ж дає заміна колишніх кваліфікаційних дидактичних одиниць компетенціями? На думку прихильників компетентнісного підходу, поняття «компетенція» носить інтегративний характер. Компетенції являють собою поєднання характеристик, що відносяться до знання і його застосування. У них більш чітко виражений особистісний аспект освітнього процесу. На думку Дж. Еспенбека, в компетенціях здатності, готовності і знання виявляються пов'язаними відносно цінностей [3, с. 814].

На думку Н. Г. Мілованова та В. Н. Прудасєвої, «компетенція – це здатність до здійснення практичної діяльності, що вимагає наявності понятійної системи та відповідного розуміння, оперативно вирішувати виникаючі проблеми і завдання» [7].

Таким же багатокomпонентним, як і компетенція, є поняття «компетентність». Згідно з В. С. Безруковим, компетентність – це володіння знаннями і вміннями, що дозволяють висловлювати професійно грамотні судження, оцінки і думки [1]. На думку Дж. Равена, компетентність – це специфічна здатність, необхідна для ефективного виконання конкретної дії в конкретній предметній області, яка включає вузькоспеціальні знання,

особливого роду предметні навички, способи мислення, а також розуміння відповідальності за свої дії [4, с. 86].

Подібне за змістом, але більш розгорнуте формулювання знаходимо в П. І. Самойленка: «компетентність – стійка здатність людини до діяльності зі знанням справи, яка складається з глибокого розуміння суті виконання завдань і проблем, хорошого знання власного досвіду, наявного в даній області, активного оволодіння його найкращими досягненнями, вміння вибирати засоби і способи дії, адекватні конкретним обставинам місця і часу, почуття відповідальності за досягнуті результати» [6, с. 27]. Таким чином, зважаючи на багатоаспектність і соціальну заостреність і, поняття «компетенція» і «компетентність» в сучасній науці набувають методологічне значення і виходять на рівень соціально-філософських категорій.

Важливу роль у набутті компетентності відіграє самоосвіта і самовиховання. Тому компетентність включає в себе такі особистісні якості, як рівень вимогливості, спрямованість, цілепокладання, емоційно-вольову регуляцію, ціннісно-смислові відносини. Так, І. В. Волгін вважає, що компетентність передбачає не стільки наявність у фахівця значного обсягу знань і досвіду, скільки вміння актуалізувати знання і вміння в потрібний момент та використовувати їх в процесі реалізації своїх професійних функцій. Компетентність проявляється в здатності правильно оцінювати ситуацію, що склалася і приймати в зв'язку з цим потрібне рішення, яке дозволяє досягти відчутного результату [1].

Компетентність – це мисленсва здатність до аналітики, до актуалізації та мобілізації власних потенціалів, що забезпечує переклад потенційних ресурсів особистості в актуальні; здатність до особливої, логічної організації розумової діяльності: перетворюючої, пошукової, креативної; здатність продукувати не готові знання, а проектувати нову ефективну поведінку. Розвиток компетентності призводить до того, що людина може моделювати і оцінювати наслідки своїх дій заздалегідь і на тривалій перспективу. Це дозволяє їй здійснювати перехід від зовнішньої оцінки до вироблення «внутрішніх стандартів» оцінки себе, своїх планів, життєвих ситуацій та інших людей [5, с. 37].

Саме таким чином і формується цілісна особистість. Компетентнісний підхід в навчанні висуває основні вимоги до того, як людина пристосована до життя, а не кількістю вивчених знань. Таким чином, компетентнісний підхід висуває на перший план не інформованість суб'єкта навчання про проблему, а володіння відповідними компетенціями для вирішення проблем в таких сферах життя, як: пізнання і пояснення явищ дійсності; освоєння сучасної техніки і технології; у взаєминах людей, в етичних нормах, при оцінці власних вчинків; в практичному житті при виконанні соціальних ролей громадянина, члена сім'ї, покупця, клієнта, глядача, городянина, виборця; в правових нормах

і адміністративних структурах; при виборі професії та оцінці своєї готовності до навчання в професійному навчальному закладі, коли необхідно орієнтуватися на ринок праці; при необхідності вирішувати власні проблеми: життєве самовизначення, вибір стилю і способу життя, способів вирішення конфліктів.

Яким же чином можливо навчитися вирішувати різні проблеми та адаптуватися до різних умов? Цього повинна вчити освіта, головною метою якої має стати формування в учнів необхідних компетентностей в процесі навчання. Зміни, які відбулися в сучасному суспільстві, вимагають наявності у абітурієнтів таких компетентностей, як: наявність у студента мотиву здійснювати пізнавальну діяльність; вміння користуватися різними інформаційними джерелами для отримання нових знань; сформоване цілісне уявлення про картину світу, вибір власної світоглядної позиції, глибоку повагу до людей та повагу до національних традицій; здатність діяти в навколишньому мікросоціумі відповідно до норм моралі та правил поведінки.

Для підготовки такого випускника школи необхідні освітні установи, здатні виконувати наступні функції:

- забезпечення самовизначення, самоосвіти, саморозвитку особистості через створення сприятливих педагогічних умов для її творчої, особистісно-орієнтованої самореалізації;

- розвиток духовно-моральної сфери особистості учня, здатного самостійно працювати над розвитком власної моральності, свідомості, культурного рівня;

- соціалізацію особистості випускника, навчання самовизначення в навколишньому світі (природі і суспільстві), в просторі змін, за допомогою оволодіння способами перетворення існуючої реальності, власної діяльності, особистісного розвитку через комунікативну культуру, норми поведінки в усіх сферах життєдіяльності.

В університетських стінах, на базі вже здобутих знань та вмінь, студенти повинні опанувати компетенції, які допоможуть їм в подальшому розвитку власного «я». Перш за все вони стосуються вмінь досліджувати, аналізувати, класифікувати, систематизувати, узагальнювати явища дійсності та наукові знання, володіти методами наукового пізнання навколишнього світу, освоєння навичок самовизначення, що мають істотне значення для вирішення проблем в будь-яких видах діяльності; вміння проектувати і планувати власну діяльність (пізнавальну, соціальну, професійну) та розвивати власні рефлексивні здібності: самоаналіз, самоконтроль своїх інтересів і можливостей; оволодіння засобами попередження і розв'язання конфліктів в реальній життєвій ситуації; знання психологічних особливостей особистості, законів і закономірностей особистісного розвитку, прогнозування та оцінювання наслідків розвитку конфліктних ситуацій в побуті, суспільстві, школі, в спілкуванні з однолітками; саморегуляція власної поведінки в рамках норм комунікації.

Наведені вище компетенції дозволять студентам розвинути їх абстрактно-логічне та практичне мислення, здатність вирішувати конкретні професійні задачі; творчий потенціал у всіх сферах психологічної активності; сформувати механізми самонавчання та самовиховання.

Таким чином, за словами А. Ю. Белгорова, впровадження компетентнісного підходу до процесів освіти і виховання дозволить не тільки самій особистості формуватися і продуктивно розвиватися на всіх етапах соціалізації, а й стати, в кінцевому рахунку, суб'єктом-креатором в широкому сенсі цього слова. Переваги даного походу – це здатність ініціювати суб'єкта на зміну ціннісних та соціальних домінант [2].

Саме тому, компетентнісний підхід відіграє досить важливу роль у житті цілого суспільства. Формування базових компетентностей допомагають становленню цілісної особистості, адже містять в собі компоненти, які є ключовими для даного процесу: формування цілісної картини світу та власного світогляду, вироблення власних принципів та цінностей, правил поведінки та поваги до існуючих традицій, самовизначення та самоідентифікація, особистісна реалізація, розвиток морально-духовних якостей, соціалізація та соціальна адаптація індивіда, уміння планувати та проектувати власну діяльність, уміння досліджувати, аналізувати, систематизувати різноманітну інформацію та на основі виявлених даних робити власні об'єктивні висновки. Лише повноцінна особистість, яка володіє ключовими компетенціями здатна здійснювати креативні досягнення та подолати складні економічні та соціальні проблеми, які притаманні сучасному суспільству.

Список використаних джерел

1. Байденко, В.И., 2005. 'Компетентный подход к проектированию государственных образовательных стандартов высшего профессионального образования (методологические и методические вопросы): Методическое пособие', Москва: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов.
2. Белогуров, А.Ю., Зайцева, А.В., 2017. 'Инновационная образовательная среда корпоративного университета: особенности становления и развития в стратегии реализации компетентного подхода', Психолого-педагогические аспекты работы преподавателя вуза. Межкафедральный сбор-ник научных статей, 2, с. 13–24.
3. Болотов, В.А., Сериков, В.В., 2005. 'Компетентностная модель: от идеи к программе', Педагогика, 10, с.8–14.
4. Зимняя, И.А., 2004. 'Компетентный подход в образовании (методолого-теоретический аспект)', Проблемы качества образования: Материалы XIV Всероссийского совещания, 2, с.101.
5. Коршунов, С.В., 2005. 'Подходы к проектированию образовательных стандартов в системе многоуровневого инженерного образования' в Труды методологического семинара «Россия в Болонском процессе: проблемы, задачи, перспективы», Москва: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов, с.37.
6. Самойленко, П.И., Гериш, Т.В., 2009. 'Специалист', Диалог в условиях интеграции вузов и предприятий, 5, с.27–28.
7. Селезнева, Н.А., Субетто, А.И. ред., 2002. 'Квалитативные культура, образовательная среда и технологии в образовании. Материалы X Симпозиума «Квалитетрия в образовании:

методология и практика», 5. М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов.

8. Ярмоліцька, НВ., 2016. 'Сучасна наука і освіта: українські реалії та європейський досвід', Софія, Гуманітарно-релігійнознавчий вісник, 1 (5), с. 82–86.

References

1. Bajdenko, VI., 2005. 'Kompetentnostnyj podhod k proektirovaniju gosudarstvennyh obrazovatel'nyh standartov vysshego professional'nogo obrazovanija (metodologicheskie i metodicheskie voprosy): Metodicheskoe posobie (Competence-based approach to the design of state educational standards of higher professional education (methodological and methodological issues): Methodological guide)', Moskva: Issledovatel'skij centr problem kachestva podgotovki specialistov.

2. Belogurov, AJu., Zajceva, AV., 2017. 'Innovacionnaja obrazovatel'naja sreda korporativnogo universiteta: osobennosti stanovlenija i razvitija v strategii realizacii kompetentnostnogo pohoda (Innovative educational environment of a corporate university: features of formation and development in the strategy for implementing the competency approach)', Psihologo-pedagogicheskie aspekty raboty prepodavatelja vuza. Mezhdzhefedral'nyj sbor-nik nauchnyh statej, 2, s. 13–24.

3. Bolotov, VA., Serikov, VV., 2005. 'Kompetentnostnaja model': ot idee k programme (Competency model: from idea to program)', Pedagogika, 10, s.8–14.

4. Zimnjaja, IA., 2004. 'Kompetentnostnyj podhod v obrazovanii (metodologo-teoreticheskij aspekt) (Competence approach in education (methodological and theoretical aspect))', Problemy kachestva obrazovanija: Materialy XIV Vserossijskogo soveshhanija, 2, s.101.

5. Korshunov, SV., 2005. 'Podhody k proektirovaniju obrazovatel'nyh standartov v sisteme mnogourovnevnogo inzhener'nogo obrazovanija (Approaches to the design of educational standards in the system of multi-level engineering education)' v Trudy metodologicheskogo seminaru «Rossija v Bolonskom processe: problemy, zadachi, perspektivy», Moskva: Issledovatel'skij centr problem kachestva podgotovki specialistov, s.37.

6. Samojlenko, PI., Gerish, TV., 2009. 'Specialist (Specialist)', Dialog v uslovijah integracii vuzov i predpriyatij, 5, s.27–28.

7. Selezneva, HA., Subetgo, AI. red., 2002. 'Kvalitativnye kul'tura, obrazovatel'naja sreda i tehnologii v obrazovanii. Materialy X Simpoziuma «Kvalimetrija v obrazovanii: metodologija i praktika» (Qualitative culture, educational environment and technology in education. Materials of the X Symposium «Qualimetry in education: methodology and practice»)', 5. М.: Issledovatel'skij centr problem kachestva podgotovki specialistov.

8. Jarmolic'ka, NV., 2016. 'Suchasna nauka i osvita: ukrai'ns'ki realii' ta jevropejs'kyj dosvid ((Modern education and science: Ukrainian realities and European development)', Sofija, Gumanitarno-religijeznavchij visnyk, 1 (5), s. 82–86.

* * *

УДК 316.42

**КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ТА ПЕРІОДИЗАЦІЯ
СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ ФОРМ
ГЛОБАЛІЗАЦІЇ У КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ
ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ****CONCEPTUALIZATION AND PERIODIZATION
OF SOCIO-HISTORICAL FORMS
OF GLOBALIZATION IN THE CONTEXT
OF CONTEMPORARY GLOBAL PROBLEMS****Субботін В. М.,**

директор Державного підприємства
«Головний навчально-методичний центр
Держпраці», здобувач НПУ ім. М. Драгоманова
(Київ, Україна), e-mail: subbotinv@ukr.net

Subbotin V. M.,

Director State Enterprise «Main Educational and
Instructional Center Under State Service of Ukraine
for Labor», applicant of National Pedagogical
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail:
subbotinv@ukr.net

Відповідно до завдань соціально-філософського дослідження, метою статті є здійснити аналіз концептуальних моделей розуміння глобалізації та різновидів періодизації глобалізаційних процесів. Показано, що все більший розвиток отримують ідеї глобального еволюціонізму, його прибічники будують свої позиції на тому, що протягом виникнення і наступного розвитку спочатку неорганічного, а потім на його основі органічного світу, в надрах якого виникла людина і, як наслідок, соціальний світ, відбувається цілісний еволюційний процес, тобто глобальна еволюція. Також досліджуються – підхід до періодизації глобалізації, який трактує її через розвиток ТНК та розуміння глобалізації як нового якісного етапу у розвитку інтернаціоналізації суспільного і господарського життя.

Розглядаючи сучасну ситуацію значної різниці між бідними і глобалізованими країнами, окреслюються та обґрунтовуються основні причини цього, зокрема: хибна економічна політика, яка не дозволила використати переваги в робочій силі, початково невідповідне географічне розташування за відсутності до того ж прямого виходу до моря деяких країн, висока вартість транспортних витрат у бідних країнах. На підставі аналізу базатих досліджень щодо змін розподілу прибутків в окремих країнах по верствах населення в доповіді чітко зазначено, що глобалізація може бути засобом підвищення рівня життя.

Відзначається, що суспільно-історичні форми глобалізації можливо описати і у просторово-часових вимірах: екстенсивність глобальних мереж, інтенсивність глобальної взаємозв'язаності, динаміки глобальних потоків і схильність до змін глобальної взаємозв'язаності, а організаційні виміри – це інфраструктура глобалізації, інституціоналізація глобальних мереж і здійснення влади, модель глобальної стратифікації та домінуючі способи глобальної взаємодії.

Ключові слова: глобалізація, соціальні структури, глобальний еволюціонізм, інтернаціоналізація, ТНК, капіталізм.

In accordance with the objectives of the socio-philosophical study, the purpose of the article is to analyze the conceptual models of understanding globalization and the variations in the periodization of globalization processes. It is shown that the ideas of global evolutionism are becoming more and more developed, its supporters build their positions on the fact that during the emergence and subsequent development of the first inorganic, and then on its basis, the organic world, in the depths of which man arose and, as a consequence, the social world there is a holistic evolutionary process, that is, global evolution. It also explores the approach to the periodization of globalization, interprets it through the development of MNCs and the understanding of globalization as a new qualitative stage in the development of the internationalization of social and economic life.

Considering the current situation of a significant difference between poor and globalized countries, the main reasons for this are indicated and justified, in particular: erroneous economic policies that prevented the use of advantages in the workforce, an initially disadvantageous geographical position in the absence of direct access to the sea of some countries, high cost of transportation in poor countries. Based on the analysis of many studies on changes in the distribution of profits in individual countries by population, the report clearly states that globalization can be a means of improving living standards.

It is noted that the socio-historical forms of globalization can also be described in space-time dimensions: the extensiveness of global networks, the intensity of global interconnectedness, the dynamics of global flows and the tendency to change global interconnectedness, and organizational dimensions are the globalization infrastructure, the institutionalization of global networks and the implementation of power, the model global stratification and dominant ways of global interaction.

Keywords: globalization, social structures, global evolutionism, internationalization, multinational corporation, capitalism.

Нинішній етап глобалізації має риси епохальних всесвітніх змін соціальної структури, початку інформаційного століття і «краху спроб соціалізму і національно-визвольних рухів країн третього світу запропонувати альтернативу світовому капіталізму» [18, с. 4–5].

Суспільно-історичні форми глобалізації дослідники відносять також до «просторово-часових та організаційних властивостей світової взаємопов'язаності окремих історичних епох» [1, с. 39]. На їхню думку, ці форми можливо описати в чотирьох просторово-часових вимірах: екстенсивність глобальних мереж, інтенсивність глобальної взаємозв'язаності, динаміки глобальних потоків і схильність до змін глобальної взаємозв'язаності, а організаційні виміри – це інфраструктура глобалізації, інституціоналізація глобальних мереж і здійснення влади, модель глобальної стратифікації та домінуючі способи глобальної взаємодії [1, с. 44].

Автори виділяють чотири періоди глобалізації:

1. Доба передмодерну – 9 – 11 тис. років тому;
2. Доба раннього модерну – орієнтовно 1500–1850 роки;
3. Доба модерну – орієнтовно 1850–1945 роки;
4. Сучасна доба – починаючи з 1945 р. [1, с. 478–489].

Цікаво, що все більший розвиток отримують ідеї глобального еволюціонізму. Його прибічники будують свої позиції на тому, що протягом виникнення і наступного розвитку спочатку неорганічного, а потім на його основі органічного світу, в надрах якого виникла людина і, як наслідок, соціальний світ, відбувається цілісний еволюційний процес, тобто глобальна еволюція.

Водночас західний дослідник Дж. Модельскі розглядає глобалізацію як еволюцію глобальної політики, що має, на його думку, тричленну класифікацію її «ер», кожна з яких тривала 450–500 років:

1. Ера євразійського типу, що почалася близько 930 р.
2. Західноєвропейська ера (приблизно з 1420 р.).
3. Постзахідноєвропейська ера (приблизно з 1850 р.) і додає Гіпотетичну еру, що почнеться з 2300 р. [Див.: 4].

Водночас польський дослідник Гж. Колодко вважає, що відлік глобалізації можливо було б починати з фінікійців, продовжувати до Марко Поло (1254–1324), але зазначає, що перша велика фаза глобалізації – це колоніалізм [Див.: 5].

Другий великий перелом у глобалізації економіки, що визначив нову технологічну еру, мав місце у XIX ст.

Третій великий перелом пов'язаний з експортно-інтернетівською революцією, а група

вчених історію економічної глобалізації умовно поділяє на екстенсивний, в основному в XIX ст. та інтенсивний, періоди в основному в XXI ст. [Див.: 6].

Розуміючи глобалізацію як новий якісний етап у розвитку інтернаціоналізації господарського життя, дослідники також визначають кілька її етапів: 1. Міжнародне економічне співробітництво, що торкалося насамперед сфери обороту і було пов'язане з торгівлею – кінець XVIII – початок XX ст.; 2. Міжнародний рух капіталу з розвитком сталих господарських зв'язків між країнами і народами і з виходом виробництва за межі національних кордонів – кінець XIX ст.; 3. Міжнародна економічна інтеграція, зумовлена поглибленням міжнародного поділу праці, інтернаціоналізацією капіталу, глобальним характером НТП і підвищенням ступеня відкритості національних економік і свободи торгівлі [Див.: 2].

У свою чергу, Я. Н. Пітерзе у статті, надрукованій у перекладеному з англійської мови збірнику «Глобальні модерності» вважає, що процес глобалізації починається у 1500 році і переживає пік, починаючи з XIX ст. [7, с. 75]. При цьому автор, узагальнюючи часові рамки з посиланням на відомих дослідників, сформував таблицю, в якій виклав їхні думки щодо початку процесу глобалізації та її характерні ознаки (рубрики)

Цікавим підхід до періодизації глобалізації, який трактує її через розвиток ТНК (транснаціональної корпорації). Тобто, перший етап характеризується тим, що протягом нього створювалися глобальні ринки для стандартизованих споживчих товарів, коли типовою є фірма, що діє на загальносвітовому ринку і є великим національним продуцентом, який використовує ефект економії на зростанні масштабів виробництва для масового постачання своєї продукції до багатьох країн.

У процесі реалізації першого етапу почав формуватися другий етап глобалізації, коли під впливом курсу на скорочення витрат великі фірми західних країн переводили окремі ланцюги виробництва в регіони з дешевою робочою силою.

Нині настав третій етап, в процесі якого формуються нові моделі підприємництва для досягнення глобальної конкурентоспроможності в постіндустріальний період [Див.: 3].

Якщо дотримуватися цих поглядів, то слід зазначити, що першою ТНК у світі була Ост-Індська компанія, заснована у 1599 р. у Лондоні, яка отримала від англійського уряду монополію на торгівлю в Східній Індії. З 1601 р. англійці стали відправляти туди свої кораблі, заклавши основи стабільної світової торгівлі, а також міцний фундамент колоніальної політики.

Другою ТНК стала голландська Ост-Індська компанія, яка розвивала торгівлю відносини з Азійськими країнами головним чином через Цейлон та Індонезію, а потім через Японію. Компанія отримала широкі повноваження і право не тільки на монополію торгівлі, а й на освоєння поселень на території Америки, островах Тихого

океану та узбережжі Західної Африки [10, с. 663–664].

Таким чином європейці вперше в історії людства вийшли на світовий рівень торгівлі і започаткували міжнародні відносини у глобальному масштабі.

Цікавою є зміна поглядів відомого американського дослідника У. Робінсона, який спочатку визначився з періодизацією глобалізації в статті у співавторстві з Р. Бербахом, а потім в одноосібній монографії.

У статті зазначалося, що сучасна глобалізація – це четверта епоха світової історії капіталізму, тоді як перша пов'язана з Великими географічними відкриттями та завоюваннями. Друга – це розвиток промислового капіталізму, виникнення буржуазії і національних держав. Третя розпочалася на початку XX ст. з розвитком монополістичного капіталізму і формуванням фінансово-промислового капіталу [11, с. 10–39].

При цьому у статті зазначається, що, можливо, першою подією, яка сповістила про перехід до епохи глобалізації, було оголошення у 1971 р. Президентом США Р. Ніксоном відмови від золотого стандарту, після якої розпочався перехід від фази світового капіталізму, в межах якого існували національні держави, відносини між якими були чітко визначені рамками інституціональних, організаційних, політичних і регулятивних структур, до нової транснаціональної фази, яка тільки почала формуватися [11, с. 12].

У монографії [18] У. Робінсон доводить, що сучасна глобалізація – це кульмінаційна, четверта епоха багатовікового розвитку капіталізму, а початок капіталістичної епохи він датує часами феодальної Європи та віком Великих географічних відкриттів і завоювань, періоду меркантилізму і первинного накопичення капіталу – XIV – кінець XVIII ст.

Другий період пройшов у кінці XVIII – на початку XIX ст., коли сформувався класичний капіталізм, відбулася промислова революція і становлення буржуазії, а також формування націй-держав. Третій період тривав з початку XIX ст. і до 70-х років XX ст. при розвитку монополій, консолідації світового ринку і системи національних держав як основ світового капіталізму.

На підставі виміру світової торгівлі у співвідношенні зі світовим доходом, переміщення капіталу за обсягами іноземного капіталу до країн, що розвиваються, відносно їх ВВП, міграції за кількістю мігрантів до США ООН зазначило, що жоден з цих параметрів не був достатньо великим, щоб було можливим до 1870 року використати термін «глобалізація».

Тому ООН у доповіді «Глобалізація, зростання та бідність» визначила, що перша хвиля сучасної глобалізації проходила в період з 1870 по 1914 рік, базуючись на комбінації двох факторів – здешевленні транспортних перевезень і зниженні тарифних бар'єрів, що вперше було передбачено англо-французькою угодою. При цьому основною особливістю торгівлі того періоду став обмін сировини на промислові товари, а питома вага

експорту в загальному світовому доході подвоїлася і досягла орієнтовно 8% [Див. аналіз доповіді у: 17].

Якщо у 1870 році питома вага іноземного капіталу в країнах, що розвиваються, становила 9% їх доходів, то до 1914 року вона зросла до 32%. Збільшення доходів населення на одну особу за 50 років до 1870 року становило 0,5% на рік, тоді як у період 1870–1914 рр. воно зросло до 1,3%.

Разом із тим слід зазначити, що якщо протягом 1820–1870 рр. чисельність бідних людей була практично постійною, знижуючись лише на 0,3% за рік, то протягом першої хвилі глобалізації темпи зниження зросли до 0,8% за рік, але вони були меншими за темпи зростання населення і тому чисельність бідних людей зросла.

У період 1914–1945 рр. продовжувалося зниження вартості перевезень, особливо морським транспортом, але різко змінилася торговельна політика, яка була спрямована на протекціонізм внутрішніх ринків. Це призвело до зниження обсягів світової торгівлі, внаслідок чого до 1950 року експорт, як питома вага світового прибутку, зменшився до рівня 1870 року – 5%.

ООН зазначає, що протекціонізм знищив плоди 80–ти років технічного прогресу в області транспорту, але ще більше постраждали ринки капіталу. Більшість країн встановили жорсткий контроль за експортом капіталу і тому до 1950 року питома вага іноземного капіталу в прибутках країн, що розвиваються, знизилася до 4% проти 9% у 1870 році.

Майже загальна відмова від глобалізації не дала позитивних зрушень у зменшенні нерівності доходів населення. Аналізуючи тенденції розвитку світової економіки за цей період, А.Меддісон зазначив, що в період між 1870 – 1913 роками світова торгівля зростала менше, ніж світовий прибуток, і ступінь нерівності між регіонами значно збільшився [17, с. 22].

Крім того, цей період, який можна назвати «періодом антиглобалізації», чисельність бідних у світі зросла орієнтовно на 25%, оскільки кількість забезпеченого населення зростала набагато повільніше, ніж загальний приріст населення.

Друга хвиля глобалізації, початок якої датується ООН 1950–м роком, фактично почалася після укладання Генеральної угоди по торгівлі і тарифах, яку підписали 23 країни. В ній була досягнута домовленість щодо зниження торговельних бар'єрів як по рівнях тарифів, так і по нетарифних заходах. Тобто, країни перейшли до лібералізації торгівлі, що при співпаданні зі зниженням після 1950 року вартості морських перевезень зумовило значне зростання обсягів світової торгівлі. Так, якщо у 1970 році обсяги експорту товарів у світовому вимірі становили близько 316 млрд. дол. США, то в 2008 році вони зросли до 16026 млрд. дол. США, або більше, ніж у 50 разів (наші підрахунки за даними UNCTAD) [12; 19].

Зазначимо, що була продовжена генеральна лінія розвинутих країн відносно країн, що розвиваються – обмін промислових товарів на

сировину. Це зумовило подальше зростання розриву між багатими і бідними країнами.

Фактично можна констатувати, що протягом другої хвилі глобалізації діяли дві торговельних системи: стара – «Північ–Південь» і нова – «Північ–Північ», що базувалася на ГАТТ.

Як зазначено у доповіді ООН, світова нерівність країн була сумою трьох компонентів – рівності між розвинутими країнами, нерівності між розвинутими і країнами, що розвиваються, та незначних змін в останніх.

Розглядаючи глобалізацію із застосуванням підходів до оцінки розвитку економіки, Дж. Модельські сформував поняття щодо двох процесів – довгих циклів і К–хвиль, які фіксували злети і падіння провідних секторів глобальної економіки. При цьому згадані сектори були водночас і індустріальними, і торговельними та являли собою інноваційні стрибки в економічній і комерційній організації, коли довгий цикл – це механізм, який стимулює глобальний політичний процес, а К–хвилі – двигуни глобальної економіки [4, с. 139–140].

За оцінкою Світового Банку, який застосував термін «хвилі глобалізації», їх періодизація виглядає таким чином:

1. Перша хвиля – 1870–1914 рр.: поєднання розвитку транспортних систем, здешевлення транспортних тарифів і тарифних бар'єрів у торгівлі;

2. Друга хвиля – 1945–1980 рр.: відродження інтернаціоналізму, лібералізація торгівлі при високих бар'єрах з боку розвинутих країн на продукцію сільського господарства і промислові товари країн, що розвиваються;

3. Нова хвиля – почалася близько 1980 року після того, як велика група країн, що розвиваються, ввійшла у світову економіку при посиленні водночас міграційних потоків [13].

У контексті дослідження глобальних суспільних процесів (як у світі, так і в Україні) необхідно враховувати, т.зв. «нова хвиля глобалізації», яка розпочалася близько 1980 року, характеризується тим, що велика група країн, що розвиваються, ввійшла на глобальний ринок. Але при цьому сформувалася група країн, яка за класифікацією ООН стала називатися Least Developed Countries – найменш розвинуті країни світу, в яких зменшувалися прибутки і рівень добробуту. Ще однією особливістю було знову суттєве зростання міжнародної міграції і руху капіталу.

Характеризуючи ці зміни, ООН в доповіді зазначає, що головним зрушенням стало стрімке зростання експорту продукції трудомісткого виробництва з країн, що розвиваються. Так, питома вага готової продукції з таких країн, як Китай, Бангладеш і Шрі-Ланка, вище середньосвітового рівня на 81%, а в Індії, Туреччині, Марокко та Індонезії вона наблизилася до цього рівня [14, с. 45–46].

Другим важливим фактом виявилось зростання питомої ваги країн, що розвиваються, у сфері експорту послуг. Якщо на початку 1980–х років

цей показник у них знаходився на рівні 9% проти 17% розвинутих країн, то протягом третьої хвилі глобалізації (кінець 1990–х – початок 2000–х рр.) він майже подвоївся, сягнувши 17%, а питома вага розвинутих країн по експорту послуг в загальному експорті зросла лише з 17 до 20%. Зумовлено це було змінами в умовах лібералізації сфери іноземних інвестицій.

Розглядаючи ситуацію значної різниці між бідними і глобалізованими країнами, окреслимо кілька причин цього: хибна економічна політика, яка не дозволила використати переваги в робочій силі, початково не вигідне географічне розташування за відсутності до того ж прямого виходу до моря деяких країн, висока вартість транспортних витрат у бідних країнах.

На підставі аналізу багатьох досліджень щодо змін розподілу прибутків в окремих країнах по верствах населення в доповіді чітко зазначено, що глобалізація може бути засобом підвищення рівня життя.

Можна сформулювати низку питань, які турбують різні групи країн.

1. Найменш глобалізовані країни – головна причина стурбованості тим, що вони (країни) можуть відстати від інших країн і не зможуть вийти на глобальні ринки навіть за умови зміни своєї політики, що викликано довгою економічною ізоляцією. При цьому ООН вважає, що головна задача для тих країн, які не проведуть індустріалізацію, це розробка альтернативних програм розвитку і дозвіл міграції в інші регіони.

Другою причиною є неспроможність держави, зумовлена нездатністю деяких урядів контролювати свою територію. Чисельність населення найменш глобалізованих країн досягає 2 млрд.

2. Нові країни, що глобалізуються, мають чисельність населення орієнтовно 3 млрд. осіб:

а) відсутність доступу на ринки, особливо на ринки багатих країн.

Зазначимо, що саме протиріччя між цими і високо розвинутими країнами щодо торгівлі аграрною продукцією зумовили ситуацію, за якої раунди торговельних переговорів досі не закінчені. Головною причиною стало небажання розвинутих країн знизити рівень бюджетної підтримки власних фермерів і субсидування експорту аграрної продукції, а також зростаюча тенденція підвищення ними тарифів на готову для вживання продукцію, яка виробляється в країнах, що розвиваються, не згадуючи вже про спроби включати в угоди інституціональні вимоги щодо стандартів праці та навколишнього природного середовища;

б) залежність від непередбаченості закордонних інвесторів, а також страх перед можливими фінансовими і валютними кризами, які особливо посилилися після економічно-фінансової кризи, що розпочалася в 2008 році;

в) неконкурентоспроможність, адже типова країна, що розвивається, змушена конкурувати з великими корпораціями із багатих країн, для

яких характерні і більша економічна потужність, і більший досвід дій на глобальних ринках;

г) необхідність створення сприятливого інвестиційного клімату для закордонних фірм, що, природно, викликає переконання у дії глобалізації не на користь працівників і зростаючій нерівності;

д) погіршення навколишнього природного середовища внаслідок швидкої індустріалізації в нових країнах, які глобалізуються, що може підвищити забруднення та виснажувати природні ресурси;

е) соціальне переміщення – значні внутрішні міграції із сільської місцевості до міст;

ж) міжнародний дисбаланс впливу як втрата деякими країнами, що розвиваються, права голосу на міжнародній арені, який вони мали за рахунок співробітництва з конкуруючими супердержавами.

3. Багаті країни переймаються зовсім іншими проблемами:

а) тероризм, який посилюється внаслідок глобалізації;

б) нерівність між багатими країнами;

в) переміщення робочих місць у країни з низькою заробітною платою;

г) зростання соціальної нерівності.

У цілому ООН до глобальних проблем відносить такі: 1. Зростаючу світову нерівність; 2. Глобальне потепління; 3. Зміни ролі урядів, робочої сили і капіталу [16, с. 62].

На підставі детального аналізу ситуації у світі, запропонувала програму дій щодо побудови єдиної світової економіки, де: першим кроком є проведення «раунду розвитку» переговорів в рамках СОТ; другим кроком – покращання інвестиційного клімату в країнах, що розвиваються; третім елементом програми названо надання населенню якісної освіти та забезпечення охорони здоров'я, стимулювання внеску батьками грошей на освіту своїх дітей. При цьому поєднання сприятливого інвестиційного клімату і високоякісної освіти є обов'язковою умовою для надання бідним людям можливості брати участь в економіці, що розширюється; четвертим елементом представлено забезпечення соціального захисту, пов'язане з більшою динамікою ринку робочої сили, що притаманна відкритій економіці.

У зв'язку з цим ООН намагається визначитися, які реформи будуть ефективними у відносно багатій країні для працівників офіційного сектору, а які – у бідних країнах для великої кількості низькооплачуваних працівників, зайнятих у тіньовій економіці та в сільському господарстві; п'ятим елементом визначено більший обсяг і краще керована іноземна допомога, яка повинна бути спрямована на: проведення реформ щодо поліпшення інвестиційного клімату і зміцнення соціальних служб у країнах з низьким прибутком; вирішення специфічних, пов'язаних з географією та охороною здоров'я проблем бідних країн і груп населення. При цьому допомога повинна бути спрямована на дослідження і розробку медичних і сільськогосподарських технологій, які зможуть змінити положення в країнах, що потерпають,

наприклад, від малярії (зауважимо, що при цьому в Програмі дій зовсім не згадується про допомогу у вирішенні продовольчої проблеми); шостою сферою є реструктуризація боргів, коли багато країн, особливо в Африці, обтяжені надлишковими боргами, зниження яких дозволить їм брати участь у глобалізації. ООН вважає важливим включення реструктуризації боргів у загальний контекст іноземної допомоги бідним країнам, але вона повинна бути не частиною загального обсягу допомоги, а доповнювати його; сьома сфера – це проблема парникових газів і глобального потепління, вирішення якої особливо відобразиться на бідних країнах і бідних людях [1, с. 210–211].

Зазначимо, що зниження вартості комунікацій, інформації та транспорту, чому й набула поширення глобалізація, вже не повернути назад. Але зниження торговельних й інвестиційних бар'єрів, що вже сталося, може бути втрачено, якщо переважають сили протекціонізму і націоналізму, як то відбулося в 30–х роках ХХ ст. Вони стануть руйнівною за діями реакцією на проблеми, які створює глобалізація. Можна знайти розумні відповіді на побоювання з приводу глобалізації, не жертвуючи при цьому тим потенціалом глобальної економічної інтеграції, який треба спрямувати на службу бідним країнам і незабезпеченим людям. Багато бідних людей виграють від глобалізації і задача в тому, щоб включити максимальну кількість людей у цей процес, а не повертатися до замкненості та націоналізму [Див.: 8; 9].

Таким чином, підсумовуючи оцінку поглядів дослідників глобалізації, можна зробити наступні висновки:

1. Глобалізаційні процеси почалися з перших кроків людини з центрів цивілізацій за їх межі незалежно від того, чи то було освоєння нічийних земель, чи завоювання чужих територій, чи з пізнавальною метою знайти межу Ойкумени (заселені людьми землі).

2. Історична періодизація глобалізації тісно пов'язана з розвитком і поширенням економічного простору людства, розвитком і розповсюдженням технологій – від найгеніальнішого винаходу людини – колеса, до сучасних інформаційних і нанотехнологій [4, р. 202].

3. Розвиток глобалізаційних процесів відбувається хвилеподібно з виходами на вершини і поступовим затуханням хвилі для початку нового підйому.

4. Прискорений у ХХ–ХХІ ст. розвиток наукових технологій, розуміння того, що людство єдине і планета у нас одна, приводить до того, що хвилі глобалізаційних процесів стають все коротше і коротше, ставлячи перед людством задачі об'єднання своїх зусиль в умовах життя у глобальному світі.

В цілому слід зазначити, що основу періодизації глобалізації складають наступні підходи: суспільно-історичний та економічний, з висловленням думок щодо її еволюції, змін у політиці провідних держав світу та розвитку міжнародних економіко-господарських відносин [6, р. 25].

Список використаних джерел

1. Гелд, Д., Мак-Грю, Е., Голдблатт, Д., Перратон, Дж., 2003. 'Глобальні трансформації: політика, економіка, культура', К.: *Фенікс*, 584 с.
2. Зеленов, ЛА., Владимиров, АА., Степанов, ВИ. 2010. 'Современная глобализация: состояние и перспективы', М.: *ЛЕНАНД*, 304 с.
3. Елизаренко, ТП., 2004. 'Интернационализация накопленный как материальная основа современной глобализации', М.: *Научн. кн.*, 200 с.
4. Модельски, Дж. 2005. 'Эволюция глобальной политики (II)', *Полис*, №4, с.124–142.
5. Колодко, ГжВ., 2002. 'Глобалізація і перспективи розвитку постсоціалістичних країн', К.: *Основні цінності*, 248 с.
6. Лось, ВА., Урсул, АД., Демидов, ФД., 2009. 'Глобализация и переход к устойчивому развитию: [моногр.]', М.: *Изд-во РАГС*, 316 с.
7. Пітерзе, ЯН., 2008. 'Глобалізація і гібридизація', *Глобальні модерності*, К.: *Ніка-Центр*, с.73–106.
8. Седлачек, Т., 2017. 'Економіка добра і зла. Слідами людських пошуків: від Гільгамеша до фінансової кризи', Львів: *Видавництво Старого Лева*, 520 с.
9. Флорида, Р., 2007. 'Креативный класс: люди, которые меняют будущее', М.: *Классика-XXI*, 421 с.
10. Чумаков, АН., 2006. 'Ост-индская компания. Глобалистика', *Глобалистика: международный междисциплинарный энциклопедический словарь / К. А. Абишев [и др.]; редкол.: И. И. Мазур [и др.]; сост.: И. И. Мазур, А. Н. Чумаков, М.; СПб.: Нью-Йорк: ИЦ Елима: ИД Путер*, с.663–664.
11. Burbach, R., Robinson, W.I., 1999. 'The fin di siecle debate: globalization as epochal shift', N.Y., Vol.63, №1, p.10–39.
12. 'Commodity Yearbook 2003', 2003, New York; Geneva: *UN*, 464 p.
13. 'Globalization, Growth and Poverty. A. World Bank Policy Research Report', №4: *Oxford University Press*, 174 p.
14. 'Human Development Report 2017', 2018, New York, Oxford: *Oxford University Press*, 296 p.
15. Engdahl, W., 2011. 'A century of war. Anglo-American oil politics and the New World Order', Wiesbaden: *Dinges & Frick*, 356 p.
16. Kikushi, Ts., 2007. 'Intraregional cooperation and interregional competition in the Age of Globalization', *Japan review of international affairs / Japan institute of international affairs*, Tokyo, Vol.11, №1, p.60–75.
17. Maddison, A., 2001. 'The World Economy: Millennial Perspective', Paris: *OECD*, 383 p.
18. Robinson, W.I., 2004. 'A theory of global capitalism: Production, class and state in a transitional world', Baltimore, London: *Johns Hopkins univ. press*, 224 p.
19. 'UNCTAD. Handbook of Statistics, 2009', 2009, UN: *New York and Geneva*, 492 p.
20. Subbotin, V., 2017. 'Trends of globalization and transformation of socio-cultural development', *World cultural values: pedagogical and psychological aspects of education of younger generation*, Aktay: *«Өрлеу» БАҰО*, p.13–16.

References

1. Geld, D., Mak-Grju, E., Goldblatt, D., Perraton, Dzh., 2003. 'Global'ni transformacii': polityka, ekonomika, kul'tura (Global transformations: politics, economy, culture)', K.: *Feniks*, 584 s.
2. Zelenov, L.A., Vladimirov, A.A., Stepanov, V.I. 2010. 'Sovremennaja globalizacija: sostojanie i perspektivy (Modern globalization: state and prospects)', M.: *LENAND*, 304 s.
3. Elizarenko, T.P., 2004. 'Internacionalizacija nakoplenij kak material'naja osnova sovremennoj globalizacii (The internationalization of savings as the material basis of modern globalization)', M.: *Nauchn. kn.*, 200 s.
4. Model'ski, Dzh. 2005. 'Jevoljucija global'noj politiki (II) (The evolution of global politics (II))', *Polis*, №4, s.124–142.
5. Kolodko, GzhV., 2002. 'Globalizacija i perspektivy razvytku postsocialistichnyh kraj'n (Globalization and prospects for the development of post-socialist countries)', K.: *Osnovni cinnosti*, 248 s.
6. Los', V.A., Ursul, A.D., Demidov, F.D., 2009. 'Globalizacija i perehod k ustojchivomu razvitiyu: [monogr.] (Globalization and

the transition to sustainable development: [monogr.]», M.: *Izd-vo RAGS*, 316 s.

7. Piterze, JaN., 2008. 'Globalizacija i gibrydzacija (Globalization and hybridization)', Global'ni modernosti, K.: *Nika-Centr*, s.73–106.

8. Sedlachek, T., 2017. 'Ekonomika dobra i zla. Slidamy ljuds'kyh poshukiv: vid Gil'gamesha do finansovoi' kryzy (The economy is good and evil. In the footsteps of human searches: from Gilgamesh to the financial crisis)', L'viv: *Vydavnytvo Starogo Leva*, 520 s.

9. Florida, R., 2007. 'Kreativnyj klass: ljudi, kotorye menjajut budushhee (Creative class: people who change the future)', M.: *Klassika-XXI*, 421 s.

10. Chumakov, AN., 2006. 'Ost-indskaja kompanija. Globalistika (Ost – India Company. Global studies)', Globalistika: mezhdunarodnyj mezhdisciplinarnyj jenciklopedicheskij slovar' / K. A. Abishev [i dr.]; redkol.: I. I. Mazur [i dr.]; sost.: I. I. Mazur, A. N. Chumakov. – M.; SPb.; N'ju-Jork: *IC Elima: ID Piter*, s.663–664.

11. Burbach, R., Robinson, WI., 1999. 'The fin di siecle debate: globalization as epochal shift', N.Y., Vol.63, №1, p.10–39.

12. 'Commodity Yearbook 2003', 2003, New York; Geneva: *UN*, 464 p.

13. 'Globalization, Growth and Poverty. A. World Bank Policy Research Report', №4: *Oxford University Press*, 174 p.

14. 'Human Development Report 2017', 2018, New York, Oxford: *Oxford University Press*, 296 p.

15. Engdahl, W., 2011. 'A century of war. Anglo-American oil politics and the New World Order', Wiesbaden: *Dinges & Frick*, 356 p.

16. Kikushi, Ts., 2007. 'Intraregional cooperation and interregional competition in the Age of Globalization', *Japan review of international affairs / Japan institute of international affairs*, Tokyo, Vol.11, №1, p.60–75.

17. Maddison, A., 2001. 'The World Economy: Millennial Perspective', Paris: *OECD*, 383 p.

18. Robinson, WI., 2004. 'A theory of global capitalism: Production, class and state in a transitional world', Baltimore, London: *Johns Hopkins univ. press*, 224 p.

19. 'UNCTAD. Handbook of Statistics, 2009', 2009, UN: *New York and Geneva*, 492 p.

20. Subbotin, V., 2017. 'Trends of globalization and transformation of socio-cultural development', *World cultural values: pedagogical and psychological aspects of education of younger generation*, Aktay: «Өрнеу» БАҰО», p.13–16.

* * *

УДК 1:3

**РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ
ЯК КАТЕГОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ****REPRESENTATION
AS A CATEGORY OF SOCIAL PHILOSOPHY****Терземан О. В.,**

аспірантка кафедри філософії, соціології
та менеджменту соціокультурної діяльності,
Південноукраїнський національний педагогічний
університет ім. К. Д. Ушинського (Одеса, Україна),
e-mail: sanyaussianova@gmail.com, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0001-6506-3043>

Terzeman O. V.,

Postgraduate student of the Department of
Philosophy, Sociology and Management of Socio-
Cultural Activities of the South Ukrainian National
Pedagogical University named after K. D. Ushynsky
(Odessa, Ukraine), e-mail: sanyaussianova@gmail.
com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6506-3043>

Статтю присвячено дослідженню феномену репрезентації як категорії соціальної філософії; зазначено цілі побудови та характер репрезентації, вказано класифікацію типів репрезентації, розглянуто концепцію «системних репрезентацій», визначено особливості соціальної репрезентації та її функції.

Ключові слова: репрезентація, категорія, характер репрезентації, різновиди репрезентації, системна репрезентація, соціальна репрезентація, функції соціальної репрезентації.

The article is devoted to the study of the phenomenon of representation as a category of social philosophy; the purpose and character of the representation are indicated, the classification of the types of representation is indicated, the concept of «system representations» was considered, the features of social representation and its functions were determined.

Keywords: representation, category, character of representation, kinds of representations, system representation, social representation, functions of social representation.

Головною рисою людського пізнання є не тільки вивчення природи і соціальної дійсності, але також передача і збереження отриманих знань і соціокультурної спадщини. Тут і проявляється потреба в репрезентації – або через створення і використання зовнішніх засобів репрезентації, а саме символічних систем в мові, науці і мистецтві, або через розуміння таких засобів і переведення у внутрішнє духовне життя способів когнітивної практики [9, с. 124].

Термін «репрезентація» означає відтворення побаченого, почутого, відчутого людиною з можливими змінами представленої інформації внаслідок впливу часу, стану пам'яті, емоційного розташування в момент первинного сприйняття інформації та інших психологічних та фізичних факторів, здатних викривити інформацію, що надходить в мозок людини.

Репрезентація – це складова не зовнішньої реальності, в якій живе людина, а її інтерпретації цієї реальності, вона являє собою інструмент для операцій структурування і впорядкування життєвого потоку, в який занурений людина. Будь-яка репрезентація може впливати на навколишній світ позиціями суб'єкта та поведінкою, які вона провокує.

Саме в репрезентаціях зберігається соціокультурна пам'ять культурної еволюції, в ході якої адаптивні зміни отримують соціальну форму.

Дослідженням феномену репрезентації займалися провідні науковці, зокрема вивченням сфери соціальної репрезентації займався Н. Кузьмін [5], різновиди репрезентації вивчав А. Савченко [12], аналізом репрезентації у соціальній спадщині займалась Л. Лабунська [6], дослідженням вербальних та невербальних форм репрезентації знання займалась О. Сисолятіна [14], сутність дефініції «репрезентація» вивчав О. Грицанов [1], розглядав поняття соціо-дискурсивної репрезентації Т. Угрин [15], вивчав моделі репрезентації І. Кім [4], роль репрезентації в процесі сприйняття досліджував Д. Мусін [9] та інші.

Мета нашого дослідження – розглянути поняття репрезентації як категорії соціальної філософії.

Досягнення окресленої мети передбачає розв'язати такі дослідницькі **завдання**: зазначити цілі побудови та характер репрезентації, вказати класифікацію типів репрезентації, розглянути концепцію «системних репрезентацій», визначити особливості соціальної репрезентації та її функції.

Категорією в філософії вважається загальне поняття, що відображає універсальні властивості та відношення об'єктивної дійсності, загальні закономірності розвитку матеріальних, природних і духовних явищ [13]. Серед основних категорій соціальної філософії можна назвати «соціальні системи», «соціальні інститути», «соціальний простір» тощо.

Ми вважаємо, що поняття «репрезентація» слід розглянути як категорію соціальної філософії, тобто як загальне поняття, яке відображає найбільш суттєві властивості та зв'язки явищ у реальній дійсності.

З традиційної точки зору репрезентація – це створення образу чого-небудь, що дає певне уявлення про об'єкт, уявлення об'єкта, але не пряме, яким є презентація, а опосередковане, тобто за допомогою будь-яких ідей або образів. Феномен репрезентації від самого початку визначається як вторинний або такий, що «запізнюється» щодо феномена презентації – наявності або присутності. Тобто сама репрезентація має місце тоді, коли об'єкт, який представляється за її допомогою безпосередньо відсутній в момент процесу репрезентації [10, с. 685]. Також репрезентація є основним засобом комунікативної діяльності та специфічно людською формою об'єктивізації реальності.

Репрезентації – це конструкції, що залежать від обставин. Вони побудовані в конкретному індивідуальному контексті для специфічних цілей: для обізнаності в даній ситуації, для того, щоб бути готовим до вимог поточних завдань і розуміння тексту (який читають), інструкцію (яку виконують), проблему (яку треба вирішити). Конструювання репрезентацій направляється завданням і природою рішення, яке необхідно

знайти. Репрезентації враховують всю сукупність елементів ситуації або завдання. Вихідним етапом утворення репрезентації є перцептивна інформація. Такі психічні явища, наприклад, як відчуття, думки, почуття, переживання, уявні образи не можуть спостерігатися іншими людьми безпосередньо. Тому можна говорити про те, що репрезентації мають особистісний характер (персоніфікований).

Репрезентації за своєю природою дуже специфічні, деталізовані і немічні. Репрезентація тут же модифікується, якщо змінюється вся ситуація або елементи ситуації, на які раніше не звертали уваги, раптом стали помітними [11, с. 5].

Вітчизняний науковець А. Н. Савченко виділяє три різновиди репрезентації:

1) безумовну, безпосередню репрезентацію (фотографія);

2) умовну репрезентацію, опосередковану системою знаків, кодом;

3) інтуїтивну репрезентацію [12, с. 118].

Особливість інтуїтивної репрезентації, її відмінність від інших полягає в неадекватності, неоднаковості породжуваних нею смислів для різних суб'єктів, неадекватності, обумовленості досвідом, культурою, індивідуальними особливостями кожного суб'єкта, навіть його внутрішнім станом в момент сприйняття. Інтуїтивна репрезентація створюється контекстом, вона обумовлена життєвим досвідом і культурою людини і пов'язана естетичним почуттям.

Таким чином, репрезентації лежать в основі нашої соціальної поведінки, дозволяючи нам інтерпретувати навколишній світ та приймати моделі поведінки, що відповідають тій чи іншій ситуації соціальної взаємодії.

Репрезентація також функціонує на рівні глобальних систем і сприяє відображенню взаємозв'язку «людина – світ». Такі репрезентації можна позначити як «системні репрезентації», які являють собою структурні схематичні моделі, що демонструють, яким чином відбувається відображення об'єктивного світу в свідомості людини.

Одну з концепцій «системних репрезентацій» розробили представники сучасної грецької філософської школи А. Ефклідес і А. Деметрій. Філософи виділяють п'ять принципів когнітивної організації, заснованих на внутрішній взаємодії приватних ментальних елементів у вигляді набутих знань, репрезентацій і схем для обробки інформації, що включені в більш великі і ефективні функціональні системи саморегуляції.

1. Принцип специфічності ґрунтується на двох фундаментальних положеннях. По-перше, зовнішнє середовище мінливе і різноманітне. Його елементи мають якості, які відрізняються фізичним змістом та функціонуванням. Група елементів, заснована на одному виді якостей і об'єднана єдиним типом відносин, утворює сферу реальності, яка відрізняється своєю поведінкою від інших сфер, що складаються з елементів з різними якостями і відносинами. По-друге, і

людина, і світ мають свою структуру. Людина схильна структурувати свої взаємодії з зовнішнім середовищем в уявні сфери, які зберігають динамічні і гнучкі властивості різних сфер навколишнього світу. Оригінальність уявних сфер полягає в тому, що вони управляють взаємодією людини з зовнішнім середовищем. З цих причин автори називають уявні сфери «спеціальними структурними системами».

2. Принцип формально – процесуальної специфічності. Ментальні акти, операції або процеси, що характеризують кожну з «спеціальних структурних систем», повинні мати здатність до кодування, зберігання, відтворення елементів і відносин зовнішнього середовища. За відсутності цієї здатності всі сфери навколишньої дійсності просто змішалися б у розумі людини.

3. Принцип символізації. Кожна «спеціальна структурна система» схильна до тієї символічної системи, яка дозволяє ефективний допуск своїх операційних процесів щодо елементів зовнішнього світу. Наприклад, просторові відносини краще зберігаються в образах, ніж в числах, а кількісні відносини навпаки. Якісні відносини можуть бути виражені в числах, словах чи образах. Вибір символічної системи залежить від приватних моментів і переваг суб'єкта.

4. Принцип суб'єктивної еквівалентної відмінності здібностей. Розум зазвичай оперує під впливом умов невизначеності, особливо коли в наявності немає готових планів дій, затребуваних зовнішнім середовищем (проблемні ситуації). Ефективна когнітивна діяльність породжує проблему правильного вибору структури. Даний принцип передбачає, що когнітивні дослідження, які відрізняються один від одного, розпізнаються людиною як автономні у відношенні один до одного.

5. Принцип зміни розвитку. Цей принцип стверджує наявність досвіду, завдяки якому організм дізнається про свій зв'язок із зовнішнім світом, про те, яким чином він може зіставити елементи реальності з її репрезентацією. Все це передбачає, що будь-яка взаємодія організму з зовнішнім середовищем реалізується одночасно на основі його знань і навичок [14, с. 26].

Успішна реалізація всіх п'яти принципів вимагає наявності організованого структурованого розуму. Функціонування і розвиток всіх структур залежить від конструктивних характеристик останнього. Вони відображені в способах зберігання і обробки інформації в системі. Таким чином, існують п'ять різновидів «спеціальних структурних систем»:

а) якісно – аналітична «спеціальна структурна система», орієнтована на обробку відносин подібності та відмінності. Така система дозволяє мислячому суб'єкту виходити з ізольованих якостей об'єктів до структур знань, до яких ці якості мають відношення. Основною метою є наділення значенням елементів зовнішнього середовища, які спостерігаються в відношенні релевантних знань, отриманих в минулому, для того щоб допомогти організму приймати рішення. Як система обробки,

така «спеціальна структурна система» носить аналітичний характер. Її функціонування засноване на виявленні специфіки якостей об'єктів дійсності. Ці якості можна розглядати як «чисті» об'єкти розумової діяльності подібно будівельним блокам, які використовуються розумом для побудови концептуальної системи, що включає семантичні і логічні відносини між якостями об'єктів, які репрезентуються.

б) якісно – відносні «спеціальні структурні системи» відповідають за обробку та репрезентацію інформації, що надходить із зовнішнього середовища. Як оперативна система вона залучає здатності мислячого суб'єкта для перетворення якісних відносин між елементами зовнішнього світу.

в) причинно – експериментальна «спеціальна структурна система» спрямована на виключення причинних відносин з більш широких мереж феноменально родинних, але по суті різних відносин, а також на побудову моделей, які репрезентують ці мережі відносин. Для досягнення подібних цілей залучається цілий ряд здібностей: комбінаторні здібності, які сприяють виявленню більш великих співіснують структур, в рамках яких суб'єкту належить діяти; здатності формування гіпотез, що дозволяють суб'єкту висувати припущення про можливі причинні зв'язки на основі моделей даних; експериментальні здатності, що роблять можливою «матеріалізацію» гіпотез в формі завершеного експерименту; здатності конструювання моделей, що дозволяють суб'єкту наочно представити результати експерименту в формі доступній для інтерпретації структури теорії.

г) вербально – пропозиціональна «спеціальна структурна система» відповідає більшою мірою за формальні відносини між ментальними операціями, ніж за відносини між об'єктами, виражених за допомогою пропозицій (прийменників). Хоча вербально – пропозиціональній системі властиві як дедуктивне, так і індуктивне міркування, ефективність в ній не залежить від інших сфер когнітивної активності. Так відбувається тому, що відносини в інших структурних системах породжені контекстом, в якому діє мислячий суб'єкт. Дана система є не контекстом, а типом відносин між пропозиціями.

д) просторово – образна «спеціальна структурна система» спрямована на ті аспекти зовнішнього середовища, які можуть бути візуалізовані завдяки «оку розуму» в інтегральне ціле. Система здатна виходити за межі й управляти активністю, яка причетна до певного місця і орієнтації в просторі. Ця система залучає такі когнітивні здібності як ментальна активність, інтеграція образів і їх реконструкція.

У концепцію структурних систем автори також включають гіперкогнітивну систему. Її структура складається із правил, стратегій і моделей, які стверджують здатність до саморепрезентації, саморозуміння і самоврядування. Таку систему можна розглядати як взаємодію між: а) процесом

пізнання і зовнішнім середовищем; б) будь-яким із структурних систем; в) системою обробки інформації. Важливим елементом гіперкогнітивної системи є метапізнання. Властиві йому функції вторинні по відношенню до процесу пізнання в цілому; вони можуть реалізуватися як передчасно, так і одночасно з пізнавальним процесом [14, с. 27].

В теорії «спеціальних структурних систем» науковці представляють систему обробки інформації, як «динамічну сферу, в якій інформація репрезентована, збережена й оброблена». Функціонування цієї системи можна проаналізувати на основі трьох основних критеріїв: швидкість обробки інформації, її контроль і зберігання.

Отже, репрезентація є посередником між суб'єктом (людиною) і навколишнім середовищем, в то й же час вона не є лише ментальною одиницею, а й різниться своєю соціальною природою.

Соціальні репрезентації (представлення) – найбільш складне ментальне утворення людини, оскільки співвідноситься з великою кількістю психічних явищ: пам'яттю, віруваннями, переконаннями, ідеологіями.

Витоки теорії соціальних репрезентацій кореняться в ідеях Е. Дюркгейма і Л. Леві-Брюля, які використовували поняття «колективні представлення». Відомий соціолог Е. Дюркгейм вважав, що соціальне життя цілком складається з представлень (репрезентацій). Вони вплетені в суспільну свідомість, яка являє собою щось зовсім відмінне від приватної свідомості, хоча ними володіють тільки індивіди. Різниця між суспільною та індивідуальною свідомістю Е. Дюркгейм пояснював тим, що індивідуальна і суспільна свідомість утворені з різних елементів. Основним елементом суспільної свідомості він вважав колективні представлення. Вони виражають спосіб, за допомогою якого члени групи осмислюють себе в своїх відносинах зі світом. Колективні представлення включені в свідомість кожного з нас, панують над нами зсередини. Цим вони відрізняються від вірувань і звичаїв, які діють на нас ззовні. Вихідні причини виникнення колективних уявлень, настроїв, поглядів, цінностей – не стан індивідуальної свідомості, а умови соціального життя і взаємодії людей.

