

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет  
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



# АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

*Науково-практичний журнал*

Випуск 19

Одеса  
2017

У дев'ятнадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» розглядаються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах, висвітлюється соціологічна проблематика. Автори піднімають традиційні для філософського та соціологічного дискурсів проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії, історії як традиційних предметів філософської рефлексії. У номері також подається соціологічне осмислення політичних і соціальних подій, об'єктивний, неупереджений соціологічний аналіз суспільної свідомості, соціологічне супроводження тих процесів, які відбуваються в країні. Автори розкривають концепцію інституціональних матриць, пропонують маркетингові стратегії розвитку університету, досліджують особливості розвитку філософії прагматизму в США, роль раціональності у дискурсі постмодернізму, кризи ідентичності та формування творчої активності.

Матеріали, оприлюднені у дев'ятнадцятому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології», можуть бути корисними для науковців, викладачів, аспірантів, докторантів, студентів вищих навчальних закладів, а також для всіх тих, хто цікавиться філософськими та соціологічними проблемами сучасних суспільств.

#### **Наукова рада:**

Голова Ради – *С.В. Ківалов*, д-р юрид. наук, професор, академік НАПрН України, академік НАПН України (Одеса, Україна)

*В.С. Бакіров* – д-р соціол. наук, академік НАН України, член-кореспондент НАПН України, академік АН ВШ України (Харків, Україна)

*А.Є. Конверський* – д-р філос. наук, професор, академік НАН України (Київ, Україна)

*О.С. Токовенко* – д-р філос. наук, професор (Дніпро, Україна)

*В.О. Туляков* – д-р юрид. наук, професор, член-кореспондент НАПрН України (Одеса, Україна)

*В.Ф. Цвих* – д-р політ. наук, професор (Київ, Україна)

#### **Редакційна колегія:**

*Е.А. Гансова* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*І.В. Голубович* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*О.М. Дікова-Фаворська* – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

*П. Длугош* – д-р соціол. наук, професор (Ржешов, Польща)

*О.А. Долгополова* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*О.А. Івакін* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*Т.Г. Каменська* – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

*Н.В. Коваліско* – д-р соціол. наук, професор (Львів, Україна)

*П.В. Кутуєв* – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

*С.В. Куцупал* – д-р філос. наук, професор (Полтава, Україна)

*С.А. Крилова* – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

*О.В. Лісієнко* – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

*С. Мінева* – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)

*Д. Мірчев* – д-р філос. наук, професор (Софія, Болгарія)

*В.М. Оніщук* – д-р соціол. наук, професор (Одеса, Україна)

*Т.В. Розова* – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна)

*Є.Л. Стрельцов* – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

*Н.В. Хамітов* – д-р філос. наук, професор (Київ, Україна)

*А.В. Худенко* – д-р філос. наук, доцент (Одеса, Україна)

*В.В. Чепак* – д-р соціол. наук, професор (Київ, Україна)

*І.В. Шамша* – канд. філос. наук (Одеса, Україна) – відповідальний секретар

*І.В. Шапошникова* – д-р соціол. наук, професор (Херсон, Україна)

*С.А. Щудло* – д-р соціол. наук, професор (Дрогобич, Україна)

*Д.В. Яковлев* – д-р політ. наук, професор (Одеса, Україна) – головний редактор

Рекомендовано до друку та поширення через мережу Internet вченою радою Національного університету «Одеська юридична академія» 24.10.2017 р. (протокол № 2)

*Науковий журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології»  
включено до міжнародної наукометричної бази  
Index Copernicus International (Республіка Польща)*

Науково-практичний журнал «Актуальні проблеми філософії та соціології» зареєстровано Державною реєстраційною службою України (Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації серія КВ № 2082610626 Р від 25.06.2014 р.), внесено до переліку наукових фахових видань, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт з філософських наук на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до Наказу МОН України від 29.12.2014 р. № 1528 (додаток № 11)

УДК 2-184.2:316

*О. Г. Бортнікова*  
кандидат філософських наук, доцент, докторант  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## КОНЦЕПЦІЯ ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИХ МАТРИЦЬ В АНАЛІЗІ ЗМІН КОМПЛЕМЕНТАРНИХ ІНСТИТУТІВ РЕЛІГІЙНО-ПОЛІТИЧНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ

**Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.** Проблема полягає в тому, що можливості застосування традиційної методології та методів дослідження сутності та проявів суб'єктів релігійно-політичного простору України вкрай обмежені, а інституціональний аналіз такої системи взагалі майже відсутній. Один із підходів до розв'язання зазначеної проблеми – формування механізмів досліджень на основі морфологічного аналізу релігійно-політичного простору України і впровадження концепції гармонізації взаємодії релігії та політики в процесі українського державотворення як теоретико-методологічних засад. Така мета конкретизується необхідністю запровадження теорії інституціональних матриць в обґрунтування механізму модифікації базових і комплементарних інститутів для пошуку міжконфесійного партнерського діалогу в процесі формування політичної нації в Україні.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, яким присвячується означена стаття.** Сучасний етап розвитку досліджень характеризується зростанням інтересу до релігійної та міжконфесійної проблематики. У більшості робіт соціально-філософський фокус аналізу міжконфесійних відносин сконцентровано в межах проблем релігійного протистояння і діалогу. Питання міжрелігійного розмежування та конфліктів розглянуто в роботах В. Єленського, М. Вебера, Ю. Калініна, С. Хантінгтона; толерантності (В. Лубського, Ю. Хабермаса); діалогу і дискурсу (М. Бахтіна, Л. Коноп, К. Ясперса); гармонізації (Алексія II, Іоанна Павла II, О. Предко).

Міжконфесійні відносини розглянуто в різних аспектах світського та релігійного знання. Конфесійна взаємодія детермінує суспільну інтеграцію (Е. Дюркгейм, Г. Спенсер, Б. Малиновський, П. Сорокін), а також соціальні наслідки в ракурсі соціальної адаптації та дезадаптації, які вивчалися за такими напрямками: методологічні аспекти відносин між християнськими церквами в Україні (А. Колодний, М. Татарчук, Г. Филипович, Л. Филипович та ін.); розвиток християнсько-мусульманських відносин (О. Кисельов, М. Кірюшко, О. Саган, О. Ярош та ін.); правовове регулювання релігійної мережі України (О. Бучма, Л. Владиченко, М. Васін, В. Ганяк та ін.).

На основі теорії інституціональних матриць української наукової школи [2; 4; 7; 9; 14; 15] буде зроблено перший крок шляхом системного дослідження типових взаємозв'язків між базовими та комплементарними (додатковими) інститутами щодо гармонізації міжконфесійних відносин.

Аналіз напрямів, що відображають питання міжконфесійних відносин, свідчить, що проблема перебуває на певних етапах свого концептуального розроблення і вивчена недостатньо. Позиції вищезазначених авторів недостатньо добре розкривають та ілюструють той бік проблеми, який перебуває у сфері власне міжконфесійних відносин. Проведення дослідження релігійно-політичного простору України як соціального інституту й інституціонального середовища міжконфесійних відносин, надання їхніх характеристик і обґрунтування комплексу показників якості та специфіка підходу матричної теорії щодо дослідження релігійно-політичного простору як цілісної соціальної реальності дозволяють створити методологічну базу для розроблення відповідних моделей розвитку міжконфесійних відносин в контексті сучасних соціально-політичних процесів в Україні.

**Формулювання мети статті.** Мета статті – провести апробацію гіпотези інституціональних матриць релігійно-політичного простору України та відшукати й обґрунтувати фундаментальні положення, що можуть відіграти роль об'єднувального центра широкого кола проблем релігієзнавства й інституціоналізму.

**Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.** Існують різні спроби класифікувати інститути за різним критерієм (формальні/неформальні, глобальні/локальні, природні/штучні, законодавчі/виконавчі, базові/комплементарні тощо). Саме тому, на наш погляд, є продуктивним поділ інститутів на базові (соціальні) та на комплементарні (додаткові) (у нашому разі – інститути релігійно-політичного простору). Базові інститути – це основа для комплементарних (додаткових). М. Кирдіна акцентує увагу на тому, що базові інститути – це історично сформована, усталена система (модель), яка виконує роль основного чинника інтеграції та стабілізації суспільства. У такому стані вони регулюють функціонування основних підсистем суспільства – економіки, політики, культури (ідеології) [5, с. 66]. У пропонованій статті автор виходила з того, що на основі характеристик параметрів інституціональної перехідної Z-матриці можлива розробка аргументованої пояснювальної схеми процесів трансформації суспільства і релігійно-політичного простору України. Отже, розкрито сутність і роль основних і комплементарних інститутів у процесах функціонування та розвитку релігійно-політичного простору, а саме: доведено можливість використання методу побудови інституціональної матриці в релігієзнавстві; здійснено моделювання взаємовідносин головних суб'єктів соціальної держави в системному просторі інституціональних матриць; викладено нові, розроблені автором, підходи до проектування та побудови системи гармонізації міжконфесійних відносин релігійних суб'єктів на основі критеріїв якості, зокрема й у факторному просторі модифікації базових інститутів суспільства в контексті українського державотворення.

Науковим фактом є те, що під час вивчення тієї самої соціальної реальності вчені різних галузей науки або звертають увагу на соціальні групи (суб'єктивістський підхід), або концентруються на вивченні «соціальних конструкцій як опору, що утримують» – інститутів (об'єктивістський підхід) [6, с. 48]. Очевидно, що в межах одного підходу неможливо ґрунтовно пояснити всі соціальні процеси. Тому об'єктивістський (макросоціологічний) і суб'єктивістський (мікросоціологічний) підходи все частіше розглядаються як такі, що взаємодоповнюють, а не протистоять один одному. До того ж у реальному житті макро- та мікрорівні взаємопов'язані. Зазначене також стосується процесу взаємодії релігії та політики.

Здійснюються спроби подолати обмеження кожного з підходів шляхом конструювання «інтеграційних соціологічних парадигм» (Дж. Рітцер, Дж. Александер, І. Дев'ятко та ін.). В. Ядов позначає спроби побудови підходу, який все об'єднує, терміном «діяльнісно-активістська парадигма» [17, с. 51–57]. До такого напрямку можна віднести роботи М. Арчера, Е. Гідденса і П. Штомпки та ін. [1; 3; 16]. Діяльнісно-активістський підхід, на думку І. Ситнової, є «мета-підходом, що з'єднує різні теоретичні традиції для аналізу взаємодії «структури» й «агента»» [13, с. 65].

Деякі положення діяльнісно-активістського підходу з відтворення і формування інститутів мають евристичне значення для вивчення інституціонального середовища між-

конфесійних відносин релігійно-політичного простору України та для проведення структурних перетворень у системі «державна» – «політика» – «релігія» шляхом модифікації базових інститутів суспільства та їхнього впливу на розвиток комплементарних (додаткових) інститутів. Спираючись на такі положення.

1. Інституціональні матриці розглядаються в контексті сукупності базових інститутів як фундаментальної основи функціонування економіки, політики й ідеології в їх нерозривній єдності інститутів [4; 5; 8; 9].

2. Зміна інститутів супроводжується зміною соціальних статусів і соціальних позицій релігійних і політичних суб'єктів.

3. Під час трансформації старих інститутів відбувається деформація та перетворення мережі старих релігійних і політичних відносин і практик, формуються мережі нових переваг, відносин і практик, які згодом оформляються в інститути.

4. Зміна інститутів пов'язана зі зміною певних схем сприйняття, мислення, дій релігійних віруючих, які довіряють політичним партіям і організаціям, а також зміною в міжконфесійних відносинах.

5. Структура релігійно-політичного простору та системи міжконфесійних відносин оцінюється як динамічне ціле, тобто процес, а не статичний стан.

6. Зміни інститутів пов'язані зі змінами старого соціального, політичного, економічного й духовного порядку. Такому процесу передують розрив у функціонуванні старої структури, тобто криза. У просторі взаємодій відбуваються процеси трансформації старих структур, формальних і неформальних правил, легітимних дій, а потім, у процесі формування нової структури, відбувається зовнішнє оформлення меж легітимних дій, нового соціального порядку.

Зазначене означає, що на перший план виходить пошук засобів розв'язання проблем, що постають у сфері релігійної безпеки. Осць чому в Резолюції круглого столу «Релігійна безпека в Україні та Європі: основні проблеми сьогодення та можливі загрози найближчого майбутнього» наголошується «на важливості релігійних питань для нормального існування та консолідації українського суспільства, забезпечення єдності й концентрації різноманітних ресурсів (людських, інтелектуальних, адміністративних), засуджуються будь-які прояви зневаги й нетолерантного ставлення до представників усіх релігійних груп і конфесій, діяльність яких не заперечує чинне законодавство, та звертаються до відповідальних осіб, організацій, інститутів українського суспільства із пропозицією враховувати у своїй діяльності суттєві зміни, що відбулися в релігійній сфері суспільного життя, а саме: 1) появу нової релігійності та форм релігійного самовираження, пов'язаних із розвитком соціальних мереж і нових засобів мобільної комунікації; 2) активність глобалістських проектів, які використовують для мобілізації своїх прихильників релігійну риторику і символіку; 3) небезпечність використання релігійної риторики та символіки з політичною метою, особливо в сучасному українському соціумі, послабленому війною та економічною кризою».

У статті буде здійснено спробу запровадження теорії інституціональних матриць для проведення структурних перетворень головних ресурсних сфер держави шляхом модифікації базових інститутів суспільства та їхнього впливу на розвиток комплементарних (додаткових) інститутів релігійної сфери.

Вивчення і моделювання діяльності такого складного й багатофакторного, цілісного і системного явища, яким є сучасна релігія, часто вимагає нестандартних рішень. Серед них – метод побудови інституціональної матриці як моделі існування, взаємодії, участі, місця релігійних суб'єктів у системі інститутів суспільства/держави. Підставою щодо звернення до теорії інституціональних матриць є те, що в названій теорії об'єктом розгляду є базові інститути, які становлять основу соціальної взаємодії людей щодо спільного проживання в межах єдиного соціуму.

Поняття «інституціональна матриця» є багатограним, і в теорії інституціональних матриць відсутній єдиний підхід до його вживання. Термін «інституціональна матриця» вперше визначили й застосували 1977 р. К. Поланьї [12] та 1993 р. Д. Норт [10]. Теорія інституціональних матриць, або X-Y-теорія (Institutional Matrices Theory or X- and Y-theory) дістала подальшого розвитку в працях Новосибірської економіко-соціологічної школи [5].

«Побіжний огляд літератури з тематики інститутів і архетипіки, – слушно наголошує український дослідник О. Молодцов, – дав нам підстави виокремити якнайменше три конотації. Перша полягає в поданні інституціональної матриці як культурно-інституціонального генотипу (чи надцивілізаційного коду), друга – як архетипу суспільно-історичного розвитку, третя – як моделі базових інститутів» [9].

У нашому дослідженні акцентуємо увагу на третій конотації, згідно з якою, поняття інституціональної матриці розкривається через базові інститути суспільства. За гіпотезою К. Поланьї, виокремлено два «ідеальних типи» інституціональних матриць [12]. Усі інші варіанти матриць формуються за певними правилами та є гібридами, а тому є комплементарними. Тим самим максимально спрощується завдання пошуку фундаментальних складових базових інститутів українського суспільства і його інституціонального середовища. Але, на нашу думку, інституціональна матриця українського суспільства є проміжною, перехідною моделлю. Обґрунтуємо наші припущення.

Інституціональна матриця (лат. matrix – первинна модель) являє собою стійкий історично складений комплекс взаємозалежних базових інститутів, що регулюють функціонування основних суспільних сфер – економіки, політики й ідеології. Базові інститути, зберігаючи власний зміст, виявляють себе в різноманітних інституціональних формах, що історично розбудовуються, специфіка яких визначається культурним контекстом конкретного суспільства. Аналіз емпіричного матеріалу, починаючи з найдавніших держав і закінчуючи сучасними країнами, свідчить, що в структурі суспільства домінує, зазвичай, один із двох типів інституціональної матриці: або X-, або Y-матриця (західна і східна), що охоплюють економіку, політику й ідеологію [11].

Інституціональний підхід, що дав змогу позиціонувати релігійно-політичний простір як соціальний інститут, у вітчизняному релігієзнавстві застосовується з 70-х рр. минулого століття. Мета інституціональної матриці – показати, що базові інститути утворюють своєрідну внутрішню жорстку структуру, яка «стягує» головні підсистеми суспільства: економічну (економіку), політичну (політику) та культурну, точніше, ідеологічну (ідеологію) сфери в цілісне утворення, що не дозволяє суспільству розпастися. Інакше кажучи, інституціональна матриця являє собою форму суспільної інтеграції в основних, значущих сферах життєдіяльності соціуму – економіці, політиці й ідеології [5].

Для X-матриці базові інститути матимуть таку конфігурацію: в економічній сфері – інститут редистрибутивної економіки (у такому ж значенні деякі автори використовують терміни «роздаткова» чи «розподільча» економіка); у політичній сфері – територіальна організація влади, що базується на принципі унітарно-централізованого публічного управління; в ідеологічній сфері – інститут комунітарної ідеології, що базується на домінуванні колективних цінностей над особистісними. Для Y-матриці: в економічній сфері – інститут ринкової економіки; у політичній сфері – територіальна організація влади, що базується на засадах субсидіарності в широкому сенсі цього слова; в ідеологічній сфері – інститут субсидіарної ідеології, що базується на цінностях індивідуалізму, пріоритеті особистості, її прав і свобод щодо цінностей спільнот більш високого рівня [6, с. 83–85].

Значущість такої концепції, зокрема і для нашого дослідження, полягає в тому, що вона враховує системний характер суспільства, отже, у фокусі дослідження виявляються релігійна й політична сфери, які вони підтримують, взаємно визначають одна одну, об'єктивно обмежують можливість змін, які не враховують такого внутрішнього зв'язу

ку елементів і цілого. Водночас ні економічні, ні політичні, ні ідеологічні відносини не є пріоритетними – вони всі рівною мірою значущі й необхідні для соціального відтворення суспільства.

Ще одна особливість теорії інституціональних матриць – вона, здебільшого, розглядає базові соціальні інститути, а не соціальні відносини.

Інститути в теорії інституціональних матриць відокремлюються від організацій. Базові інститути, які можна простежити практично в усіх суспільствах від давнини до наших днів, незмінно взаємопов'язані з релігією як соціальним (інформаційним, ідеологічним, культурним, освітнім, виховним, комунікативним, ціннісноорієнтованим тощо) інститутом і безпосередньо на неї впливають, і опиняються, своєю чергою, під впливом релігії. Тому релігійні суб'єкти в інституціональній матриці є саме соціальним інститутом, який реалізує ту чи іншу функцію, що є значущою – у нашому разі це сприяння/гальмування формуванню політичної нації.

Використовуючи інституціональну матрицю як модель міжконфесійної діяльності, що є необхідним чинником формування політичної нації, ми виходимо з того, що модель може відображати не тільки елементи дійсності, а й процеси їх взаємодії, а також відносини, які складаються між ними. Пропонована інституційна матриця, як будь-яка модель, є, насамперед, схемою, тобто має певну міру спрощення не тільки набору (ступенів зв'язків) її елементів, але і їхнього змісту. Тому необхідним складником супроводження інституціональної матричної моделі є категоріальний апарат, який охоплює поняття, що забезпечують не тільки розуміння наповнення інституціональної матриці, а й розкривають зміст зв'язків, які не могли бути прямолинійно на ній позначені.

Релігія – соціальний інститут, що містить систему соціальних норм, ролей, установлених звичаїв, вірувань і ритуалів (культів), приписів, стандартів поведінки, організаційних форм, заснованих на вірі в надприродне, сакральне, святе; форма суспільної свідомості в межах соціального інституту (церковна організація, теологічна система, зовнішня культ тощо); світогляд, поведінка індивіда, групи, спільності, яка визначається вірою в існування надприродного.

Потрібно зважати на те, що побудова інституціональної матриці як можливої абстрактної моделі міжконфесійних відносин суспільства можлива із врахуванням еволюції інституціонального середовища в часі та впливу такої еволюції на зростання релігійно-політичного простору.

Досить продуктивно в методологічному плані здається можливість використати перехідну модель трансформації суспільства в умовах транзитивної економіки, що запропоновано українським ученим В. Єлагіним. Така перехідна модель базується на трьох типах інституціональних матриць: східній, командно-адміністративній (Х-матриця), західній, ринковій (У-матриця) та перехідній, солідарній (Z-матриця). Теоретична конструкція, згідно з В. Єлагіним, розглядається так: «Існує незмінний «базис» (базовий інститут) і нескінченно рухлива «надбудова», що є конкретним «оформленням» базового інституту. Саме тому зміна інституціональних форм не може не викликати зміни базового інституту, але в такому разі він уже не може розглядатися як «інваріант». Обмеження в мінливості властиві не лише базовим інститутам, але й інституціональним формам. Будучи більш рухливими, вони, проте, не можуть вийти за межі, що задаються базовими інститутами. Виділяються дві альтернативні властивості матеріально-технологічного середовища, що виявляються під час його освоєння соціумом: комунальність, відповідно до східного типу інституціональної матриці, і некомунальність, відповідно до західного типу інституціональної матриці. Отже, можна запропонувати перехідну модель трансформації суспільства в умовах транзитивної економіки, що базується на трьох типах інституціональних матриць: східній, командно-адміністративній (Х-матриця), західній, ринковій (У-матриця) та перехідній, солідарній (Z-матриця)» [4, с. 100–101]. Зміни, що відбу-

лися в Україні після 1991 р., суттєво вплинули на розвиток інституціонального середовища суспільства, відображені в компаративній характеристиці параметрів базових інституціональних матриць [4, с. 101–102]. У нашому дослідженні пропонується на основі базових інститутів (економіки, політики й ідеології) перехідної, солідарної матриці та їх інваріантів визначити інституціональну Z-матрицю міжконфесійних відносин в Україні, компаративна характеристика параметрів якої може бути описана з урахуванням домінуючих характеристик середовища релігійно-політичного простору й інших чинників, які перебувають у сфері релігійних, політичних, ідеологічних, культурно-історичних, економічних та інших відносин у суспільстві.

**Висновки з дослідження і перспективи подальших пошуків у зазначеному науковому напрямі.** У статті розглянуто особливості релігійно-політичного простору як соціального інституту, що може слугувати основою для розробки структури інституціональної матриці релігійно-політичної мотивації: виявлення особливостей різних версій сучасного інституціоналізму щодо встановлення ознак і функцій релігійно-політичного простору як соціального інституту; визначення його ознак як соціального інституту; виявлення декларативної та реальної значущості такого простору як соціального інституту і на цій підставі обґрунтування його соціальних спеціалізованих функцій.

Коротко висвітлені відомі методи оцінювання інституціонального середовища міжконфесійних відносин: встановлено підстави для виокремлення інституціонального зовнішнього середовища, середовища найближчого оточення та внутрішнього середовища; визначено функціональні відмінності впливу зазначених середовищ на діяльність церковних організацій через власну систему інститутів і систему загального інституціонального середовища суспільства.

У статті викладено основні параметри ефективних варіантів побудови соціальної матриці релігійно-політичної мотивації діяльності церков і релігійних організацій в Україні: визначено інструментарій і первинні форми й обґрунтовано специфіку матричного підходу до дослідження релігійно-політичного простору як цілісної соціальної реальності. Перспективи подальших розвідок у зазначеному науковому напрямі охоплюють пошук ідентичності, приблизну структуру (модель) нового архетипу; виявлення особливостей конфесійної риторики в Україні, на основі яких має бути побудовано загальне «дерево цілей» релігійних структур і спроектовано абстрактну модель міжконфесійних відносин суспільства як соціальну матрицю.

### Література

1. Арчер М. Реализм и морфогенез / М. Арчер // Социологический журнал. – 1994. – № 4. – С. 50–68.
2. Геєць В. Інституційні перетворення і суспільний розвиток / В. Геєць // Економіка і прогнозування. – 2005. – № 6. – С. 9–36.
3. Гидденс Э. Девять тезисов о будущем социологии / Э. Гидденс // THESIS : Теория и история экономических и социальных институтов и система. Альманах. – 1993. – Т. I. – Вып. 1. – С. 57–82.
4. Єлагін В. Інституціональні перетворення як основа ефективного розвитку головних ресурсних сфер держави / В. Єлагін // Вісн. Нац. ун-ту цивіл. захисту України. Серія «Державне управління». – 2014. – Вип. 2. – С. 98–106.
5. Кирдина С. Институциональные матрицы и развитие России / С. Кирдина. – Новосибирск : ООП СО РАН, 2001. – 260 с.
6. Кирдина С. Институциональные матрицы и развитие России : введение в X-Y-теорию / С. Кирдина. – СПб. : Нестор-История, 2014. – 468 с.
7. Манцуров І. Інституційне планування в системі державного регулювання економіки : [монографія] / І. Манцуров. – Київ : НДЕІ, 2011. – 655 с.
8. Михненко А. Інституціалізація суспільного розвитку : [навч. посіб.] / А. Михненко, Е. Макарєнко, Н. Макарєнко. – Київ : НАДУ, 2011. – 292 с.

9. Молодцов О. Методологічні аспекти теорії інституціональних матриць у контексті динаміки інституціональних змін / О. Молодцов // Теорія та практика державного управління і місцевого самоврядування. Електронне наукове фахове видання – 2016. – № 2 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://el-zbirn-du.at.ua/index/zmist\\_2016\\_2/0-24](http://el-zbirn-du.at.ua/index/zmist_2016_2/0-24).

10. Норт Д. Вклад неоинституционализма в понимание проблем переходной экономики / Д. Норт [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ie.boom.ru/Referat/North.htm>.

11. Норт Д. Институції, інституційна зміна та функціонування економіки / Д. Норт ; пер. з англ. під ред. І. Дзюби. – Київ : Основи, 2000. – 198 с.

12. Поланьї К. Великая трансформация : политические и экономические истоки нашего времени ; пер. с англ. / К. Поланьї. – СПб., 2002. – 220 с.

13. Ситнова И. Институциональные изменения : активистско-деятельностный поход / И. Ситнова. – М. : Перспектива, 2012. – 172 с.

14. Склярук Т. Дослідження інституціонального середовища, яке впливає на формування транзакційних витрат підприємства / Т. Склярук // Наук. вісн. НЛТУ України : зб. наук.-техн. праць. – 2009. – Вип. 19.9. – С. 222–227.

15. Чубарь О. Институти та інституціональне середовище : теоретичні узагальнення засад економічного розвитку / О. Чубарь // Наук. вісн. Ужгород. ун-ту : зб. наук. пр. / ред. : В. Мікловда, М. Пітюлич, Н. Гапак та ін. – Ужгород : УжНУ, 2013. – Вип. 3(40). – С. 98–104.

16. Штомпка П. Социология социальных изменений / П. Штомпка ; под ред. В. Ядова. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 416 с.

17. Ядов В. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования / В. Ядов. – СПб. : Интерсоцис, 2009. – 138 с.

#### Анотація

**Бортнікова О. Г. Концепція інституціональних матриць в аналізі змін комплементарних інститутів релігійно-політичного простору України.** – Стаття.

На основі положень теорії інституціональних матриць опрацьовані напрями формування гармонійних міжконфесійних відносин, що можливо за умов розвитку базових соціальних і комплементарних (додаткових) релігійних інститутів. Дослідження середовища релігійно-політичного простору як інституціональної матриці засновані на оцінці та порівнянні показників якості різних варіантів його будови, які є можливими. За своєю сутністю організованість або впорядкованість інституціонального середовища релігійно-політичного простору – це його можливість забезпечити самозбереження, свою перспективу, своє майбутнє. Обґрунтування комплексу показників якості та специфіка підходу матричної теорії щодо дослідження релігійно-політичного простору дає змогу визначити його структуру, перевірити правильність символіки, що в нього закладена, схему опрацювання алгоритмів і функціонування, а на основі послідовного використання матричної методології – скласти матрицю результатів міжконфесійних відносин у контексті трансформації українського суспільства.

**Ключові слова:** релігія, політика, релігійно-політичний простір, інституціональна матриця міжконфесійних відносин.

#### Аннотация

**Бортникова Е. Г. Концепция институциональных матриц в анализе изменений комплементарных институтов религиозно-политического пространства Украины.** – Статья.

На основе положений теории институциональных матриц разработаны направления формирования гармоничных межконфессиональных отношений, возможных в условиях развития базовых социальных и комплементарных (дополнительных) религиозных институтов. Исследование среды религиозно-политического пространства как институциональной матрицы основаны на оценке и сравнении показателей качества различных возможных вариантов его строения. По своей сути организованность или упорядоченность институциональной среды религиозно-политического пространства – это возможность обеспечить свое самосохранение, свою перспективу, свое будущее. Обоснование комплекса показателей качества и специфика подхода матричной теории к исследованию религиозно-политического пространства позволяют определить его структуру, проверить правильность символики, которая в него заложена, схему обработки алгоритмов и функционирования, а на основе последовательного использования матричной методологии – составить матрицу результатов межконфессиональных взаимодействий в контексте трансформации украинского общества.

**Ключевые слова:** религия, политика, религиозно-политическое пространство, институциональная матрица межконфессиональных отношений.

#### Summary

**Bortnikova O. G. The concept of institutional matrices in the analysis of changes of complementary institutions of the religious and political space of Ukraine.** – Article.

Based on the provisions of the theory of institutional matrices, directions of the formation of harmonious inter-confessional relations have been developed, possibly in the context of the development of basic social and complementary (additional) religious institutions. The study of the environment of religious-political space as an institutional matrix is based on the evaluation and comparison of quality indicators of various possible variants of its structure. In essence, the organization or orderliness of the institutional environment of the religious-political space is an opportunity to ensure its self-preservation, its perspective and its future. The justification of the complex of quality indicators and the specificity of the approach of the matrix theory to the study of religious-political space makes it possible to determine its structure, to verify the correctness of the symbolism that is embedded in it, the scheme of processing algorithms and functioning, and, on the basis of the consistent use of the matrix methodology, to draw up a matrix of the results of interconfessional interactions in the context of transformation of ukrainian society.

**Key words:** religion, politics, religious and political space, institutional matrix of inter-confessional relations.

УДК 21:14

І. В. Бредун

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Харківського національного університету будівництва і архітектури

## ЕСХАТОЛОГІЯ ХРИСТІЯН: ЗАГАЛЬНІ ВИМІРИ ЗДІЙСНЕННЯ ІДЕЇ ДОЛІ

Філософське осмислення есхатологічних тем та ідей у межах різних релігійних традицій відкриває шлях до виокремлення й універсалізації цінностей загальнолюдського значення. Саме релігійним ідеям під силу подолати сучасні проблеми «балансуючого» світогляду (у бік наукової картини світу) за рахунок приросту та поширення уявлень і знань про засадничі есхатологічні теми (світоглядного рівня). Останні розкривають ідею Долі людини і світу, Долю Всесвіту й вічного життя. Їх розроблення заповнює духовні лакуни сучасної людини, яка перебуває в стані пошуку відповідей на базові питання людського життя. Останні стосуються таємниці людської екзистенції, розкривають погляди на сенс і мету людського існування, безсмертя душі. Торкаються проблеми життя після смерті. Окреслюють шляхи душі за гробом, Долі людства у глобальних перспективах. Відповідають на питання: що таке гріх? Яке його есхатологічне значення? Чи є суд після смерті? Які путі спасіння (індивідуальні/загальнолюдські) тощо? «Відповіді», які виробляє релігійна свідомість есхатологічного навантаження, здійснює корекцію індивідуального світогляду, реанімує інтелектуальний сенс і моральні цінності людини та світу, релігійних доктрин, феномен віри. Переосмислення есхатологічної проблематики стає «механізмом» включення як раціонального, так й ірраціонального складників (людського світогляду) у модель світу людини для забезпечення індивідуального відчуття «повноти життя», яке відповідає сучасним потребам формування цілісного світогляду сучасного рівня.

Ідея Долі відображена в християнській, богословській думці стародавніх часів. Метою статті є виокремлення вимірів її вияву, відстеження смислових модусів існування та еволюції, тобто реконструкція есхатологічної моделі світу християнської свідомості, отців церкви різних часів.

Есхатологічна проблематика пронизувала всі релігійні та філософські системи людства, роботи яскравих авторів західноєвропейської парадигми культури, філософів: Емпедокла, Піндара, Аристофана, Цицерона, Піфагора, Платона, Аристотеля, Плотіна, Порфирія, Прокла, Ямвлиха, Бруно, Лейбніца, Ніцше, Шопенгауера, Юма, Тіліха, Бердяєва та ін.

Тему Долі ми обґрунтовуємо як засадничу ідею, матрицю есхатологічних карт (релігійних систем) світу. У першому наближенні вона виявляється у вигляді теологічних роздумів про світ Небесний і Земний (його Долі). Наступний виток роздумів стосується філософських умоспоглядань богословів про Долю представників божественного світу (духів, ангелів, святих тощо) та Долю земного виміру. Завершують цей коловорот тем міркування про кінцеві Долі людства (з акцентом на земному житті), а саме про Долі людських душ у кінці часів. Ці теми пов'язані з ідеєю загробного Суду, законом відплати, воскресінням мертвих, апокаліптичними мотивами. Це приблизна схема наших роздумів, яка розкріє різні грані есхатологічних реальностей отців церкви та християнської ідеологічної картини світу.

Поняття «есхатологія» набуло широкого змісту в християнській свідомості. У загальному вигляді ми окреслюємо та відстежуємо історичні долі двох ліній розгортання есхатологічних тем в історії релігійних культур. Це стосується індивідуальної есхатології й великої есхатології. Перша розкриває погляди представників християнської думки на Долю душі за гробом. Інший вимір осмислення теми орієнтує на розкриття Долі Всесвіту.

*Індивідуальна есхатологія.* Тема Долі душі в християн частіше асоціюється та пов'язується з потойбічним сві-

том. Доля земна нівелюється. А Царство Боже виступає як мета Долі людського буття. Світоглядні акценти робляться на Долі небесній. Незважаючи на останнє, у просторі богословської свідомості Доля душі періодично перетинається з Долею її тіла. У віруваннях християн їх «зустріч» (душі й тіла) знову відбудеться, але в кінці часів. До тих же пір душі будуть перебувати в стані очікування. Небесна Доля душі в християнстві зумовлена життям на землі (законом відплати). Як наслідок останнього, Доля обраних відбувається на небесах, а Доля грішних душ здійснюється в пеклі (або в чистилищі). Тема Спасіння окреслює загальну Долю людських душ. Вона розуміється як звільнення від гріха. Останній – це шлях до смерті. Отже, індивідуальна есхатологія розкривається в теологічних міркуваннях про Долю душі за гробом.

Як зазначалось, думка про Долю індивідуальних душ розвивається в уявленнях і віруваннях християн про події в кінці часів, про загальне воскресіння мертвих. Тут треба акцентувати увагу, що в богословській і науковій літературі ми зустрічаємо дуалістичні визначення слова «воскресіння». А саме есхатологія розкривається через тему воскресіння (на індивідуальному та всесвітньому рівнях), яка коловортається навколо теми Долі сущого буття в кінці історії. З одного боку, воскресіння розуміється як фізичне. Деякі дослідники та богослови дотримуються саме цієї точки зору. У текстах теологів учення про воскресіння пояснюють як таке, що стверджує відновлення тілесної природи. Такі тлумачення актуалізують (у релігійній свідомості) тему земної Долі душі. Другу групу роздумів становлять думки теологів про духовне воскресіння з мертвих [3, с. 241–242]. Отже, вибудовується ідея небесної Долі душі (за гробом). Християнська свідомість розмірковує про перехід від смертного до небесного тіла. На її думку, це відбудеться після другого пришестя Христа. Господь сказав про мертвих, що вони «почують голос Сина Божого і, почувши, оживуть». У кінці часів Доля душі здійснюється через метаморфози матеріальної субстанції від однієї форми буття до іншої [6, с. 826].

На відміну від іудейського світогляду, у християн ідея воскресіння розповсюджується на праведників і грішників. У тексті Святого Письма написано, що «маю надію я в Бозі, що настане воскресіння праведних і неправедних» [Дії 24:15]. Після цього вони пізнають Царство Боже, отримують вічне життя (небесну Долю). У Біблії написано: «Померлі твої оживуть, воскресне й моє мертве тіло, тому пробудяться й співайте, ви мешканці пороку, бо роса Твоя – це роса зцілень, і земля викине мертвих» [Іс. 26:19]. Потім душі праведних воз'єднаються зі своїми тілами для вічного життя на Небесах. Підкреслимо знову, що Доля душ грішників поведе їх на вічні муки, існування в пеклі.

Есхатологічну модель світу християн пронизує ідея руху життя по колу, тобто ідея певного циклу, який завершиться в кінці часів. Існують фрагменти сакрального тексту християн, у яких Доля душі розкривається через її сходження від Бога. А її головною метою (Долі душ) стає повернення їх у первісний стан для спасіння роду людського (про це ми поговоримо в наступних наших міркуваннях) [2; 4; 5]. Отже, ідея кола пронизує свідомість християн у різних контекстах. На них ми будемо вказувати по мірі осмислення есхатологічних тем та ідей есхатологічної моделі світу християн. Єдина різниця, на яку ми звертаємо увагу, – це те, що християнське уможлядне коло «розтягнуто» в просторі й часі, але залишається собою. Вектор богословського мислення «вгору» (до Бога) фіксує ідею кола.

*Есхатологія в просторі теологічної думки.* Окреслимо нашу тему (перспективи її осмислення) під кутом зору богословської свідомості. Ідея Долі в тому чи іншому вигляді розкривається в дискурсі раннях і пізніх отців церкви, вона стає атрибутом релігійної свідомості християн, засадничим елементом їхньої моделі світу, ключем до її розкриття. Доля душі розкривається в системі міркувань про її Долю земну та Долю небесну. У вимірі теологічної думки роздуми про Долю душі пов'язані з темою воскресіння тіла. Стародавні отці церкви вчили, що Доля душі не мислиться поза її тілом. Людина воскресне в тілі, в якому вона жила. Такої точки зору дотримувались богослови різних часів. Так, Ієронім, Юстин, Тертуліан та інші теологи вважали, що воскресіння відбудеться в тілах, які втратили людина після смерті. Розмірковуючи в їхньому дусі, Святий Августин писав про фізичне воскресіння, яке відбудеться в молодому віці. Отже, ідея Долі душі розкривається в її взаємозв'язках із тілесністю. По-іншому вона лунає в роздумах про духовне воскресіння в кінці часів (про їхню Долю небесну). Представники олександрійської школи міркували про Долю душі в перетвореному тілі. Свого часу Оріген писав про Долю душі в кінці часів. На його думку, тіла тоді будуть подібні ангельським, тобто безтілесними. Отже, на думку цілої плеяди богословів, Доля небесна продовжується та здійснюється в ефірному, духовному тілі.

Концепція воскресіння християн, яка базується на вченні ап. Павла, ці уявлення культивує. Апостол говорив, що кінцева Доля душі (земна) завершується перетворенням плоті в духовне тіло. Досягти вічності (Царства Небесного) можливо не в плоті, а в духовному тілі. Павло сказав про воскресіння мертвих: «Сіється в тління, – в нетління, сіється в неславу, – у славу ... сіється тіло звичайне, – встає тіло духовне. Є тіло звичайне, є й тіло духовне» [1 Кор. 15:42–44]. У цих словах лунає думка про сходження духовного тіла. Знову ми стикаємось із засадничою (але не проявленою) ідеєю християнської свідомості, а саме темою руху життя (індивідуальних душ) по одному колу, яке рідко, але повторюється. Це стосується пророків і святих, які інколи сходять від Бога (Біблія).

Церковне розуміння Долі душі зосереджено на вірі, що безсмертна душа людини залишиться жити після смерті. У кінці часів відродиться до життя її смертне тіло. Отже, Доля небесна й Доля земна знову стає атрибутом теологічної думки. Як зазначалось, представники Церкви в більшості вважають, що воскреснуть фізичні тіла. Усі люди оживуть у тих самих тілах, у яких вони колись жили [7]. Отже, йде мова про Долю фізичних форм буття. Потім Доля душі проявиться в чуді воскресіння, а саме земне тіло перетвориться в тіло духовне. І, нарешті, коло її руху «замкнеться».

*Індивідуальна есхатологія: Доля святих і праведних.* У простір індивідуальної есхатології потрапляє тема Долі духовних істот, яка підпадає під Промисел Бога. Саме тому Творець утілює саме Сина, а не іншу Особу Святої Трійці. Утілення та воскресіння Христа розуміється як формуюче Долю людську, як те, що кардинально її змінює. Завдяки Його Долі (земної та небесної) відтворюється й оновлюється світ. Спаситель рятує Долі всіх, указує на шлях Спасіння. Отже, ідея Долі душі обраних небесами також усвідомлювалась і пов'язувалась із земним буттям. Можна сказати, що у філософських і теологічних міркуваннях все існує рухається, коловертється навколо життя на землі.

Отже, домінуючим мотивом роздумів християнських теологів (Церкви) стає ідея земної Долі Христа, який актуалізує вимір Долі представників божественного світу, а саме їх утілення. Це культивує вимір наших роздумів над темою, а саме про Долю пророків, Долю ангелів, Долю святих, Долю духів. Стосовно Долі Ісуса, а саме модусів її проявлення, варто зазначити таке. У богословській літературі використовується слово «втілення». Воно вказує на те, що в центрі релігійної свідомості Доля Христа мислиться та пов'язується із земною реальністю. Утілення Христа стало основним церковним догматом. Зі стародавніх часів останній перебуває в полі зору християнської свідомості, тобто апологети (перші

отці) церкви розмірковували про Долю Христа. Вони сходяться в думці, що Господь став людиною, прийняв її образ, її ество, втілює в людську оболонку. У Святому Письмі написано: «Один бо є Бог, і один Посередник між Богом та людьми, – людина Христос, що дав Самого Себе на викуп за всіх» [Тим. 2:5]. «Бог послав Сина Свого, який народився від жінки» [Гал. 4: 4]. Ідея Долі людей, яка формується завдяки Його сходженню, стверджується в словах: «Він визначив день, коли хоче судити по правді весь світ через Мужа, що Його наперед Він поставив, і Він подав доказ усім, із мертвих Його воскресивши» [Дії 17:31].

Віра в тілесне воскресіння стосувалась не стільки Долі пророків, а й насамперед воскресіння Христа, яке усвідомлювалось як плотське. У Святому Письмі є фрагмент. У ньому описується, що перед світанком на третій день варта не знайшла тіло Ісуса. Теологічна думка пояснювала цю подію так: Спаситель утілює в плотське вбрання й пішов [1].

Додатково гілкою в розкритті теми є уявлення про Долю душ *праведних*, які ми черпаємо з розміркувань Гр. Палами. Він писав, що праведні душі знаходяться в Царстві небесному до настання часу жнив. Доля їхніх душ у кінці часів здійсниться через об'єднання душ зі своїми тілами. Тобто ідея руху життя по колу знову проникає в богословську свідомість. Отже, ідея Долі стає принципом існування душ у Всесвіті. У його вимірах вона розвивається.

Ідея Долі актуалізується в християнських *уявленнях про Трійцю*. Учення про Трійцю є першим догматом, установленним Церквою протягом перших століть християнства. У центрі уваги теологів були міркування про Бога в його відношенні до світу, творіння світу (за «сім днів»), тобто його Долі. Сюди ж ми зараховуємо Слово Боже, яке наповнювало Храм [3 Цар. 8:29; 9:3-4; 8:11], а саме розміркування теологів про Дух Божий. Християни вірять, що Дух Святий сходиться від Бога. Він впливає на Долю земну людей. Дух посилав пророків, керує теократією, насилає лиха: «... і серце своє зробили кременем, щоб не слухати Закону й тих слів, що послав Господь Саваот своїм Духом через давніх пророків. І був великий гнів від Господа...» [Зах. 7:12]. Дух Святий розуміється богословами як третя іпостась і персона Святої Трійці. В окреслених контекстах можливо говорити й про різні вияви його Долі (божественного призначення). У цьому сенсі Долю ми визначаємо як процес переходу духовної субстанції у фізичну реальність. Християнські теологи говорять, що існує Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий. Дух Святий періодично сходиться від Отця. Богослови усвідомлюють їх як індивідуальні особистості. Бог не породжений. Бог-Син народжується від Отця. Дух Святий виходить від Отця, перебуває в Сині, визнається як рівний Отцю й Сину. Йому притаманні божественні якості. Цікаво, що йому належить здібність творіння, відродження Долі душ. Багато християн вірили, що кожна особа Трійці є окремою постаттю, тобто індивідуальним божеством. Усі Лиця Трійці визначаються як божественна сутність, яка є вічною, неосязною, всемогутньою. На думку теологів, кожному належить буття, особистість та існування. Отже, Доля Бога (Єдиного) розкривається через Долю трьох. Ідея Долі Святого Духа (її фрагмент) висвітлюється в темі Його проявлення, а саме в сцені хрещення Христа (Іоанном). У Святому Письмі сказано: «... і побачив Іван Духа Божого, що спускався як голуб і сховався на Нього» [Мт. 3:16]. Як говорилось, син Божий мислиться як друга особа Трійці. У певному сенсі як певна форма вияву життя Бога. Його Доля земна здійснюється заради нашого спасіння. Апостол Павло говорив: «Бог явився у плоті» [Тим. 3:16]. Подібна ідея лунає у словах Іоанна: «Слово стало плоттю» [Ін. 1:14]. У символі віри зафіксовані слова, що зійшов Ісус із небес і тіло прийняв. Богослови постановили (на Нікейському Соборі), що друга іпостась, тобто Син Божий, спустилася на землю, втілює в людську подобу і принесла порятунок.

Тему Долі Христа продовжує вимір Долі представників божественного світу. Учення про друге пришестя Христове є засадничим віруванням для представників християнської Церкви. Святе Письмо розповідає про Долю Христа (земну),



тобто друге його пришестя на землю: «... прийде Син Людський у славі Свого Отця» [Мт. 16:27]. Апостоли: «Тому не судіть передчасно нічого, аж поки не прийде Господь» [1 Кор. 4: 5]. Церква друге пришестя Спасителя транслює як духовне: «... тоді з'явиться знак Сина Людського на небі; і тоді заголосять всі земні племена, і побачать Сина Людського» [Мт. 24:30]. Тут виникає питання: як звичайні люди можуть побачити (земними очима) Сина Людського, якщо його прихід транслюється як духовний? У цьому сенсі логічним буде міркування, що духовні істоти не видимі для фізичної реальності. Кожний вимір є доступним для сприйняття його представниками. Винятком є духовидці, Великі посвячені своїх часів.

У тексті Святого Письма актуалізується думка про ангелів, тобто ми можемо намітити тему їхньої Долі (небесної). Так, Друге пришестя Спасителя описується в оточенні ангелів. Отже, Його Доля кожного разу розкривається та пов'язується зі сходженнями (як певними «фрагментарними» модусами Його вияву), які відбуваються з метою Спасіння доль світу і його душ. Під нашим кутом зору такі міркування знову нас наштовхують на ідею колообігу в межах єдиного Всесвіту (духовно-земного).

Отже, ідея Долі представників божественного буття отримує свій додатковий розвиток у просторі християнського світогляду, а саме вона втілюється в історію про Долю пророків, Долю духів, Долю святих. Усі Долі існують у єдиному русі життя, пов'язані з Долями світу, тобто фізичною реальністю.

Отже, християнська свідомість презентує виміри втілення ідеї Долі, акцентує увагу на Долі представників божественного світу, від яких у певному сенсі залежать Долі душ (земних і небесних). Тема індивідуальної Долі душі поступово «губиться», тобто масштаби її осмислення зростають порівняно з релігійною свідомістю минулих часів. Основні церковні догмати й символ віри християн намічає та розкриває ідею Долі душ у контексті концепції воскресіння мертвих, у роздумах про кінець світу, останній Суд тощо (детальніше буде далі).

Нами окреслені деякі смислові виміри та контексти есхатологічного світогляду християн. Ідею Долі ми визначаємо як атрибут їхньої есхатологічної моделі світу, як Принцип існування Всесвіту і його представників, як матрицю есхатологічної системи християн.

Ми формулюємо декілька авторських визначень поняття «Долі»:

1. Доля тлумачиться як рухомий процес, у межах якого здійснюється життя всіх видів душ, а саме світу земного та небесного.

2. Доля духовних істот розкривається як процес їх утілення в земну реальність і повернення їх до духовних джерел. У цьому сенсі ідея Долі окреслює життя духів та обраних небесами істот для здійснення божественного Провидіння.

3. Долю можна інтерпретувати як процес, у межах якого відбувається перетворення духовної сутності людини в кінці часів.

4. Доля як процес руху душі по колу, великому (у просторі Всесвітнього буття) і малому (земного існування).

Отже, у християнському світогляді час від часу виявляється ідея руху по колу Доль усіх представників Всесвіту (земного та небесного).

Отже, циклічне світовідчуття притаманне богословській свідомості, оминає офіційні ідеологічні установки Церкви.

### Література

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена / Українське біблійне товариство. – К., 1991. – 1255 с.

2. Августин Бл. О граде Божієм / Бл. Августин. – Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000. – 1296 с.

3. Энциклопедический словарь / сост. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефронъ. – С-Петербург : Типо-Литография И.А. Ефрона, 1892. – Т. 13. – 1892. – 481 с.

4. Богослов Григорий. Избранные творения / Григорий Богослов ; ред. В.В. Бурега. – М. : Сретенский монастырь, 2005. – 240 с.

5. Богослов Григорий. Догматические поэмы / Григорий Богослов ; пер. Т.Г. Сидаш. – СПб. : Нестор-История, 2012. – 180 с.

6. Словник біблійного богослов'я / за ред. Ксав'є Леон-Дюфура, Жана Люпласі та ін. – Львів : Вид-во Отців Василіян «Місіонер», 1996. – 934 с.

7. Фаррар Ф.В. Жизнь и труды святых Отцов и учителей Церкви / Ф.В. Фаррар. – М. : Сретенский монастырь, 2001. – Т. 2. – 2001. – 614 с.

### Анотація

**Бредун І. В. Есхатологія християн: загальні виміри здійснення ідеї долі.** – Стаття.

У статті автор послідовно осмислює ідею Долі в межах релігійної та філософської свідомості. У просторі теологічної думки виявляються смислові рівні теми Долі, культивуються її авторські інтерпретації. Есхатологічні теми й ідеї аналізуються під кутом зору уявлень про Долю людини (людської душі) та Долю Всесвіту (у кінці часів). Отже, тема есхатології розкривається в контексті індивідуального виміру. У його межах осмислюються її додаткові смисли.

Тему Долі ми обґрунтовуємо як засадничу ідею, матрицю есхатологічних карт (релігійних систем) світу. У першому наближенні вона виявляється у вигляді теологічних роздумів про світ Небесний і Земний (його Долю). Наступний виток роздумів стосується філософських умоспоглядань богословів про Долю представників божественного світу (духів, ангелів, святих тощо) та Долю земного виміру. Есхатологічні теми пов'язані з ідеєю загробного Суду, законом відплати, воскресінням мертвих, апокаліптичними мотивами. Ми розкриваємо різні грані есхатологічних реальностей отців церкви і християнської ідеологічної картини світу.

**Ключові слова:** душа, есхатологія, ідея, індивідуальна, Всесвітня, смисли, богослови.

### Аннотация

**Бредун И. В. Эсхатология христиан: общие измерения осуществления идеи судьбы.** – Статья.

В статье автор проводит последовательное осмысление идеи Судьбы в пределах религиозного и философского сознания. В пространстве теологической мысли оказываются смысловые уровни темы Судьбы, культивируются ее авторские интерпретации. Эсхатологические темы и идеи анализируются с точки зрения представлений о Судьбе человека (человеческой души) и Судьбу Вселенной (в конце времен). Таким образом, тема эсхатологии раскрывается в контексте индивидуального измерения. В его пределах осмысливаются ее дополнительные смыслы.

Тему Судьбы мы обосновываем как основополагающую идею, матрицу эсхатологических карт (религиозных систем) мира. В первом приближении она проявляется в виде теологических размышлений о мире Небесном и Земном (его Судьбе). Следующий виток размышлений касается философских умозерцаний богословов о Судьбе представителей божественного мира (духов, ангелов, святых и т. д.) и Судьбе земного измерения. Эсхатологические темы связаны с идеей загробного суда, законом возмездия, воскресением мертвых, апокалиптическими мотивами. Мы раскрываем различные грани эсхатологических реальностей отцов церкви и християнской идеологической картины мира.

**Ключевые слова:** душа, эсхатология, идея, индивидуальная, Всемирная, смыслы, богословы.

### Summary

**Bredun I. V. The eschatology of Christians: the general dimensions of the realization of the idea destiny.** – Article.

In the article the author conducts a consistent comprehension of the idea of Destiny within the limits of religious and philosophical consciousness. In the space of theological thought are the semantic levels of the theme of Destiny, its author's interpretations are cultivated. Eschatological themes and ideas are analyzed from the point of view of the ideas about the fate of man (the human soul) and the fate of the universe (at the end of time). So, the theme of eschatology is revealed in the context

of an individual dimension. In its limits, its additional meanings are comprehended.

The theme of Destiny we justify as the fundamental idea, the matrix of eschatological maps (religious systems) of the world. In the first approximate it manifests itself in the form of theological reflections on the world of Heaven and Earth (its Destiny). The next round of reflection concerns the philosophical contemplation of theologians about the fate of representa-

tives of the divine world (spirits, angels, saints, etc.) and the fate of the earthly dimension. The eschatological themes associated with the idea of the afterlife, the law of retribution, the resurrection of the dead, apocalyptic motives. We reveal the various facets of the eschatological realities of the Church Fathers and the Christian ideological picture of the world.

*Key words:* soul, eschatology, idea, individual, World, meanings, theologians.