Головна заслуга Дюркгейма полягає в тому, що він виявив зміст суспільної свідомості, основними функціями якої є об'єднання людей, створення солідарності, акумуляція енергії, необхідної для розвитку суспільства [2, с. 88].

Ідеї Дюркгейма розвивав французький філософ, соціолог і соціальний психолог Л. Леві-Брюль. Він вважав, що первісне мислення, підкоряючись закону партиципації (співпричастя), управляється колективними представленнями. Зміст цих представлень складають міфологеми та ідеологеми, які мають надзвичайну стійкість, «непроникні для досвіду». Людина, що знаходиться у владі колективних представлень такого роду, глуха до аргументів здорового глузду, заперечує об'єктивні критерії при оцінці фактів і подій реального життя.

З кінця 1950-х рр. розробкою теорії соціальних представлень займався Серж Московічі. Вчений запропонував замінити термін «колективні представлення» терміном «соціальні представлення». Для С. Московічі соціальні репрезентації – це такі суспільні уявлення, що представляють осмислені знання, які в сучасному суспільстві є еквівалентом тому, що в традиційних суспільствах розглядається як міфи і вірування. А тому вони можуть бути названі «сучасною версією здорового глузду».

С. Московічі охарактеризував кінець ХХ – початок ХХІ ст. як справжню еру соціальних репрезентацій. Вони зобов'язані своїм походженням ЗМІ і завдяки їм же відіграють визначальну роль в створенні і розповсюдженні думок, ідей, цінностей і переконань. Багато представлень, що виникають у людей не стільки індивідуальні, скільки соціальні [7, с. 4–5].

Активний характер соціальних репрезентацій виявляється не тільки в тому, що вони реконструюють елементи зовнішнього світу, а й в тому, що вони надають смисл поведінці, інтегрують людину в систему соціальних відносин, тобто орієнтують і спрямовують діяльність людини. Саме завдяки соціальним репрезентаціям факти оточуючого світу трансформуються, щоб стати знаннями, що використовуються повсякденно.

Фіксуючись у мовних виразах, установках поведінки, способах інтерпретації, соціальні репрезентації починають вести своє незалежне життя в суспільстві. Дослідник С. Московічі визначає репрезентацію як «психологічну організацію, особливу, незвідну до будь-якої іншої форму знання, притаманну нашому суспільству» [8, с. 43].

Отже, йдеться про специфічну форму знання, яка слугує сприйняттю зовнішнього «реального» світу. Звідси випливає інша ознака репрезентації, а саме її динамічний характер. Репрезентації не існують самі по собі, вони перебувають у постійному русі, приймаючи ту чи іншу форму в залежності від контексту, в якому їх актуалізовано [15, с. 144].

Як підкреслює французька дослідниця Д. Жодле, соціальні представлення наділяють соціальні знання конкретною формою, дають спосіб інтерпретації та осмислення повсякденної реальності. Поняття «соціальне представлення» відноситься до «спонтанного», «наївного» знання, до знання, якого зазвичай називають здоровим глуздом або природним мисленням на противагу мисленню науковому. Це знання складається на основі досвіду, інформації, навчання, традиційних способів мислення, виховання і соціального спілкування [3, с. 375].

Соціальні представлення – це соціально вироблені і розділені між іншими людьми знання. Вони спрямовані на те, щоб люди освоювали навколишнє середовище, розуміли і могли пояснити факти і ідеї, що існують в світі, могли впливати на інших і діяти разом з ними, могли позиціонувати себе по відношенню до них, відповідати на питання тощо.

Соціальні репрезентації виконують чотири основні функції:

- 1) когнітивну;
- 2) інтеграції нового;
- 3) інтерпретації реальної дійсності;
- 4) орієнтації поведінки і соціальних відносин.

Соціальні представлення – це практичне знання. Будучи ментальним продуктом суспільства, таким же як наука, міфи, релігія, ідеологія, вони відрізняються від них способами створення і функціонування. До соціальних репрезентацій слід підходити як до продукту і процесу переробки психологічної та соціальної реальності.

Соціальна репрезентація позначає специфічну форму знання: знання здорового глузду, зміст якого свідчить про дію соціально-функціональних процесів. У більш широкому розумінні воно означає форму соціального мислення [3, с. 377].

Представлення є ментальним репрезентантом чого-небудь: предмета, людини, події, ідеї. У цьому сенсі воно споріднено із знаком, символом. Воно являє собою уявне відтворення чогось іншого, але передбачає також і певне творення, частку індивідуальної або колективної креативності.

Для більш точного розуміння феномену соціальних представлень слід представити їхню структуру як систему процесів, пов'язаних з уявним відтворенням якогось об'єкта: предмета, людини, матеріальної або психічної події, думки тощо. При цьому слід враховувати, що вони не дублюють ні реальне, ні ідеальне, ні суб'єктивну, ні об'єктивну частину предмета або суб'єкта. «Соціальне представлення – це процес, який встановлює ставлення до світу і об'єктів» [3, с. 377].

Саме процес колективного творення дозволяє говорити нам про соціальну природу репрезентацій. Репрезентувати об'єкт означає усвідомити його або встановити зв'язок з ним. Репрезентація видозмінює його, акцентуючи увагу на звичному та вже знайомому і тим самим дозволяючи йому увійти до резервуару наших знань та набутого досвіду.

Для того, щоб досягнути зовнішній світ, складність якого лякає, ми його схематизуємо та тим самим робимо його доступнішим. До того ж, входячи у світ індивіда або групи, репрезентований об'єкт одразу зіставляється з іншими, раніше репрезентованими об'єктами, ознаки яких він частково переймає, привносячи при цьому щось своє. Іншими словами, новий об'єкт існує лише у відношенні з раніше репрезентованими. Цей процес отримав назву укорінення репрезентації (за С. Московічі) [15, с. 144].

Отже, соціальні репрезентації одночасно є результатом комунікації і служать її основою, забезпечуючи колективні коди соціальної взаємодії і групову ідентичність.

Репрезентація як категорія соціальної філософії дозволяє людині зафіксувати свою власну позицію стосовно ситуації: подій, об'єктів, повідомлень, але в той же час вона є елементом суспільної свідомості. Вона включає в себе як «колективні представлення», так і репрезентативні елементи,

зумовлені індивідуальними смислами і життєвим досвідом суб'єкта, які також мають важливе значення для аналізу соціального (наприклад, дії особистості, що володіє можливістю значного впливу на процеси в суспільстві засвоєння членами будь-якої соціальної групи привнесених ззовні встановлень і норм). Таким чином, не може бути індивідуальних репрезентацій, які не були б соціальними.

Список використаних джерел

1. Грицанов, ОО., 1998. 'Репрезентация', *Новітній філософський словник*. [online] Доступно <http://ponjatija.ru/node/6903>
2. Дюркгейм, Е., 1995. 'Соціологія: її предмет, метод, призначення', М.: Канон, 352 с.
3. Жодле, Д., 2007. 'Соціальне уявлення: феномени, концепт і теорія', *Соціальна психологія, під ред. С. Московічі, СПб.: Пітер*, с.372–394.
4. Кім, ІВ., 2007. 'Моделі репрезентації і проблема соціальних симулякрів', *Вісник Уральського державного університету, Соціальна філософія та соціологія*, №48, Вип.2, с.30–34.
5. Кузьмін, НН., 2000. 'Про категорії сфери соціальної репрезентації', *Культура народів Причорномор'я*, №13, с.153–156.
6. Лабунська, ЛН., 2013. 'Дискурс і репрезентація у соціальній спадщині', *Вісник ТГПІ імені А. П. Чехова*, №2, с.158–162.
7. Московічі, С., 1995. 'Соціальні уявлення: історичний погляд', *Психологічний журнал*, Т.16, №1, с.4–5.
8. Московічі, С., 2004. 'Психоаналіз, його імідж і його публіка', 3-є видання, Париж: *Університетські преси Франції*, 506 с.
9. Мусін, ДЗ., 2009. 'Роль репрезентації в процесі сприйняття в концепції М. Вартофського', *Вісник ОДУ*, №11 (105), с.124–132.
10. Радіонова, СА., 2003. 'Репрезентация', *Новітній філософський словник*, Мінськ: *Книжковий будинок*, 826 с.
11. Рішар, ЖФ., 1998. 'Ментальна активність. Розуміння, міркування, знаходження рішень', *скор. пер. з франц. Т. А. Ребека, М.: Інститут психології РАН*, 232 с.
12. Савченко, АН., 1978. 'Образно-емоційна функція мови і поетична мова', Р-н-Д: *РГУ*, 128 с.
13. Симчич, МВ., 2012. 'Категорія', *Енциклопедія сучасної України*. [online] Доступно: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=11037
14. Сисолятіна, ОН., 2007. 'Моделі системних репрезентацій знання', *Філософія і соціологія: культурологія. Науковий журнал*, Кіров: *ВятГТУ*, №1 (4), с.25–30.
15. Угрин, ТВ., 2013. 'Поняття соціо-дискурсивної репрезентації та його основні характеристики', *Мовні і концептуальні картини світу*, Вип.46 (4), с.141–148.
7. Moskovichi, S., 1995. 'Social'ni ujavlennja: istorychnyj pogljad (Social representations: historical view)', *Psyhologichnyj zhurnal*, T.16, №1, s.4–5.
8. Moskovichi, S., 2004. 'Psyhoanaliz, jogo imidzh i jogo publika (Psychoanalysis, his image and his audience)', 3-e vydannja, Paryzh: *Universytets'ki presy Francii*, 506 s.
9. Musin, DZ., 2009. 'Rol' reprezentacii' v procesi sprynjattja v koncepcii' M. Vartofskogo (The role of representation in the process of perception in M. Vartofsky's conception)', *Visnyk ODU*, №11 (105), s.124–132.
10. Radionova, SA., 2003. 'Reprezentacija (Representation)', *Novitnij filosof's'kyj slovnyk*, Mins'k: *Knyzhkovyj budynok*, 826 s.
11. Rishar, ZhF., 1998. 'Mental'na aktyvnist'. Rozuminnja, mirkuvannja, znahodzhennja rishen' (Mental activity. Understanding, reasoning, finding solutions)', *skor. per. z franc. T. A. Rebeka, M.: Instytut psykhologii' RAN*, 232 s.
12. Savchenko, AN., 1978. 'Obrazno-emocijna funkcija movy i poetychna mova (Figurative-emotional function of language and poetic language)', R-n-D: *RGU*, 128 s.
13. Symchych, MV., 2012. 'Kategorija (Category)', *Encyklopedija suchasnoi' Ukrai'ny*. [online] Dostupno: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=11037
14. Sysoljatina, ON., 2007. 'Modeli systemnyh reprezentacij znannja (Models of system representations of knowledge)', *Filosofija i sociologija; kul'turologija. Naukovyj zhurnal*, Kirov: *VjatGGU*, №1 (4), s.25–30.
15. Ugryn, TV., 2013. 'Ponjattja socio-dyskursyvnoi' reprezentacii' ta jogo osnovni harakterystyky (Concept of socio-discursive representation and its main characteristics)', *Movni i konceptual'ni kartyny svitu*, Vyp.46 (4), s.141–148.

* * *

References

1. Grycanov, OO., 1998. 'Reprezentacija (Representation)', *Novitnij filosof's'kyj slovnyk*. [online] Dostupno <http://ponjatija.ru/node/6903>
2. Djurkgejm, E., 1995. 'Sociologija: i'i' predmet, metod, pryznachennja (Sociology: its subject, method, purpose)', М.: *Kanon*, 352 s.
3. Zhodle, D., 2007. 'Social'ne ujavlennja: fenomeny, koncept i teorija (Social representation: phenomena, concept, and theory)', *Social'na psykhologija, pid red. S. Moskovichi*, SPb.: *Piter*, s.372–394.
4. Kim, IV., 2007. 'Modeli reprezentacii' i problema social'nyh symuljativ (Models of representations and the problem of social simulations)', *Visnyk Ural's'kogo derzhavnogo universytetu, Social'na filosofija ta sociologija*, №48, Vyp.2, s.30–34.
5. Kuz'min, NN., 2000. 'Pro kategorii' sfery social'noi' reprezentacii' (On the categories of social representation)', *Kul'tura narodiv Prychornomor'ja*, №13, s.153–156.
6. Labuns'ka, LN., 2013. 'Dyskurs i reprezentacija u social'nij spadshhyni (Discourse and Representation in the Social Heritage)', *Visnyk TGPI imeni A. P. Chehova*, №2, s.158–162.

УДК 141.4:291.23

«ПЕРСОНА ЯК ПРОСОПОН»: ПРОБЛЕМА ІНДИВІДУАЦІЇ В ДІАЛОГІЧНІЙ ПАРАДИГМІ СУЧАСНОЇ КОНТИНЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ**«PERSON AS PROSOPOON»: THE PROBLEM OF INDIVIDUATION IN THE DIALOGICAL PARADIGM OF MODERN CONTINENTAL PHILOSOPHY****Тимофєєв О. В.,**

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії і педагогіки,
Національний технічний університет
«Дніпровська політехніка» (Дніпро, Україна),
e-mail: 2011satimo@gmail.com, ORCID:
org/0000-0002-7004-8320

Tymofeiev O. V.,

Candidate of Philosophical Science (Ph. D.),
Associate Professor of the Department of Philosophy
and Pedagogy, National Technical University
«Dnipro Polytechnic» (Dnipro, Ukraine), e-mail:
2011satimo@gmail.com, ORCID:
org/0000-0002-7004-8320

Визначена потреба в переосмисленні принципів індивідуації в сучасному мінливому світі. В цьому зв'язку в статті розглядаються спроби прочитання термінів «персона» і «просопон» сучасними континентальними філософами. Робиться висновок щодо домінантності діалогічності у вирішенні проблеми індивідуації.

Ключові слова: діалогічність, проблема індивідуації, особистість, персона, просопон, сучасна континентальна філософія.

The need for rethinking the principles of individuality in a changing, changing world is determined. In this connection, the article deals with attempts to read the terms of «persona» and «prosopon» by modern continental philosophers. A conclusion is drawn regarding the dominance of dialogue in solving the problem of individuation.

Keywords: dialogism, problem of individuation, personality, person, prosopon, modern continental philosophy.

Однією з основних проблем сучасного філософського дискурсу залишається питання індивідуації. Світ, що постійно змінюється, безпосередньо впливає на принципи усвідомлення ідентичності. З іншого боку, зміни моєї особистості змінюють і навколишній світ – з цією тезою важко не погодитися. В такому випадку видається, що класичне визначення особистості (persona) «останнього римлянина» Боеція «*naturae rationalis individua substantia*» («індивідуальна субстанція розумної природи») («Про дві природи: проти Євтихія», V, PL 64, 1343 C) [2, с. 172] сьогодні потребує коригування в контексті переходу від «закритості» субстанціональних форм до парадигми діалогічності.

Слід зазначити, що у Северина Боеція можна зустріти й інше, діалогічне визначення особистості – «*incommunibilis*» (In Librum de Interpretatione, Editio Secunda, PL 64, 462–463). Термін «*incommunibilis*» означає абсолютну своєрідність, яка може бути тільки передана, але не може бути присвоєна кимось іншим [8, с. 66]. Принцип визначення особистості «*persona est relatio*» («особистість є відношення») також вперше був сформульований Боецієм, а згодом сприйнятий Фомаю Аквінським. У християнстві

контингентність творіння незмінно передбачає набуття своєї сутності (ідентичності) через причетність (відношення) до Іншого (Бога).

Перехід від відносин особистої залежності до відносин речової залежності в епоху Нового часу можна назвати однією з головних причин та відправних точок процесу нівелювання особистісної ідентичності людини в матеріальному світі тривалих речей. Але видається, що теологічний поворот сучасної континентальної філософії дозволяє говорити про повернення діалогічної парадигми.

В нашій роботі ми розглянемо феноменологічну інтерпретацію принципу індивідуації в діалогічній парадигмі сучасної континентальної філософії, зокрема в роботах американського філософа грецького походження Джона Пантелеймона Мануссакіса та ірландського філософа Річарда Кірні.

До творчості Дж. П. Мануссакіса зверталися українські дослідники Н. В. Іщук [3], Г. В. Христокін [9] та інші. В той же час філософським ідеям Р. Кірні не приділялося достатньо уваги.

У зв'язку з цим *метою статті* є експлікація термінів «персона» і «просопон» в теоестетичі Джона Пантелеймона Мануссакіса і есхатологічній герменевтиці релігії Річарда Кірні.

Звернемося до історичного становлення терміна persona. Як відомо, «молодий» латинський термін persona позначав насамперед «маску» – зліпок з обличчя предка, ритуальну маску або театральну, виконуючу роль резонатора для посилення звуку голосу [1]. Сьогодні вираз «маска» має значення переважно пейоративне і може означати лицемірство. Але в принципі людина одягає маску за внутрішнім переконанням, відповідно до того, якого бажає бачити свою особистість. Латинські письменники перших століть використовували слово persona частіше тоді, коли мова йшла про якусь роль – актора або, пізніше, суспільну роль. У сучасному розумінні таке прочитання подібно зі смисловим навантаженням слова «персонаж». За спостереженнями сучасних дослідників терміни «просопон» і «персона» мали взаємний вплив – давньогрецьке значення лица як частини тіла одночасно набуває латинське смислове навантаження характеру, ролі і індивіда [6, с. 78]. Розглянемо більш докладно основні значення терміна «персона», що є важливим для осмислення сучасного значення слова «особистість», так як у багатьох європейських мовах поняття особистість позначається словами, що побудовані від латинського persona: person (англ.), Die Person (нім.), personne (франц.), persona (італ.).

Звичайний етимологічний варіант передбачає, що слово «персона» походить з мови етрусків і означає просто «маска». «Латинське persona, – пише французький соціолог і етнолог М. Мосс – походить від запозичення, зробленого етрусками з грецького πρόσωπον (perso). Як би там не було, навіть матеріально інститут масок і, зокрема, масок предків, ймовірно, мав основним осередком виникнення Етрурію. Але якщо слово та інститути

винайшли не латиняни, то все ж саме вони надали їм той вихідний сенс, який став нашим власним» [7, с. 342]. Для кращого з'ясування цього «вихідного сенсу, який став нашим власним» звернемося до герменевтичного прочитання термінів *persona* і *prosopon* представниками сучасної континентальної філософії.

Діалогічне прочитання термінів *prosopon*/*persona* знаходить підтвердження в оригінальному грецькому використанні. Як пише американський філософ грецького походження Джон Пантелеймон Мануссакіс, етимологія терміна «просопон», пізніше перекладеного на латинську мову Тертуліаном і іншими авторами як *persona*, несе динамічне відчуття «буття-для-інших». Так, термін *prosopon* складається з двох частин: *pros*, що означає «попереду» або «у напрямку»; і *oros*, як в оптиці, що означає особу або, точніше, очі, обличчя або бачення. Точніше, *prosopon* звертається до особи людини, коли вона дивиться на нас, відкриваючи себе зсередини. «Один – це «просопон», який ніколи не має «просопона» як такого; це дозволяє нам бачити саму душу людини в новому світлі. Тому бути «просопон» значить бути лицем до лица, бути ближче до іншої особи» [цит. по 12, с. 18].

Дж. П. Мануссакіс підкреслює, що цей термін рідко з'являється в однині, але майже завжди в якості множинного іменника (*просопа*), сигналізуючи, що *просопон*–*персона* ніколи не може існувати сама по собі (*атомон*), але виникає в етичному відношенні до інших. У цьому сенсі *просопон*/*персона* радикально інтерсуб'єктивна, незмінно пов'язана в деяких етичних відносинах (обличчям до обличчя). «Бути лицем до лица завжди передбачає іншого, перед яким ми стоїмо. Цей інший, що, в свою чергу, стоїть переді мною, теж повинен бути *просопоном*» [5, с. 60].

Термін «*просопон*» (лат. *персона*), що передбачає «відкритість до взаємності Іншого» протистоїть, по Дж. П. Мануссакісу, терміну «*атомон*» (лат. *індивід*), що означає буття в фрагментації або останню крапку поділу. «Індивід гостро протистоїть *просопон*. Тоді як останній збирає і об'єднує, перший відсікає, відокремлює, відчужує і заперечує» [5, с. 60]. Звертаючись до семантики, Дж. П. Мануссакіс каже, що *атомон* (індивід) належить Аду (*Hades*), простору небуття, нижньому світу, місцю, позбавленому бачення. «*Аїд* (*Aïdēs*) якраз і означає місце, де немає ні погляду, ні особи, де можливість бачити Іншого, лицем до лица, втрачена разом з динамікою буття *просопон* і буття взагалі. *Аїд* оточує річка Лета; тут немає місця *а–летеї* (істини). Це царство екзистенціальної смерті» [5, с. 62]. Люди, які замикаються на собі (*incurvatusinse*) применшують себе; вони стають все менш і менш реальними. Сама людина не може бути власною точкою відліку або контекстом [8, с. 70]. Саме в цій діалогічній парадигмі особистість розкривається через ставлення до Іншого, а визначення «*персона* як *просопон*» являє собою відображення або «зворотню інтенціональність» (Ж.–Л. Маріон, Дж. П. Мануссакіс) цих відносин.

Феноменологічну інтерпретацію термінів «*персона*» і «*просопон*» в філософсько-богословському прочитанні пропонує ірландський філософ Річард Кірні (Richard Kearney). Герменевтичне прочитання Річарда Кірні багато в чому спирається на богослов'я «події» Ж.–Л. Маріона і сучасну філософію діалогу, зокрема твори Е. Левінаса, а також деконструкцію Ж. Дерріда і філософську герменевтику П. Рікера.

Розробляючи есхатологічну герменевтику релігії в своїй книзі «Бог, Який Може Бути» (2001) Річард Кірні визначає взаємозалежність ідентичності від нашого ставлення до Бога. Запозичуючи термін *posse* у Миколи Кузанського, Р. Кірні каже, що Бог можливого набагато ближче, ніж старе божество метафізики і схоластики, він пристрасно бере участь в людських справах і історії, обіцяючи принести життя і принести його більш рясно, що саме цей Бог може бути обіцяним царством.

«Відмовляючись нав'язати царство або оголосити його вже досконалим з самого початку, Бог–який–може–бути пропонує нам можливість реалізувати обіцяне Царство, відкривши себе перетворюючій силі трансцендентності. Кожна людська особистість несе в собі здатність до перетворення, а таким чином, в свою чергу, і до перетворення Бога, – роблячи божественну можливість ще більш втіленою і живою. Цю здатність в кожному з нас отримувати і відповідати на божественне запрошення я називаю *persona*» [12, с. 2].

Ірландський філософ у своїй книзі присвячує проблематиці індивідуальності підрозділ «*Persona as Prosopon*» («*Персона* як *просопон*»). Вказуючи на вихідний грецький корінь «*просопон*» в англійському риторичному терміні «*просопопея*» (за допомогою якого відсутній зображується як той, що говорить або діє), Р. Кірні пише про «свого роду поетичну персоніфікацію, уособлення або втілення будь-якого іншого «я» [12, с. 18]. Причому *персона* як *просопон* в інтерпретації ірландського філософа використовується в більш строгому феноменологічному і етичному сенсі – без театральних конотацій симулювання або переконавання. «Для мене цей термін, – пише Р. Кірні, – сигналізує про несхожість іншого «в» і «через» людину з плоті і крові тут, переді мною. Трансценденція «в і через», але яка не зводиться до іманентності. *Просопон* – це особа іншого, який запитує (*solicits*) мене, благаючи відповісти в кожній конкретній ситуації: «Я тут». Це заклик залишатися відкритим на перетворюючий поклик іншої людини – заклик сироти, вдови або незнайомця, крик беззахисного: «Де ти?» [12, с. 18].

Зворотна (іманентна, тобто та, що залишається всередині кордонів можливого досвіду) сторона цього заклику розкрита в старозавітній книзі Буття. Так звучить перше питання, з яким Бог звертається до Адама після гріхопадання: «Де ти?». Адам ховається і не відповідає. Р. Кірні пише, що «тут далеко до світу Сартра, де пекло – це інші

люди» [12, с. 19]. Єдине пекло в цьому сценарії – це самозасудження. Atomon. Ідеологія «кожен для себе». Закрита монада.

Називаючи своє герменевтичне прочитання «пост-левінаським», Р. Кірні стверджує, що «саме ця греко-латинська пара просопон–персона може служити для перекладу іудейсько-християнської першості етики. Цей термін прекрасно відображає подвійне почуття людини як близької мені по безпосередньому з'єднанню, але все ж якось невлучно віддалене, втілене і інше, що вписується у сліди непереборної мінливості «в і через» особу переді мною» [12, с. 18]. Річард Кірні називає це «парадоксальним явищем просопонового преображення», маючи на увазі, що «образ» також несе в собі сенс особи і посвяти. «Преображення – це те, що, в кінцевому рахунку, ми дозволяємо персоні–просопону робити з нами. Як поклик стражденного іншого. Або очі ікони, які дивляться «в і через» нас» [12, с. 18]. Спираючись на дихотомію «ікона–ідол», запропоновану Ж.–Л. Маріоном, ірландський філософ пропонує версію «старої переваги ікон над ідолами», нагадуючи, що «persona і eikon спочатку використовувалися синонімічно деякими ранніми християнськими джерелами, такими як Прокопій з Гази» [12, с. 19].

Слід підкреслити, що для Р. Кірні найважливішою характеристикою індивідуалізації виступає принцип відповідальності. «Парадоксально, – пише ірландський філософ, – що, визнаючи наше власне безсилля – вразливість, крихкість, скрутність, – ми опиняємося уповноваженими реагувати на власне початкове (primordial) безсилля Бога і наділяти потенційне Слово плоттю» [12, с. 19]. Дійсно, в Особистості Ісуса Христа Слово втілилося, Бог з'єднався з людською природою, відкривши людині можливість обожнення. Як пише Максим Сповідник: «Він не був проста людина, але Бог, що втілювався для того, щоб відновити в Ньому і через Нього занепалу природу людини і зробити її причасницею божественної природи» («Питання відповіді до Фалласія», 53) [4, с. 158].

Зазначимо, що відповідно до середньовічної містичної традиції (Григорій Ніський, Еріугена, Бернард Клервоський, Майстер Екхарт) Бог потребує людини не менше, аніж людина Бога: «Бо ми співробітники Божі» (1 Кор. 3:9). Річард Кірні додає: «Саме у Втіленні Бог звільняє плоть і перетворює персону в кожному з нас. Дійсно, Екхарт, можливо, заходить занадто далеко, припускаючи, що «між Сином і душею немає жодної різниці», і тому «око, яким я бачу Бога і око, яким Бог бачить мене, одне й те саме» [12, с. 36]. Слід підкреслити, що середньовічний німецький містик в своєму твердженні: «Не людина потребує Бога, а Бог потребує людини» [11, с. 97] спирається на уявлення Еріугени: «Не Ви мене пізнаєте, а я в Вас пізнаю Самого Себе» [цит. по 10, с. 122]. Екхарт йде далі Еріугени, стверджуючи самоцінність і самозначимість другий іпостасі Трійці як прообразу Предвічної людини. У своєму висловлюванні: «Якщо Бог є Бог, то я є тому причиною. Тільки в моїй душі стає

Бог Божественним» [11, с. 117] Майстер Екхарт говорить про високу відповідальність людини, що конститує її ідентичність.

Зробимо деякі висновки. Для есхатологічної герменевтики Р. Кірні саме тому, що Бог – це posse (можливість буття), а не esse (дійсність, доконаний факт) божественна обіцянка залишається безсилою до тих пір, поки ми не відповідаємо на неї. Перетворення можливого в реальне і тим самим Прийдешнє Царство – це не просто те, що Бог робить для нас, але також і те, що ми робимо для Бога. Бог залежить від нас. Без нас жодне Слово не може стати плоттю. «Якби Мойсей, наприклад, не почув голос палаючого куща, не було ніякого Виходу. Якби жінка Суламіта відмовилася від авансів Соломона, не було б ніякої тео–еротичної Пісні. Якби молода дівчина з Назарету не сказала «так» ангелу, не було б ніякого Христа. І якщо ми скажемо «ні» царству, царство не прийде», – пише ірландський філософ [12, с. 4–5].

По–друге, Бог можливого, Бог–який–може–бути показує, що, оскільки жодна смерть не кинута (нам обіцяно воскресіння!), і ніяка дія не визначена, ми вільні зробити світ більш справедливим і люблячим місцем.

По–третє, Бог–який–може–бути нагадує нам, що те, що здається неможливим – це тільки на перший погляд. «Posse дає нам можливість сподіватися, навіть якщо це надія на надію» [12, с. 5]. Іншими словами, не дивлячись на несправедливість і відчай, саме завдяки нашій надії, posse все більше втілюється в esse, перетворюючи буття в «нове небо і нову землю» (Одкр. 21:1). У свою чергу, «нове небо і нова земля» майбутнього Царства перетворює і нас, змушуючи відповідати в кожний конкретний момент: «я тут», стверджуючи свою ідентичність.

Таким чином, діалогічне прочитання термінів персона/просопон Дж. П. Мануссакісом і Р. Кірні дозволяє говорити про можливість нового бачення проблеми індивідуалізації як еволюційного переходу від онтологічного монізму з його трагічною обмеженістю «буття–до–смерті» до діалогічності–відповідальності «буття–для–іншого» в якості розкриття самотрансцендентуючої характеристики особистості. Есхатологічні конотації в роботах сучасних авторів відкривають новий горизонт розуміння ідентичності – можливість майбутнього конститує сьогодення, а реальність, в свою чергу, визначається в діалогічному передстоянні «лицем до лиця» (1 Кор. 13:12) з ближнім, з Іншим, з Богом.

Список використаних джерел

1. Асмолов, А.Г., Леонтьев, Д.А., 2010. 'Личность', *Новая философская энциклопедия*. [online] Доступно: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHc2733a9b6524f7ca3ca4c2>
2. Бозцій, 1990. 'Против Евтихия и Нестория', *Утешение философией и другие трактаты*, М.: Наука, с.167–189.
3. Ішук, НВ., 2017. 'Феноменологічна аналітика богоспілкування у Джона Пантелеїмона Мануссакіса', *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*, №5, с.25–32.
4. Максим Исповедник, преп., 1993. 'Вопросоответы к Фаласию', *Творения*, Кн.2, М.: Мартис, с.21–209.

5. Мануссакис, ДжП., 2014. 'Бог после метафизики: богословская эстетика', *Пер. с англ. Д. Морозовой*, К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 416 с.

6. Мефодий (Зинковский), иером., 2014. 'Термин «πρόσωπον» и его богословское употребление', *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*, №1 (7), с.77–92.

7. Мосс, М., 2011. 'Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я»', *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*, *Пер. с фр.*, М.: КДУ, с.327–353.

8. Ролник, Ф., 2013. 'Человеческая личность в свете тринитарных аналогий', *Богословие личности*, *Под ред. А. Бодров*, М. Толстолуженко, М.: ББИ, с.65–72.

9. Христокін, ГВ., 2010. 'Постмодерний неопатристичний містичний емпіризм Йоана Манузакіса', *Sententiae: зб. наукових праць*, Вип. XXIV, №1, с.101–109.

10. Шабанова, ЮА., 2005. 'Трансперсональная мистика Мастера Экхарта. В контексте развития европейской философии: монография', Днепропетровск: НГУ, 238 с.

11. Eckhart Meister, 1936. 'Deutsche Werke', *Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, 11 Vols., Stuttgart–Berlin: Verlag W. Kohlhammer.

12. Kearney, R., 2001. 'The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion', Bloomington: Indiana University Press, 174 p.

References

1. Asmolv, AG., Leont'ev, DA., 2010. 'Lichnost (Person)', *Novaja filosofskaja jenciklopedija*. [online] Mode of access: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHc2733a9b6524f7ca3ca4c2>

2. Bojecij, 1990. 'Protiv Evtihija i Nestorija (Against Eutychius and Nestorius)', *'Uteshenie filosofiej' i drugie traktaty*, М.: Nauka, s.167–189.

3. Ishchuk, NV., 2017. 'Fenomenolohichna analityka bohospilkuвання u Dzhona Panteleimona Manussakisa (Phenomenological analytics of communion of John Panteleimon Manussakis)', *Filosofia i politolohiia v konteksti suchasnoi kultury*, №, s.25–32.

4. Maksim Ispovednik, prep., 1993. 'Voprosotvety k Falassiju (Questions and Answers to Falassia)', *Tvorenija*, Kn.2, М.: Nauka, s.21–209.

5. Manussakis, DzhP., 2014. 'Bog posle metafiziki: bogoslovskaya estetika (God after metaphysics: theological aesthetics)', К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 416 с.

6. Meфodiy (Zynkovskiy), yerom., 2014. 'Termyn «πρόσωπον» i ego bogoslovskoe upotreblenie (The term «πρόσωπον» and its theological use)', *Vestnik Ekaterinburgskoy duhovnoy seminarii*, №1 (7), s.77–92.

7. Moss, M., 2011. 'Ob odnoy kategorii chelovecheskogo duha: ponyatie lichnosti, ponyatie «ya» (On one category of the human spirit: the concept of personality, the concept of «I»)', *Obschestva. Obmen. Lichnost. Trudy po sotsialnoy antropologii*, *Per. s fr.*, М.: КДУ, s.327–353.

8. Rolnik, F., 2013. 'Chelovecheskaya lichnost v svete trinitarnykh analogiy (The human personality in the light of the trinitarian analogies)', *Bogoslovie lichnosti*, *Pod red. A. Bodrov*, М. Tolstoluzhenko, М.: ББИ, s.65–72.

9. Khrystokin, HV., 2010. 'Postmoderniy neopatristychniy mistychniy empirizm Yoana Manuzakisa (Post-Modernist Neo-Patristic Mystical Empiricism of John Manuzakis)', *Sententiae: zб. naukovykh prats*, Vyp. XXIV, №1, s.101–109.

10. Shabanova, YuA., 2005. 'Transpersonalnaya mistika Mastera Ekhart. V kontekste razvitiya evropeyskoy filosofii: monografiya (Transpersonal mysticism of Master Eckhart. In the context of the development of European philosophy: monograph)', Днепропетровск: НГУ, 238 с.

11. Eckhart Meister, 1936. 'Deutsche Werke', *Die deutschen und lateinischen Werke. Herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, 11 Vols., Stuttgart–Berlin: Verlag W. Kohlhammer.

12. Kearney, R., 2001. 'The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion', Bloomington: Indiana University Press, 174 p.

* * *

УДК 165.12

КРИЗА СВІДОМОСТІ РАЦІОНАЛЬНО-ЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ПЕРСОНАЛІСТСЬКИЙ АСПЕКТ

THE CRISIS OF CONSCIOUSNESS
RATIONAL-LOGICAL PARADIGM:
THE EXISTENTIAL-PERSONALISTIC ASPECT

Тімченко О. П.,

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії і культури, Львівський
торгівельно-економічний університет
(Львів, Україна), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

Козій І. В.,

кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії і культури, Львівський
торгівельно-економічний університет
(Львів, Україна), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

Пірош 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

Koziy I. V.,

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 суперечності взаємозв'язку між стратегією
тотальної раціональності та зростання глобальних антигуманних
її наслідків. Аналізуються ризики маніпуляції свідомістю людини,
навіювання їй шаблонів і стереотипів споживацьких ціннісних
орієнтацій та «єдиного вірного» світоглядно-ідеологічних теорій.

Розглядається позитивний вплив екзистенційно-персоналістського
світобачення, яке запобігає усередненню і деперсоналізації особистості
та формує в ній найвищі духовні ідеали.

Ключові слова: криза свідомості, раціоналізм, екзистенціалізм,
світогляд, стереотипи, ціннісні орієнтації, соціальні ризики, гуманізм.

The contradictions of the relationship between total rationality strategy
and the growth of global inhumanity consequences are studied. The risks
of manipulation of human consciousness, the patterns suggestion and
stereotypes of consumer value orientations and the only true philosophical
and ideological theories are analyzed.

The article deals with the positive influence of existential-personalistic
outlook which prevents personality averaging and depersonalization and
creates high spiritual ideals.

Keywords: consciousness crisis, rationalism, existentialism, ideology,
stereotypes, valuable orientations, social risks, humanism.

Життєздатність сучасного соціуму вже не може
покладатися на здобутки науки та раціоналізму
які вийшли з під контроль широкого загалу
та разом з позитивом продукують і соціальні
ризики глобального характеру. Причому ці ризики

безперервно зростають, підвищуючи потенціал
самознищення людства. В цьому аспекті саме
екзистенційно-персоналістський аналіз причин
поширення кризи свідомості є досить актуальним.

Сучасні дослідники які безпосередньо зай-
маються проблемами філософії свідомості
констатують посилення уваги до даної пробле-
матики визначаючи її як полівекторну. «У межах
самої аналітичної традиції виникають такі версії, як
логічний біхевіоризм (Г. Райл), фізикалістичні теорії
тотожності (Д. Армстронг, Д. Льюїс, Дж. Сمارт),
елімінативізм (П. Чорчленд), аномальний монізм
(Д. Девідсон), дуалізм властивостей (Ф. Джексон,
Д. Чалмерс, Т. Нейгел), з найпоширенішими
варіаціями епіфеноменалізму та інтеракціонізму;
функціоналізм (Г. Патнем, Дж. Фодор)» [2, с. 59].

Певна обмеженість раціонально-логічної
парадигми унеможливило «пояснення феноме-
нальних ментальних станів, суб'єктивних
переживань-досвідів (experiences) на ґрунті
фізичних процесів, навіть якщо науковцям вдасться
пояснити на такому ґрунті всі аспекти поведінки
та виконання «функцій», що асоціюються зі
свідомістю» [6, с. 33].

Методологічні проблеми трансформації філосо-
фії до осмислення нетрадиційних смисложиттєвих
проблем екзистенційно-персоналістського характе-
ру сформульовані у працях А. Шопенгауера,
С. Керкегора, М. Гайдегера, М. Мерло-Понті,
Г. Марселя, А. Камю, Ж.-П. Сартра та ін. спонукали
до подальших роздумів А. Швейцера, П. Тілліха,
Р. Мея, А. Маслоу, Н. Аббаньяно, М. Бедфорда.

Мегапарадигма раціональності ХХ ст., поряд
з досягненнями науково-технічного прогресу,
породжує і низку питань на які немає відповідей.
Виникає сумнів чи можна, відштовхуючись від
самої раціональності, відповісти на питання які
стосуються нашого відношення до Універсуму,
знайти в сучасному житті сенс і зміст:

– чому серед самих же прихильників
раціональності не існує єдиної думки щодо її
сутності;

– чому епоха постмодерну намагається
звільнитися від власних постулатів, таких як
прогрес, детермінізм, об'єктивна істина тощо;

– чому не втілюються у життя ідеали людини –
розумної, її намагання побудувати гуманістичний
соціальний устрій;

– чому у сфері повсякдення зростає прагма-
тично-ціннісне відношення до соціальних та
сімейних цінностей.

Не вдаючись до конкретних проблем сутності,
форм прояву, тенденцій розвитку поняття
«раціональності», зауважимо, що ми підтримуємо
позицію тих авторів, які стверджують, що в ХХІ ст.
головними є дві її протилежні позиції – апологетична
та деконструкціоністська. Представники першої
наголошують, що в ХХІ ст. наукова раціональність
не має універсального всезагального критерія, який
би відрізняв її від міфологічних та езотеричних
практик і тому вона знаходиться в глибокій кризі.
Деконструкціоністська позиція розвивається у
контексті протистояння між постметафізичною

(Хоркхаймер, Адорно, Апель, Хабермас та ін.) та постмодерністською (Фуко, Дерріда, Ліотар, Рорті, Бодрійяр, Вірілію, Ваттімо та ін.). Сутність першої в тому, що природа міжособистісного спілкування та способи його символічної взаємодії розкриваються у мові. Представники протилежної позиції розуміють раціональність як певний синтез норм, правил, які є загальноприйняті для конкретного співтовариства в його інтерсуб'єктивному спілкуванні [4, с. 9–11].

Постмодерністська традиція намагається більш глибоко переосмислити ризики односторонньо-позитивістського відношення до парадигми раціональності, та звертає особливу увагу на загальнолюдські цінності. Виникає розуміння планетарної свідомості, яка б прийшла на зміну кризовій епосі раціоналізму. Мультиверсум вже не розглядається як певна механічна чи органічна система, в якій людина є всемогутнім приватизатором природи та її монопольним споживачем. Усвідомлюється, що людина як самоціль породжує егоцентричність, всездозволеність і основне – вона нехтує основними духовними цінностями.

Постає проблема перегляду основних матеріальних та духовних цінностей. Досягнення науково-технічного прогресу не вирішують проблему майбутнього комфортного розвитку людства і тим самим змушують знову переосмислити сенс життя людини. Людина вже не є центром світу, а сам світ перестає бути ідеальним середовищем для її життєдіяльності. Як наслідок вона втрачає сенс свого існування. Звідси можемо зробити висновок – людська свобода це жажлива свобода.

Виникає необхідність враховувати різновекторні нетрадиційні дискурси, в яких домінують гуманістичні цінності. Саме екзистенційно-персоналістське світобачення зробило, на наш погляд, суттєвий та вагомий внесок у подоланні кризової свідомості раціонально-логічної парадигми.

У розумінні екзистенційно-персоналістського світобачення, як особливого виду реальності, важливо позбутися двоїстості його тлумачення, на одному полюсі якої знаходиться унікально-індивідуальна всеохоплююча система знань, на іншому – домінують стереотипи: «бездоказовості», «навіювання», «сумнівності». Висхідні принципи екзистенційно-персоналістського світогляду найбільш адекватно, на наш погляд, відображені у творчості М. Бердяєва. Реконструкція філософської спадщини мислителя дає змогу зрозуміти його методологічні основи специфіки цього світогляду.

М. Бердяєв наголошує, що свідомість (а відповідно і пізнання) неправомірно роздвоювати на суб'єкт і об'єкт. Непродуктивність такого поділу в тому що первинна реальність єдина. Таке роздвоєння, на думку мислителя, веде до наївно-реалістичного сприйняття дійсності та визначається обмеженою типізованою усередненою стереотипною свідомістю.

Підтвердженням методологічних засад М. Бердяєва є дослідження сучасних філософів, які наполягають «на нищівності суб'єкт-об'єктної дихотомії у всіх можливих протиставленнях» [3, с. 40].

Для подолання обмеженості такої свідомості М. Бердяєв вводить поняття «першожиттєвості» (яку він часто вживає у значенні «дух», «духовність»), яка не отожднюється з інтелектом, хоча і не заперечує останнього. Першожиттєвість у бердяєвському розумінні – це внутрішнє духовне піднесення, яке дає людині натхнення. Але головна риса першожиттєвості – його постійна націленість на творчість, свободу та інші гуманістичні етико-філософські цінності [1, с. 433].

Основна ж методологічна роль першожиттєвості в тому, що вона не дозволяє виникати проявам пасивного пристосування до соціальних умов, а в царині матеріальних та духовних цінностей надавати перевагу останнім. Мислитель наголошує, що людина сприймає оточуючу реальність в залежності від форм своїх соціальних відносин з іншими людьми, тобто екзистенційно-персоналістськи [1, с. 434].

Продовжуючи думку М. Бердяєва Хосе Ортега-і-Гассет наводить такий приклад. Біля пираючого чоловіка знаходиться його дружина, лікар і репортер – які виконують свої професійні обов'язки та художник, який випадково став свідком цієї події. Одна і та ж подія відображається по-різному: протилежні погляди у дружити та митця, а між ними – «професійні» почуття лікаря та репортера [8, с. 117].

Доводиться визнати, що оцінка однієї і тієї ж ситуації залежить від духовної дистанції: чим вона менша (у бердяєвському розумінні – злиття об'єкта та суб'єкта), тим ближче до істини в екзистенційно-персоналістському розумінні. Тому можна констатувати, що екзистенційно-персоналістське світобачення дещо абсолютизує поняття «духовної дистанції». Дійсно, наближеність суб'єкта до певної події, його співпереживання з нею дає можливість більш адекватно відобразити її сутність, особливо коли це стосується соціально-гуманітарної сфери життєдіяльності людини.

Водночас, виникає небезпека зростання суб'єктивного чинника, який перешкоджає пізнанню істини. Віддаленість суб'єкта від об'єкта демонструє його певну незалежність, дає можливість усвідомити інші (протилежні) погляди, а, отже, – і розширяє свободу в оцінці цієї події. Однак, зростання віддаленості породжує кризу свідомості, яку відомий американський соціолог і футуролог Е. Тоффлер назвав «шок майбутнього». З усієї різновекторності розглянутих Тоффлером проблем (на прикладі США) зупинимося безпосередньо на проблемах екзистенційно-персоналістського психоемоційного переживання: споживання алкоголю та наркотиків, залежність від засобів масової інформації, самотність пристарілих людей, несприйняття сімейних цінностей тощо [7, с. 399]. Все це веде до втрати смислотворення, унеможливлення орієнтуватися

у складних життєвих ситуаціях, що в кінцевому результаті сприяє глибинним індивідуально-духовним занепокоєнням.

Головною проблемою стає не рівень матеріального достатку, перспективи кар'єри чи інші соціально-економічні цінності, а можливість протистояти абсурдності життя. Таким чином, сучасне планетарне суспільство з високим рівнем інтелектуальності не в змозі захистити себе від зростаючих темпів негативних наслідків, які ж і продукуються самою раціональністю.

Основна заслуга Тоффлера, що він (прямо чи опосередковано) висунув проблему історичного та індивідуального розуміння сенсу життя. І якщо, історичність за обсягом значно ширше за екзистенційно-персоналістське смислотворення то індивідуальне безпосередньо вичерпується цим останнім. Результати досліджень Тоффлера в цілому песимістичні. Але в них прослідковується надія на усвідомлення людством глобальних загроз. Роздуми мислителя спонукають сучасних філософів до оптимістичних висновків щодо визначення конкретних причин кризи свідомості та шляхів її усунення. «Людині ... за своє виживання, у будь-якій скруті не варто зупинятися в часі свого існування ... Людина й людство ... просто приречені Бути. Й у цьому бутті вони не мають права на слабкість і нищість духу. Тому і духовність у певному сенсі є ... фактором, який визначає, скеровує і надає існуванню його смислові виміри, світоглядну орієнтацію, й цінність, й змістовність означень» [5, с. 7].

Основні смисложиттєві поняття «людина як самоціль, як міра всіх речей» без екзистенційно-персоналістського усвідомлення себе, в першу чергу, як духовної істоти перетворює ці смисли в негатив, який проявляється через поглиблення егоцентричності, егоїзму, расової, національної, релігійної нетерпимості, в пробудженні нижчих біологічних інстинктів та нехтуванні моральними ідеалами і правовими нормами.

Особистість може зрозуміти та відповідно прийняти ту чи іншу соціальну ідею чи теорію до якої вона «доросла» інтелектуально та яку вона усвідомила внутрішньо (персонально) і зробила її «своєю». Але видимий високий, на перший погляд, позитивний статус соціальної ідеї не гарантує її втілення у життя. Маніпуляція свідомістю людини настільки поширене сьогодні явище, що сприймається як закономірність, як певна «доля» сучасності. Відповідно зростають протилежні настрої у вигляді абсолютного скептицизму, нігілізму, розуміння свободи як вседозволеності.

Екзистенційно-персоналістський світогляд – глибоко символічний. В окремих аспектах і в окремі історичні епохи він може «відставати» від поступу раціональних (науково-технічних) досягнень. Його «відставання» спричиняє нерозуміння сутності історичних проблем, черговості їх вирішення, несприйняття певних загроз (глобальних проблем сучасності) тощо.

Екзистенційно-персоналістський світогляд в більшій чи меншій мірі, наділений статусом

альтруїзму, причому існує певна закономірність між соціальним статусом та обсягом «жертвовності» і вона повинна зростати, відповідно до росту соціального статусу особи, її кар'єрного поступу. Формула жертвовності відома: чим вищий соціальний статус особи, тим більше свободи в прийнятті рішень, але і більша відповідальність за кінцеві результати цих рішень.

Зрозуміло, що ми маємо на увазі моральну (а не правову) сферу соціальних відносин. У сфері правових відносин тенденція взаємозв'язку між соціальним статусом особи і результатами її дій більш детермінована, хоча і далеко не завжди ефективна.

Але в реаліях сучасної України зростання правової відповідальності практично не спостерігається. Причому діяльність правової системи не вирішує цю проблему. Суттєве зрушення з місця у площині цієї проблеми могли б дати два основні внутрішні критерії морально-персоналістського характеру – совість людини та суспільна думка.

Раціональне світобачення в основному направлене на зовнішні прояви кризи свідомості: будь-то специфіка способу виробництва, причини глобальних проблем, тип цивілізації, негативні наслідки науково-технічного прогресу. Але такий одновекторний пошук першопричин кризи свідомості не вирішує цю проблему. Необхідно змінювати найпотаємніші глибини людської самості, її сутнісні мотиви, інтереси діяльності та соціокультурні вподобання.

Постає дилема – змінювати зовнішній світ чи удосконалювати внутрішнє «Я», обсяг внутрішньої свободи. Але яким би широким він не був – завжди зводиться до основного драматичного серцевинного питання – життя і смерті. Лише усвідомлення того, що криза свідомості потенційно поглиблює останнє, змушує людину зупинитись, перебороти свій бездумний активізм і замислитись над ясперівським поняттям пограничної ситуації, яка визначає основні доленосні моменти в житті особистості. В пограничній ситуації людська екзистенція пізнає себе як щось безумовне. Важливо зазначити, що поняття пограничної ситуації причетне не тільки до окремої особистості. Його можна застосувати і у відношенні до інших суб'єктів (соціальної групи, нації, держави, регіону, суспільства в цілому чи історичної епохи).

Криза свідомості має планетарні масштаби, хоч особливості її в кожному регіоні різні. Та «об'єднує» всіх симптом духовного неблагополуччя в момент зародження криза свідомості мала індивідуального конкретного носія. В ХХІ ст. з'являється нова ознака: переживання за людство в цілому. Тобто, можна констатувати, подвійне психологічне навантаження. Виникає нове поняття «межа адаптації», яка стосується як сфери раціонального так і емоційно-чуттєвої сфери свідомості. Конкретні симптоми межі адаптації стосуються різних галузей психології та, відповідно, виходять за межі предмету нашого дослідження. Нас цікавлять лише кінцеві висновки психологів. І вони не втішні. Людина веде себе

нерационально, діє проти власних інтересів, не може прийняти найпростіших рішень, її емоційний стан відповідний – страх, роздратованість.

Зрозуміло, що поняття «межа адаптації» стосується пограничних ситуацій: військових дій, стихійного лиха (пожежі, повені, землетруси тощо). У повсякденному житті ми можемо лише припускати про наближення до певної межі адаптації. Її ознаками є апатія, нігілізм, скептицизм, зверхність, блюзнірство, цинізм, бездуховність. В цілому, в повсякденному житті погранична ситуація найчастіше проявляється як конформізм. Динамізм сучасного життя, швидкий приріст інформації, а в ній – великий обсяг негативу спонукають до певного пасивного пристосування. Як біологічна характеристика пристосованість – позитивна риса. Але в соціумі, це веде до абсолютизації таких цінностей як влада, престиж та матеріальні статки.

У світлі конформізму інша людина сприймається як засіб, а не як самоцінність. Перехід із суб'єкт-суб'єктних відносин до об'єкт-об'єктних відносин породжує особливий тип масовидної людини, який під дією реклами, масового мистецтва стає жертвою, якій нав'язуються хибні потреби та інтереси. Без критичного відношення до соціуму та до самого себе така людина не здатна на творче зусилля.

Екзистенційно-персоналістський світогляд є невід'ємною складовою частиною світогляду людини. Його неможна абсолютизувати (як відповідно і раціональне світобачення) так як це спричиняє негативні наслідки. Тільки в єдності екзистенційно-персоналістського та раціонального світосприйняття можлива самореалізація особистості, її повна гармонія з іншим «Я», з певною соціальною групою та суспільством в цілому.

Таким чином, незважаючи на певні недоліки, переваги екзистенційно-персоналістського світогляду в тому, що людина не стає знаряддям волевиявлення інших, позбувається елементів фаталізму, догматизму, еkleктизму, не живе «чужим розумом». Як наслідок екзистенційно-персоналістський світогляд повсякчас спонукає людину звіряти свої помисли та дії з сенсом життя, з вищими духовними ідеалами, особистою долею, власними переживаннями, сумнівами та надіями.

Список використаних джерел

1. Бердяев, Н.А., 2003. 'Дух и реальность', Вступ. ст. и сост. В. Н. Калужного, М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 679 с.
2. Комар, О., 2016. 'Тесеєві мандри свідомості', *Філософська думка*, №2, с.57–70.
3. Лактіонова, А., 2016. 'Сучасна філософія свідомості: методологічні «запити»', *Філософська думка*, №2, с.39–47.
4. Лукьянец, В., Соболев, О., 2004. 'Рациональность – «обычай – деспот»?', *Sententiae: Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскальського товариства). Спецвипуск №1. «Феномен раціональності»*, Вінниця, с.3–27.
5. Райда, КЮ., 2009. 'Екзистенціальна філософія. Традиції і перспективи', К.: Видавець ПАРАПАН, 328 с.
6. Сепетий, Д., 2016. 'Чому існує «важка проблема свідомості»?', *Філософська думка*, №2, С.30–38.
7. Тоффлер, Э., 2004. 'Шок будущего: Пер. с англ.', М.: ООО «Издательство АСТ», 557 с.

8. Хосе, Ортега-и-Гассет, 2009. 'Дегуманизация искусства', *Кризис сознания: сборник работ по философии кризиса*, М.: Алгоритм, с.105–157.

References

1. Berdjaev, N.A., 2003. 'Duh i real'nost' (Spirit and reality)', Vstup. st. i sost. V. N. Kaljuzhnogo, M.: ООО «Izd-vo AST»; Har'kov: «Folio», 679 s.
2. Komar, O., 2016. 'Tesejevi mandry svidomosti (Theseus journeys of consciousness)', *Filosofs'ka dumka*, №2, s.57–70.
3. Laktionova, A., 2016. 'Suchasna filosofija svidomosti: metodologichni «zapyty» (Contemporary philosophy of consciousness: methodological «inquiries»)', *Filosofs'ka dumka*, №2, s.39–47.
4. Luk'janec, V., Sobol', O., 2004. 'Racional'nost' – «obyčaj – despot»? (Is rationality a «custom despot»?), *Sententiae: Naukovi praci Spilky doslidnykiv modernoi' filosofii' (Paskalivs'kogo tovarystva). Specvypusk №1. «Fenomen racional'nosti»*, Vinnycja, s.3–27.
5. Rajda, KJu., 2009. 'Ekzystencial'na filosofija. Tradycja i perspektivy (Existential philosophy. Tradition and perspectives)', K.: Vydavec' PARAPAN, 328 s.
6. Sepetyj, D., 2016. 'Chomu isnuje «vazhka problema svidomosti»? (Why is there a «severe problem of consciousness»?), *Filosofs'ka dumka*, №2, S.30–38.
7. Toffler, Je., 2004. 'Shok budushhego: Per. s angl. (Shock of the future: Trans. from English)', M.: ООО «Izdatel'stvo AST», 557 s.
8. Hose, Ortega-i-Gasset, 2009. 'Degumanizacija iskusstva (Dehumanization of art)', *Krizis soznaniya: sbornik rabot po filosofii krizisa*, M.: Algoritm, s.105–157.

* * *

УДК 130.2;378

**ІДЕЯ НООСФЕРИ:
ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ
ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ***IDEA OF NOOSPHERE: INTERPRETATION
IN THE CONTEXT CURRENT EXISTENCE ISSUES***Турпак Н. В.,**

кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник відділу філософії та геополітики, Науково-дослідний інститут українознавства МОН України (Київ, Україна), e-mail: turpak.nadiya@ukr.net, ORCID:org/0000-0002-1380-7239

Turpak N. V.,

Candidate of Sciences in Philosophy, leading researcher of Philosophy and Geopolitics Department of RIUS (Kyiv, Ukraine), e-mail: turpak.nadiya@ukr.net, ORCID:org/0000-0002-1380-7239

Проаналізовано інтерпретації ідеї ноосфери В. Вернадського в європейській та українській соціально-філософській думці в контексті сучасних екзистенційних викликів. Обґрунтовано наявність розвитку та поглиблення ноосферної парадигми, осердям якої є ноосферна концепція В. Вернадського, в сучасній глобальній гуманістиці, впливу українського ідейного досвіду на розв'язання глобальних гуманітарних проблем. Стверджується, що ознайомлення з даним ідейним досвідом може допомогти Україні обрати сценарії розбудови гармонійного майбутнього.

Ключові слова: Антропосфера, ноосфера, ноосферна парадигма, розумне регулювання, соціосфера, суспільство сталого розвитку, холистичний світ, ціннісно-смысловий Універсум.

The article analyzes the interpretation of the idea of V. Vernadsky's noosphere in contemporary European and Ukrainian socio-philosophical thought in the context of contemporary existential challenges. The development and deepening of the noosphere paradigm, the core of which is the noosphere concept of V. Vernadsky in modern global humanism, the influence of Ukrainian ideological experience on solving global humanitarian problems, is substantiated. It is alleged that familiarizing with this ideological experience can help Ukraine to choose scenarios for building a harmonious future.

Keywords: Anthroposphere, noosphere, noospheric paradigm, intelligent regulation, sociosphere, society of sustainable development, holistic world, value-semantic universe.

Наразі Україна перебуває перед серйозними екзистенційними викликами і випробуваннями. Це виклики людському існуванню в умовах процесів глобалізації. Життя як вища цінність у його індивідуальному та планетарному вимірах зазнало загрози знищення у наслідок можливих кліматичних, екологічних чи збройних катаклізмів. Небезпечні глобальні тенденції можуть чинити руйнівний вплив на засади безпечного та гармонійного існування та розвитку українського світу.

Тому, однією з головних вимог сучасності постає необхідність оновлення світогляду, формування переконання, що вирішення внутрішніх, екзистенційних проблем як окремої людини, так і суспільства, нації загалом, в умовах невідворотності глобалізаційних процесів, вимагає формування мислення, в якому було б приділено достатньо уваги людині, суспільству та ресурсам навколишнього природного середовища. Лише з позицій такого оновленого світогляду можливо наділити глобалізацію так званим «людським обличчям», спрямувати її на розбудову засад

безпечного та гармонійного існування та розвитку українського світу, національного буття.

Тому, на нашу думку, є актуальним ідейний досвід видатних українських мислителів, що вчасно зуміли передбачити тенденції розвитку глобального світу в людському вимірі, можливі небезпеки та виклики глобалізації, запропонували сценарії для побудови гармонійного світу майбутнього. Зокрема, мова йде про фундаментальну ноосферну концепцію В. Вернадського, розроблену ним ще в середині ХХ століття, яка розвинулася до рівня парадигми осмислення і розуміння глобальних тенденцій розвитку світу та небезпек, пов'язаних із цим. Ноосферна парадигма, сформована на базі ідеї ноосфери В. Вернадського, і зараз, на початку ХХІ століття, демонструє свою актуальність.