УДК 339.13

*І. О. Бушман*  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри психології, політології та  
соціокультурних технологій  
Сумського державного університету

### МАРКЕТИНГОВІ СТРАТЕГІЇ РОЗВИТКУ УНІВЕРСИТЕТУ

Освіта посідає особливе місце в суспільному розвитку, оскільки її базовою функцією є забезпечення підготовки фахівців, котрі мають вирішувати питання глобального масштабу, які постають перед людством. Підготовка нових поколінь до здійснення професійних і соціальних функцій вимагає більш довготривалого та складного процесу виховання й освіти. Глобалізація освітніх систем, посилення конкуренції на ринку освітніх послуг, жорсткі вимоги, що висуваються до освітніх установ, спонукають необхідність зміни основної парадигми поведінки суб'єктів освітньої діяльності та здійснення переходу до нової активної маркетингової позиції. Цільовим результатом маркетингової діяльності в галузі освіти є забезпечення рентабельності шляхом найбільш ефективного задоволення потреб: особистості – в освіті; навчального закладу – у розвитку й підвищенні добробуту викладачів, співробітників; фірм, організацій – у зростанні власного кадрового потенціалу; суспільства – у відтворенні інтелектуальної еліти. Отже, пасивне виробництво освітніх послуг установами не є актуальним, формування ринку освітніх послуг, створення нових потреб, що відповідають майбутнім тенденціям інноваційного розвитку національної економіки, – це новий рівень існування освітньої установи [9, с. 14].

Узагальнення наукових досліджень свідчить про наявність чималої кількості праць вітчизняних авторів (В. Бакіров [2], В. Астахова [1], І. Шермет [16], А. Костюченко [7] та ін.), у яких розглядаються питання розвитку вищої освіти, її адаптації до ринкових умов, наближення до європейських освітніх стандартів тощо. Деякою мірою поза увагою українських учених залишаються питання розробки понятійного апарату, підходів до маркетингової діяльності у сфері освітніх послуг.

Питанням стратегії, соціалізації та духовного розвитку працюючої людини присвячені праці К. Вейка й А. Брауна [19], М. Елвессона [17], П. Робінзона [13], П. Сенге, Б.Дж. Брейем [3], С. Опацького, С. Гвоздьова, Л. Грегтоном [4], математичні підходи висвітлюються у працях М. Мурашко [11], С. Назарко та О. Коляди [6], автори пропонують формувати стратегічне портфоліо проектів вишів на основі розрахунку потенціалів закладу.

Наукова сфера інтересів питання маркетингу виступає як багатоаспектний предмет дослідження багатьох учених: маркетинг в освіті як предмет філософського аналізу (Б. Братаніч), маркетинг освітніх послуг із позицій економіки (Т. Оболенська), маркетинг освітніх послуг як механізм управління вищими навчальними закладами (Д. Горобець, А. Лялюк, В. Фадеев), освітній маркетинг закладу післядипломної освіти (М. Віднічук, З. Рябова), маркетинг у професійно-технічній освіті (Н. Проценко, Л. Сергеева).

Активна маркетингова позиція освітньої установи дає змогу спрямувати розвиток окремих навчальних закладів у бік підвищення їх конкурентоспроможності, забезпечення високого якісного рівня задоволення освітніх потреб громадян України. Нові стратегії вимагають наукової розробки підходів, принципів і методів забезпечення маркетингової діяльності у сфері освіти.

**Метою статті** є з'ясувати особливості маркетингової діяльності у сфері освітніх послуг, визначити рівень маркетингової діяльності на ринку освітніх послуг і виокремити основні їх функції.

Із соціального погляду маркетинг – це соціальний процес, спрямований на задоволення потреб груп та індивідів за допомогою створення і пропозиції товарів, що мають

цінність, і послуг та обміну ними з іншими людьми. Пітер Друкер, один із відомих дослідників маркетингу, зазначає, що «завдання маркетингу полягає у зведенні до мінімуму зусиль на збут. Мета маркетингу – досягнення такого рівня знань і розуміння потреб клієнтів, за якого запропоновані товари й послуги будуть цілком їм відповідати і самостійно продавати себе. В ідеалі результат маркетингу – готовий до покупки споживач» [5, с. 123].

Американська асоціація маркетингу пропонує таке визначення: «Маркетинг – менеджмент – процес планування та реалізації загальної концепції, політики ціноутворення, просування й розподілу ідей, товарів і послуг, спрямований на здійснення обміну, що задовольняє як індивідуальні, так й організаційні потреби» [8, с. 78].

Одержання освітніх послуг правомірно порівнювати з покупкою будь-якого іншого товару. Це дає змогу трактувати маркетинг освітніх послуг як систему організації діяльності освітньої установи, за допомогою якої задовольняється, розширюється, прогнозується попит різних соціальних груп на освітні послуги. Маркетинг освітніх послуг – це соціально-економічний процес реалізації сервісної, цінової, комунікативної політики освітньої установи в конкурентному середовищі ринку освіти [10].

Специфіка ринку освітніх послуг накладає істотний відбиток на структуру маркетингових відносин на цьому ринку. Суб'єктами маркетингової діяльності на ринку освітніх послуг є освітні установи; споживачі освітніх послуг (індивідуальні й корпоративні); посередники в структурі системи освіти та зовнішні посередники, що забезпечують реалізацію освітніх процесів; громадські організації і структури, що беруть участь у просуванні освітніх послуг на ринку. Освітні установи виступають у ролі суб'єктів, що формують пропозицію, продукують освітні послуги. Освітні установи як суб'єкти, що формують і здійснюють пропозицію освітніх послуг на ринку, відіграють вирішальну роль у становленні маркетингу в сфері освіти [9].

Функціональне спрямованість освітньої установи – це надання освітньої послуги необхідного змісту, обсягу, асортименту і якості, що враховує динамічні потреби ринку й інноваційні тенденції національної економіки; виробництво та надання супутніх освітніх послуг, формування гуманітарного складника, що формує особистість майбутнього фахівця, закріплюючи компетенції випускника (вміння працювати в групі, соціальна орієнтація, соціальна відповідальність, людяність тощо) [9].

Роль держави та виконавчих органів управління у сфері маркетингу освітніх послуг – активне залучення до розроблення маркетингової стратегії на ринку й виділення пріоритетних напрямів розвитку освіти. Держава здійснює правовий захист суб'єктів маркетингу, веде статистику, сприяє проведенню масштабних ринкових досліджень тощо. Підтримка держави забезпечує здійснення масштабних реформ галузі, спрямованих на підвищення якості й доступності освітніх послуг, здійснює пряме бюджетне фінансування освіти, надає гарантії для довгострокових інвестицій різних суб'єктів в освітню сферу. Вона розробляє систему податкових пільг та інших форм регулювання ринку з метою забезпечення розвитку пріоритетних спеціальностей, нових форм і методів підготовки фахівців, адаптації освітніх програм до швидко мінливих потреб ринку і розвитку галузі загалом [9].

Зазначимо, що стратегія маркетингової діяльності освітньої установи, як і будь-яка маркетингова стратегія,

включає аналіз сильних і слабких сторін установи, можливостей і загроз ринку, конкурентів, їх відмінних рис і на основі такого аналізу формулювання власних конкурентних переваг. Стратегія маркетингу освітніх послуг має включати чітке визначення цілей і завдань освітньої установи, опис її споживачів і цільових аудиторій, а також процедур, конкурентних переваг освітніх програм навчального закладу, з якими він виходить на ринок. Маркетинг освітніх послуг формує філософію, стратегію й тактику цивілізованої поведінки та взаємодії суб'єктів ринку освітніх послуг.

Міжнародне співробітництво в галузі освіти є також важливим фактором, ключовим елементом інтеграції України у світове співтовариство. Це стратегічний напрям розвитку як освітньо-наукової політики України, так і сучасних вітчизняних вищих навчальних закладів зокрема, що сприяє встановленню стратегічних партнерських зв'язків із закордонними навчальними й науковими закладами, виробничими та іншими структурами.

Основна мета розширення міжнародного співробітництва полягає в поширенні впливу України на світовому ринку підготовки фахівців на основі запровадження єдиної інтегрованої системи підготовки висококваліфікованих кадрів на рівні світових стандартів; у зміцненні позицій України у світових інтеграційних процесах на основі розвитку перспективних наукових напрямів у світовому просторі науки та реальному впровадженні новітніх технологій.

Міжнародне співробітництво в освітньо-науковому просторі має здійснюватися за допомогою тривекторної системи розвитку, тобто на основі тісної інтеграції освіти, науки та виробництва. Основними факторами цієї системи є:

– моніторинг, головним завданням якого є проведення маркетингового та моніторингового аналізу на ринку відповідних галузей у фарватері освітянських вимог;

– фандрайзинг – покликаний здійснити комплекс заходів, які забезпечують пошук фінансових і матеріальних засобів, необхідних для реалізації освітянських і наукових проєктів;

– екстешн – призначений для пошуку шляхів удосконалення системи освітнього та наукового забезпечення [9; 10].

Механізми ринкової економіки зумовлюють зміни в управлінні професійно-технічною освітою, активізують розвиток освітніх послуг і вдосконалення процесу їх надання на основі маркетингу з метою підвищення якості освітніх послуг. Маркетинговий підхід до вирішення актуальних і перспективних проблем управління розвитком університету в умовах формування ринку освітніх послуг дасть змогу реформувати організаційну й управлінську структуру навчального закладу (створення маркетингової служби), сформулювати та оптимізувати стратегію, спланувати й реалізувати його тактику, розв'язати проблеми сегментації ринку, асортименту освітніх послуг, комунікацій та інших форм їх просування з урахуванням специфіки освітніх послуг і вітчизняного ринку праці [3; 9].

Оскільки стратегія – це індивідуальний спосіб діяльності вищу, завдяки якому забезпечується власна довготривала перспектива. Існує низка публікацій, зокрема, С. Смерічевської, де з позицій стратегічного менеджменту, його людських ресурсів, крізь призму організаційної культури менеджменту проаналізовано зміст економічних аспектів наявної стратегії підготовки фахівця вищої кваліфікації в Україні на предмет відповідності теоретичній моделі конкурентоспроможного спеціаліста [14]. Методика вибору та обґрунтування стратегії розвитку вищого навчального закладу передбачає комплексну систему методів стратегічного управління вищим навчальним закладом, яка включає практичний інструментарій формування, вибору й обґрунтування стратегій розвитку та конкурентоспроможності вищих навчальних закладів і яка пов'язана із життєвим циклом вишу як організації [16]. При цьому основними складниками внутрішніх параметрів стратегічного планування визначено систему управління, організаційну структуру, фінансово-економічну систему, маркетингову систему, кадрову систему, а щодо зовнішніх – політико-правові,

економічні, соціально-демографічні, науково-технологічні чинники. Л. Пан розглядає, аналізуючи зовнішнє середовище, виш як відкрити, складну й динамічну систему, а також зауважує, що стратегічному управлінню такої організації «повинні бути притаманні такі властивості:

1) цілісність (професійний рівень викладацького складу, його мотивація, організаційна культура, рівень освоєння новітніх навчальних технологій, розуміння місії і стратегії закладу тощо), тобто врахування впливу зміни одного складника на інші;

2) диференціація (різні структурні підрозділи вищого навчального закладу мають виконувати тільки їм властиві функції);

3) централізація (домінування однієї з частин системи – соціальної, економічної);

4) інформаційний вхід, зворотний зв'язок (вхідний потік інформації або сприймається й використовується, або не сприймається);

5) динамічність, адаптивність (виш як відкрита система має безперервно розвиватися);

6) наявність граничних можливостей (відповідно до наявних ресурсів);

7) унікальність (освіти, методик навчання, пропонованих напрямів підготовки, рівнів навчання тощо);

8) здатність змінювати структуру, мобільність;

9) цілеспрямованість» [12].

Намагання вивчити взаємозв'язки стратегії вищого навчального закладу та його культури в контексті переходу людського ресурсу й компетентності в якість капіталу для підвищення його конкурентоспроможності як організації є досить важливою. Деякі наявні науково-практичні напрацювання, тематика взаємопов'язаності стратегії розвитку вищого педагогічного навчального закладу з його культурою та людськими ресурсами залишається малодослідженою [14].

Існує багато моделей співвідношення між стратегією вищого навчального закладу, його культурою й ухваленими рішеннями, є декілька підходів, що загалом містять такі аспекти: стратегічний аналіз; репутація, імідж організації, її узагальнений «образ»; очевидні та неочевидні структури, ухвалені рішення [14].

Але не можна стверджувати, що культура задіяна лише у формуванні «образу» вишу, адже її основами є особистість керівника, історія стратегічних рішень, стосунки керівників і підлеглих, соціокультурні елементи. Отже, організаційно-культурний принцип, формуючись на поліфакторній базі, є об'єднувальним щодо інших, отже, стратегічним. Цю тезу підтверджують також висновки вчених про те, що й культура, і стратегія описують один і той самий тип організаційних феноменів, управляючи вираженням і перетворенням чинників за посередництвом суджень, процесів творчості тощо. Крім того, вони забезпечують напрям діяльності, пропонують способи впорядкування світу, забезпечують послідовність та ідентичність.

Культура вищого навчального закладу може задавати спосіб формування його стратегії так: «Культура діє як фільтр для сприйняття, впливає на інтерпретацію інформації, установлює моральні й етичні стандарти, забезпечує правила, норми й евристичні дії. Культура визначає, як саме сила та влада беруть участь у прийнятті рішень, що вибирають найбільш доречні щодо неї дії для досягнення поставлених цілей. Сформульована стратегія є артефактом культури, допомагає співробітникам усвідомлювати свою роль в організації, забезпечує ідентифікацію та лояльність, посилює мотивацію й забезпечує структуру основних ідей, які дають людині змогу усвідомити зовнішнє середовище й місце організації в ньому» [19, с. 197]. Взаємозамінність цих категорій, проте, доцільна лише тоді, коли йдеться про необхідність переосмислення сутності стратегії по-новому, переінтерпретації багатьох елементів стратегічної роботи в контексті, коли ресурси та компетенцію розглядають як ключові елементи конкурентоспроможності [17]. Саме така необхідність виникла в системі вищої педагогічної освіти у

зв'язку з її людиноцентрованістю й утіленням компетентнісних підходів і в шкільній педагогіці, і в педагогіці вищої освіти [14].

Отже, поняття стратегії та організаційної культури щодо вищих навчальних закладів можуть бути використані як синонімічні для глибшого дослідження сутності людського ресурсу і шляхів його оптимізації. Усе вищесказане стосується й державних, і приватних вишів незалежно від їх кількісних показників, але для потужних університетів важливо спланувати перетворення на макро-, мезо- та мікрорівнях (за концентричним принципом, охоплюючи субкультури як мікрорівні). На державному рівні, плануючи перетворення, варто здійснювати диференційований підхід до вищих навчальних закладів, оскільки низка з них є людиноцентричними за своєю сутністю (педагогічні, медичні, юридичні, релігійні), тому трансформаційні процеси повинні не зачіпати глибинні рівні, а лише стимулювати логічні механізми, актуалізувати наявні цілі, коригувати систему цінностей.

Отже, проблеми вироблення й реалізації стратегії вищого навчального закладу з позицій культури виводять на якісно інший рівень проблему управління людськими ресурсами; зміни у стратегії та культурі повинні мати цілеспрямований характер – орієнтуватися на забезпечення людиноцентричного типу вищих навчальних закладів як організацій.

У перспективі дослідження цієї тематики має практичне значення, оскільки може бути оформлене як практичні рекомендації, навчальні курси для керівників освіти в системі підвищення кваліфікації та післядипломної освіти.

### Література

- Астахова В.И. Социология образования как предмет изучения в высшей школе / В.И. Астахова // Вчені записки Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія». – 2010. – Т. 16. – С. 459–462.
- Бакиров В.С. Высшее образование Украины: специфика, проблемы, перспективы / В.С. Бакиров // Об образовании. Евразийское пространство. К 20-летию Евразийской ассоциации университетов / ред. В.А. Садовничий. – М. : МАКС Пресс, 2009. – С. 41–59.
- Брейем Дж.Б. Создание самообучающейся организации / Б.Дж. Брейем. – СПб. : Издат. дом «Нева», 2003. – 128 с.
- Грэттон Л. Живая стратегия: Как поместить людей в центр решения корпоративных задач / Л. Грэттон. – Днепропетровск : Баланс-Клуб, 2003. – 288 с.
- Друкер П.Ф. Задачи менеджмента в XXI веке / П.Ф. Друкер. – М. : Издат. дом «Вильямс», 2004. – 272 с.
- Коляда О.П. Метод формування стратегічного портфелю проектів вищого навчального закладу / О.П. Коляда // Управління проектами та розвиток виробництва : зб. наук. пр. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2010. – № 1(33). – С. 161–172. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.vmurol.com.ua/upload/publikatsii/nauka/Kolyada/Metod\\_formuvannya.pdf](http://www.vmurol.com.ua/upload/publikatsii/nauka/Kolyada/Metod_formuvannya.pdf).
- Костюченко А.М. Специфіка маркетингу освітніх послуг та сучасні проблеми освіти в Україні в умовах ринкового середовища / А.М. Костюченко // Вісник Дніпропетровського університету. – 2011. – Вип. 5(3). – С. 43–49.
- Котлер Ф. Маркетинг менеджмент. Экспресс-курс / Ф. Котлер ; пер. с англ. под. ред. С.Г. Божук. – СПб. : Питер, 2006. – 464 с. – С. 36.
- Лукашук О.С. Особливості маркетингової діяльності у сфері освітніх послуг / О.С. Лукашук // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Серія «Філософія». – 2013. – Вип. 40(1). – С. 182–192.
- Маркетинг образовательных услуг : [учебное пособие] / [Н.А. Пашкус, В.Ю. Пашкус, М.П. Соловейкина, Л.В. Чебыкина] ; под ред. Н.А. Пашкус. – СПб. : Книжный Дом, 2007. – 112 с.
- Мурашко М.І. Адаптація матричних методів до умов стратегічного розвитку регіональної вищої школи / М.І. Мурашко, С.О. Назарко // Ефективна економіка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.economy.nauka.com.ua/index.php?operation=1&iid=204>.
- Пан Л.В. Роль дослідження середовища функціонування вищого навчального закладу у системі управління / Л.В. Пан [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/bitstream/123456789/381/1/Pan\\_Rol\\_doslidzhennia.pdf](http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/bitstream/123456789/381/1/Pan_Rol_doslidzhennia.pdf).
- Роббинз П.С. Основы организационного поведения / С.П. Роббинз. – М., СПб., К., 2006. – 448 с.
- Смерічевська С.В. Стратегічні напрями розвитку вищого навчального закладу в умовах трансформації економіки України / С.В. Смерічевська // Схід. – 2008. – № 7(91). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT\\_ID=35463](http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=35463).
- Фатхутдинов Р.А. Управление конкурентоспособностью вуза / Р.А. Фатхутдинов // Высш. образование в России. – 2006. – № 9. – С. 37–38.
- Шеремет І.І. Соціальні виклики безперервної освіти / І.І. Шеремет // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – 2009. – Вип. 15. – С. 587–592.
- Элвессон М. Организационная культура / М. Элвессон. – Х. : Гуманит. центр, 2005. – 460 с.
- Ashmos D.P. Spirituality at Work: A Conceptualization and Measure / D.P. Ashmos, D. Duchon // Journal of Management Inquiry. – June 2000. – P. 139.
- Brown A. Organizational Culture / A. Brown. – London : Pitman, 1995. – P. 197.

### Анотація

**Бушман І. О.** Маркетингові стратегії розвитку університету. – Стаття.

У статті розглянуто поняття маркетингу освітніх послуг, особливості маркетингової діяльності університету, проаналізовано основну роль університету на ринку освітніх послуг.

Зміни парадигми поведінки суб'єктів освітньої діяльності, формування трансформації маркетингової позиції детерміновано глобалізацією освітніх систем, посиленням конкуренції на ринку освітніх послуг. Це призводить до формування основних суб'єктів маркетингової діяльності на ринку освітніх послуг, таких як освітні установи; споживачі освітніх послуг (індивідуальні й корпоративні); громадські організації і структури, що беруть участь у просуванні освітніх послуг на ринку.

Розширення міжнародного співробітництва спрямовано на підвищення впливу України на світовому ринку на підготовку фахівців за допомогою запровадження єдиної інтегрованої системи підготовки висококваліфікованих кадрів на рівні світових стандартів; зміцнення позицій у світових інтеграційних процесах на основі розвитку перспективних наукових напрямів у світовому просторі науки та реального впровадження новітніх технологій.

**Ключові слова:** маркетинг освітніх послуг, ринок освітніх послуг, освітній маркетинг, вищий навчальний заклад, культура, стратегія.

### Аннотация

**Бушман И. А.** Маркетинговые стратегии развития университета. – Статья.

В статье рассмотрены понятие маркетинга образовательных услуг, особенности маркетинговой деятельности университета, проанализирована основная роль университета на рынке образовательных услуг.

Изменения парадигмы поведения субъектов образовательной деятельности, формирование и трансформация маркетинговой позиции детерминированы глобализацией образовательных систем, усилением конкуренции на рынке образовательных услуг. Это приводит к формированию основных субъектов маркетинговой деятельности на рынке образовательных услуг, таких как образовательные учреждения; потребители образовательных услуг (индивидуальные и корпоративные), общественные организации и структуры, принимающих участие в продвижении образовательных услуг на рынке.

Расширение международного сотрудничества направлено на усиление влияния Украины на мировом рынке на подготовку специалистов с помощью внедрения единой интегрированной системы подготовки высококвалифицированных кадров на уровне мировых стандартов; укрепление позиций в

мировых интеграционных процессах на основе развития перспективных научных направлений в мировом пространстве науки и реального внедрения новейших технологий.

*Ключевые слова:* маркетинг образовательных услуг, рынок образовательных услуг, образовательный маркетинг, высшее учебное заведение, культура, стратегия.

#### Summary

***Bushman I. O. Marketing – the new strategy of development of university.*** – Article.

In the modern world, the education plays a special role because it provides training of professionals of the highest level, who have to solve the global issues facing humanity. Training of new generations to exercise professional and social functions requires increasingly long and complex process of education and upbringing. Under the conditions of globalized educational

systems, the increased competition in the education market and very strict requirements that apply to educational institutions, there appears the need to change the behavior of the main paradigms of education and their transition to a new active marketing position.

The changes in the paradigm of behavior of subjects of educational activity, the formation of the transformation of the marketing position is determined by the globalization of educational systems, increased competition in the market of educational services. This leads to the formation of the main subjects of marketing activity in the market of educational services such as educational institutions; consumers of educational services (individual and corporate); public organizations and structures involved in promoting educational services in the market.

*Key words:* marketing of educational services, marketing activities market of educational services, higher education institution, culture, strategy.

УДК 130.2:7.01:316.728

Є. П. Ворожейкін

аспірант кафедри культурології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

## РЕАЛІЗМ ЕКРАННОЇ КУЛЬТУРИ ЯК РЕАКЦІЯ НА ВІРТУАЛІЗАЦІЮ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ

**Постановка проблеми.** Екранна культура в момент свого виникнення одразу поставила питання реалізму на перше місце. Прибуття потягу – перший екранний твір – вразило глядачів тим, що сприймалося ними як реальна подія. Жоден інший твір мистецтва не починав із реалізму як головної естетичної якості. Реалізм також став одним із головних ракурсів, через який дослідники почали аналізувати екранні медіа. Починаючи з В. Беньяміна, вони розглядали реалізм у контексті його протилежності віртуальності екранного зображення, відсутності фізичного оригіналу. Надалі дослідження екранних медіа, як у мистецтвознавчих, так і у філософських колах, зосереджувалося саме на проблемах реалістичності та віртуальності екранного зображення. З кожним роком таке питання знов і знов набувало актуальності, оскільки екранні технології вдосконалювались, поліпшуючи реалістичну детальність свого зображення. Особливої уваги воно набуло і сьогодні, коли екранні медіа почали використовувати цифрові технології, формувати реалістичне зображення не на основі фотографування світу, а внаслідок анімаційного конструювання.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Багато дослідників звернули увагу на те, що цифрові технології змінили принципи конструювання екранної реальності, а також на наслідки, до яких привели такі зміни. Зазначена проблема представлена працями таких науковців: Л. Манович, У. Бакленд, С. Принц, Д. Болтер, Р. Грусін, С. Шавіро, А. Геллоуей, Д. Родовика. У контексті стратегій формування реалістичного екранного світу окреме місце посідають стратегії сучасних відеоігор, оскільки вони передбачають не пасивне сприйняття, а активну участь. Саме на такий аспект звертають увагу у своїх роботах Г. Сомерсет, А. Гальовай, С. Пул, Г. Лов, говорячи, що реалізм у відеоіграх повинен бути пов'язаний не стільки із зовнішньою естетикою, скільки із принципом інтерактивності. Важливою частиною проблеми реалізму в сучасній візуальній культурі є сфера екранного мистецтва. Ш. Ортнер, Е. Скотт, Л. Нагіб, Т. де Лука, М.-Е. Раунслі, А. Роджерс, Дж. МакГрат у своїх роботах зазначають, що більшість сучасних артхаусних фільмів мають естетику «суворого» реалізму. Такі фільми демонструють «темні моменти» реальності сучасного життя і висувають вимоги до глядача цілковито відчувати і справлятися із цими реаліями.

**Мета статті** полягає в тому, щоб проаналізувати стратегії реалізму в сучасній екранній культурі, визначити їхні особливості та причини використання.

**Виклад основного матеріалу.** Першим реалізмом в історії мистецтва був миметичний реалізм, що базувався на основі подоби до реальних фізичних об'єктів. Антична грецька скульптура і живопис за часів Відродження відображали фізичну дійсність, проте належали до реалізму тільки естетично, адже створювали ідеалізоване зображення. Для античних греків була важливою калокатія – поєднання фізичної та духовної краси, а мистецтво доби Відродження, незважаючи на розвиток світської культури, базувалося на релігійних мотивах. Першим естетичним та ідейним реалізмом були скульптурні римські портрети епохи Античності, які брали свій початок в етрусських поховальних масках, які, своєю чергою, являли собою зліпки облич померлих людей. Перші твори екранної культури також були зліпком, але не окремої людини, а реальності взагалі. Фотографічне зображення перших кінематографічних фільмів захоплювало реальність такою, якою вона була. Проте доволі скоро кінематограф залишив від реалізму лише естетику і почав створювати ідеалізовані, ілюзорні історії. Такий процес розпочався із Ж. Мільє-

са, який винайшов скритий монтаж і використовував його для створення візуальних трюків. Ж. Мільєс зупиняв роботу камери в певний момент і вносив зміни в кадр, які не могли статись у реальності, а потім продовжував знімання. Ж. Мільєс також розробив і кінематографічні жанри, зокрема й жанр фантастики. Сьогодні такий жанр серед найбільш популярних, що можна побачити на прикладі багатьох фільмів і серіалів, створених у такому жанрі. Так, більшість сьогоднішніх найкасовіших фільмів («Аватар» (2009 р.), «Зоряні війни: Пробудження Сили» (2015 р.), «Світ Юрського періоду» (2015 р.) тощо) є картинами про супергероїв, про нереальні фантастичні світи [6].