Сучасні аспекти ноосферної проблематики після В. Вернадського перебували в колі уваги як європейських, так і українських дослідників: діячів Римського клубу Д. Медоуза, Д. Медоуз [12; 16], Й. Рандерса [12; 14; 16], засновника та діяча Будапештського клубу Е. Ласло [11; 15], українських філософів М. Голубця [6], М. Кисельова [1; 7], С. Кримського [8; 9; 10] та інших.

Втім, в сучасних соціально-філософських дослідженнях не було системно проаналізовано інтерпретації ідеї ноосфери В. Вернадського в європейській та українській соціально-філософській думці в контексті сучасних екзистенційних викликів, що спричинені невідвортністю глобалізаційних процесів.

Тому, метою статті є аналіз інтерпретацій ідеї ноосфери В. Вернадського в європейській та українській соціально-філософській думці в контексті сучасних екзистенційних викликів. Це, на нашу думку, зможе засвідчити наявність розвитку та поглиблення ноосферної парадигми, осердям якої є ноосферна концепція В. Вернадського, в сучасній глобальній гуманістиці, впливу українського ідейного досвіду на розв'язання глобальних гуманітарних проблем. Це також може допомогти Україні обрати сценарії розбудови гармонійного майбутнього.

Слід зауважити, що ідея ноосфери є українським надбанням, адже, не зважаючи на те, що поняття «ноосфери» було введено в колообіг французьким мислителем Е. Леруа, а завдяки працям ще одного французького вченого П. Тейяра де Шардена ця ідея набула у подальшому популярності у світовій (європейській) філософії, творцем ідеї ноосфери був наш відомий співвітчизник, геніальний філософ, вчений-природознавець, основоположник генетичної мінералогії, біогеохімії, радіогеології, вчення про наукознавство, біосферу і ноосферу В. Вернадський. Нами було показано, що його концепція стала осердям ноосферної парадигми, адже В. Вернадський, своїми працями зазірнувши у майбутнє, заклав основи стилю мислення ХХ ст., пов'язаного з міждисциплінарними підходами: екологічними, етичними, прогностичними вимірами сучасної науки [13].

Ідея ноосфери (від грець. ноос – розум) В. Вернадського зросла на засадах його

антропокосмічного світогляду, що системно поєднав в єдине ціле природну (атомарну і біосферну) і людську реальність. Проблеми ноосфери вчений приділив увагу у працях «Деякі слова про ноосферу» [2], «Наукова думка як планетарне явище» [3], «Хімічна будова біосфери Землі та її оточення» [4]. У даних працях знайшла вияв вихідна думка вченого стосовно того, що людина та створені нею технології складають особливий – мислячий – пласт організованої матерії, що змінює земну поверхню. Для опису цього явища він застосував термін «ноосфера». В. Вернадський обґрунтував нове розуміння ролі і місця людини та людства в біогеохімічній історії планети. Розум, який вноситься в історію планети з появою людини, набуває геологічного виміру, і стає чинником «...таким значним за своїми наслідками та їхніми можливостями, що... можна не заперечувати внеску цього чинника для геологічних поділів в одному ряду зі стратиграфічними і тектонічними... Масштаб змін приблизно однаковий... При творенні ноосфери ми його переживаємо...» [3, с. 134].

Ідея ноосфери В.Вернадського стала осердям ноосферної парадигми. Під ноосферною парадигмою ми розуміємо сукупність способів постановки, обґрунтування та способів вирішення проблем, на базі фундаментальної теорії ноосфери, яка була започаткована концепцією В. Вернадського, розвинута деякими його учнями та однодумцями, а в умовах сучасності, – набула ознак неklasичності. Нами було показано, що у такому, неklasичному розумінні, ноосфера визначається як певний стан суспільства, де критерії рівню розвитку та якості життя будуть визначатися гуманістичними цінностями та знаннями людини, що існує у гармонії з оточуючим соціальним та природним довкіллям в умовах глобальної безпеки [5].

На нашу думку, ноосферна парадигма, осердям якої є ідея ноосфери В. Вернадського, отримала розвиток і збагачення в європейській та українській соціально-філософській думці.

Так, зокрема, відомі автори доповідей Римському клубу Д. Медоуз, Й. Рандерс, Д. Медоуз у праці «Межі зростання. 30 років потому» (2002) [12], де вони всебічно розвинули ключові ідеї своєї першої книги – доповіді Римському клубу «Межі зростання» (1972), надали власне розуміння феномену, що у творчій спадщині українського мислителя отримав назву *ноосфери*. Вони запропонували модель майбутнього суспільства *сталого розвитку*, спрямованого на людину та її матеріальні та духовні потреби. Вони описали риси такого суспільства, серед яких віддали перевагу сталості, ефективності, справедливості, красі, орієнтації на об'єднання людей в спільноту, на забезпечення матеріального добробуту та безпеки для всіх громадян. На їх думку, праця у такому суспільстві має прикрашати людину, лідери мають бути чесними, розумними, викликати повагу у своєму служінні суспільству, економіка має сприяти позитивному розвитку людського суспільства

у його гармонії з довкіллям, з екосистемами, а не навпаки. Автори наголошували на гнучкості майбутньої суспільної системи, на її відкритості до соціальних, технічних, інтелектуальних новацій, до розвитку науки та освіти тощо.

Й. Рандерс, один з авторів вищезазначеної праці, поглибив ідею *суспільства сталого розвитку* у футурологічному дослідженні «2052: Глобальний прогноз на наступні сорок років» (2012) [14]. Він зробив спробу обмалювати розвиток світу майбутнього і застерегти людство від екзистенціальних викликів, найзначніший серед яких – загроза виживанню планети. Так, на його думку, у 2052 році людство очікує повільне економічне зростання, неослабне безробіття, соціальні хвилювання, зростаюча нерівність на фоні кліматичних умов, що будуть неослабно погіршуватися (більше посух, більше повеней, більше лісних пожеж, повільно зростаючий рівень моря тощо). Вихід, на думку вченого, полягає у втіленні ідеї *розумного регулювання* економічними, соціальними та екологічними процесами. Він закликав пожертвувати короткостроковими економічними перевагами заради можливості зберегти біорізноманіття нашого світу для майбутніх поколінь. Для цього, на його думку, треба сприяти формуванню цивілізованості громадян, їх орієнтації на вироблення рішень і спільні дії по вирішенню глобальних проблем сучасності. На рівні урядів держав, у свою чергу, має бути сформованим переконання щодо потреби вкладання коштів у непопулярні довгострокові кліматологічні та екологічні програми.

Близькими до поглядів В. Вернадського виявилися ідеї Е. Ласло, сучасного угорського філософа, футуролога, автора доповідей Римському Клубу, засновника Будапештського клубу. Він запропонував концепцію майбутнього як *холістичного світу* і спробував визначити шляхи до його побудови. У своїй праці «Макрозсув: до сталості світу шляхом змін» (2002 р.) [11], він здійснив обґрунтування цивілізаційного процесу розвитку людства як частини «тривалочасового еволюційного тренду», що посилив інтеграцію різних груп, економік, суспільств і культур в системи, що охопили значні території та значну частину народонаселення. Філософ вбачав у цій трансформації ознаку планетарного та глобалізаційного процесу, що у свою чергу зумовив появу кризових екологічних станів і небезпек від збройних конфліктів, що охопили світ. Тому, філософ покладає на людину відповідальність за майбутній бажаний для неї світ, закликає до того, щоб своєю належною діяльністю у теперішньому часі вона заклала підґрунтя для нових цінностей та нової свідомості, що стануть запорукою досягнення більш справедливого та стабільного порядку на Землі.

Холістичний світ майбутнього, на думку філософа, – це світ бажаного сталого майбутнього, де б були системно поєднані соціальні, політичні, культуротворчі чинники, а також чинники стилю життя, моралі та світогляду. Його соціальна і

політична організація передбачає встановлення багатоманітних комунікативних зв'язків між автономними регіональними, національними, локальними спільнотами, окремими індивідами з метою досягнення глобальної координації у питаннях забезпечення миру та безпеки, регулювання світових матеріально-фінансових потоків і наукової інформації. Стиль життя у майбутньому, на думку філософа, буде спрямованим на слідування ідеалам розвитку особистості, її інтелектуальній і емоційній націленості на життя в лоні сім'ї, співтовариства, нації, а також в глобальному співтоваристві народів, націй, регіонів в гармонії з людьми та природою. У світогляді холистичного світу, на думку Е. Ласло, має знайти відображення ідея про те, що людське суспільство – це складна система, яка «діє і розвивається як єдине ціле, об'єднуючи всіх людей і всі культури поза зневаги до їх ідентичності або до їх відмінностей... усвідомивши свою єдність при всій соціально-культурній різноманітності, люди стають свідомими архітекторами своєї долі» [11, с. 118].

Відомі українські філософи, серед яких С. Кримський, М. Голубець, М. Кисельов, у своїх працях також включилися у розробку ноосферної проблематики з позицій осмислення екзистенційних викликів сучасності.

Так, зокрема, С. Кримський вважав, що у XX столітті «...антична любов до мудрості скомпрометована цинізмом знання, зорієнтованого на виробництво зброї масового знищення» [10, с. 200]. У зв'язку з цим, філософ найбільшим екзистенційним викликом для людства вважав те, що «буття як вищий дар долі» перетворилося на інструментальний засіб технологічної стратегії людства. У зв'язку з цим філософ відзначив, що починаючи з XX століття почалося формування «ноосфери як особливого типу глобалізації у сфері «мудрості життя» [8, с. 338].

Ноосфера для С. Кримського, – це своєрідний олюднений світ, світ культури. Застосування концепту культури до тлумачення ноосфери, дає змогу мислителю витлумачити останню як своєрідний олюднений світ, світ культури, що конститується як *ціннісно-смісловий Універсум*. Цей Універсум, як відзначає філософ, не зводиться тільки до культури. Адже мова йде про декілька підсистем. Серед цих підсистем належне місце він відводить природі в ракурсі її інформаційних можливостей, цивілізації в ракурсі її культурних потенцій і практичних реалізацій, а також так званому монадному буттю в ракурсі ціннісно-смісловій діяльності індивідуального соціального феномену, насамперед людської особистості. Філософ підкреслював, що *ціннісно-смісловий Універсум* – це «сфера людської діяльності, яка реалізує через особистісне буття в системі цивілізації ноосферну відповідь на космічний запит розуму» [9, с. 10–11].

Культура (ноосфера), на думку філософа, розкриває внутрішню безмежність людини, є виразником її духовності. Духовність, у свою чергу,

розглядається ним як принцип самобудівництва людини, «вихід до вищих ціннісних інстанцій конститування особистості і її менталітету». Філософ стверджує, що духовність відповідає на найсуттєвіші екзистенційні запити сучасності через її здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичний основі, що формує «здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується само тотожність людини, її воля від твердої залежності перед постійно мінливими ситуаціями... Духовність врешті приводить до свого роду значеннєвої космогонії, з'єднання образу світу з моральним законом особистості» [9, с. 50].

М. Голубець в роботі «Від біосфери до соціосфери» (1997) [6] інтерпретував ідею ноосфери у контексті гуманістичних засад становлення соціосфери. *Соціосфера*, на його думку є якісно новою оболонкою Землі, до складу якої увійшла геосфера, біосфера та прилеглий до Землі Космос, що виникла у наслідку етапів розвитку нашої планети від геогенезу через біогенез до соціогенезу. Також, – це оболонка, яка наприкінці XX століття існує у вирі багатьох глобальних проблем, які чекають міжнародного розв'язання. Це такі проблеми як демографічні, соціально-економічні, політичні та інші. Тому, на думку українського філософа, необхідно, щоб міжнародна наукова спільнота на майбутніх конференціях, подібних до тієї, що відбулася у Ріо-де-Жанейро у 1992 р., поставила у центр обговорення такі нагальні питання як про «активне керування глобальними процесами і створення таких міжнародних органів чи структур, які, базуючись на міжнародному праві і міжнародних угодах, на гуманній і демократичній основі здійснювали б підтримання міжнародного порядку. Основними засобами їх діяльності могли б бути: економічна та гуманітарна допомога, міжнародна підтримка і міжнародний осуд, міжнародні економічні і політичні санкції тощо» [6, с. 227].

Учений окреслив гуманістичні засади розв'язання соціосферних проблем, вбачаючи їх у розвиткові науки, освіти, вихованні всебічно обізнаної людини, здатної розуміти різноманітні екологічні, соціальні, демографічні, економічні, культурні процеси та відчувати відповідальність за їх наслідки. На думку М. Голубця, треба працювати над створенням умов для реалізації активного управління визначальними соціосферними процесами. Він відзначає: «Розумне управління цими процесами стало об'єктивною реальністю і природною необхідністю. Без нього існування соціосфери і сталий суспільний розвиток неможливі» [6, с. 233].

Ще один сучасний український філософ М. Кисельов у працях «Сфера людського буття: проблеми та перспективи» (2015) [7], «Антропосфера: сучасні інтерпретації» (2015) [1] інтерпретує ноосферу як сферу людського буття, *антропосферу*. Трактуючи феномену антропосфери є близьким до трактування феномену ноосфери. Адже, у понятті антропосфери, як

і у понятті ноосфери знаходить відбиття ідея цілісності і гармонії у відносинах між людьми, людей з природою і в самій природі. Втім, на думку мислителя, поняття *антропосфери*, на відміну від поняття ноосфери, більш повно відбиває цілісність феномена «світу людини». Воно екзистенційно поглиблює поняття ноосфери, адже «набуває поширення міркування, що сучасна людина почуває закинутою в чужий їй світ, втрачає здатність співвідносити себе з природою і навіть із створеними нею ж соціальними та, навіть побутовими реаліями» [7, с. 3]. Тому М. Кисельов стверджує: «...головна причина того, що сучасний «світ людини» є кризовим полягає в тому, що прогресує диспропорція між технічними (технологічними можливостями людини і її духовно-етичним розвитком» [7, с. 3].

Філософ переконливо довів, що сучасний стан *антропосфери*, сфери людського буття, є однією з найактуальніших проблем у філософських та наукових дослідженнях, зокрема тому, що комплексно поєднує ряд важливих аспектів. Серед цих аспектів, цілісність феномена «світу людини», еволюція уявлень про фундаментальну опозицію «природа–культура», завдяки чому культура «постає як універсальний механізм самоорганізації суспільного життя в певних соціоприродних умовах» [1, с. 3]. Також мислитель акцентує увагу на тому, що з феноменом антропосфери пов'язано поширення застосування *міждисциплінарного підходу* у сучасному науковому пізнанні, ознак переходу наукового пізнання до постнекласичного етапу, підтвердженням чого є залучення до нього соціоприродного тла, на якому воно здійснюється, його гуманізація й гуманітаризація, включення у нього духовно–морального аспекту. Філософ також відзначає, що в умовах сучасності «... акцентується увага на відповідальності дослідників за продукване ними нове знання та наслідки його застосування. Онтологічна реальність постає не як об'єкт пізнання, а як співбесідник. Феномен співіснування природи та культури постає як діалог (від монолізму до діалогізму)» [1, с. 47].

Отже, в статті нами було розглянуто інтерпретації ідеї ноосфери В. Вернадського в європейській та українській соціально–філософській думці в контексті сучасних екзистенційних викликів, що спричинені невідворотністю глобалізаційних процесів. Обґрунтовано, що найбільш значущими з них є інтерпретація ноосфери як майбутнього *суспільства сталого розвитку* Д. Медоуза, Й. Рандерса, Д. Медоуза, інтерпретація ноосфери як *холістичного світу* майбутнього Е. Ласло, інтерпретація ноосфери як *ціннісно–смыслового Універсуму* С. Кримського, інтерпретація ноосфери як *соціосфери* М. Голубця, інтерпретація ноосфери як *антропосфери* М. Кисельова. Проведений аналіз свідчить про наявність розвитку та поглиблення ноосферної парадигми, осердям якої є ідея ноосфери В. Вернадського, в сучасній глобальній гуманістиці, впливу українського ідейного досвіду на розв'язання глобальних гуманітарних проблем.

Можна стверджувати, що ознайомлення з даним ідейним досвідом може допомогти Україні в умовах сучасних екзистенційних викликів обрати сценарії розбудови гармонійного майбутнього. Також, це може сприяти у вирішенні політичних, соціальних та екологічних проблем, у створенні умов для реалізації бажаного стилю життя у відповідності з національними традиціями та вимогами глобального співтовариства. Тому, на нашу думку, перспективи подальших ноосферних досліджень полягають у площині оновлення світогляду, збагачення системи національних духовних цінностей, де першорядне місце буде відведене розвитку особистості та підвищенню якості життя українців в умовах глобалізаційних тенденцій.

Список використаних джерел

1. Кисельов, М., Гардашук, Т., Грабовський, С., Зарубицький, К., Палей, Л., 2015. 'Антропосфера: сучасні інтерпретації: монографія', ред. М. Кисельов; НАН України; Ін-т філософії ім. Г. Сковороди, К., 192 с.
2. Вернадський, ВІ., 2005. 'Деякі слова про ноосферу', *Вибрані праці*, К., с.266–275.
3. Вернадський, ВІ., 2005. 'Наукова думка як планетарне явище', *Вибрані праці*, К., с.100–265.
4. Вернадський, ВІ., 2012. 'Хімічна будова біосфери Землі та її оточення', НАН України, Комісія НАН України з наукової спадщини акад. В. І. Вернадського, Інститут загальної та неорганічної хімії ім. В. І. Вернадського; ред.: С. В. Волков (голова), А. Г. Білорус [та ін.]; уклад.: А. С. Лисюк, К. О. Каздобін, Л. Б. Коваль, К., 507 с., (Вибрані наукові праці акад. В. І. Вернадського, Т.3).
5. Владимиренко, В., Турпак, Н., 2016. 'Перспективи ноосферної парадигми в сучасній глобалістиці', *Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки, Гол. ред. В. С. Пазенок, К.: КУТЕП, Вип.22, с.71–85.*
6. Голубець, МА., 1997. 'Від біосфери до соціосфери', Львів, 251 с.
7. Кисельов, ММ., 2015. 'Сфера людського буття: проблеми та перспективи', *Практична філософія*, №2, с.3–12.
8. Кримський, СБ., 2010. 'Про софійність, правду, зміст людського буття: Збірник науково–публіцистичних і філософських статей', К., 464 с.
9. Кримський, С., Павленко, Ю., 2007. 'Цивілізаційний розвиток людства [Текст]', К.: Фенікс, 316 с.
10. Кримський, СБ., 1998. 'Перспектива нового тисячоліття та зміна стратегій соціального інтелекту', *«Magisterium»*, Вип.1, с.200–216.
11. Ласло, Э., 2011. 'Макросдвиг: к устойчивости мира курсом перемен', Пер. с англ., М., 208 с.
12. Медоуз, Д., Рандерс, Й., Медоуз, Д., 2008. 'Пределы роста. 30 лет спустя', Пер. с англ., М., 342 с.
13. Турпак, Н., 2008. 'Парадигмальне значення біосферно–ноосферної концепції В. Вернадського для стилю мислення ХХ століття', *Збірник наукових праць Науково–дослідного інституту українознавства*, К., Т.ХХІІ, с.381–389.
14. '2052: A global forecast for the next forty years', Professor Jorgen Randers. The future in practice the state of sustainability leadership 2012. [online] Доступно: <http://www.2052.info/wp-content/uploads/2014/01/p120801-2052-A-global-forecast-15p-illustrated-CPSL>
15. Laszlo, Ervin Macroshift Navigating the Transformation to a Sustainable World Foreword by Arthur C. Clarke Berrett-Koehler Publishers 2002.
16. Meadows, D., Randers, J., Meadows, D. 'Limits to Growth. The 30-Year Update', Chelsea Green Publishing Company White River Junction, Vermont.

References

1. Kysel'ov, M., Gardashuk, T., Grabovs'kyj, S., Zarubyc'kyj, K., Paljej, L., 2015. 'Antroposfera: suchasni interpretacii': monografija (Anthroposphere: modern interpretations: monograph)', red. M. Kysel'ov; NAN Ukrai'ny; In-t filosofii' im. G. Skovorody, K., 192 s.
2. Vernads'kyj, VI., 2005. 'Dekil'ka sliv pro noosferu (A few words about the noosphere)', *Vybrani praci*, K., s.266–275.
3. Vernads'kyj, VI., 2005. 'Naukova dumka jak planetarne javyshhe (Scientific thought as a planetary phenomenon)', *Vybrani praci*, K., s.100–265.
4. Vernads'kyj, VI., 2012. 'Himichna budova biosfery Zemli ta i'i' otocennja (Chemical structure of the Earth's biosphere and its environment)', *NAN Ukrai'ny, Komisija NAN Ukrai'ny z naukovo'i spadshhyny akad. V. I. Vernads'kogo, Instytut zagal'noi ta neorganichnoi' himii' im. V. I. Vernads'kogo; red. kol: S. V. Volkov (golova), A. G. Bilorus [ta in.]; uklad.: A. S. Lysjuk, K. O. Kazdobin, L. B. Koval'*, K., 507 s., (Vybrani naukovy praci akad. V. I. Vernads'kogo, T.3).
5. Vladymyrenko, V., Turpak, N., 2016. 'Perspektyvy noosfernoi' paradygmy v suchasnij globalistyci (Perspectives of the noosphere paradigm in modern globalistics)', *Naukovi zapysky Kyi'vs'kogo universytetu turyzmu, ekonomiky i prava. Serija: filosof's'ki nauky, Gol. red. V. S. Pazenok*, K.: KUTEP, Vyp.22, s.71–85.
6. Golubev', MA., 1997. 'Vid biosfery do sociosfery (From the biosphere to sociosphere)', L'viv, 251 s.
7. Kysel'ov, MM., 2015. 'Sfera ljuds'kogo buttja: problemy ta perspektyvy (Sphere of human being: problems and perspectives)', *Praktychna filosofija*, №2, s.3–12.
8. Kryms'kyj, SB., 2010. 'Pro sofijnist', pravdu, smysly ljuds'kogo buttja: Zbirnyk naukovy-publicystychnykh i filosof's'kykh statej (About Sophia, Truth and the Means of Human Being: Collection of scientific and journalistic and philosophical articles)', K., 464 s.
9. Kryms'kyj, S., Pavlenko, Ju., 2007. 'Cyvilizacijnyj rozvytok ljudstva [Tekst] (Civilization development of humanity [Tekst])', K.: Feniks, 316 s.
10. Kryms'kyj, SB., 1998. 'Perspektyva novogo tysjacholittja ta zmiana strategij social'nogo intelektu (The Perspective of the New Millennium and the Change in Strategies for Social Intelligence)', «*Magisterium*», Vyp.1, s.200–216.
11. Laslo, Je., 2011. 'Makrosdvig: k ustojchivosti mira kursom peremen (Macro shift: to the stability of the world by the course of change)', Per. s angl., M., 208 s.
12. Medouz, D., Randers, J., Medouz, D., 2008. 'Predely rosta. 30 let spustja (Limits of growth. 30 years later)', Per. s angl., M., 342 s.
13. Turpak, N., 2008. 'Paradygmal'ne znachennja biosferno-noosfernoi' koncepcii' V. Vernads'kogo dlja stylju myslennja XX stolittja (Paradigmatic value biosphere-noosphere Vernadsky concept for thinking style of the twentieth century)', *Zbirnyk naukovykh prac' Naukovo-doslidnogo instytutu ukrai'noznavstva*, K., T.XXII, s.381–389.
14. '2052: A global forecast for the next forty years', Professor Jorgen Randers. The future in practice the state of sustainability leadership 2012. [online] Dostupno: <http://www.2052.info/wp-content/uploads/2014/01/p120801-2052-A-global-forecast-15p-illustrated-CPSL>
15. Laszlo, Ervin Macroshift Navigating the Transformation to a Sustainable World Foreword by Arthur C. Clarke Berrett-Koehler Publishers 2002.
16. Meadows, D., Randers, J., Meadows, D. 'Limits to Growth. The 30-Year Update', Chelsea Green Publishing Company White River Junction, Vermont.

* * *

УДК 172.13

**СУЧАСНІ ФІЛОСОФСЬКІ ДИСКУРСИ
ПОЄДНАННЯ ЕТИКИ ТА ПОЛІТИКИ****MODERN PHILOSOPHICAL DISCOURSES
CONJUNCTION ETHICS AND POLITICS****Усов Д. В.,**

доктор філософських наук, професор кафедри
суспільних наук, Черкаський інститут пожежної
безпеки ім. Героїв Чорнобиля Національного
університету цивільного захисту України
(Черкаси, Україна), e-mail: dimausov@i.ua

Usov D. V.,

Doctor of Philosophy, Professor of the Department
of Social Sciences, Cherkassy Institute of Fire Safety
named after Heroes of Chernobyl, National University
of Civil Defense of Ukraine (Cherkasy, Ukraine),
e-mail: dimausov@i.ua

Окреслено сутність осмислення політики як способу людського буття, істотно доповненого історико-філософським виміром з'ясування її взаємин із морально-етичними вимірами соціальної взаємодії, а також створення прийнятної для сьогодення політичної етики. Актуальності досліджуваній проблемі додають і вітчизняні політичні та соціокультурні реалії. Останні резюмуються в ідеї про те, що розвиток морально-етичних принципів та їх послідовне дотримання не лише політиками, а й усіма нашими громадянами, можуть стати на заваді гіпертрофії індивідуалістичних та прагматичних інтересів політиків, які обстоюють переважно не суспільні, а вузько корпоративні інтереси. Ідея про можливість поєднання моралі та політики шляхом досягнення компромісу конкуруючих поглядів та життєвих стратегій пронизує творчість багатьох сучасних філософів, які прагнуть вказати шляхи розбудови справжньої, а не видимої «правової держави», яка знаходить своє виправдання та легітимізацію у зверненні до загального, спільного блага, замість рівного, однакового для всіх права. На тиск політичної сфери моральна культура громадянського суспільства може й повинна здійснювати зворотній тиск, стримуючи заповізану псевдомораль, використання подвійних стандартів, маніпулювання суспільною свідомістю.

Ключові слова: політика, мораль, етика, справедливості, суспільна угода, довіра, відповідальність.

Life itself is constantly actualizing the problem of politics and morality relations, which has many different aspects. Among them a philosophical aspect is certainly the most important one. The interpretation of politics as a special individual and institutional activity, directed to achieve and consolidate the power, and as a certain essential dimension of human existence in general, its special form with only its inherent trends and features is worth being researched further in this context. Such an approach makes it possible to clarify the relationships of socio-ontologically interpreted policy to the moral and ethical dimensions of life and creation date of today (especially for controversial burdened totalitarian past and uncertain future and domestic reality) of political ethics. Thus, the idea of the possibility of combining morality and politics by compromising the competing views and life strategies and permeates the works of many contemporary philosophers, who seek to specify the ways of true development, but not the visible development of «legal state», which finds its justification and legitimacy in addressing to the general common good, rather than to equal uniform rights for all. In this pseudo-legal state, the ruling elite does not represent the interests of citizens, but only their own interests and benefits.

Keywords: politics, morality, ethics, justice, social contract, trust, responsibility.

Проблема взаємин моралі і політики має багато різноманітних вимірів та аспектів. Одним із найбільш плідних із них, на наш погляд, є філософсько-антропологічне та комунікативно-онтологічне бачення цих взаємин, започатковане Київською філософською школою, уособленою (зокрема щодо поданої проблеми) іменами Є. Андроса, О. Білого, Є. Бистрицького, В. Іванова,

О. Йосипенко, А. Єрмоленка, Г. Ковадло, В. Ляха, В. Малахова, В. Нечипоренка, М. Поповича, С. Пролєєва, Л. Ситніченко, В. Табачковського, В. Шинкарука. У цьому контексті варте уваги та подальшого (в тому числі й історико-філософського) розвитку тлумачення політики не лише як особливої індивідуальної та інституційної діяльності, спрямованої на досягнення і зміцнення влади. Як слушно наголошує В. А. Малахов, «політика постає галуззю, де кожен суб'єкт (людина, певна соціальна група тощо) дбає про своє, а ще точніше – дбає про себе – аж ніяк не про Інших, дарма, що з ними спілкується. З цього погляду її, певно, можна розуміти як сферу, де спілкування збігається з інтересом, отже не досягає повноти свого власне етичного сенсу, своєї етичної самоцінності» [7, с. 102].

Саме осмислення політики як способу людського буття, істотно доповненого історико-філософським виміром, уможливує плідне з'ясування її взаємин із морально-етичними вимірами буття, і створення прийнятної для сьогодення політичної етики. Про це говорять провідні сучасні філософи. Актуальності досліджуваній нами проблемі, безперечно, додають і вітчизняні політичні та соціокультурні реалії. Останні аж надто часто резюмуються в ідеї про те, що розвиток морально-етичних принципів та їх послідовне дотримання не лише політиками, а й усіма нашими громадянами, можуть стати на заваді гіпертрофії індивідуалістичних та прагматичних інтересів політиків, які обстоюють переважно не суспільні, а вузько корпоративні інтереси.

Обґрунтування проблеми взаємин моралі і політики у філософській думці: від античності до модерну були проведені нами у попередніх роботах. Щодо новітніх філософських аргументів на користь поєднання моралі, етики та політики, то необхідно виокремити суттєві способи та шляхи розв'язання цієї проблеми звертаючись, на нашу думку, передусім до творчості Е. Тугендгата. Відповідаючи на запитання про те, чому ми мусимо підпорядковувати свою поведінку, зрештою, своє життя системі моральних норм та цінностей, Тугендгат стверджує, що мораль – це вільна нормативна система, а приналежна до моральної спільноти людина вільно визнає цю систему взаємних санкцій, за впевненості, що й інші роблять те саме. Розмірковуючи далі, Тугендгат конкретизує свої роздуми в тезі про те, що первинність рівності стосується не якоїсь особливої моралі, а моралі загалом, і є істотною для останньої. Адже мораль – це така нормативна система, яка ґрунтується не на насильстві та покараннях, а є внутрішньо визнаною: «кожен член моральної спільноти добровільно визнає взаємні внутрішні санкції» [11, с. 15].

Сучасні філософи пропонують різні підходи до проблеми обґрунтування моральних норм – одні міркують так, неначе такого обґрунтування не існує, а інші, як Габермас, стверджують, що воно є чимось схожим на обґрунтування висловлювань. Тугендгат же вважає: коли ми говоримо про обґрунтування

норм, то це найбільше схоже на обґрунтування вчинків, через вмотивованість останніх. Більше того, саме у вчинках найвиразніше проявляються засвоєні норми чи моральні принципи, яким людина добровільно підпорядковується. Коли ж ми говоримо про мотиви не лише індивідуальних, але й колективних вчинків, то саме на порушення цих норм ми реагуємо обуренням чи чуттям провини. Е. Тугендгат, як Ч. Тейлор, наголошує на принципово інтерсуб'єктивному характері морального чуття: «Моральні чуття – обурення, гнів, чуття провини – втрачають свій сенс, коли немає впевненості в тому, що й інші люди (члени моральної спільноти) поділяють їх» [11, с. 16].

Обстоюючи права людини як моральні права, Е. Тугендгат акцентує увагу передусім не на договірному (хоча, безумовно, його визнає), а на екзистенційному вимірі справедливості. Саме йому належить теза про те, що сором та провина є свідченнями несправедливої поведінки. Наголошуючи на персональному вимірі справедливості, Тугендгат не просто продовжує відому ідею Аристотеля про основні людські чесноти, він прагне витлумачити справедливість як спосіб здійснення людського буття в його персональному та суспільному вимірах та втілення не стільки правового, скільки морального обов'язку. Проте варто зауважити, що наші права і наші обов'язки визнаються саме через їх сутнісний зв'язок із самою природою нашого складного та суперечливого буття.

Отже, ідея про можливість поєднання моралі та політики шляхом досягнення компромісу конкуруючих поглядів та життєвих стратегій пронизує творчість багатьох сучасних філософів, які прагнуть вказати шляхи розбудови справжньої, а не видимої «правової держави», яка знаходить своє виправдання та легітимацію у зверненні до загального, спільного блага, замість рівного, однакового для всіх права. В такій псевдо-правовій державі правляча еліта репрезентує не інтереси громадян, а лише свої власні інтереси та блага. За таких обставин визнання справедливості держави та інших соціальних інституцій не може базуватися лише на згоді всіх учасників вільного від примусу дискурсу як засаді обґрунтування моральних і правових норм та механізмі подолання дихотомії моралі і політики. В ландшафтах сучасного кризового соціального буття моральні принципи постають не лише як формально-процедурні, але і як (хоча і частково) матеріальні. Тож необхідне політикам моральне ставлення не лише до своїх, але й до чужих вимагає особливих, чеснот, передовсім – налаштованості на чесність, відкритість та справедливість.

Відповідаючи на запитання про те, чому ми всі (і особливо – «слуги народу») мусимо підпорядковувати свою поведінку, зрештою, своє життя системі моральних норм та цінностей правил, варто розвинути далі тезу Е. Тугендгата про те, що мораль – це вільна нормативна система, а приналежна до моральної спільноти людина вільно визнає цю систему взаємних санкцій,

за впевненості, що й інші роблять те саме. Отже справжня справедливість ґрунтується на взаємозв'язку прав та обов'язків, повазі до них, що є істотнішим за конвенційне чи примусове визнання суспільних норм та цінностей.

А сутністю сучасної політичної етики мусить стати ідея громадянських чеснот, яка не лише продовжує традицію Канта та Аристотеля, але й наголошує на значущості (і для розуміння та адекватного функціонування взаємозв'язку етики та політики) саме таких чеснот втілених в переході «від підданого до громадянина». Зрештою, увага акцентується на істотній зміні ролі Іншого в тлумаченні проблем свободи, добра та справедливості.

Саме тезу відомого не лише в Україні філософа Мирослава Поповича [8] про необхідність насамперед бути людиною та громадянином, про неприпустимість «обмежуватися байдужою констатацією «позаморальності» політичної сфери, тоді, коли йдеться, по суті, про виживання людини як моральної істоти, про обстоювання основних моральних орієнтирів людяності» розвиває В. Малахов [7, с. 104].

Важливим внеском в осмислення проблеми взаємин моралі та політики стали праці професора А. Єрмоленка. В своїй роботі «Комунікативна практична філософія» [5] він виокремлює основні шляхи досліджуваної нами проблеми. Насамперед він наголошує на тому, що «дослідження легітимативного аспекту моралі щодо політики починається із запитання: наскільки взагалі політичний лад потребує морально-етичної легітимації, тобто якою мірою і в який спосіб мораль може виконувати легітимативну функцію щодо держави, правових норм, політичного ладу загалом?» [5, с. 140]. Уточнюючи, розгортаючи відповідь на запитання щодо легітимативної функції моралі, А. Єрмоленко зазначає важливість проблеми співвідношення правових та моральних норм, адже насправді державна влада у своєму справедливому (чи навіть несправедливому) пануванні спирається не лише на силу, але й на нашу згоду підкорятися, визнавати цю силу.

Виступаючи проти тенденцій (втілених, наприклад, в теорії К. Шмітта [10]) елімінувати мораль зі сфери політики, А. Єрмоленко розвиває та поглиблює комунікативну версію взаємин етики та політики в межах як своїх роздумів, пов'язаних з проблемами дискурсивної етики, так і в своїх перекладах класичних на сьогодні праць К.–О. Апеля, Д. Бюлера, Ю. Габермаса, В. Гюсле. Наголошуючи на значенні універсального громадянського дискурсу як політичної та морально-етичної категорії, він називає його «точкою перетину моралі та права, моралі та політики» [5, с. 156]. Саме в цитованій праці «Комунікативна практична філософія» були оприлюднені й важливі для осмислення взаємин моралі та політики праці К.–О. Апеля «Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу» [1, с. 395–412] та Ю. Габермаса «Мораль і моральність. Чи стосується гегелівське

заперечення Канта також і дискурсивної етики?» [3, с. 325–345]. Новітні вітчизняні та глобальні реалії і проблеми потребували нових акцентів в названій проблематиці, що й втілюється в праці А. Єрмоленка «Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи» [6], яка присвячена всебічному дослідженню застосування моральних норм та цінностей, принципу відповідальності до умов глобальної екологічної та соціальної кризи. Насправді, важливо пов'язати між собою наше існування з цінністю людської гідності. Адже спотворюючи своє соціальне та природне довкілля, ми водночас спустошуємо і нашу душу, поведомся негідно, і – навпаки. Звертаючись у своїй останній роботі до роздумів відомого німецького філософа Д. Бюлера «Ідея та обов'язковість відповідальності», А. Єрмоленко наголошує на необхідності політиків «зважати на всі можливі аргументи, які висуватимуться суспільством, а це означає, що саме суспільство має бути відкритим, отже, інституціалізованим як громадянське суспільство, засадничим принципом дискурсу» [4, с. 21–22]. Означене звернення є плідним ще й тому, що саме Д. Бюлер у вже відомій українському читачеві роботі «Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу» ґрунтовно осмислює тему взаємин моралі і політики (насамперед в розділі 3 роботи, який має назву «Мораль і політика»), зазначаючи, по-перше, що проблема цих взаємин «випливає з усталеного конфлікту між реалізацією інтересів і самоствердженням народу держави або групових інтересів, – з одного боку, та визнанням моральних принципів, які вимагають партнерства та зусиль, спрямованих на вагоміші аргументи» [2, с. 82].

По-друге ж, на думку мислителя, названі учасники, елементи конфлікту, завжди мали напружені, проте не цілком протилежні взаємини, бо передбачають, засновану на спільному визнанні моральних приписів, довіру. А довіра «до суперника або партнера в перемовинах неможлива без припущення того, що той готовий дотримуватись моральних принципів, таких як правдивість, ненасильство, повага до протилежної сторони як рівноправного партнера» [2, с. 83]. Таким чином, саме завдяки обстоюваній К.-О. Апелем, Д. Бюлером, Ю. Габермасом, А. Єрмоленком філософії та етиці дискурсу стає зрозумілою не безпосередність відносин політики і моралі, а необхідність та сенс дискурсивно-публічної, демократичної, конституційно-правової опосередкованості цих відносин.

Отже, нами запропонована реконструкція відповіді провідних сучасних філософів на питання про те, як віднайти можливості такого спільного буття сучасних особистостей, таких схожих та різних, які б сприяли відповідальній повазі до гідності кожного, а раціональне вирішення конфліктів відбувалося б із урахуванням потреб не лише близьких, але й далеких людей? Йдеться про засновану на принципі рівності,

тобто обов'язку рівного врахування інтересів усіх людей, неупередженого та справедливого захисту гідних цього потреб та інтересів людей, мораль «універсальної та рівної поваги до всіх». Тільки на засадах існування такого бачення в усіх громадян (куди належить і влада) можливий справедливий суспільний устрій.

Відсутність чіткої стратегії розвитку українського суспільства та небезпеки його трагічних, часто пов'язаних з непомітною політики та моралі, розломів все більше і більше нашою роздуми про те, що розвиток морально-етичних принципів, їх послідовне дотримання не лише політиками, а й усіма нашими громадянами, спроможні стати на заваді індивідуалістичних та прагматичних інтересів можновладців, які, під прикриттям ідеї загального блага, захищають переважно не суспільні, а вузько корпоративні інтереси. Для пошуку відповіді на проблему взаємодії етики і політики ми звернулися як до новітньої, так і до класичної історико-філософської думки. Нам необхідно відповісти на запитання: чи достатньо, як вважав вже І. Кант, «подумки ставити себе на місце іншого», а для успішного функціонування складного сучасного суспільства плекати моральні норми та цінності? Важливою особливістю останніх є те, що на їх засадах ми вирішимо питання про визнання легітимності нашого соціального буття, а також про те, залишити його таким як воно є чи істотно змінити. На тиск політичного моральна культура громадянського суспільства може й повинна здійснювати зворотній тиск, стримуючи заполітизовану псевдомораль, використання подвійних стандартів, маніпулювання суспільною свідомістю.

Особливого методологічного сенсу для адекватного осмислення означених нами проблем набуває розуміння загальнолюдських моральних норм та цінностей як таких, що конститууються через внутрішню репрезентацію їх кожним окремим етносом чи культурою. Таким чином, соціальне буття постає перед нами не лише у своєму інституційному вимірі, але й як пошук власного буття, а свобода породжується іноді навіть сильнішим за смерть правом бути самим собою, яке стосується не лише окремої особистості, але й окремої нації, цілого народу. Важливо також зважити на дедалі актуальніші на сьогодні новітні дослідження в царині політичної етики як теорії моральних засад політичної дії, теоретичного способу оприявлення політичного підтексту моральних проблем. Саме політична етика, на думку Джозефа Раза, «забезпечує засади, на основі яких теорія інституцій створює аргументацію для того, щоб політичні інституції мали той чи інший характер» [9, с. 11].

Саме на цьому наголошує й Отфрід Гюффе у вступі до своєї класичної роботи «Етика і політика. Основні моделі і проблеми практичної філософії»: «Протягом останніх років ми можемо спостерігати всезростаючу у всьому світі увагу філософії до питань моралі, суспільства та політики. А вираз

«реабілітація практичної філософії» спонукає нас до філософського розуміння проблем доброго і справедливого життя в особистій та політичній сферах, а також проблем морально-виправданих дій та справедливого політичного ладу» [12, с. 7]. З огляду на наш сучасний вітчизняний досвід, ми можемо ще раз пригадати пророчі слова того ж О. Гьофе про те, що справедливість як головна громадська чеснота (у різних її вимірах – від персонального до глобального) – це не просто примха чи побажання, а засаднича, фундаментальна умова суспільного буття, протести ж та революції змушують не лише визнавати сміливість повстанців, але й звинувачувати можновладців у відсутності морального чуття – чуття справедливості. А наявність спільного інтересу та заснована на взаємній довірі згода допоможе людям (краще за будь-який контракт) діяти злагоджено для досягнення спільної мети, залишитися в просторі справедливості та моралі. Варто також сумніватися в чесності тих, хто прагне за запоною турботи про суспільне благо приховати свої егоїстичні приватні інтереси.

Список використаних джерел

1. Апель, К.-О., 1999. 'Дискурсивна етика як політична етика відповідальності у ситуації сучасного світу', пер. з нім. А. Єрмоленко, Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія. Підручник*, К.: Лібра, с.395–412.
2. Бюлер, Д., 2014. 'Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу', пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка, К.: Стило, 157 с.
3. Габермас, Ю., 1999. 'Мораль і моральність. Чи стосується гегелівське заперечення Канта також і дискурсивної етики?', пер. з нім. А. Єрмоленко, Єрмоленко А. М. *Комунікативна практична філософія. Підручник*, К.: Лібра, с.325–345.
4. Єрмоленко, А., 2017. 'Аргументативний дискурс у діалогічних практиках деліберативної демократизації українського суспільства', *Діалог як шлях до порозуміння. Зб. наук. праць*, К., с.8–38.
5. Єрмоленко, А.М., 1999. 'Комунікативна практична філософія. Підручник', К.: Лібра, 488 с.
6. Єрмоленко, А., 2010. 'Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. Монографія', К.: *Либідь*, 416 с.
7. Малахов, В.А., 2009. 'Політика: досвід нелюбові', *Етика і політика: національний і світовий досвід: за матеріалами наукової конференції. Зб. наук. праць. Філософські діалоги*, с.101–107.
8. Попович, М.В., 2011. 'Бути людиною', К.: *ВД «Києво-Могилянська академія»*, 223 с.
9. Раз, Дж., 2001. 'Моральні засади свободи', пер.: В. Василук, О. Терех, К.: *Веселка*, 430 с.
10. Шмитт, Карл, 2013. 'Государство: право и политика', Пер. с нем. и вступ.ст. О. Кильдуюшова, М.: *Издательский дом «Территория будущего»*, 448 с.
11. Tugendhat, E., 1979. 'Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen', Frankfurt a. M., 365 s.
12. Hoeffe, O., 1979. 'Ethik und Politik. Grundmodelle und – probleme der praktischen Philosophie', Frankfurt/M.

References

1. Apel, K.-O., 1999. 'Diskursivna etyka jak politychna etyka vidpovidal'nosti u sytuacii' suchasnogo svitu (Discursive ethics as a political ethics of responsibility in a situation in the modern world)', per. z nim. A. Jermolenko, Jermolenko A. M. *Komunikativna praktychna filosofija. Pidruchnyk*, K.: *Libra*, s.395–412.

2. B'oler, D., 2014. 'Vidpovidal'nist' za majbutnje z global'noi' perspektyvy. Aktual'nist' filosofii' Gansa Jonasa ta etyky dyskursu (Responsibility for the future from a global perspective. The urgency of the philosophy of Hans Jonas and the ethics of discourse)', per. z nim., pisljamo, prymitky A. Jermolenka, K.: *Stylos*, 157 s.

3. Gabermas, Ju., 1999. 'Moral' i moral'nist'. Chy stosujet'sja gegelivs'ke zaperechennja Kanta takozh i dyskursyvnoi' etyky? (Morality and morality. Does Kant's Hegelian denial also refer to discursive ethics?)', per. z nim. A. Jermolenko, Jermolenko A. M. *Komunikativna praktychna filosofija. Pidruchnyk*, K.: *Libra*, s.325–345.

4. Jermolenko, A., 2017. 'Argumentativnyj dyskurs u dialogichnyh praktykah deliberativnoi' demokratyzacii' ukrai'ns'kogo suspil'stva (An argumentative discourse in the dialogic practices of a deligative democratization of Ukrainian society)', *Dialog jak shljah do porozuminnja. Zb. nauk. prac'*, K., s.8–38.

5. Jermolenko, A.M., 1999. 'Komunikativna praktychna filosofija. Pidruchnyk (Communicative Practical Philosophy. Textbook)', K.: *Libra*, 488 s.

6. Jermolenko, A., 2010. 'Social'na etyka ta ekologija. Gidnist' ljudyny – shanuvannja pryrody. Monografija (Social ethics and ecology. Human dignity is the reverence of nature. Monograph)', K.: *Lybid'*, 416 s.

7. Malahov, V.A., 2009. 'Polityka: dosvid neljubovi (Politics: experience of dislike)', *Etyka i polityka: nacional'nyj i svitovyj dosvid: za materialamy naukovoї konferencii'.* Zb. nauk. prac'. *Filosofs'ki dialogy*, s.101–107.

8. Popovych, M.V., 2011. 'Buty ljudynoju (To be a man)', K.: *VD «Kyjevo-Mogyljans'ka akademija»*, 223 s.

9. Raz, Dzh., 2001. 'Moral'ni zasady svobody (The moral principles of freedom)', per.: V. Vasylyuk, O. Tereh, K.: *Veselka*, 430 s.

10. Shmitt, Karl, 2013. 'Gosudarstvo: pravo i politika (State: law and politics)', Per. s nem. i vstup.st. O. Kil'djushova, M.: *Izdatel'skij dom «Territorija budushhego»*, 448 s.

11. Tugendhat, E., 1979. 'Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen', Frankfurt a. M., 365 s.

12. Hoeffe, O., 1979. 'Ethik und Politik. Grundmodelle und – probleme der praktischen Philosophie', Frankfurt/M.

* * *

УДК 101+378.18

**УЧАСТЬ СТУДЕНТІВ
В УНІВЕРСИТЕТСЬКОМУ ВРЯДУВАННІ:
ТЕОРЕТИЧНІ ТА ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ****STUDENT PARTICIPATION
IN UNIVERSITY GOVERNANCE: THEORETICAL
AND PRACTICAL ASPECTS****Червона Л. М.,**

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник, Інститут вищої освіти НАПН України (Київ, Україна), e-mail: chervona_lesya@ukr.net, ORCID: https://orcid.org/0000_0002_3036_3668

Chervona L. M.,

Candidate of Philosophy, senior researcher, leading researcher of the Institute of Higher Education NAPS of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: chervona_lesya@ukr.net, ORCID: https://orcid.org/0000_0002_3036_3668

Матеріал статті містить дослідження щодо участі студентів в університетському врядуванні в українських університетах. Обґрунтувавши важливість та необхідність студентської участі в процесах врядування спираючись на офіційні документи та тенденції побудови ЄПВО, робиться спроба теоретичного та практичного аналізу таких аспектів зазначеної проблеми як: формальний (закріплений на законодавчому рівні) та фактичний (реальні практики) рівні студентської участі. Розглядається питання «права» чи «обов'язку» студентів щодо участі та дається авторська інтерпретація ситуації, щодо фактичної участі студентів в університетському врядуванні на підставі аналізу інформації представленої на сайтах українських університетів.

Ключові слова: участь студентів в університетському врядуванні, самоврядування, студенти, освіта, університет, врядування.

The present paper is aimed to research the participation of students in university governance at Ukrainian universities.

Having grounds for the importance and necessity of student participation in governance process based on the official documents and tendencies in the construction of the EHEA, an attempt to make the theoretical and practical analysis of such aspects of the mentioned problem as: formal (fixed on the legislative level) and actual (real practices) levels of student participation, is under consideration.

The question of the «right» or «duty» of the students while regarding participation and author's interpretation of the situation connected with the actual participation of students in university governance based on the analysis of information presented on the sites of Ukrainian universities is provided.

Keywords: student participation in university governance, self-government, students, education, university, governance.

Постановка проблеми та її актуальність. Участь студентів в створенні зони європейського простору вищої освіти розглядається як спільна риса вищої освіти в Європі, а залучення студентів та інших зацікавлених сторін до процесів університетського врядування є заявленою цінністю Болонського процесу і умовою побудови Європейського простору вищої освіти (ЄПВО). Україна є учасницею цих процесів, тому проблеми і питання пов'язані з участю студентства в реалізації ефективного врядування в українських університетах є на часі актуальними. Участь студентів вбачається важливою та необхідною умовою ефективного врядування в вищій освіті. Студентство розглядається в якості партнера, про що зазначається в офіційних документах болонського процесу спрямованих на побудову

ЄПВО (європейського простору вищої освіти). На кожній конференції міністрів освіти ЄПВО, наголошується на тому, що студенти мають залучатися до структур, що приймають рішення (структур врядування) на всіх рівнях (європейському, національному та інституційному) таким чином впливаючи на організацію і зміст освіти в університетах. У Паризькому комюніке на зустрічі міністрів в Парижі 25 травня 2018 року наголошується, що «Академічна свобода і доброчесність, інституційна автономія, участь студентів і працівників у врядуванні вищої освіти та громадська відповідальність вищої освіти й за вищу освіту становлять основу ЄПВО» [8].

Отже, важливість залучення студентів, в якості партнерів, по прийняттю рішень в галузі вищої освіти отримала широке визнання, однак на практиці цієї мети, ще треба досягнути. Ще у 2003 році розмірковуючи про участь студентів в процесах врядування вищою освітою, керівник Ради Європи з вищої освіти та досліджень Sjur Bergan (Сюр Берган) наголошував, що «...керівництво вищою освітою є найважливішим елементом Болонського процесу і буде ключовим фактором Європейського простору вищої освіти, який буде створений до 2010 року. Хоча більшість країн на законодавчому рівні закріпили участь студентів, на практиці спектр залучення коливається від «повних/рівноправних партнерів» до «повністю виключених. ... Роль студентів у досягненні таких місій є центральною. Врешті-решт, університети без студентів просто купа будинків. Я твердо переконаний, що студентів слід розглядати як членів вищої освіти, розділяти з ними відповідальність і права керувати цим центральним інститутом нашої цивілізації» [5].

В Україні, незважаючи на законодавче забезпечення участі студентів в університетському врядуванні (Закон України «Про вищу освіту»), вона не однаково інтерпретується, і не однаково застосовується, оскільки автономія вищого навчального закладу відповідно до Закону передбачає «...самостійність, незалежність і відповідальність вищого навчального закладу у прийнятті рішень стосовно розвитку академічних свобод, організації освітнього процесу, наукових досліджень, внутрішнього управління, економічної та іншої діяльності, самостійного добору і розстановки кадрів...» [1]. Тому участь студентів коливається в різних аспектах, наприклад, сферах, рівнях, перспективах та характеру управління. Вона також варіює за своїми типами та рівнем інтенсивності. Все це на разі постає предметом нашого дослідження.

Мета статті полягає в дослідженні теоретичних та практичних аспектів залучення студентів до участі в університетському врядуванні, через аналіз законодавчих документів України та основних документів ЄПВО, а також в аналізі публічної інформації розміщеної на офіційних сайтах українських університетів.

Виклад основного матеріалу. Як було зазначено, важливість залучення студентів в якості партнерів до процесів прийняття рішень в галузі

вищої освіти, отримало широке визнання. В даній статті ми будемо розглядати інституційний рівень цієї участі використовуючи при цьому термін «участь студентів в університетському врядуванні», який потребує вивчення його природи та компонентів: як (процес), де (області), коли (часові межі розробки рішення) і яким чином (механізми) студенти долучаються до університетського врядування. Університет, в даному випадку, розуміється не як певний тип закладу вищої освіти (як відомо, згідно до Закону «Про вищу освіту», в Україні діють різні типи закладів вищої освіти: університети, академії, інститути коледжі), а як узагальнене поняття, що уособлює в собі сучасне розуміння закладу вищої освіти як певної автономної одиниці, як окремої інституції, що діє в конкретній освітній системі і разом з тим є окремою цілісною системою. Крім того, на наш погляд, важливо зробити акцент на тлумаченні терміну врядування, яке теж є доволі неоднозначним, з огляду на наукову полеміку. Ми не зупиняючись детально на аналізі терміну «врядування» в даній роботі, зазначимо лише, що в контексті нашого дослідження визначаємо врядування, як процес прийняття рішень в університеті шляхом залучення різних зацікавлених сторін. «На наш погляд, участь (англійське *participation*, в перекладі означає участь або співучасть) всіх зацікавлених сторін в управлінні університетом постає в якості важливого аспекту в контексті змін, що відбуваються в університетському управлінні, з акцентуванням на понятті «партнерство». Співучасть в управлінні побудована на партнерстві, є освітнім і соціальним процесом, і обов'язково повинна бути прийнятою до уваги на всіх щаблях освітньої системи в кожній країні. Так, наприклад, один з європейських дослідників А. Obondoh, пише: «коли члени університетської спільноти беруть участь у прийнятті рішень, їх індивідуальні, групові та організаційні потреби, і потреби більш зовнішніх зацікавлених сторін, швидше за все, будуть враховані, і вони будуть задоволені результатами. Залучення всіх зацікавлених сторін до процесу прийняття управлінських рішень, підвищує якість життя, підвищує ефективність в наданні послуг, підвищує мотивацію, зменшує конфлікт і розвиває соціальну згуртованість». Він припустив, що шляхом обміну управлінських і адміністративних обов'язків з великою кількістю зацікавлених сторін, університетська адміністрація (керівництво) опиняться з рештою в умовах, коли одна з їхніх основних функцій буде полягати в посередництві між різними групами інтересів. Серед цих різних груп інтересів університетів, студенти є головними і найбільш фундаментальними з усіх. Їх участь в процесі управління необхідна для того, щоб робити університети підзвітним, прозорим, гнучким і ефективним місцем для знань, суспільства і культури для того, щоб взаємодіяти зі зростаючим попитом в сучасному глобальному світі» [4].

Отже, з'ясувавши всю важливість та необхідність студентської участі в процесах

врядування, що на інституційному рівні стосується процесу прийняття рішень в якому беруть участь різні зацікавлені сторони, виокремимо проблемний аспект, який на наш погляд, постає як питання формальної чи фактичної участі. Тобто, мається на увазі, що формальна участь, це є юридично визначена участь, або права студентів закріплені на законодавчому рівні. А фактична участь, це реальні можливості студентів (їх спроможність) впливати на рішення, що приймаються в університетах.

Щодо формальної участі. Здавалося б, що всі країни учасниці ЄПВО, в тому числі і Україна, на законодавчому рівні утвердили право студентів на участь в університетському врядуванні. Разом з тим, якщо уважно прочитати рекомендації відносно питання участі студентів в університетському врядуванні які підготував Союз європейських студентів (ESU) для Міністерської конференції Європейського простору вищої освіти (ЄПВО), що відбулася у Парижі в травні цього року, то відчувається, що не все так однозначно добре навіть на формальному рівні. Кожна з наведених нижче рекомендацій, свідчить про наявність практичних проблем.

«...Процедури призначення та відбору студентів, які будуть представляти студентів в органах що готують та приймають рішення як на національному, так і на інституційному рівні повинні бути прозорими та демократичними. Студенти повинні мати можливість бути обраними або вибирати власних представників шляхом відкритих виборів або вибору незалежних студентських органів, які проводяться підзвітно всією студентською масою.

Сприяти і підтримувати самоорганізацію студентів в різних організаціях для участі у прийнятті рішень на всіх рівнях. Це включає надання студентським організаціям юридичної самостійності. Країни-члени повинні переконатися, що національне законодавство забезпечує мінімальне представництво студентів у процесі прийняття рішень органів вищої освіти. Мінімальний показник повинен становити не менше 20%, щоб дати студентам можливість реально впливати на рішення. Держави повинні зробити загальнообов'язкову юридичну вимогу всім вищим навчальним закладам і в діалозі з вищими навчальними закладами, переконатись, що вони введені в дію.

Створити структури підтримки для представників студентів, щоб вони могли адекватно виконувати свою роботу і обов'язки від імені своїх однолітків. Це включає в себе навчання високої якості на роботі форуму, до якого вони входять, правила та культуру в прийнятті рішень. Для забезпечення цього студентські спілки слід розглядати як партнера і надавати підтримку.

Повага до права студентів на самоорганізацію та захист своїх поглядів на вищу освіту має бути абсолютною вимогою покладеною на будь-яку країну ЄПВО. Держави-члени та потенційні члени, які цього не роблять, повинні взяти на себе зобов'язання, і показувати суттєве покращення у

представництві студентів за термін проведення двох міністерських конференцій. Якщо їх статус члена ЄПВО не буде відмінено» [6].

На думку студентів, проблеми які виникають зі студентською участю пов'язані, в першу чергу, з обмеженнями в певних областях. Наприклад, законодавство деяких країн не охоплює певні типи вузів, такі як недержавні вузи, або обсяг законодавства обмежується інституційними рівнями прийняття рішень, виключаючи регіональні або національні органи. Інші обмежують участь студентів, перешкоджаючи їм залучатися до заходів, включаючи забезпечення якості, вибори керівництва і фінансові обговорення. Особливу увагу, на наш погляд, слід звернути на рекомендацію щодо мінімального показника (у 20%) який має бути забезпечений національним законодавством.

В цьому аспекті, можна зазначити, що право участі студентів в університетському врядуванні на інституційному рівні закріплюється в Законі України «Про вищу освіту». Так, в ст.36 пункту 4 зазначається, що «За рішенням вченої ради до її складу можуть входити також представники організацій роботодавців. При цьому не менш як 75 відсотків складу вченої ради повинні становити наукові, науково-педагогічні працівники закладу вищої освіти і не менш як 10 відсотків – виборні представники з числа студентів (курсантів)» [1]. Тобто українське законодавство забезпечує мінімальний показник для представників студентів у 10%, хоча залишається певний люфт у 15% для верхньої планки оскільки не менше 75% науково-педагогічного складу і 10% представників студентства разом складають 85% всього складу вченої ради, а решта відсотків на розсуд колективу чи включити більшу кількість студентських представників, чи представникам організацій роботодавців, чи науково-педагогічним представникам.