Сьогодні використовується новий вид скритого монтажу – композитинг (від англ. *compositing* – компонування). Він являє собою комп'ютерне комбінування зображень різного походження. Саме він дозволяє робити сучасні візуальні трюки більш прихованими і більш реалістичними. Будь-який кадр у сучасному кінофільмі, навіть найпростіший і нехитрий, може бути нагромадженням прихованих від очей спецефектів. Так, дві третини фільму «Життя Пі» (2012 р.), який дістав «Оскар» за найкращі спецефекти – це фотореалістичний мультфільм, на тлі якого діє єдиний живий актор. Усе інше (зокрема й тигр та інші тварини – Є. В.) – малюнки. Отже, сучасний масовий кінематограф використовує стратегію, яку можна назвати ілюзорним реалізмом – через естетику реалізму продукує віртуальну реальність. Те саме роблять телебачення та відеоігри. Тому що прагнуть надати глядачеві чи гравцю того, що він бажає – відпочинку від повсякденних проблем і турбот. У наш час людина часто відчуває безпорадність перед реальним світом, який став складним у політичному й інших сенсах. Тому людина шукає якоїсь компенсації, екранні ж медіа здатні дати їй тимчасове полегшення. На противагу реальному світу, де випадковості можуть змінити ситуацію в будь-який момент, віртуальний простір дарує бажану мету. І якщо раніше кіно, телебачення та відеоігри були тим середовищем, до якого люди звертались тільки у вільний час: на вихідних або ввечері, після роботи, то зараз, завдяки мобільним технологіям, представленим смартфонами та планшетами, люди можуть і звертаються до екрану в будь-який момент дня.

Хоч сьогодні люди більшість часу існують у віртуальному просторі, проте коли йдеться про візуальні образи, вони готові сприймати їх як реальні, за умови, що в таких образах є щось реальне. У сучасних фільмах, серіалах, відеоіграх існує маса фантастичних персонажів, які створюють, здебільшого, завдяки анімаційному моделюванню на комп'ютері. Незважаючи на те, що сучасне програмне забезпечення має різні функції для створення реальних фізичних особливостей об'єктів, воно не здатне саме собою передати реальний рух живих істот. Можна задати комп'ютеру різні фізичні параметри, як-от маса, прискорення, направлення, сила вітру, але неможливо йому задати чітку формулу, яка визначала б рух людини чи тварини. Живі істоти рухаються не за формулами, а довільно. Рух кожної живої істоти є індивідуально особливим, саме тому вона і є живою. Для того, щоб передати таку унікальність, сьогодні використовується метод *motion capture* (у перекладі з англ. – захоплення руху – Є. В.). Такий метод є гібридом, який вибирає найкраще із двох світів: фізичну реальність, оцифровану оптичними камерами, і синтезовану тривимірну комп'ютерну графіку. За допомогою спеціальних датчиків чи камери та програмного забезпечення захоплюються фізичні принципи руху актора, який імітує деякі дії чи міміку. Дані про такі дії надходять у комп'ютер, де зводяться в єдину триви-

мірну модель, на основі якої пізніше створюється анімація персонажа.

Крім того, віртуальні історії в сучасному масовому кіно не створюються виключно за допомогою комп'ютерної анімації. Будь-яке віртуальне зображення поєднується з реальним. Особливу роль у цьому відіграють різні фізичні об'єкти. Таку стратегію можна окреслити як предметний реалізм. Робочий чи домашній простір певного персонажа детально оздоблюється певними речами, які створюються для цього спеціальними дизайнерськими та технічними групами. Такі об'єкти можуть з'являтися на екрані лише в одному кадрі чи десь на фоні, проте їм все одно приділяється значна увага. Наочний приклад такої стратегії можна побачити у відео зі зйомок «Черепашок-ніндзя 2» [14]. Така стратегія пов'язана із сучасним культурним захопленням різними гарними предметами й аксесуарами. Доступ до різних видів товарів спричинив масове споживання, яке перейшло у звичку. Сучасна людина конструює свою індивідуальність через речі, тому і від екранних персонажів очікує того ж самого. Крім того, естетична привабливість таких екранних предметів впливає на сприймання глядачами екранної історії як простору мрії.

Оскільки не всі екранні медіа мають фотографічну природу чи тільки її, то питання візуальної подоби і досі залишається актуальним у сфері екранної культури. Такі медіа, як відеоігри, на відміну від кіно і телебачення, не використовують техніки запису реальності. Хоч цілковитий реалізм поки що недосяжний для відеоігор, вони все одно активно до нього прагнуть. Щороку гравці відеоігор бачать поліпшення якості графіки та кращу імітацію. Навіть волосся персонажів приділяється значна увага. Так, у «Tomb Raider» (2013 р.) для реалістичного зображення волосся ігрових персонажів була розроблена технологія TressFX Hair [3]. Проте відеоігри, які покладаються тільки на одну дивовижну графіку, не сприймаються як реалістичні, якщо вони не мають настільки ж реалістичний інтерактивний підхід. Д. Сванаяс каже, що в реальному житті тільки взаємодія вказує на те, що об'єкти існують у зовнішньому світі [13]. Те ж саме правильно і для віртуального світу.

У реальному світі дія є важливою для сприйняття реальності. Саме тому інтерактивність є істотним компонентом побудови правдоподібного віртуального світу. Якщо звернути увагу на питання реалізму в ігрових журналах і форумах, то можна побачити, що основні скарги стосуються того, що «не має сенсу» в грі. Віртуальна реальність руйнується, коли ігровий світ не відповідає очікуванням гравців. С. Пул описує три види такої «неузгодженості»: причинно-наслідкового зв'язку, функцій та простору [11]. Він стверджує, що такі недоліки неузгодженості руйнують ігровий досвід. Наприклад, неузгодженість причинності виникає, коли одна дія створює суперечливі результати під час різних обставин. Зазначене яскраво ілюструє гра «Tomb Raider 3» (1998 р.), в якій зброя знищує ворогів, але не завдає шкоди дерев'яним дверям. Для того щоб відкрити двері, ви повинні знайти старий іржавий ключ. Саме тому важливим у відеоіграх є акцент на логічному реалізмі, пов'язаному з фізичними якостями речей і особливостей середовища. Іноді такий вид реалізму досягається через повсякденні чинники, які створюють людині труднощі. Так, сцена в грі «Call of Duty 4: Modern Warfare» (2007 р.), де гравець діє за снайпера на верхньому поверсі будівлі в Чорнобилі, виглядає максимально реалістично завдяки своїй живій складності, що підтверджує військовий, Крейг Соєр [5].

Відчуття реалізму також пов'язане з емоційним чинником. Розробник гри «FIFA 2015» (2014 р.), компанія «EA» найняла професійного психолога, який пояснив значення і роль емоцій у житті людини [4]. Для досягнення більшого реалізму розробники «FIFA 2015» звернулись до «живих» ігрових моментів, пов'язаних з емоціями і контактами віртуальних персонажів, тобто до повсякденності футбольних матчів. У «FIFA 2015» вболівальники співають пісні та вигукують кричалки, крім того, коментатори звертають увагу на те, що відбувається на трибунах. Емоції гравців поши-

рюються як на суперників, так і на членів однієї команди. Гравці реагують на старання та помилки партнерів, а також на грубу гру суперників. Крім того, гра є більш реалістичною завдяки тому, що тепер у ній реалізовані різні живі контакти, як-от штовхання руками та ліктями, хапання за майку тощо. Тобто стратегія реалістичності «FIFA 2015» є стратегією відображення «моментів поза грою», які не пов'язані з ігровою логікою і правилами, а є наслідком виключно людського чинника.

Масовий кінематограф і відеоігри є індустріями, тому їхні стратегії не обмежуються виключно візуальними творами. Також використовуються стратегії, пов'язані з технічним процесом – тим, як глядач сприймає фільм. Традиційно фотографічний реалізм фільмів поєднувався із приглушенням свідомості глядачів завдяки темряві в залах кінотеатрів. Морок автоматично послаблював контакти з дійсністю; він приховував безліч даних про оточення, необхідних для правильного судження про нього і для іншої розумової діяльності. Нинішньому глядачеві цього недостатньо, тому увага зосереджується і на додаткових способах фізичного відключення глядача: зручній кріслі, об'ємний звук, великий екран. Нині прибутковість кінотеатрів часто можна визначити на основі розмірів їхніх екранів. Завдяки великому екрану «занурення» глядача в атмосферу кіно відбувається досить швидко. За значних розмірів глядач під час перегляду втрачає з поля зору межі кадру, екран стає не другим світом, а єдиною реальністю. Особливість такого аспекту спостерігається в кінотеатрах IMAX, де важливим є не тільки розміри екрану, але і його форма. Екран там не плоский, а сферичний – він особливо вигнутий у протилежний від глядачів бік. Завдяки зазначеному майже всі глядацькі місця стають рівноправними щодо кругозору і тим самим глядачі менше звертають увагу на існування екранних меж. У відеосервісах для прибирання рамки кадру використовуються функції затемнення інтерфейсу. Крім того, активно використовується технологія 3D. А також все більшою доступністю набуває технологія віртуальної реальності. Так, компанія Google створила обладнання і програмне забезпечення, яке дозволяє перетворити смартфон на окуляри віртуального простору.

Реалістичність досягається не тільки через відключення фізичного тіла, але й за допомогою протилежної стратегії. Сьогодні в кінотеатрах все частіше використовують технології 4D, які дозволяють не тільки візуально, але і фізично відчувати екранні події. Відеоігри також розвивають свою головну функцію – інтерактивність, створюючи програмне і технічне забезпечення, яке вимагає від людини активної фізичної участі. Розробники обладнують відеоприставки спеціальними контролерами з детектором руху, що дозволяють гравцям керувати персонажами і предметами на екрані рухом руки чи «вказуючи» на об'єкти, що відображаються на екрані. За відсутності такого пристрою їм може стати мобільний телефон, як під час гри у «Just Dance Now» (2014 р.).

Незважаючи на те, що нині існує багато стратегій, які поширюють віртуальну реальність, говорити про її домінування в сучасній культурі передчасно. Культурні процеси подібні до третього закону Ньютона у фізиці, і на протипагу стратегіям, спрямованим на віртуальність, існують протилежні.

Протиставлення між віртуальним і реальним з'явилося ще на початку ХХ ст. Б. Гройс говорить, що тоді мистецтво авангарду, на протипагу фіктивному класичному мистецтву, прагнуло розкриття фактичного, невігданого боку мистецтва [2, с. 3]. Така ж тенденція спостерігалась і у сфері екранних медіа. П. Вайбель стверджує, що «авангардистські фільми були свого роду авангардом авангарду антилюзії» [1, с. 137]. У такому кіно звичайна кінематографічна оповідь була замінена на естетику, пов'язану з матеріальним субстратом плівки: перфорацією, зерном, розмиванням тощо. Внаслідок чого артефакти медіа стали новими ідейними елементами.

У наш час традиція авангардного кіно продовжується у сфері відеоарту. Це можна побачити на основі роботи «Time



After Time" (2003 р.) відеохудожника А. Сала. У своїй праці він протягом п'яти хвилин знімає коня, який стоїть на краю шосе вночі. Періодично зображення коня закривають машини, що проїжджають повз нього. Суть роботи проявляється крізь цифрову естетику, яка виникає через недосконалість медіального носія. По-перше, камера не може передати чіткість зображення через нестачу світла вночі, частково перетворюючи реальність на абстракцію. Підсилює абстракцію фокус камери, який збивається – розмиває зображення в кольорові плями після проїзду кожного авто. По-друге, відео злегка деренчить, оскільки знімають чи з рук, чи з використанням довгофокусного об'єктива. Зазначене додає у відео ритм дихання художника – його ставлення до об'єкта. Такі принципи разом із тривалим статичним поглядом камери створюють досвід порушеного і нестабільного сприйняття. Ми впізнаємо образ коня, однак тимчасові зміни вносять корективи – сприйняття порушується, і ми запитуємо себе, що насправді ми бачимо. У такий спосіб створюється образ невизначеності, що порушує проблему інтерпретації, а також бере під сумнів здатність екрана передавати правдиве зображення.

Сьогодні мистецтво реагує на царство ілюзії у сфері масової культури, звертаючись до реалізму та документальності. В останні десятиліття документи про мистецтво все частіше наявні на художніх виставках, в архівах художніх музеїв поряд із традиційними художніми творами. Так, «Документа-11» ніби виправдала свою назву, оскільки представила багато робіт, що мають документальне спрямування, тобто таких, які використовували інструменти, підбір і розташування кадрів, конкретні аналітичні чи концептуальні методи оповідання, характерні для документального знімання. Такими роботами були: «Пісні Хендсворта» Black Audio Film Collective, «Оголені простору: життя навколо» М. Трінх, «Рибачка історія» А. Секули, «Втрачені ліванські війни» В. Раада і групи Atlas та інші.

До документальності близький сьогодні такий напрям, як «повільне кіно». Термін «повільне» означає не те, що режисери роблять у таких фільмах трансформацію відеочасу, сповільнюючи його щодо реального часу, а те, що вони «відступають» від естетичних принципів масового кіно, фізично налаштуваючи на помірний ритм [9]. Повільні фільми використовують простий наратив і реальні локації, непрофесійних акторів. Крім того, естетика «повільних фільмів» передбачає: мінімум діалогів; природний колір і освітлення; загальний і середній плани; відсутність закадрової музики. Деякі зазначені принципи дуже схожі на принципи італійського неореалізму, який прагнув до відтворення максимальної відповідності до реальної дійсності. Однак, якщо техніка й естетика неореалізму були спрямовані на те, щоб вловити і відтворити найбільш важливе в реальності, то сучасне «повільне кіно» спрямоване на побутову достовірність. Італійський неореалізм апелював до ситуативного реалізму, він створював мотивацію в персонажів на основі середовища – соціальної перешкоди, виявляв труднощі життя героїв щодо проблем, які їх оточують. «Повільне кіно» розкриває не соціальну, а метафізичну сакральність сфери повсякденного, сприяє «глибокому» спогляданню справжнього життя.

У сучасному художньому кіно є і напрями за ідейною суттю схожі на італійський неореалізм. Кінокритик Е. Скотт назвав таку тенденцію «нео-неореалізм». Він описує такі фільми як сплав документальних і театральних елементів [12, с. 40]. Е. Скотт говорить, що такі стрічки, через естетичну стратегію реалізму, протидіють свавільно фантазії в масовій культурі, зображаючи жахливий і заплутаний реальний світ [12, с. 40]. Все більше і більше незалежних кінематографістів відмовляються від спроб порадувати глядача, а, навпаки, намагаються завдати аудиторії незручностей тією чи іншою мірою. Ш. Ортнер стверджує, що метод таких фільмів можна назвати «культурною критикою» – закликом до соціальних змін у суспільстві та культурі [10, с. 18]. Такий напрям не є виключно американським чи європейським. А. Брандао і Р. де Соуза говорять, що до подібного

реалізму звертаються і сучасні бразильські режисери. В їхніх фільмах реалізм не є референтом соціологічної «правди» про бразильське суспільство, реалізм сприймається не як щось, що створює зображення, а як афект, який кидає виклик глядачу [7]. Тобто така стратегія використовує принцип «граничної ситуації», яка виводить людину за межі повсякденного, монотонного існування. Така ситуація деконструє затишне, стабільне існування, створює індивідуальний апокаліпсис, крах.

Подібні фільми часто використовують реалістичність як основу сюжету – екранізують реальну історію чи випадок («Лев», 2016 р.; «У центрі уваги», 2016 р.; «Гра на пониження», 2016 р.; «Сельма», 2014 р.; «1+1», 2012 р.; «Даласький клуб покупців», 2014 р.; «Мисливець на лис», 2014 р.; «12 років рабства», 2013 р.; «Людина, яка змінила все», 2011 р. тощо). Сила впливу такого типу фільмів реалізується в тому, що реальність у них існує не стільки як естетика, скільки як те, що перебуває поза фільмом. Головним чинником впливу є подія, яка реально сталась і мала реальне значення для людини чи людей. Саме її роль виражена титром «Фільм оснований на реальній події», «оживляє» для глядачів візуальну історію і збільшує можливість осмислення життєвої реальності. І саме тому для екранізації, зазвичай, береться певний складний життєвий момент чи важлива соціальна проблема, яка зможе вразити глядачів і змусити замислитись їх над своїм життям і світом, в якому вони живуть. Така стратегія є ситуативним або соціальним реалізмом.

Іноді у візуально-естетичному плані ситуативний реалізм виражається в чіткості реальних деталей. Така стратегія спостерігалась у фільмі «У центрі уваги», який для досягнення реалістичності миметично слідував усім реальним аспектам історії, починаючи від акценту реальних персонажів і закінчуючи розташуванням речей на робочих столах. В інтерв'ю Національному Громадському Радіо режисер Т. Маккарті повідомив, що коли знімальний майданчик відвідали журналісти, про яких розповідалося у фільмі, кожен пройшов до «свого» робочого столу і почав перекладати на його поверхні речі так, як вони зазвичай розташовуються в реальному житті [8]. Така увага до деталей може здатись дивною чи зайвою, проте вона показує особливість сучасного реалізму в екранній культурі. Адже він направлений також проти ідеологічної ілюзії, яку створюють екранні масмедіа. Телебачення та кінематограф часто ідеалізують деякі ситуації через використання особливих емоційних прийомів. Очевидно, що Т. Маккарті не прагнув до подібної ідеалізації. Т. Маккарті розумів, що для розповіді правдивої історії необхідні і правдиві методи, тому замість візуальної емоційності вибрав інформаційну детальність. У разі іншого вибору глядачі могли сприйняти історію як фікцію, на основі співставлення візуальних прийомів фільму з тими, що вони бачать повсякденно. Саме такою була реакція деяких глядачів на фільм Ф. Гофманна «Maidan Dreaming: Київ на шляху до Європи», який був показаний 14 лютого 2017 р. у «Центрі візуальної культури».

Фільм «Maidan Dreaming: Київ на шляху до Європи» розповідає про ситуацію, що виникла після Майдану, про молоде покоління українців, їхні дії та думки щодо майбутнього України. На обговоренні після перегляду декілька глядачів зробили критичні зауваження. Ці зауваження, передусім, стосувались формальної частини, загальної структури та стилістики. Суть ситуації полягала в тому, що фільм презентувався як документальна стрічка, а за своєю естетикою був більше схожий на телевізійний сюжетний ролик. Монтажна послідовність і компонування, закадровий голос із використанням літературних пасажів, інші прийоми створили дисгармонію щодо сприйняття ідеї фільму. До того ж сам фільм показував Україну з позитивного боку. Але такий позитив через естетику подання сприйнявся частиною глядачів як вигадана казка, фікція.

Така реакція, на прикладі українського народу, показує причини популяризації стратегії реалізму та документальності в сучасному візуальному мистецтві. Події на Майдані

показали важливість правдивих історій. Саме тому під час Майдану виникло об'єднання «Вавилон 13», представники якого знімали коротку хроніку подій тривалістю від двадцяти секунд до восьми хвилин, викладаючи їх на власному YouTube-каналі. І саме тому зараз в Україні створюються багато документальних фільмів, а також набувають популярності покази та фестивалі документального кіно. Крім ідейної основи, важливим стало і створення відповідної правдивої форми для подання історії. Телевізійний формат вже не підходить, адже він завчасно сприймається як певна ідеологія. Те саме відбувається й у всьому світі, активна віртуалізація повсякденного життя масовою екранною культурою й ідеологізація телевізійного простору створюють протилежні процеси, культурну критику, виражену у візуальних стратегіях реалізму.

**Висновки.** Реалізм є сутнісною ознакою екранних медіа. Кінематограф, який створив перший екранний досвід, визначив реалізм як головний принцип і для передачі правди про дійсність, і для розваги глядачів. Останнє набуло більшого розповсюдження, а отже, і пошуків відповідних візуальних засобів, особливо в той момент, коли екранне зображення стало формуватись за допомогою комп'ютерної анімації. Віртуальне зображення виконує свою функцію тільки поєднуючись із певними реалістичними аспектами. Не стільки візуальна детальність, скільки логічність фізичних дій, складність життєвого світу, повсякденні дрібниці, фізична унікальність і емоційність поведінки персонажів є основою сприйняття віртуального світу як реального. Саме такі принципи допомагають екранним медіа симулювати реальність, тим самим сприяючи людській «втєчі» від справжньої реальності. Поширення такої стратегії спричинило виникнення іншого, протилежного, реалістичного напрямку – культурної критики. Культурна критика є стратегією візуалізації реальності без прикрас, такої, як вона є. Для цього вона використовує принципи ситуативного реалізму та нейтральної документальної естетики. У своїй основі культурна критика є не лише відповіддю на віртуалізацію повсякденного життя, але і критикою використання екранних медіа як засобів ідеологічного впливу.

#### Література

1. Вайбель П. Медиаискусство : от симуляции к стимуляции / П. Вайбель // Логос. – 2015. – № 4. – С. 135–162.
2. Гройс Б. Дефикционализация фиктивного : искусство и литература в интернете / Б. Гройс // Логос. – 2015. – № 4. – С. 1–15.
3. Евсеева Ю. Достигнут новый уровень реалистичности в компьютерных играх / Ю. Евсеева. – 2013 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.mk.ru/science/2013/02/27/818723-dostignut-novyyiy-uroven-realisticnosti-v-kompyuternyih-igrah.html>.
4. Обзор FIFA 15 // Age of Geeks. – 2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ageofgeeks.com/games/fifa-15-review/2014/>.
5. Реализм в играх : интервью с бойцом американского спецназа // THG.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.thg.ru/game/interview\\_s\\_boytsov\\_amerikanskogo\\_spetsnaza/index.html](http://www.thg.ru/game/interview_s_boytsov_amerikanskogo_spetsnaza/index.html) 2012.
6. All Time Box Office // Box Office Mojo [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.boxofficemojo.com/alltime/world/>.
7. Brandao A. The Performative Force of Bodies : Affective Realism in Contemporary Brazilian Cinema / A. Brandao, R. Lira de Sousa // Ilha do Desterro. – 2015 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-80262015000300161](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-80262015000300161).
8. Film Shines A “Spotlight” On Boston’s Clergy Sex Abuse Scandal // National Public Radio. – 2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.npr.org/2016/02/26/468100623/film-shines-a-spotlight-on-bostons-clergy-sex-abuse-scandal>.
9. Flangan M. Towards an Aesthetic of Slow in Contemporary Cinema // 16:9. – 2008. – № 29 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.16-9.dk/2008-11/side11\\_inenglish.htm](http://www.16-9.dk/2008-11/side11_inenglish.htm).
10. Ortner S. Against Hollywood: American independent film as a critical cultural movement // Journal of Ethnographic Theory. – 2012. – № 2. – P. 1–21.
11. Poole S. Trigger Happy : Videogames and the Entertainment Revolution / Steven Poole. – 2000. – 95 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://pdf.textfiles.com/books/triggerhappy.pdf>.
12. Scott A. Neo-neo realism: A handful of young American directors are making clear-eyed movies for hard times / A. Scott // New York Times Magazine. – 2009. – № 22. – P. 38–43.
13. Svanæs D. Understanding Interactivity. Steps to a Phenomenology of. Human-Computer Interaction / Dag Svanæs. – 2000. – 91 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.idi.ntnu.no/~dags/interactivity.pdf>.
14. Teenage Mutant Ninja Turtles : Out of the Shadows Behind the Scenes – Turtles Bedrooms // Movieclips Extras. – 2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.youtube.com/watch?v=psXyZjDuugo>.

#### Анотація

**Ворожейкин Е. П. Реализм экранной культуры как реакция на виртуализацию повсякденного життя.** – Стаття.

У статті здійснено дослідження сучасних стратегій екранної культури, спрямованих на створення реалістичного зображення. Виявлено і проаналізовано два основних напрями, серед яких стратегія ілюзорного реалізму – принцип «оживлення» віртуальності. Визначено, що стратегії властиве поєднання фантастичних історій і об'єктів із певними реалістичними аспектами: логічністю фізичних дій, реальними повсякденними деталями, фізичною унікальністю й емоційністю поведінки персонажів. Інша загальна стратегія – це стратегія культурної критики, яка використовує ситуативний реалізм і нейтральний документальний погляд. Визначено, що принципом стратегії культурної критики є не здійснення візуальних маніпуляцій, а зображення реальності такою, якою вона є. Зазначено, що використання такого принципу пов'язано з тим, що культурна критика є відповіддю на тотальну віртуалізацію повсякденного життя.

**Ключові слова:** екранна культура, ілюзорний реалізм, культурна критика, кінематограф, відеоігри.

#### Аннотация

**Ворожейкин Е. П. Реализм экранной культуры как реакция на виртуализацию повседневной жизни.** – Статья.

В статье проведено исследование современных стратегий экранной культуры, направленных на создание реалистичного изображения. Выявлены и проанализированы два основных направления. Одним из них является стратегия иллюзорного реализма – принцип «оживления» виртуальности. Определено, что эта стратегия отличается сочетанием фантастических историй и объектов с определенными реалистичными аспектами: логичностью физических действий, реальными повседневными деталями, физической уникальностью и эмоциональностью поведения персонажей. Другая общая стратегия – это стратегия культурной критики, которая использует ситуативный реализм и нейтральный документальный взгляд. Определено, что принципом стратегии культурной критики является не осуществление визуальных манипуляций, а передача реальности такой, какой она есть. Отмечено, что использование этого принципа связано с тем, что культурная критика является ответом на тотальную виртуализацию повседневной жизни.

**Ключевые слова:** экранная культура, иллюзорный реализм, культурная критика, кинематограф, видеоигры.

#### Summary

**Vorozeikin Ye. P. Realism of screen culture as a reaction to virtualization of everyday life.** – Article.

The article investigates the strategies of contemporary screen culture aimed at creating a realistic image. Two main directions were identified and analyzed. One of these directions is the strategy of illusory realism – the principle of “animating” virtuality. The article determines that this strategy is achieved by combining fantastic stories and objects with certain realistic aspects: the logic of physical actions, real everyday details, the

physical uniqueness and emotionality of human behavior. Another contemporary strategy is a strategy of cultural critique that uses situational realism and a neutral documentary view. The article determines that the principle of the strategy of cultural criticism is not the implementation of visual manipula-

tions, but the transfer of reality as it is. The article notes that the use of this principle is due to the fact that cultural criticism is the answer to the total virtualization of everyday life.

*Key words:* screen culture, illusory realism, cultural criticism, cinema, video games.

УДК 316.37.06

*С. С. Гашимова*  
*преподаватель кафедры социологии*  
*Бакинского государственного университета*

## РЕФОРМА ОБРАЗОВАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ И ПРОБЛЕМА ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ МОЛОДЕЖИ

Основная цель реформ в области образования заключается в том, чтобы повысить уровень информированности об образовании и его качество [1, с. 38]. Влияние образования на общество велико, сложно и носит определяющий характер. Образование приближает людей к свободе и развивает у них критическое мышление. Значительные изменения в образовании играют важную роль не только в развитии отдельных лиц, но и в социально-политической, экономической и культурной среде общества. Человек начинает осознавать свою личность, национальную идентичность и способность глубоко проникать в человеческие ценности. Реформы в области образования указывают на необходимость изменения системы образования, укрепления учебных заведений и объединения знаний, опыта и воли тех, кто руководит образовательной сферой [1, с. 34].

Значительные экономические показатели, достигнутые за счет развития богатого нефтегазового сектора нашей страны за последние десятилетия, укрепили необходимость проведения всеобъемлющих реформ для обеспечения устойчивости этого роста, включая необходимость модернизации системы образования в стране. Важность увеличения базы знаний и навыков азербайджанского населения для диверсификации развития ненефтяного сектора растет в условиях резкого роста потребности в природных ресурсах. Для реализации этой задачи необходимо повышение производительности за счет развития человеческого капитала, структурные реформы, направленные на правильное макроэкономическое управление, снижение издержек производства и улучшение деловой среды.

Основная цель написания статьи – анализ влияния образовательного учреждения, а точнее, реформы образования, проводимой в нашей стране, для понимания профессионального самоопределения молодежи.

Принимая во внимание важную роль сектора образования в обеспечении устойчивого развития и конкурентоспособности, Азербайджан утвердил Программу реформы образования в 1999 г. Реформа образования была определена в качестве приоритета в Национальной программе сокращения масштабов нищеты и экономического развития, которая была начата в 2003 г., а затем утверждена в конце 2005 г.

Анализируя результаты формирования образовательной системы Азербайджана на основе качества образования, инвестиций в исследования и разработки, а также использования технологических инноваций, мы становимся сегодня свидетелями довольно значительного отставания по этим показателям от многих других стран [3, с. 22].

Сегодня большинство дошкольных образовательных учреждений находятся в плохом состоянии. Типична нехватка учебных материалов, мебели и оборудования, а это приводит к снижению уровня качества образования и снижению привлекательности, статуса образования в обществе. В дошкольных учебных заведениях воспитывалось всего 18,2% от общего числа детей, а разрыв по этому показателю между сельскими и городскими районами составлял соответственно 12% и 35% [3, с. 25]. В последнее время участие в дошкольном образовании составляет 23,4% в городских районах, 8,7% – в сельской местности, 16,5% – в стране [4]. Дошкольные учреждения оказывают большое влияние на готовность детей к школе.

Началось внедрение новой национальной учебной программы, которая является основой программы реформирования образования в стране. Реализация этой программы требует координации всех аспектов и элементов качествен-

ного образования (например, новый подход к подготовке учителей, постоянные изменения в правилах и инструментах оценки учеников и планируемые новые учебники, учебные пособия и т. д. – С. Г.).

В Азербайджане необходимо укрепить качество образования. Хотя в PISA (Programme for International Student Assessment), Международной программе оценки студентов, составленной в декабре 2007 г., Азербайджан показал один из самых низких результатов среди 57 стран-участниц, в 2009 г. результаты были еще более неприятными: среди 75 стран-участниц Азербайджан является 74-й страной, опережающей лишь Кыргызстан [5]. Однако для республики были определены и некоторые сильные стороны: Азербайджан продемонстрировал относительно высокий уровень знаний по математике у учащихся, хотя показатель чтения и изучения природы плохой. Отчет Всемирного банка показывает, что слабость результатов PISA в Азербайджане обусловлена двумя причинами: 1) частичное устаревание учебных программ; 2) недостаточное качество знаний и навыков преподавателей.

Независимо от пола или географического местонахождения, а также материального состояния, общее обязательное образование касается всех. Посещаемость образовательных учреждений выглядит следующим образом: низкая посещаемость в дошкольном возрасте, в начальной школе и средних классах общеобразовательной школы – универсальный уровень участия; первое снижение происходит после 10-го класса, где уровень участия составляет 70%; снижение уровня участия в возрастной группе высшего образования также является резким.

Таким образом, хотя в Азербайджане принцип равных образовательных возможностей сохраняется в начальном и среднем образовании, в дошкольном и высшем образовании наблюдается удручающий уровень. В 2006 г. средняя стоимость обучения одного студента составляла 213 долларов Соединенных Штатов Америки (дали – США), что очень мало по сравнению со странами Организации экономического сотрудничества и развития (далее – ОЭСР). Несмотря на увеличение платы с повышением уровня образования, стоимость обучения одного студента в системе высшего образования в 1,7 раза выше среднего (316 и 186 манатов соответственно) [3, с. 4–8]. Однако в 2011 г. динамика годовых изменений для одного педагога составляла 854 маната для дошкольного образования, 553 – для общего образования, 1 184 – для начального профессионального образования, 784 – для среднего специального образования, 1 618 манатов для высшего образования. Объем годовых затрат на одного студента для обучения по государственному заказу в системе высшего образования составлял около 1 700 манатов [2].

Президентский указ от 29 ноября 2011 г. «О подготовке концепции развития «Азербайджан – 2020: взгляд в будущее» предусматривает развитие республики за счет инновационной экономики, а расширение в сферах образования, науки и технологический процесс модернизации является серьезной задачей, стоящей перед страной. Обновление, развитие и более четкое определение образования Азербайджана, увеличение усилий по их достижению являются основополагающими приоритетами развития Азербайджана, согласно которым, к 2020 г. в каждом классе средних школ предполагается установка одного проектора с ноутбуком, выдача одного ноутбука или планшета каждому учащемуся; ожидается, что количество учебных заведений, участвующих в проекте «Электронная школа», достигнет 1 000 единиц.

Хотя Азербайджан с советских времен унаследовал исключительно хорошие показатели образования, в переходный период наблюдалось значительное снижение уровня квалификации выпускников. До середины 1990-х гг., вскоре после экономического спада, число выпускников средних специальных и профессиональных учебных заведений значительно упало, но постепенно восстанавливалось. В этой связи большое значение имеет принятая в 2007 г. Государственная программа развития профессионального образования в Азербайджане (2007–2012 гг.).

Система высшего образования Азербайджана нуждается в радикальных реформах. План реформы был отражен в «Государственной программе реформ в системе высшего образования Азербайджанской Республики на 2008–2012 гг.».

Следует отметить, что, хотя общее среднее образование в стране является обязательным, уровень поступления в высшие учебные заведения остается низким: поступление в высшие учебные заведения составляет только 15% от числа выпускников средних школ. Кроме того, существует большое неравенство в доступе к высшему образованию в зависимости от средств к существованию и места жительства. Так, уровень поступления населения из обеспеченных слоев, в целом, в два раза выше, чем уровень поступления в вузы населения из низших слоев. В 2005 г. показатели поступления сельских жителей в вузы были в три раза ниже, чем уровень поступления жителей столицы в высшие школы, и в два раза меньше, чем в других городах [6].

Другая проблема заключается в том, что выпускники принимаются в высшие учебные заведения путем аттестации в других странах, а именно: Грузии, Украины и Турции, без вступительных экзаменов. Мы считаем, что потеря этого контингента неприемлема, и Министерство образования в будущем должно извлечь выгоду из этой практики.

Организация экономического сотрудничества и развития, которая включает 31 страну, занимает первое место в мире по экономическим, научным и технологическим показателям, в частности, имеет показатель 71,2% по степени участия в высшем и неполном высшем образовании. Второе место занимает Восточная Европа и Содружество Независимых Государств, общий коэффициент участия которых составляет 49,8%. Эти страны, которые испытали экономический и политический коллапс в 1990-х гг., сумели в кратчайшие сроки улучшить качественные и количественные показатели в образовании. Здесь большую роль сыграли огромные достижения в области образования и науки во время социализма. По данным 2004 г. Статистического института ЮНЕСКО, на постсоветские страны приходилось, согласно экономическим, научным и технологическим показателям: Венгрия – 59,6%, Беларусь – 60,5%, Польша – 61%, Эстония – 65,1%, Украина – 65,5%, Россия – 68,2%, Литва – 2% и Латвия – 74,3%. Аутсайдерами в этой группе являются Армения (26,2%), Таджикистан (16,4%), Туркменистан (21,4%), Узбекистан (16%) и Азербайджан (14,8%) [1, с. 39–41].

После распада Союза Советских Социалистических Республик (далее – СССР) в Азербайджане доля расходов на образование в валовом внутреннем продукте (далее – ВВП) снизилась: 7,6% в 1993 г., 2,7% в 2006 г. и 2,6% в 2013 г. [7, с. 197]. Затраты на образование очень низкие по сравнению со странами ОЭСР, на которые приходится 5,2% ВВП. Несмотря на то, что с 2003 г. расходы на образование увеличились на двузначную цифру, это меньше по сравнению с ростом общих расходов правительства. Кроме того, Азербайджан выделяет очень небольшую часть ВВП на высшее образование.

Поскольку правительство снижает расходы на образование, семьи тратят на него больше средств, что отрицательно сказывается на образовании детей из бедных семей [8, с. 196–198].

В глобализирующемся мире необходимы неотложные реформы в системе образования для развития знаний и навыков всего азербайджанского населения, от молодых до пожилых людей. Правительству следует больше инвести-

ровать в образование, особенно в высшее, а приоритетность государственных расходов следует заново пересмотреть. В то же время повышение заработной платы учителей для обеспечения качества образования также является необходимым условием. Работа, проводимая в этом направлении, должна координироваться с мерами, направленными на сокращение коррупции. Постепенное увеличение доли государственных расходов на образование до 1,1% нефтяного ВВП может способствовать созданию новых университетов и расширению существующих институтов в высших учебных заведениях. В Докладе Всемирного банка также рекомендуется привлечь к системе образования в Азербайджане иностранные университеты или учебные фирмы [7, с. 200].

В мире глобализации, знания и информации невозможно представить образование без науки, прежде всего, в его фундаментальной части: новые знания в области образования являются важным фактором, мотивирующим образованных людей. Одним из основных показателей научно-технического потенциала страны является ее доля в научных исследованиях, и их доля в ВВП. Согласно мировой практике, доля научных затрат в ВВП должна быть не менее 3%. В Азербайджане этот показатель постепенно снизился до 0,2% в 2010 г. Для сравнения, например, в Великобритании и Франции эти затраты составляют более 2%, в США и Германии – 3% [11]. Одним из способов укрепления и развития высшего образования в западных странах является благотворительность. В этой связи «Государственная стратегия развития образования в Азербайджанской Республике», утвержденная Указом Президента от 24 октября 2013 г., поощряет создание целевых фондов капитала в высших учебных заведениях без использования средств государственного бюджета, что является очень прогрессивным шагом для развития образования в стране.

Сосредоточив развитие системы высшего образования в областях, где рабочая сила пользуется спросом, Азербайджан может добиться как расширения возможностей трудоустройства выпускников, так и повышения производительности в нефтяном секторе. Это требует детального изучения существующих и будущих потребностей рынка труда и значительных изменений в учебной программе. Азербайджан должен также рассмотреть возможность привлечения студентов в зарубежные университеты и частные учебные компании в будущем.

Интеграция Азербайджана в систему международного разделения труда, укрепление тенденций сотрудничества между странами, динамичное развитие экономики и появление новых производственных зон увеличивают спрос на рабочую силу на рынке труда, что, в свою очередь, требует реализации гибкой образовательной политики.

Важным предварительным условием является увязка образования и обучения с рынком труда и его потребностями. В то же время увеличение возможностей трудоустройства означает вмешательство в область несовместимости между квалификацией выпускников и структурой экономики. Это ведет к сотрудничеству с частным сектором, расширению сотрудничества между министерствами труда и образования на основе существующих и будущих потребностей на рынке труда и предоставлению студентам советов по руководству карьерой для получения дополнительной информации о работодателе и предлагаемой заработной плате [7, с. 201].

**Выводы.** Таким образом, для обеспечения экономического развития Азербайджану необходимо укрепить знания и навыки в области человеческого капитала. Повышение концентрации внимания на производительности за счет развития человеческого капитала является одним из важнейших аспектов долгосрочной стратегии конкурентоспособности страны. Хотя основное внимание в Азербайджане уделяется проблеме укрепления начального и среднего образования, важно также, чтобы эти усилия были завершены с учетом особенностей, которые должны проявляться как в профессиональном, так и в высшем образовании, и, в целом, с возможностями обучения на протяжении всей

жизни (непрерывное образование). Все это поможет сформировать и укрепить планы действия, институциональные возможности и механизмы обеспечения действий, которые будут способствовать улучшению результатов обучения в ближайшем будущем. Они должны быть реализованы на основе улучшенной учебной программы, новых методов обучения и учебных инструментов, системы оценки обучения и расширения возможностей управления, внедрения и руководства системой образования в целом.

Сегодня решимость молодежи в профессиональном самоопределении в Азербайджане напрямую зависит от успешного проведения образовательных реформ и установления тесных и продуктивных отношений между учебным заведением и рынком труда.

#### Литература

1. Исаханлы Х. Что происходит в современном мире и насколько хороша «Государственная программа реформирования системы высшего образования Азербайджанской Республики на 2008–2012 гг.»? / Х. Исаханлы. – Издательство Хазарского университета, 2008. – 121 с.
2. Политика устойчивой заботы об образовании // Азербайджан. – 14 сентября 2012 г.
3. Второй этап реформы в образовании [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.edu.gov.az/>.
4. Государственная стратегия по развитию образования в Азербайджанской Республике [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.president.az/>.
5. Education in Azerbaijan [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.unicef.org/ceecis/Azerbaijan\\_2010.pdf](http://www.unicef.org/ceecis/Azerbaijan_2010.pdf).
6. Было подано 114 284 заявления против 28 825 мест [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://news.lent.az>.
7. Экономический меморандум страны [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [documents.worldbank.org/curated/en](http://documents.worldbank.org/curated/en).
8. Азербайджан. Экономический меморандум страны [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [documents.worldbank.org/curated/](http://documents.worldbank.org/curated/).

#### Аннотация

**Гашимова С. С. Реформа образования в Азербайджане и проблема профессионального самоопределения молодежи.** – Статья.

В статье рассматриваются особенности формирования системы образования в суверенном Азербайджане в услови-

ях глобализации. В частности, вопросы профессионального самоопределения молодежи оцениваются, исходя из условий развития и реформирования системы образования на всех его ступенях. Приведен сравнительный анализ развития системы образования, его материальной базы разных стран, в том числе бывших советских стран, показаны возможности совершенствования обучения в Азербайджане. В конце даны рекомендации по совершенствованию работы по профессиональному самоопределению молодежи.

**Ключевые слова:** образование в мире, реформа образования в Азербайджане, вопрос профессионального самоопределения молодежи.

#### Анотація

**Гашимова С. С. Реформа освіти в Азербайджані та проблема професійного самовизначення молоді.** – Стаття.

У статті розглянуто особливості формування системи освіти в суверенному Азербайджані в умовах глобалізації. Зокрема, питання професійного самовизначення молоді оцінюються, зважаючи на умови розвитку і реформування системи освіти на всіх її рівнях. Наведено порівняльний аналіз розвитку системи освіти, її матеріальної бази різних країн, зокрема й колишніх радянських країн, показано можливості вдосконалення навчання в Азербайджані. Наприкінці подано рекомендації щодо вдосконалення роботи по професійномусамовизначенню молоді.

**Ключові слова:** освіта в світі, реформа освіти в Азербайджані, питання професійного самовизначення молоді.

#### Summary

**Hashimova S. S. Education reform and problem of professional self-determination of youth in Azerbaijan.** – Article.

In the article are considered the features of formation of the education system in sovereign Azerbaijan in the conditions of globalization. In particular, the problems of professional self-determination of youth are assessed based on the conditions for the development and reform of the education system at all its levels. The comparative analysis of the development of the education system, its material base in different countries, including the former Soviet countries is introduced. In the article also are demonstrated the opportunities for improving education in Azerbaijan. In the end, recommendations are given for improving the work on the professional self-determination of young people.

**Key words:** education in world, education reform in Azerbaijan, issue of professional self-determination of youth.

УДК 261.7

**В. И. Горбенко**  
аспирант кафедры культурологии  
Национального педагогического университета  
имени М. П. Драгоманова

### ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ КАК ИНСТРУМЕНТ КАТЕГОРИЗАЦИИ СОВРЕМЕННЫХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ В ОБЛАСТИ ИЗУЧЕНИЯ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ТЕКСТОВ В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Понятие интертекстуальности указывает на свойство текста, в котором присутствует неразрывная связь между текстом и его ассоциациями с другими текстами. Это понятие используется в герменевтике для исследования значения текста во взаимосвязи с другими текстами. В последнее десятилетие предметом дискуссии стало использование текстов из Ветхого Завета в посланиях апостола Павла. Частичный обзор дискуссий пытались сделать Н. Райт, Р. Хейз, Е. Тиссельтон. Но вовлеченность названных авторов в сами дискуссии такова, что необходим объективный научный анализ проблематики.

Цель статьи заключается в описании основных методологических подходов современных толкователей к изучению использования Писания в посланиях апостола Павла. Современным исследованиям в этой области свойственны методологические предубеждения и недостатки, которые требуют критической оценки.

Несмотря на то, что само понятие интертекстуальности не является чем-то новым, обычно считают, что Юлия Кристева была первой, кто предложил использовать термин «интертекстуальность» в литературном исследовании [14, с. 14]. Интертекстуальность Ю. Кристевой имеет свои характерные черты из-за нового понимания того, что является текстом. Считается, что Михаил Бахтин вдохновил Ю. Кристеву на новое определение понятия текста.

Михаил Бахтин предложил характеризовать текст его «диалогическим качеством» [17, с. 166]. То есть текст уже не рассматривается как единый, закрытый объект исследования, не имеющий своего голоса, но рассматривается в диалоге с другими факторами вне текста. Ю. Кристева рассматривает интертекстуальность как текстовый диалог нескольких текстов [20, с. 424]. Основываясь на трудах М. Бахтина, она ссылается на текст как на пересечение двух осей: «горизонтальной оси», соединяющей автора и читателя текста, и «вертикальной оси», соединяющей текст с другими текстами. Соединение этих осей формирует текстовое пространство, где автор, получатели и внешние тексты ведут диалог и где «горизонтальная ось (субъект – получатель) и вертикальная ось (текст – контекст), в конце концов, совпадают, обнаруживая главное: всякое высказывание (текст) есть такое пересечение двух высказываний (текстов), где можно прочесть, по меньшей мере, еще одно высказывание (текст)» [20, с. 473].

Текст рассматривается не как закрытый объект исследования, имеющий устойчивый смысл, но как место пересечения текстовых плоскостей, как диалог различных видов письма: автора, получателя, письма, образованного нынешним или предшествующим культурным контекстом. Более того, сам читатель функционирует как «текст», привнося в пересечение письменных текстов свое интертекстуальное полотно или плоскость. Жизненные переживания, такие, как действия, эмоции и знания, тоже составляют «текст». По мере прочтения письменных текстов читателем, эти тексты переплетаются с множеством других «текстов», привнесенных читателем. Тот факт, что текст всегда указывает на другие «тексты» и сам читатель привносит «тексты», приводит к выводу, что не может быть только одной интерпретации текста. Поэтому «любой текст есть продукт впитывания и трансформации какого-нибудь другого текста. Тем самым на место понятия интерсубъективности встает понятие интертекстуаль-

ности, и оказывается, что поэтический язык поддается как минимум двойному прочтению» [19, с. 5–6].

Теория интертекстуальности дает несколько категорий, необходимых для оценки различных подходов к изучению использования Писаний апостолом Павлом. Некоторые вопросы для определения критериев оценки методологических подходов:

1. Сколько «текстов» рассматривается для исследования того, как Павел использовал Писание? Имеют ли одни тексты приоритет над другими и почему? В теории, интертекстуальных взаимоотношений в тексте может быть бесконечное множество, потому что различные знаки текста могут диахронически или синхронически указывать на серии фраз или других «текстов». Поэтому на практике количество «текстов» должно быть ограничено. Возникает вопрос: где границы подобного ограничения? История толкования показывает, что традиционные тексты для исследования включают в себя: Павла, как богослова и библеиста, Писание и оригинальных получателей посланий Павла.

2. Следующий вопрос заключается в том, пытается ли Павел воссоздать оригинальное значение используемых текстов или отвергает их влияние на значение и предлагает свое значение, обусловленное собственными предубеждениями.

3. Современные исследователи отмечают две аудитории получателей: современные получатели и оригинальные получатели. Являются ли интертекстуальные взаимоотношения продуктом интертекстуального пространства автора или читателей? Нужно ли фокусировать внимание на «текстах» современного мира – интертекстуальные взаимоотношения, которые мы создаем и принимаем по мере чтения – или на «текстах» мира автора? Оригинальные получатели играют значительную роль в открытии процесса формирования «текста» Павлом.

Основываясь на количестве исследуемых текстов, можно разделить исследователей в этой области на две группы. Первая, в которой *основное* ударение делается на двух «текстах» – Павла и Писания. Вторая группа, в добавление к предыдущим двум текстам, делает ударение на аудитории получателей.

До недавнего времени считалось, что предмет изучения «Использования Писаний апостолом Павлом» сводится только к изучению динамики смещения ударения между двумя «текстами» – Павла и Писания. Основной вопрос был: верен ли Павел оригинальному контексту Писания, и если нет, то на какой другой контекст он ссылается и какие герменевтические принципы использует?

Многие евангельские исследователи строго придерживались мнения, что использование Писания Павлом целиком основывается на оригинальном контексте, т. е. акцентировалось Писание, используемый текст. Ярким представителем таких исследователей является Уолтер Кайзер [11], чей методологический подход можно охарактеризовать как совокупность традиционной интертекстуальности и консервативное учение о непогрешимости Писания. Для У. Кайзера значение Писания может быть только одно, а значимость или применение, хоть и исходит от непоколебимого полюса намерения автора, может отличаться от оригинального намерения [9, с. 8]. Такое понимание одного возможного значения Писания привело его к отвержению *sensus plenior*. У. Кайзер убежден в том, что авторы Нового Завета (далее – НЗ) понимали значение Писаний Ветхого Завета (далее – ВЗ)

в полном соответствии с намерениями авторов ВЗ из-за того, что за двумя Заветами стоит единый автор, с отличиями только в применении, а не в значении [11, с. 226].

У. Кайзер подчеркивает литературное влияние раннего текста на более поздний текст. В течение нескольких последних десятилетий Грейг Биел [1], Скотт Хейфман [6] и Эрл Эллис [4] являются представителями подобного взгляда. Э. Эллис характеризует экзегетический метод Павла как типологию и *мидраш пешер*, утверждая, что экзегетика Павла начинается там, где историко-грамматическая экзегетика заканчивается. Э. Эллис не ограничивает определение значения текста историко-грамматической экзегезой и признает «добавочный фактор», обусловленный предубеждениями Павла в понимании природы и истории Ветхого Завета [4, с. 149].

У. Кайзер и Э. Эллис исследуют цитаты Писания на фоне оригинального контекста, основываясь на предубеждении, что Павел, владея историко-грамматическим значением Писания, намеревался в точности включить это значение в свои послания. Они очень серьезно относятся к контексту оригинальных текстов, что полезно для понимания методологии Павла, и хорошо описывают методологию одностороннего литературного влияния со стороны Писания на послания Павла. Однако, принимая авторитет Писания и единство между ВЗ и НЗ, стоит заметить, что «текстуальное единство» не всегда присутствует в использовании Писаний авторами НЗ. Единство Писания не то же самое, что целостность Писания, которая проявляется в библейской истории искупления с явлением Иисуса Христа, принесшего целостность и последовательность. Нужно признать, что более ранние тексты не всегда используются с целью убеждения или подтверждения чего-то, но всегда привносят комплексную интертекстуальную динамику в толкование Писания, не всегда поддающуюся консервативным евангельским моделям толкования.

В эту категорию входят исследователи Писания, по мнению которых, Павел не только пренебрегает оригинальным контекстом, но и навязывает свои намерения относительно содержания Писаний в результате полемики или по причине своих предубеждений.

Ханс Уиндиш является классическим примером подобного интертекстуального подхода. Он в своем комментарии на второе послание к Коринфянам утверждает, что использование Павлом книги Исход (Исх. 34) в своем послании (2 Коринфянам 3) противоречит самой сути Исхода 34 гл. [18, с. 114]. Х. Уиндиш характеризует толкование Павлом книги Исход 34 как «мидраш», мотивированный его полемикой, вызванной ситуацией в церкви в Коринфе. Это значит, что Павел, движимый собственными теологическими предубеждениями, преднамеренно искажает оригинальное значение Писания в борьбе со своими оппонентами их же оружием [18, с. 257]. Подобный подход предполагает, что Павел отделяет значение цитаты от её оригинального контекста и предлагает новый контекст и новое значение цитаты. В одном из самых объемных исследований темы использования Писания апостолом Павлом Дитрих-Алекс Кох [13] утверждает, что приведенные Павлом цитаты основывались на Септуагинте, и разночтения с оригинальным текстом основывались не на качестве запоминания текста, но на преднамеренном подходе к толкованию Писания, и утверждает, что Павел либо буквально цитирует текст, либо заменяет слова цитируемого текста в соответствии со своими целями, фокусируя внимание на своих эсхатологических, герменевтических и теологических убеждениях в полемике с оппонентами.

Кристофер Стенли [16], пытаясь определить технику использования апостолом Павлом цитат из Иудейских Писаний, сравнивает технику цитирования Павла с различными греко-римскими и иудейскими авторами. Он делает два вывода касательно использования Павлом цитат из Писания: 1) Павел активно адаптирует слова цитат для выражения своего собственного понимания обсуждаемого отрывка; 2) предложенный «истолковательный взгляд» на библей-

ский текст был в рамках общепринятых литературных традиций того времени [16, с. 29].

Книгу Ричарда Хейза «Отголоски Писания в посланиях Павла» [22] можно назвать прорывом в изучении использования Писания Павлом. Ричард Хейз предлагает методологически новый подход, совмещая литературоведческую теорию «интертекстуальности» с традиционными экзегетическими и теологическими подходами в понимании герменевтики Павла. Как результат, методология Р. Хейза позволяет по-новому взглянуть на интертекстуальную матрицу и динамику определения значения цитат и аллюзий в Писании.

Р. Хейз отходит от традиционного подхода, который ограничивает поле исследования определенными цитатами или аллюзиями Павла и исследует более далеко идущие, интертекстуальные следы с помощью литературоведческой теории Джона Холландера. Р. Хейз убежден, что мир Павла погружен в Писание Израиля в гораздо более значимой степени, чем можно увидеть только через представление в цитатах и аллюзиях. Особую важность имеет понятие «интертекстуального отголоска» [7, с. 29]. В отличие от цитат или аллюзий, отголоски имеют менее четкие следы текста, исходят от разума, пропитанного наследием предыдущих текстов и иногда могут быть более значимыми, чем цитаты. Основываясь на трудах Дж. Холландера, Р. Хейз считает, что отголосок может часто функционировать как диахронический троп или, по определению Дж. Холландера, как *замещение* или *металепсис* [22, с. 37]. «Когда литературный отголосок связывает текст, в котором он звучит, с более ранним текстом, возникающий художественный эффект может объясняться невысказанными или скрытыми (замещенными) соответствиями между двумя текстами» [22, с. 37]. Согласно Р. Хейзу, аллюзивный отголосок приглашает читателей самих завершить троп, добавляя замещенные связи, и эффект отголосков становится сильнее, когда читатель находит невысказанный голос самостоятельно.

Новаторство методологического подхода Р. Хейза заключается в том, что он находит место для двух «текстов» – Писания и Павла – в одной «акустической среде» интертекстуального соответствия. Он не желает ограничивать значение цитаты Писания оригинальным контекстом или новым контекстом, предложенным Павлом. Возможно, наиболее подходящий термин для описания того, как Р. Хейз концептуализирует интертекстуальное направление влияния между Писанием и Павлом – это *диалектическая борьба* или *трансформация*. Р. Хейз пишет: «Павлова великая борьба – это борьба не с целью утвердить собственную власть над Писанием; скорее это диалектическая борьба, направленная на то, чтобы отстоять тезис о согласованности его возведения с Писанием и согласованности Писания с этим возведением, обосновать его поразительные заявления о том, что именно Бог Израиля благоволил совершить в Иисусе Христе» [22, с. 220–221].