В статті 40 «Студентське самоврядування» цього ж Закону говориться про те, що «Студентське самоврядування – це право і можливість студентів (курсантів, крім курсантів-військовослужбовців) вирішувати питання навчання і побуту, захисту прав та інтересів студентів, а також брати участь в управлінні закладом вищої освіти». Крім того в цьому Законі закріплені ще деякі аспекти участі студентів в університетському врядуванні, через органи студентського самоврядування, а саме: органи студентського самоврядування беруть участь в управлінні закладом вищої освіти у порядку, встановленому цим Законом та статутом закладу вищої освіти; беруть участь в обговоренні та вирішенні питань удосконалення освітнього процесу, науково-дослідної роботи, призначення стипендій, організації дозвілля, оздоровлення, побуту та харчування; беруть участь у заходах (процесах) щодо забезпечення якості вищої освіти; делегують своїх представників до робочих, консультативно-дорадчих органів; беруть участь у вирішенні питань забезпечення належних побутових умов проживання студентів

у гуртожитках та організації харчування студентів; вносять пропозиції щодо змісту навчальних планів і програм; вносять пропозиції щодо розвитку матеріальної бази закладу вищої освіти, у тому числі з питань, що стосуються побуту та відпочинку студентів. Все це дає надію, що в Україні, щонайменше на рівні законодавства (формальний рівень), створено всі умови як для розвитку студентських організацій, так і для забезпечення студентської участі в університетському врядуванні.

Ще один аспект на який варто звернути увагу в контексті формальної участі, це питання «права» чи «обов'язку» студентів щодо участі. Тут йдеться про те, що на відміну, наприклад, від деяких університетів Англії чи Данії, в яких студенти мають право відмовитися від членства в студентських організаціях, в українських університетах такої практики не має. В українських університетах, всі студенти автоматично при зарахуванні до університету стають членами студентського самоврядування. «Студентське самоврядування об'єднує всіх студентів (курсантів, крім курсантів-військовослужбовців) відповідного закладу вищої освіти. Усі студенти (курсанти), які навчаються у закладі вищої освіти, мають рівні права та можуть обиратися та бути обраними в робочі, дорадчі, виборні та інші органи студентського самоврядування. ... З припиненням особою навчання у закладі вищої освіти припиняється її участь в органі студентського самоврядування» [1].

В університетах Великобританії аналогами студентських організацій, відомих у нас як студентське самоврядування, постають студентські спілки (students' union). Цей термін є найбільш поширеним в університетах Великобританії, але не єдиним. Іноді організації студентського самоврядування називаються «guilds of students» тобто гільдії студентів, наприклад в University of Exeter [10], University of Liverpool [11]. У деяких університетах Шотландії прийнятою є також назва «students' association» (студентські асоціації). Щодо членства в «students' union», то в більшості випадків студентським статутом передбачено, що всі студенти, які зараховуються на навчання, автоматично стають членами студентської спілки в університеті. Але є й винятки, коли студенти-заочники або студенти, які отримують освіту дистанційно, не є членами союзу. У статуті деяких закладів вищої освіти передбачений пункт, що дозволяє окремим студентам відмовитися від членства в «students' union», наприклад, у King's College London [7], в University of Bath [9]. Членство в студентських спілках означає, що студент може отримувати доступ до консультативної допомоги та підтримки, брати участь у кампаніях, голосувати на виборах або виступати в якості кандидата. Тобто фактично йде мова про право студентів обирати та бути обраним до студентської організації університету, яка фактично через своїх представників може бути залучена до процесу прийняття рішень на інституційному рівні. Це питання, на перший

погляд, може видатися не важливим, адже студенти в українських університетах і без відмови від членства в студентській організації можуть не приймати ніякої участі в студентському самоврядуванні, адже їх до цього ніхто не примушує і ніякої відповідальності вони не несуть. Але при більш глибокому погляді на проблему, можна побачити, що це питання може суперечити з одного боку принципу демократичності (свободі вибору особистості яка повинна мати можливість відмовитися від права яке їй пропонується при автоматичному включенні її до студентської організації), а з іншого, принципу виборності (студентські організації мають виборний характер їх формування, а обрані представники від студентів репрезентують інтереси всіх студентів, в тому числі і тих які їх не обирали).

В Україні, не зважаючи на існування різних форм студентських організацій в університетах, оскільки відповідно до Закону «Про вищу освіту» «...органи студентського самоврядування можуть мати різноманітні форми (парламент, сенат, старостат, студентський ректорат, студентські деканати, студентські ради тощо)» [1] кожна студентська організація щороку вибирає команду студентів, яка представляє їх інтереси в університеті. Організація має представницькі, виконавчі та контрольно-ревізійні органи, а очолює її керівник (студентський президент, староста, тощо). Але все це формальна сторона участі, як ми зазначали вище, закріплена юридично. Постає питання, як оцінити реальну (фактичну) участь наших студентів в університетському врядуванні. В 2015 році, ми проводили власне опитування серед студентів різних українських університетів, щодо розвитку студентського самоврядування в їхніх університетах. З результатами проведеного аналізу анкетування студентів з'ясувалося, що «...досить значна частина українських студентів не володіє інформацією відносно того, що таке студентське самоврядування, які органи студентського самоврядування діють у їхніх закладах, якими документами регулюється діяльність студентського самоврядування у ЗВО, які основні завдання має вирішувати студентське самоврядування». Крім того виявилось, що «доволі низькою є активність студентства та їхня залученість до діяльності студентського самоврядування (співвідношення складає в середньому 10% до 90%)» [3].

Ми спробували прояснити ситуацію, щодо фактичної участі студентів в університетському врядуванні також на підставі інформації яка представлена на офіційних сайтах університетів. Взнявши рейтинг вищих навчальних закладів «Топ-200 Україна» – 2017/2018 рік ми продивилися сайти першої десятки університетів, з точки зору інформації, що стосується участі студентів в університетському врядуванні та узагальнили свої спостереження в наступній таблиці.

Отже, в цілому інформація яка відноситься до участі студентів в університетському врядуванні, на наш погляд, доволі обмежена, якщо не сказати, що вона просто відсутня. Найбільше, що можна

побачити це прізвища студентів які входять до складу Вченої ради університету (як того вимагає Закон). Далі, на університетських сайтах є рубрика «Студентське самоврядування» але в переважній більшості випадків на цих сторінках є лише прикріплені «Положення про студентське самоврядування»; склад студентської організації (у кращому випадку з фото і контактами, а іноді і без контактів); ще рідше можна побачити новини (переважно загального характеру) і все. Ніякої «живої» інформації, а тим більше такої яка б могла «пролити світло» на реальні процеси участі студентів в університетському врядуванні просто немає. Така ситуація, на наш погляд демонструє підхід до реформ «зверху вниз». Але ж попри це, має також бути ініціатива «знизу», тобто активність самих студентів, їх небайдужість і сміливість брати на себе відповідальність за процес. Звісно це поверхневий погляд (аналіз), який не дає повної картини щодо ситуації участі студентів в університетському врядуванні в Україні, але навіть його достатньо щоб поставити під сумнів прозорість, відкритість, та доступність відповідних процесів.

Разом з тим, не можемо не відзначити і певні позитивні практики які ми зустріли на університетських сайтах. Так, цікавою практикою, на наш погляд, є запроваджений Студентським парламентом Київського національного університету імені Тараса Шевченка проект «Студкуратор» створений для першокурсників. Ціль проекту полягає допомогти першокурсникам адаптуватися до університетського середовища. Одним із завдань студкураторів, які обираються з числа студентів-активістів старших курсів є розкриття ролі студентського самоврядування як на рівні факультету, так і на рівні університету. Ще одна цікава студентська ініціатива, про яку ми довідалися на сайті Національного університету «Львівська політехніка», це запуск першого в Україні сервісу «Revision», який дозволить кожному студенту висловити свою думку про університет керівництву і тим самим допомогти покращити умови навчання. «Оцінювати заклад вищої освіти можна за 6-бальною шкалою. У кожному університеті на стінах будуть наліпки з QR-кодом. Студенту достатньо піднести код до сканера, перейти за посиланням і він потрапить на сайт для оцінювання. Усі коментарі та оцінки автоматично надсилаються на електронну адресу ректорату та студентського самоврядування, тобто до людей, які мають змогу вирішити проблему «тут і зараз». Усі відгуки є анонімними, тому можна не хвилюватися про упереджене ставлення після залишеної оцінки. За бажанням є можливість висловити свою думку не анонімно. Проте, система автоматично цензурує усі коментарі. Також кожна особа, що залишає свої бали повинна бути реальною» [2].

Отже практична сторона питання щодо участі студентів в університетському врядуванні потребує, на наш погляд більш ґрунтовного дослідження, яке має будуватися на емпіричному матеріалі. Потрібно вивчати ситуацію на місцях

Таблиця

	Назва студентської організації	Інформація на сайті університету			
		Положення про студентське самоврядування	Склад організації з контактами	Інформація про напрямки діяльності	Інше
Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського»	Студентська рада	+	+	+	Власний сайт студентської ради (інформація на якому майже відсутня)
Київський національний університет імені Тараса Шевченка	Студентський парламент	+	+	+	Власний сайт (містить різноманітну і «свіжу» інформацію наприклад, протоколи засідань студпарламенту, новини, корисну інформацію для студентів тощо)
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна	Студентська рада	+	без контактів	+	+
Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»	–	–	–	–	–
Національний університет «Львівська політехніка»	Колегія студентів	+	Персональний склад організації відсутній є лише один контакт (можна припустити голови студентської організації)	+	новини
Національний університет біоресурсів і природокористування України	Студентська організація НУБіП	–	+	–	–
Національний медичний університет імені О.О. Богомольця	Студентський парламент	–	–	–	–
Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»	Рада студентів	+	+	+	новини
Сумський державний університет	Студентський ректорат	–	+	–	–
Львівський національний університет імені Івана Франка	Студентський уряд Університету	+	+	+	Петиції

проводячи опитування та інтерв'ю серед студентів, що допоможе зрозуміти основні причини які призводять до розриву між формальною та фактичною участю студентів в університетському врядуванні.

Висновки. Проведене дослідження дає змогу підтвердити важливість та необхідність залучення студентів до процесів університетського врядування. В Україні, щонайменше на рівні законодавства (формальний рівень), створено умови як для розвитку студентських організацій, так і для забезпечення студентської участі в університетському врядуванні. Реальні можливості

студентів (фактична участь), їх спроможність впливати на рішення, що приймаються в університетах залишаються доволі обмеженими. Така ситуація, на наш погляд, є наслідком реформ «зверху вниз» та мінімальної ініціативи «знизу» (самих студентів).

Список використаних джерел

1. 'Закон України «Про вищу освіту»'. [online] Доступно: <http://www.zakon1.rada.gov.ua/laws/show/1060-12.....10>
2. Самбурська, С., 2018. 'Львівські студенти впливатимуть на якість освіти у своїх вишах'. [online] Доступно: <http://gazeta.lviv.ua/2018/09/26/lvivski-studenti-vplivatimut-na-yakist-osviti-u-svoyix-vishax/>

3. Червона, ЛМ., 2017. 'Студентське самоврядування як інструмент розвитку лідерського потенціалу університетів у контексті глобального лідерства', *Аналіз провідного вітчизняного та зарубіжного досвіду розвитку інституційного потенціалу університетів у контексті глобального лідерства (частина II): препринт (аналітичні матеріали)*, К.: Інститут вищої освіти НАПН України, с.80–88.

4. Червона, ЛМ., 2017. 'Участь студентського самоврядування в управлінні університетом', *Особистість студента і соціокультурне середовище університету в суспільному контексті. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції* (2 червня 2017 р.), К., с.176.

5. 'Bologna With Student Eyes 2015: Time to meet the expectations from'. [online]: http://www.ehea.info/media.ehea.info/file/ESU/32/8/Bologna-With-Student-Eyes_2015_565328.pdf

6. 'Bologna with Student Eyes 2018: The final countdown Brussels, May 2018 by European Students' Union (ESU)'. [online]: https://www.esu-online.org/wp-content/uploads/2018/06/BWSE-2018_web_Pages.pdf

7. 'King's College London'. [online]: <https://www.kcl.ac.uk/index.aspx>

8. 'Paris communiqué: EHEA Ministerial Conference, 2018'. [online]: http://www.ehea.info/media.ehea.info/file/2018_Paris/77/1/EHEAParis2018_Communique_final_952771.pdf

9. 'University of Bath'. [online]: <http://www.bath.ac.uk/>

10. 'University of Exeter'. [online]: <http://www.exeter.ac.uk/>

11. 'University of Liverpool'. [online]: <https://www.liverpool.ac.uk/>

References

1. 'Zakon Ukrainy' «Pro vy'shhu osvitu» (Law of Ukraine «On Higher Education»). [online] Dostupno: <http://www.zakon1.rada.gov.ua/laws/show/1060-12>.....10

2. Sambr's'ka, S., 2018. 'L'viv's'ki studenty' vply'vaty'mut' na yakist' osvity' u svoiy vy'shax (Lviv students will influence the quality of education in their higher education)'. [online] Dostupno: <http://gazeta.lviv.ua/2018/09/26/lvivski-studenti-vplivatimut-na-yakist-osviti-u-svoiy-vishax/>

3. Chervona, LM., 2017. 'Students'ke samovryaduvannya yak instrument rozvy'tku lider's'kogo potencialu universy'tetiv u konteksti global'nogo liderstva (Student Self-Government as a Tool for Developing Leadership Capacity of Universities in the Context of Global Leadership)', *Analiz providnogo vitchy'znyanogo ta zarubizhnogo dosvidu rozvy'tku insty'tucijnogo potencialu universy'tetiv u konteksti global'nogo liderstva (chasty'na II): prepri'nt (analytichni materialy)*, К.: Insty'tut vy'shhoyi osvity' NAPN Ukrainy', s.80–88.

4. Chervona, LM., 2017. 'Uchast' students'kogo samovryaduvannya v upravlinni universy'tetom (Participation of student self-government in university governance)', *Osoby'stist' studenta i sociokul'turne seredovy'shhe universy'tetu v suspil'nomu konteksti. Materialy' Vseukrayins'koyi naukovy-prakty'chnoyi konferenciyi* (2 chervnya 2017 r.), К., s.176.

5. 'Bologna With Student Eyes 2015: Time to meet the expectations from'. [online]: http://www.ehea.info/media.ehea.info/file/ESU/32/8/Bologna-With-Student-Eyes_2015_565328.pdf

6. 'Bologna with Student Eyes 2018: The final countdown Brussels, May 2018 by European Students' Union (ESU)'. [online]: https://www.esu-online.org/wp-content/uploads/2018/06/BWSE-2018_web_Pages.pdf

7. 'King's College London'. [online]: <https://www.kcl.ac.uk/index.aspx>

8. 'Paris communiqué: EHEA Ministerial Conference, 2018'. [online]: http://www.ehea.info/media.ehea.info/file/2018_Paris/77/1/EHEAParis2018_Communique_final_952771.pdf

9. 'University of Bath'. [online]: <http://www.bath.ac.uk/>

10. 'University of Exeter'. [online]: <http://www.exeter.ac.uk/>

11. 'University of Liverpool'. [online]: <https://www.liverpool.ac.uk/>

* * *

УДК 37.01

**ПОНЯТИЕ ОБРАЗОВАНИЯ:
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СПЕКТР
И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЭКСПЛИКАЦИЯ****THE CONCEPT OF EDUCATION: TERMINOLOGICAL
SPECTRUM AND HERMENEUTICAL EXPLICATION****ПОНЯТТЯ ОСВІТИ: ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ СПЕКТР
І ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ЕКСПЛІКАЦІЯ****Шаталович И. В.,**

кандидат философских наук, доцент кафедры
философии, Днепропетровский национальный
университет им. Олеса Гончара (Днепр, Украина),
e-mail: shatdnu@gmail.com, ORCID:
0000-0001-8679-9228

Shatalovych I. V.,

Ph.D. in Philosophical Sciences, Associate Professor,
Oles Honchar Dnipro National University
(Dnipro, Ukraine), e-mail: shatdnu@gmail.com, ORCID:
0000-0001-8679-9228

Шаталович І. В.,

кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, Дніпровський національний
університет ім. Олеса Гончара (Дніпро, Україна),
e-mail: shatdnu@gmail.com, ORCID:
0000-0001-8679-9228

Рассмотрена проблема многозначности употребления понятия образования. Цель статьи – провести герменевтическую экспликацию и выявить спектр значений понятия образования. Рассмотрены основные значения современного понимания образования: ценность, процесс, результат, деятельность, система, просвещение, создание образа, обучение, воспитание, развитие, социализация, окультуривание, отрасль народного хозяйства, сфера услуг. Обоснована целесообразность дальнейшего исследования понятия образования в метафизическом измерении.

Ключевые слова: философия образования, обучение, воспитание, этимология, герменевтика.

The concept of education has a large number of meanings, which is a problem. Systematization of the main meanings and hermeneutical explication are the purpose of the article. The concept of education has the main meanings: value, process, result, activity, system, enlightenment, image creation, learning, upbringing, development, socialization, cultivation, the national economy, services. The metaphysical method is promising for further research.

Keywords: philosophy of education, learning, upbringing, etymology, hermeneutics.

Розглянуто проблему багатозначності вживання поняття освіти. Мета статті – провести герменевтичну експлікацію і виявити спектр значень поняття освіти. Розглянуто основні значення сучасного розуміння освіти: цінність, процес, результат, діяльність, система, просвітництво, створення образу, навчання, виховання, розвиток, соціалізація, окультурення, галузь народного господарства, сфера послуг. Обґрунтовано доцільність подальшого дослідження поняття освіти в метафізичному вимірі.

Ключові слова: філософія освіти, навчання, виховання, етимологія, герменевтика.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Понятие образования имеет сегодня широкий терминологический спектр, что вызывает путаницу, смещение смысловых акцентов и затрудняет уяснение содержания данного понятия. Данную проблему в своих исследованиях затрагивают Б. С. Гершунский [4], А. А. Гусейнов

[6], Г. Б. Корнетов [10], О. Е. Крашневая [11], А. Н. Рыжов [15], В. И. Рябченко [16], С. О. Сисоева [17], Л. Д. Старикова [19], И. И. Сулима [20].

Так, в частности А. Н. Рыжов констатирует, что нередко один педагогический термин имеет несколько различных понятий, а одни и те же понятия обозначаются различными терминами. И даже важнейшие категории педагогики «образование», «воспитание», «обучение» имеют несколько противоречащих друг другу трактовок. Многозначность педагогических терминов вызывает стремление исследователей постоянно уточнять их содержание применительно к темам своих работ. Однако путь уточнения содержания терминов и понятий может и усугублять, а не только решать обозначенную проблему, вести к дальнейшему увеличению количества терминов и понятий, их многозначности. В результате, как подчеркивает исследовательница О. Е. Крашневая, есть авторы, сближающие образование с обучением, то есть связывающие образованность с внутренним итогом образования, который они трактуют как владение различными типами знания. С другой стороны, существуют весьма широкие трактовки образования как становления личности или подготовки к жизни. Но и они подвергаются критике. Поэтому ряд авторов пришли к выводу, что бесполезно пытаться определить понятие образования, которое используется в столь многообразных значениях. Подобная ситуация является тупиковой и поэтому следует согласиться с А. Н. Рыжовым, который подчеркивает, что научный термин должен быть точным в отражении содержания обозначаемого им понятия и явления, а недостаточная четкость и однозначность использования терминов отражает недостаточное уяснение содержания понятий.

Следует отметить, что попытки уяснения содержания понятия образования периодически предпринимаются в научной литературе. Одним из примеров является систематизация основных аспектов трактовки сущности образования в работе Б. С. Гершунского. Он выделяет четыре таких аспекта [4, с. 30–67]: образование как *ценность* (государственную, общественную и личностную); образование как *систему* (в глобальном и локальном значениях); образование как *процесс* (наука и искусство педагогической деятельности) и образование как *результат* (грамотность – образованность – профессиональная компетентность – культура – менталитет). В то же время, термин образование нередко используется и в других смыслах, например, как *целенаправленная деятельность*, как *отрасль народного хозяйства*, как *сфера услуг*.

В русле дальнейших исследований по философии образования целесообразно выявить спектр значений понятия образования и провести его герменевтическую экспликацию, что и будет составлять *цель* данной статьи.

Сфера значений образовательной терминологии довольно широкая и восходит еще к древним языкам. Как известно, понятие образование генетически

восходит к знаменитому древнегреческому термину *παιδεία* (пайдейя). Данное слово содержало максимальную палитру педагогических значений: воспитание, обучение, образование, просвещение, культура, образованность [8]. Как подчеркивает А.-И. Марру, пайдейя становится обозначением культуры, понимаемой не в активном, подготовительном смысле образования, а в том результативном значении, которое это слово приобрело у нас сегодня: состояние полного, осуществившего все свои возможности духовного развития человека, ставшего человеком в полном смысле [13, с. 142].

Латинским эквивалентом пайдейи является термин *humanitas* (гуманизм), который означает [7, с. 482]: 1) человеческая природа, человеческое достоинство; 2) человеколюбие, гуманность, доброта, обходительность; 3) образованность, духовная культура; 4) утонченный вкус, тонкость обращения, изящество манер, изысканность речи, учтивость, воспитанность.

Многое из указанной палитры образовательных терминов древних языков сохраняет современная англоязычная терминология. Например, слово *education*, которое кроме значения образование содержит еще значения: обучение, подготовка, просвещение, воспитание, развитие (характера, способностей), культура и даже дрессировка животных. Согласно Оксфордскому словарю [22], слово *education* происходит от латинского *educatio(n-)*. Соответствующий глагол *educare*, который означает [7] воспитывать, выращивать, создавать, производить, кормить, питать, выводить (корень *disco* означает водить, вести).

Среди приведенных значений особое внимание следует уделить связи образовательных терминов с понятиями «культура» и «гуманность». Исследователь О. В. Батлук [1], отмечает, что в ряду образовательной терминологии Цицерона: *ars*, *doctrina*, *disciplina*, *litterae*, *studium*, термин *humanitas* связан с моральным совершенством и представляет собой последнее звено в этом представительном ряду, подобно заключительной ноте возвышенного аккорда.

Для рассмотрения указанной связи обратимся к исследованию Т. А. Лопатухиной [12, с. 22–30], которая анализирует исторические этапы становления образования как эквивалента человечности. Она в частности отмечает, что термин *humanitas* был введен в европейскую интеллектуальную традицию Цицероном, у которого он имеет несколько взаимосвязанных значений. Ключевые из них: «образование», «образованность», «просвещение». Понимание гуманизма предстает в неразрывном единстве с пониманием образования. В недрах средневековой мистики выкристаллизовывается само понятие «образование» в значении культивирования души посредством раскаяния, очищения и обращения к божественной природе. Идеологи эпохи Возрождения и Нового времени связывали с понятием «образование» как специфическим способом становления человека одну из ведущих

идей гуманизма – необходимость культивирования и развертывания имеющихся у людей от рождения задатков. Результатом дискуссий в эпоху Просвещения явилось окончательное конструирование в европейском сознании понятия «образование» как специфически человеческого способа осуществления присущих людям природных задатков и возможностей.

В научный обиход термин «образование» (нем. *Bildung*) ввел И. Г. Песталоцци, обозначая им формирование духовного и физического образа человека. В этом значении оно оказалось самым тесным образом связанным с понятиями «культура» и «гуманность». Понимание образования как «возрастания к гуманности» обосновал И. Г. Гердер. Немецкий мыслитель называл процесс образования человека «культурой», просвещением. Для И. Г. Гердера «возрастание к гуманности» есть «культивирование человечности», возможное лишь в обществе, в пространстве созданной людьми культуры. В духе рационализма Просвещения он способствовал утверждению представления о том, что уровень образованности определяется, прежде всего, количеством усвоенного рационального знания. Для Г. Гегеля образование – это способ осуществления человеком себя как духовного, разумного, свободного существа посредством подъема ко всеобщему, восхождения к культуре, выхода за пределы ограниченности собственной природной данности.

Несколько позже М. Шелер утверждал, что в конечном счете образование является своего рода индивидуальным и единственным «предназначением» и наций, и культурных кругов, и каждого отдельного человека. Для него образование человека есть «*cultura animi*», что означает «культура души». Отстаивая «идею самоценности образования», М. Шелер доказывал, что оно не является «учебной подготовкой к чему-то» (к профессии, специальности, ко всякого рода произвольности), а наоборот, именно любая учебная подготовка «к чему-то» должна существовать для образования, которое лишено всех внешних целей. Человек предстает лишь как вечно «возможная», в каждый момент времени свободно совершающаяся «гуманизация», которая оказывается неотделимой от идеи «образования».

Подводя итог, Т. А. Лопатухина отмечает, что в западной интеллектуальной традиции утвердился взгляд на образование как на процесс и результат обретения человеком своего образа в пространстве культуры.

Указанная «родственная связь» образования и культуры восходит еще к латинскому языку, в котором слово *cultura* [7, с. 276] имеет следующие значения: 1) возделывание, обрабатывание, уход; разведение; 2) земледелие, сельское хозяйство; 3) воспитание, образование, развитие; 4) поклонение, почитание.

Итак, этимологическая связь понятий человек, культура, образование, берет свои истоки еще в античности и в той или иной степени прослеживается во все последующие эпохи, обретая

смысловую нагрузку, созвучную мировоззрению каждого конкретного исторического времени.

Несколько меньшим спектром значений представлено слово *освіта*. Согласно толковому словарю современного украинского языка: «1. Сукупність (рівень, ступінь) знань, здобутих у процесі навчання; освіченість; 2. Піднесення рівня знань (процес засвоєння знань); навчання. 3. Загальний рівень знань (у суспільстві, державі і т. ін.). Система навчально-виховних заходів, система закладів і установ, через які здійснюються ці заходи. 4. Письменність, грамотність» [3, с. 857].

Этимология слова *освіта* возводит нас такому значению как *освещать, делать явным, благодаря свету (знания), укр. освітлювати, освічувати, освітити, просвіщати*. Согласно толковому словарю, *освітлювати* – «кидаючи проміння світла на кого, що–небудь, робити його видимим, а також, бути джерелом розуміння чого–небудь; робити ясним, зрозумілим що–небудь». *Освічувати* – «дбати про чию–небудь освіту, знання, культуру і т. ін. Робити когось освіченим, обізнаним, свідомим; поповнювати чий–небудь знання, навчати» [3, с. 857–858]. Для иллюстрации уместно вспомнить пословицу: учение – свет, а неученье – тьма.

Исследователь И. И. Сулима [20, с. 1], рассматривая связь идей образования и света, подчеркивает аналогию между процессом образования и выходом из пещеры необразованности к свету, который описал Платон в известном мифе в своей работе Государство. Отталкиваясь от данной идеи, И. И. Сулима выделяет понимание образования в широком и узком смысле. В широком смысле слова образование понимается как процесс становления, формирования человеческих качеств. В узком смысле слова под образованием понимается система просвещения и соответствующий специальный результат ее воздействия на личность обучаемого.

Кроме понимания образования как просвещения существует еще целый ряд значений рассматриваемого термина. Одно из наиболее распространенных акцентирует наше внимание на корне «образ».

Как известно, образование – древнерусское слово, которое обозначает также изображение, видение, воспитание [18, с. 539]. Если обратиться к этимологии слова *образование*, то здесь следует обратить внимание на такое значение как *создавать образ*.

Согласно этимологическим словарям [21, с. 267; 9, т. 4, с. 142] слово *образ* первоначально значило «след удара», «то, что вырезано, выбито» (как, например, обрезать), «нарисованное, вид, форма». Обратим внимание на наличие в др.– рус. слове *образити* двух значений: «ударить» (это значение сохранилось и в современном украинском языке) и «изобразить». Корень **gaz–* связан с чередованием гласных с **gez–* в глаголе *резать* **rezati*. Отсюда, современные слова *образовать* – «придать соответствующую форму, составить что–либо» и *образец* – «форма изготовления чего–либо», «примерный (показательный) экземпляр

чего–либо». Соответственно образ – это не только изображение (др.– рус. образъ – «икона»), художественное или наглядное представление о ком–, чем–нибудь, но и «то, что врезалось в память», «облик, вид». Следовательно, слово «образование» происходит от слова «образ», означающего в своей первооснове изображение, картину, икону, лицо. Не случайно созвучный украинский вариант передается словом обличчя (освіта есть «духовне обличчя людини» [5, с. 241]).

Кроме формирования некоего образа самого человека, образование содержит коннотации формирования некоего образа мира, на что также обращают внимание исследователи. Образование, понимаемое как процесс и результат становления некоего нового феномена, явления, качества, как формирование чего–либо по заданному образцу, соответствует немецкому *Bildung*, происходящему от *Bild* (образ), который содержит в себе одновременно значение образца (*Vorbild*) и слепка, отображения (*Nachbild*), а также латинскому *formatio* (от *forma* – форма) – придание чему–либо неоформившемуся истинной формы [12, с. 22]. И сегодня в живом языке «образование» и производные от него слова употребляются, как правило, в контекстах, где речь идет о создании новых форм, составлении целого из частей, придании другого облика чему–либо и т.д. («образование новой кафедры», «скопление машин образовало затор», «образовать из простых предложений сложное» и т.п.) [6, с. 101]. Этот заключенный в слове смысл является существенным и для понятия образования как общественного института.

Итак, обобщая два указанных значения, можно сказать, что образование – создание образа человека (его облика, «лица») и образа мира (мировоззрения). Или согласно формулировке А. М. Новикова, образование – «это построение и развитие человеком своего образа окружающего мира и образа своего места, своей роли в этом мире» [14, с. 130].

Перейдем к рассмотрению еще одной важной трактовки образования как единства обучения и воспитания. Так, А. А. Гусейнов подчеркивает, что образование – «институционализированное единство обучения и воспитания», которое не может быть сведено ни к тому, ни к другому. Обучение нацелено на интеллектуальное развитие, а воспитание на формирование нравственно–волевых качеств [6, с. 88]. По мнению Б. М. Бим–Бада и А. В. Петровского [2] в образовании как процессе педагогически организованной социализации, объединяются обучение и воспитание, которые обеспечивают культурную преемственность поколений и готовность человека к выполнению социальных и профессиональных ролей. Остановимся подробнее на обучении и воспитании как основных составляющих образовательную сферу значениях.

Слово *обучение* восходит к древнерусскому слову *учити*. Согласно этимологическому словарю [21, с. 253–254] древнерусское слово *учити* в свою очередь восходит к праславянскому **uciti* «заставлять приобретать какие–либо знания,

навыки», «передавать какие-либо знания, навыки», которое образовано от корня *икъ (укъ) «учение». С этим корнем связано слова *учение, привычка, наука*. В древности существовал глагол *наукѣти* (наставлять, обучать, привыкать), который впоследствии изменившись в *научати* «передавать кому-либо знания, уметь». Данный глагол образован от праславянского *oukeiti* (обучать). Этот глагол содержит корень *ouk* – «наука», «привычка, опыт» и обозначал понудительное действие «привыкать». Из него вследствие фонетических изменений возник общеславянский глагол *učiti, давший современный глагол *учить*. А корень *ouk – в современных словах выступает в четырех звуковых вариантах: *ук*– (наука), *уч*– (учить), *ык*– (навык), *ыч*– (привычка).

Первый вид корня *ук*– содержится в слове *наука* (укр. *науковий*). От него происходит и прилагательное *неук* «несведущий человек». Корень *уч*– возник из *ук*– в результате изменения *к* на *ч* перед гласными переднего ряда. Вариант корня *уч*– содержится в древнерусских словах *учить, научати, учитель*, в современном слове *научный* и существительном *неуч* «необразованный, невежественный человек». Корень *ык*– встречается в словах *обыкновение* «привычка, заведенный порядок в чем-либо» и *обыкновенный* «привычный, ничем не выделяющийся» (происходит от древнего глагола *обыкнути*). Данный корень часто сопровождался призвуком «в», так как звук «ы» не мог стоять в начале слова. В современном языке он встречается с приставкой *при*– и *от*– в глаголах *привыкнуть, привыкать* (производное – *привычка*) и в глаголе *отвыкать, отвыкнуть*. В древности был еще производный глагол с приставкой *на*– *навыкнути* «узнать, научиться», от которого сохранилось слово *навык* «умение, приобретенное опытом, учением». Корень *ыч*– (выч–) отмечается в слове *привычка*. Его содержит также слова *обычай* (укр. *звичай*) «общепринятый порядок», «традиционно установившиеся правила общественного поведения» и *обычный* «установленный обычаем», «привычный, такой как всегда».

Таким образом, этимологический аспект понимания термина *обучение* помогает раскрыть такие его значения как *закрепление опыта* (навык, наука) и *приобщение к традиции* (обычай).

Если обратиться к этимологии слова *воспитание*, то следует обратить внимание на коннотации *питания, кормления*. Так, русское слово *воспитать* означает вырастить, привив какие-либо навыки, повлиять на развитие. Данное слово заимствовано из старо-славянского языка и образовано с помощью приставки *воз*– и глагола *питати* в значении «кормить». Следовательно, *воспитать* первоначально значило «вскормить» [21, с. 70]. Отметим, что и в латинской терминологии воспитательной сферы есть также слова, с указанными коннотациями, например, *nutricius* – воспитатель, наставник и одновременно – питающий, вскармливатель; а также слово *educator* наряду со значениями воспитатель,

руководитель, наставник имеет еще и значение кормилец [7, с. 357, 683].

Украинский вариант слова *воспитание* – *виховання*, вскрывает дополнительные значения данного термина. Согласно этимологическому словарю [9, т.1, с. 386] слово *виховати* есть заимствованием с польского языка *wychować* и производным от *chować* «ховати; вирощувати». Соответственно, *ховати* – «класти що-небудь у таємному місці, щоб ніхто не зміг знайти; надавати кому-небудь таємний притулок, рятувати від переслідування, небезпеки; здійснювати обряд похорону; виховувати» [9, т. 6, с. 190–191]. Обратим внимание на присутствующие здесь коннотации: *прятать, хоронить, беречь, вырастить*. Можно сказать, что этимология слова *виховати* связана с землей, куда прячут (хоронят), но она же и дает урожай. То есть воспитание подобно земледелию: оно дает всходы не сразу, надо вначале спрятать зерно и потом постепенно оно прорастет.

Таким образом, этимологический экскурс показывает такие ключевые для понятия воспитания значения как *рост (прорастание спрятанного)* и *питание (одни питают, вскармливают, возвращают других)*.

Исследователь А. М. Новиков [14, с. 130] в содержание понятия образование включает, наряду с обучением и воспитанием, еще и значение *развитие* (психических процессов: интеллект (мышление, память, внимание), воля, эмоции и физической (двигательной) активности).

Выводы. Подводя итог герменевтическим изысканиям, сформулируем спектр основных значений терминологической сферы современного понимания образование: *ценность* (достояние личности человека, общества, культуры); *процесс* (приобретения знаний и овладения практическими методами); *результат* (совокупность знаний, профессионализм, образованность, культурность, человечность); *деятельность* (целенаправленная и организованная для обеспечения учебных потребностей); *система* (учебно-воспитательных мероприятий, заведений и учреждений); *просвещение* (переход от тьмы невежества к свету познания); *создание образа* (облика человека и образа мира); *обучение* (процесс усвоения знаний, навыков и умений, закрепление опыта и приобщение к традиции); *воспитание* (духовно-культурное выращивание, вскармливание); *развитие* (личности, характера, мировоззрения, психофизических способностей); *социализация* (приобщение к социальному опыту и традиции); *окультуривание* (трансляция культуры с целью социализации человека); *отрасль народного хозяйства; сфера услуг*.

Итак, каждый из указанных аспектов является важным. Тем не менее, научный подход предполагает четкое использование терминов. Поэтому для выявления наиболее оптимального определения образования, в рамках дальнейших исследований образования целесообразно акцентировать внимание на его сущностном (метафизическом) измерении.

Список использованных источников

1. Батлук, ОВ., 2000. 'Цицерон и философия образования в древнем Риме', *Вопросы философии*, 2, с.115–140.
2. Бим–Бад, БМ., Петровский, АВ., 1993. 'Образование', В: В. В. Давыдов, гл. ред. *Российская педагогическая энциклопедия*, Москва: *Большая российская энциклопедия*. [online] Доступно: <http://www.otrok.ru/teach/enc/txt/15/page4.html> [Дата обращения 25 сентября 2018].
3. Бусел, ВТ. уклад. і голов. ред., 2005. 'Великий тлумачний словник сучасної української мови', Київ: *Перун*.
4. Гершунский, БС., 1998. 'Философия образования', Москва: *Флинта*.
5. Гончаренко, С., 1997. 'Український педагогічний словник', Київ: *Либідь*.
6. Гусейнов, АА., 2005. 'Образование, обучение, воспитание', *Этика образования. Ведомости*, 26, с.88–102.
7. Дворецкий, ИХ., 1976. 'Латинско–русский словарь', 2–е изд. Москва: *Русский язык*.
8. Дворецкий, ИХ. сост., Соболевский, СИ. ред., 1958. 'Древнегреческо–русский словарь', Москва: *Государственное издательство иностранных и национальных словарей*.
9. 'Етимологічний словник української мови', 1982–2012. У 7 т., Київ: *Наукова думка*.
10. Корнетов, ГБ., 2015. 'Сущность и соотношение воспитания и обучения', *Academia. Педагогический журнал Подмосковья*, 4 (6), с.50–56.
11. Крашневая, ОЕ., 2005. 'Философия образования (социально–философский анализ предметной области)', *Автореферат. Кандидат наук, Ростовский государственный университет*.
12. Лопатухина, ТА., 2003. 'Текстоцентрический подход в образовательном пространстве высшей военной школы (на материале иноязычного образования)', *Доктор наук, Ставропольский государственный университет*.
13. Марру, А.–И., 1998. 'История воспитания в Античности (Греция)', Москва: *Греко–латинский кабинет Ю. А. Шичалина*.
14. Новиков, АМ., 2013. 'Педагогика: словарь системы основных понятий', Москва: *Издательский центр ИЭТ*.
15. Рыжов, АН., 2012. 'Генезис педагогических понятий в России в XI – XX вв.', Москва: *МПГУ*.
16. Рябченко, В., 2011. 'Освіта, навчання, виховання й соціалізація як поняття й процеси та межі досягнення ними особистості', *Вища освіта України*, 1, с.46–54.
17. Сисоева, С., 2012. 'Сфера освіти як об'єкт дослідження', *Освітологія*, 1, с.22–29.
18. Срезневский, ИИ., 1902. 'Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам', Т.2, Санкт–Петербург: *Типография Императорской академии наук*.
19. Старикова, ЛД., 2010. 'О соотношении понятий «воспитание» и «обучение»', *Вестник Челябинского государственного педагогического университета*, 1, с.194–202.
20. Сулима, ИИ., 2004. 'Бытийный статус образования: герменевтическая концепция', *Автореферат. Доктор наук, Нижегородская академия Министерства внутренних дел Российской Федерации*.
21. Цыганенко, ГП., 1989. 'Этимологический словарь русского языка', 2–е изд., Киев: *Радянська школа*.
22. Stevenson, A. ed., 2010. 'Oxford Dictionary of English', 3rd ed., New York: *Oxford University Press*.
5. Goncharenko, S., 1997. 'Ukrai'ns'kyj pedagogichnyj slovnyk (Ukrainian Pedagogical Dictionary)', Kyi'v: *Lybid'*.
6. Gusejnov, AA., 2005. 'Obrazovanie, obuchenie, vospitanie (Education, learning, upbringing)', *Jetika obrazovanija. Vedomosti*, 26, s.88–102.
7. Dvoreckij, IH., 1976. 'Latinsko–russkij slovar' (Latin–Russian Dictionary)', 2–e izd., Moskva: *Russkij jazyk*.
8. Dvoreckij, IH. sost., Sobolevskij, SI. red., 1958. 'Drevne–grechesko–russkij slovar' (Ancient Greek–Russian dictionary)', Moskva: *Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej*.
9. 'Etymologichnyj slovnyk ukrai'ns'koi' movy (Etymological Dictionary of the Ukrainian Language)', 1982–2012, U 7 t., Kyi'v: *Naukova dumka*.
10. Kornetov, GB., 2015. 'Sushhnost' i sootnoshenie vospitanija i obuchenija (The essence and correlation of education and learning)', *Academia. Pedagogicheskij zhurnal Podmoskov'ja*, 4 (6), s.50–56.
11. Krashneva, OE., 2005. 'Filosofija obrazovanija (social'no–filosofskij analiz predmetnoj oblasti) (Philosophy of education (socio–philosophical analysis of the subject area))', *Avtoferat. Kandidat nauk, Rostovskij gosudarstvennyj universitet*.
12. Lopatuhina, TA., 2003. 'Tekstocentricheskij podhod v obrazovatel'nom prostranstve vysshej voennoj shkoly (na materiale inozыchnogo obrazovanija) (The textocentric approach in the educational space of the higher military school (on the basis of foreign language education))', *Doktor nauk, Stavropol'skij gosudarstvennyj universitet*.
13. Marru, A.–I., 1998. 'Istorija vospitanija v Antichnosti (Grecija) (History of Education in Antiquity (Greece))', Moskva: *Greko–latinskij kabinet Ju. A. Shichalina*.
14. Novikov, AM., 2013. 'Pedagogika: slovar' sistemy osnovnyh ponjatij (Pedagogy: the dictionary of the system of basic concepts)', Moskva: *Izdatel'skij centr IJeT*.
15. Ryzhov, AN., 2012. 'Genезis pedagogicheskikh ponjatij v Rossii v XI – XX vv. (Genesis of pedagogical concepts in Russia in the XI – XX centuries)', Moskva: *MPGU*.
16. Rjabchenko, V., 2011. 'Osvita, navchannja, vyhovannja j socializacija jak ponjattja j procesy ta mezhi osjagnennja nymy osobystosti (Education, learning, upbringing and socialization as concepts and processes and the limits of their comprehension by the individual)', *Iysshha osvita Ukraїny*, 1, s.46–54.
17. Sysojeva, S., 2012. 'Sfera osvity jak ob'jekt doslidzhennja (The field of education as an object of research)', *Osvitologija*, 1, s.22–29.
18. Sreznevskij, II., 1902. 'Materialy dlja slovarja drevne–russkogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam (Materials for the dictionary of the Old Russian language from written monuments)', T.2, Sankt–Peterburg: *Tipografija Imperatorskoj akademii nauk*.
19. Starikova, LD., 2010. 'O sootnoshenii ponjatij «vospitanie» i «obuchenie» (On the relationship between the concepts of «upbringing» and «learning»)', *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 1, s.194–202.
20. Sulima, II., 2004. 'Bytijnyj status obrazovanija: germenevitcheskaja koncepcija (The existential status of education: hermeneutic concept)', *Avtoferat. Doktor nauk, Nizhegorodskaja akademija Ministerstva vnutrennih del Rossijskoj Federacii*.
21. Cyganenko, GP., 1989. 'Jetimologicheskij slovar' russkogo jazyka (Etymological dictionary of the Russian language)', 2–e izd., Kiev: *Radjans'ka shkola*.
22. Stevenson, A. ed., 2010. 'Oxford Dictionary of English', 3rd ed., New York: *Oxford University Press*.

References

1. Batluk, OV., 2000. 'Cicero and the philosophy of education in ancient Rome', *Voprosy filosofii*, 2, s.115–140.
2. Bim–Bad, BM., Petrovskii, AV., 1993. 'Obrazovanie (Education)', V: V. V. Davydov, gl. red. *Rossiiskaia pedagogicheskaia enciklopediia*, Moskva: *Bolshaia rossiiskaia enciklopediia*. [online] Dostupno: <http://www.otrok.ru/teach/enc/txt/15/page4.html> [Data obrashcheniia 25 sentiabria 2018].
3. Busel, VT. uklad. i golov. red., 2005. 'Velykyj tлумachnyj slovnyk suchasnoi' ukrai'ns'koi' movy (Great explanatory dictionary of modern Ukrainian language)', Kyi'v: *Perun*.
4. Gershunskij, BS., 1998. 'Filosofija obrazovanija (Philosophy of education)', Moskva: *Flinta*.

* * *

УДК 37.013. 73

**ОСВІТНІ ІНСТИТУЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ
ЯК КУЛЬТУРНІ ІННОВАЦІЇ: УРОКИ ДЛЯ
СУЧАСНОЇ ОСВІТИ****EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF THE MIDDLE
AGES AS CULTURAL INNOVATIONS: LESSONS FOR
MODERN EDUCATION****Сагуйченко В. В.,**

доктор філософських наук, доцент, професор
кафедри філософії, Комунальний заклад вищої
освіти «Дніпровська академія неперервної
освіти» (Дніпро, Україна), e-mail:
valentina.sag@ukr.net, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0001-7539-9448>.

Sahuichenko V. V.,

Doctor of Philosophy of Sciences, Associate
Professor, Professor of the Department of Philosophy
of the Communal Institution of Higher Education
«Dnipro Academy of Continuing Education» (Dnipro,
Ukraine), e-mail: valentina.sag@ukr.net, ORCID:
<https://orcid.org/0000-0001-7539-9448>.

Автор, продовжуючи виходити з культурно-історичного аналізу освітніх інституцій, (а) обґрунтовує розуміння освітніх змін на основі історичних реконструкцій освітніх трансформацій; (б) акцентує освітні інституції Середньовіччя як культурні інновації.

Приходить до висновку, що внутрішня і зовнішня логіка трансформацій освітніх інституцій потребують координації, яка далеко не завжди відбувається автоматично. Тому реформування освіти і самоорганізація освітніх інституцій є взаємообумовленими процесами, є проявом різних сторін їхнього розвитку.

З боку суб'єктів освітніх і виховних процесів, логіка реформування системи освіти та її інституцій підпорядкована цілям їхньої самореалізації, з боку суспільства – розвитку національно організованого соціуму, з боку економіки – регулювання ринку надання освітніх послуг відповідно до попиту на ринку праці, з боку культури – стабілізації її структур. Логіка ж самоорганізації самої системи освіти виходить на макрорівні – з її самозбереження як важливої складової цивілізаційного процесу, на мезорівні – зі збереження і розбудови своїх організаційних форм, на мікрорівні – з єдності інтересів агентів та адресатів виховання. Разом з цим фундаментальною умовою модернізаційного прориву в освіті є готовність суспільства до самооновлення.

Ключові слова: філософія освіти, освітні інституції Середньовіччя, культура, суспільство, реформування.

The author, proceeding from the cultural-historical analysis of educational institutions, (a) substantiates the understanding of educational changes on the basis of historical reconstruction of educational transformations; (b) emphasizes the educational institutions of the Middle Ages as cultural innovations.

It comes to the conclusion that the internal and external logic of transformations of educational institutions needs coordination, which is far from always automatic. Therefore, education reform and self-organization of educational institutions are interdependent processes, which are manifestations of different aspects of their development.

On the part of subjects of educational and educational processes, the logic of reforming the education system and its institutions is subordinated to the goals of their self-realization, from the side of society – the development of a nationally organized society, and from the economy – the regulation of the market for the provision of educational services in accordance with the demand in the labor market, from the side of culture – stabilization of its structures. The logic of the self-organization of the education system itself is based on the macro level – from its self-preservation as an important component of the civilization process, on the meso-horizons – on the preservation and development of its organizational forms, at the micro level – on the unity of interests of agents and recipients of upbringing. Along with this, the fundamental condition for the modernization breakthrough in education is the readiness of the society for self-renewal.

Keywords: philosophy of education, educational institutions of the Middle Ages, culture, society, reforming.

Постановка проблеми. Звернення до історико-культурного досвіду доби античності, що представлено у науковому збірнику «Гілея» (№136) [8], спонукає продовжити дискусію щодо актуальності минулого досвіду для розвитку сучасних освітніх інституцій, ефективного впровадження освітніх реформ, важливості розвитку досліджень з питань філософії освіти, про що йдеться у матеріалах останніх 31 та 32 Міжнародних форумів дослідників Гегеля, де автор приймав безпосередню участь [12; 13]. Тому є доцільність звернутися до освітніх інституцій ще однієї епохи, а саме – Середньовіччя.

Мета дослідження. Дослідити, які культурні інновації освітніх інституцій Середньовіччя можна запозичити як уроки для реформування освітньої сфери.

Виклад основного матеріалу. Освітні інституції Середньовіччя, що закладаються у V–XIV століттях, продовжують античну традицію, адаптуючи її до світоглядних настанов християнства та християнізованого західноєвропейського культурного простору, який став прообразом об'єднаної Європи (імперія Карла Великого), а також першої освітньої євроінтеграції. Розподіл людей на освічених, які володіють культурними техніками і можуть підтримувати наукову комунікацію латиною, і неосвічених, відтворює у нових соціокультурних контекстах езотеричні освітні інституційні форми з обмеженим правом доступу. Але якщо античні езотеричні навчальні і виховні практики були здебільшого усними (akusmata) і відбувались у згорнутому закритому просторі, то у космополітичній культурі Середньовіччя у ролі культурного медіуму виступають книга і письмо; інтеграція до цього простору вимагала засвоєння культурних технік читання та письма. Це сприяло становленню мережі церковної освіти у вигляді монастирських шкіл, вагомим досягненням яких було не тільки поширення грамотності серед широких верств населення, а й проведення демаркації між приватним та освітнім простором, що розширило можливості вторинної соціалізації молоді. Ці освітні інституції підготували ґрунт для фундації середньовічних університетів у Болоньї, Парижі, Кембриджі, Оксфорді і Лісабоні. Ці університети, як і церква, існували на засадах самокупності, мали автономію.

В добу пізньої схоластики освітні інституції формально відтворюють клерикальну модель. За цим взірцем формується імідж середньовічної професури і навіть ренесансного науковця, віддаленого від світського життя у вбранні, що імітувало яреу священника, а науково-викладацька діяльність структурувалась за принципом етики служіння науці. В академічній спільноті університетів ще й досі зберігається ієрархія і визнання авторитету професора, а також міфологеми щодо начебто усамітненого стилю життя професури.

Для імперії Карла Великого характерною рисою було відкриття освітніх закладів, залучення до королівського двору вчених, розвиток літератури,

архітектури, образотворчого мистецтва, навіть відкриття Академії при дворі. Академією керували його помічники: Алкуїн, Теодульф, Ейнгард (доба Каролінського Відродження). Вони відповідали за навчання дітей короля і його васалів. До наших днів збереглася настанова Карла Великого «Про заняття науками». Підручники Алкуїна знайомлять нас з організаційними формами роботи шкіл, потім вони застосовуються у вищій освіті того часу – для викладання загальноосвітнього курсу за розробленими програмами і методиками [4, с. 7].

Суттєвим явищем, що вплинуло на розвиток подальшої культури, є народження і розвиток університетської освіти, чому сприяло, поряд з розвитком гуманітарних наук, становлення природничих наук, видавництво книг, розвиток бібліотечної справи, зростання кількості учителів і учнів. У контексті подальшого дослідження освітніх інституцій, їх статусу, впливу на культуру є доцільність зосередитися на з'ясуванні ролі перших університетів як культурної інновації Середньовіччя і впливу на розвиток подальшої освіти, виховання у інших епохах. Першими університетами ми завдячені Болоньї, Парижу, Кембриджу, Оксфорду, Лісабону (що і досі є провідними вищими навчальними закладами), де у Середні віки було сформульовано основні принципи академічної автономії (в тому числі і виборність ректорів), розроблені демократичні правила управління вищою школою та всім її життям. Важливо підкреслити, що у ті далекі від нас роки університети мали певні привілеї, серед яких: дозвіл на викладання, присудження вчених ступенів, звільнення студентів від військової служби, звільнення від податків, право вибирати ректора і деканів.

Розглядаючи освітні інституції Середньовіччя, ми повертаємося в епоху V–XIV віків: від падіння Римської імперії можна спостерігати безумовне панування церкви, що розповсюджується на освіту та виховання, коли головним джерелом виховання було звернення до Бога для підготовки людини до спасіння душі. Ідеалом для наслідування у ранньому Середньовіччі було чернецтво. Тим самим пропонувалося розвивати такі якості як аскетизм, самоконтроль бажань, помислів, вчинків, боротьба з пристрастями до земних благ. Якщо «Бог є дух» – сутність середньовіччя, то принципово іншими, як підкреслює В. Андрущенко, стали освіта і виховання. «Дух епохи Середньовіччя, – це дух Біблії і її авторитетних речників, які наставляли поважати віру і авторитет, наслідувати традиції, дотримуватися етикету. Освітньо-виховна парадигма цього періоду є теологічною» [1, с. 13, 15].

Перші церковні школи унаслідували античні традиції у вихованні і освіті. Так, церковні і соборні (або кафедральні при єпархіях) школи відповідали за духовне виховання. Поступово, залежно від класової належності, з'являється лицарське, бюргерське, університетське і стихійне виховання. Вже у XIII віці різко зростає кількість університетів, серед відомих – університети у Празі, Пізі,

Флоренції. Найчастіше відомими факультетами були, згідно з ієрархією, богословський, юридичний, медичний, артистичний факультети. Діяли звання бакалавра, магістра, ліцензіата. Головною метою для всіх студентів було отримання вченого ступеня, шлях до якого іноді тривав 10–12 років. Заняття починалися зранку і тривали до пізнього вечора. І хоча іноді практикувалися диспути з обов'язковою присутністю всіх студентів, і які мали сприяти процесу розвитку самостійності мислення, – основною формою навчання були професорські лекції, що у своїй основі практикувало ретрансляцію знань, запам'ятовування. Частково це пояснювалось обмеженою кількістю книг і відповідних до предмету навчання рукописів. В університетах діяли наглядові і вчені ради, на рішення яких спирався ректор у прийнятті рішень, існували студентські товариства; були студенти, які мандруючи по різних навчальних закладах, намагалися це не декларувати, остерігаючись дій інквізиції. Вже у XV ст. з'являються державні університети. Суттєвою рисою університетів була корпоративна діяльність учителів і студентів. Слід відмітити гармонійну і глибоку взаємодію предметів для цілісного сприйняття людини і Всесвіту завдяки благодаті Божої. Поступово викладання у вищих школах поєднується із наукою; стандартизація діяльності університетів (статут Сорбонни і сьогодні є прикладом унормування) породжує наступну технократичну цивілізацію і її подальший розвиток. Необхідно відмітити зародження демократичних ідей, серед яких були ідеї загальної рівності, любові до ближнього, ідеї руху від недосконалого граду «земного» до ідеального граду «небесного» (соціальний устрій на релігійних формах діалектики Августина Блаженного).

В епоху Середньовіччя відміняється рабство, з'являється велика кількість машин, технічних приладів, розвивається торгівля, сільське господарство, нові ремесла, відбувається урбанізація. Першу інтелігенцію Середньовіччя слід віднести до діячів монастирської культури; пізніше здобутки у мистецтві і культурі з'являються завдяки зростанню уваги до людини, її проблем, духовного зростання, її місця у світі. Яскравим прикладом цього є «Божественна комедія» Данте Аліґ'єрі, літературні твори «Пісня про Роланда», «Пісня про Нібелунгів»; «Похвала глупству», «Бесіди», «Вільне виховання дітей» Еразма Роттердамського, де з'являється ідея загального навчання, пропонується відміна побоїв при навчанні. У своєму творі «Паргантюа і Пантагрюель» Франсуа Рабле, поряд із програмами виховання вільної і благочинної людини, розвиває ідеї індивідуального навчання, мотивації до самостійності, що потім продовжили М. Монтень, Я. А. Коменський, Ж. Ж. Руссо, Д. Локк, І. Песталоцці, Т. Мор у своїй «Утопії» із закликами до суспільної праці та ідеєю корисної загальної освіти для всіх. Згадуючи філософів середньовіччя, необхідно назвати, у першу чергу, Фома Аквінського, якому близькі два гармонійні

джерела пізнання: віри і розуму, що доповнюють (але мають і певні відмінності: – віра вище за розум) один одного у пізнанні Бога і створеного світу. Саме вони створили основу релігійної філософії.

Середньовіччю ми завдячуємо збереженими для нашої епохи об'єктами зодчества (найчастіше у вигляді католицьких соборів), які ми споглядаємо сьогодні. Серед них шедевр ранньої готики Собор Паризької Богоматері у Франції, подібний йому – у Реймсі, Кельнський собор у Німеччині, Собор Андрія Первозваного в Амалфеї (Італія), усипальниця королівських осіб і видатних людей Англії у Вестмінстерському абатстві, музеї, театри, палаци у всіх столицях і великих містах Європи, що є доступними для відвідування завдяки художній творчості Мікеланджело, Леонардо да Вінчі, Рафаеля. Необхідно погодитися з В. Кременем, який відмічає у своїй роботі «Проблеми віри і розуму в пізній схоластиці» системного дослідження «Філософія: мислителі, ідеї, концепції», що «...у середньовічній філософії статус людини порівняно з античністю дещо підвищується». А, головне, що підкреслено: «...людина – не просто мікрокосмос, зменшена копія світу, а створена Богом за власним образом і подобою привілейована істота, повелитель усього створеного до неї. Бути людиною – означає жити згідно з етичними правилами, з тими заповідями, які виклав Христос у Нагірній проповіді». Важливо, з чим ми погоджуємося, що «...філософія середньовіччя залишила колосальну інтелектуальну спадщину... це – ніч, але ніч, осяяна, за висловом Ф. Мерінга, світлом Місяця» [3].

Досліджуючи значення освітніх інституцій Середньовіччя як культурних інновацій, необхідно звернути увагу на зауваження В. Андрущенка, який підкреслює, що педагогічна думка того часу спиралася на Святе Письмо і твори батьків церкви, «які розглядали світ як школу Христа, що в ній історія і життя кожної людини набуває сенсу в міру виховання, яке здійснюється з метою пізнання і наближення до Бога (Климент Александрійський, Оріген, Ієронім, Августин)» [1, с. 14]. Пізніша секуляризація суспільного життя спонукала до введення навчання наукам і підготовки до педагогічної діяльності учителів, де значну роль відіграв Альбін Алкуїн з його «Письмом про вивчення наук» і трактатом «Загальне умовляння» та іншими роботами і сприяв розвитку освіченості, який вважав, що «...мудрість – найкраща прикраса людини» [15, с. 93]. Але головним здобутком Середньовіччя було становлення університетської освіти, започатковано захист дисертацій, проведення наукових диспутів. Освітні заклади у формі університетів Середньовіччя відомі завдяки таким іменам у світовій культурі, науці, просвіті, як Данте Аліг'єрі, Франческо Петрарка, Микола Коперник, Галілео Галілей, Френсіс Бекон, Ян Гус. Навчальні заклади Середньовіччя, незважаючи на певні недоліки, все ж були світською альтернативою церковній освіті. Необхідно відмітити специфічну рису – вони дозволяли вчитися студентам різних

національностей, віку і соціального стану. Але, не зважаючи на те, середньовічний університет не був школою мудрості, він був місцем виховання еліт (за Ле Гоффом – розплідником, де вирощували високопоставлених чиновників, які допускали реальну соціальну мобільність лише до певної межі [11, с. 11]. Детальніше університетська освіта досліджується у роботі «Культурне значення ідеї університету» [7]. Але необхідно згадати окремо Києво-Могилянську академію, яка пов'язана безпосередньо із становленням філософської освіти в Україні, і яка розпочала свою діяльність у статусі колегіуму і розгорнула її у напрямі «розбудови православної гуманістичної школи, цілком відповідної як європейським освітнім стандартам тієї доби, так і тогочасним запитам української культури» [9].