Для Р. Хейза использование Павлом Писаний после прихода Иисуса Христа «носит преобразовательный характер: соотнося Божье слово, обращенное к Израилю, с новыми обстоятельствами, в которых находились созданные им церкви, и с содержанием своей керигмы, он дает оригинальные толкования, которые тем не менее претендуют на то, чтобы их считали истинным, эсхатологически явленным, смыслом древних текстов» [22, с. 215]. Павел провозглашает, что Закон и пророки свидетельствуют о Евангелии Божьей праведности, сейчас открытом в смерти и воскресении Иисуса Христа. В этом смысле «Тора не заменяется и не отменяется, а трансформируется в свидетельство о Евангелии» [22, с. 218]. Точно так же, как любое толкование включает в себя диалог между текстом и читателем и приводит к трансформации, так и толкование Писания Павлом приводит к трансформирующему значению через диалектическую борьбу с Писанием.

Как уже описано выше, Р. Хейз не останавливается на интертекстуальных направлениях от Писания к Павлу, или от Павла к Писанию и предлагает альтернативный взгляд, позволяющий сохранить как оригинальный контекст, так и



эсхатологические и «экклезиотелические» предубеждения Павла, которые становятся участниками диалога.

Р. Хейз признает свой метод как «минималистический» подход к интертекстуальности, не желая отождествляться с новой интертекстуальностью Юлии Кристевой и Ролана Барта, где всякий текст рассматривается участником «дискурсивного пространства культуры» [8, с. 8]. Это означает, по крайней мере, две вещи: 1) Р. Хейз ограничивает использование феномена интертекстуальности в письмах Павла, фокусируя внимание на цитатах и аллюзиях только определенных текстов; 2) цель истолкования текста – выяснение намерения Павла как автора или воссоздание отголосков, которые Павел мог услышать.

Важный вопрос, который нужно адресовать к методологии Р. Хейза: какая разница между отголосками, которые Павел мог услышать, и отголосками, созданными самим Р. Хейзом, которые могли возникнуть в результате интертекстуального трения между автором и читателем? Несмотря на то, что Р. Хейз предлагает семь тестовых вопросов, чтобы убедиться, что услышанные отголоски исходят от Павла, он все же признает, что иногда очень сложно отличить отголоски, услышанные Павлом от отголосков, воображаемых современным читателем. «Когда мы уходим от явного цитирования, источник скрывается в дискурсивном отдалении, интертекстуальные отношения становятся менее определенными, а от читателя требуется вслушиваться внимательнее в голоса, звучащие со страниц библейских текстов. Когда мы приближаемся к такой грани, за которой отголосок уже не слышится, у нас неизбежно возникает вопрос, действительно ли мы слышим отголосок, или же это всего лишь плод игры нашего воображения» [22, с. 42].

Возникает вопрос: были ли отголоски, услышанные Павлом или Р. Хейзом, доступны для оригинальных получателей писем Павла? Нельзя предполагать, что все получатели писем Павла были хорошо знакомы с ВЗ Писанием, поэтому отголоски, которые слышал Павел, могли отличаться от отголосков, услышанных получателями его писем, и тем более от услышанных современными толкователями. Р. Хейз предполагает, что все три получателя отголосков могут услышать то же самое, при этом: «Аллюзии и отголоски для тех, у кого есть уши слышать» [21, с. 2].

Методология, предложенная Р. Хейзом, определенно идет далее упомянутых выше направлений «от Писания к Павлу» и «от Павла к Писанию». Тем не менее, значение, на которое указывает метод Р. Хейза, остается в плоскости диалектической взаимосвязи между Павлом и Писанием.

В поисках понимания присутствия и значения отголосков Писания, вложенных самим Павлом, Ричард Хейз признает, что «позднейшие читатели вполне обоснованно будут открывать для себя смыслы и значения образов, которые были сокрыты от самого Павла» [22, с. 55]. Исследования в области использования Писания Павлом достигли уровня, когда акцентируется исследование значения, которого Павел не предполагал, но которое глубже изначального смысла, сознательно вложенного в него автором.

Сильвия Книсмаат [12] в своем интертекстуальном исследовании Послания к римлянам 8:14–30 демонстрирует использование методологии Р. Хейза в толковании аллюзий и отголосков в рамках дискурса культурных символов оригинального контекста, предложенного Р. Хейзом. С. Книсмаат успешно показывает, как Павел трансформирует традицию прошлого исхода как рабства – страдания – освобождения, присутствующую в книгах Исаии и Иеремии, в настоящую историю нового и целостного народа Божьего.

Рой Чиампа показывает хороший пример применения новой модели интертекстуальности Ю. Кристевой в области исследования использования Писания Павлом [2, с. 22]. Р. Чиампа исследует присутствие и функцию Писания в гл. 1 и 2, которое не было исследовано до него из-за отсутствия очевидных цитат или аллюзий. Он рассматривает не только присутствие и функцию цитат Писания, аллюзии, отголоски, но также происхождение и подоплеку слов, по-

нятый, тем, включая едва различимые или интуитивные способы, благодаря которым Писание может влиять на аргументацию текста. Р. Чиампа показывает, что структура толкования и аргументация, проявляющиеся в первых двух главах послания к Галатам, подготавливают почву для дальнейшей аргументации и толкования послания к Галатам 3–6 [2, с. 296]. Его основной тезис заключается в том, что, поместив дискурс послания к Галатам 1–2 в интертекстуальную матрицу Иудейского апокалиптически-мессинского символического мира, Павел соединяет ситуацию в Галатии с темами отступничества, которые доходят отголосками из Исхода 32 и Второзакония 13.

С. Книсмаат и Р. Чиампа используют методологию Р. Хейза и расширяют поле исследования темы «использования Писания Павлом», обращая внимание на другие части писем Павла, в которых нет очевидных цитат или аллюзий. Неясность заключается в том, что Павел – эксперт Писания, находит интертекстуальные связи в широком культурном поле Писания, в то же время современный толкователь, исследователь Павла и Писания, добавляет дополнительные интертекстуальные связи, не предполагаемые Павлом. Поэтому получается, что значение текста не исходит полностью ни от автора, ни от современного читателя, но намерения автора смешиваются с вкладом читателя, что усложняет отслеживание точки отсчета в определении значения.

Комплексный анализ основных методологических подходов к изучению использования Писания Павлом позволяет сделать следующие **выводы**. Использование Писания Павлом как интертекстуальный феномен не рассматривалось с достаточным вниманием по отношению к каждому влиятельному «тексту». Большинство исследователей уделяют основное внимание двум «текстам»: Павлу как богослову и библеисту, и Писанию. Оригинальным получателям как «тексту» уделяется меньше всего внимания. Исследователи, в основном, пытаются воссоздать автороцентричное значение, в то время как Павел ведет общение с получателями в свете интертекстуального диалога между Павлом, Писанием и его получателями. Реально существующая коммуникация требует от автора преобразования его послания/значения в соответствии с исходными условиями получателей, их ожиданиями и нуждами. Поэтому передаваемое значение является продуктом интеграции автороцентричного значения с получателе-ориентированным значением.

#### Литература

1. Beale G. The Right Doctrine from the Wrong Text / G. Beale. – Grand Rapids : Baker Academic, 1994. – P. 217–47.
2. Ciampa R. The Presence and Function of Scripture in Galatians 1 and 2 / R. Ciampa. – Tubingen : Mohr Siebeck, 1998. – 22 p.
3. Dodd C. According to the Scriptures : The Sub-Structures of New Testament Theology / C. Dodd. – London : Nisbet & Co., LTD, 1952.
4. Ellis E. Paul's Use of the Old Testament / E. Ellis. – Grand Rapids : Eerdmans, 1957.
5. Enns P. Inspiration and Incarnation : Evangelicals and the Problem of the Old Testament / P. Enns. – Grand Rapids : Baker Academic, 2005. – P. 152–56.
6. Hafemann S. Paul, Moses, and the History of Israel : The Letter ; Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3 / S. Hafemann. – Tubingen : J.C.B. Mohr, 1995.
7. Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul / R. Hays. – New Haven : Yale University Press, 1989. – P. 14–19.
8. Hays R. Paul and the Scriptures of Israel / R. Hays // Edited by C. Evans and J. Sanders. – Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993. – 8 p.
9. Hirsch E. Validity in Interpretation / E. Hirsch. – New Haven : Yale University Press, 1967. – 8 p.
10. Hollander J. Figure of Echo : A Mode of Allusion in Milton and After / J. Hollander. – Berkeley : University of California Press, 1981. – 65 p.

11. Kaiser W. The Uses of the Old Testament in the New / W. Kaiser. – Chicago : Moody Press, 1985.
12. Keesmaat S. Exodus and the Intertextual Transformation of Tradition in Romans 8.14–30 / S. Keesmaat. – JSNT 54, 1994. – P. 29–56.
13. Koch Dietrich-Alex. Die Schrift als Zeuge des Evangeliums / D. Koch. – Tübingen : J.C.B. Mohr, 1986.
14. Moyise Steve. The Old Testament in the New Testament : Essays in Honour of J. L. North / Edited by Steve Moyise. – Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000. – P. 14–41.
15. Sanders E. Paul and Palestinian Judaism : A Comparison of Patterns of Religion / E. Sanders. – Philadelphia : Fortress Press, 1977. – 443 p.
16. Stanley C. Paul and the Language of Scripture : Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature / C. Stanley. – New York : Cambridge University Press, 2008.
17. Tull P. To Each Its Own Meaning / ed. S. McKenzie and S. Haynes. – Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 1999. – 166 p.
18. Windisch H. Der Zweite Korintherbrief / H. Windisch. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1924. – 114 p.
19. Кристева Ю., Бахтин М. Слово, диалог и роман. Французская семиотика : от структурализма к постструктурализму / Ю. Кристева, М. Бахтин ; пер. с фр. Г. Косинова. – М. : Прогресс, 2000.
20. Кристева Ю. Избранные труды : разрушение риторики / Ю. Кристева ; пер. с франц. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 454 с.
21. Хейз Р. Возрождение Воображения / Р. Хейз. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 2 с.
22. Хейз Р. Отголоски Писания в посланиях Павла / Р. Хейз. – Черкассы : Коллоквиум, 2011.

#### Аннотация

**Горбенко В. И.** Интертекстуальность как инструмент категоризации современных методологических подходов в области изучения использования ветхозаветных текстов в Новом Завете. – Статья.

В статье рассматриваются основные методологические подходы современных толкователей к изучению использования Писания в посланиях Апостола Павла. Современные исследования в этой области проявляют методологические предубеждения и недостатки, которые требуют критической оценки. Использование Павлом Писания как интертекстуальный феномен не рассматривалось с достаточным вниманием по отношению к каждому влиятельному «тексту». Понятие интертекстуальности может быть использовано для описания и категоризации современных методологических подходов в этой области. Особое внимание уделено новому методологическому подходу Ричарда Хейза, который совмещает литературоведческую теорию интертекстуальности с традиционными экзегетическими и теологическими подходами к пониманию герменевтики Павла. После короткого описания развития и применения понятия интертекстуальности в об-

ласти использования Писания апостолом Павлом мы сфокусируем внимание на вопросе: откуда исходит значение цитат Писания?

*Ключевые слова:* интертекстуальность, интертекстуальный отголосок, использование Ветхого Завета в Новом Завете.

#### Анотація

**Горбенко В. І.** Інтертекстуальність – як інструмент категоризації сучасних методологічних підходів в області вивчення використання старозавітних текстів у Новому Завіті. – Стаття.

У статті розглядаються основні методологічні підходи сучасних тлумачів для вивчення використання Письма в посланнях Апостола Павла. Сучасні дослідження в цій області виявляють методологічні упередження і недоліки, які вимагають критичної оцінки. Використання Письма Павлом, як інтертекстуальний феномен, не розглядалося з достатньою увагою по відношенню до кожного основного, впливового «тексту». Поняття «інтекстуальності» може бути використано для опису і категоризації сучасних методологічних підходів в цій області. Особливу увагу буде приділено новому методологічному підходу Річарда Хейза, який поєднує літературознавчу теорію «інтекстуальності» з традиційними екзегетичними і теологічними підходами в розумінні герменевтики Павла. Після короткого опису розвитку та застосування поняття інтертекстуальності в галузі використання Письма Апостолом Павлом, ми сфокусуємо увагу на питанні: «від куди виходить значення цитат Писання?»

*Ключові слова:* інтертекстуальність, інтертекстуальний відголосок, використання Старого Завіту в Новому Завіті.

#### Summary

**Gorbenko V. I.** Intertextuality as a tool to describe modern methodological approaches in the field of studying the use of Old Testament texts in the New Testament. – Article.

The article deals with main methodological approaches of modern interpreters studying the use of Scripture in the epistles of the Apostle Paul. Current efforts in this area demonstrate methodological preconceptions and insufficiencies requiring critical analysis. The concept of intertextuality may facilitate the description and categorization of modern methodological approaches in this sphere. The use of Scripture by Paul as an intertextual phenomenon was not considered with sufficient attention in relation to each basic, influential “text”. Special attention will be paid to the new methodological approach of Richard Hays, which combines the literary theory of intertextuality with traditional exegetical and theological approaches in understanding of Paul’s hermeneutics. After a brief description of the development and application of the concept of intertextuality in the use of Scripture by the Apostle Paul, we will focus our attention on the question: where does the meaning of the scripture citations come from?

*Key words:* intertextuality, intertextual echo, use of Old Testament in New Testament.

УДК 130.122:271.2

А. В. Дудченко

аспірант кафедри культурології

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

## КОНЦЕПЦІЯ ЛІТУРГІЙНОГО РЕАЛІЗМУ В ТЕОЛОГІЇ ОЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

**Постановка проблеми.** Протопресвітер Олександр Шмеман (1921–1983 рр.) – один із найбільш яскравих православних мислителів сучасності, ідеї якого дотепер впливають на християн різних конфесій. Систему літургійного богослов'я, яку розробляв О. Шмеман, можна назвати літургійним реалізмом – на протиположності широко розповсюдженому раніше і донині коментарям на літургію, які виходять із принципів «символічного тлумачення» літургії, який О. Шмеман піддавав суворій критиці. З огляду на популярність літургійного світобачення О. Шмемана в Україні та у світі, його богословська спадщина залишається недостатньо дослідженою і потребує більш ретельного вивчення.

**Мега статті** – виокремити й описати концепцію літургійного реалізму як центральну ідею богословської системи О. Шмемана, яка побудована навколо осмислення феномену літургії як головного способу присутності трансцендентного в матеріальному світі та в житті вірян.

**Аналіз останніх досліджень.** Літургійне богослов'я О. Шмемана, яке стало потужним поштовхом до пошуку шляхів літургійного оновлення в православ'ї, описує Майкл Х'елм у дисертації на тему «Звільнення Церкви: незавершений проект літургійного богослов'я» [25]. Як зазначає архимандрит Роберт Тафт, осмисленню літургійного богослов'я присвячені монографії американського лютеранського теолога Гордона Летропа, американських католицьких теологів Айдана Кавани, Кевіна Ірвіна, Девіда Фагерберга і Брюса Морілла [7, с. 336]. У практичній площині літургійне богослов'я О. Шмемана продовжує і розвиває Петро Галадза [24]. Практичний потенціал літургійного богослов'я О. Шмемана для церковної реформи досліджували Миколай Денисенко [23] і Володимир Вукашинович [3]. Проте системного релігієзнавчого і богословського аналізу концепції літургійного богослов'я О. Шмемана не було проведено.

**Основний зміст статті.** Праці на тему літургійного богослов'я становлять головну частину творчої спадщини О. Шмемана. Насамперед це його докторська дисертація «Впровадження до літургійного богослов'я», а також книги «За життя світу», «Водою і Духом», «Великий піст», «Євхаристія», «Літургія і життя», значна кількість статей тощо. О. Шмеман наголошує на тому, що літургія є спільною відправою, метою якої аж ніяк не є «зображати» чи «ілюструвати» щось інше – зокрема, події земного життя Ісуса Христа. О. Шмеман підкреслює, що літургія, передусім, стосується не подій минулого, а вірян, що сьогодні становлять це євхаристійне зібрання. Важливим у літургії є те, що стосується самих учасників літургії, які переживають у такій події справжній досвід входження до Божого царства. Тому спосіб літургійної відправи має бути таким, щоб допомагати, а не заповігати такому розумінню богослужіння.

Літургійне богослов'я О. Шмемана стало розвитком богословського надбання літургійного руху в римо-католицькій церкві. Саме від діячів західного літургійного руху О. Шмеман дізнався про основні ідеї літургійного відродження, як от доступність богослужіння для розуміння вірян, свідомо й активна участь народу Божого в літургії тощо. Особливо яскрава паралель між О. Шмеманом і Ламбером Бодуеном (1873–1960 рр.). Хоча О. Шмеман у своїх працях прямо не посилається на Л. Бодуена, його вплив і паралелі між ними очевидні. Обидва прийшли до ідеї літургійного відродження, що стало основною ідеєю їхнього життя, не через прискіпливе вивчення літургійних джерел, а завдяки геніальним прозрінням. Л. Бодуен наголошував на тому, що саме літургія є традиційною мовою церкви, і всі без винятку християни, а не тільки духовенство, мають брати участь у літургії

найчастіше та в активний спосіб [21, с. 15–16]. Л. Бодуен, як пізніше і О. Шмеман, закликав, передусім, не до реформи, а до правильного розуміння і сприйняття літургії.

Пояснюючи літургію, О. Шмеман намагався, насамперед, викласти принципи літургійного богослов'я, яке він розумів як «розкриття богословського сенсу богослужіння» [10, с. 25], і яке вслід за Луї Буйє (1913–2004 рр.) з 1957 р. відрізняв від богослов'я літургії. У книзі «Літургійне благочестя» (1955 р.) Л. Буйє чітко розмежував ці два богословських напрями. Богослов'ям літургії він називав науку, яка має літургію своїм предметом і надає богословське пояснення тому, що таке літургія, та що є втіленням в її обрядах і словах. Богословів, які рухаються таким напрямом, неможливо називати літургійними богословами, на думку Л. Буйє, адже вони нав'язують літургії «вже готові тлумачення, які майже або зовсім не зважають на те, що свідчить про себе сама літургія» [22, с. 277].

Так само й О. Шмеман розумів різницю між зазначеними богословськими дисциплінами. Богослов'ям літургії він називав богословський коментар на літургію, пояснення тих чи інших обрядів і чинів, тобто прикладну дисципліну. Натомість літургійне богослов'я, яке він першим почав розвивати в православ'ї, підхопивши методи діячів католицького літургійного руху, О. Шмеман розумів як комплексну богословську систему, що має літургію церкви власним джерелом. Якщо богослов'я літургії має літургію власним об'єктом дослідження, то літургійне богослов'я з літургії виходить і нею не обмежується. Подібно до Л. Буйє, О. Шмеман пише: «Літургійне богослов'я, навпаки, виходить із визнання того, що літургія у своїй повноті – не тільки «предмет» богослов'я, але, насамперед, його джерело, і це через сутнісну церковну функцію літургії: розкривати властивими для неї (і які притаманні тільки їй) засобами віру Церкви; інакше кажучи, [\*літургійне богослов'я виходить] з того, що літургія є *lexogandi*, в якій *lexcredendi* знаходить свій головний критерій та зразок» [14, с. 166]. Отже, літургійне богослов'я – це не богослов'я про літургію, а богослов'я, що походить із самої літургії та намагається висловити те, що вона свідчить сама про себе. Інакше кажучи, сама літургія – це вже є богослов'я, яке після О. Шмемана, як зазначає В. Мілс, сучасні провідні католицькі літургійні теологи Айдан Кавана і Девід Фагерберг будуть називати *theologia prima* на протиположності богослов'ю, яке має літургію об'єктом рефлексії – *theologia secunda* [26, с. 41].

Завданням літургійного богослов'я О. Шмеман вважав не тільки створення комплексної богословської системи, а й застосування отриманих знань на практиці з метою літургійної реформи. Він виокремлював такі завдання:

- 1) визначити основні структури богослужіння через його історичний розвиток;
- 2) виявити «літургійний коефіцієнт» (значущість) і смисл таких структур;
- 3) створити богословську інтерпретацію богослужіння на протиположності «ілюстративно-символічному» поясненню;
- 4) застосувати таке літургійне богослов'я для критичного аналізу поточної літургійної практики [10, с. 26, 31].

Сам О. Шмеман не встиг опрацювати всі поставлені ним завдання з розроблення системи літургійного богослов'я. Однак він суттєво просунувся в такому напрямі. Як зазначає Р. Тафт, феномен О. Шмемана полягає в тому, що він зміг перетворити «дефрагментовану уяву про літургію» на цілісне богослов'я – на «таїнство Царства», що є присутнім у церкві «заради життя світу» [7, с. 347]. Можна цілком погодитися з Р. Тафтом в його оцінці літургійного богослов'я О. Шмемана: він обрав правильну мету богослов'я і мав

слухне бачення того, яка літургія потрібна для життя церкви [7, с. 348]. Як наслідок, О. Шмеман захопив багатьох наступників продовжувати його теоретичну працю і втілювати результати досліджень у богослужбову практику.

Першою характерною рисою літургійного богослов'я О. Шмемана є оцінка літургії як *головної події Церкви*. Для О. Шмемана богослужіння, або літургія в широкому сенсі цього терміна є серцевиною всього християнства, а Євхаристія – головною подією Церкви, «Таїнством Церкви», вершиною християнства. У цьому О. Шмеман водночас послідовно дотримується принципу євхаристійної еkleзіології М. Афанасєва (1893–1966 рр.) і проголошує той самий принцип, що був запропонований Л. Бодуеном на початку літургійного руху: літургія є центром благочестя [\*9]. М. Афанасєв також писав, що «Євхаристія є центром, до якого все прямує і в якому все сходиться» [1, с. 7]. Варто зазначити, що й учитель О. Шмемана у Свято-Сергійському богословському інституті в Парижі архимандрит Кіпріан Керн у проповідях наголошував на центральному значенні Євхаристії [26, с. 33].

З погляду євхаристійної еkleзіології, саме в літургії зібрання вірних стає Церквою – Тілом Христовим. Саме в такій події місцева Церква являє та сповнює себе як Церква, причетна до об'явлення Божого Царства. О. Шмеман пише, що Божественна літургія – це не тільки «найважливіше» богослужіння порівняно з іншими, але «водночас і джерело всього літургійного життя Церкви, та її ціль» [10, с. 37]. Призначення літургії – це не тільки спілкування вірян із Богом, а «розкриття та здійснення Церквою своєї сутності», якою є «нове життя у Христі» [10, с. 41]. Літургія не є культурною подією, яка відбувається в церкві, натомість – «дія самої Церкви, є Церква in actu». <...> Ecclesia існує в leitourgia і завдяки їй, і все життя Церкви є leitourgia» [9, с. 26].

Другою важливою рисою літургійного богослов'я О. Шмемана є погляд на літургію як на *здійснену есхатологію*. Така концепція укорінена в цілісному світобаченні богослова. О. Шмеман постійно жив із надзвичайно сильним і глибоким відчуттям того, що Царство Боже є присутнім поруч, тут і тепер, воно входить чи навіть проривається в цей світ. Це відбувається, насамперед, через святкування Євхаристії, але не тільки – весь світ стає відблиском і способом входження до такого Царства. Тому для О. Шмемана Євхаристія – це здійснена есхатологія. Він називав Божественну літургію «серцевиною і центром» есхатологічного досвіду [14, с. 172], «досвідом раю», «досвідом Царства Небесного» [17, с. 130] та прямо казав, що Євхаристія є «осередок есхатологічної природи християнської віри та Церкви» [17, с. 130], вона – «істинна епіфанія нового творіння» [15, с. 76].

За такого бачення Царство Боже – це не тільки реальність майбутнього, коли Бог відкриє вірним своє Царство у всій його повноті. О. Шмеман переконаний, що літургія є способом входження вірян у таку нову реальність уже сьогодні: «Справжній задум богослужіння полягає не в символічному, а в реальному сповненні Церкви: нового життя, що дароване у Христі <...> це вічне перетворення самої Церкви в Тіло Христове, її підйом – у Христі та з Христом – до есхатологічної повноти Царства <...>» [10, с. 14].

Євхаристія в богослов'ї О. Шмемана розглядається як джерело есхатології. Саме в Євхаристії в найглибший спосіб розкривається богослов'я символу та здатність творіння бути «віднесеним» до Божого Царства. Це і робить Євхаристію, передусім, есхатологічною подією. «Джерелом есхатологізму, тим, що робить це «просвічування», цю «віднесеність» можливими, – пише О. Шмеман, – є таїнство Євхаристії, яким тому зсередини і визначається Церква і по відношенню до самої себе, і по відношенню до світу, і по відношенню до кожної окремої людини та її життя» [12, с. 58].

Щоб виразити одну з головних думок, О. Шмеман у своїх працях посилається на принцип *lex orandi est lex credendi* (правило молитви є правилом віри) – формулу, яка походить із V ст. від Проспера Аквітанського та від тексту, який атрибуують папі Целестину (+432 р.): *Legem creden-*

*distat at lex supplicandi* [21, с. 92]. Для О. Шмемана цей вислів означає взаємозв'язок між богослов'ям, з одного боку, та молитвою і літургією, з другого, а також те, що літургія (у широкому розумінні цього слова як християнське богослужіння) є *locus theologicus parex cellence*.

На взаємозв'язку літургії та богослов'я до О. Шмемана на Заході наголошували діячі літургійного руху. Зокрема, про це писав Л. Бодуен: «Літургія свідчить про догмати Церкви, і це свідцтво непорушно: вона розкриває догмати, вводячи їх до розуму, серця та душі вірян із досконалим педагогічним умінням. Її можна назвати теологією вірян» [21, с. 90]. Подібно до зазначеного і Йозеф Юнгман називав месу, яка правильно звершується, «найкращою катехезою» [3, с. 86].

Літургійне життя, писав О. Шмеман, є «природним середовищем» для богослов'я [9, с. 20]. Таким самим був підхід святоотцівського богослов'я: для отців Церкви літургія була не об'єктом, а джерелом і вищим критерієм богословських роздумів. На підтвердження такої тези О. Шмеман неодноразово посилається на вислів Іринія Ліонського: «Наше вчення згідно з Євхаристією, а Євхаристія, своєю чергою, підтверджує наше вчення» [9, с. 21].

Якщо богослов'я хоче бути вірним власному первинному призначенню, воно не може і не повинно відриватися від літургії, від молитви, але й богослужіння та молитва мають, зі свого боку, бути вірними богослов'ю. Як пояснює Юрій Вестель розуміння О. Шмеманом такого вислову, «богослов'я без молитовного, літургійного життя вироджується у відірвану, суто інтелектуальну гру; але й молитовний, літургійний досвід, не вивірений ясною та здоровою церковною свідомістю, веде до туману індивідуалістичної містики, суб'єктивних переживань, а в найгіршому разі – до мани і духовної загибелі» [2, с. 15].

Принцип «правило молитви є правилом віри» був для О. Шмемана висновком тієї істини, що літургія Церкви – це є «повна і адекватна «епіфанія», тобто вираз, прояв, сповнення того, у що вірує Церква, або того, що становить її віру» [13, с. 52]. Віровчення і богослужіння в богослов'ї О. Шмемана поєднані органічно і сутнісно. Це є такий взаємозв'язок, де «один елемент, віра, хоча вона і є джерелом і причиною другого, тобто літургії, сутнісно потребує другого як власного самопізнання та самосповнення» [13, с. 52].