Головний досвід, який довгий час використовувався у педагогічній діяльності освітніх закладів тієї доби, і який і сьогодні є основною формою навчання (якої реформатори намагаються позбавитися, перейти до інших педагогічних практик) – це безпосереднє навчання у формі учнівства: спочатку у сім'ї, у певного майстра, фахівця своєї справи. Необхідно згадати і внесок релігійної філософії Середньовіччя для впровадження та підтримки моральних норм у наступних суспільствах: адже головним наставником вважався Бог не тільки для монахів, але й для всіх інших – як образ, який необхідно наслідувати. Філософія Середньовіччя зробила суттєвий внесок у посилення моральних устоїв суспільства через проповідь загальнолюдських цінностей на принципах рівності, любові, терпіння незалежно від соціального статусу і національності. Наша історія певний час відсторонювалася від релігійної філософії, а сьогодні ми спостерігаємо у суспільстві релігійний ренесанс. Так, такою інновацією було впровадження в Україні курсів духовно-морального спрямування «Християнська етика», адже «...європейський досвід багатьох країн, зокрема Німеччини, Швеції, Греції, Фінляндії, Росії, Румунії, Литви показує, що вивчення предметів, які містять елементи релігійного, та, зокрема, християнського світогляду, може започатковуватися винятково на базі партнерських стосунків між різними конфесіями, державою і церквою, через діалог з батьками та учнями» [5].

Прийняття такого рішення узгоджується з міжнародними стандартами в освіті. Серед них Рекомендації Європейського Парламенту та Ради ЄС «Про основні компетенції для навчання протягом усього життя» (2006 року), де підкреслюється важливість соціальних компетенцій, до яких відносяться інтерес до розвитку соціально-культурної сфери і міжкультурна комунікація, повага різноманіття особистих цінностей, подолання упередження та вміння знаходити компроміси [6], що також охороняються Документами ЮНЕСКО, в тому числі Конвенцією про охорону всесвітньої культурної і природної спадщини (1972), де йдеться про універсальність загальної культурної

спадщини і необхідність її збереження для наступних поколінь [10]. Важливо згадати Конвенцію про охорону нематеріальної культурної спадщини (2003), де йдеться про збереження культурного простору з його особливими знаннями, традиціями і звичками; Загальну декларацію про культурну різноманітність (2001), де пропонується міжкультурний діалог для збереження культурної спадщини [14]. Всі ці документи підкреслюють важливість і обов'язковість збереження освіти і культури на основі справедливого співробітництва між країнами. Актуальності додають дослідження В. Горського, де він спирається на П. Рікера і нагадує нам, акцентуючи нашу увагу на тому, що «...лише жива культура, культура водночас вірна своїм витокам і така, що перебуває у стані творчості в плані мистецтва, літератури, філософії та духовності, лише така культура спроможна витримати зустріч з іншими культурами і не тільки витримати, а й надати якогось смислу цій зустрічі» [2, с. 243]. Важливість збереження самобутньої національної культури є принциповою позицією для кожної країни, особливо в умовах поглиблення глобалізаційних процесів у всіх сферах суспільного життя, незважаючи на зростання соціокультурних ризиків і пов'язаних з ними пошуків вирішення проблем через вивчення європейського досвіду.

Висновки. Реформування освіти і самоорганізація освітніх інституцій, на якому все частіше акцентують теоретики і практики освітньої сфери, є, як свідчить наш екскурс у спільну історію розвитку освітніх інституцій, взаємообумовленими процесами, є проявам різних сторін їхнього розвитку. З боку суб'єктів освітніх і виховних процесів, логіка реформування системи освіти та її інституцій підпорядкована цілям їхньої самореалізації, з боку суспільства – розвитку національно організованого соціуму, з боку економіки – регулювання ринку надання освітніх послуг відповідно до попиту на ринку праці, з боку культури – стабілізації її структур. Логіка ж самоорганізації самої системи освіти виходить на макрорівні – з її самозбереження як важливої складової цивілізаційного процесу, на мезорівні – зі збереження і розбудови своїх організаційних форм, на мікрорівні – з єдності інтересів агентів та адресатів виховання. Разом з цим фундаментальною умовою модернізаційного прориву в освіті є готовність суспільства до самооновлення.

Репрезентація освітніх інституцій на глобальному рівні ототожнюється у сучасних філософсько-освітніх дискурсах здебільшого з досвідом організації освіти країн-лідерів глобалізації. Але досвід таких інституцій, попри його значущість для сучасних освітніх трансформацій і реформ, не може вважатись універсальним, він повністю розгортає свій потенціал у конкретних соціокультурних контекстах, а його застосування залежить також, не в останню чергу, від ментальних смислів агентів та адресатів освіти й виховання. Теоретичні ж припущення щодо інституцій такого рівня

слід вважати гіпотезами, верифікація яких має здійснюватися на консенсусній основі і проходити процедури верифікації і фальсифікації.

Список використаних джерел

1. Андрущенко, В., Передборська, І., ред., 2009. 'Філософія освіти: Навчальний посібник', Київ: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 329 с.
2. Горський, ВС., 2006. 'Біля джерел: нариси з історії філософської культури України', Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 257 с.
3. Кремень, ВГ., Ільїн, ВВ., 2005. 'Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник', Київ: Книга, 528 с.
4. Преображенский, В., 1881. 'Восточные и западные школы во времена Карла Великого, и их отношение между собою, к классическим и древнехристианским и постановка в них богословия', Санкт-Петербург: Тип. Ф. Г. Елеонского и Ко, 474 с.
5. 'Про концептуальні засади вивчення в загальноосвітніх навчальних закладах предметів духовно-морального спрямування. Рішення Колегії МОН України 29 червня 2006 року', 2006, *Законода України. Інформаційно-правовий портал*. [online] Доступно: <http://uazakon.com/document/fpart16/idx16792.htm>.
6. 'Рекомендація 2006/962/ЄС Європейського Парламенту та Ради (ЄС) «Про основні компетенції для навчання протягом усього життя» від 18 грудня 2006 року', 2006, *Верховна Рада України. Офіційний портал*. [online] Доступно: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_975.
7. Сагуйченко, ВВ., 2016. 'Культурне значення ідеї університету', *Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник»*, Вип. 107 (4), с. 336–339.
8. Сагуйченко, ВВ., 2018. 'Освітні інституції в історичній ретроспективі: культурний статус освітніх інституцій у добу античності', *Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник»*, Вип. 136 (№9), с. 209–214.
9. Ткачук, М., 2011. 'Києво-Могилянська академія і становлення філософської освіти в Україні', В кн.: *Філософська освіта в Україні: історія і сучасність: Колективна монографія*, Київ: ТОВ «АграрMediaГруп», с. 8–28.
10. 'Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage. Adopted by the General Conference at its seventeenth session', Paris, 16 November 1972, *UNESCO*. URL: <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>.
11. De Libera, A., 1991. 'Penser au Moyen Age', Paris: *Editions du Seuil*, 408 p.
12. Kultaieva, M., Radionova, N., Sahuichenko, V., 2018. 'Hegels Rezeption im ukrainischen Neomarxismus', 32 *Internationaler Hegel Kongress "Hegels Enzyklopädisches System und sein Erbe"*, Tampere, Finnland, p. 46.
13. Sahuichenko, V., 2016. Hegels 'Bildungsphilosophie und ihre Relevanz bei der Transformation von Bildungsinstitutionen'. 31 *Internationaler Hegel Kongress der internationalen Hegel-gesellschaft «Erkenne dich selbst – Anthropologische Perspektiven»*, Ruhr-Universität Bochum, p. 88–89.
14. 'UNESCO Universal declaration on cultural diversity. Adopted by the 31st Session of the General Conference of UNESCO', Paris, 2 November 2001. *UNESCO*. URL: http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_EN.pdf.
15. West, AF., 1909. 'Alcuin and the rise of the christian schools', New York: *Charles scribner's sons*, 205 p.

References

1. Andrushhenko, V., Peredbors'ka, I., red., 2009. 'Filosofija osvity: Navchal'nyj posibnyk (Philosophy of Education: Textbook)', Kyi'v: Vyd-vo NPU imeni M. P. Dragomanova, 329 s.
2. Gors'kyj, VS., 2006. 'Bilja dzherel: narysy z istorii' filosof's'koi' kul'tury Ukrai'ny (Near sources: essays on the history of philosophical culture of Ukraine)', Kyi'v: Vydavnychyj dim «Kyjevo-Mogyljans'ka akademija», 257 s.
3. Kremen', VG., Il'i'n, VV., 2005. 'Filosofija: mysliteli, ideji, koncepcii': Pidruchnyk (Philosophy: thinkers, ideas, concepts: Textbook)', Kyi'v: Knyga, 528 s.

4. Preobrazhenskij, V., 1881. 'Vostochnye i zapadnye shkoly vo vremena Karla Velikogo, i ih otnoshenie mezhdub soboj, k klassicheskim i drevnehristskijm i postanovka v nih bogoslovija (Eastern and Western schools in the time of Charlemagne, and their relation to themselves, to the classical and ancient Christian and staging of theology in them)', Sankt-Peterburg: *Tip. F. G. Eleonskogo i Ko*, 474 s.

5. 'Pro konceptual'ni zasady vyvchennja v zagal'noosvitnih navchal'nyh zakladah predmetiv duhovno-moral'nogo sprjamuvannja. Rishennja Kollegii' MON Ukrai'ny 29 chervnja 2006 roku (On the conceptual bases of studying in the general educational institutions of the subjects of spiritual and moral direction. The decision of the Collegium of the Ministry of Education and Science of Ukraine on June 29, 2006)', 2006, *Zakony Ukrainy. Informacionno-pravovoj portal*. [online] Dostupno: <http://uazakon.com/document/fpart16/idx16792.htm>.

6. 'Rekomendacija 2006/962/JeS Jevropejs'kogo Parlamentu ta Rady (JeS) «Pro osnovni kompetencii' dlja navchannja protjagom us'ogo zhyttja» vid 18 grudnja 2006 roku (Recommendation 2006/962 / EC of the European Parliament and of the Council (EU) «On core competences for lifelong learning» of 18 December 2006)', 2006, *Verhovna Rada Ukrai'ny. Oficijnyj portal*. [online] Dostupno: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/994_975.

7. Sagujchenko, VV., 2016. 'Kul'turne znachennja idei' universytetu (Cultural significance of the idea of the university)', *Zbirnyk naukovyih prac' «Gileja: naukovyj visnyk»*, Vyp.107 (4), s.336–339.

8. Sagujchenko, VV., 2018. 'Osvitni instytucii' v istorychnij retrospektyvi: kul'turnyj status osvitnih instytucij u dobu antychnosti (Educational institutions in the historical retrospective: the cultural status of educational institutions in the days of antiquity)', *Zbirnyk nauovy hprac' «Gileja: naukovyj visnyk»*, Vyp.136 (№9), s.209–214.

9. Tkachuk, M., 2011. 'Kyjevo-Mogyljans'ka akademija i stanovlennja filofs'koi' osvity v Ukrai'ni (Kyiv Mohyla Academy and formation of philosophical education in Ukraine)', V kn.: *Filofs'ka osvita v Ukrai'ni: istorija i suchasnist'*. Kolektyvna monografija, Kyi'v: *TOV «AgrarMediaGrup»*, s.8–28.

10. 'Convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage. Adopted by the General Conference at its seventeenth session', Paris, 16 November 1972, *UNESCO*. URL: <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>.

11. De Libera, A., 1991. 'Penser au Moyen Age', Paris: *Editions du Seuil*, 408 p.

12. Kul'taieva, M., Radionova, N., Sahuichenko, V., 2018. 'Hegels Rezeption im ukrainischen Neomarxismus', 32 *Internationaler Hegel Kongress "Hegels Enzyklopädisches System und sein Erbe"*, Tampere, Finland, p.46.

13. Sahuichenko, V., 2016. Hegels 'Bildungsphilosophie und ihre Relevanz bei der Transformation von Bildungsinstitutionen'. 31 *Internationaler Hegel Kongress der internationalen Hegel-gesellschaft «Erkenne dich selbst – Anthropologische Perspektiven»*, Ruhr-Universität. Bochum, p.88–89.

14. 'UNESCO Universal declaration on cultural diversity. Adopted by the 31st Session of the General Conference of UNESCO', Paris, 2 November 2001. *UNESCO*. URL: http://www.unesco.org/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_EN.pdf.

15. West, AF., 1909. 'Alcuin and the rise of the christian schools', New York: *Charles scribner's sons*, 205 p.

* * *

УДК 374.71(477)

**ПОЗААКАДЕМІЧНА ОСВІТА
– НОВЕ ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЄ ЯВИЩЕ****NON-ACADEMIC EDUCATION – A NEW
PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL EVIDENCE****Жукова Г. В.,**

кандидат педагогічних наук, старший
викладач кафедри методик та технологій
дошкільної освіти, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: galinazh1299@gmail.com, ORCID:
0000-0002-1248-4669

Zhukova G. V.,

*Candidate of Pedagogical Sciences, Senior Lecturer
of the Department of methods and technologies
of preschool education, National Pedagogical
Drahomanov University (Kyiv, Ukraine), e-mail:
galinazh1299@gmail.com, ORCID:
0000-0002-1248-4669*

В умовах зростаючого значення освіти в розвитку економіки, суспільства і окремої людини різко збільшується увага дослідників до даної сфери. У той же час необхідно відзначити відсутність сталої термінології, що стосується неформальної та інформальної освіти. У статті розглядаються різні підходи до понять в сфері позаакадемічної освіти: неперервна освіта, освіта дорослих, віртуальна освіта, самоосвіта, професійна та післядипломна освіта. Робиться спроба узагальнити існуючі підходи та сформулювати пропозиції щодо вироблення єдиного понятійного апарату в цій сфері.

Ключові слова: формальна освіта, неформальна освіта, інформальна освіта, позаакадемічна освіта, освіта дорослих.

In the context of the growing importance of education in the development of the economy, society and individual, the attention of researchers to this sphere dramatically increases. At the same time, it should be noted that there is no consistent terminology regarding non-formal and informal education. The article deals with different approaches to the concepts in the field of non-academic education: continuous education, adult education, virtual education, self-education, professional and postgraduate education. An attempt is made to generalize existing approaches and to formulate proposals for the development of a single conceptual apparatus in this area.

Keywords: formal education, non-formal education, informal education, non-academic education, adult education.

В сучасних умовах української економіки, що йде по шляху інтеграції у світовий простір, визначальним фактором розвитку стає людський капітал. Саме тому вирішальну роль в забезпеченні економічного зростання нашої країни буде мати своєчасна і якісна підготовка фахівців для задоволення потреб науки, економіки, суспільства в цілому і окремих його громадян. В умовах стрімкого накопичення знань і оновлення технологій це означає, що одним з найбільш важливих завдань стає забезпечення безперервності освіти.

Виклики суспільства привели до появи нової дефініції, розуміння сутності якої виокремлюється із поняття «освіта», що включає в себе академічний напрям і забезпечує надання освітніх послуг за освітньо-кваліфікаційними програмами відповідно до визначених законодавством рівнів, стандартів та кваліфікацій, що визнаються державою. Відповідно «позаакадемічною освітою» є ті види і форми освіти, які не увібрало у себе поняття «академічна освіта», тобто неформальна

і інформальна, до яких входять позашкільна, надання часткових кваліфікацій, освітній процес на виробництві, в клубах, на курсах, на семінарах чи самоосвіта за допомогою засобів масової інформації, спілкування, відвідування установ культури.

Питання, дотичні з означеною проблемою, розглядали науковці Х. Бошуйзен [15], Р. Бром [15], І. Вановська [1], А. Гончарук [2], Х. Грубер [15], Т. Десятов [3], М. Євтух [4], О. Кивлюк [7], С. Кобер [17], Дж. Кохен [16], М. Пайпер [18], С. Попадюк [14], Н. Протасова [12], Л. Сігасва [13], М. Скуратівська [14].

Незаперечним є означення позаакадемічної освіти як незвичайного явища сучасного освітнього світу, іншими словами, феномену. За визначенням Канта, феноменом є будь-яке явище, яке можливо пізнати [6, с. 301]. З огляду на це, позаакадемічна освіта є непорушним фактом, який здійснився в українському суспільстві.

Метою статті є виокремлення і усвідомлення змісту феномену позаакадемічної освіти, як поняття, що бере свій початок із онтологічних уявлень, задля теоретичної організації знань і схематизації зв'язку понять, які відображають можливі тенденції зміни освітнього поля.

В Конституції України записано, що кожен громадянин України має право на освіту. Уточнюється право здобуття безкоштовної освіти у державних і комунальних навчальних закладах (ст.53) [8]. Тобто, кожен житель України має широкі можливості для здобуття середньої і вищої освіти. Для нього завжди відкрита дорога до інтелектуальних, культурних, історичних, національних, духовних, матеріальних, життєвих (для однієї людини важливими є одні цінності, для другої інші) цінностей, які розширюють світогляд, поглиблюють професіоналізм, розвивають здібності, збагачують уміння і допомагають у самовираженні.

Освіта в Україні ділиться на такі рівні: дошкільна, початкова, базова середня, профільна середня освіта, початковий рівень професійної (професійно-технічної) освіти, базовий рівень професійної (професійно-технічної) освіти, вищий рівень професійної (професійно-технічної) освіти, фахова передвища освіта, початковий рівень (короткий цикл) вищої освіти, перший (бакалаврський) рівень вищої освіти, другий (магістерський) рівень вищої освіти, третій (освітньо-науковий/освітньо-творчий) рівень вищої освіти, науковий рівень вищої освіти [5]. Відповідно ці всі ланки освіти здобуваються в державних закладах і надають академічну, визнану суспільством, освіту. В цьому розуміння єдина система академічної освіти забезпечує вирішення проблем загальноосвітньої, професійної, політехнічної та наукової підготовки людини. Інтегративна складова академічної освіти забезпечує отримання якісної освіти, гідного місця на ринку праці, знання для заснування власної справи та рівні можливості для всіх професій.

Запити навчатися протягом життя стають дедалі актуальнішими і змальовують не тільки

економічну потребу, а й відображення стабільності країни, бо освіта є магістральною складовою суспільної, фахової та соціальної галузей. Формальна, неформальна й інформальна освіта є напрямками забезпечення непохитності основ держави і відповідають умовам її професійно-культурного простору [5]. Стратегія Інноваційного розвитку України на 2010–2020 роки в умовах глобалізаційних викликів ставить на одне із чільних місць освіту, визначаючи її як одного із головних учасників національної інноваційної системи. В цьому документі освіту обумовлено, нарівні з наукою, винахідництвом, підприємництвом, управлінням, як можливість і умову послідовної і дійової реалізації положень Стратегії [11]. У Національній доктрині розвитку освіти України основним завданням держави вказано необхідність забезпечення громадян України якісною національною освітою протягом життя. Наголошено, що освітня галузь має постійно оновлюватися і актуалізуватися відповідно до демократичних цінностей, ринкових засад економіки та наукових досягнень [10].

Формальну освіту можна визначити як спільну вищу професійну освіту, що реалізується відповідно державних стандартів і забезпечує отримання документа про отримання якоїсь кваліфікації чи професії державного зразка. Формальна освіта проходить в спеціальних установах і організаціях, офіційні програми яких розробляє держава. Неформальна освіта – це навчання поза закладами формальної освіти, яке забезпечує здобуття, знань, умінь і навичок, що доповнюють формальні. Ця навчальна робота, як і формальна, має мету і часові рамки, але по закінченню не видається диплом державного зразка. Інформальна освіта виконує функцію навчання впродовж життя, коли повсякденний досвід позитивно впливає на знання особистості [1].

Інформальна освіта, як вид позаакадемічної освіти, є транслятором навчання через засоби масової комунікації, визначенням життєвого досвіду спілкування з дорослими і між ними. Специфічні стратегії і моделі інформальної освіти знаходяться в установах культури, бібліотеці, під час прогулянки по місту, селу, в парку, лісі, полі і деінде. Найрізноманітніші соціальні групи, у яких виникає бажання вчитися чи ідентифікувати себе через самовираження в своїй професійній чи в іншій галузі, можуть розвивати свою внутрішню особистість або створювати умови для свого саморозвитку чи інших людей. Джерела освіти стають фрагментарними ресурсами, які дорослий чи дитина може затребувати як допомогу. Це формує смислову концепцію баз даних, до яких у міру потреби з певними акцентами може звертатися суб'єкт. До інформальної освіти відносяться самоосвіта, навчання через ЗМІ, навчання через життєвий досвід, навчання через спілкування, навчання через культурні видовищні установи [13].

Фахівець може відповідати швидкоплинним вимогам ринку праці тільки в тому випадку,

коли він у змозі постійно вчитися і оптимально використовувати накопичений освітній капітал. У системі освіти мають бути закладені можливості неперервної освіти, що повинна справджувати новітні потреби економіки. Термін «неперервна освіта» підкреслює функціональну специфіку одержуваних знань. Це освіта, яка має забезпечити безперервне оновлення професійних знань і навичок [4]. Навчання протягом життя стає необхідним і все більш значущим елементом сучасних освітніх систем, де все більшу роль відіграє як неформальна освіта, так і інформальна, що реалізується, в більшості випадків, за рахунок самоосвіти громадян.

Освітою дорослих є частина неперервної освіти, тривалий процес і наслідок, які спрямовані на акомодацию сформованої особистості до соціально-економічних та інформаційних змін суспільства. В Україні освіту протягом життя, в основному, забезпечує післядипломна освіта, яка допомагає особистості пристосуватися до нової економічної атмосфери. В нашій країні понад 300 тисяч фахівців щорічно здобувають оновлені знання, уміння й навички, яких замало для продуктивного здійснення соціальних трансформацій. Питання розвитку освіти дорослих встановлено як нагальне на міжнародних зустрічах «Великої вісімки» (Кельнська хартія, Кельн, 1999 р., Освіта в змінюваному світі. Заключний документ зустрічі міністрів освіти «Великої вісімки», Токіо, 2000 р.). У 1997 р. країни Співдружності Незалежних Держав підписали «Угоду про співробітництво в галузі поширення знань і освіти дорослих» [9].

Невід'ємною складовою системи неперервної освіти є післядипломна освіта, яка забезпечує потреби громадян у постійному підвищенні професійного рівня та суспільства у висококваліфікованих фахівцях. Актуальність і затребуваність цього виду освіти відображає зацікавлення в ньому фахівців, профільних установ і закладів освіти. Цінність системи післядипломної освіти вбачається у її внеску у справу здійснення економічних і політичних завдань та задоволенні права індивідів на ендегенний розвиток [12, с. 3]. Одночасне здобуття освітньої кваліфікації та формування культури особистості визначається вченими як професійна освіта. Вона характеризується як процес і результат набуття певних знань, умінь і навичок [3; 17]. Сучасним аспектом оволодіння фаховими компетенціями є віртуальна освіта, тобто використання під час навчання інформаційно-комунікаційних технологій [14].

Отже, можемо спробувати узагальнити основні, визначені нами, взаємопов'язані поняття освітньої галузі на рисунку 1.

Детермінантою академічної освіти є право людини, студента на освіту, недотримання цього становить соціальну несправедливість. Відзначається прогалина між принципами соціально-емоційного академічного навчання, які приймаються на державному рівні, і їх практичним застосування. Цілі освіти у сучасному світі повинні



Рисунок 1. Структура освіти в Україні
(розроблено автором за результатами дослідження)

бути переосмислені з метою визначення пріоритетів не тільки академічного навчання, але й соціальних, емоційних та етичних компетенцій [16].

Методологія позаакадемічної освіти визначається організацією системних досліджень природи сучасного знання як специфічного типу філософської рефлексії, що можна означити категоріями діяльності в освіті. Під ними мається на увазі поліпшення якості професійної підготовки тих, хто навчається на підставі широкого використання інформаційно-комунікаційних технологій, формування у них умінь і навичок електронного моделювання. Сформовані ефективні стереотипи мислення і поведінки вимагають осмислення суті освіти і приведення її до відповідного ефективного шаблону, який є адаптованим до освітньої галузі [7]. Під інтенсифікацією процесу навчання, його індивідуалізацією в процесі становлення інформаційної педагогіки людиною усвідомлюється забезпечення поєднання ретельно підбраного та дидактично представленого змісту, який детермінований свідомо поставленою метою.

Освоєння позаакадемічних знань, на відміну від академічних, відбувається на особистісному рівні і формує потребу реалізації особистості в суспільному житті, підвищення рівня масової свідомості, перетворення абстрактного знання в практичне. Вона стосується тих навчальних програм, які знаходяться поза академічною формальною освітньою системою. Тобто, позаакадемічна освіта є незалежною від державних програм освітою, допомагає людині за короткий термін перевести мрію у професійну площину. Вона не має затверджених Міністерством освіти програм, але є організованою навчальною структурою [2]. Існує думка, що в 17 років молоді люди вже повинні мати робітничу професію, навчаючись із 14 років, адже є багато шляхів до щастя, окрім академічного навчання. Один вид освіти не може підходити всім, суспільство зобов'язане гарантувати молодим людям, після закінчення школи чи коледжу, готовність до

змін у мінливому світі. Нелогічною тенденцією є зростання безробіття серед молоді, коли промисловість заявляє про брак кваліфікованих працівників [18].

Вирішальна роль так званої «специфічної» академічної компетенції процесу навчання, професійних, галузевих знань та навичок за освітніми програмами, які мають пряме відношення до аспектів роботи підкреслена деякими іноземними авторами. Вони стверджують, що важливо звернути увагу на академічну концептуальну компетенцію, вміння спілкуватися, працювати в команді, так звані «загальні» компетенції, навички і вміння навчатися та. Це явне протиріччя можна пояснити двома чинниками: з одного боку, освітні програми можуть мати різні цілі щодо підготовки до потреб ринку праці; з іншого – різні пріоритети у сфері освіти пов'язані з різними визначеннями та класифікаціями компетенцій [15].

Досліджуючи сутність феномена «позаакадемічна освіта», ми прийшли до висновку, що при його використанні здійснюється спроба підкреслити динамічність, варіативність, мобільність, координованість, відкритість об'єктів за певними ознаками. Наразі істотно змінюється становище людини по відношенню до матеріального і духовного виробництва, зростає нове покоління високоосвічених людей інформаційного суспільства, яке в основі своїй має ідею переорієнтації на навчання з дитячого віку, прищеплення здатності до самовдосконалення і збереження її протягом усього життя. Значущим стає не тільки результат освіти, але й створення адекватних умов для отримання актуального результату та забезпечення якісного процесу навчання.

Отже, формування у особистості усвідомленого вибору виду освіти розпочинається із сприйняття багатовимірного освітнього різноманіття, розуміння та відокремлення одиничного способу поведінки. Компоненти внутрішнього світу особистості сприяють підвищенню значущості вибраного виду освіти, набувають форму особистісного сенсу, суб'єктивної особливості. Держава стає структурою аттрактором по відношенню до людського індивіду як активного члена освіти всього життя відповідно досягнення особистого щастя шляхом добровільного задоволення потреби індивіда в якості освіти, його особистої успішності як мети освіти в цьому контексті. Позаакадемічна освіта наполягає на тому, що будь-які знання повинні переходити в навички і застосовуватися на практиці.

Список використаних джерел

1. Вановська, ІМ., 2018. 'Аналіз базових компетентностей в сфері неперервної освіти', *Освіта впродовж життя: соціальні запити, сучасні виклики та пріоритети в реалізації: матеріали конференції*. Київ, 22 березня 2018 року, с.26–31.
2. Гончарук, А., 2012. 'Неформальна освіта дорослих у країнах ЄС', *Педагогічні науки: збірник наук. праць*, №54, с.31–36.
3. Десятов, ТА., 2002. 'Сучасне наукове бачення неперервної професійної освіти: стратегія розвитку в масштабах геополітичних регіонів', *Неперервна професійна освіта: теорія і практика*, №2, с.9–23.

4. Євтух, МБ., Волощук, ІС., 2008. 'Забезпечення якості вищої освіти – важлива умова інноваційного розвитку держави і суспільства', *Педагогіка і психологія*, №1, с.70–74.

5. 'Закон України «Про освіту» від 5.09.2017 №2145–VIII', [online] (Останнє оновлення 28 вересня 2017) <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2145–19/page>.

6. Кант, І., 2000. 'Критика чистого розуму. Переклад з німецької Юрія Федорченка', Київ: *Юніверс*, 504 с.

7. Кивлюк, ОП., 2017. 'Формування ядра інформаційної педагогіки в контексті філософського дискурсу', *Наукові записки КУТЕП. Серія «Філософські науки»*, Вип.16, с.22–32.

8. 'Конституція України', 1997, Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 черв. 1996 р., Київ: *Преса України*, 80 с.

9. 'Концепція освіти дорослих в Україні', 2011. Укл.: Лук'янова Л. Б., Ніжин: *ПП Лисенко М. М.* 24 с.

10. 'Національна доктрина розвитку освіти', 2002, *Освіта України*, 23 квіт. (№33), с.4–6.

11. 'Постанова Верховної Ради України Про Рекомендації парламентських слухань на тему: «Стратегія інноваційного розвитку України на 2010–2020 роки в умовах глобалізаційних викликів», 2010. [online] (Останнє оновлення 12 березня 2017) <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2632–17>.

12. Протасова, НГ., 1999. 'Теоретико-методичні основи функціонування системи післядипломної освіти педагогів в Україні', *Автореф. дис. ... докт. пед. наук: 13.00.01. НПУ ім. М. П. Драгоманов*, Київ, 33 с.

13. Сігасва, Л., 2011. 'Характеристика структури освіти дорослих в сучасній Україні', *Вісник Житомирського державного університету. Педагогічні науки*, Вип.59, с.38–42.

14. Скуратівська, МО., Попадюк, СС., 2017. 'Віртуальне освітнє середовище як інноваційна складова навчального процесу у вищій школі', *Збірник наукових праць, Педагогічні науки*, Херсон. Вип. LXXX, Т.2, с.251–255.

15. Boshuizen, HP., Bromme, R., Gruber, H., 2014. 'Does practice make perfect? A slow and discontinuous process', *Professional learning: gaps and transitions on the way from novice to expert*, Dordrecht: *Kluwer Academic Publishers*, p.73–93.

16. Cohen J., 2012. 'Social, Emotional, Ethical, and Academic Education: Creating a Climate for Learning, Participation in Democracy, and Well-Being', *Harvard Educational Review*, July, Vol.76, No.2, p.201–237.

17. Kober, S., 2017. 'Konzipierung der virtuellen Lehr- und Lernumgebung', Düsseldorf: *Der Vizepräsident für Alumni-Management und wissenschaftliche Weiterbildung Prof. Dr. Horst Peters (Hg.)*, 6 s.

18. Piper, Mike, 2014. 'There are many routes to success, not only academic'. [online] (Останнє оновлення 6 січня 2017) <https://www.telegraph.co.uk/education/further-education/11255122/There-are-many-routes-to-success-not-only-academic.html>.

References

1. Vanovska, IM., 2018. 'Analiz bazovykh kompetentnostei v sferi neperervnoi osvity (Analysis of basic competences in the field of continuing education)', *Osvita vprodovzh zhyttia: sotsialni zapyty, suchasni vyklyky ta priorytety v realizatsii: materialy konferentsii*. Kyiv, 22 bereznia 2018 roku, s.26–31.

2. Honcharuk, A., 2012. 'Neformalna osvita doroslykh u krainakh YeS (Informal adult education in EU countries)', *Pedahohichni nauky: zbirnyk nauk. Prats*, №54, s.31–36.

3. Desiatov, TA., 2002. 'Suchasne naukove bachennia neperervnoi profesiinoi osvity: stratehiia rozvytku v mashtabakh heopolitychnykh rehioniv (Contemporary scientific vision of continuing vocational education: strategy for development in the geopolitical regions)', *Neperervna profesiina osvita: teoriia i praktyka*, №2, s.9–23.

4. Ievtukh, MB., Voloshchuk, IS., 2008. 'Zabezpechennia yakosti vyshchoi osvity – vazhlyva umova innovatsiinoho rozvytku derzhavy i suspilstva (Ensuring the quality of higher education is an important condition for the innovative development of the state and society)', *Pedahohika i psykholohiia*, №1, s.70–74.

5. 'Zakon Ukrainy «Pro osvitu» vid 5.09.2017 №2145–VIII (Law of Ukraine «On Education» dated September 5, 2017 No.2145–VIII)'. [online] (Ostannie onovlennia 28 veresnia 2017) <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2145–19/page>.

6. Kant, I., 2000. 'Krytyka chystoho rozumu (Criticism of pure reason)', *Pereklad z nimetskoi Yurii Fedorchenka*, Kyiv: *Yunivers*, 504 s.

7. Kyvliuk, OP., 2017. 'Formuvannia yadra informatsiinoi pedahohiky v konteksti filosofovskoho dyskursu (Formation of the core of informational pedagogy in the context of philosophical discourse)', *Naukovi zapysky KUTEP, Serii «Filosofski nauky»*, Vyp.16, s.22–32.

8. 'Konstytutsiia Ukrainy (The Constitution of Ukraine)', 1997, Pryniata na piatii sesii Verkhovnoi Rady Ukrainy 28 cherv. 1996 r., Kyiv: *Prsa Ukrainy*, 80 s.

9. 'Kontseptsiiia osvity doroslykh v Ukraini (The concept of adult education in Ukraine)', 2011, Ukl.: Lukianova L. B., Nizhyn: *PP Lysenko M. M.*, 24 s.

10. 'Natsionalna doktryna rozvytku osvity (National Doctrine of Education Development)', 2002, *Osvita Ukrainy*, 23 kvit. (№33), s.4–6.

11. 'Postanova Verkhovnoi Rady Ukrainy Pro Rekomendatsii parlamentskykh slukhan na temu: «Stratehiia innovatsiinoho rozvytku Ukrainy na 2010–2020 roky v umovakh hlobalizatsiinykh vyklykiv» (Resolution of the Verkhovna Rada of Ukraine On Recommendations of the Parliamentary Hearings on the theme: «Strategy of Innovation Development of Ukraine for 2010–2020 in the context of Globalization Challenges»)', 2010. [online] (Ostannie onovlennia 12 bereznia 2017) <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2632–17>.

12. Protasova, NH., 1999. 'Teoretyko-metodychni osnovy funktsionuvannia systemy pislidyplomnoi osvity pedahohiv v Ukraini (Theoretical and methodological foundations of the functioning of the postgraduate education system of teachers in Ukraine)', *Avto-ref. dys. ... dokt. ped. nauk: 13.00.01. NPU im. M. P. Drahomanova*, Kyiv, 33 s.

13. Sihaieva, L., 2011. 'Kharakterystyka struktury osvity doroslykh v suchasni Ukraini (Characteristics of the structure of adult education in modern Ukraine)', *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnogo universytetu, Pedahohichni nauky*, Vyp.59, s.38–42.

14. Skurativska, MO., Popadiuk, SS., 2017. 'Virtualne osvittne sereodovyshe yak innovatsiina skladova navchalnoho protsesu u vyshchii shkoli (Virtual educational environment as an innovative component of the educational process in high school)', *Zbirnyk naukovykh prats, Pedahohichni nauky*, Kherson, Vyp. LXXX, T.2, s.251–255.

15. Boshuizen, HP., Bromme, R., Gruber, H., 2014. 'Does practice make perfect? A slow and discontinuous process', *Professional learning: gaps and transitions on the way from novice to expert*, Dordrecht: *Kluwer Academic Publishers*, p.73–93.

16. Cohen J., 2012. 'Social, Emotional, Ethical, and Academic Education: Creating a Climate for Learning, Participation in Democracy, and Well-Being', *Harvard Educational Review*, July, Vol.76, No.2, p.201–237.

17. Kober, S., 2017. 'Konzipierung der virtuellen Lehr- und Lernumgebung', Düsseldorf: *Der Vizepräsident für Alumni-Management und wissenschaftliche Weiterbildung Prof. Dr. Horst Peters (Hg.)*, 6 s.

18. Piper, Mike, 2014. 'There are many routes to success, not only academic'. [online] (Ostannie onovlennia 6 sichnia 2017) <https://www.telegraph.co.uk/education/further-education/11255122/There-are-many-routes-to-success-not-only-academic.html>.

УДК 378(091)(477.54)

**ЗМІНИ ТА ОСОБЛИВОСТІ РОБОТИ
КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ
НАЦІОНАЛЬНОГО ФАРМАЦЕВТИЧНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ У 50–60–Х РОКАХ
XX СТ. В УМОВАХ ДЕСТАЛІНІЗАЦІЇ ТА
ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ**

*CHANGES AND FEATURES OF THE PHILOSOPHY
AND SOCIOLOGY DEPARTMENT OF THE
NATIONAL UNIVERSITY OF PHARMACY IN
50'S–60'S OF THE XX CENTURY IN CONDITIONS
OF DESTALINIZATION AND DEMOCRATIZATION
OF SOCIAL LIFE*

Іванова К. А.,

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії та соціології,
Національний фармацевтичний університет
(Харків, Україна), e-mail:
socialsciences@nuph.edu.ua

Хіріна Г. О.,

кандидат історичних наук, доцент, доцент
кафедри філософії та соціології, Національний
фармацевтичний університет (Харків, Україна),
e-mail: kilyasha@ukr.net

Ivanova K. A.,

Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the
Department of Philosophy and Sociology, National
Pharmaceutical University (Kharkiv, Ukraine), e-mail:
socialsciences@nuph.edu.ua

Hirina G. O.,

Candidate of Historical Sciences, Associate
Professor, Associate Professor, Department of
Philosophy and Sociology, National Pharmaceutical
University (Kharkiv, Ukraine), e-mail: kilyasha@ukr.net

*Розглянуто історію викладання дисциплін філософського циклу
в 50–х – 60–х рр. XX ст. на сучасній кафедрі філософії та соціології
Національного фармацевтичного університету, створені наукові біо-
графії деяких викладачів кафедри.*

Ключові слова: кафедра, світогляд, деєсталінізація, методика,
викладач.

*The article deals with the history of teaching philosophical disciplines
in the 50's and 60's of the twentieth century at the modern Philosophy and
Sociology Department of the National Pharmaceutical University, scientific
biographies of some of the lecturers at the department were created.*

Keywords: department, worldview, destalinization, methodology, lecturer.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Питанням історії викладання дисциплін філософського циклу займалися: А. С. Конохова, Б. Грубих, Т. Буяльська, В. Клаверова, В. Ключко, С. Кириласука, М. Романенка та інших. Також використано архівні матеріали НФаУ.

Ціллю статті є аналіз діяльності сучасної кафедри філософії та соціології НФаУ в умовах політики деєсталінізації у 50–х – 60–х років XX ст., зміна змісту та методики викладання дисциплін світоглядної спрямованості в нових історичних умовах, характеристика кадрового складу кафедри, створення наукової біографії викладачів та співробітників кафедри. У статті використовується сучасна назва кафедри.

Фармацевт та гуманіст, фармацевт та громадянин... Ці поняття є невід'ємними та протягом багатьох років були головним сенсом та метою роботи викладачів – суспільствознавців Національного фармацевтичного університету по вихованню спеціалістів у галузі охорони здоров'я. В умовах сучасного українського суспільства кафедра філософії та соціології НФаУ докладає максимум зусиль для реалізації нової концепції викладання філософських дисциплін, підготовки докторів філософії PhD, готує молоде покоління для сприйняття нових викликів сучасності, оволодіння світовими досягненнями у галузі філософії.

Історія кафедри філософії та соціології НФаУ схожа на історію багатьох інших подібних кафедр, вона є складовою частиною історії НФаУ, історії нашої країни у цілому. Викладачі кафедри завжди займали активну громадянську позицію, хоча по-різному сприймали реалії суспільного життя в країні. Було й покірне вихвалення марксистсько-ленінської теорії та ідеології, партійних вождів, були пережиті й «чистки партії», не обійшли стороною викладачів кафедри і сталінські репресії, але було чесне та принципове критичне відношення до подій в країні, намагання критичне осмислити закономірності суспільного розвитку та трагічні сторінки нашої історії, прищепити студентській молоді почуття патріотизму, справедливості, соціального оптимізму, сформувати активну громадянську позицію. Найбільш яскраво це проявилось у переломні для країни 50–60–ті роки XX ст.

Створення наукових біографій викладачів та співробітників кафедри є даниною пам'яті цікавим особистостям та видатним педагогам, які виховали не одне покоління фармацевтів, що й сьогодні працюють по всьому світові.

Складними та переломними для кафедри стали 50–60–ті роки XX ст., коли в умовах хрущовської «відлиги» відбувалися значні зміни у змісті предметів соціогуманітарного циклу, з'явилися нові предмети, оновилися методика викладання, були створені якісно нові підручники з урахуванням специфіки кожного вищого навчального закладу, відбулися якісні зміни у кадровому складі кафедри. Процеси демократизації політичного життя позитивно вплинули на роботу кафедр суспільних наук. Суспільні науки в 50–60–і рр. займали дуже важливе місце в системі вищої освіти СРСР, бо виховували майбутню інтелігенцію, формували у неї світогляд, патріотизм, уміння пояснювати світові події та політику партії, доводили переваги соціалістичного ладу.

Після смерті Й. Сталіна ще декілька років офіційно вищі навчальні заклади продовжували займатися за старими, ще 1949 р., програмами, але ідеологічний напрям серйозно змінився. Викладачі вимушені були самостійно шукати новий матеріал і підлаштовувати свої дисципліни до вимог часу [1].

Колектив кафедри філософії та соціології НФаУ знайшов свій варіант вирішення цієї проблеми, узявши орієнтир на загальнолюдські цінності, гуманізм у професії фармацевта, викладання

професійної фармацевтичної етики. Ця новація належала І. Є. Іванову.

Зміст курсів піддався докорінному перегляду в 1956 р. відповідно до основних тез доповіді М. С. Хрущова «Про культ особистості та його наслідки». Насамперед, почалася «атака» на ще зовсім нещодавно непогрішного вождя Й. Сталіна. Подібне нововведення було складним як для викладачів, так і для студентів. До нововведень другої половини 1950-х – першої половини 1960-х рр. також можна віднести загострення уваги студентів на діяльності КПРС з 1953 р., вивченні рішень XX–XXII з'їздів КПРС, нової програми партії та тому подібне. На це відводилося приблизно 1/3 усіх годин [2, с. 67–69].

Викладачі суспільствознавчих дисциплін були вимушені чутливо реагувати на зміну політичної ситуації в країні.

Згідно з постановою ЦК КПРС Ради Міністрів від 9 травня 1963 р. «Про заходи щодо подальшого розвитку вищої та середньої спеціальної освіти, поліпшенню підготовки та використання фахівців», у даний період максимальне тижневе навантаження студентів було 36 годин [3, с. 349].

Отже, за п'ять років навчання студент безпосередньо займався у ВНЗ більше 5500 навчальних годин. Загальний час, відведений на суспільні науки в неспеціалізованих ВНЗ, складав приблизно 430 годин. Отже, у навчальному плані було відведено приблизно 8% часу для вивчення філософії.

Для більшості викладачів суспільних наук того часу був притаманний так званий «талмудизм, догматизм». Загальноприйнятим було читання лекцій з папірця, повторення одних і тих же штампів, що не завжди сприяло зростанню інтересів студентів до суспільних наук. Але треба зазначити, що ця хвороба вищої школи 50–60-х рр. майже не торкнулася кафедри марксизму–ленінізму ХФІ. Судячи з відгуків студентів тих років викладачі кафедри цікаво читали лекції, постійно шукали нові форми роботи, багато консультували студентів, чесно і відверто відповідали на їх незручні питання. Кафедра, її методичний кабінет, розташовані на другому поверсі корпусу на вул. Мельникова (нині Куліковської), 12, у той час були центром культурного життя ХФІ: там проводилися збори, студентські наукові конференції, різні виховні заходи. Аналіз екзаменаційних відомостей з дисциплін, які викладалися на кафедрі, свідчить про високу якість знань і принциповий підхід викладачів до своїх студентів.

Для встановлення тісніших контактів із студентами, розуміння їх світобачення, проблем викладачі кафедри регулярно відвідували студентські гуртожитки, проводили неформальні бесіди з гострих внутрішньополітичних питань.

Вивчаючи архівні документи НФаУ можна відмітити високий професіоналізм викладачів кафедри, їх відданість професії педагога, незважаючи на складну ідеологію життя радянських людей у ті роки.

50-і рр. в історії кафедри марксизму–ленінізму характеризувалися: подальшим зміцненням кадро-

вого потенціалу з прибуттям на кафедру викладачів – учасників Великої Вітчизняної війни; появою нових предметів та єдиних навчальних програм; виробленням нових стандартів викладання; демократизацією навчального процесу, пов'язаного з хрущовською «відлигою».

З другої половини 50-х рр. XX ст. розпочалася перебудова викладання суспільних наук, метою якої стала зміна змісту предметів, що вивчалися, у зв'язку з ліквідацією культу особистості Й. Сталіна. У вузах було уведено викладання трьох самостійних курсів: історії партії, діалектичного та історичного матеріалізму і політичної економії. Усе це сприяло розширенню гуманітарної підготовки студентів і розгортанню науково–дослідної роботи. В цей час значно оновився кадровий склад кафедри, прийшли працювати викладачі, що мали науковий ступінь та вчені звання, фахову освіту. На кафедру прийшли працювати нові викладачі.

Однією з ключових постатей в історії кафедри того часу був **Олексій Павлович Власов**, який очолював кафедру в 1954–1961 рр. О. П. Власов народився 26 вересня 1910 р. у селі Осинівка Савченської сільської ради Калужської області в сім'ї селян–бідняків. Його батьки Павло Абрамович і Федосія Леонівна Власови усе життя займалися сільським господарством, у 1930 р. вступили до колгоспу. О. П. Власов до 1928 р. жив з батьками і навчався в середній школі. З вересня 1928 р. по травень 1930 р. вчився в Жиздринському педагогічному технікумі Смоленської області. Потім рік працював у сільськогосподарській комуні ім. Петухова Єкимівського району Смоленської області. У травні 1931 р. влаштувався на роботу слюсарем на Дніпропетровський паровозоремонтний завод, де працював до березня 1932 р. Крім того, паралельно у вересні 1931 р. вступив на вечірнє відділення фізико–математичного факультету Дніпропетровського державного університету, а у березні 1932 р. перевівся на денне відділення. О. П. Власов закінчив Дніпропетровський університет у 1936 році. З вересня 1936 р. по серпень 1937 р. працював викладачем математики в середній школі №9 м. Кам'янець–Подільського Хмельницької області.

У серпні 1937 р. служив у прикордонних військах інструктором політвідділу. З початку війни і до лютого 1942 р. був інструктором штабу Армії з охорони тилу Південно–західного фронту, з вересня по липень 1942 р. – редактор багатотиражної газети 21 Армії Південно–західного фронту. У вересні 1942 р. О. П. Власов закінчив Саратовське військово–політичне училище та призначений на Сталінградський фронт агітатором полку. У 1944 р. його перевели служити до Харкова, де до серпня 1945 р. він був заступником командира батальйону курсантів з політпідготовки військово–політичного училища Радянської Армії, а з вересня 1945 р. по жовтень 1946 р. – відповідальний секретар парткомісії військово–медичного училища.

Усю війну О. П. Власов прослужив політробітником і був демобілізований з армії в

травні 1946 р. у званні майора. За участь у війні нагороджений орденом і чотирма медалями. Той факт, що Олексій Павлович усю війну був політробітником, пояснює його подальшу роботу викладачем суспільних наук, хоча за освітою він був викладачем математики. З 1946 р. по листопад 1954 р. працював старшим викладачем кафедри марксизму–ленінізму в Харківському медичному інституті. У 1949–1950 рр. О. П. Власов пройшов курси підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському інституті підвищення кваліфікації. 8 грудня 1952 р. у Вченій раді Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка успішно захистив кандидатську дисертацію на здобуття вченого ступеня кандидата історичних наук.

У 1953 р. О. П. Власов прийшов працювати на кафедру основ марксизму–ленінізму ХФІ, 2 листопада 1954 р. призначений завідувачем цієї кафедри. Уперше в історії кафедри 20 червня 1958 р. відбулися вибори на посаду завідувача кафедри на конкурсній основі. В результаті проведення конкурсу на цю посаду був обраний О. П. Власов (займав посаду до жовтня 1961 рр.).

Рішенням ВАК СРСР 15 лютого 1961 р. О. П. Власову було присвоєно вчене звання доцента. Йому належить більше 20 наукових праць. О. П. Власов проявив себе як високопрофесійний викладач, цікавий та яскравий лектор, гарний педагог, що знає свою справу. Він активно займався методичною роботою, публікував наукові статті, працював над монографією, виступав з доповідями на різних конференціях. Брав активну участь у суспільному житті фармацевтичного інституту, був членом Всесоюзного товариства «Знання». У 1961–1968 рр. завідував кафедрою марксизму–ленінізму Харківського медичного інституту.

Великий внесок у розвиток кафедри вніс **Олександр Самойлович Цариценко**. Він народився 14 квітня 1922 р. у с. Ново–Миколаївці Харківської області в сім'ї селянина–середняка. Після закінчення середньої школи в 1941 р. вступив до Сумського артилерійського училища. З серпня по грудень 1941 р. як курсант брав участь у боях на Південно–західному фронті. У грудні 1941 р. евакуйований з фронту разом з артилерійським училищем до м. Ачинська для закінчення навчання. Після закінчення училища в 1942 р. О. С. Цариценко отримав звання лейтенанта та командував спочатку артилерійським взводом, а потім батареєю, брав участь у битві під Сталінградом. У 1945 р. при штурмі м. Відня був важко поранений (втратив ногу). З квітня 1945 р. по вересень 1947 р. знаходився на лікуванні в госпіталях. У роки війни О. С. Цариценко був нагороджений урядовими нагородами: двома орденами Вітчизняної війни I і II ступеня, орденом Червоної Зірки і чотирма медалями.

У 1947–1952 рр. О. С. Цариценко навчався на економічному факультеті Харківського державного університету імені М. Горького. Після цього успішно закінчив аспірантуру за фахом «політична економія» і в 1955 р. захистив

дисертацію на здобуття вченого ступеня кандидата економічних наук. У 1953–1958 рр. працював спочатку асистентом, потім старшим викладачем, а з 1956 р. – доцентом кафедри марксизму–ленінізму ХФІ. У 1958 р. був обраний завідувачем кафедрою політичної економії створеного Українського заочного політехнічного інституту.

О. С. Цариценко разом з колективом кафедри брав активну участь у розробці навчально–методичних питань стосовно системи вищої вечірньої та заочної освіти. Ці напрями роботи розглядалися в його доповідях на всесоюзній і республіканській конференціях. Їх зміст публікувався в журналі «Вісник вищої школи». Статті з актуальних питань політики комуністичної партії й економічної теорії систематично друкувалися на сторінках харківських обласних газет. У 1969 р. О. С. Цариценко мав двадцять друкарських робіт.

Перебудова викладання суспільних наук продовжилася у зв'язку з введенням у вересні 1963 р. в усіх вузах країни викладання курсу наукового комунізму. Однією з проблем цього періоду була нестача кваліфікованих наукових кадрів, більшість викладачів не мали вчених ступенів і наукових звань, тому гостро стояла проблема підвищення наукової кваліфікації викладачів.

В ХФІ новий курс «Основи наукового комунізму» був введений у 1964–1965 навчальному році. Його вивчення передбачалося студентами п'ятого курсу. На засіданнях кафедри викладачі вказували на необхідність широко використовувати нові форми навчальної роботи: підготовка доповідей і рефератів студентами, в яких повинні бути використані дані конкретних соціологічних досліджень того або іншого питання; публічні виступи студентів з лекціями та доповідями серед населення, на підшефних підприємствах. Кафедра систематично працювала над вдосконаленням методичного забезпечення читаних курсів. Говорилося про необхідність «творчої розробки кожної лекції, яскравого й образного викладу матеріалу, активного та творчого обговорення питань на семінарському зайнятті». Для успішнішого вирішення цих проблем передбачалося організувати постійний обмін досвідом роботи шляхом взаємо відвідувань лекцій і семінарських зайняття з подальшим обговоренням. Велику увагу у своїй діяльності кафедра приділяла організації самостійної роботи студентів. Ставилася мета: «домагатися того, щоб отримувані студентами знання ставали для них внутрішнім переконанням і щоб ці знання вони уміли проявляти на практиці, в житті».

Для обговорення актуальних проблем організації навчальної роботи практикувалося запрошення студентів на засідання кафедри. У самостійній роботі студентів головна увага приділялася умінню конспектувати філософські твори. Тому викладачі навчали першокурсників прийомам конспектування, а також практикувалася перевірка конспектів, тобто самостійна робота,

яка виконувалася студентами, контролювалася. Передбачалося, що студенти старших курсів передають свій досвід роботи над першоджерелами молодшим курсам. Навчально-методичний кабінет влаштовував виставки кращих студентських конспектів.

Значний етап в історії кафедри пов'язаний з діяльністю **Катерини Сидорівни Дягілевої**, яка працювала на кафедрі з 1961 по 1987 рр. Вона (у дівочтві Карпенко) народилася 12 липня 1922 р. у с. Великий Бурлук Харківській області в сім'ї українського селянина-батрака. Її батько Сидір Федорович Карпенко (1894–1967 рр.) був простим робітником, потім колгоспником комуни «Вільна праця», мати – Уляна Василівна Карпенко (Сфименко) (1896–1977 рр.) усе життя працювала колгоспницею, тому у сім'ї не було можливості дати дочці освіту. Катерина Сидорівна всього домогалася сама, своїми здібностями і великою працьовитістю. З 1930 по 1939 рр. вона вчилася в середній школі. У 1937 р. вступила до комсомолу, була обрана секретарем комсомольської організації, тому не дивно, що в 1939 р. за спрямуванням райкому комсомолу вступила до Вовчанського педагогічного технікуму. Через гостру нестачу педагогічних кадрів випуск учителів був прискорений, і вже в 1940 р., отримавши диплом, за спрямуванням Катерина Сидорівна поїхала працювати учителем до Західної України в Тарговицьку школу Острозького району Рівненської області, де і працювала до початку війни. Практика залучення на роботу молодих педагогів зі Східної України до навчальних закладів Західної України була у той час загальноприйнятою, це робилося навмисно, оскільки західноукраїнські землі тільки-но увійшли до складу УРСР, місцева інтелігенція не сприймала нову радянську владу, тому партійне керівництво таким чином прагнуло донести радянську ідеологію.

З початком війни К. С. Дягілева повернулася на Харківщину, де нетривалий час працювала в колгоспі «Вільна праця» Велико-Бурлуцького району Харківської області спочатку колгоспницею, а потім вчителькою місцевої школи. У 1942 р. їй вдалося евакуюватися з окупованої території Харківщини до с. Ворошилово Безіменного району Саратовської області, де поєднувала роботу в колгоспі в літній час з роботою вчительки та піонервожатою в школі в зимовий період, також була обрана секретарем комсомольської організації села. Робота в партійних і комсомольських органах у той час свідчила про уміння працювати з людьми, про лідерські якості людини, його авторитет у суспільстві. Катерина Сидорівна за своїми особистими якостями була лідером, уміла організувати навколо себе людей, завжди прагнула бути прикладом для оточення.

Після звільнення Харківщини від німецько-фашистських загарбників, К. С. Дягілева у 1943 р. повертається на батьківщину до села Великий Бурлук, де була обрана другим секретарем Велико-Бурлуцького райкому комсомолу, а в червні 1944 р. – першим секретарем. Але в липні 1944 р. за

рішенням ЦК ЛКСМУ була знову направлена на роботу до Західної України, де майже рік працювала першим секретарем Гоцанського райкому комсомолу Рівненської області. Тоді ж вступила до партії. З липня 1945 р. по вересень 1947 р. знову обіймала посаду першого секретаря Велико-Бурлуцького райкому комсомолу. У лютому 1947 р. обиралася депутатом Верховної Ради УРСР від Велико-Бурлуцького виборчого округу, була делегатом трьох всеукраїнських з'їздів комсомолу.

Робота на керівних посадах вимагала нових знань, підвищення кваліфікації, тому у вересні 1947 р. К. С. Дягілева вступила на історичний факультет Харківського державного університету, який успішно закінчила в 1952 р. Після цього навчалася в аспірантурі, а в лютому 1956 р. успішно захистила кандидатську дисертацію й отримала вчений ступінь кандидата історичних наук, а в жовтні 1969 р. – вчене звання доцента по кафедрі марксизму-ленінізму.

З лютого 1956 р. К. С. Дягілева працювала на кафедрі марксизму-ленінізму ХФІ: пройшла шлях від асистента, старшого викладача, доцента до завідувача кафедрою. К. С. Дягілева очолювала кафедру з 1961 по 1974 рр., а з 1974 р. і до виходу на пенсію в середині 80-х років продовжувала працювати доцентом кафедри.

К. С. Дягілева зіграла важливу роль у професійному становленні кафедри. Вона була блискучим викладачем: її лекції завжди подобалися студентам, були доступними, інформативними, пов'язаними з сучасністю, постійно удосконалювалися форми проведення семінарського зайняття. Була автором 25 наукових публікацій, у тому числі 5 методичних праць, присвячених проведенню студентами науково-дослідної роботи з суспільних наук, методичні вказівки і плани семінарських занять з історії КПРС, що було новаторством у вузівській науці 60–70-х рр.

К. С. Дягілева приймала активну участь у громадському житті фармацевтичного інституту, читала для викладачів і співробітників лекції з актуальних суспільно-політичних проблем. Особлива сторінка у її викладацькій діяльності – виховна робота із студентами, як вітчизняними, так й іноземними.

Перші іноземні студенти-греки почали навчатися в ХФІ з 1959 р., у 1964–1969 рр. навчався студент із Судану Магди Хамуд, а з 1970 р. іноземних студентів було вже 16 і з кожним роком їх кількість збільшувалася, і постійно розширювалася географія [4, с. 6–7, 144].

Тому новим завданням кафедри постанала виховна робота з іноземними студентами. І саме Катерина Сидорівна першою почала активно займатися цією роботою: проводила в гуртожитку зустрічі з іноземними студентами, запрошувала їх на «круглі столи» зі суспільних наук, відвідувала разом з ними музеї та театри Харкова, проводила численні виховні бесіди. Для багатьох з них вона стала наставником і другом, допомогла адаптуватися

у незнайомій країні. Можна стверджувати, що традиції організації та проведення різнобічної і глибокої виховної роботи в ХФІ були закладені саме завідуючою кафедрою марксизму–ленінізму К. С. Дягілевою й успішно підтримуються і розвиваються її наступниками.

За трудові досягнення Катерина Сидорівна нагороджена двома медалями «За доблесну працю», значками «Відмінник охорони здоров'я», «Відмінник вищої школи», знаком Президії Верховної Ради УРСР, численними грамотами. Викладацьку династію Дягілевих – Катерини Сидорівни та її чоловіка Євгенія Володимировича, відомого в нашому місті історика, кандидата історичних наук, завідуючого партійним архівом Харківського обкому КПРС, продовжує їх молодший син – кандидат історичних наук, доцент, завідуючий кафедрою ХНУ ім. В. М. Каразіна Володимир Євгенович Дягілев.

У 1958 р. на кафедру прийшов **Іван Юхимович Іванов**, людина дивовижної долі, цікава особистість. Своїми науковими дослідженнями він розпочав сучасну наукову тематику кафедри, присвячену проблемам професійної етики фармацевтів. І. Ю. Іванов народився 18 січня 1919 р. у с. Князівці Мовчанівського району Томської області в сім'ї селянина.

У 1926–1930 рр. навчався у початковій школі с. Колбинки Мовчанівського району Томської області, у 1931–1934 рр. – у неповній середній школі с. Тунгусова. У 1936 р. закінчив річні курси вихователів–методистів дитячих садів у м. Томську, а в 1939 р. – окружне педагогічне училище для народів півночі в м. Колпашеві Томської області. У 1936 р. І. Ю. Іванов вступив до комсомолу та брав активну участь у роботі комсомольських організацій педагогічного училища.

З 1939 по 1958 рр. І. Ю. Іванов знаходився на службі у Збройних Силах СРСР. У роки Другої світової війни воював у 333–му легкому артилерійському полку 152–ї стрілецької дивізії 16–ї армії. Війна для Івана Юхимовича почалася 28 червня 1941 р. У травні 1941 р. він виїхав з Москви до м. Спіфанова, яке знаходиться на кордоні Монголії та Маньчжурії. По дорозі ешелон почали бомбити, а в Смоленську І. Ю. Іванову та його товаришам довелося відбивати нальоти фашистських літаків. Потім 28 днів (з 8 жовтня по 4 листопада) він разом з групою відступаючих військ по тилах ворога проривався на схід. Воював на Західному, Калининському, 2–му Прибалтійському фронтах. Після поранення в 1942 р. І. Ю. Іванов був направлений до тилу, а у жовтні 1943 р. – до Харкова, де політпрацівником брав участь у підготовці військ до фронту. За проявлену мужність, героїзм і особисту хоробрість в перші місяці війни Іван Юхимович був нагороджений орденом «Червоної Зірки» і медалями «За бойові заслуги», «За оборону Москви». У листопаді 1941 р. серед перших радянських воїнів був відзначений гвардійським знаком з наданням звання гвардійця. Службу в армії він закінчив у званні майора, мав 12 урядових нагород.

У 1947–1950 рр. І. Ю. Іванов навчався екстерном (заочно) на історичному факультеті Харківського державного університету, в 1950–1952 рр. продовжив заочно вчитися в Смоленському педагогічному інституті. У 1949 р. екстерном закінчив Львівське вище політичне училище, у 1952 р. – вищу школу пропагандистів Радянської Армії в м. Смоленську. Після цього був спрямований до Харківського авіаційного училища штурманів працювати викладачем основ марксизму–ленінізму, де прослужив до 1958 р. на посадах викладача і заступника командира батальйону курсантів з політичних питань. У Харкові І. Ю. Іванов, з перервою в два роки, навчався на історичному факультеті Харківського державного педагогічного інституту, який закінчив у 1957 р. і отримав спеціальність учителя історії середньої школи.

Після демобілізації з лав Радянської Армії І. Ю. Іванов прийшов працювати на кафедру марксизму–ленінізму ХФІ викладачем історії КПРС (1958–1959 рр.). У 1959–1960 рр. був завідуючим кабінетом марксизму–ленінізму, з 1960 р. перейшов на посаду старшого викладача. У 1960 і 1968 рр. І. Ю. Іванов стажувався в Інституті підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському державному університеті. У 1972 р. захистив кандидатську дисертацію й отримав учений ступінь кандидата філософських наук. З 1973 р. працював на посаді доцента кафедри, читав курси філософії й етики. У 1974 р. отримав вчене звання доцента.

І. Ю. Іванов першим на кафедрі поєднав філософсько–етичні проблеми з професійною діяльністю фармацевтів, першим почав вивчати питання становлення в нашій країні системи вищої фармацевтичної освіти. З 1962 по 1972 рр. опублікував у таких авторитетних наукових журналах, як «Український історичний журнал», «Фармацевтичний журнал», «Аптечна справа», «Етика та естетика» та ін. 17 праць, присвячених проблемам професійної етики фармацевтів. Особливої уваги заслуговують брошури «Питання професійної етики» (1,8 др. ар., 1969 р.), «Про деякі питання етики в праці фармацевта» (1962 р.), «Гуманізм у професії фармацевта» (1963 р.), «До питання про розвиток фармацевтичної освіти в Україні» (1963 р.), «Закохані у свою професію (з досвіду роботи аптек Харківського обласного аптечного управління)» (1964 р.), «Про честь і гідність радянського фармацевта» (1965 р.), «Співвідношення загального і специфічного в моральних стосунках людей» (1968 р.), «Класове і загальнолюдське в професійній етиці» (1969 р.), «Питання професійної етики» (1969 р.), «Про дію слова фармацевта на хворого» (1969 р.), «Соціальний аспект проблеми здоров'я» (1972 р.) та ін.

Багато уваги І. Ю. Іванов приділяв методичній роботі: розробляв нові програми, складав методичні вказівки з різних дисциплін.

Колеги і студенти завжди відмічали скромність та чуйність Івана Юхимовича, його активну участь

у житті фармацевтичного інституту та кафедри. На кафедрі він працював до 1986 р.

Висновки. Таким чином, в умовах зміни політичної ситуації в країні, умовах демократизації суспільного життя кафедра філософії та соціології НФаУ продовжила важливу роботу по формуванню світогляду, активної громадянської позиції у студентів-фармацевтів. Кафедра значно оновила свій кадровий склад високопрофесійними викладачами, почала наукові дослідження в галузі професійної етики фармацевтів.

Список використаних джерел

1. Конохова, АС., 2014. 'Колеблясь вместе с линией партии: изменения в преподавании общественных наук в вузах СССР в 1953–1964 гг.', *Новейшая история России*, №2, с.64–72. [online] Доступно: <http://cyberleninka.ru/article/n/koleblyas-vmeste-s-liniei-partii-izmeneniya-v-prepodavanii-obschestvennyh-nauk-v-vuzah-sssr-v-1953-1964-gg>
2. Грубих, Б. 1962. 'Студенчеству – глубокое знание истории партии', *Вестник высшей школы*, №9, с.67–69.
3. 'Постановление ЦК КПСС и Совета Министров от 9 мая 1963 г. «О мерах по дальнейшему развитию высшего и среднего специального образования улучшенной подготовки использования специалистов»', 1986, *КПРС в резолюциях и решениях съездов, конференций, пленумов: у 10 т.*, Москва, Т.10: 1961–1965, 1986, 401 с.
4. 'История становления и развития кафедры гуманитарных наук Национального фармацевтического университета: монография', 2015, Н. Н. Филиппина, Т. В. Гаврюшенко, Л. А. Субота и др., Х: НФаУ, 144 с.
5. 'Архів НФаУ', Карточки лицевых счетов профессорско-преподавательского состава за 1958 год, Ф.4093, Оп.6, Д.73, 162 л.

References

1. Konohova, AS., 2014. 'Koleblyas' vmeste s liniej partii: izmeneniya v prepodavanii obshchestvennyh nauk v vuzah SSSR v 1953–1964 gg. (Hesitating along with the party line: changes in the teaching of social sciences in USSR universities in 1953–1964)', *Novejshaja istorija Rossii*, №2, s.64–72. [online] Dostupno: <http://cyberleninka.ru/article/n/koleblyas-vmeste-s-liniei-partii-izmeneniya-v-prepodavanii-obschestvennyh-nauk-v-vuzah-sssr-v-1953-1964-gg>
2. Grubih, B. 1962. 'Studenchestvu – glubokoe znanie istorii partii (Students – deep knowledge of party history)', *Vestnik vysshej shkoly*, №9, s.67–69.
3. 'Postanovlenie CK KPSS i Soveta Ministrov ot 9 maja 1963 g. «O merah po dal'nejshemu razvitiyu vysshego i srednego special'nogo obrazovaniya uluchshennoj podgotovki ispol'zovaniya specialistov» (Resolution of the Central Committee of the CPSU and the Council of Ministers of May 9, 1963 «On measures for the further development of higher and secondary specialized education for improved training of employed specialists»)', 1986, *KPRS v rezoljucijah i rishennjah z'i'zdiv, konferencij, plenumiv: u 10 t.*, Moskva, T.10: 1961–1965, 1986, 401 s.
4. 'Istorija stanovenija i razvitija kafedry humanitarnyh nauk Nacional'nogo farmacevticheskogo universiteta: monografija (The history of the formation and development of the Department of Humanities of the National University of Pharmacy: a monograph)', 2015, N. N. Filjanina, T. V. Gavrjushenko, L. A. Subota i dr., H: NFAU, 144 s.
5. 'Arhiv NfaU (Archive of NFAU)', Kartochki licevyh schetov professorsko-prepodavatel'skogo sostava za 1958 god, F.4093, Op.6, D.73, 162 l.

* * *

УДК 130.2:378

СТРАТЕГІЯ ФОРМУВАННЯ КОРПОРАТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ЗАКЛАДУ ВИЩОЇ ОСВІТИ*STRATEGY OF DEVELOPMENT OF CORPORATE CULTURE IN A HIGHER EDUCATION INSTITUTION***Кубко В. П.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри інформаційної діяльності та медіа-комунікацій, Одеський національний політехнічний університет (Одеса, Україна), e-mail: kubko_valentina@ukr.net

Шиндор А. В.,

магістрант кафедри інформаційної діяльності та медіа-комунікацій, Одеський національний політехнічний університет (Одеса, Україна), e-mail: alinashindor@ukr.net

Kubko V. P.,

candidate of philosophical Sciences, associate Professor of the Department of documentation and information activities of the Odessa National Polytechnic University (Odessa, Ukraine), e-mail: kubko_valentina@ukr.net

Shyndor A. V.,

Magistrate of the Department of Information Activity and Media Communications of the Humanities Faculty of Odessa National Polytechnic University (Odessa, Ukraine), e-mail: alinashindor@ukr.net

Розкрито сутність поняття корпоративної культури закладу вищої освіти та основні підходи до її діагностики та формування. Актуальність теми полягає у важливості розробки та впровадження комунікативної стратегії розвитку в закладі вищої освіти для подальшої успішної діяльності на освітньому ринку.

Метою дослідження є аналіз сутності корпоративної культури в системі закладу вищої освіти та стратегії її формування.

Застосовуються теоретичні та емпіричні методи дослідження.

Висновки: вивчення корпоративної культури закладу вищої освіти проводиться з метою виявлення її реального стану, наявних проблем, а також визначення необхідності і напрямку її зміни.

Ключові слова: корпоративна культура, комунікативна стратегія, заклад вищої освіти.

The article deals with the concept of corporate culture of higher education institution and the main approaches to its diagnosis and formation. The urgency of the topic is the importance of working out and implementing a communicative development strategy in a higher education institution for its further successful educational activity on the educational market.

The aim of the research is to analyze the essence of corporate culture of a higher education institution.

Theoretical and empirical research methods have been used in this work.

Conclusions: studying the corporate culture of a higher education institution is carried on with the aim of discovering what its real state is, what problems with it exist, and determining the directions of its change.

Keywords: corporate culture, communicative strategy, institution of higher education.

Актуальність дослідження полягає в тому, що заклад вищої освіти є своєрідним культурним феноменом, який має власні традиції, історію, ідеї. Взагалі, корпоративна культура закладів вищої освіти – це досить ефективна форма життєдіяльності освітніх організацій, що свідчить про організовану систему, побудовану на принципах самоцінності знання, свободи навчання, що є конкурентним способом реалізації ідей вищої освіти.

Вища школа в Україні переходить на принципи ринкових відносин, тому завдання науки й освіти мають відповідати потребам соціокультурної й економічної ситуації. Модернізація освіти відповідно до «Національної доктрини розвитку освіти України у XXI столітті» [4] стимулює пошуки оптимізації і гармонізації соціально-трудових відносин і процесів, одним із яких є утворення та передача корпоративної культури і всередину ЗВО, і зовні. Це спричиняє актуалізацію необхідності діагностики корпоративної культури закладів вищої освіти, вивчення шляхів і способів її створення, зміни та удосконалення.

Аналіз останніх досліджень. Останнім часом проблема комунікативної стратегії розвитку закладів вищої освіти перебуває в полі зору О. В. Асташина, Л. І. Морської, О. А. Ткаченко, Н. І. Яловега. Проблеми корпоративної культури українських закладів вищої освіти присвячені праці Ж. Серкіс, Т. Койчевої, В. Кубко, П. Куделя, С. Корольок, Л. Васильченко, П. Шеремета та інших.

Метою дослідження є аналіз сутності корпоративної культури в системі закладу вищої освіти та стратегії її формування.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

1) визначення термінології в галузі корпоративної культури;

2) характеристика основних причин важливості формування комунікативної стратегії закладу вищої освіти;

3) діагностування корпоративної культури ЗВО.

Останнім часом підвищується зацікавленість дослідників до вивчення такого феномена як корпоративна культура освітнього закладу, зокрема закладу вищої освіти. Передусім, це продиктовано глобалізаційними процесами, під вплив яких потрапляють й освітні, а саме педагогічні, заклади. Входження до європейського освітнього простору, розвиток ринкових відносин, які значно змінюють пріоритети і напрями діяльності освітніх закладів, і, як наслідок, посилення конкуренції на ринку освітніх послуг – все це вимагає перегляду ролі вищої освіти в сучасному суспільстві.

У нашому дослідженні ми визначаємо педагогічний заклад вищої освіти як багатофункціональний, багатопрофільний, соціокультурний інститут, який виконує функцію трансляції наукового знання й культурних цінностей, а головне підготовки наукових та науково-педагогічних кадрів.

Як зазначає А. Алтайцев [1], корпоративна культура університету – це сукупність високої репутації, іміджу, який створюється в умовах конкуренції на основі основних критеріїв: стаж і досвід роботи у сфері освіти, відомість у професійних колах і серед громадськості; репутація і професіоналізм керівництва; перспективи професійного розвитку університету; затребуваність випускників на ринку праці, рівень їхньої зарплати і кар'єрного зростання; відношення співробітників університету до студентів; рівень

професіоналізму викладачів, їх затребуваність; думки студентів про організацію освітнього процесу, рівень викладачів тощо.

Щодо закладів вищої освіти педагогічного спрямування, цікавим є твердження відомого дослідника Р. Л. Кричевського: «Корпоративна культура охоплює більшу частину явищ духовного і матеріального життя колективу: домінуючі в ньому моральні норми і цінності, прийнятий кодекс поведінки й прийняті ритуали, манера персоналу одягатися і встановлені стандарти якості працівників, що випускаються» [7, с. 201–202].

Зауважимо, що ми у своєму дослідженні дотримуємось твердження, що корпоративна культура закладу вищої освіти – це своєрідна, досить ефективна форма життєдіяльності закладів вищої освіти, яка дає підстави говорити про самоорганізовану систему, побудовану на принципах самоцінності знання, свободи навчання, що і є конкретним способом реалізації ідей педагогічного освітнього закладу [8, с. 3].

Крім того, можна виділити декілька причин важливості формування комунікативної стратегії закладу вищої освіти:

- сучасні тенденції розвитку освіти потребують швидких та принципово нових стратегій, адже тепер освітній заклад розглядається переважно з підприємницького та комунікативного боку;
- проблема міжвузівської боротьби за абітурієнтів;
- посилення боротьби за ринкову частку між освітніми закладами, які мають ідентичні або схожі потреби;
- співпраця з іншими освітніми закладами країни та закордонну потребує створення унікального іміджу закладу вищої освіти (самоідентифікації) на фоні інших освітніх закладів;
- проблема співпраці з підприємствами та пошуку спонсорів;
- проблематика вдалого та професійного використання інформації, як ключового елементу формування інформаційного та інноваційного середовища закладу вищої освіти [10].

З огляду на зазначене, розгляд проблеми комунікативної стратегії розвитку закладу вищої освіти набуває особливої актуальності, спонукаючи як до комплексного розроблення даної проблематики, так і до вироблення відповідних рекомендацій. Адже така основна потреба прогресивно направленої освіти.

Сучасний швидкий розвиток інформаційних технологій та зміна направленості освітнього закладу як інституту розробок та інновацій передбачає не тільки розробку комунікативної стратегії розвитку на освітянській арені, а й підготовку спеціалістів інформаційного напрямку.

Інформатизація робочого та освітнього процесу значним чином сприяє розв'язанню проблем його гуманізації, оскільки з'являються можливості значної інтенсифікації роботи та спілкування, врахування індивідуальних нахилів і здібностей викладачів і студентів, розкриття творчого потенціалу, диференціації навчання відповідно до

особливостей студентів; звільнення працівників, викладачів і студентів від необхідності виконання рутинних, технічних операцій, надання їм широких можливостей для розв'язання пізнавальних, творчих проблем.

Таким чином, у сучасну інформаційну епоху, коли здійснюється перехід до нових умов праці, складається нова корпоративна культура, яка стає основним елементом нових форм роботи в освітніх закладах. Якщо освітній заклад не буде змінюватися та реалізовувати нові програми, то він стане не конкурентоспроможним та перестане існувати. Для запобігання такої проблеми слід розвивати свою направленість за такими напрямками, які поєднують у собі комунікативні та маркетингові комунікації, націлені на усунення проблеми.

Перш за все, основним етапом вдосконалення комунікативної стратегії освітнього закладу є діагностування корпоративної культури будь-якої організації, зокрема й педагогічних закладів вищої освіти. Це складне завдання, яке передбачає використання комплексу методів. Проведення діагностики вимагає розроблення інструментарію (анкети, опитувальники та ін.) відповідно до виділених параметрів конкретної моделі корпоративної культури, що дозволяє якісно і кількісно оцінити її характеристики. Результати діагностування дають змогу провести типологію корпоративної культури закладу вищої освіти, а також, враховуючи світовий та український досвід, створити новітню комунікативну стратегію, яка буде розвивати ЗВО в епоху інновацій.

Для діагностування стану корпоративної культури закладу вищої освіти необхідно:

- з'ясувати, з якою метою проводиться процес вивчення корпоративної культури освітнього закладу;
- ознайомитися з сучасними діагностичними методиками корпоративної культури і відповідно типами корпоративної культури;
- узагальнити досвід вивчення/діагностування корпоративної культури закладів вищої освіти;
- запропонувати власну методику проведення діагностики корпоративної культури освітнього закладу [3].

Отже, головною метою діагностики корпоративної культури є створення інструментарію і бази для прийняття управлінських рішень у сфері поточних і стратегічних завдань, для прогнозування потенціалу організації в ситуації змін.

Сьогодні вивчення корпоративної культури закладу вищої освіти проводиться з метою виявлення її реального стану, наявних проблем, а також визначення необхідності й напрямку її зміни. Іншими словами, під час діагностування корпоративної культури ЗВО досліджується реальна картина, а також те, що хотіли б бачити працівники в перспективі, – «ідеальний заклад вищої освіти». У нашому випадку – це ідеальний заклад вищої освіти, де будуть готувати досвідчених викладачів, які розуміються на сучасних інформаційних технологіях і можуть вирішити будь-яку проблемну ситуацію.

Лише після визначення цілей проведення діагностики наступними кроками є: складання поетапного плану, вибір стратегії, вибір або розробка методики.

Окрім цього, освітній заклад може самостійно розробляти принципи корпоративної культури, проте їх необхідно розділити на загальні та спеціальні. Наведемо приклади деяких з них. До **загальних принципів** корпоративної культури належать:

– *Принцип всеохопленості та системності* передбачає формування та розвиток корпоративної культури з позиції охоплення нею усіх працівників, явищ та елементів, що забезпечують освітній процес.

– *Принцип вимірності та корисності.* Корпоративна культура повинна виконувати функцію корисності як для людей, так і для освітнього закладу.

– *Принцип відкритості та постійного удосконалення* передбачає орієнтацію корпоративної культури на удосконалення та стабільний розвиток. Корпоративна культура повинна бути відкритою, постійно вдосконалюватись, прагнути до нових досягнень.

– *Принцип координації* полягає у тому, що корпоративна культура першочергово повинна забезпечувати порядок у роботі освітнього закладу та координувати поведінку викладачів університету, а також поза його межами [2, с. 13].

До **спеціальних принципів** корпоративної культури відносять:

– *Принцип узгодженості та відповідності цілей.* Кожен заклад вищої освіти розробляє свою місію, стратегію, цілі. Корпоративна культура повинна відповідати цим цілям та забезпечувати їх досягнення.

– *Принцип чіткості* показує усвідомлення працівниками закладу значення корпоративної культури. Працівники повинні вміти чітко сформулювати основні вимоги щодо корпоративної культури, чого вони хочуть досягнути за допомогою її використання.

– *Принцип стосунків «керівництво – викладач – студент».* В основі корпоративної культури повинні бути: чесність, порядність, вихованість, справедливість, повага, визнання влади, з одного боку, та визнання цінності та індивідуальності кожного працівника з іншого.

– *Принцип еталону.* Корпоративна культура повинна бути еталоном ефективної діяльності [2, с. 14].

Досвід світових та українських освітніх закладів свідчить, що високорозвинена культура сприяє зміцненню становища закладу вищої освіти, збільшенню прибутків та підвищенню ефективності діяльності працівників, викладачів та студентів.

Цілком слушною є думка однієї із авторів цієї статті В. П. Кубко про те, що розпочинати роботу над програмою розвитку корпоративної культури необхідно з розгляду змін, що відбулися у навколишньому середовищі [9, с. 2].

Ми запропонували модель, яка схематично та цілком інформативно розкриває процес формування корпоративної культури закладу вищої освіти:



Підсумовуючи вищесказане, зауважимо, що характерними ознаками корпоративної культури є:

– почуття належності працівників до організації (в нашому випадку – належності викладачів до закладу вищої освіти);

– наявність і розвиток гармонійних зв'язків «студент–викладач» і навпаки;

– командний дух у педагогічному закладі вищої освіти;

– діалог/полілог як метод міжсуб'єктної взаємодії;

– колективна відповідальність за отримані результати;

– концентрація творчої енергії.

Отже, особливості корпоративної культури закладів вищої освіти педагогічного спрямування повинні бути спрямовані, перш за все, на задоволення потреб особистості в інтелектуальному та культурному розвитку, тобто забезпечення умов для творчої діяльності науково–педагогічних кадрів та студентів.

На підставі аналізу праць з порушеної проблеми, можемо стверджувати, що проблема комунікативної стратегії ЗВО набирає все більшої значущості. Формування, моніторинг і підтримка (корекція) іміджу освітнього педагогічного закладу в сучасних умовах розглядаються як важливі складові системи управління освітнім закладом, що створюють умови для його виживання і розвитку, які потребують застосування спеціальних форм, методів, інструментів, заходів для впливу на людей, у тому числі маркетингових, рекламних та PR–заходів і акцій. Розробка вдалої стратегії відіграє все більшу роль у функціонуванні та розвитку закладів вищої освіти загалом та педагогічних зокрема.

Список використаних джерел

1. Алтайцев, АМ. 'Корпоративная культура университетов США', *Идея университета: парадоксы самоописания* / Центр проблем развития образования Белорусского государственного университета. [online]. Доступно: <http://charko.narod.ru/tekst/cb7/alt.html>.

2. Бала, ОІ., Мукан, ОВ., Бала, РД., 2010. 'Принципи корпоративної культури підприємств: сутність та види', 682, с.11–15.
3. Гнезділова, КМ., 2013. 'Корпоративна культура викладача вищої школи: навч.-метод. посібник', Черкаси: ЧНУ імені Богдана Хмельницького.
4. Хасєв, ГЛ., ред., 2003. 'Корпоративна культура', Київ: Центр навчальної літератури.
5. Койчева, ТІ., 2015. 'Корпоративна культура як соціокультурний феномен', *Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського: зб. наук. пр.*, 3 (50), с.109–114.
6. Койчева, ТІ., 2012. 'Особливості корпоративної культури вищого педагогічного навчального закладу', *Вісник Черкаського університету*, 28 (241), с.49–55.
7. Колот, АМ., 1998. 'Мотивація, стимулювання й оцінка персоналу: навч. посібник', Київ: КНЕУ.
8. Кубко, ВП., 2011. 'Корпоративна культура як об'єднана основа вищих навчальних закладів', *Вісник Книжкової палати*, 11, с.1–4.
9. Кубко, ВП., 2014. 'Модель формування корпоративної культури сучасного вищого навчального закладу України', *Вісник Книжкової палати*, 8, с.1–4.
10. Яловега, НІ., 2008. 'Стратегічне управління комплексом комунікацій ВНЗ'. [online]. Доступно: http://www.rusnauka.com/npm_2006/economics/6_jalovega.doc.htm.

References

1. Altajcev, AM. 'Korporativnaja kul'tura universitetov SSHA (Corporate culture of US universities)', *Ideja universiteta: paradoksy samoopisanija / Centr problem razvittija obrazovanija Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta*. [online]. Dostupno: <http://charko.narod.ru/tekst/cb7/alt.html>.
2. Bala, OI., Mukan, OV., Bala, RD., 2010. 'Pryncypy korporatyvnoi kul'tury pidpryjemstv: sutnist' ta vydy (Principles of corporate culture of enterprises: essence and types)', 682, s.11–15.
3. Gnezdilova, KM., 2013. 'Korporatyvna kul'tura vykladacha vyshhoi shkoly: navch.-metod. posibnyk (Corporate culture of a teacher of higher education: teaching method. manual)', Cherkasy: ChNU imeni Bogdana Hmel'nyc'kogo.
4. Hajev, GL., red., 2003. 'Korporatyvna kul'tura (Corporate culture)', Kyi'v: Centr navchal'noi literatury.
5. Kojcheva, TI., 2015. 'Korporatyvna kul'tura jak sociokul'turnyj fenomen (Corporate culture as a sociocultural phenomenon)', *Naukovyj visnyk Mykolai'vs'kogo nacional'nogo universytetu imeni V. O. Suhomlyns'kogo: zb. nauk. pr.*, 3 (50), s.109–114.
6. Kojcheva, TI., 2012. 'Osoblyvosti korporatyvnoi kul'tury vyshhogo pedagogichnogo navchal'nogo zakladu (Features of the corporate culture of higher pedagogical educational institution)', *Visnyk Cherkas'kogo universytetu*, 28 (241), s.49–55.
7. Kolot, AM., 1998. 'Motyvacija, stymuljuvannja j ocinka personalu: navch. posibnyk (Motivation, stimulation and assessment of personnel: a manual)', Kyi'v: KNEU.
8. Kubko, VP., 2011. 'Korporatyvna kul'tura jak ob'jednal'na osnova vyshhyh navchal'nyh zakladiv (corporate culture as a unified framework of higher educational institutions)', *Visnyk Knyzhkovoi palaty*, 11, s.1–4.
9. Kubko, VP., 2014. 'Model' formuvannja korporatyvnoi kul'tury suchasnogo vyshhogo navchal'nogo zakladu Ukraïny (Model of formation of corporate culture of modern higher educational institution of Ukraine)', *Visnyk Knyzhkovoi palaty*, 8, s.1–4.
10. Jalovega, NI., 2008. 'Strategichne upravlinnja kompleksom komunikacij VNZ (Strategic management of the university communications complex)'. [online]. Dostupno: http://www.rusnauka.com/npm_2006/economics/6_jalovega.doc.htm.

* * *

УДК 141.7:378.01

**ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ ПЕРЕМІЩЕНИХ
(ЕВАКУЙОВАНИХ) УНІВЕРСИТЕТІВ
УКРАЇНИ У ДРУГІЙ СВІТОВІЙ ВІЙНІ***EDUCATIONAL ACTIVITIES OF UKRAINIAN
DISPLACED UNIVERSITIES AT THE TIME
OF THE WORLD WAR II***Терепищий С. О.,**

доктор філософських наук, провідний
науковий співробітник, Національний
педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова
(Київ, Україна), e-mail: terapyshchyi@gmail.com

Хоменко Г. В.,

молодший науковий співробітник, аспірант,
Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна), e-mail:
sntnpu@gmail.com

Заїчко В. В.,

студентка, Національний педагогічний
університет ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: madam.vlada@ukr.net

Terepyshchyi S. O.,

*Doctor of philosophy, leading researcher, National
Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: terapyshchyi@gmail.com*

Khomenko G. V.,

*junior researcher, graduate student, National
Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: sntnpu@gmail.com*

Zaichko V. V.,

*student, National Pedagogical
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine),
e-mail: madam.vlada@ukr.net*

Розглядається окремі аспекти історичного досвіду переміщених (евакуйованих) університетів у Другій світовій війні. Детально аналізується історична ситуація, причини й особливості евакуації університетів, а також роль та участь державних органів влади в цих процесах. На прикладах Київського університету, Харківського університету, Одеського університету, Чернівецького університету, Львівського університету, Дніпропетровського університету, Миколаївського кораблебудівного інституту, Київського політехнічного інституту, Київського лісогосподарського інституту, Київського державного педагогічного інституту та інших показано неоднозначний досвід евакуації та повернення переміщених ЗВО.

Ключові слова: вища освіта, університет, переміщені ЗВО, евакуйовані університети.

The article deals with the historical experience of the displaced universities during the World War II. Detailed analysis of the historical situation, the causes and features of evacuation of universities, as well as the role and participation of state authorities in these processes. On historical examples of Kyiv University, Kharkiv University, Odessa University, Chernivtsi University, Lviv University, Dnipropetrovsk University, Mykolaiv Shipbuilding Institute, Kyiv Polytechnic Institute, Kyiv Forestry Institute, Kyiv State Pedagogical Institute and others, illustrates the mixed experience of evacuation and return of displaced universities.

Keywords: higher education, university, internships higher education institution, evacuated universities.

Актуальність проблеми. Освіта – невід’ємна складова розвитку будь-якого цивілізованого суспільства. Незалежно від особливостей історичного періоду, державотворчих процесів та соціокультурного ладу, значущість освіти

неможливо переоцінити, зважаючи на різноманітність функцій, які вона забезпечує впродовж кожного етапу існування людства. У XXI столітті освіта, перш за все, орієнтована на процеси самопізнання та самореалізації особистості, сприяє її цілісній інтеграції у соціальне середовище.

У рамках цієї роботи варто розглядати освіту в дещо ширшому вимірі у порівнянні з класичним – як результат здобуття знань та формування професійних компетенцій людини. Мова піде про ціннісні координати освіти, її зв’язок із миром та війною, а саме освітню діяльність евакуйованих вищих навчальних закладів України (УРСР) у період Другої світової війни. Актуальність цієї розвідки обумовлена сучасними військовими подіями на сході України, що призвели до появи низки переміщених університетів – закладів вищої освіти, які були евакуйовані із тимчасово окупованої території. Минулий раз подібна потреба виникала за часів найбільш кривавого дійства XX століття, наслідки якого не оминули й наше суспільство у складі Радянського союзу. Через це вивчення досвіду функціонування евакуйованих університетів у воєнний та повоєнний періоди є доречним у перспективі дослідження більш гострої проблеми українського сьогодення.

Мета даної роботи – з’ясувати загальні тенденції існування університетів України, що були евакуйовані у позафронтову зону, в контексті боротьби українського народу під час Другої світової війни.

Напередодні 1941 року в УРСР було зафіксовано існування близько 129 вищих навчальних закладів: університетів, інститутів, консерваторій, училищ тощо [3]. Найпрестижніші виші мали статус університету та розташовувалися у шести найбільш чисельних містах України: Києві, Харкові, Одесі, Львові, Дніпропетровську та Чернівцях. Символічним є те, що, попри істотні випробування на шляху власного розвитку, на сьогодні усі класичні університети успішно функціонують на теренах України, маючи розширену автономію та додаткові преференції у здійсненні наукових досліджень.

Повертаючись до подій минулого, одразу варто зазначити, що війна завдала безпрецедентної шкоди усім галузям життєдіяльності суспільства, ліквідувавши основну частину матеріальних та інтелектуальних ресурсів загальнодержавного характеру. За свідченнями наукового співробітника відділу демографічного моделювання та прогнозування Інституту демографії та соціальних досліджень ім. М. В. Птухи НАН України О. Рудницького, за три роки існування в умовах окупації на території української держави було вбито близько 4,4 мільйона мирних громадян. Загальна ж кількість українців, що загинули на фронтах та в тилу складає близько 9 мільйонів осіб [10; 6]. Освітні процеси фактично були паралізовані на більшій частині території української республіки, яка опинилася під контролем окупаційної влади та фігурувала в офіційних документах як Райхскомісаріат Україна.

Більшість вищих навчальних закладів, що розташовувались на лінії фронту, були зруйновані або ж експлуатувались у військових цілях. Основна частина студентів та науково-педагогічних кадрів одразу після початку війни вступила до лав Червоної армії, не чекаючи на отримання відповідних повісток. Ті, хто, за тими чи іншими причинами, не був придатний для служби на фронті, залишався працювати на виробництві зброї у тилу, інші – готувалися до надання першої медичної допомоги. Попри усі буремні події 1941 року, уряд СРСР усвідомлював важливість збереження осередків інтелектуального капіталу держави і саме тому Всесоюзним комітетом у справах вищої школи було прийнято рішення щодо переміщення на схід у позафронтову зону 45 українських вишів [2]. Основна їх частина була оперативно розміщена у східній частині Росії та Центральної Азії.

Задля оптимізації освітніх процесів в умовах дефіциту матеріальної бази навчальні заклади були змушені об'єднуватися між собою, тим самим збільшуючи власні шанси на виживання. Зокрема, Київський державний інститут, на сьогодні більш відомий як КНУ ім. Шевченка, був об'єднаний із Харківським державним інститутом, який був заснований В. Каразіним та до сьогодні носить його ім'я. Подібне потужне сполучення дало поштовх для зародження Українського державного університету, що розташовувався у м. Кизил-Орда (Казахстан) 1942 року. На той час будівля Київського університету слугувала місцем дислокації окремих підрозділів окупаційних військ, а внутрішній двірник був використаний ними задля військових тренувань [4].

Щоправда, гітлерівська влада все ж мала наміри відродити освітню діяльність у стінах цього вищого навчального закладу, навіть змінивши його офіційну назву на Київський націонал-соціалістичний університет. Цей крок пізніше був інтерпретований фахівцями як спосіб забезпечення популяризації фашистської ідеології з метою ототожнення гітлерівців із «рятівниками», а не «загарбниками» в очах народу. Проте цей план зазнав фіаско у зв'язку із небажанням громадян, які, з тих чи інших причини, не мали змоги евакуюватися із більшою частиною населення, підпорядковуватися окупантам. Як наслідок, більшість викладачів на території УРСР було репресовано, а студенти були змушені стати заручниками, безперервно працюючи під прицілом автоматів Вермахту.

До речі, сама стратегія ведення тогочасної пропаганди на території української республіки має спільні ознаки із ідеологією «Руського миру», яка на сьогодні досить активно впроваджується фейковими урядами самопроголошених республік та окупованого Криму. Про це слушно зазначив американський історик російського походження Ю. Фельштинський. Концепція пропаганди подібного характеру полягає у апелюванні до патріотизму, дружби на основі спільного історичного минулого окремих народів. Її головний ціннісний парадокс полягає у одночасному заклик

до рівності та несанкціонованим впливам на погляди Іншого збоку носія «руської» ідентичності [13]. Проте наслідки «дружньої стурбованості» зазвичай є невтішними. У період втечі з Києва військами «Третього рейху» було підпалено та зруйновано більшу частину головного корпусу університету.

Особливої вагомості в контексті військового протистояння набувала робота політехнічних вишів. Серед них за своїм технічним та інтелектуальним потенціалом виділялися Київський політехнічний та Харківський хіміко-технологічний інститути, які були евакуйовані без об'єднання у єдиний вищий навчальний заклад в міста Узбекистану – Ташкент та Чугчику відповідно. Завдяки вдалій оптимізації роботи наукових кадрів цих вишів в кризових умовах, ними було вироблено спеціальні моніторингові прилади для виявлення ворожих літаків за будь-якого періоду доби та погодних умов.

Науковці КПП були активно задіяні у спорудженні та налагодженні діяльності першого металургійного комбінату в Узбекиській РСР, а також ряду заводів, що виконували державне замовлення у виробництві засобів протидії Вермахту. За свідченням істориків, від початку проникнення на територію УРСР перед військовими представниками гітлерівської коаліції була поставлена стратегічна ціль зберегти споруди індустріальних вишів, стимулюючи до співпраці науково-педагогічний склад усіма можливими способами. Проте цей план виявився марним, оскільки поступатися власними поглядами у боротьбі з ворогом не виявили бажання навіть ті, хто залишився у окупованих містах.

У тил був евакуйований також Київський лісогосподарський інститут (нині – Національний університет біоресурсів та природокористування). У 1941 році його було переміщено до м. Воронеж, а невдовзі – до столиці Казахської РСР Алма-Ати, де він був об'єднаний з Казахським сільськогосподарським інститутом. За історичними довідками успішно евакуювалися 6 професорів, 29 доцентів і викладачів, 5 аспірантів та 356 студентів старших курсів. Частина з них згодом добровільно пішла на фронт, а 295 студентів продовжили здобувати дипломи у різноманітних галузях впродовж періоду війни [9]. Науковим складом об'єднаного вишу вирішувалися питання щодо розвитку сільськогосподарського виробництва, а також військової промисловості.

Евакуація вищих навчальних закладів торкнулася не лише Києва, зважаючи на поступову втрату радянськими військами підконтрольної території УРСР. Відтак, Одеський національний університет ім. І. Мечникова на чолі з ректором Н. Савчуком був миттєво евакуйований у м. Бердянськ, пізніше у Краснодар та Майкоп (Росія), а згодом у м. Байрам-Алі (Туркменістан), де він продовжував існувати до закінчення періоду окупації. Протягом трьох років університет за різними даними випустив від 300 до 500 фахівців різноманітного спрямування [12].

На той час в окупованій Одесі за сприяння румунсько-гітлерівської влади було започатковано роботу дублюючого навчального закладу. Частина студентів та викладачів не встигли покинути місто до початку окупації або ж взагалі відмовилися це робити. З метою збереження власного життя, вони були змушені працювати у підпорядкуванні окупаційній владі. У загальній кількості в університеті навчалось біля 2000 студентів, а ректором було призначено російського професора-хірурга П. Часовнікова. Він та решта його колег були репресовані після повернення території під контроль радянського керівництва. До речі, саме після завершення війни Одеський університет почав називатися ім'ям нобелівського лауреата І. Мечнікова.

Дніпропетровський державний університет (нині – Дніпровський національний університет імені О. Гончара) також переживав одні з найдраматичніших подій із періоду власного створення. Подібно до інших вищих навчальних закладів, близько 600 працівників та студентів цього університету одразу рушили на фронт, а інші – працювали у підпіллі та готувалися до евакуації. 25 серпня 1941 р. окремі військові підрозділи «Третього рейху» захопили місто. Починаючи з цього дня у Дніпропетровську була встановлена чорна доба «нового порядку», яка тривала до періоду повернення Радянської армії 25 жовтня 1943 року.

Неоднозначно склалася доля тих, хто евакуювався, і тих, хто залишився в місті, зайнятому окупантами. Частина вчених була евакуйована до м. Чкалов Оренбурзької області, де проводила викладацьку та науково-дослідну роботу, інша частина професорсько-викладацького складу переїхала на Урал до Магнітогорська та Краснодарського краю. Професорсько-викладацький склад інституту на новому місці розташування нараховував 5 професорів, зокрема 2 доктори наук, 20 доцентів і кандидатів наук. Певна частина з них працювала в місцевому бюро з броньових сталей, яке координувало діяльність усіх заводів, що виробляли танки [5].

Попри драматичні події війни, уряд СРСР піклувався про своє майбутнє. Починаючи з 1942/43 навчального року всі вищі навчальні заклади були переведені на чотирирічний термін навчання. Через скупченість і неймовірну тісноту навчальний процес проходив в абсолютно неприпустимих умовах: нерідко студенти слухали лекції стоячи, не маючи можливості для конспектування. Кафедри й деканати були позбавлені приміщень для роботи. Заняття досить часто доводилося проводити у коридорах та на подвір'ї.

У Дніпропетровську також залишилася частина науково-педагогічних кадрів, співробітників та студентів, адже не всі людські та матеріальні ресурси мали змогу евакуюватися. Через це, подібно до київського сценарію розвитку подій, у місті в умовах окупації був відкритий німецько-український державний університет націонал-соціалістичного штибу. Частина співробітників

стала колабораціоністами, підпорядкувавшись окупаційній владі та продовживши працювати в університеті. Здобуття освіти у цьому виші, як правило, відбувалося за рахунок коштів фізичних осіб, проте існували й винятки для найбільш успішних та найменш забезпечених студентів. Окрім цього, найкращі спудеї української та німецької національностей мали право на здобуття стипендій. Євреї ж взагалі не мали можливості вступати до вищого навчального закладу відповідно до розпоряджень окупаційного уряду.

Контингент студентів становив на той час 3 168 осіб. Переважна більшість з них навчалися на медичних спеціальностях. Подібна вмотивованість пояснюється прагненням окупантів згодом використовувати їх для потреб власної армії. Викладацький персонал університету в окупованому Дніпропетровську не був стабільним, не перевищуючи 300 чоловік: 41 професор, 71 доцент, 136 асистентів [5]. Деякі співробітники не нехтували більш тісним співробітництвом з нацистами, працюючи водночас у обласних органах управління. Стан забезпечення обладнанням був низьким, але не критичним у порівнянні з іншими університетами.

Давалася взнаки цілеспрямована ідеологічна трансформація змісту навчальних планів, особливо гуманітарного циклу дисциплін. Зокрема, останній період історії України, відповідно до робочого плану, характеризувався як «Звільнення українського народу Великою Німецькою Армією». Очевидним було те, що в плани гітлерівців не входило повноцінне відродження української освіти і науки, а саме відкриття університету пояснюється певними адміністративними міркуваннями.

Робота Миколаївського кораблебудівного університету, подібно до Дніпропетровського, також була поновлена в Росії – спочатку у Сталінграді, а згодом в Астрахані, пізніше – в одному з міст Киргизії (Каракол – на той час Пржевальськ). Діяльність вишу в роки окупації території УРСР була орієнтована на виробництво та ремонт військової техніки, засобів зв'язку та транспортування. Всупереч складним зовнішнім обставинам в університеті навчальні та виробничі процеси не було зупинено, а вже 1944 року науково-педагогічний та студентський колектив вишу повернувся до рідного міста. Завдяки звитяжній праці кожного члена університету в контексті повноцінного відновлення вишу, починаючи з 1947 року усі приміщення були відбудовані. Пізніше, у 1949 році університет здобув ім'я адмірала Макарова, яке закріплене за ним і сьогодні.

Закономірним є той факт, що низка університетів Української РСР взагалі не були евакуйовані протягом Другої світової війни. Серед них Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, який до 1940 року входив до складу Буковини та вважався румунським вищим навчальним закладом. Із затвердженням нового режиму на українських землях цей виш продовжив функціонувати без потреби у переміщенні. Можна припустити, що не всі співробітники та студенти

були «в захваті» від співпраці з окупантами, але ситуація не залишала для них іншого вибору.

Доля викладачів та студентів Львівського університету ім. І. Франка, що також не був евакуйований, видалася куди більш жорстокою та трагічною у порівнянні з іншими вищими навчальними закладами української республіки.

Після затвердження нового демократичного статуту у 1940 році, що надавав право навчатися кожній особі незалежно від походження, статі та раси, а також розширення кількісного складу факультетів, вже через рік робота університету автоматично була зупинена у зв'язку із окупацією Львова нацистськими загарбниками. Найбільш маститі вчені Львівського університету через відмову у співпраці із Вермахтом були заарештовані та розстріляні.

Серед знищених окупантами були видатні вчені зі світовим ім'ям, зокрема Р.-Л. де Бер'є (1883–1941), Т. Бой-Желенський (1874–1941), М. Аллерганд (1868–1941), Г. Ауербах (1901–1941) та інші. Колосальних втрат зазнали архіви бібліотек, наукові лабораторії та навчальні приміщення вищого навчального закладу. Більшість студентів було перевезено до Німеччини для роботи у концентраційних таборах. Попри неймовірно складну ситуацію, починаючи із повернення контролю над територією УРСР приміщення університету було поступово відбудовано зусиллями студентів та співробітників. Більше того, у листопаді 1944 року було здійснено новий набір студентів на перший курс, а станом на 1945 рік в університеті навчалось близько 800 студентів [7].

Не менш відомий на сьогодні, Львівський політехнічний університет також істотно постраждав у період окупації міста протягом Другої світової війни. Подібно до ситуації з іншими вищими навчальними закладами, йому було завдано непоправної шкоди на технологічному та кадровому рівнях.

У ніч з 3 на 4 липня 1941 року гітлерівці розстріляли десятки учених, в тому числі професорів Львівської політехніки – К. Вайгеля (1880–1941), Р. Віткевича (1886–1941), В. Круковського (1887–1941), А. Ломницького (1881–1941), С. Пілята (1881–1941), В. Стожека (1883–1941) з двома синами та інших. 26 липня у підвалах гестапо загинув професор К. Бартель (1882–1941). Частина професорів завдяки персональній підтримці із-за кордону змогла виїхати до Польщі. Завершення військових дій на території УРСР у 1944 році стало нагодою для реабілітації освітньо-наукової діяльності Львівської політехніки. У перший повоєнний рік в університеті навчалось близько 440 студентів [11]. Науковий потенціал вишу довелося розбудовувати фактично з нуля.

У східній частині УРСР військові події сягали не меншого рівня руйнації як і в інших частинах тимчасово окупованої території. Донецький індустріальний інститут (Донецький національний технічний університет) був спустошений, а його співробітники та студенти масово рушили

на фронт. Частина осіб, що була позбавлена можливості вступати до складу Червоної армії, була евакуйована до м. Прокоп'євськ, де докладала неабияких зусиль на виробництві військової техніки та оборонного знаряддя. Завдяки оптимістичним новинам з фронту, а також щоденній звитяжній праці людей у тилу, перемога антигітлерівської коаліції здавалась все ближчою.

Після закінчення окупації території УРСР у 1943 році зусиллями молоді розпочався довготривалий процес відбудови приміщень університету. Процес навчання в університеті у повоєнні роки було поєднано із тяжкою фізичною працею щодо відбудови міських будівель. Зі спогадів випускника університету у 1949 році М. Бородіна: «У нас не було різного роду веселих студентських компаній. У нас була славна наполеглива робота по відновленню інституту і міста... Студенти відпрацювали 52 тисячі десятигодинних робочих днів. Праця і наука, наука і праця – ці два поняття змішалися воедино. У кожного з нас днів відпочинку, та й літніх канікул практично не було» [6].

Евакуаційні процеси в освітній галузі на території України у роки Другої світової війни не оминули й університетів Криму. Зокрема, Таврійський національний університет (на той час – Кримський державний педагогічний інститут імені М. В. Фрунзе) в роки Другої світової війни був евакуйований у Дагестан, м. Махачкала, де продовжував функціонувати до 1944 року. Попри першочергову потребу щодо належного забезпечення військових радянської армії, впродовж найбільш запеклих подій на фронті не зупинився також процес підготовки педагогічних кадрів у вищих навчальних закладах.

Наприкінці 1941–1942 навчального року вчителів готували два українські університети, а також чотири вчительські інститути. У зв'язку із активною стадією ведення війни Всесоюзний комітет у справах вищої школи запровадив навчальні плани зі скороченими термінами навчання – 3,5 року в університеті і 3 роки в педагогічних інститутах. Завдяки діяльності педагогічних вишів на той час було випущено близько 2000 вчителів. Вони мали змогу працювати в школах східних районів СРСР, водночас працюючи на виробництві, у військових госпіталях тощо.

Менш втішна доля на той момент супроводжувала Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова (у минулому – КДПІ ім. О. М. Горького). Згідно із вказівкою Народного комісаріату освіти УРСР у липні 1941 р. викладачі та студенти педінституту, які не були мобілізовані до лав діючої армії, пішки вирушили до м. Лебедина на Сумщині, де, в евакуації, було вирішено розгорнути діяльність цього інституту. Однак навчання у вересні 1941 р. так і не розпочалося [8].

Вагомого значення на той час набувала діяльність медичних вищих навчальних закладів. Більшість з них (в тому числі сучасний НМУ ім. О. Богомольця) були евакуйовані до Росії – Челябінську та Оренбургу. У цих містах науково-педагогічні кадри мали змогу об'єднуватися між

собою та працювати над підготовкою майбутніх фахівців у галузі охорони здоров'я. За роки окупації УРСР медичні інституції підготували більше 5 тисяч кваліфікованих випускників, допомога яких була необхідна державі як на фронті, так і в тилу. Окрім цього, науковими колективами медичних навчальних закладів було здійснено близько 3 тисяч наукових розробок різного ґатунку, які були спрямовані на ефективну реабілітацію поранених [1].

Державна консерваторія (нині – Національна музична академія ім. П. Чайковського), будучи найбільшим музичним вищим навчальним закладом на території Української республіки, впродовж війни базувалася на Луганщині у місті Свердловськ. Загалом у військовий час підготовка спеціалістів у галузі культури та мистецтва не вважалася провідним питанням на порядку денному радянської влади.

У зв'язку із тимчасовою окупацією більшої частини території Української РСР проповідниками націонал-соціалістичного руху, була унеможливлена також діяльність загальноосвітніх навчальних закладів. Восени 1941 р. навчальний рік розпочався лише у окремих районах Чернігівської, Сумської та Донецької областей, які контролювалися партизанськими загонами. В Одесі та Севастополі, що перебували в оточенні, заняття нерідко проходили у бомбосховищах [1].

Знищення українських культурних цінностей, таких як твори видатних національних письменників, споруди навчальних закладів, можна розцінювати як один із напрямків ведення цілеспрямованої ліквідаційної політики агресора на всій території України. Як зазначають фахівці у галузі історії України воєнних років, з аналізу листа одного з фундаторів «Третього рейху» Г. Гімлера слідує те, що розбудова фашизму на території УРСР з часом автоматично прирівнювала б пересічного українця до рівня раба [2]. Зокрема, в освітньому аспекті арійці мали виключне право на здобуття вищої освіти серед усіх народів Східної Європи. За представниками інших націй закріплювалася можливість отримання лише початкової чотирирічної освіти.

У 1944–1945 роках після повернення адміністративного контролю над територією України у складі СРСР тільки у Києві було відновлено 20 вищих навчальних закладів завдяки фінансовій підтримці уряду, сусідніх республік, а також неабиякій громадській активності. Попри величезні труднощі у 1945 році вищі навчальні заклади Києва підготували близько 1350 кадрів народного господарства. Загалом же в Україні у післявоєнну добу було зафіксовано працездатність 6 університетів, 20 педагогічних та 18 учительських інститутів та 77 педагогічних училищ [3]. Зважаючи на кількісний дефіцит кадрів педагогічного профілю, процес підготовки вчителів було інтенсифіковано.

Висновки. Таким чином, роки Другої світової війни стали серйозною перевіркою на психологічну та фізичну стійкість як для всього українського

народу, так і для освітянської спільноти зокрема. Трагічність тогочасних подій призвела до необхідності об'єднання людей на засадах спільних цінностей, серед яких не останню роль відігравала й освіта. Завдяки активній евакуаційній політиці уряду на той час вдалося оперативно перемістити основу частину науково-педагогічних працівників, співробітників та студентів у тил, тим самим забезпечивши певною мірою збереження інтелектуального потенціалу держави. Ситуація із переміщеними вищими навчальними закладами в період війни свідчить про те, що забезпечення освітньої діяльності повсякчас є безальтернативною умовою збереження цілісності суспільства.

Список використаних джерел

1. Артемова, ЛВ., 2006. 'Освіта й виховання в роки Другої світової війни та у повсякденні роки', *Історія педагогіки України*, Київ: «Либідь», 421 с.
2. Бокань, В., Польовий, Л., 2002. 'Історія культури України: Навч. посібник', К.: МАУП, 256 с.
3. 'Вища школа і наука в роки великої вітчизняної війни', *Історія міст і сіл Української РСР 28 лютого 2015 року*. [online] Доступно: <http://ukr.ssr.com.ua/kiyiv/vishha-shkola-i-nauka-4>
4. Власенко, СІ., 2014. 'Документи ЦДАГО України з історії Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка періоду Другої світової війни', *Погляди джерел та документальні огляди джерел та документальні нариси*, с.92–102.
5. 'Історія Дніпропетровського національного університету', 2008, *Голова редколегії проф. М. В. Поляков*, 4-те вид., переробл. і доповн., Д.: Вид-во ДНУ, с.104–122.
6. 'Історія ДонНТУ', *Третє десятиліття 1941–1951 рр.* [online] Доступно: http://donntu.org/sites/default/files/documents/istoriya_donntu_3_desyatilittia.pdf
7. 'Історія Львівського університету ім. І. Франка'. [online] Доступно: <http://www.lnu.edu.ua/about/university-today-and-tomorrow/history/>
8. 'Інститут філософської освіти і науки: історія, сьогодення, перспективи', 2015, за заг. ред. В. П. Андрущенко, І. І. Дробота, Вінниця: ТОВ Нілан-ЛТД, 149 с.
9. Лановіук, Л. 'Університет під час евакуації періоду Другої світової війни 1941–1945 рр.'. [online] Доступно: <https://pubip.edu.ua/node/14573>
10. Чепелевська, ЛА., Рудницький, ОП., Дзюба, ОМ., 2014. 'Проблеми демографічної кризи в Україні: регіональний аспект', *Україна. Здоров'я нації*, №4, с.5–9.
11. 'Національний університет «Львівська політехніка» – історія і сучасність». [online] Доступно: <http://lp.edu.ua/nacionalnyy-universytet-lvivska-politehnika-istoriya-i-suchasnist>
12. 'Офіційний сайт Одеського національного університету ім. Мечникова', *Історія університету*. [online] Доступно: <http://onu.edu.ua/ru/geninfo/history>
13. Рудницький, А. 'Інтерв'ю з Юрієм Фельштинським', *Українська правда*, 02.09.2009. [online] Доступно: <http://lifepravda.com.ua/interview/2009/09/2/25762/>
14. Терепишчий, СО., Дунець, ВБ., Додонов, ДР., 2018. 'Досвід переміщених університетів Російської імперії під час Першої світової війни', *Гілея: науковий вісник*, Вип.135 (№8), с.279–284.
15. Bazaluk, O., Svyrydenko, D., Terepyshchyi, S., 2017. 'Structural-functional models of integration and reintegration of Ukrainian educational landscape', *Scientific Bulletin of National Mining University*, Issue 5, p.163–168.
16. Bazaluk, O., Svyrydenko, D., 2017. 'Philosophy of war and peace: in search of new European security strategy', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, No.12, p.89–99.
17. Gomilko, O., Svyrydenko, D., Terepyshchyi, S., 2016. 'Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?', *Philosophy and Cosmology*, Vol.17, p.177–199.

18. Svyrydenko, D., 2017. 'Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education', *Future Human Image*, Vol.7, p.128–134.

19. Terepyschchiy, S., 2015. 'Modern Theories and Models of Decision Making at Education Policy', *Gileya: Scientific Bulletin*, T.96, p.334–339.

20. Terepyschchiy, SO., 2016. 'Modern educational landscapes', Kyiv: *Phoenix*, 309 s.

References

1. Artemova, LV., 2006. 'Osvita j vyhovannja v roky Drugoi' svitovoi' vijny ta u povojenni roky (Education and upbringing during the Second World War and post-war years)', *Istoriya pedagogiky Ukrainy*, Kyi'v: «Lybid'», 421 s.

2. Bokan', V., Pol'ovij, L., 2002. 'Istoriya kul'tury Ukrainy: Navch. posibnyk (History of Ukrainian culture: Teaching. Manual)', K.: MAUP, 256 s.

3. 'Vyshha shkola i nauka v roky velykoi' vitchyznanoi' vijny (Higher school and science during the Great Patriotic War)', *Istoriya mist i sil Ukrainy's'koi' RSR 28 ljutogo 2015 roku*. [online] Dostupno: <http://ukr.ssr.com.ua/kiyiv/vishha-shkola-i-nauka-4>

4. Vlasenko, SI., 2014. 'Dokumenty CDAGO Ukrainy z istorii' Kyi'vs'kogo derzhavnogo universytetu im. T. G. Shevchenka periodu Drugoi' svitovoi' vijny (Documents of the Central State Archives of Civil Aviation of Ukraine on the history of the Kiev State University named after Taras Shevchenko period of the Second World War)', *Pogljady dzhherel ta dokumental'ni ogljady dzhherel ta dokumental'ni narysy*, s.92–102.

5. 'Istoriya Dnipropetrovs'kogo nacional'nogo universytetu (History of Dnipropetrovsk National University)', 2008, *Golova redkolegii' prof. M. V. Poljakov*, 4-te vyd., pererobl. i dopovn., D.: Iyd-vo DNU, s.104–122.

6. 'Istoriya DonNTU (History of DonNTU)', *Tretje desjatlittja 1941–1951 rr.* [online] Dostupno: http://donntu.org/sites/default/files/documents/istoriya_donntu_3_desjatiletie.pdf

7. 'Istoriya L'vivs'kogo universytetu im. I. Franka (History of the Lviv University named after I. Franko)', [online] Dostupno: <http://www.lnu.edu.ua/about/university-today-and-tomorrow/history/>

8. 'Instytut filosof's'koi' osvity i nauky: istorija, s'ogodennja, perspektyvy (Institute of Philosophical Education and Science: History, Present, Perspectives)', 2015, *za zag. red. V. P. Andrushhenka, I. I. Drobota*, Vinnycja: TOV Nilan-LTD, 149 s.

9. Lanovjuk, L. 'Universytet pid chas evakuacii' periodu Drugoi' svitovoi' vijny 1941–1945 rr. (University during the evacuation period of the Second World War of 1941–1945)', [online] Dostupno: <https://nubip.edu.ua/node/14573>

10. Chepelevs'ka, LA., Rudnyc'kyj, OP., Dzhuba, OM., 2014. 'Problemy demografichnoi' kryzy v Ukraini: regional'nyj aspekt (Problems of the Demographic Crisis in Ukraine: Regional Aspect)', *Ukrain'na. Zdorov'ja nacii'*, №4, s.5–9.

11. 'Nacional'nyj universytet «L'vivs'ka politehnika» – istorija i suchasnist' (Lviv Polytechnic National University – History and Modernity)', [online] Dostupno: <http://lp.edu.ua/nacionalnyj-universytet-lvivska-politehnika-istoriya-i-suchasnist>

12. 'Oficijnyj sajт Odes'kogo nacional'nogo universytetu im. Mechnykova (The official website of the Odessa National University named after Mechnikov)', *Istoriya universytetu*. [online] Dostupno: <http://onu.edu.ua/ru/geninfo/history>

13. Rudzyc'kyj, A. 'Interv'ju z Jurijem Fel'shtyns'kym (Interview with Yuri Fel'shtinsky)', *Ukrain's'ka pravda*, 02.09.2009. [online] Dostupno: <http://life.pavda.com.ua/interview/2009/09/2/25762/>

14. Terepyschhiy, SO., Dunec', VB., Dodonov, DR., 2018. 'Dosvid peremishheny universytetiv Rosijs'koi' imperii' pid chas Pershoi' svitovoi' vijny (Experience of the displaced universities of the Russian Empire during the First World War)', *Gileya: naukovyj visnyk*, Vyp.135 (№8), s.279–284.