В історії церкви О. Шмеман простежував викривлення принципу *lex orandi est lex credendi*. Змінилось саме положення богослов'я щодо літургійного життя. Замість джерела воно стало об'єктом богослов'я. Згодом на Заході богослов'я стало визначати, яким буде богослужіння. О. Шмеман доводив цю тезу на прикладі Реформації, де, він вважає, літургія Церкви стала «похідною від її богословського розуміння і тлумачення» [9, с. 22]. Але це так само правильно і для пізнього православного богослов'я, яке відірвалося від живого джерела літургійної традиції – у такій оцінці О. Шмеман розділяв підхід «поляризаційного нарративу» Георгія Флоровського [4, с. 72]. Розходження між «правилом молитви» та богослов'ям О. Шмеман називає «первородним гріхом» богословської схоластики: замість того, щоб сприйняти сенс таїнств із літургійної традиції, богослови створили свої власні визначення таїнств і потім, у світлі цих визначень, стали інтерпретувати церковне богослужіння, «втискуючи» його в рамки власного апріорного підходу» [11, с. 96].

Відмінність двох методів богослов'я – на підставі *lex orandi* та безвідносно до неї – О. Шмеман ілюструє прикладом Миропомазання. Літургійний чин такого таїнства містить формулу «Печать дару Духа Святого», тоді як богослови говорять переважно про «дари Святого Духа». Нібито тут використовується одиниця і множина одного слова. Проте, зауважує О. Шмеман, в оригіналі «charismata» (дари) – не те саме, що «dorea» (дар). Один Дух, а дари різні. О. Шмеман робить висновок: «Новизна і особливості цього таїнства полягає в тому, що воно дає людині не якийсь окремий дар чи якісь дари Святого Духа, а самого Святого Духа як дар» [11, с. 100].

Саме в такому сенсі літургія для О. Шмемана є реальною постою на протипагу «символічним», або «ілюстративним» поясненням. Слово «символічний» ми беремо в лапки, тому що в такому разі воно є посиланням на штучний «символізм», що не походить із *lex orandi*, а є нав'язаним літургії на пізнішому етапі її тлумачення. Такий «ілюстративний символізм» був притаманний давній традиції тлумачення православного богослужіння; його елементи можна знайти вже у Феодора Мопсуестійського (IV – V ст.), він набув поширення за часів преподобного Максима Сповідника (VII ст.), його дотримувався, зокрема, святий Миколай Кавасила (XIV ст.). Учитель О. Шмемана К. Керн також позитивно оцінював метод «ілюстративного символізму» для пояснення літургії [5, с. 314–315].

На протипагу такому ілюстративному символізму О. Шмеман розвиває власне богослов'я символу як основу літургійного реалізму. Для нього справжній символ є не вказівкою на інше і не означенням іншого, але – «об'явленням «іншого» та входженням у нього» [20, с. 196]. Як показано нами в статті про богослов'я символу (готується до друку – А. Д.), символ для О. Шмемана зумовлює причастя, тобто поєднання з тим, Символом чого він є. Тому найправдивішими символами літургійного реалізму є євхаристійні дари – хліб і вино – які під час літургії стають Тілом і Кров'ю Христовими, приймаючи які, вірянин поєднується із самим Богом.

О. Шмеман бачить небезпеку численних «символічних» тлумачень богослужіння в тому, що завдяки ним літургію перестали розглядати як реальність, що розкриває і являє Царство Боже. Літургія стала відірваною від життя вірян. Замість розуміння Євхаристії як перетворення вірян на Церкву як зібрану спільноту, пріоритетним стало розуміння літургії як низки «ілюстрацій» чи наглядних посібників до священної історії.

Так, літургія у сприйнятті багатьох перетворюється на «священну драму». «Символізм вбачають в усьому, – говорив О. Шмеман. – Одного разу я спробував зібрати всі значення виголосу, що передує Символу віри: «Двері, двері!», і знайшов близько шістнадцяти різних тлумачень, що виключають одне одного» [16, с. 119]. У детальній статті «Символи і символізм візантійської літургії» О. Шмеман зазначав, що такі символічні тлумачення «відрізняються одне від одного тільки ступенем складності та розробленості, увагою до деталей, розповсюдженням навіть на другорядні та незначні обряди» [19, с. 142].

О. Шмеман також вважав, що ілюстративний символізм, який відриває літургію від реального життя вірян, призводить до зростання рівня секуляризації. «Літургійний піетизм, що живиться сентиментальними і псевдосимволічними тлумаченнями літургійних обрядів, на практиці призводить до зростання всепроникливого секуляризму», – писав богослов [15, с. 66]. Стаючи дедалі більше «священною» в такому розумінні, літургія робить ще більш «профаним» усе інше – той світ, що знаходиться за дверима церкви. «Символічні» пояснення служби, переконаний О. Шмеман, дуже добре вписуються в секулярний світогляд, бо відірвані від реального життя. Натомість правильно витлумачена літургія стає «страшно серйозною справою» [18, с. 498].

На протипагу ілюстративному символізму О. Шмеман розвивав богослов'я, яке ми пропонуємо називати *літургійним реалізмом*. Він наголошував, що справжнє літургійне вчення є «поясненням богослужіння у його зв'язку з життям» [18, с. 497], і цим воно кардинально протилежне підходу ілюстративного символізму. Саме через це головною справою життя О. Шмеман зробив створення засад для системи літургійного богослов'я.

О. Шмеман сверджував, що справжні символи літургії роблять присутньою серед нас трансцендентну реальність: Боже Царство. Саме ця есхатологічна реальність – «реальність переходу до есхатону» – зумовлює те, що відбувається на євхаристійній відправі: «преображення наших приношень – хліба і вина – у нову поживу нового творіння, нашої їжі – у месіанський бенкет та *κοινωνία* Святого Духа».

У такому дусі О. Шмеман пояснював усю послідовність літургії, починаючи від приходу вірян до церкви: «сходження християн у день Господній, їхня видима єдність, що «закарбовується» священником, – це і насправді початок таїнства, зібрання у Церкву. І вхід – це не символічна репрезентація Христа, який іде на проповідь, але реальний вхід – початок підйому Церкви до престолу Божого <...>. І урочисте перенесення хліба і вина на престол – теж не символ поховання Христа (або Його входу в Єрусалим), але справжнє жертвоприношення – перенесення наших життів і тіл і усієї «матерії» творіння на небеса, їхнє долучення до єдиної та всеохоплюючої жертви усіх жертв – Христової жертви. Простора (приношення) робить можливою анафору – возношення Церкви, її есхатологічне наповнення Євхаристією. Бо Євхаристія – «подяка» – дійсно є самим змістом викупленого життя, самою реальністю Царства як «радість і миру в Дусі Святому», завершення і сповнення нашого восходження на небеса» [8, с. 103].

Потрібно зауважити, що сам О. Шмеман не завжди був послідовним у дотриманні методу літургійного реалізму. Як справедливо вказує П. Галадза, в одній із центральних глав книги «Євхаристія» О. Шмеман помилково крок за кроком тлумачить процесію великого входу (перенесення пригатованих для Євхаристії хліба і вина для освячення) в категоріях жертви [24, с. 14]. Таке пояснення є нав'язаним цьому моменту літургії, подібно до інших тлумачень «ілюстративного символізму», які, наприклад, описують великий вхід як похоронну процесію Христа. Також варто зауважити, що часом під час тлумачення літургії О. Шмеман брав за точку відліку елементи служби в такому вигляді, як вони вже давно не відправляються. Як зазначає П. Галадза, згадуючи фундаментальну працю М. Кунцлера [6, с. 15–113], Божественна літургія в сучасній православній традиції починається з обрядів, які виявляють радше сходження Бога до людей, аніж підйом вірян до Бога. Але О. Шмеман волів пояснювати початок літургії на підставі стародавньої практики, фактично ігноруючи в такому разі наявну богослужбову реальність [24, с. 16].

**Висновки.** Систему літургійного богослов'я О. Шмемана можна визначити як літургійний реалізм. Для такої системи літургія є, передусім, не об'єктом дослідження, а джерелом богослов'я, відповідно до принципу «правило молитви є правилом віри». О. Шмеман наголошував на центральному значенні літургії для всього життя Церкви, продовжуючи в цьому головну тезу євхаристійної еkleзіології. Крім того, О. Шмеман підкреслював, що літургія є здійсненою есхатологією, і тому стосується, передусім, не подій минулого, а сьогодення, в якому відкриває трансцендентну реальність. Важливим в літургії є те, що стосується самих учасників літургії, які переживають у цій події справжній досвід входження до Божого Царства. Тому спосіб літургійної відправи має бути таким, щоб допомагати, а не запобігати такому розумінню богослужіння. Літургійний реалізм О. Шмемана, який наголошує на есхатологічному вимірі Євхаристії та на свідомій участі в літургії всієї громади, є важливою тенденцією сучасного богослов'я як у світовому вимірі, так і в українському контексті.

### Література

1. Афанасьев Н., прот. Трапеза Господня / Н. Афанасьев. – Киев : Quo Vadis, 2011 – 160 с.
2. Вестель Ю. От издателей : Терминологическое пояснение / Ю. Вестель // А. Шмеман. Литургия и Предание. – Киев : Пролог, 2005. – С. 7–18.
3. Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX в. / В. Вукашинович ; пер. с серб. – Москва : Христианская Россия, 2005. – 240 с.
4. Гаврилюк П. Влияние протоиерея Георгия Флоровского на православное богословие XX в. / П. Гаврилюк // Труды Київської Духовної Академії. – № 20. – Київ, 2014. – С. 71–93.
5. Киприан (Керн). Евхаристия. Из чтений в Православном Богословском Институте в Париже / Киприан (Керн). – Москва : Храм св. бесср. Космы и Дамиана на Маросейке, 1999. – 336 с.

6. Кунцлер М. Літургія Церкви / М. Кунцлер ; пер. з нім. монахині Софії. – Львів : Свічадо, 2011. – 616 с.

7. Тафт Роберт Френсис. Литургическое дело 25 лет спустя после Александра Шмемана (1921–1983 гг.) : человек и его наследие ; пер. с англ. С. Голованова // Статьи / Роберт Френсис Тафт. – Т. 2 : Литургика. – Омск : Голованов, 2011. – С. 311–350.

8. Шмеман А. Богословие и Евхаристия (1961 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 87–109.

9. Шмеман А. Богословие и литургическое предание (1963 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 19–30.

10. Шмеман А. Введение в литургическое богословие / А. Шмеман. – 2-е изд. – Киев : Пролог, 2003. – 318 с.

11. Шмеман А. Водой и Духом. О таинстве крещения / А. Шмеман ; пер. И. Дьякова. – Москва : Гнозис-Паломник, 1993. – 224 с.

12. Шмеман А. Дневники / А. Шмеман ; сост., подгот. текста У. Шмеман, Н. Струве, Е. Дорман ; предисл. С. Шмеман ; примеч. Е. Дорман. – Москва : Русский путь, 2005. – 720 с.

13. Шмеман А. Литургическое богословие, богословие литургии и литургическая реформа (1969 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 51–62.

14. Шмеман А. Литургическое богословие : заметки о методе (1981 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 165–174.

15. Шмеман А. Литургия и богословие (1972 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 63–85.

16. Шмеман А. Литургия и эсхатология (1985 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 111–123.

17. Шмеман А. Православие // Собрание статей 1947–1983 гг. / А. Шмеман. – Москва : Русский путь, 2009. – С. 127–132.

18. Шмеман А. Проблемы православия в Америке (1964–1965 гг.) // Собрание статей 1947–1983 гг. / А. Шмеман. – Москва : Русский путь, 2009. – С. 468–526.

19. Шмеман А. Символы и символизм византийской литургии. Литургические символы и их богословское истолкование (1981 г.) // Литургия и Предание / А. Шмеман. – Киев : Пролог, 2005. – С. 141–156.

20. Шмеман О. Таїнство і символ // За життя світу : Таїнства і Православ'я / О. Шмеман ; пер. Р. Скакун, передмова і наук. ред. П. Галадза. – Львів : видавництво Українського Католицького університету, 2009. – С. 188–210.

21. Beauduin Lambert. Liturgy the Life of the Church / Lambert Beauduin. – 3rd ed. – Farnborough : Saint Michael's Abbey Press, 2002. – 96 p.

22. Bouyer Louis. Liturgical Piety / Louis Bouyer. – University of Notre Dame Press, 1978. – 284 p.

23. Denysenko Nicholas E. Liturgical Reform After Vatican II. The Impact on Eastern Orthodoxy / Nicholas E. Denysenko. – Minneapolis : Fortress Press, 2015. – 446 p.

24. Galadza Peter. Schmemann Between Fagerberg and Reality : Towards an Agenda for Byzantine Christian Pastoral Liturgy / Peter Galadza // Bollettino della Badia Greca di Grotta ferrata, terza serie 4 (2007). – P. 7–32.

25. Hjälm Michael. Liberation of the Ecclesia : The Unfinished Project of Liturgical Theology / Michael Hjälm. – Södertälje (Sweden) : Anastasis Media, 2011. – 336 p.

26. Mills William C. Church, World, and Kingdom : The Eucharistic Foundation of Alexander Schmemann's Pastoral Theology / William C. Mills. – Chicago : Hillen brand Books, 2012. – 130 p.

## Анотація

**Дудченко А. В. Концепція літургійного реалізму в теології Олександра Шмемана.** – Стаття.

У статті розглянуто головну тему богословських розвідок О. Шмемана – літургійне богослов'я, яке запропоновано називати літургійним реалізмом. Осмислення богослужіння церкви як одного з головних джерел богопізнання стало провідною темою для богослов'я у ХХ ст. Літургійне богослов'я О. Шмемана ґрунтується на цілісному світогляді, в основу якого покладено євхаристійну еклезиологію й екзистенційне переживання присутності трансцендентної реальності Царства Божого. Важливими складовими елементами літургійного богослов'я О. Шмемана як комплексної богословської системи є утвердження центрального значення літургії для всього буття церкви, дотримання принципу *lex orandi est lex credendi*, розуміння літургії як здійсненої есхатології та послідовне вилучення літургії як події, що безпосередньо стосується життя всіх її учасників.

**Ключові слова:** літургія, літургійне богослов'я, есхатологія, еклезиологія, джерела богопізнання, *lex orandi*.

## Аннотация

**Дудченко А. В. Концепция литургического реализма в теологии Александра Шлемана.** – Статья.

В статье изучена главная тема богословских исследований А. Шмемана – литургическое богословие, которое предложено называть литургическим реализмом. Осмысление богослужения церкви как одного из основных источников богопознания стало центральной темой для богословия в ХХ в. Литургическое богословие А. Шмемана основано на целостном мировоззрении, фундамент которого – евхаристическая еклезиология и экзистенциальное переживание присутствия трансцендентной реальности Царства Божьего. Важными составными элементами литургического богословия А. Шмемана как комплексной богословской системы являются утверждение центрального значения литургии для всего бытия Церкви, применение принципа *lex orandi est lex credendi*, понимание литургии как осуществленной эсхатологии и последовательное толкование литургии как события, которое непосредственно касается жизни всех его участников.

**Ключевые слова:** литургия, литургическое богословие, эсхатология, еклезиология, источники богопознания, *lex orandi*.

## Summary

**Dudchenko A. V. Liturgical realism concept in the theology of Alexander Schmemann.** – Article.

The author analyzes the main theme of A. Schmemann's theological investigation, which is the liturgical theology. The author proposes to define it as the liturgical realism. Interpretation the liturgical worship of the church as one of the main sources of the knowledge of God was the central theme for theology in the twentieth century. Liturgical theology of A. Schmemann is based on his holistic outlook. Its foundations are eucharistic ecclesiology and the existential experience of the presence of the transcendent reality of the Kingdom of God. The important elements of A. Schmemann's liturgical theology as a comprehensive theological system are the following: affirmation the central importance of the liturgy for the whole being of the church; application of the principle *lex orandi est lex credendi*; understanding the liturgy as an implemented eschatology; and a consistent interpretation of the liturgy as an event that directly affects the lives of all its participants.

**Key words:** liturgy, liturgical theology, eschatology, ecclesiology, sources of theology, *lex orandi*.

УДК 261.7

*Е. М. Заремба*  
*здобувач кафедри культурології*  
*Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*

## ГЕНЕЗА МІЖПРАВОСЛАВНИХ ПРОТИРІЧ В УКРАЇНІ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

За три останні десятиліття в релігійному середовищі України відбулися багатопланові глибинні зміни, що призвели до перетворення маргінальної суспільної інституції, якою церкву зробили десятиліття тоталітарного гніту, не повноцінний суспільний інститут, співмірний за своїм впливом на сучасне українське суспільство з іншими суспільними інститутами. Згадані трансформації стали можливими завдяки кількісним і якісним змінам релігійного середовища; відродженню винищених тоталітаризмом вірувань та вільному проникненню в Україну релігійних ідей і течій, які знайшли тут своїх послідовників; розв'язанню конфліктних ситуацій, що виникли під час відродження релігійно-церковного комплексу, консолідації релігійних організацій на шляху відродження їхнього «соціального служіння» та становлення церкви як ефективного інструмента суспільних впливів.

Природно, що таке явище, як конфлікт між православними в Україні, неодноразово ставало об'єктом наукового вивчення, зокрема й дисертаційних досліджень як в середині країни, так і за її межами. Різні його сторони аналізувалися світськими та конфесійними дослідниками на різних етапах перебігу такого по-справжньому визначального для релігійно-церковного комплексу України явища. Однак сьогодні, коли через російську агресію щодо України, яка органічно охоплює відповідні ідеологічні зусилля Руської православної церкви (далі – РПЦ), більшість питань щодо причин, передумов, характеру перебігу та можливих розв'язок цього конфлікту, набули надзвичайної гостроти й актуальності. Методологічною і джерельною основою дослідження служили праці вітчизняних вчених: В. Бондаренка, І. Богачевської, В. Войналовича, В. Єленського, П. Кралюка, О. Сагана, А. Колодного, О. Онищенко, П. Сауха, Ю. Чорноморця, Л. Філіпович, П. Яроцького.

**Метою статті** є здійснення комплексного аналізу трансформаційних змін у релігійному середовищі України в період її становлення як самостійної держави на основі аналізу суспільно-політичних уподобань, геополітичних симпатій і регіональних пріоритетів тогочасного населення України загалом і православних віруючих зокрема, що слугували основою порушення інституційної єдності православних в тогочасній Україні.

Після повернення на початку листопада 1990 р. в Україну митрополита Мстислава (Скрипника) і проголошення його патріархом Української автокефальної православної церкви (далі – УАПЦ), ситуація з визнанням цієї церкви світовою православною спільнотою виглядала досить оптимістично. Як вже зазначалося, єпископські свячення владики Мстислава (Скрипника) визнавалися в православному світі канонічними, як і вся очолювана ним православна ієрархія (архієпископи Костянтин, Антоній, Всеволод і єпископ Юрій – *Е. З.*). Отже, за посередництва Вселенського патріарха Варфоломія Українська автокефальна православна церква була як ніколи близькою до визнання в середовищі інших православних церков. За певних зусиль УАПЦ могла б досить швидко розбудуватися в Україні, зміцнити свої зв'язки з українською православною ієрархією в Америці та здійснити всі формальні дії, пов'язані з оформленням усієї церковної архітектури. УАПЦ виглядала досить монолітно, оскільки спиралася на глибоке внутрішнє прагнення віруючих, священства й ієрархії мати незалежну церкву. Однак не всі прихильники такої ідеї однаковою мірою усвідомлювали необхідність суворого дотримання церковних канонів і традицій у процесі творення нової церкви.

Зовсім по-іншому щодо перспективи незалежнення православних в Україні виглядала ситуація в середині

Української православної церкви. Тоді як УАПЦ уже конституювалася як окрема національно орієнтована православна церква, очільник Української православної церкви (далі – УПЦ) митрополит Філарет (Денисенко) брав найактивнішу участь у змаганні за престол Московського патріарха, був обраний патріархом місцеблюстителем і кандидував на цю найвищу у РПЦ посаду. Навіть програвши патріаршні вибори, він ще досить тривалий час у своєму розумінні облаштування православної церкви в Україні не ішов далі ідеї цілковитої автономії православних українців у складі Московського патріархату. Підтвердження цьому знаходимо в положеннях, закладених у зміст Патріаршої громади про дарування УПЦ самостійності у внутрішньому управлінні, в якому УПЦ постає як невід'ємний складник РПЦ у статусі екзархату чи митрополичого округу з розширеними адміністративними і фінансовими правами, правом поставити єпископат для власних потреб і здійсненням оперативного керівництва православними церковними структурами. Водночас главі УПЦ надавався титул «Блаженнішого» в межах РПЦ і визнавалося право митрополита Філарета управляти УПЦ пожиттєво. Водночас документ зберігав механізми втручання священноначалля РПЦ в життя УПЦ, існування в Україні ставропігійних патріарших монастирів, єдине керівництво в межах РПЦ духовними навчальними закладами тощо.

Можна стверджувати, що на момент імплементації такого адміністративного устрою УПЦ (осінь 1990 р.) він влаштував абсолютну більшість єпископату і священства зазначеної церковної структури, оскільки цілковито відповідав їхнім настроям і сподіванням. Крім прямих і очевидних причин зберігати статус-кво в інституційному облаштуванні православних церковних структур в Україні, до яких варто віднести: традиціоналістські та фундаменталістські настрої у середовищі духовенства; найрізноманітніші зв'язки із церковними структурами Росії; наявність єдиного середовища функціонування богословської та богослужбової літератури, а також церковної проповіді; матеріальне забезпечення церковного життя України з території Російської Федерації (далі – РФ). Крім того, духовні навчальні заклади РПЦ усвідомлюючи як радянською школою формували викривлене причитування політичної та церковної історії у всьому православному духовенстві, а також відповідну галерею героїв і антигероїв, починаючи з життєвих образів і замінюючи їх реальними політичними і культурними діячами різних епох, достойними наслідування серед них були лише ті, які діяли виключно в інтересах консолідації політичної та духовно-релігійної влади в Росії.

Позиція предстоятеля УПЦ митрополита Філарета (Денисенка) в питанні незалежності православних в Україні також не вирізнялася радикалізмом і рішучістю. Вона вочевидь навіть не синхронізувалася з політичними настроями абсолютної більшості населення України, спираючись на які, її політичні лідери проголосили спочатку Декларацію про державний суверенітет нашої країни, а згодом і Акт про незалежність України, що був рішуче підтриманий народом на відкритому референдумі. Лише на цей період припадає формування однозначної позиції митрополита Філарета в питанні незалежності православних в Україні. На початку листопада 1991 р. він скликає в Києві Помісний собор УПЦ, що готує звернення до Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II (Рідігера) стосовно дарування православним України автокефального статусу для їхньої церкви. На жаль, зазначений документ, на думку багатьох експертів як із наукового, так і з церковного середовища, мав відбиток особистої образи митрополита Філарета за необрання його

на патріарший престол РПЦ та, як уже зазначалося, дещо відставав у часі від творення Української держави. Попри це, поява документів Помісного собору УПЦ 1–2 листопада 1991 р. цілковито прояснила позицію священноначалля Руської православної церкви щодо процесів у православно-му середовищі України.

Розглянемо варіанти розвитку подій в Україні залежно від позиції вищого керівництва РПЦ. Як відомо, у період інституційної нестабільності РПЦ, пов'язаної з розвалом колишнього Союзу Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР), серед ліберально налаштованих її єпископів неодноразово звучали заклики про створення в Україні православної церкви з автокефальним статусом. Якщо б таке стало реальністю, в Україні в недалекій перспективі припинився б церковний розкол, а УАПЦ влилася б до складу єдиної Помісної православної церкви, утвореної тут. Щоправда, священноначалля РПЦ неодноразово наголошувало на відсутності абсолютної єдності православних в Україні щодо згаданого питання і вбачало в цьому загрозу нових розколів. Однак така версія подій, за умови єдності позицій священноначалля РПЦ і УПЦ, здається малоймовірною. Вона могла б реалізуватися лише в разі серії провокацій серед єпископату, духовенства та вірян тих регіонів, які мали сумніви щодо доцільності цілковитого виходу УПЦ зі складу РПЦ. Отже, стає очевидним, що священноначалля РПЦ ніколи серйозно не розглядало можливості цілковитого унезалеження УПЦ, а лише дозволяло в пропагандистських цілях порушувати такі проблеми ліберально налаштованим елементам своєї держави.

Не оцінив серйозність наявних загроз і глава УПЦ митрополит Філарет. Вірячи в мирний і конструктивний перебіг подій, пов'язаних із наданням із боку РПЦ автокефалії Українській православній церкві, він не забезпечив себе посередницькою підтримкою з боку інших православних церков, і, насамперед, Константинопольського (Вселенського) патріархату. Зазначений надзвичайно важливий комплекс проблем не було глибоко опрацьовано в церкві й у суспільстві. Як згодом виявилось, навіть у середовищі православних українських єпископів ідеї унезалеження УПЦ чинився відчутний спротив, що невдовзі виявився у відкритій трьох єпископами своїх підписів щодо підтримки рішень Помісного собору УПЦ від 1–2 листопада 1991 р.

Очевидно, що організація такого спротиву рішенням собору не могла обійтися без втручання відповідних структур Московської патріархії, оскільки рішення про зміщення зі своїх кафедр бунтівних єпископів митрополитом Філаретом було скасовано патріархом Олексієм, і вони були поновлені на місцях своєї служби. Настав момент істини, і предстоятелю УПЦ слід було вжити нетривіальних кроків в обстоюванні ідеї автокефалії православних в Україні, а вони, вочевидь, наполягали на необхідності активізації українського елемента в самій УПЦ, а також в апеляції до Вселенського православ'я українського суспільства і держави.

Авторитарна форма керівництва церквою стала очевидно перепорою на шляху укорінення ідеї автокефалії православних в Україні всередині самої УПЦ у згаданий період. Предстоятель не приділяв серйозної уваги роботі з єпископатом і священством щодо їхньої безпосередньої участі в проведенні ідеї автокефалії в маси. Митрополит із настороженістю ставився до маси парафіян у справі залучення їх до реалізації ідеї автокефалії УПЦ. До того ж найрадикальніше налаштовані священники і парафіяни вже відійшли до УАПЦ і бачили в прагненні керівництва УПЦ отримати автокефалію у визнаній церквою спосіб альтернативні зусилля, що не вирізнялися достатнім ступенем радикалізму щодо Московської патріархії. Митрополит Філарет також демонстрував неповагу до очільників УАПЦ, не налагодив із ними таких необхідних для обох сторін переговорів. До справи не були долучені як слід церковні та світські засоби масової інформації, здатні розтлумачити наміри керівництва УПЦ. Загалом, багато в чому виглядало так, що, прагнучи досягнути автокефалії УПЦ, митрополит Філарет реалізував якийсь власний протест,

до кінця не зрозумілий і не сприйнятий єпископатом, священством і вірянами.

Здобуття автокефалії УПЦ проблемно сприймалося і в тогочасному українському суспільстві. Тут, як і в церковному середовищі, радикально орієнтовані політичні сили сконцентрували свою підтримку на допомозі по відродженню УАПЦ і Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ) як церкви з чітким національним спрямуванням. Зусилля митрополита Філарета, який ще донедавна був противником відродження УГКЦ і УАПЦ, а нині намагався отримати автокефалію від Московської патріархії, розцінювалися національно орієнтованою частиною українського політикуму і суспільства як сумнівні та такі, що ідуть у розрив із діяльністю національно орієнтованих церков. Взаємне несприйняття керівництвом УПЦ і національно орієнтованою частиною українського суспільства та відповідними політичними силами стало ще однією важливою перепорою на шляху до реалізації ідеї утвердження незалежності православних в Україні.