15. Bazaluk, O., Svyrydenko, D., Terepyschchiy, S., 2017. 'Structural-functional models of integration and reintegration of Ukrainian educational landscape', *Scientific Bulletin of National Mining University*, Issue 5, p.163–168.

16. Bazaluk, O., Svyrydenko, D., 2017. 'Philosophy of war and peace: in search of new European security strategy', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, No.12, p.89–99.

17. Gomilko, O., Svyrydenko, D., Terepyschchiy, S., 2016. 'Hybridity in the Higher Education of Ukraine: Global Logic or Local Idiosyncrasy?', *Philosophy and Cosmology*, Vol.17, p.177–199.

18. Svyrydenko, D., 2017. 'Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education', *Future Human Image*, Vol.7, p.128–134.

19. Terepyschchiy, S., 2015. 'Modern Theories and Models of Decision Making at Education Policy', *Gileya: Scientific Bulletin*, T.96, p.334–339.

20. Terepyschchiy, SO., 2016. 'Modern educational landscapes', Kyiv: *Phoenix*, 309 s.

* * *

УДК 378.32

**СЦЕНАРІЇ РОЗВИТКУ ПОДІЙ
НА ОКУПОВАНИХ ТЕРИТОРІЯХ: НАСЛІДКИ
ДЛЯ УКРАЇНСЬКОЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ****THE SCENARIOS OF SITUATION DEVELOPMENT
ON THE OCCUPIED TERRITORIES: CONSEQUENCES
FOR UKRAINIAN HIGHER EDUCATION****Свириденко Д. Б.,**

доктор філософських наук, доцент, професор
кафедри методології науки та міжнародної
освіти, Національний педагогічний університет
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: denis_sviridenko@ukr.net, ORCID:
0000-0001-6126-1747

Svyrydenko D. B.,

Doctor of Philosophical Sciences, Associate
Professor, Professor of the Department of
Methodology of Science and International Education,
National Pedagogical Dragomanov University
(Kyiv, Ukraine), e-mail: denis_sviridenko@ukr.net,
ORCID: 0000-0001-6126-1747

Здійснено спробу концептуалізації сценаріїв розвитку подій на окупованих територіях та аналіз їх наслідків для української вищої освіти. Спираючись на п'ять окремих перспективних сценаріїв розгортання подій на тимчасово невідконтрольованих українських територіях, автором запропоновано проєкції даних сценаріїв на систему вищої освіти України. Запропонований аналіз перспектив реінтеграції системи вищої освіти сконцентрований довкола чотирьох рівнів перспективної реінтеграції (інституційний рівень, рівень змісту освіти, рівень викладачів, рівень студентів). Запропоновано перелік перспективних напрямків державної політики у сфері підтримки переміщених університетів.

Ключові слова: вища освіта, реінтеграція вищої освіти, гібридна війна, тимчасово окуповані території, переміщені університети.

The article attempts to conceptualise the scenarios of situation developments on the occupied territories as well as analyze their consequences for Ukrainian higher education. Based on five separate perspective scenarios for the deployment of events on temporarily uncontrolled Ukrainian territories, the author proposed projections of these scenarios for the higher education system of Ukraine. The proposed analysis of the prospects for reintegration of the higher education system is concentrated around the four levels of perspective reintegration (institutional level, level of education content, level of teachers, level of students). The list of perspective directions of the state policy in the field of support of the displaced universities is offered.

Keywords: higher education, reintegration of higher education, hybrid war, temporarily occupied territories, displaced universities.

В сучасних умовах гібридної агресії Російської Федерації проти України однією із найбільш чутливих сфер суспільного життя є гуманітарна галузь. Тому актуальним є науковий пошук шляхів, моделей та механізмів відновлення розділеного війною єдиного українського суспільства. У цій масштабній задачі політичного, ідеологічного і культурного миробудівництва, одним із ключових елементів є гуманітарна та освітня політика, особливо у сегменті вищої освіти, зокрема переміщених університетах.

Розв'язання проблеми відновлення цілісності та ефективності національних освітніх систем має низку напрацювань, переважно, у закордонних дослідженнях. Домінуючим сегментом дослідницького поля виступають наукові розвідки щодо ролі освіти (зокрема, вищої) в упередженні та

подоланні суперечностей, що лежать у основі військових конфліктів, в яких система освіти виступає інколи в ролі жертви військового конфлікту, інколи – одного з чинників його ескалації (Chris A. De Young «Education – pre-war, in-war, and post-war» (1943)); здійснюється оцінка можливостей забезпечення університетами безконфліктного розгортання процесів глобалізації, яка актуалізує протиріччя міжкультурної та міжрелігійної взаємодії (Michael Peters & Peter Roberts «Universities, Futurology and Globalisation» (2010), Susan Martinelli-Fernandez «Educating Honorable Warriors» (2006). Зазначені дослідження розв'язують протиріччя конкретних військових конфліктів, а їх досягнення пов'язані із культурною специфікою, що ускладнює можливості їх використання для інших соціокультурних осередків військових конфліктів (Ann Marie Waincott «Defending Islamic education: War on Terror discourse and religious education in twenty-first-century Morocco» (2015), Kira Mahamud Angulo et al. «Civic education and visions of war and peace in the Spanish transition to democracy» (2016) тощо). Спільним фундаментом зазначених досліджень є визнання надзвичайного місця вищої освіти у забезпеченні сталого, безконфліктного суспільного прогресу (Anthony D. Cortese «The critical role of higher education in creating a sustainable future» (2009); Milton S., Barakat S. «Higher education as the catalyst of recovery in conflict – affected societies» (2016) тощо), а також ролі вищої освіти у відбудові культури, ідентичності особистості під час складних та тривалих процесів соціокультурної реінтеграції територій, що постраждали в результаті військових конфліктів, або агресивної колоніальної політики (Fazal Rizvietal. «Post colonialism and education: negotiating a contested terrain» (2006), Michael Robillard «Risk, War, and the Dangers of Soldier Identity» (2018), Vincent Stolk et al. «Education as cultural mobilisation: the great War And its effects on moral education the Netherlands» (2014) тощо).

Особливий інтерес для авторів становлять дослідження останніх років, у яких відповідним чином відображена специфіка гібридної війни, яка поки що є недостатньо проробленою у теоретичному плані, концептуально не дослідженим залишається вплив гібридних війн на системи вищої освіти. Ключовими в даному плані є наступні роботи: Steven C. Williamson «From Fourth Generation Warfare to Hybrid War» (2009), Margaret S. Bond «Hybrid war: a new paradigm for stability operations in failing states» (2007), В. П. Горбулін «Гібридна війна» як ключовий інструмент російської геостратегії реваншу» (2014), Є. В. Магда «Виклики гібридної війни: інформаційний вимір» (2014), Б. О. Парахонський, Г. М. Яворська «Онтологія гібридної війни: гра прихованих смислів» (2017) тощо.

В українському дослідницькому просторі в останні роки ведеться діяльність, спрямована на обґрунтування законодавчої бази для переміщених університетів, створення умов для їх інтеграції

у освітній ландшафт інших ВНЗ. Саме цей прикладний вимір, у переважній більшості випадків, реалізується громадськими організаціями із залученням закордонних фінансових донорів (проект «Displaced Universities», який реалізується за підтримки Агенції США з міжнародного розвитку (USAID) тощо). Однак, станом на сьогодні, відсутні завершені дослідження, які цілісно репрезентують українську ситуацію щодо вищої освіти у конфліктному суспільстві.

Те, наскільки складна ситуація, добре ілюструється багаторівневістю поняття нинішньої гібридної війни у соціокультурному просторі України. Так, Валерій Пекар виділяє сім рівнів війни: «1) Україна проти сепаратистських рухів ДНР/ЛНР; 2) Україна – Росія. Війна за незалежність; 3) «Майдан» – «Гідра» (Україна – УССР). Війна систем; 4) США contra Росія (СССР). Уламок холодної війни»; 5) Сирійський сценарій contra Південнокорейський сценарій. Війна сценаріїв, боротьба двох Європ; 6) США contra Китай. Повільна війна за світове панування; 7) Світ кордонів – Світ доріг. Онтологічна війна» [3].

Загалом в умовах «керованого хаосу» відбувається демонтаж усього українського на окупованих територіях, також відбувається посилення розколу між регіонами за мовною і релігійною ознакою. У цих умовах має відбутися швидке переосмислення української «культурної парадигми», зокрема місця і ролі переміщених університетів у державній стратегії стійкого миробудівництва.

Метою статті є концептуалізація сценаріїв розвитку подій на окупованих територіях та аналіз їх наслідків для української вищої освіти.

Першим сценарієм розвитку подій, який є найбільш негативним, є явна (офіційна) або фактична (не офіційна) відмова української влади від окупованих територій. Як зазначають автори дослідження «Окупований Донбас: економіка, демографія, групи впливу» у своєму звіті: «Найгіршим для України сценарієм було б відмовитися від окупованих територій Донбасу, хоча це і пропонують окремі політики. Такий крок звільнить Росію від західних санкцій, фактично благословить її на анексію цих територій і заодно легітимізує анексію Криму, однак не принесе Україні миру. Навпаки, Кремль буде впевнений у своїй безкарності й у будь-яку мить нападе знову, щоб відірвати від України ще кілька шматків» [2].

Для української вищої освіти цей сценарій матиме негативні наслідки. *На інституційному рівні* – остаточний розпад єдиного освітнього простору, укорінення переміщених університетів на нових місцях, втрата самобутності та ідентичності. Водночас швидка деградація освітніх інституцій на окупованих територіях. *На рівні змісту освіти* – стирання відмінностей у навчальних планах, програмах, методичному забезпеченні між переміщеними і стаціонарними закладами вищої освіти (ЗВО). *На рівні викладачів* – постійна зміна місця роботи, втрата афіліції із переміщеним ЗВО. *На рівні студентів* – розпорошення абітурієнтів і

студентів між різним ЗВО, як стаціонарними, так і переміщеними.

Другим сценарієм, який також є негативним, є заморожування ситуації навколо окупованих територій. Як зазначають автори дослідження «Окупований Донбас: економіка, демографія, групи впливу» у своєму звіті: «Також поганим варіантом було б законсервувати нинішній статус-кво. Захід не зможе продовжувати санкції вічно. Кремль активно працює над тим, щоб зруйнувати єдність країн G7, а також країн ЄС. Щойно дія санкцій припиниться, Кремль спробує руками ДНР і ЛНР захопити ті території Донецчини та Луганщини, які зараз контролюються Україною. Як відомо, ДНР і ЛНР називають ці території «окупованими Україною» і вимагають їх «повернення». Тобто «заморожування конфлікту» на Донбасі насправді неможливе» [2].

Для української вищої освіти цей сценарій означатиме тимчасове збереження існуючої ситуації, яке не може тривати довгий час (не більше 3–5 років). *На інституційному рівні* тимчасово збережеться потенційна можливість повернення переміщених університетів назад. Водночас відбуватиметься поступове укорінення переміщених інституцій на нових місцях дислокації. *На рівні змісту освіти* – відбуватиметься процес поступового стирання відмінностей у навчальних планах, програмах, методичному забезпеченні між переміщеними і стаціонарними ЗВО. Так само *на рівні викладачів* – відбуватиметься втрата кадрового потенціалу (яка вже триває з першого дня переміщення). *На рівні студентів* – вони збережуть право отримувати вищу освіту як у переміщених, так і у стаціонарних ЗВО. Водночас студенти із окупованих та невідконтрольних територій матимуть суттєві труднощі із реалізацією права на освіту.

Третім сценарієм є поетапне повернення окупованих територій. Як зазначають автори дослідження «Окупований Донбас: економіка, демографія, групи впливу» у своєму звіті: «Отже, потрібні сценарії, які б забезпечили поетапне повернення окупованих територій Донбасу під контроль України. Поетапність тут можлива не лише у часі, а й у просторі. Зокрема, в якості нового інструменту деокупації можна використати такий механізм, як демілітаризовані вільні економічні території (ДеВЕТ). Принципи їх створення: у ДеВЕТ проводиться повна демілітаризація (виведення окупаційних військ і важкої військової техніки, роззброєння і розформування незаконних збройних формувань); відновлюється діяльність місцевих органів влади, легітимних станом на грудень 2013 р.; для підтримання правопорядку вводяться посилені місії ОБСЄ і формуються підрозділи місцевої міліції під керівництвом представників ОБСЄ; відновлюється діяльність підприємств, зареєстрованих у відповідності до законодавства України, а також діяльність відділень українських банків; починають роботу пости Державної фіскальної служби України, які видають українські сертифікати походження для

виготовлених товарів; водночас відновлюється вантажне транспортне сполучення з ДеВЕТ» [2].

Для української вищої освіти цей сценарій означатиме поступове відновлення цілісності. Так, *на інституційному рівні* є підстави прогнозувати поступове повернення переміщених ЗВО назад (на місця звідки вони виїхали). *На рівні змісту освіти* відбудеться поступове повернення до українських стандартів освіти. *На рівні викладачів* – виникнуть принаймні дві проблеми. По-перше, що робити із викладачами, які залишалися в окупації. Очевидно швидких і однозначних відповідей на всі випадки бути не може, більш доцільно застосувати індивідуальний підхід. По-друге, як мотивувати повернутися патріотично налаштованих професіоналів у заклади, рідні міста, звідки вони були витиснуті, вигнані чи навіть під загрозою особистій безпеці, були змушені так чи інакше виїхати. *На рівні студентів* – цей сценарій означатиме повернення до навчання у рідних місцях. Водночас виникне проблема зі студентами, які не походять родом з Донецька, Луганська чи Криму, бо вони навряд чи захочуть продовжити навчання у зруйнованому війною (зросійщеному) регіоні, куди повернеться університет.

Четвертим сценарієм є введення миротворців ООН. Як зазначають автори дослідження «Окупований Донбас: економіка, демографія, групи впливу» у своєму звіті: «На сьогодні одним із провідних сценаріїв розвитку подій є введення в ОРДЛО миротворців ООН. Але його реалізація нашою хнеється на певні ризики. Ясно, що таке рішення якщо й буде прийняте, то у компромісному варіанті між побажаннями Києва та Москви. До того ж, як свідчить гіркий досвід Мінських угод, Росія не схильна дотримуватися взятих на себе зобов'язань. І навіть якщо вона проголосує за прийнятний для України варіант резолюції Ради Безпеки ООН щодо миротворців, не буде ніяких гарантій, що його виконуватимуть ДНР і ЛНР» [2].

Для української вищої освіти цей сценарій означатиме поступову реінтеграцію під охороною міжнародних структур. Цей сценарій схожий на попередній як у інституційному, так і у інших вимірах. Водночас, присутність миротворців ООН ніяк не вплине на повернення/неповернення викладачів чи студентів. Звичайно, формально гарантії безпеки будуть вищими, але фактично загроза особистій безпеці залишиться.

П'ятим сценарієм є силовий, тобто звільнення окупованих територій Збройними Силами України. Як зазначають автори дослідження «Окупований Донбас: економіка, демографія, групи впливу» у своєму звіті: «...потрібно готувати сценарій №5 – силовий. При цьому підготовка його буде тим стимулом, який змушуватиме Кремль виконувати домовленості. Очевидно, цей сценарій має бути гібридним, бо лише такою може бути адекватна відповідь на гібридну агресію з боку Росії. З одного боку, Україна повинна зміцнювати свою військову потужність. Є надія, що західні партнери усвідомлять необхідність допомогти Україні такою зброєю, яка б збільшила втрати військової

техніки та особового складу окупаційних військ у разі відновлення масштабних бойових дій на Донбасі» [2].

Для української вищої освіти цей сценарій означатиме різку зміну становища. *На інституційному рівні* – хоча і відбудеться відносно швидке (у порівнянні із попередніми сценаріями) повернення територій, а відтак – і переміщених ЗВО на старі місця дислокації, але з точки зору реінтеграції цей сценарій гірший за попередній. *На рівні змісту освіти* – відбудеться швидке повернення до українських стандартів, але воно може бути лише формальним. *На рівні викладачів* – залишаться ті ж проблеми, що й в попередніх двох сценаріях: гарантії безпеки та мотивація для тих, хто потенційно захоче повернутися, а також індивідуальний підхід, до тих хто залишався в окупації. *На рівні студентів* – загостриться проблема вибору місця навчання та гарантій безпеки.

Загалом можна зробити висновок, що подальші сценарії розвитку вищої освіти будуть повністю залежати від розгортання військово-політичної ситуації. Проте у будь-якому із означених сценаріїв політика підтримки переміщених університетів є виправданою як з ідеологічної, так і з економічної точки зору. Надзвичайно важливою в умовах зростання ролі знань, інновацій та запиту на сучасну національну культуру зберегти осередки «пасіонарності» якими є переміщені університети. Люди, які не побоялися переїхати, які не зрадили Україну – це колосальний ресурс економічного та гуманітарного розвитку українського постконфлітного суспільства. Цей ресурс можна плекати і примножувати, а можна й втратити через незадовільні умови з якими зіштовхнулись викладачі та студенти після переміщення. Одним з шляхів примноження потенціалу України є заохочення викладачів та студентів людей залишатися саме в своїх ЗВО, а не шукати іншу роботу/місце навчання. Для реалізації такого шляху необхідно мати кращі умови для діяльності переміщених університетів ніж тих «псевдо-університетів», які залишились в окупації на тимчасово непідконтрольних територіях.

Серед перспективних напрямків державної політики у сфері підтримки переміщених університетів варто назвати:

1) Розвиток нормативно-правової бази. Розробка законів, затвердження всеукраїнських та регіональних програм.

2) Створення спеціальних податкових та інших умов для переміщених навчальних закладів.

3) Організація і проведення заходів для популяризації вступу абітурієнтів з Донецька, Луганська та Криму саме у переміщені заклади.

4) Проведення дистанційних шкільних/студентських олімпіад, турнірів, конкурсів, змагань, фестивалів, захистів наукових робіт, конференцій для молоді з окупованих територій.

5) Розбудова кампусів та покращення матеріально-технічної бази переміщених освітніх закладів.

6) Створення міжвідомчої експертної групи з проблем переміщених університетів із залученням усіх стейкхолдерів.

7) Здійснення узагальнення світового та вітчизняного досвіду роботи переміщених ЗВО.

8) Наукове обґрунтування та апробація критеріїв оцінки ефективності роботи переміщених ЗВО.

9) Проведення експедиційних досліджень в усіх регіонах України для збору, аналізу, систематизації первинних матеріалів безпосередньо в переміщених навчальних закладах.

10) Оцінювання співпраці місцевих органів влади та переміщених навчальних закладів на основі розроблених наукових критеріїв.

11) Популяризація і розповсюдження матеріалів із кращими зразками роботи переміщених ЗВО.

12) Проведення прес-конференцій, круглих столів, нарад в регіонах із залученням посадових осіб держави, представників переміщених навчальних закладів, засобів масової інформації.

Примітка: Публікація містить результати досліджень, проведених при грантовій підтримці Державного фонду фундаментальних досліджень за конкурсним проектом Ф83/60–2018.

Список використаних джерел

1. Кулик, В., Якушик, В., 2008. 'План Ющенко по урегулированию приднестровского конфликта и перспективы его реализации', *Приднестровье в макрорегиональном контексте черноморского побережья*, 160–191.
2. 'Окупований Донбас: економіка, демографія, групи впливу. Стратегії для України', 2017. [online] Доступно: www.dsnews.ua/static/longread/donbas/page1808339.html
3. Пекар, В., 2015. 'Сім рівнів війни: стратегічна рамка для України'. [online] Доступно: http://www.ji.lviv.ua/n80texts/Sim_rivniv_vijny.htm
4. Якушик, ВМ, 1992. 'Проблеми теорії типологізації суспільного розвитку й держави', *Політологічні читання*, №.3, 10–11.
5. Якушик, ВМ, 1991. 'Проблеми теорії революційно-демократического государства', Київ: *УМК ВО*, 169.
6. Bazaluk, O., Svyrydenko, D., 2017. 'Philosophy of War and Peace: In Search of New European Security Strategy', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, No.12, 89–99.
7. Kyvliuk, O., Svyrydenko, D., 2017. 'Academic Mobility as «Brain Drain» Phenomenon of Modern Higher Education', *Studia Warmińskie*, Vol.54, 361–371.
8. Svyrydenko, D., 2017. 'Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education', *Future Human Image*, Vol.7, 128–134.
9. Svyrydenko, D., 2016. 'Plagiarism challenges at Ukrainian science and education', *Studia Warmińskie*, Vol.53, 67–75.

References

1. Kulik, V., Yakushik, V., 2008. 'Plan Jushhenko po uregulirovaniju pridnestrovskogo konflikta i perspektivy ego realizacii (Yushchenko's plan to resolve the Transnistrian conflict and the prospects for its implementation)', *Pridnestrov'e v makroregional'nom kontekste chernomorskogo poberezh'ja*, 160–191.
2. 'Okupovanyj Donbas: ekonomika, demografija, grupy vplyvu. Strategii dlja Ukraïny (Occupied Donbass: Economics, Demography, Impact Groups. Strategies for Ukraine)', 2017. [online] Dostupno: www.dsnews.ua/static/longread/donbas/page1808339.html
3. Pekar, V., 2015. 'Sim rivniv vijny: strategichna ramka dlja Ukraïny (Seven levels of war: a strategic framework for Ukraine)'. [online] Dostupno: http://www.ji.lviv.ua/n80texts/Sim_rivniv_vijny.htm

4. Jakushyk, VM, 1992. 'Problemy teorii' typologizacii' suspil'nogo rozvytku j derzhavy (Problems of the theory of typology of social development and state)', *Politologichni chytannja*, №.3, 10–11.

5. Jakushik, VM, 1991. 'Problemy teorii revoliucionno-demokraticeskogo gosudarstva (Problems of the theory of a revolutionary democratic state)', Київ: *UMK VO*, 169.

6. Bazaluk, O., Svyrydenko, D., 2017. 'Philosophy of War and Peace: In Search of New European Security Strategy', *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, No.12, 89–99.

7. Kyvliuk, O., Svyrydenko, D., 2017. 'Academic Mobility as «Brain Drain» Phenomenon of Modern Higher Education', *Studia Warmińskie*, Vol.54, 361–371.

8. Svyrydenko, D., 2017. 'Divided Universities: The Postcolonial Experience of Contemporary Ukrainian Higher Education', *Future Human Image*, Vol.7, 128–134.

9. Svyrydenko, D., 2016. 'Plagiarism challenges at Ukrainian science and education', *Studia Warmińskie*, Vol.53, 67–75.

* * *

УДК 378(091)

**ІСТОРІЯ КАФЕДРИ ФІЛОСОФІЇ
ТА СОЦІОЛОГІЇ НАЦІОНАЛЬНОГО
ФАРМАЦЕВТИЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ
(1941 Р. – ПЕРША ПОЛОВИНА 50-Х РР.)****HISTORY OF THE PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY
DEPARTMENT OF THE NATIONAL UNIVERSITY OF
PHARMACY (1941 – THE FIRST HALF OF THE 50'S)****Хіріна Г. О.,**кандидат історичних наук, доцент, доцент
кафедри філософії та соціології, Національний
фармацевтичний університет (Харків, Україна),
e-mail: kilyasha@ukr.net**Кулакова О. М.,**кандидат культурології, доцент, доцент
кафедри філософії та соціології, Національний
фармацевтичний університет (Харків, Україна),
e-mail: oksana_kool@meta.ua**Hirina G. O.,***Candidate of Historical Sciences, Associate
Professor, Associate Professor, Department of
Philosophy and Sociology, National Pharmaceutical
University (Kharkiv, Ukraine), e-mail: kilyasha@ukr.net***Kulakova O. M.,***Candidate of Culturology, Associate Professor,
Associate Professor, Department of Philosophy
and Sociology, National Pharmaceutical University
(Kharkiv, Ukraine), e-mail: oksana_kool@meta.ua*

Розглянуто період з 1941 р. – перша половина 50-х рр. історії кафедри філософії та соціології НФаУ. Приділено увагу радикальним змінам до навчального процесу зазначеного періоду. На основі архівних даних відтворено наукову та виховну роботи кафедри, яка в свою чергу мала патріотичний характер, кадровий потенціал. Також додатково читався курс з «Історії Другої світової війни», який закінчувався заліком. Визначено перелік предметів, які читалися на кафедрі.

Ключові слова: історія кафедри, виховна робота, події, кадровий склад, наукова робота.

The article deals with the period of time from 1941 to the first half of the 50's in the history of Philosophy and Sociology Department of NUPh. The paper pays attention to radical changes to the educational process of the specified period. Based on the archival data, we restored the scientific and educational work of the department, which in turn had a patriotic nature, a high staffing potential. Also, a course on «History of the Second World War», which ended with a test, was taught. We made a list of subjects that were taught at the department.

Keywords: history of the department, educational work, events, personnel, scientific work.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Дане питання вивчали наступні науковці, такі як: В. С. Доля, А. Л. Федущак, Ю. Г. Сагач, К. А. Іванова та ін.

Ціллю статі є вивчення історичних фактів становлення та розвитку філософії та соціології НФаУ в період з 1941 р. по 1944 р. Вивчення біографії кадрового складу, дослідження та аналіз наукової та виховної роботи.

Найскладнішим і найменш вивченим етапом в історії кафедри філософії та соціології НФаУ є період з 1941 р. по 1944 р. Друга світова війна внесла свої корективи в роботу інституту та кафедри. Значна частина викладачів і студентів

Харківського фармацевтичного інституту пішли на фронт, деякі евакуювалися з ХФІ до м. Семипалатинська. Цей час вніс радикальні зміни до навчального процесу: були складені нові навчальні плани з урахуванням скорочення термінів навчання за рахунок збільшення робочого навантаження студентів. Студенти-фармацевти в Семипалатинську працювали в аптеках і лабораторії, займалися виготовленням ліків, таких необхідних на фронті, в госпіталях, тому аудиторна робота була дуже щільна.

У роки евакуації діяльність кафедри не припинялася. На жаль, практично не збереглося документів того часу, з яких можна було б відновити діяльність кафедри, події, кадровий склад. Викладачі вели патріотичну і виховну роботу, таким чином вносячи свій вклад в справу Перемоги. Лекції й семінарські заняття з суспільних наук виступали потужним стимулом мобілізації сил викладачів і студентської молоді на сумлінне навчання та самовіддану працю. З 1942–1943 навчального року всім студентам інституту почали додатково читати курс з «Історії Другої світової війни», який закінчувався заліком. У цьому ж навчальному році в усіх вищих навчальних закладах країни на старших курсах було введено викладання політичної економії.

Незважаючи на складні умови праці та побуту, збільшення педагогічного навантаження, науково-дослідна робота у роки війни не зупинялася. Співробітники кафедри готували наукові доповіді, активно займалися виконанням дисертаційних робіт, тематика яких була скоректована з урахуванням теперішнього часу.

Точно відомо, що в роки війни на кафедрі працював П. С. Верхов, який читав усі предмети суспільствознавчого циклу.

Петро Семенович Верхов, молодий випускник економічного факультету Харківського державного університету, прийшов працювати на кафедру ще перед війною в 1937 р. і став одним з організаторів сучасної кафедри філософії та соціології НФаУ. П. С. Верхов народився в жовтні 1914 р. у с. Сінне Сумської області.

Рано втратив батьків, тому з 1925 по 1930 рр. виховувався в Харківському дитячому будинку, що не завадило йому в 1930 р. поступити на робітничий факультет, а потім на економічний факультет ХДУ, який успішно закінчив у 1937 р.

У 1937–1940-х рр. навчався на заочному відділенні аспірантури в ХДУ й одночасно почав викладати в Харківському фармацевтичному інституті, пройшовши шлях від старшого викладача до доцента та завідувача кафедрою. З 1940 р. по 1954 р. очолював кафедру марксизму-ленінізму, змінивши на цій посаді С. І. Пугачова, який у 1941 р. пішов на фронт. На долю П. С. Верхова випали важкі випробування Великою вітчизняною війною. У вересні 1941 р. Петро Семенович разом з інститутом евакуювався до Казахстану в м. Семипалатинськ, де продовжував виконувати обов'язки завідувача кафедрою марксизму-ленінізму до 1944 р. Також він працював штатним

лектором Семипалатинського міськкому ВКП(б). У травні 1944 р. разом з інститутом ревакувався до Харкова, і Наказом №45 по ХФІ від 16 квітня 1944 р. був зарахований на роботу в інститут на посаду завідувача кафедрою марксизму–ленінізму. Повернувшись до Харків, П. С. Верхов активно займався відродженням кафедри, заклавши ту основу, на якій і сьогодні функціонує кафедра філософії та соціології НФаУ. Наказом №2879/до Всесоюзного комітету у справах вищої школи при СНК СРСР (м. Москва) від 21 листопада 1945 р. Петро Семенович був затверджений керівником кафедри марксизму–ленінізму Харківського фармацевтичного інституту. Фактично з цього наказу почалася практика затвердження на посаду завідувача кафедрою марксизму–ленінізму в Москві, з часом ця функція перейшла від міністерства освіти до ЦК КПРС і проіснувала до 1991 р.

З ім'ям П. С. Верхова почалася нова сторінка в історії кафедри. Він був досвідченим кваліфікованим лектором. Його лекції були глибокими за змістом і стрункими за формою викладу, добре сприймалися студентами. Петро Семенович, першим із завідувачів кафедрою 20–40–х рр., поставив і почав вирішувати дуже важливу задачу – зміцнювати науковий потенціал кафедри шляхом підвищення наукового статусу викладачів. І першим показав своїм колегам приклад, успішно захистивши кандидатську дисертацію та 16 квітня 1948 р. отримавши вчений ступінь кандидата економічних наук, а в 1949 р. – вчене звання доцента. У списках дисертантів ХФІ за 1952 р. відзначалося, що П. С. Верхов працював над докторською дисертацією на тему «Вчення марксизму–ленінізму про економічні закони соціалізму й їх корінну відмінність від економічних законів капіталізму», термін закінчення роботи був запланований на 1954 р. Мав опубліковані наукові праці.

Петро Семенович брав активну участь у суспільному житті інституту, виступав з лекціями на суспільно–політичну тематику перед викладачами, на підприємствах Харкова. За відмінну роботу нагороджений медаллю «За доблесну працю у Великій Вітчизняній війні 1941–1945 р.» (1946 р.), орденом «Знак пошани» (1953 р.), а в 1954 р. – значком «Відмінник охорони здоров'я».

Хочеться відмітити, що саме П. С. Верхов почав створення кафедри в її сучасному вигляді: з високим науковим рівнем викладачів, добрим уважним ставленням до студентів. Він виконав величезну роботу, не завадило те, що був інвалідом 3 групи по зору. У ХФІ П. С. Верхов працював до липня 1955 р., після чого перейшов на роботу до Харківського гірничого інституту.

У 1944 р. фармацевтичний інститут був реєвакуйований до Харкова. Будівля інституту на вулиці Мельникова, 12 була напівзруйнована та вимагала капітального ремонту. Постраждали також і приміщення кафедри марксизму–ленінізму, не збереглися меблі, книги. Взимку 1944–1945 навчального року доводилося працювати у важких умовах: не було опалювання, усім викладачам і

студентам в першу чергу доводилося відновлювати приміщення, ремонтувати меблі. Але навчальний процес не припинявся і вже у наступному навчальному році був повністю відновлений.

У 1944 р. на кафедру прийшли працювати старший викладач **В. Я. Розенфельд** і лаборант **О. Г. Гуруштина**. У 1945 р. завідувачем відродженого методичного кабінету стала **Євгенія Марківна Зильберман**. Вона народилася в 1911 р. у м. Каменецьке у бідній робочій сім'ї. У 1918 р. німецькі окупанти розстріляли її батьків.

У 1927 р. Євгенія Марківна закінчила 7 класів і в 1929 р. переїхала до Харкова, де почала працювати свердляркою на текстильній фабриці. Там вступила в члени ВЛКСМ, виконувала обов'язки культпрацівника. У 1934 р. закінчила Харківський педагогічний технікум, в 1941 р. закінчила три курси вечірнього відділення Харківського університету, а в 1945 р. отримала диплом заочного відділення Харківського педагогічного інституту.

З 1935 р. Євгенія Марківна повністю перейшла на комсомольську роботу і до 1940 р. працювала комсоргом харківської середньої школи №54. Після ліквідації інституту комсортів в 1940 р. перейшла на педагогічну роботу в тій же школі. У 1941 р. евакуювалася в м. Кустанай, в 1942 р. переїхала до м. Прокоп'євськ. В евакуації працювала учителем історії. На фронті загинув її чоловік, вона залишилася сама з дітьми. У жовтні 1944 р. повернулася до Харкова і була призначена заступником директора з політчастини ФЗО Жовтневого району м. Харкова. У вересні 1945 р. Є. М. Зильберман перейшла на роботу до ХФІ та зайнялася відродженням методичного кабінету кафедри марксизму–ленінізму.

Завдяки зусиллям і важкій праці всього невеликого колективу кафедри, яку очолював П. С. Верхов, почався новий цікавий та ефективний етап в історії кафедри марксизму–ленінізму [1, арк. 1–8].

У 1946–1949 рр. кафедра значно розширила і зміцнила свій склад досвідченими викладачами, що мали спеціальну підготовку. Хочеться назвати імена людей, які в неймовірно важкий післявоєнний час усі свої сили і знання віддавали молодому поколінню – це **Петро Семенович Верхов** (завідувач кафедрою, про нього вже йшлося вище), доцент **Розалія Іллівна Долгіна**, старші викладачі **Андрій Микитович Шмалько**, **Клавдія Анатоліївна Ханзон**, **Олексій Федорович Комаров**, викладачі **Іван Денисович Джордича**, **Сусанна Йосипівна Епштейн**, **Михайло Олександрович Крижанівський**, **М. Д. Лихенко**, асистент кафедри **Андрій Степанович Подобєд**, завідувача кабінетом, а потім асистент **Галина Федорівна Ленчик**. Особливо треба відмітити лаборантів, на плечі яких лягла складна робота з відновлення методичного забезпечення навчального процесу. Це були **Лідія Тимофіївна Жихарева** (з 1950 р. завідувач кабінетом), **Людмила Миколаївна Грипнич** (лабрант і архіваріус), **М. П. Криуленко** (старший лаборант), вахтер **Людмила Михайлівна Воронова**, **Віра Мойсейівна Сатановська**.

На жаль, про життя і діяльність нашої кафедри перших післявоєнних років дуже не багато збереглося відомостей, але біографічні дані деяких викладачів дійшли до нас. Іноді шлях до викладацької роботи був складний і тернистий, багато хто з наших колег 40–50-х рр. пройшов через революції та дві війни, брав участь в партизанському русі, в громадянській війні. Практично усі наші колеги тих років мали багатий досвід практичної партійно-господарської роботи, але мало хто мав досвід наукової діяльності. Через гостру нестачу викладацьких кадрів у першу чергу цінувався практичний досвід, уміння знаходити контакт із студентами, виховувати їх на кращих традиціях нашого народу. І усі ці якості були властиві викладачам кафедри основ марксизму–ленінізму 40–50-х рр.

Викладач кафедри **Іван Денисович Джордица**, перш ніж прийти працювати на кафедру, пройшов довгий і складний шлях. І. Д. Джордица народився в 1896 р. у селі Восятському Миколаївської області у бідняцькій селянській сім'ї. З 1908 по 1915 рр. сам був батраком. З початком Першої світової війни пішов на фронт, до 1917 р. служив рядовим царської армії, потім брав активну участь в громадянській війні, в розгромі Щербачевських банд. У Кіровограді воював з німцями, потім був у партизанському загоні Канат'єва. У 1918–1919 рр. служив у Першому Вознесенському Радянському полку, потім у 3-му Комуністичному полку. В лютому 1920 р. звільнився з армії за станом здоров'я.

У 1920–1921 рр. працював інструктором позашкільної освіти при Восятському Ревкомі Миколаївської області. У 1921 р. на заклик ЦК РКП(б) добровільно пішов на продовольчий фронт Правобережжя України, займався продрозкладкою в Кам'янець–Подільську до червня 1922 р. З 1923 р. І. Д. Джордица на партійній роботі: секретар партосередку і позаштатний інструктор Привольнянського РК КП(б)У (до 1925 р.), вчився в дворічній радпартшколі (1925–1927-х рр.), завідувач адміністративно-партійного відділу Новобузького РК КП(б)У Миколаївської області (1927–1929 рр.), секретар Сланецького РК КП(б)У (1929–1930 рр.). У 1930–1933 рр. він навчався у Харківському комуністичному університеті ім. Артема. У 1933–1934 рр. був інструктор Народного комісаріату землеробства (Наркомзема, зараз міністерство сільського господарства) УРСР, 1934–1937 рр. – директор «Укрдержсортмережі».

З 1937 р. Іван Денисович починає займатися викладацькою діяльністю. В 1937–1940 рр. – секретар партбюро та викладач основ марксизму–ленінізму на Харківському поліграфкомбінаті, 1940 р. – таку ж посаду обіймав у Харківському електротехнічному інституті. 28 червня 1941 р. був мобілізований в ряди Червоної армії, але за станом здоров'я на фронт його не узяли, і до січня 1943 р. він працював пропагандистом і секретарем партбюро евакогоспіталю №3348 у місті Новосибірську. У 1943–1944 рр. був секретарем партбюро Головного Новосибірського м'ясокомбінату. У квітні 1944 р.

Івана Денисовича відрядили до України, де до листопада 1946 р. він був лектором Херсонського обкому КП(б)У, з листопада 1946 р. по січень 1948 р. – лектор Харківського обкому КП(б)У, а з січня 1948 р. – директор партійних курсів при Харківському обкомі КП(б)У.

За наказом Харківського обкому КП(б)У в січні 1948 р. прийшов працювати до Харківського фармацевтичного інституту на кафедру марксизму–ленінізму. Як ми вже зазначали, у той час бракувало кваліфікованих викладачів, багато з них працювало за сумісництвом у декількох ВНЗ. Крім того існувала практика, яка збереглася ще з 20–30-х рр., запрошувати читати суспільствознавчі дисципліни партійних і радянських працівників, одним з яких і був І. Д. Джордица. На жаль, ми нічого не можемо розповісти про його наукову та педагогічну діяльність, бо не збереглося ніяких відомостей, але життєвий шлях, пройдений цією людиною, – це справжня історія становлення радянської держави. І. Д. Джордица працював на кафедрі недовго, до грудня 1948 р., про подальшу його долю нам нічого не відомо [2, арк. 1–7].

У 1945 р. на кафедру прийшла працювати **Сусанна Йосипівна Епштейн**. С. Й. Епштейн народилася в серпні 1919 р. у Харкові в сім'ї службовців. У 1927–1937 рр. вчилася в середній школі, після закінчення якої вступила на історичний факультет МДУ, але розпочата в червні 1941 р. війна не дала можливість скласти державні іспити й отримати диплом, тому С. Й. Епштейн з серпня 1941 р. по червень 1943 р. працювала учителем історії в середній школі м. Свердловська на Уралі. З вересня 1943 р. по листопад 1945 р. вона працювала викладачем марксизму–ленінізму в Свердловському медичному інституті. У 1945 р. успішно склала державні іспити в Уральському державному університеті й отримала диплом викладача історії.

У 1945 р. С. Й. Епштейн – асистент кафедри основ марксизму–ленінізму ХФІ, а з 1948 р. – старший викладач. У 1947 р. вона здала кандидатський мінімум при Харківському державному університеті ім. М. Горького. За час роботи в інституті Сусанна Йосипівна зарекомендувала себе як здібний, ініціативний викладач, користувалася заслуженою повагою у студентів і викладачів. Семінарські заняття, які вона проводила добре сприймалися студентами, були живими та цікавими. С. Й. Епштейн брала активну участь у суспільному житті інституту. Особливо треба відмітити, що вона першою на кафедрі стала керувати асистентським семінаром з вивчення історії російської філософії, неодноразово виступала в ХФІ з лекціями і доповідями з різних суспільно–політичних тем.

З 1946 р. старшим викладачем кафедри основ марксизму–ленінізму стала **Клавдія Анатоліївна Ханзон**. Вона народилася в 1907 р. у м. Одесі в сім'ї робітників. Трудову діяльність почала з 1924 р. практикантом і помічником бухгалтера Артемівського відділення держбанку на Донбасі. У 1928–1931 рр. працювала завідувачою відділом ощадкаси в Харкові. У 1931–1932 рр. була

секретарем комутатора Одеського канатного заводу. У 1932–1933 рр. очолила відділ культури Іллічівського райкому комсомолу Одеси. У 1934–1938 рр. вчилася й успішно закінчила історичний факультет Одеського державного університету. У 1938 р. переїхала до Харкова, де почала працювати викладачем історії й основ ленінізму Харківського індустріального технікуму, а також Інституту підвищення кваліфікації інженерів і техніків. З початком війни евакуювалася до Узбекистану, де в 1942–1944 рр. працювала учителем історії в середній школі №3 м. Андижана, в 1944 р. – завідувачем кафедрою марксизму–ленінізму педагогічного та вчительського інституту м. Андижана. У 1944 р. повернулася з евакуації до Харкова та зайняла посаду старшого викладача кафедри основ марксизму–ленінізму Харківського інженерно–будівельного інституту, а з лютого 1946 р. паралельно стала працювати старшим викладачем кафедри основ марксизму–ленінізму ХФІ. К. А. Ханзон була високопрофесійним і досвідченим педагогом, користувалася повагою студентів і колег.

Ще однією жінкою–викладачем у 1949 р. стала **Галина Федорівна Ленчик**, людина складної та героїчної долі. Г. Ф. Ленчик народилася в 1922 р. у с. Шилівка Решетилівського району Полтавської області в сім'ї селянина–бідняка. У 1937 р. закінчила середню школу, в 1937–1940 рр. – Харківську педагогічну школу. У 1940 р. вступила на історичний факультет Харківського державного університету, але встигла закінчити лише перший курс, бо почалася війна. Галина Федорівна закінчила курси медсестер і добровільно пішла на фронт. Її направили служити до евакогоспіталю №3341, де вона працювала старшою медичною сестрою до кінця війни, рятуючи наших солдатів. У серпні 1945 р. демобілізувалася з армії і відновилася на навчання на 2–й курс історичного факультету ХДУ, який успішно закінчила в 1949 р.

У серпні 1949 р. Г. Ф. Ленчик прийшла працювати на нашу кафедру завідувачем методичним кабінетом. Під час роботи на кафедрі проявила відмінні здібності в організації самостійної роботи студентів, допомагала студентам підбирати навчальну літературу, консультувала їх, брала активну участь в підготовці та проведенні теоретичних конференцій студентів і професорсько–викладацького складу. За дорученням кафедри в 1950 р. неодноразово проводила семінарські заняття, прочитала декілька лекцій, за які отримала позитивну оцінку кафедри. З вересня 1950 р. перейшла на викладацьку посаду асистента, в 1952 р. стала старшим викладачем [3, арк. 1–15].

Хочеться відмітити, що Галина Федорівна Ленчик заклала на кафедрі гарну традицію: багато випускниць ХДУ і ХДПУ приходили працювати на кафедру лаборантами, але під впливом атмосфери наукової творчості, активної педагогічної діяльності викладачів продовжували навчання в аспірантурі та ставали відмінними викладачами. У характеристиці, наданій Г. Ф. Ленчик у 1950 р. директором ХФІ Борисюком відзначалося, що вона

систематично працювала над собою, покращувала якість проведення семінарського зайняття, багато уваги приділяла роботі зі студентами, брала активну участь у громадській роботі інституту, була головою комісії з виборів народних суддів і народних засідателів, була редактором інститутської газети [3, арк. 1–15].

У 1946 р. до колективу кафедри приєдналася доцент **Розалія Іллівна Долгіна**. Вона народилася 6 липня 1906 р. в сім'ї кустаря–картузника у м. Лозова Харківської області. У 1928 р. закінчила Харківський інститут народної освіти. У 1925–1929 рр. навчалася та закінчила Всеукраїнський інститут комуністичної освіти, шкільно–курсовий факультет, після закінчення якого отримала кваліфікацію викладача соціально–економічних дисциплін у середніх навчальних закладах.

Трудову діяльність розпочала з 1921 р.: працювала практикантою–вихователем у дитячому саду. У ЛКСМУ перебувала з 1922 по 1930 рр. У 1923 р. Харківським губкомом ЛКСМУ відряджена на робітфак медичного інституту навчатися. Закінчила робітфак медичного інституту, соціально–економічне відділення Всеукраїнського інституту комуністичної освіти й аспірантуру. Одночасно працювала з 1925 по 1928 рр. викладачем історії ВКП(б) у вечірніх комсомольських політшколах. З 1929 по 1932 рр. працювала пропагандистом на заводі ім. Шевченка в Харкові, де 5 липня 1931 р. була прийнята у члени ВКП(б). З 1932 р. викладала історію ВКП(б) у Всеукраїнському інституті комуністичної освіти. З 1935 р. працювала в юридичному інституті викладачем історії ВКП(б), потім завідувачою навчальної частини Харківської філії Всесоюзного заочного юридичного інституту, доцентом кафедри марксизму–ленінізму, завідувачем кафедрою марксизму–ленінізму, секретарем партбюро інституту. Читала історію ВКП(б) на різних курсах, на семінарах Харківського партійно–господарського активу, в університеті марксизму–ленінізму. У 1935 р. за всесоюзним конкурсом ВНЗ отримала грамоту та премію. Мала подяки та премії від Наркомату юстиції СРСР і УПСР. У березні 1941 р. була затверджена ЦК ВЛКСМ(б) лектором міжобласних курсів марксизму–ленінізму. У 1940 р. ВАКом ВКВШ Р. І. Долгіній присвоєне вчене звання доцента.

У жовтні 1941 р. евакуювалася до м. Ішима Омської області, де працювала позаштатним лектором міськкому ВКП(б). У травні 1942 р. Розалія Іллівна переїхала з сім'єю до м. Красноуфімська Свердловської області, де працювала завідувачою відділом пропаганди й агітації райкому ВКП(б) і викладачем історії ВКП(б) у сільгосптехнікумі. У грудні 1943 р. повернулася до Харкова, працювала завідувачем кафедрою марксизму–ленінізму та секретарем парторганізації Харківського юридичного інституту. У березні 1946 р. рішенням бюро Харківського обкому КП(б)У була переведена до ветеринарного інституту, де працювала до 1951 р. зав. кафедрою марксизму–ленінізму

[4, арк. 1–17]. У вересні 1951 р. переведена до фармацевтичного інституту.

За самовіддану працю в роки Великої Вітчизняної війни була нагороджена медаллю «За доблесну працю у Великій Вітчизняній війні».

Р. І. Долгіна була у шлюбі, мала трое дітей – дочки Ганна (1930 р.н.), Лідія (1931 р.н.), Ірина (1936 р.н.). Її чоловік, Андрій Харитонович Калугін, – фронтник, після демобілізації працював старшим викладачем кафедри марксизму–ленінізму ХПІ.

У характеристиці Р. І. Долгіної 24 квітня 1953 р. вказувалося, що вона «систематично працює над підвищенням ідейно–теоретичного рівня своїх лекцій, читає їх дохідливо, живо і на високому ідейно–теоретичному рівні, бере активну участь у роботі кафедри. Керує студентським науковим гуртком з курсу основ марксизму–ленінізму. За завданням партбюро виступає з лекціями і доповідями перед професорсько–викладацьким складом інституту, керує семінаром старших лаборантів з вивчення марксистсько–ленінської філософії». Список наукових праць Р. І. Долгіної на 7 липня 1959 р. містив 14 пунктів – статті та доповіді.

У 1946–1948 рр. на кафедрі працював **Андрій Степанович Подобед**. Він народився 18 жовтня 1899 р. у с. Єлья Могилевської області Білорусії в сім'ї селян. У 1913–1915 рр. батрачив на поміщика, а в 1915 р. переїхав на Донбас, де влаштувався працювати на Лідівську шахту гірником (до серпня 1918 р.). У листопаді 1918 р. добровольцем пішов служити до Червоної армії та був зарахований до Другого Богунського полку. У Червоній армії А. С. Подобед прослужив до грудня 1922 р., а після демобілізації повернувся на Донбас на колишнє місце роботи, де працював до 1928 р.

У 1928 р. Андрій Степанович вступив до Радпартшколи м. Сталіна, яку закінчив у 1930 р. і перейшов на роботу пропагандистом до Сталінського відділу КП(б)У. В 1931 р. його відрядили на навчання до Харківського інституту комуністичної освіти, де прослухав теоретичний курс і в 1935 р. захистив диплом на тему «Приміщення клубу та вимоги до нього». Після закінчення інституту А. С. Подобед отримав кваліфікацію організатора–методиста клубної роботи. У 1935–1937 рр. працював заступником директора з політроботи Харківського обласного будинку колективізму. У 1937–1941 рр. вчився на вечірньому відділенні історичного факультету Харківського державного університету, працював на заводі «Ковкий чавун» начальником відділу кадрів.

У 1941 р. Андрій Степанович мобілізований на фронт, пройшов усю війну в діючій армії помічником командира окремого батальйону з матеріального забезпечення на Першому Українському фронті, війну закінчив у званні капітана. Брав участь у боях під Сталінградом, по звільненню Відня, Берліна, Праги. А. С. Подобед нагороджений медалями «За узяття Берліна», «За звільнення Праги», «За перемогу над Німеччиною». Під час війни загинула уся його сім'я – мати, дружина і молодша сестра.

Після демобілізації з армії Андрій Степанович у 1945–1946 рр. закінчив курс навчання в ХДУ, успішно склав державні іспити і захистив диплом. У 1946 р. він працював замполітом школи ФЗО №16. З вересня 1946 р. А. С. Подобед став працювати асистентом і одночасно завідуючим кабінетом марксизму–ленінізму на нашій кафедрі. Андрій Степанович активно включився до роботи кафедри: налагодив функціонування методичного кабінету, надавав методичну допомогу студентам. Він був чесною і порядною людиною, гарним організатором. За дорученням керівництва інституту займався в ХФІ організацією перших після війни виборів у Верховну Раду УРСР, з поставленим завданням повністю впорався. У кінці 1946 р. почав готуватися до здачі кандидатського мінімуму за програмою аспіранта. На кафедрі Андрій Степанович працював до вересня 1948 р.

Щодо діяльності кафедри у зазначений період можна зробити певні висновки. У 1946–1950-х рр. на кафедрі читалися такі предмети: основи марксизму–ленінізму (на 1 і 2 курсах), діалектичний та історичний матеріалізм (на 2 і 3 курсах), політекономія (на 3 і 4 курсах). З цих предметів приймалися заліки й іспити, про що свідчить відомості. За оцінками студентів видно, що, усі викладачі кафедри були суворі та принципові, хоча відсоток 4 і 5 досить високий. Кафедра також приймала державний іспит з основ марксизму–ленінізму, а з 1950 р. почала підготовку аспірантів і приймала кандидатський іспит з діалектичного та історичного матеріалізму (цей предмет тоді читався замість філософії). Поступово починалася і наукова робота кафедри. Так, 27 жовтня 1947 р. була проведена Ювілейна наукова конференція, присвячена 30-річчю Великої Жовтневої соціалістичної революції, результатом якої стали надруковані тези доповідей викладачів і студентів інституту.

Список використаних джерел

1. 'Архів НФаУ. Зильберман', Ф.4093, Оп.4, Д.98, 8 л.
2. 'Архів НФаУ. Диордица Иван Денисович', Ф.4093, Оп.7, Д.165, 7 л.
3. 'Архів НФаУ. Ленчик', Ф.4093, Оп.7, Д.345, 15 л.
4. 'Архів НФаУ. Штатный формуляр профессорско–преподавательского состава на 1 сентября 1953 года', Ф.4093, Оп.6, Д.39, 17 л.

References

1. 'Arhiv NFaU. Zil'berman (Archive of NFaU. Zilberman)', F.4093, Op.4, D.98, 8 l.
2. 'Arhiv NFaU. Diordica Ivan Denisovich (Archive of NFaU. Diordica Ivan Denisovich)', F.4093, Op.7, D.165, 7 l.
3. 'Arhiv NFaU. Lenchik (Archive of NFaU. Lenchik)', F.4093, Op.7, D.345, 15 l.
4. 'Arhiv NFaU. Shtatnyj formuljar professorsko–predavatelskogo sostava na 1 sentjabrja 1953 goda (Archive NUPh. Staff Form of the Faculty on September 1, 1953)', F.4093, Op.6, D.39, 17 l.

* * *

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ ЦЕНТРИРОВАНИЯ НА УЧАЩЕМСЯ В НАЧАЛЬНЫХ КЛАССАХ

MODERN TECHNOLOGY CENTERING ON THE STUDENT IN PRIMARY SCHOOL СУЧАСНІ ТЕХНОЛОГІЇ ЦЕНТРУВАННЯ НА УЧНЕВІ В ПОЧАТКОВИХ КЛАСАХ

Урсу Л.,

доктор педагогических наук, доцент,
заведующая кафедрой педагогики начального
образования, Государственный педагогический
университет им. Иона Крянгэ, Национальный
координатор развития куррикулума для
начального образования (Кишинев, Молдова),
e-mail: lvg2008@ukr.net

Ursu L.,

Doctor of Education, Associate Professor. Head of
the Department of Pedagogy of Primary Education
of the State Pedagogical University «Ion Creanga»,
Chisinau. National Curriculum Development
Coordinator for Primary Education (Kishinev,
Moldova), e-mail: lvg2008@ukr.net

Урсу Л.,

доктор педагогічних наук, доцент, завідувач
кафедри педагогіки початкової освіти,
Державний педагогічний університет ім. Іона
Крянге, Національний координатор розвитку
навчальних програм початкової освіти
(Кишинів, Молдова), e-mail: lvg2008@ukr.net

В этой статье представлены результаты теоретических исследований и практического опыта адаптации метода «Команды–Игры–Турнемент» к основным классам. Описывается вариант, который был смоделирован для повторения знаний, полученных при формировании способности анализировать и синтезировать знания в 2–4 классах. Этот вариант соответствует концепции оценки критерия через дескрипторы, реализованные в начальной школе в соответствии с Кодексом об образовании Республики Молдова, а также вписывается в основные парадигмы упражнения, определенные национальной учебной программой для начального образования. Предложенная модель сопровождается теоретическими аргументационными суждениями о драгоценных формирующих валентах и примером конкретного урока.

Ключевые слова: начальное образование; метод обучения Команды–Игры–Турнемент; сосредоточение дидактического процесса на ученике; индивидуализация, взаимодействие, интеграция; виды исследований: индивидуальные, конкурентные, в сотрудничестве; урок анализа–синтеза; последовательность учебных событий в классе.

This article presents the results of theoretical research and practical experience in adapting the Teams–Games–Tournament method to primary classes. A variant is described that was modeled for repetition of knowledge learned in 2–4 classes. This variant corresponds to the concept of criterion assessment through descriptors, implemented in primary school according to the Education Code of the Republic of Moldova, and also fits into the main paradigms of the exercise, defined by the national curriculum for primary education. The proposed model is accompanied by theoretical argumentative judgments regarding the precious formative valences and an example of a concrete lesson.

Keywords: primary education; teaching method Teams–Games–Tournament; centering the didactic process on the student: individualization, interaction, integration; types of studies: individual, competitive, in collaboration; analysis–synthesis lesson; sequence of learning events in the classroom.

У цій статті представлені результати теоретичних досліджень та практичного досвіду адаптації методу «Команди–ігри–турніри»

до початкових класів. Описується варіант, який моделюється для повторення знань, отриманих у формуванні здатності до аналізу та синтезу знань у 2–4 класах. Цей варіант відповідає концепції оцінки критеріїв за допомогою дескрипторів, впроваджених у початковій школі відповідно до Кодексу освіти Республіки Молдова, а також відповідає основним парадигмам навчання, визначеним національним навчальним планом початкової освіти. Запропонована модель супроводжується теоретичними аргументальними судженнями щодо цінних формувальних валент і прикладом конкретного уроку.

Ключові слова: початкова освіта; метод викладання Команди–ігри–турнір; центрування дидактичного процесу на студенті; індивідуалізація, взаємодія, інтеграція; види навчання: індивідуальні, конкурентоспроможні, у співпраці; урок аналізу–синтезу; послідовність навчальних подій у класі.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Одной из директив нового Куррикулума для начального образования, апробированного в 2018 г. Министерством образования, культуры и исследований Республики Молдова, является «центрирование на ученике, а не на учебных содержаниях, которые становятся средствами для достижения образовательных целей» [1, с. 253].

Согласно Дж. Моффету и Б. Дж. Вагнеру (1992), центрирование дидактического процесса на учащемся характеризуется гармонизацией трех аспектов учебной деятельности: индивидуализации, взаимодействия и интеграции:

- в контексте индивидуализации учащийся учится выбирать действия и средства деятельности, последовательно их применять;
- взаимодействие способствует ответственно-сти и взаимопомощи;
- посредством интеграции достигаются такие комбинации представленного и представляемого, при которых учащийся может эффективно синтезировать усваиваемые структуры [3, с. 21].

Метод командных турниров (Teams–Games–Tournament, Р. Е. Славин, 1994) полностью отражает суть обучения, центрированного на учащемся, реализуя три выше приведенные характерные аспекты в оригинальном сплетении трех типов учения: индивидуального, соревновательного и в сотрудничестве (Р. Джонсон и Д. Джонсон, 1995). «Этот метод предполагает учение в сотрудничестве и последующее применение изученного в соревновательной игре» [8, с. 103]. Выделяются следующие основные составляющие, многоуровнево комбинирующиеся в ходе деятельности:

- сотрудничество в гетерогенных командах: учение по предоставленному дидактическому средству;
- индивидуальное соревнование в гомогенных группах: накопление индивидуальных счетов (в баллах);
- возвращение в исходную команду: вычисление командного счета суммированием индивидуально набранных баллов и определение команды–победителя.

Опыт применения метода командных турниров в старших классах, а также во взрослых аудиториях, показывает его эффективность и повышенный интерес субъектов деятельности. В начальных классах обнаруживается иная ситуация.

Возрастные особенности младших школьников обуславливают трудности применения этого метода:

- многоуровневая структура деятельности сложна для младших школьников;
- массовые перемещения и перегруппировки учащихся ведут к снижению сосредоточенности их внимания;
- способности младших школьников к самостоятельной обработке информации по предоставленному дидактическому средству, как и навыки учения в сотрудничестве, еще недостаточно сформированы.

Все же возможности этого метода слишком многочисленны и интересны, чтобы исключать его применение на начальной ступени образования.

Предлагается вариант метода командных турниров, адаптированный к возрастным особенностям младших школьников и предназначенный для повторения изученного материала на уроках формирования способностей к анализу–синтезу знаний¹ во 2–х – 4–х классах. Разработанный вариант отвечает концепции критериального оценивания через дескрипторы, внедряемой в начальной школе согласно Кодексу об образовании Республики Молдова [1, с. 258–262]. Также, он вписывается в основные парадигмы учения, определенные национальным kurikulumом для начального образования:

– *парадигма учения, как (интер)активной разработки знаний* – учение в группах, на основе сотрудничества, взаимодействия, в контексте чередования форм организации: гибкой и мобильной группировки учащихся, с переходом от деятельности с большими группами – к небольшим однородным группам, а затем к индивидуальной деятельности;

– *парадигма учения, как построения знаний (конструктивизм)*, которая подчеркивает важность автономного обучения, участия в открытых учебных и коммуникативных ситуациях, менеджмента познания; учащийся формируется как строитель учения и собственного познания, а учителю отводится роль примера и менеджера учебных ситуаций, предлагающего активную поддержку и поощряющего автономию;

– *парадигма учения, как самопознания и самооткрытия* (например, рефлексивные или метакогнитивные стратегии) – по мере рефлексии над собственным опытом, учащиеся усваивают новое приобретение; рефлексия важна и для формирования универсальных учебных навыков, которые включают осознание процесса и собственных учебных потребностей [1, с. 253].

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ УЧЕБНЫХ СОБЫТИЙ НА УРОКЕ АНАЛИЗА–СИНТЕЗА (2–4 классы)

¹ Типы уроков с позиции формирования компетенций:
1) урок формирования способностей к добыванию знаний;
2) урок формирования способностей к пониманию знаний;
3) урок формирования способностей к применению знаний;
4) урок формирования способностей к анализу–синтезу знаний;
5) урок формирования способностей к оцениванию результатов учения; 6) смешанный урок [1, с. 254–255].

МЕТОД КОМАНДНЫХ ТУРНИРОВ

1. Организационный этап:

- образование гетерогенных команд по 6–8 учащихся; выбор названия для каждой команды;
- фронтальный инструктаж по предстоящей деятельности;
- фронтальное обсуждение и принятие критериев оценивания результатов деятельности.

2. Актуализация знаний:

- *самостоятельная деятельность*: повторение изученного по предоставленному ресурсу (по учебнику или специально разработанным карточкам);
- *сотрудничество в командах*: обсуждение повторенного материала по предоставленным вопросам ввиду обеспечения его понимания всеми участниками команды.

3. Проведение турниров:

- *индивидуальная соревновательная деятельность*: самостоятельное выполнение турнирных заданий по применению повторенного материала; самопроверка по предоставленным ответам; подсчет индивидуально набранных баллов;
- *подведение командных итогов*: заполнение командных турнирных таблиц; дополнение итоговой турнирной таблицы.

4. Рефлексивная деятельность:

- *интерактивная рефлексивная деятельность в командах* по предоставленным вопросам: какие ошибки были допущены? почему? как избежать подобных ошибок?
- *фронтальная рефлексивная деятельность*: докладывание результатов командной рефлексивной деятельности и их фронтальное обсуждение.

5. Оценочная деятельность:

- определение команды–победителя согласно принятым критериям;
- дополнение коллективного постера по дифференцированному коду.

Приведем пример применения адаптированного варианта метода командных турниров на уроке математики во втором классе (конец учебного года).

* * *

Тема урока: Порядок выполнения действий в примерах со скобками и без.

Тип урока: урок формирования способностей к анализу–синтезу знаний.

Цели урока: По завершении урока учащиеся покажут, что они способны:

- решать примеры в два действия, со скобками и без, поясняя порядок выполнения действий по соответствующим правилам;
- записывать решение задачи в два действия одним примером, используя скобки по необходимости;
- систематизировать полученные данные в заданной табличной форме;
- формулировать суждения о личных достижениях, трудностях и путях их преодоления;
- проявлять готовность к сотрудничеству в учебе и ответственное отношение к личному и командному успеху.

Дидактические ресурсы: учебник [2]; электронная презентация; флажки для каждой команды; турнирные таблицы; коллективный постер для самооценивания «Цветной замок».

ХОД УРОКА

1. Организационный этап

– Класс разбивается на команды по 6 учащихся.
– Учитель кратко сообщает тему и цели урока, общие правила работы.

– Совместно принимаются критерии для определения команды–победителя: количество набранных баллов; качество доклада об ошибках; сплоченность команды.

– Каждая команда выбирает себе название и записывает его на флажке.

2. Актуализация знаний

Учащиеся читают задания на слайде и выполняют их:

– Самостоятельно найди и перечитай в учебнике правила о порядке выполнения действий в примерах со скобками и без.

– Обсуди с товарищами по команде и убедись, что вы все верно понимаете эти правила.

3. Проведение турниров

– Самостоятельная деятельность

Учащиеся последовательно выполняют в тетрадях турнирные задания, представленные на экране проектора (для двух вариантов). Например:

Турнир №1. Определи порядок выполнения действий, вычисли в уме и запиши ответ.
 $(20 - 8) : 4 =$ | $20 - 8 : 4 =$

Турнир №2. Запиши одним примером решение задачи. Используй скобки по необходимости.
По двору гуляют семеро котят и один гусей и один котенок. гусь. Сколько всего у них лап? | Сколько всего у них лап?

Турнир №3. Составь пример по заданному вопросу. Используй скобки по необходимости.
Сколько получится, если увеличить на 2 единицы произведение чисел 3 и 4? | Сколько получится, если увеличить в 2 раза сумму чисел 3 и 4?

По истечении отведенного времени, учащиеся сверяют полученные результаты с ответами, представленными на следующем слайде и записывают на полях тетради количество набранных баллов (по одному баллу за каждый верный ответ).

– Подведение командных итогов

Учащиеся сотрудничают в командах и дополняют командные турнирные таблицы:

Участник	Турнир № 1	Турнир № 2	Турнир № 3	Всего баллов

Затем, представители команд дополняют итоговую турнирную таблицу на доске.

Команда	Турнир № 1	Турнир № 2	Турнир № 3	Всего баллов

1. Рефлексивная деятельность

– Интерактивная рефлексивная деятельность в командах

Учитель раздает (или учащиеся сами выбирают) роли в командах: Ответайки, Сомневайка, Докладчик. Товарищи по команде сотрудничают и отвечают на представленные на слайде вопросы: Какие ошибки допустили? Почему? Как избежать таких ошибок?

– Фронтальная рефлексивная деятельность

Докладчики рассказывают о результатах командной рефлексии. Учитель направляет фронтальное обсуждение.

2. Оценочная деятельность

– Определение команды–победителя

Учитель направляет обсуждение согласно принятым критериям. Класс аплодирует победителям.

– Самооценивание

Учащиеся раскрашивают по кирпичику на вывешенном на доске коллективном постере, выбирая цвет фломастера согласно ответу на вопрос о том, как удалось справиться с турнирными заданиями: самостоятельно – зеленый цвет; с небольшой поддержкой – желтый цвет; с большей помощью – красный цвет.



Взаимосвязанность учебных ресурсов на уроке командных турниров

Предложенная структура урока анализа–синтеза на основе метода командных турниров является целостной, однако допускает различные варианты конкретизации, в зависимости от компетентности и мастерства учителя, уровня сформированности универсальных учебных навыков учащихся, особенностей учебного содержания, имеющихся ресурсов и других факторов. Исходя из этого, предложенные идеи обладают возможностями для творческого использования и развития.

В следующей таблице выведены характеристики предложенного варианта метода командных турниров, позволяющие выявить его формирующие возможности с позиций обосновывающих этот метод теорий.

УЧЕБНЫЕ СОБЫТИЯ НА УРОКЕ КОМАНДНЫХ ТУРНИРОВ	ФОРМИРУЮЩИЕ ВОЗМОЖНОСТИ УРОКА КОМАНДНЫХ ТУРНИРОВ С ПОЗИЦИЙ:		
	центрирования дидактического процесса на учащемся (Moffett & Wagner)	типов учения: индивидуального, соревновательного, в сотрудничестве (Johnson & Johnson, Smith)	моделей учения в сотрудничестве (Cohen, Slavin, Johnson & Johnson)
1. Организационный этап: – образование гетерогенных команд по 6–8 учащихся; – фронтальный инструктаж по предстоящей деятельности; – фронтальное обсуждение и принятие критериев оценивания результатов деятельности; – выбор названия для каждой команды.	Включается взаимодействие в контекстах отношений учитель – ученик, ученик – ученик.	Включается учебная мотивация: когда учащиеся устанавливают связи между собственной идентичностью и школьной группой, эти связи способствуют устойчивой мотивации к обучению.	Включаются: мотивация к взаимодействию (<i>promotive interaction</i>): учащиеся расположены «лицом к лицу» и «плечом к плечу»; положительная взаимосвязанность задач (<i>positive task interdependence</i>): учащимся предлагаются единые правила деятельности и критерии оценивания результатов; положительная взаимосвязанность идентичностей (<i>positive identity interdependence</i>): члены команды должны выразить собственные положительные идентичности посредством общего названия команды.
2. Актуализация знаний: – самостоятельная деятельность: повторение изученного по предоставленному ресурсу (например, по учебнику); – сотрудничество в командах: обсуждение повторенного материала по предоставленным вопросам ввиду обеспечения его понимания всеми участниками команды.	Активируются: индивидуализация учебного процесса: каждый учащийся работает индивидуально с учебником; взаимодействие в учебном процессе: члены каждой команды сотрудничают, проявляя взаимопомощь.	Активируются: индивидуальный тип учения: учащиеся прилагают личные усилия ввиду личных достижений; учение в сотрудничестве: учащиеся согласовывают личные усилия для закрепления личных достижений.	Активируется взаимосвязанность, обусловленная средой (<i>environmental interdependence</i>): учащиеся взаимосвязаны в контексте среды (эмоционального климата), в которой работают.
3. Проведение турниров: – индивидуальный соревновательная деятельность: самостоятельное выполнение турнирных заданий по применению повторенного материала; самопроверка по предоставленным ответам; подсчет индивидуально набранных баллов; – подведение итогов в командах: заполнение командных турнирных таблиц; дополнение итоговой турнирной таблицы.	Усиливается взаимодействие в учебном процессе, в контекстах отношений ученик – ученик, ученик – команда, команда – команда.	Активируется соревновательный тип учения: каждый учащийся прилагает личные усилия для того, чтобы его личные достижения были выше, чем у коллег. Растет индивидуальный дух соревнования в ходе самопроверки и определения личного счета. В результате внесения лично добытых баллов в командную турнирную таблицу, возникают предпосылки для гордости/ радости/ удовлетворения/ огорчения по поводу личных достижений. Перенаправляется дух соревнования – от индивидуального к командному: учащиеся осознают: каждый личный успех идет на пользу всей команде, и наоборот – каждый личный неуспех приносит убиток всей команде; повышаются ответственность за личный успех и включенность в командную деятельность. В результате дополнения итоговой турнирной таблицы, возникают предпосылки для гордости/ радости/удовлетворения/ огорчения по поводу командных достижений.	Активируются: личная ответственность: – каждый ответственный за свои личные достижения, определяемые в сравнении с заданным стандартом (предоставленными ответами); учитель стимулирует личную ответственность, выборочно направляя деятельность учащихся. положительная взаимосвязанность целей (<i>positive goal interdependence</i>): учащиеся осознают, что могут достигнуть личных целей тогда и только тогда, когда все члены команды их достигнут; положительная взаимосвязанность против внешних вторжений (<i>positive outside enemy interdependence</i>): в условиях командного соревнования, члены каждой команды становятся взаимозависимыми и лично ответственными за командный успех, который обуславливается личным успехом; положительная взаимосвязанность ресурсов (<i>positive resource interdependence</i>): общие ресурсы (турнирные задания) осваиваются в работе с индивидуальными ресурсами (учебники, тетради), а полученные результаты используются в работе с командными ресурсами (командные турнирные таблицы) (фигура 2).
4. Рефлексивная деятельность: – интерактивная рефлексивная деятельность в командах по заданным вопросам: какие ошибки были допущены? почему? как избежать подобных ошибок? – фронтальная рефлексивная деятельность: докладывание результатов командной рефлексивной деятельности и их фронтальное обсуждение.	Активируется интеграция в учебном процессе: учащиеся анализируют проведенную деятельность и синтезируют выводы.	Обеспечивается обратная связь в плане духа соревнования – от командного обратно к индивидуальному, согласно новым ролям (Отвечайки, Сомневайка, Докладчик). Генерируются условия для продления учебной мотивации благодаря значимости рефлексии для личных достижений каждого; учитель должен внимательно направлять межличностные отношения в ходе командной и фронтальной рефлексии, чтобы не вызвать нежелательные эмоции у некоторых учащихся и не допустить их демотивирования.	Усиливаются положительная взаимосвязанность идентичностей (<i>positive identity interdependence</i>): члены команды должны выразить новые идентичности согласно ролям (Отвечайки, Сомневайка, Докладчик), ввиду новых командных достижений; взаимосвязанность, обусловленная средой (<i>environmental interdependence</i>): игра в новые идентичности обуславливает общий игровой настрой в команде.
5. Оценочная деятельность: – определение команды-победителя согласно принятым критериям; – дополнение коллективного постера по дифференцированному коду.	Усиливается интеграция в контексте комбинации командных и личных достижений, при которых учащиеся могут эффективно синтезировать положительные отношения и ценности.	Генерируются условия для приращения соревновательного духа: в результате иерархизации командных результатов, возникают предпосылки для гордости/ радости/удовлетворения/ огорчения по поводу командных достижений; в результате иерархизации результатов самооценивания, возникают предпосылки для гордости/ радости/удовлетворения/ огорчения по поводу личных достижений; учитель должен внимательно направлять выражаемые детьми эмоции, отношения, выводы. Усиление командного духа: учащиеся принимают то, что победа присуждается командно, а не лично.	Усиливаются положительная взаимосвязанность ресурсов (<i>positive resource interdependence</i>): индивидуальные турнирные достижения используются в работе с общими ресурсами (постер для самооценивания (фигура 2). Активируется положительная взаимосвязанность празднований/вознаграждений (<i>positive celebration/reward interdependence</i>): отмечаются частичные победы команд (в каждом отдельно взятом турнире), общая командная победа (команда-победитель), личные победы (на коллективном постере самооценивания); вознаграждение (аплодисменты) дается команде, но при этом каждый победитель лично получает то же вознаграждение.



Список использованных источников

1. 'Национальный куррикулум. Начальное образование', 2018, Кишинев: *МОКН*. // 'Nacional'nyj kurrikulum. Nachal'noe obrazovanie (National Curriculum. Elementary education)', 2018, Kishinev: *МОКН*. https://mecc.gov.md/sites/default/files/curriculum_primare_rus_site.pdf
2. Урсу, Л., Лупу, И., Ясински, Ю., 2011. 'Математика, учебник для 2-го класса', Chişinău: *Prut*. // Ursu, L., Lupu, I., Jasinski, Ju., 2011. 'Matematika, uchebnik dlja 2-go klasa (Math, textbook for 2nd grade)', Chişinău: *Prut*.
3. Moffett, J., Wagner, BJ., 1992. 'Student-centered language arts, K-12', Portsmouth, NH: *Boynton/Cook Publishers Heinemann*.
4. McCombs, BL., Whisler, JS., 1997. 'The learner-centered classroom and school', San Francisco: *Jossey-Bass*.
5. Johnson, DW., Johnson, R., Smith, K., 1998. 'Active Learning: Cooperation in the College Classroom', Edina, MN: *Interaction Book Company*.
6. Cohen, E., 1994. 'Designing Groupwork: Strategies for the Heterogeneous Classroom', New York: *Teachers College Press*.
7. Slavin, R., 1990. 'Cooperative Learning: Theory, Research, and Practice', Englewood Cliffs, NJ: *Prentice Hall*.
8. Temple, Ch., Steele, JL., Meredith, KS., 2002. 'Învăţarea prin colaborare. Ghidul III', *Supliment al revistei «Didactica Pro...»*, Nr.7.
9. Ursu, L., 2008. 'Tehnica Echipe-Jocuri-Turnire. O variantă adaptată pentru învăţămîntul matematic primar', *«Didactica Pro...»*, Nr.3 (49), p.43-47.

* * *

УДК 248.145

**РОЛЬ АЗЕРБАЙДЖАНА В ОБЕСПЕЧЕНИИ
МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА***THE ROLE OF AZERBAIJAN
IN PROVIDING INTERFAITH COOPERATION**РОЛЬ АЗЕРБАЙДЖАНУ В ЗАБЕЗПЕЧЕННІ
МІЖРЕЛІГІЙНОЇ СПІВПРАЦІ***Бейлеров А.,**

докторант, Ленкоранский Государственный
Университет Азербайджанской Республики
(Ленкоран, Азербайджан), e-mail:
азизага1976@mail.ru

Baylarov A.,

doctorant of the Lenkoran State University
(Lenkoran, Azerbaijan), e-mail: azizaga1976@mail.ru

Бейлеров А.,

докторант, Ленкоранський Державний
Університет Азербайджанської Республіки
(Ленкоран, Азербайджан), e-mail:
азизага1976@mail.ru

Рассматривается роль Азербайджана в обеспечении межрелигиозного сотрудничества и значимость использования накопленного здесь многовекового опыта мирного сосуществования разных этносов, религий и конфессий в условиях мировой глобализации.

Ключевые слова: Азербайджан, межрелигиозные отношения, Ислам, Христианство, Иудаизм.

This article examines the role of the Republic of Azerbaijan in providing interfaith cooperation and the importance of using accumulated centuries-old experience of peaceful coexistence of different ethnic groups and religions here to respond to the challenges of the globalizing world.

Keywords: Azerbaijan, inter-religious relations, Islam, Christianity, Judaism.

Розглядається роль Азербайджану в забезпеченні міжрелігійної співпраці і значимість використання накопленого тут багатовікового досвіду мирного співіснування різних етносів, релігій і конфесій в умовах світової глобалізації.

Ключові слова: Азербайджан, міжрелігійні відносини, Іслам, Християнство, Юдаїзм.

(стаття друкується мовою оригіналу)

В условиях современной глобализации Азербайджан, как составная часть мирового сообщества, стремясь использовать достижения Запада в области научно-технического и культурного развития, вместе с тем прилагает усилия для сохранения своего национального менталитета, традиций и обычаев, истории и культуры. Это является продуманным стратегическим курсом, направленным на развитие государства и общества [7, с. 4]. Не случайно, что именно в нашей стране были проведены ряд международных мероприятий на тему религиозной толерантности. По инициативе главы государства Азербайджан превратился в центр межкультурного диалога. Президент Азербайджана Ильхам Алиев, в своем выступлении на конференции министров культуры Европы и региона, проведенной 2–3 декабря 2008 года в Баку, выдвинул инициативу «Бакинский

процесс», которая предусматривает развитие диалога между культурами и цивилизациями.

Вслед за этим с 13 по 15 декабря 2009 года в столице Азербайджана – городе Баку было проведено еще одно международное мероприятие – «круглый стол» на тему: «Межкультурный диалог» в рамках конференции министров культуры исламских стран, где был принят официальный документ под названием «Бакинский процесс – новый призыв к диалогу между цивилизациями».

На саммите религиозных лидеров мира, проведенной в Баку в 2010 году, со стороны влиятельных религиозных лидеров было подтверждено, что исторически в Азербайджане никогда не имели место дискриминация и противостояние на национальной и религиозной почве, здесь существовали прогрессивные национально-культурные и религиозные отношения, основанные на взаимном доверии и уважении.

Всемирный форум межкультурного диалога, прошедший 7–9 апреля 2011 года в Баку, еще раз продемонстрировал то, что Азербайджан, организовывая подобные форумы, прилагает усилия для сближения народов и сохранения мира. На форуме обсуждались вопросы, которые могли бы в будущем внести весомый вклад в дело межкультурного диалога, были также приняты соответствующие решения.

Государственный Комитет по Делах Религиозных Объединений Азербайджана, совместно с Молодежным Форумом Исламской Конференции «За Диалог и Сотрудничество», в декабре 2012 года провели 1 Международный Бакинский Форум «Государство и религия: Усиление толерантности в меняющемся мире». Как итоговый документ Форума была принята «Бакинская Платформа». В этом документе делается акцент на положительное значение толерантности и вредность экстремизма, выдвигается идея создания сети сотрудничества, состоящей из представителей властных структур, религиозных деятелей и ученых. По предложению Азербайджана в «Бакинской Платформе» нашла свое отражение захватническая политика Армении против Азербайджана и ее оценка как шантажа против человечества. Документ также содержит призыв к ООН – предпринимать шаги и применять санкции против оскорблений атрибутов отдельных религий.

Таким образом, Азербайджанская Республика, как многонациональное и многоконфессиональное государство сегодня проводит политику всесторонней интеграции в мировое сообщество. Существующая в стране общественно-политическая стабильность, гражданская солидарность и этно-религиозная толерантность являются логическим результатом национальной политики, базирующейся на прогрессивных исторических традициях. Этот вопрос был особо затронут главой государства Ильхамом Алиевым: «В Азербайджане представители всех наций и религий проживают как одна семья и вносят вклад в развитие родной родины... наш опыт уже изучается в других странах,

превратился в тему дискуссий в международных организациях» [2].

Действительно, как сказано выше, Азербайджан превратился в тему дискуссий в международных организациях. Однако, следует отметить, что не во всех дискуссиях существующее толерантное общество Азербайджана находит свою объективную оценку. Например, Государственным Департаментом США, был опубликован отчет «Религиозная свобода на международном уровне» за 2003 год. Этот отчет охватывает все вопросы, касающиеся прав человека, включая право свободного вероисповедания в странах мира с начала 1998 года. Подобные отчеты составляются только в США. Опубликованный в 2003 году отчет по счету является шестым и по нескольким параметрам отличается от предыдущих. Во-первых, по качеству оставляет желать лучшего. Во-вторых, здесь отсутствует более или менее серьезный анализ положения дел в области свободы вероисповедания в нашей стране. Хотя следует отметить, что в отчете получили положительную оценку мероприятия и решения правительства Азербайджана и Государственного Комитета по Делах Религиозных Объединений в сфере обеспечения прав свободы вероисповедания граждан республики. В документе также указано, что работа по защите прав граждан продолжается в направлении стабильного улучшения, что между представителями различных религий царит дружеская атмосфера и все это оценивается как заслуга в деле религиозной свободы. В отчете была одобрена работа Государственного Комитета, который призывает лидеров различных религиозных общин к разрешению спорных между ними вопросов путем соблюдения конфиденциальности, а также проводит семинары для обсуждения религиозных вопросов с участием религиозных деятелей и приглашенных гостей. Государственный Департамент США перечисляет ряд мер, проведенных Государственным Комитетом по Делах Религиозных Объединений Азербайджана, и дает им положительную оценку в деле развития свободы вероисповедания [6, с. 30–31].

Можно было бы положительно оценить отчет Государственного Департамента США и выразить благодарность его авторам за их труд по сбору информации. Однако, в отчете прослеживаются некоторые неточности и явное желание авторов найти какие-либо нарушения в деле свободного вероисповедания. Это желание настолько велико, что после освещения каждого положительного факта имеет место слово «но», и в нескольких местах отчета, без указания каких-либо аргументов, употребляется высказывание «имеют место нарушения». Создается впечатление, что авторы отчета вместо положительных изменений в сфере прав на свободу вероисповеданий, желали бы видеть обратное. В отчете совершенно отсутствует анализ современного религиозного состояния в Азербайджане и во всем регионе. Чувствуется, что авторы не смогли перейти к реальному временному пространству и пользуются

критериями пятилетней давности. Хотя можно привести множество примеров о нарушениях свободы вероисповедания в самих США.

Например, Федеральный Суд США запретил проведение праздничных мероприятий в связи с рождеством; мусульманкам, обучающимся в университетах запрещено покрытыми входит в спортивные залы; студентам университетов запрещено совершать намаз и молиться на территории учебного заведения и общежития; религиозным общинам запрещено заниматься политической деятельностью, поддерживать какого-либо кандидата во время избирательной компании на выборах в Сенат, конгресс и даже президента и т.д.

В отчете отмечается, что якобы у нас существуют проблемы регистрации религиозных общин. На самом деле это не отражает реальность, поскольку даже если одна или две христианские организации не смогли пройти регистрацию, то для этого были законные основания.

Иногда поступление религиозной литературы задерживается, но это связано с тем, что Государственный Комитет по Делах Религиозных Объединений в обязательном порядке обязан ознакомиться и дать отзыв на эту литературу. Объем поступающей литературы настолько велик, что три сотрудника Комитета не в состоянии ежедневно прочитывать и рецензировать такое количество литературы. Для рецензирования каждой книги определен конкретный срок. Для рецензирования одной книги, состоящей из 500–600 страниц требуются как минимум 10–15 дней. Довольно часто количество таких книг достигает до 1015, а иногда 2025–ти. Естественно, можно было бы поспорить и выдвинуть аргументы по каждому замечанию, нашедшему место в отчете Государственного Департамента США. Бывший председатель ГКДРО Рафик Алиев отмечал, что ежегодно мы это делаем, представляем им неопровержимые доказательства и наивно верим, что изучение этих фактов повлияет на изменение позиции составителей отчета. Но видимо все тщетно, потому, что игра в демократию превратилась в норму международной жизни и мы должны изучить правила этой игры [6, с. 34]. Следует отметить, что в отчете, опубликованном Международной Группой Кризиса, было не мало вопросов, отражающих реалии. 25 марта 2008 года был опубликован отчет, озаглавленный «Азербайджан: Независимый Ислами Государство». В отчете кратко изложено существующее религиозное положение в Азербайджане с 1991–го по 2008 год. Международная Группа Кризиса (Группа Кризиса) независимая, некоммерческая и неправительственная организация, свыше 110–ти сотрудников этой организации работают на пяти континентах с целью предотвращения и разрешения сложных конфликтов. Международные Штаб–Квартиры Кризисной Группы находятся в Брюсселе и Вашингтоне (как юридические лица), в Нью–Йорке, Лондоне и Москве находятся офисы. Председателем Группы Кризиса является бывший

член Европейской Комиссии по внешним связям Лорд Паттен. С января 2000 года президентом и главой этой организации стал бывший министр иностранных дел Австралии Гарет Эванс [3, с. 123]. Во вводной части отчета, подготовленной Группой Кризиса освещается религиозное положение в Азербайджане. Далее, в отдельных главах отчета говорится о давлении, оказываемых на Азербайджан извне, о существующих в нашей стране независимых мусульманских общинах и о мерах государства в этой области. Мы хотели бы особо уделить внимание некоторым вопросам, нашедшим место в этом отчете. В кратком обзоре отчета отмечается, что заявления Азербайджана о предотвращении крупномасштабного террористического акта в конце 2007 года, вызвали обсуждения о том, насколько сильны и опасны позиции Исламского экстремизма в этой стране, богатой нефтью. Азербайджан светское государство, где большая часть мусульманского населения привержена к лояльному исламу (шиизму).

После распада СССР в 1991 году появились независимые суннитские и шиитские общины, которые не признают власть официальных религиозных объединений. Некоторые из них имеют политическую направленность, однако тех, кто путем насилия стремится свергнуть законную власть незначительное количество. Несмотря на это, правительство выражает свою обеспокоенность в связи с этими «независимыми общинами» и прилагает усилия для контроля над ними и их притеснения. Такой подход вызывает опасность радикализации мирных верующих [1, с. 2]. В этом сведении отчета есть намек на операцию, проведенную Министерством Национальной Безопасности против ваххабитской группировки 29 октября 2007 года. На самом деле, если обратить внимание межрелигиозным конфликтам, искусственно созданным и теоретически разработанным в странах Ближнего и Среднего Востока в XXI веке, то меры, предпринятые азербайджанским правительством против радикальных группировок, заслуживают не критики, а похвалы и одобрения.

Следует отметить, что в Азербайджане ваххабитские учения в основном распространяются организациями гуманитарной помощи, по линии международной банковской системы, благодаря грантам, выделенным для проведения встреч и конференций, «исламскими пожертвованиями». Например, Мухаммед Аль-Амин, являвшийся представителем Бакинского и Гусарского центров благотворительной организации «Призыв к международной гуманитарной помощи», зарегистрированной в 1995 году в Министерстве Внешних Экономических Связей Азербайджана, на собрании «Исламского Фронта Свободы», состоявшегося 19 ноября 2001 года в Лондоне, посоветовал Ахмеду Талеху Ибрагиму, имеющему неоценимые заслуги в формировании ваххабитской идеологии и организации ее военных отрядов, создать ячейки исламской партии ВАФА

в Азербайджане. Он также советует исламисту из Иордании Ахмеду Мусе, совершить визит в город Баку. Радикальный исламист Мухаммед Аль-Амин, в своем выступлении в Лондоне напоминает: «Азербайджан с одной стороны соседствует с Ираном..., с другой стороны с христианской Россией. Там часть населения отвернулась от ислама. Неизвестен путь этих людей, носящих на шее крест и ножами молившихся Иисусу. С одной стороны ими руководят евреи, с другой американцы... В очереди для получения права на ношение креста большую часть составляет интеллигенция... Простые люди в поисках своего Бога...» [8, с. 272–2173].

Основной момент, который привлекает внимание в этой цитате, состоит в том, что, как и всегда, призывы «демократического» общества исходят от Запада, в особенности от Великобритании. И объектом этих нападок является, как и во все времена, интеллигенция. Естественно, это не случайность. Запад, как и всегда, руководствуется принципом «для уничтожения нации надо уничтожить ее интеллигенцию». Результатом этого является то, что часть руководителей религиозных организаций, в особенности радикальных исламских группировок, распространяющих ваххабитскую идеологию в Египте, Тунисе, Алжире, Судане, Ираке, Сирии, Ливии являются лицами азербайджанской национальности. Большая их часть выходцы из Баку, получившие религиозное образование в арабских странах.

Одним из них является Вахид Джалал – лидер ваххабитской организации «АММ–Манал», функционирующей в Каире, в районе Сеид Зейнаб. В «Годовом справочном отчете», адресованном Центром Политических и Стратегических исследований в Каире в Главный Штаб Министерства Обороны, отмечается: «Он (т.е. Вахид Джалалов) окончил Университет «Аль–Азхар»..., приверженец веры Ваххаба. По его мнению, нет необходимости ежедневно, обратившись в сторону Мекки, поклоняться и совершать обряды...».

Или же другой азербайджанец Мирзаджанов Этибар Этимад оглы, работавший с 1988 года по 1999 год в Каирской Академии Научных Исследований (после окончания университета Аль–Азхар). 21 апреля 1997 года в школе Шейха Мору в Дубае принял ваххабизм. В 1998 году он, вновь вернувшись в Каир возглавил религиозное объединение «Инсанлар». Возглавляемое им религиозное объединение «Инсанлар» с 2008 года превратилось в военно–политический центр. У центра была специальная программа, охватывающая 2005–2010 годы. Особый представитель США по «проблемам религиозной свободы в мире», посол Роберт Сейл, не скрывает своего беспокойства в связи с деятельностью теологов, прибывших в массовом порядке из стран СНГ, в особенности из мусульманских республик, получивших независимость и примкнувших к радикальному крылу ислама в арабских странах. Он пишет: «Такое религиозное положение меня

очень беспокоит. Эти люди снова могут быть депортированы на свою родину под другим именем и по другому адресу. По мнению посла Сейла, такие люди лучше знают «куда подложить бомбы» [8, с. 273].

Указанные нами примеры дают возможность понять насколько серьезна эта проблема. В толерантной среде, существующей в нашей стране, проживают не только люди с добрыми намерениями. Поэтому важнее всего является обеспечение безопасности, и в основном потому, что Азербайджан светское государство. Недопустимо вмешательство в политическую жизнь нашей страны религиозных объединений. Допущение какой-либо терпимости и ослабление контроля над ними может нанести урон спокойствию страны и в конечном итоге приведет к тому, что Азербайджан в будущем может разделить участь и судьбу стран Ближнего и Среднего Востока.

В указанном отчете мусульманские страны и территории проживания мусульман представляются как очаги терроризма.

В этом плане особенно выделены события, происходившие в Нардаране. Мало того, что в отчете Нардаран представлен как «центр религиозной оппозиции», неприятным является и то, что эту территорию характеризуют как территорию, «не признающую полицейский контроль» [1, с. 16].

Неопровержим тот факт, что в Азербайджане действительно есть места проживания исламских радикалистов, но преднамеренное раздувание этих вопросов вовсе не демонстрирует доброе желание лиц, которые якобы хотят сохранения толерантной среды в нашей стране.

В отчете имеют место факты, не отражающие реалии. Например, в параграфе, посвященном событиям в селении Нардаран г. Баку, говорится, что один из жителей громко обратившись к Группе Кризиса, якобы сказал: «Они (т.е. полиция, представляющая власть Азербайджана – А. Б.) хотят установить здесь свою власть, но мы их убьем. Если они войдут в деревню, у нас есть сигнал для созыва всего народа» [1, с. 16]. Подобные интервью не соответствуют характеру такого серьезного документа, как отчет.

Отрицательные высказывания нашли также отражение в отчете по Азербайджану четвертого мониторинга, проведенного с 23 марта по 31 мая 2011 года представителями Европейской Комиссии Против Расизма и Нетерпимости. Этот отчет является более объемным, и отражает все существующие проблемы в Азербайджане. Сведения о религиозных группировках опубликованы на трех страницах. И в этом отчете имеют место пожелания предоставления большей свободы деятельности религиозным группировкам. Как и в предыдущем отчете, здесь также делается акцент на том, что существующая толерантная среда оставляет желать лучшего.

Для обобщения и сравнения вышеизложенного, можно рассмотреть и положительные оценки существующей толерантности в Азербайджане.

В годы независимости в Азербайджане были проведены международные религиозные конференции, к числу которых, можно отнести международную научно-практическую конференцию «Исламская цивилизация на Кавказе» (10 декабря 1998 год); широкомасштабная встреча Общенационального лидера Гейдара Алиева с главами религиозных общин (16 ноября 1999 год); Международная научно-практическая конференция «Роль религии и убеждения в демократическом обществе: исследование путей борьбы против терроризма и экстремизма» (10–11 октября 2002 года); Международная научно-практическая конференция на тему «Азербайджан: прошлое и настоящее, диалог между цивилизациями» (19 апреля 2006 год); Международная научно-практическая конференция «Гейдар Алиев и религиозная политика в Азербайджане, реалии и перспективы» (3–4 апреля 2007 год); Международная научно-практическая конференция на тему: «Межрелигиозный диалог – от взаимопонимания к сотрудничеству» (6 ноября 2009 год); Бакинский саммит религиозных лидеров мира (26 апреля 2010 год) и др.

Изучив резолюции, принятые на этих конференциях, можно ясно представить, на каком уровне находится существующая толерантная среда в нашей стране и как она оценивается международными организациями. Например, в итоговой резолюции Международной конференции «Межрелигиозный диалог», проведенной в 2009 году было отмечено: «В Азербайджане после восстановления независимости, в соответствии с концепцией азербайджанизма, выдвинутой Общенациональным лидером Гейдаром Алиевым, были созданы благоприятные условия для укрепления взаимоотношений между государством и религией, национально-нравственных ценностей, улучшения исторически существующей толерантной среды, для расширения межнационального и межрелигиозного диалога и была создана законодательная база этой области, соответствующая международным нормам» [4, с. 155–157].

Подобный подход можно увидеть и в выступлениях деятелей различных религий. Так, на одной из международных конференций, проведенных в Баку в связи с межрелигиозным диалогом, патриарх Москвы и Всея Руси в своем выступлении, приводя пример из истории отметил, что в Азербайджане никогда не было дискриминации против представителей других религий, в том числе православных. По его словам «православные христиане в Азербайджане никогда не преследовались» [5, с. 36].

Наличие в Азербайджане религиозной толерантности привлекает внимание и людей различных профессий, посещающих нашу республику. Например, в июле 2011 года делегация представителей группы «Европейская Народная Партия» в Парламентской Ассамблее Европейского Совета посетили нашу республику.

Они побывали 21 июля в ГКДРО, здесь они приняли участие в круглом столе на тему: «Европейские ценности и межрелигиозный диалог, способный внести вклад в развитие гражданского общества в Азербайджане». Один из членов делегации, председатель Европейской Народной Партии Парламентской Ассамблеи Лука Воланте, особо подчеркнул древность и современность традиций толерантности в нашей республике и коснулся вопроса о том, что Азербайджан в этой сфере может послужить примером для многих стран мира, в том числе и Европы. По его мнению, «ценность азербайджанской толерантности заключается в том, что это не политическое решение, а естественный образ жизни народа».

По мнению Луки Воланте Азербайджан может быть также примером для других мусульманских стран. Сравнивая в этом вопросе нашу страну с европейским пространством, он сказал: «Азербайджанская модель толерантности вызывает у нас интерес и может служить образцом для других мусульман. Мы видим в Азербайджане то, что хотели бы видеть в Европе» [8, с. 153–154].

Мы представили для сравнения как положительные, так и отрицательные оценки представителей Запада в отношении толерантности в Азербайджане.

Из вышеказанного можно сделать вывод, что расширился масштаб, проведенных в последние годы международных мероприятий, посвященных межрелигиозным, межкультурным и межкультурным диалогам. По мнению общественных деятелей, религиозных деятелей, видных ученых, посетивших нашу страну, в Азербайджане культура религиозной толерантности находится на высоком уровне.

Становится ясно, что многие вопросы, связанные с существующим религиозным положением в нашей стране, получившие освещение в некоторых отчетах не отражают реальность, и требуемая ими «чрезвычайная толерантность» на самом деле ничто иное, как попытка создания противостояния в будущем. Необходимо помнить, что в Азербайджане осуществляется деятельность сотен религиозных учений. Возможно, среди них имеются мирные, безобидные общества, но их большая часть представляет серьезную опасность для генофонда нации, для национальных интересов нашей страны.

Верующие трех традиционных религий продолжают свою деятельность, не подвергаясь давлению и преследованиям. Наряду с этими религиями в стране существуют религиозные течения и учения, которые активно расширяют сферу своей деятельности.

Надо признать и то, что не все религиозные течения являются безобидными. Среди них имеются радикальные группировки, стремящиеся нанести урон основам нашей государственности. Распространяя свою идеологию, они представляют общественную опасность для страны. Как было отмечено выше, многие религиозные течения, создали свою социальную базу. Задача выявления

более безопасных из них является нелегкой. Известно, что не каждое учение открыто заявляет о своем радикализме, и естественно тайная пропаганда этих учений остается самой большой опасностью. Ваххабизм, который особо выделяется своей деятельностью, направленной на внесение межрелигиозного раскола, отнюдь не безобиден. И так же, как учение «Свидетелей Иеговы», приводит к множеству человеческих трагедий. Эта организация функционирует на территории Азербайджана и по сей день. Ранее в нашей стране не существовали такие секты, как ваххабизм, иеговизм, адвентисты, баптисты, пятидесятники, деятельность которых ныне официально запрещена в Азербайджане. Наличие вакуума в религиозно-идеологической сфере и проведение просветительской работы не на должном уровне привели к тому, что эти учения внедрились в нашу страну.

К сожалению, политизация религии получила широкий размах в мире и не миновала Азербайджан. Ускоренное развитие Азербайджана, проведение независимой политики, естественно, вызывает беспокойство многих государств. С этой точки зрения учения, преследующие далеко идущие цели, стремятся увеличить число своих сторонников в нашей стране, вести идеологическую борьбу против религиозных организаций, стремясь путем внесения раздора ослабить наше общество и нарушить стабильность в стране. Запрещение деятельности подобных учений на законодательной основе, может быть одним из самых действенных методов борьбы против экстремизма. Наряду с органами, в компетенцию которых входит непосредственная борьба с подобными явлениями, наносящими урон нашей государственности, борьба с этими явлениями должна стать целью каждого гражданина страны.

Список использованных источников

1. 'Азербайджан: Независимый Ислам и отчет Государственной группы Кризиса по Европе', 2008, №191, 23 с. (на азерб. языке).
2. 'Речь президента Азербайджана Ильхама Алиева', 2008, Газета «Халг», Баку, 12 июля (на азерб. языке).
3. 'О международной Группе Кризиса'. /<http://www/crisisgroup.org/>.
4. 'Межрелигиозный диалог: От взаимопонимания к сотрудничеству', 2010, Баку: Управление Мусульман Кавказа, 200 с. (на азерб. языке).
5. 'Государство и религия', 2009, Сборник общественной мысли, №6 (14).
6. Алиев, Р.Е., 2006. 'Государство и религия (Сборник выступлений и статей)', Баку: Изд-во Европа, 96 с. (на азерб. языке).
7. Мурсалов, Р.А., 2008. 'Ислам и глобальные события современности', Баку: Общественное объединение Идрак, 181 с. (на азерб. языке).
8. Велизаде, Р.Н., 2011. 'XXI век: гибель цивилизации, наступит ли судный день?.. В контексте национальной безопасности: философско-политические исследования. В двух томах', Том 1, Баку, Изд-во Чыраг, 400 с.

References

1. 'Azerbaijdzhan: Nezavisimyj Islam i otchet Gosudarstvennoj gruppy Krizisa po Evrope (Azerbaijan: Independent Islam and the European Crisis Group Report)', 2008, №191, 23 s. (na azerb. jazyke).

2. 'Rech' prezidenta Azerbajdzhana Il'hama Alieva (Speech by Azerbaijani President Ilham Aliyev)', 2008, *Gazeta «Halg»*, Baku, 12 ijulja (na azerb. jazyke).

3. 'O mezhdunarodnoj Gruppe Krizisa (About the International Crisis Group)'. /<http://www.crisisgroup.org/>.

4. 'Mezhreligioznyj dialog: Ot vzaimoponimania k sotrudnichestvu (Interfaith dialogue: From mutual understanding to cooperation)', 2010, Baku: *Upravlenie Musul'man Kavkaza*, 200 s. (na azerb. jazyke).

5. 'Gosudarstvo i religija (State and religion)', 2009, *Sbornik obshhestvennoj mysli*, №6 (14).

6. Aliev, RE., 2006. 'Gosudarstvo i religija (Sbornik vystuplenij i statej) (State and religion (Collection of speeches and articles))', Baku: *Izd-vo Evropa*, 96 s. (na azerb. jazyke).

7. Mursalov, RA., 2008. 'Islam i global'nye sobytija sovremennosti (Islam and the global events of our time)', Baku: *Obshhestvennoe ob#edinenie Idrak*, 181 s. (na azerb. jazyke).

8. Velizade, RN., 2011. 'XXI vek: gibel' civilizacii, nastupit li sudnyj den'?.. V kontekste nacional'noj bezopasnosti: filosofsko-politicheskie issledovanija. V dvuh tomah (XXI century: the death of civilization, will judgment day come? .. In the context of national security: philosophical and political studies. In two volumes)', Tom 1, Baku, *Izd-vo Chyrak*, 400 s.

* * *

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

**РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ:
ОКОРОКОВА В. В. ОБРАЗ НОВОЇ
СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ ПОСТМОДЕРНУ
ТА ФОРМИ ЙОГО МОДЕЛЮВАННЯ.
– ОДЕСА, 2018.**

*REVIEW OF THE MONOGRAPH:
OKOROKOVA V. V. THE IMAGE OF THE NEW
SOCIAL REALITY OF POSTMODERN AND THE
FORM OF ITS MODELING. – ODESSA, 2018.*

Худенко А. В.,

доктор філософських наук, професор кафедри
соціології, Одеський національний університет
ім. І. І. Мечникова (Одеса, Україна)

Khudenko A. V.,

*Doctor of Philosophy, Professor of the Department
of Sociology, Odessa National University named after
I. I. Mechnikov (Odessa, Ukraine)*

Сучасна соціокультурна трансформація, пов'язана з стрімким розвитком інформаційних технологій, мотивує постмодерністську рефлексію соціальної реальності, спрямовану на винайдення тієї моделі соціальних відносин, які б відповідали означеній парадигмі. Головний акцент тут автор ставить на образ нової соціальної реальності, який має в своїй основі проєктивний характер, виступаючи з одного боку результатом відображення в свідомості людини соціального середовища, з іншого необхідним елементом її пізнання / конструювання. Тому питання актуальності даної проблематики є безперечним, адже моделювання образу нової соціальної реальності має міцне онтологічне та гносеологічне підґрунтя, яке підживлюється поступовим вдосконаленням науково-технічної сфери суспільства.

Монографія складається з п'яти розділів, у яких обґрунтовано теоретико-методологічні аспекти постмодерністського моделювання образу нової соціальної реальності, надано його визначення, розглянуто природу образу в умовах інформаційно-комунікативного простору, в зв'язку з цим віртуальну реальність як його репрезентацію, та види і форми моделювання в сучасній культурі.

Для вивчення природи образу нової соціальної реальності автор використовує концепцію симулякрів, розуміючи останні як основу його формування в інформаційному просторі. З цим можна погодитися, адже дійсно, засоби мас-медіа, комп'ютерні технології сприяли формуванню «кліпового мислення», яке виражається в

образному сприйнятті оточуючої інформації. В якості цих образів виступають симулякри, що дає підставу вже говорити в наш час про симулякрну свідомість (на що звертає увагу автор монографії). Симулякрна свідомість сприймає соціальну реальність як сукупність образів-симулякрів, що впливають на свідомість людини, сприяючи її віртуалізації. Соціальна реальність перетворюється в простір симулякрів, які формують в людині певне ставлення до тих чи інших подій, явищ. Через це, автор роботи розглядає симулякр в постмодерністській філософії як образ нової соціальної реальності, репрезентацією якого (крім засобів мас-медіа) є віртуальна реальність, з чим не можна не погодитися.

Особливої уваги заслуговує другий розділ монографії «Гносеологічний базис моделювання образу нової соціальної реальності Постмодерну», оскільки тут по-перше, експліковано моделювання як метод пізнання соціальної реальності на основі постмодернізаційної парадигми, по-друге, виявлено види моделювання соціальних процесів в сучасному соціумі, по-третє, серед усіх видів автором було зосереджено увагу саме на віртуальне моделювання, яке цілком відповідає становищу людини в інформаційно-комунікативному просторі, та по-четверте, на основі синергетичної технології розглянуто віртуальну модель як складну систему, яка має своєрідні точки хаосу, біфуркації та порядку.

Автор доводить, що віртуальне моделювання цілком відповідає постмодерністській філософії, та як результат, є домінуючим різновидом постмодерністського моделювання образу нової соціальної реальності. Цим обумовлений подальший ухил даного дослідження саме в сферу віртуального моделювання.

Наукова новизна рецензованої монографії також полягає у висвітленні онтологічної основи віртуального моделювання, яке В. В. Окорочова виводить з утопічної свідомості. В третьому розділі автор проводить паралель між утопією та віртуальною реальністю, виявляючи низку спільних рис. Віртуальна реальність як і утопія містять в собі образ бажаного світу, який веде свої коріння з соціальної реальності. В даному випадку дійсне суспільство, людина виступають одночасно і творцем і прототипом віртуальної моделі. Утопія є також своєрідна модель, яка покликана показати людині не просто інший світ, а ідеальний, досконалий. Віртуальна реальність пори цьому дозволяє реалізувати утопії її давню проблему – реалізація. Якщо до виникнення комп'ютерних

технологій це було абсолютно неможливим, то тепер віртуальний простір дозволяє людині створити утопічну модель, і головне, не лише її побачити, а ще й прийняти в ній участь в режимі онлайн. Утопія і віртуальна реальність виконують подібні функції, серед яких найбільш яскраво виражені компенсаторна (втішає людину, дозволяє відволіктися від проблем і негараздів в реальному житті) та ескапістська (втікання від реального світу у віртуальний).

Цікавим також є висвітлення автором людського фактору віртуального моделювання. В монографії доводиться, що проблема моделювання образу нової соціальної реальності в постмодерному суспільстві підіймає на поверхню наукових дослідів ще й питання людини майбутнього. Антропологічний концепт образу нової соціальної реальності полягає у висвітленні такого явища як «Homo Virtualis», «post-human». Спираючись на засади концепції трансгуманізму, автор показує, що проблема людини нового типу, є стрижневою при проєкції образу нової соціальної реальності у майбутнє. Трансгуманізм цілком підпорядкований на створення моделі такої людини, в якій не існувало би тих фізіологічних та соціальних недоліків (наприклад іморталізм), які звужують межі її життєдіяльності. Постлюдина стане метою сучасної еволюції, але вже не силами природи, а за допомогою впровадження в тіло людини технологій, роблячи її досконалою. Звідси і впливає головний негативний відтінок трансгуманістичного моделювання людини майбутнього – її штучність.

Логічним завершенням даної роботи є висвітлення форм віртуального моделювання, серед яких автор виокремлює мікронації (віртуальні держави), комп'ютерні ігри та кінопростір. Кожна з цих сфер містить в собі модель образу соціальної реальності, для якого характерним є специфічний темпоральний вимір.

Відтак, монографія В. В. Окорокової є завершеним самостійним науковим дослідженням, виконаним на актуальну тему, має наукову і практичну цінність та рекомендується до друку.

* * *

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Ярема Н. С. Утопічні проекти Платона	7
Дойчик М. В., Гоян І. М. Егалітаристський підхід до розуміння гідності людини у соціально-етичній концепції Джона Локка	12
Diakovska H. O., Hontar V. E. «Returning to Hume». Criticism of the ontological approach to causality and casual («Повернення до Юма». Критика онтологічного підходу до каузальності і казуальності)	17
Пушонкова О. А. Філософія кольору у вченні І. В. Гете	21
Shwed Z. V. The essence of religious fundamentalism as a subject in religious studies (Сутність релігійного фундаменталізму як предмет релігієзнавчих досліджень)	27
Стрижачук Ф. В. Доктрина про Трійцю у богослов'ї Юргена Мольмана	32
Грех В. І. Драматичні особливості «П'ятичисленних молитов» святителя Димитрія, митрополита Ростовського	36
Гура В. О. Політична есхатологія як фактор формування суспільно-політичного світогляду релігійно-активної частини населення	44
Шавріна І. В. Православ'я в контексті сучасності	49
Гуцалюк Ю. С. Особливості ісламського світу у розрізі європейського суспільства	53
Данилов Д. А. Трансцендувальна та інтегровальна властивості дг'яни в «Йога-сутрах» Патанджалі	57
Колесник І. М. Становлення та еволюція есхатологічних уявлень буддизму	64
Данканіч А. С. Євангельський рух в Україні з 1985 по 2018 роки	68
Коляда В. И., Гребинь С. Н. Теория идеального как методология понимания человеческого мышления (Теорія ідеального як методологія розуміння людського мислення)	73
Дроботенко М. О. Дидактична адаптація філософського знання	78
Богданова Н. Г. Проблема визначення успішних «людей»-XXI століття	83
Borodenko O. V. «Body-in-space» in phenomenological reflection: from visual image to symbol («Тіло-в-просторі» в феноменологічній рефлексії: від візуального образу до символу)	87
Васильєва Л. А. Людина-публічна як монада формування інформаційно-масового суспільства	90
Балагура О. О., Глушко Н. В. Духовний потенціал особистості як необхідна та надійна основа її самореалізації та розвитку	97
Іванець Н. В. Філософське осмислення рефлексії наукової картини світу	101
Кирилюк О. С. Суперструни, тканина всесвіту і «техне» як поїезисний принцип креативності буття та ніщо	106
Оліфер О. Є. Чи дійсно проблема тотожності особистості розвивається в аналітичній філософії?	112
Романова О. Проблема вибору любові в історії філософії	116
Рубський В. М. Світоглядна ідентифікація в контексті пост метафізики	121
Шевченко З. В. Гендерні аспекти соціальної ідентичності (філософська концепція біодетермінізму)	125
Aliieva O. N. Technique in the modern world: ethical aspect (Деякі міркування щодо моральних та етичних проблем розвитку техніки)	130
Бичков М. М. Правова свідомість і правова культура як фактори підвищення ефективності інститутів громадянського суспільства	134
Воропаєва Т. С. Європейська цивілізаційна ідентичність як чинник консолідації громадян України у постколоніальну добу (1991–2018 рр.)	139
Семикрас В. В. Місце філософсько-правових ідей в системі соціального знання	147
Соболь Т. В., Туренко В. Е. Значення компетентнісного підходу у формуванні сучасної особистості	151
Субботін В. М. Концептуалізація та періодизація суспільно-історичних форм глобалізації у контексті сучасних глобальних проблем	155
Терземан О. В. Репрезентація як категорія соціальної філософії	161
Тимофєєв О. В. «Персона як просопон»: проблема індивідуалізації в діалогічній парадигмі сучасної континентальної філософії	166
Тімченко О. П., Козій І. В., Пігош М. А. Криза свідомості раціонально-логічної парадигми: екзистенційно-персоналістський аспект	170
Турпак Н. В. Ідея ноосфери: інтерпретації в контексті сучасних екзистенційних викликів	174
Усов Д. В. Сучасні філософські дискурси поєднання етики та політики	179
Червона Л. М. Участь студентів в університетському врядуванні: теоретичні та практичні аспекти	183
Шаталович И. В. Понятие образования: терминологический спектр и герменевтическая экспликация (Поняття освіти: термінологічний спектр і герменевтичеська експлікація)	189
Сагуйченко В. В. Освітні інституції Середньовіччя як культурні інновації: уроки для сучасної освіти	194
Жукова Г. В. Позаакадемічна освіта – нове філософсько-освітнє явище	199
Іванова К. А., Хіріна Г. О. Зміни та особливості роботи кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету у 50–60-х роках ХХ ст. в умовах деєталінізації та демократизації суспільного життя	203

Кубко В. П., Шиндор А. В. Стратегія формування корпоративної культури закладу вищої освіти	209
Терепиций С. О., Хоменко Г. В., Заїчко В. В. Освітня діяльність переміщених (евакуйованих) університетів України у Другій світовій війні	213
Свириденко Д. Б. Сценарії розвитку подій на окупованих територіях: наслідки для української вищої освіти	219
Хіріна Г. О., Кулакова О. М. Історія кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету (1941 р. – перша половина 50-х рр.)	223
Урсу Л. Современные технологии центрирования на учащемся в начальных классах	228
Бейлеров А. Роль Азербайджана в обеспечении межрелигиозного сотрудничества (Роль Азербайджану в забезпеченні міжрелігійної співпраці)	233

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Худенко А. В. Рецензія на монографію:Окорокова В. В. Образ нової соціальної реальності Постмодерну та форми його моделювання. – Одеса, 2018.	239
--	-----

CONTENT

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Yarema N. S. Utopian Plato's projects	7
Doichyk M. V., Goyan I. M. The idea of human dignity in John Locke's social-ethical conception: egalitarian approach	12
Diakovska H. O., Hontar V. E. «Returning to Hume». Criticism of the ontological approach to causality and casual	17
Pushonkova O. A. Philosophy of color in Goethe's doctrine	21
Shwed Z. V. The essence of religious fundamentalism as a subject in religious studies	27
Strizhachuk F. V. Doctrine of the Trinity in theology of Jurgen Moltmann	32
Hrehk V. I. «Dramatic features of «Five numerous prayers» of saint Dimitry, metropolitan of Rostov»	36
Hura V. O. Political eschatology as a factor of the formation of the social and political outlook of the religious active part of the population	44
Schavrina I. V. Orthodoxy theology in the context of modern	49
Hutsalyuk Yu. S. Features of the Islamic world in the context of European society	53
Danilov D. A. Transcending and integrating qualities of dhyāna in «Yoga-sutras» of Patañjali	57
Kolesnyk I. M. Incipience and Evolution of Eschatological Ideas in Buddhism	64
Dankanich A. S. Ukrainian evangelicalism from 1985 to 2018	68
Kolyada V. I., Grebin S. N. Theory of the perfectas a methodology of understanding human thinking	73
Drobotenko M. O. Didactic adaptation of philosophical knowledge	78
Bogdanova N. G. The problem of definition of successful «people of the XXI century»	83
Borodenko O. V. «Body-in-space» in phenomenological reflection: from visual image to symbol	87
Vasilieva L. A. A public-person as a monad that forms mass-information society	90
Balahura O. O., Hlushko N. V. The spiritual potential of the individual as a necessary and reliable basis for its self-realization and development	97
Ivanets N. V. Philosophical comprehension of the reflection of the scientific picture of the world	101
Kyrylyuk O. S. Superstrings, fabric of the universe and τέχνη as a principle of being's and nothing's poesis creativity	106
Olifer O. Ye. Has the problem of personal identity really been developing in analytic philosophy?	112
Romanova E. The problem of choosing love in the history of philosophy	116
Rubsky V. M. Worldview identification in the context of Post-Metaphysics	121
Shevchenko Z. V. Gender aspects of social identity (the philosophical concept of biodeterminism)	125
Aliieva O. H. Technique in the modern world: ethical aspect	130
Bychkov M. M. Legal consciousness and legal culture as factors of increasing the efficiency of civil society institutions	134
Voropayeva T. S. European Civilization Identity as a Factor for the Consolidation of citizens of Ukraine in the Post-Colonial Age (1991–2018)	139
Semikras V. V. The place of philosophical-legal ideas in the system of social knowledge	147
Sobol' T. V., Turenko V. E. The significance of a competency-based learning approach in the formation of the modern personality	151
Subbotin V. M. Conceptualization and periodization of socio-historical forms of globalization in the context of contemporary global problems	155
Terzeman O. V. Representation as a category of social philosophy	161
Tymofieiev O. V. «Personas Prosopon»: the problem of individuation in the dialogical paradigm of modern continental philosophy	166
Timchenko O. P., Kozyi I. V., Pihosh M. A. The crisis of consciousness rational-logical paradigm: the existentially-personalistic aspect	170
Turpak N. V. Idea of Noosphere: interpretation in the context current existence issues	174
Usov D. V. Modern philosophical discourses conjunction ethics and politics	179
Chervona L. M. Student participation in university governance: theoretical and practical aspects	183
Shatalovych I. V. The concept of education: terminological spectrum and hermeneutical explication	189
Sahuichenko V. V. Educational institutions of the Middle Ages as cultural innovations: lessons for modern education	194
Zhukova G. V. Non-academic education – a new philosophical and educational evidence	199
Ivanova K. A., Hirina G. O. Changes and features of the philosophy and sociology department of the National university of pharmacy in 50's–60's of the XX century in conditions of destalinization and democratization of social life	203
Kubko V. P., Shyndor A. V. Strategy of development of corporate culture in a higher education institution	209
Terepyshchyi S. O., Khomenko G. V., Zaichko V. V. Educational activities of Ukrainian displaced universities at the time of the World War II	213
Svyrydenko D. B. The scenarios of situation development on the occupied territories: consequences for Ukrainian higher education	219

Hirina G. O., Kulakova O. M. History of the philosophy and sociology department of the National University of pharmacy (1941 – the first half of the 50's)	223
Ursu L. Modern technology centering on the student in primary school	228
Baylarov A. The role of Azerbaijan in providing interfaith cooperation	233

SCIENTIFIC LIFE

Khudenko A. V. Review of the monograph: Okorokova V. V. The image of the new social reality of postmodern and the form of its modeling. – Odessa, 2018.	239
--	-----

**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 gileva.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 – A4 (210x297)**, 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 138 (11), Ч.2. Філософські науки

Scientific edition
«Gileya: scientific herald»
Volume 138 (11), 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 26.10.2018 р.
Формат 60х84/8. Папір офсетний.
Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 28,59. 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