Початок 90-х рр. минулого століття був позначений наростанням суспільно-політичних настроїв, пов'язаних з ідеєю незалежності нашої держави. Такі суспільні настрої, як уже зазначалося, не завжди синхронізувалися з унезалеження православних в Україні або, принаймні, розвивалися і реалізовувалися в різний спосіб, з огляду на наявність двох церковних структур, що прагнули досягнення незалежності в різний спосіб. У такій ситуації політичне керівництво країни, зважаючи на надважливе значення автокефалії православних в Україні, мало б визначитися з підтримкою однієї із церков, що прагнули незалежності. Однак, Президент України не здійснив медіаторської функції, спрямованої на поєднання зусиль УАПЦ і УПЦ і здобуття ними автокефалії. Згадані питання не були відпрацьовані українським політичним керівництвом ні із священноначаллям РПЦ і УАПЦ, ні з політичним керівництвом Росії. Натомість питання здобуття незалежності православними в Україні та заснування тут автокефальної церкви було переведено в площину протистояння з Росією та Московською патріархією, що відкривало для останніх простір для спротиву та дій силового характеру.

Попри той факт, що підтримка УПЦ в її боротьбі за автокефалію із боку держави наростала, це істотно не впливало на її вагу в суперечці із РПЦ. Втрата стратегічної, а згодом і тактичної ініціативи УПЦ на чолі з митрополитом Філаретом, робили їхній програв у боротьбі із РПЦ очевидним і наперед визначеним. Період із початку листопада 1991 р. по початок квітня 1992 р. (Помісний собор УПЦ, що поставив питання про її автокефалію й Архієрейський собор РПЦ, що деактуалізував це питання – *Е. З.*) ще був придатний для маневрування і зміни ситуації на свою користь із боку українського церковного і державного керівництва, однак усі можливості для маневру українською стороною були втрачені, а радикальні методи розв'язання питання унезалеження православних в Україні, пов'язані зі створенням відповідного тиску на єпископат УПЦ, аж до позбавлення окремих його представників перспективи єпископського служіння в Україні, або відмова переважної більшості українських єпископів від голосування проти автокефалії православних в Україні, відпрацьовані і задіяні не були.

Отже, квітневий Архієрейський собор РПЦ зруйнував надії українців на отримання автокефалії канонічним шляхом, відклавши розв'язання питання на невизначену перспективу – до рішення чергового Помісного собору. РПЦ своїми рішеннями свідомо поглиблювала розкол у православному церковному середовищі України, послаблюючи позиції православних у нашій країні та діючи на шкоду всьому православному світові. Після квітня 1992 р. в Україні фактично починали діяти три православні юрисдикції – УПЦ, що перебувала в канонічній і організаційній єдності із РПЦ; УПЦ, що залишилася вірною митрополиту Філарету, усунутому в незаконний спосіб від керівництва УПЦ, і УАПЦ на чолі з патріархом Мстиславом (Скрипником). Отже, можна вважати, що цей період діяльності РПЦ щодо



православних в Україні послужив початком співпраці церкви з державою, спрямованої на знищення України як суверенної держави, що виявилось в подіях 2014 р. і подальших роках.

Деяко другорядними, порівняно з описаними вище наслідками Архієрейського собору РПЦ, що пройшов у квітні 1992 р. в Москві, стало персональне переслідування Московською патріархією митрополита Філарета і намагання усунути його від впливу на життя православних в Україні. Виносячи рішення про усунення митрополита Філарета від управління УПЦ за перехід на обрану ним кафедру, Архієрейський собор РПЦ моделював або самоусунення митрополита Філарета, спираючись на церковну дисципліну, або створення умов його всебічної дискредитації та силового розв'язання питання щодо його перебування в лоні церкви і мінімізації його впливу на процеси, що відбуваються в ній. Спираючись на підтримку політичного керівництва України, митрополит Філарет, як відомо, відмовився виконувати рішення Архієрейського собору РПЦ і продовжив виконувати обов'язки предстоятеля УПЦ, закріплені за ним пожиттєво патріаршою грамотою про самостійність у внутрішньому управлінні УПЦ.

У післясоборний період ще зберігалася можливість суттєвого впливу на ситуацію в УПЦ всередині України. Суспільство, політикум, громадські організації могли скоригувати позицію багатьох православних єпископів і спрямувати їх на підтримку глави УПЦ, як основного провідника ідеї автокефалії. Однак, на відміну від політичного керівництва України, митрополит Філарет не сприймався громадськістю та національно орієнтованими політичними силами як лідер автокефального руху в Україні. Тому кулурна підтримка митрополита з боку вищого політичного керівництва України не змогла замінити йому широкою громадською підтримкою та зміни вектору подій у майбутньому.

Тодішній дискурс суспільно-політичного розвитку України не виключав більш оптимістичної моделі розвитку подій щодо автокефалії православних в Україні. По-перше, зберігалася можливість переходу митрополита Філарета, разом з єпископами, які залишилися вірні йому (єп. Андрій (Горак) та Яків (Панчук) – *Е. З.*) до складу УАПЦ і отримання автокефалії через посередництво Вселенського патріарха. Це б створювало можливість розбудови такої церкви і виливалося б у співіснування в Україні двох православних церков – національної та промосковської орієнтації, отже, і в можливість поступального руху на зміцнення національно орієнтованої церкви.

Однак намагання зберегти формальне лідерство серед православних в Україні не дало можливості митрополиту Філарету об'єднати свої зусилля з УАПЦ, оскільки такий перебіг подій передбачав його ієрархічну підпорядкованість лідеру УАПЦ, патріарху Мстиславу (Скрипнику). Глава УПЦ, після його незаконного усунення з поста предстоятеля УПЦ, також не проапельював до світової православної спільноти і не забезпечив у такий спосіб від нових дисциплінарних стягнень із боку керівництва РПЦ. Не позиціонуєчи себе в очах світового православ'я як главу окремої щодо УПЦ церкви, митрополит Філарет по суті легітимізував церковні стягнення і покарання, що накладалися на нього Руською православною церквою.

Це стосується, передусім, наскрізь проблемного, з погляду канонічного права, проведеного у м. Харкові 27 травня 1992 р. так званого «Харківського собору» – ініційованих Московським патріархом Олексієм зборів українських православних єпископів, що ухвалили рішення про усунення митрополита Філарета з посади глави УПЦ і заочно обрали на цю посаду митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана).

Формально залишаючись у складі єпископату РПЦ, митрополит Філарет залишався об'єктом жорстких нападок і далеко не бездоганних, з погляду церковного права, санкцій і стягнень. Так, невдовзі (11 червня 1992 р. – *Е. З.*) він був позбавлений сану. Оскільки ініціатива з його боку була втрачена, то на заваді планам цілковитого знищення ми-

трополита Філарета як впливового чиновника релігійного життя в Україні не стало й утворення ним і митрополитом Антонієм (Масендичем) 25 червня 1992 р. Української православної церкви, що стало результатом поєднання УАПЦ (за виключенням її діаспорної частини разом із патріархом УАПЦ Мстиславом (Скрипником) і частини УПЦ, що лишилася вірною митрополиту Філарету – *Е. З.*)

Утворення цієї церкви відбулося з ініціативи митрополита Філарета і за підтримки вищої політичної влади України. Однак це не свідчило про зростання авторитету самого митрополита в середовищі православних українців, які прагнули звільнення від інституційної опіки з боку Московської патріархії та політичних сил, що підтримували їх. Найкращим свідченням цього стали вибори патріарха УПЦ Київського патріархату (далі – КП). Ним став відомий дисидент, православний священник Володимир (Романюк), а митрополит Філарет посів посаду його заступника. Лише 1997 р., після смерті в 1993 р. патріарха УАПЦ Мстислава (Скрипника) й упокоєння в 1995 р. патріарха УПЦ КП Володимира (Романюка), митрополит Філарет посів місце Патріарха Київського і всієї України-Русі, глави УПЦ Київського патріархату.

Однак таке формальне лідерство не принесло позитивних наслідків ні у справі утвердження автокефалії православних в Україні, ні в зміцненні позицій самого глави УПЦ КП. Після спроб блокування подальшої діяльності УАПЦ в Україні на користь зміцнення УПЦ КП, що була заснована в 1992–1993 рр. із допомогою державної влади, і спроб підпорядкувати собі кілька парафій православних українців у Сполучених Штатах Америки (далі – США) священноначаллю УПЦ КП, глава УПЦ Київського патріархату втратив особисту довіру та симпатію в американського єпископату УАПЦ і Вселенського патріарха, в юрисдикції якого перебувають українські православні церковні структури у США.

Черговий удар по репутаційному іміджу патріарха Філарета, однак у такому разі вже в масштабі світового православ'я, завдали його спроби створити «паралельну самодостатню сім'ю православних церков» шляхом взаємопідтримки і взаємного визнання альтернативної церкви в Болгарії та Чорногорської і Молдавської православних церков на протигагу, відповідно, Болгарській і Сербській православним церквам. Тому не дивно, що на такому фоні рішення Архієрейського собору РПЦ від 21 лютого 1997 р. про відлучення патріарха Філарета від Церкви та вигнання йому церковного прокляття – анафами було взято до уваги всіма автокефальними й автономними православними церквами світу і призвело до міжнародної ізоляції УПЦ КП, і заблокувало питання можливої співпраці щодо незалежнення православних в Україні.

УПЦ, очолювана з 1993 по 2014 рр. митрополитом Володимиром (Сободаном), попри запевнення громадськості та національно орієнтованого політикуму, у своїй відданості ідеї єдності та незалежності православних в Україні, не зробила жодних помітних кроків для досягнення цієї мети. Єдиною помітною спробою її предстоятеля зрушити справу в такому напрямі можна вважати його особисту підтримку на Помісному соборі РПЦ, проведеному 2000 р., ідеї щодо шляхів незалежнення православних в Україні, викладених у листі Президента України Л. Кучми і зверненнях до членів Собору та священноначалля РПЦ. Однак ідеї, висловлені главою УПЦ, не знайшли одностайної підтримки українського єпископату, не кажучи про учасників Собору. Незалежність у внутрішньому управлінні, або так завана широка автономія УПЦ, була визнана адекватною часу формою незалежності православних в Україні, без урахування їхніх власних потреб і побажань, регіональних особливостей буття церкви в Україні. РПЦ у цьому питанні перейшла на позицію збереження свого впливу в Україні за будь-яку ціну, аж до втрати тут православ'ям своїх здобутків заради збереження інституційної єдності з Московською патріархією.

У період предстоятельства в УПЦ митрополита Володимира (Сабодана) і відновлення діяльності УАПЦ, що

розпочалася ще 1994 р., в Україні цілковито закріпилося позиційне протистояння трьох православних церковних структур – УПЦ, УПЦ КП і УАПЦ. Жодні спроби переговорів щодо їхнього об'єднання, які ініціювалися, здебільшого, парафіяльним духовенством або державною владою, не призвели до помітного успіху в просуванні до єдності та незалежності. Спроби УАПЦ під проводом митрополита Мефодія (Кудрякова) вирішити зазначені питання через Вселенського патріарха також не увінчалися помітним поступом, а просте арифметичне поєднання УПЦ КП і УАПЦ як національно орієнтованих сил в українському православ'ї, що неодноразово ініціювалося керівництвом УПЦ КП, вважалось митрополитом Мефодієм і його наступниками безглуздом і таким, що якісно не змінює ситуацію в православному церковному середовищі України.

Після обрання предстоятелем УПЦ митрополита Онуфрія (Березовського), уже в умовах збройного протистояння України російській агресії на сході України й анексії Криму, питання об'єднання й унезалеження православних в Україні остаточно зняте з порядку денного Української православної церкви. У зв'язку із цим УПЦ намагається максимально усунути з суспільної сфери життя України. Таку тенденцію неважко проілюструвати, взявши до уваги мінімальну участь УПЦ у трансформаційних подіях 2004–2005 рр. та 2013–2014 рр. і оцінку її керівництвом агресії Росії щодо України. Верхівка УПЦ поволи стає провідником імперіалістичної загарбницької політики РФ в Україні, підтриманої, а подекуди і спровокованої, Московською патріархією. Водночас така лінія витримується УПЦ у повному обсязі навіть попри величезні репутаційні втрати, абсолютно надмірну політизацію релігії, неприпустиму включеність церкви в ідеологічне протистояння із власним народом і збільшення кількісних втрат, пов'язане з відчутним переходом парафій УПЦ до УПЦ КП і УАПЦ, особливо в західних і центральних областях України.

Отже, спроби розв'язати питання унезалеження православних в Україні з боку УПЦ КП і УАПЦ вже давно є визначеними, а позиція УПЦ у згаданому питанні є прямо протилежною домінуючій в українському суспільстві тенденції до зміцнення національних цінностей, суверенітету та територіальної цілісності України.

Причини цілковитого фіаско у спробі легального здобуття автокефалії для православних в Україні полягають у здійсненні системної протидії такому процесу з боку священноначалля РПЦ, що стало основою для формування умов реваншистського курсу Руської православної церкви, спрямованого на утримування у своєму підпорядкуванні православних віруючих інших держав. Така позиція РПЦ завжди діставала підтримку політичного керівництва РФ, аж доки не перетворилася на ідеологічну санкцію російського експансіонізму та військової агресії проти України й інших держав, що утворилися на території колишнього Радянського Союзу.

Невиправданним виявився і поспіх, з яким керівництво УПЦ, і, насамперед, її глава, митрополит Філарет, намагалися реалізувати ідею автокефалії, не пропрацювавши як слід це питання зі священноначаллям РПЦ та інших православних церков, передусім, і главами древніх східних патріархій – Єрусалимської, Олександрійської, Антіохійської та Вселенської; не солідаризувавши свої позиції з іншими церковними структурами, що також прагнули до незалежності від Москви – православними Молдови та Прибалтійських республік; не знайшовши достатньої опори на єпископат і священство власної церкви і в українському суспільстві та політикумі, і не узгодивши свої позиції з рухом за відродження УАПЦ в Україні та структурами української православної церкви діаспор.

Вже це стало причиною ізоляції УПЦ КП і унеможливило нині розв'язання проблеми унезалеження православних в Україні за посередництва цієї церковної структури, попри зміцнення в українському суспільстві національних цінностей. Після тривалого періоду позиційного протистояння УПЦ, УПЦ КП і УАПЦ, що тривав майже двадцять

років, усі три православні церковні утворення не можуть або не бажають ефективно рухатися в напрямі об'єднання й унезалеження православних в Україні. УПЦ КП у процесі такої позиційної боротьби перетворилася на силу, що активно підтримує загальний суспільно-політичний дискурс України, спрямований на євроатлантичну інтеграцію, захист суверенітету та територіальної цілісності нашої країни, засуджує агресію Росії проти України та позицію РПЦ і УПЦ, спрямовану на виправдання імперіалістичної політики Росії.

УПЦ, відповідно, іде у фарватері політики РФ щодо УПЦ і є провідником усіх антиукраїнських ідеологем, історіософських і богословських побудов РПЦ, спрямованих на підтримку Росії та послаблення України. В особі керівної верхівки УПЦ перетворилася на серйозну антиукраїнську потугу, що потребує негайного інтенсивного впливу держави та її органів, покликаних опікуватися питаннями національної безпеки і захисту державних інтересів України. УПЦ цілковито й однозначно протистоїть зміцненню української державності та загальному суспільно-політичному дискурсу розвитку України.

УАПЦ також не має ясної перспективи виходу з інституційного тупика православних в Україні, а останнім часом цілковито втратила динаміку пошуку шляхів розв'язання зазначених питань. Оскільки основним чинником боротьби православних за свою інституційну незалежність від Московської патріархії стали суспільно-політичні суперечності в Україні та становлення української держави, то очевидно, що і вирішення такої проблеми неможливе без впливу держави й усього українського суспільства, а також відповідних закордонних політичних і духовно-релігійних потуг.

**Висновки.** Міжправославний конфлікт в Україні як комплексне явище, що стало наслідком розвалу колишнього СРСР, утворення нових незалежних держав, спричинило появу відцентрових сил у РПЦ, яка виконувала і виконує роль інтегратора колишнього російського й радянського імперського простору. Неоднозначність оцінок громадянами України зазначених змін геополітичної реальності жорстко корелюється з позицією православних віруючих нашої країни щодо їхньої інституційної приналежності.

### Література

1. Башинський С. Православна Церква в Україні : шлях до автокефалії : дис. ... канд. богословських наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / С. Башинський ; Київська православна богословська академія. – К., 2015. – 270 с.
2. Бутинський В. Юридичний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви : релігієзнавчі та еkleзіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.) : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / В. Бутинський ; Житомирський державний університет імені Івана Франка. – Житомир, 2014. – 203 с.
3. Декларація Архієрейського собору УПЦ КП «Про Помісну Церкву – Київський патріархат», 21 жовтня 2010 р. // РІСУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://risu.org.ua/ua/index/resources/church\\_doc/uockp\\_doc/38557/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/38557/).
4. Доповідь Святійшого Патріарха Філарета на Всеукраїнському церковно-громадському форумі «За єдину Помісну Українську Православну Церкву», 13 грудня 2006 р. // Парафія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://parafia.org.ua/biblioteka/hrystyuanstvo-virovchennya-ta-tradytsiji/pratsi-svyatijshoho-patriarhakyjivskoho-i-vsiyeji-rusy-ukrajiny-filareta/tom-7-propovidipromovny-poslannya-dopovidi-intervyu/dopovidi/#2>.
5. Історико-канонічна Декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату // Парафія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://parafiya.io.ua/s87988/istoriko-kanonichna-deklaraciya\\_arhiereyskogo\\_soboru\\_u\\_p\\_c\\_kievskogo\\_patriarhatu](https://parafiya.io.ua/s87988/istoriko-kanonichna-deklaraciya_arhiereyskogo_soboru_u_p_c_kievskogo_patriarhatu).
6. Собор Української Православної Церкви 1–3 ноября 1991 г. [Електронний ресурс] // Библиотека Якова Кротова. – Режим доступу : <http://krotov.info/acts/20/1990/19911103.htm>.
7. Черноморец Ю. Проблема разделения украинского православия сегодня и будущее христианства / Ю. Черномо-

реп // РІСУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ru/index/expert\\_thought/analytic/32038/](http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/analytic/32038/).

8. Чорноморець Ю. Канонічна автокефалія – це спосіб не відділення, а існування Церкви в традиційно православній країні, якою є Україна / Ю. Чорноморець // РІСУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/interview/43824/](http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/43824/).

#### Анотація

**Заремба Е. М. Генеза міжправославних протиріч в Україні: релігієзнавчий аналіз.** – Стаття.

Стаття присвячена філософсько-релігієзнавчому аналізу міжправославного конфлікту в Україні як комплексного явища, що сформувалося і постало як наслідок суспільно-політичних протиріч у житті новітньої України, та результат дії чинників релігійної геополітики, що лягли в основу конструювання й ескалації такого конфлікту, а також пошуку шляхів відновлення єдності православних в Україні й утворення тут єдиної Помісної православної церкви як ключового питання в розвитку релігійно-церковного середовища країни та повноцінної реалізації ним своїх соціальних і світоглядних функцій. Розкрито сутність геополітичних стратегій Руської православної церкви щодо православних в Україні як основної перепони на шляху до розв'язання внутрішніх православних протиріч у нашій країні, об'єднання православних в Україні й утворення тут єдиної Помісної православної церкви. Висвітлено й оцінено основні етапи незалежності православних в Україні в церковному середовищі й українському суспільстві.

*Ключові слова:* УПЦ КП, УПЦ МП, автокефалія, еклезиологія, автокефальна церква, автономна церква, помісна церква.

#### Анотація

**Заремба Е. М. Генезис межправославных противоречий в Украине: религиозный анализ.** – Статья.

Статья посвящена философско-религиоведческому анализу межправославного конфликта в Украине как комплексного явления, сформировавшегося и ставшего следствием общественно-политических противоречий в жизни современ-

ной Украины, результатом действия факторов религиозной геополитики, которые легли в основу конструирования и эскалации этого конфликта, а также поиску путей восстановления единства православных в Украине и образования здесь единой Поместной православной церкви как ключевого вопроса в развитии религиозно-церковной среды страны и полноценной реализации ею своих социальных и мировоззренческих функций. Раскрыта сущность геополитических стратегий Русской православной церкви относительно православных в Украине как основной преграды на пути решения внутренних православных противоречий в нашей стране, объединения православных в Украине и образования здесь единой Поместной православной церкви. Освещены и оценены основные этапы пути к независимости православных в Украине в церковной среде и украинском обществе.

*Ключевые слова:* УПЦ КП, УПЦ МП, автокефалия, еклезиология, автокефальная церковь, автономная церковь, поместная церковь.

#### Summary

**Zaremba E. M. The genesis of inter-orthodox contradictions in Ukraine: a religious analysis.** – Article.

The article is devoted to the philosophical and religious analysis of the inter-orthodox conflict in Ukraine as a complex phenomenon that emerged and arose as a result of socio-political contradictions in the life of the newest Ukraine, and the result of the actions of religious geopolitics, which formed the basis of the design and escalation of this conflict, the restoration of the unity of the Orthodox in Ukraine and the formation of a single Local Orthodox Church here as a key issue in the development of the religious and church environment of the country and the full realization It has it sown social and ideological functions. The essence of geopolitical strategies of the Russian Orthodox Church concerning the Orthodox in Ukraine as the main obstacle to resolving intra-Orthodox contradictions in our country, the unification of Orthodox in Ukraine and the formation of a single Local Orthodox Church here are revealed. To highlight and assess the main stages of the independence of the Orthodox in Ukraine in the church community and Ukrainian society.

*Key words:* UOC-KP, UOC-MP, autocephaly, ecclesiology, autocephalous church, autonomous church, local church.

УДК 165.3

К. И. Зобенко  
аспиранткафедры философии и методологии познания  
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

## ИНТРОСПЕКЦИЯ МЕТАКОГНИТИВНОГО ОПЫТА В «ЯЗЫКОВЫХ ИГРАХ» Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

*...Он всматривался в себя и становился свидетелем незримого,  
с фантазией, обретающей окончательную свободу лишь в интроспекции.*

В отличие от древних ученых, наше знание о мире и человеке в нем достигло такой степени фрагментации, что порой трудно найти точки сопряжения для знаний, полученных частными науками, даже если эти науки объединяет общий объект изучения – как, например, в случае с лингвистикой и философией, – сознание. Сама же философия (в ее классическом понимании), определяемая как наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, страдает врожденным пороком отвлеченной созерцательности, ибо она «совершенно не имеет всеобщих значимых результатов» [2, с. 231]. Возможно, стоит предположить в данном контексте, что такого единодушия и не может быть, так как проблема познания в философии не может быть разрешена до тех пор, пока не разрешена проблема языкового значения.

Сэнди Грант, философ из Кембриджского университета, пронизательно отмечает, что практически любая деятельность человека связана с речью и использованием слов, но люди настолько привыкли к тому, что умеют говорить, что перестали этому удивляться. Обычно люди даже не замечают, как мысли и слова отражаются на образе и качестве жизни. Но они влияют на то, кем мы можем стать. Кроме того, язык становится инструментом для проведения условной границы нашего мира. Мышление неотделимо от языка. Границы нашего языка одновременно являются границами мышления. Следовательно, границы выражения мысли являются одновременно границами мира, так что логика языка дает нам полное представление о логике мира. Но можем ли мы, выполняя условия игры, которые устанавливает язык, вырваться из плена и расширить границы мышления? Впервые этим вопросом задался один из величайших философов XX в. Людвиг Витгенштейн. Он ввел термин «языковая игра», стремясь в своей логико-философской концепции установить границы мышления человека.

Исследование языковой картины мира – одно из наиболее активно разрабатываемых направлений когнитивной лингвистики: «Целью лингвистического анализа становится тогда выявление и детальное описание структур знания, мнений, оценок, стоящих буквально за каждой языковой единицей, категорией, формой. При акценте на когнитивной составляющей этих явлений речь идет об их содержании и значении, при акценте на дискурсивной – о способе подачи и распределения информации по «поверхности» рассматриваемых единиц» [10, с. 29]. Перед современной когнитивной лингвистикой стоят задачи выявления способов, форм языкового миромоделирования, а также влияния языковых моделей мира на другие типы когнитивной деятельности человека, формирование моделей его речевого и неречевого поведения. Современная когнитивная лингвистика принадлежит к числу наук, исследующих своими специфическими методами один общий предмет – когницию.

Понимание языка как существенного условия позднейшего совершенствования мысли является одним из основополагающих тезисов современного междисциплинарного подхода к изучению языка в непрерывной связи с когницией и метакогницией в целом, и их взаимообусловленности.

В контексте сказанного выше можно выделить проблему: каков вклад языка в формирование метакогнитивных способностей человека и, соответственно, в какой степени становление метакогниции способствует развитию языка?

Цель исследования – раскрыть феномен «языковых игр» Л. Витгенштейна, показать взаимосвязь категории метакогниции и языка.

Язык – это вербальное выражение наших мыслей, поэтому способ наших мыслей образует такую языковую практику, которая, в свою очередь, определяет вместе с мышлением тип наших действий. Л. Витгенштейн утверждал, что слова приобретают смысл только в процессе их использования, а сами по себе они не несут смысловой нагрузки. Таким образом, важен контекст, иначе говоря, социальные практики, которые выполняются по определенным правилам. Это наблюдение позволило Л. Витгенштейну сравнить деятельность человека с игрой.

Под «языковыми играми» Л. Витгенштейн понимает целую систему коммуникации, включающую в себя язык и действия, с которыми он тесно переплетен. На основании простых игр мы можем за счет обучения новым правилам выстраивать новые и всё более сложные игры, тем самым увеличивая практику и деятельность языка. Игра подразумевает следование некоторому правилу, которое человек точно сформулировать не может, так как для каждой игры требуются свои правила. Для разных игр задаются разные «комбинации», ходы, которые позволяют функционировать игре как таковой и отличать её от другой. Игра без правил не является игрой. В ней также должен присутствовать элемент творчества и воображения.

Именно поэтому Л. Витгенштейн использовал такой термин, как «языковая игра», чтобы привлечь внимание не только к особенностям языка самого по себе, но и к действиям, с которыми он напрямую связан. Например, такие восклицания, как: «Помогите!», «Огонь!», «Нет!» – призывают к определенным действиям: быстрой реакции на опасность, несут в себе предупреждение или запрет. Однако Л. Витгенштейн хотел пойти дальше и выявить сам процесс, описать, как именно слова превращаются в действия.

На этом этапе философ столкнулся с проблемой, ведь подобный процесс непросто объяснить и теоретизировать. Согласно его теории, язык не представляет собой какую-либо статичную систему. Он динамичен и многообразен. И языковая игра – это единство языка и деятельности целого в процессе жизни человека. Языковых игр, по утверждению Л. Витгенштейна, бесконечно много, и их бесконечное многообразие – это и есть обилие метакогнитивного опыта. Невозможно классифицировать эти когнитивно-речевые практики и игры в виду того, что существует огромное количество возможных вариаций игр и практик, а также их видов и разновидностей.

В то же время Л. Витгенштейн стремился выяснить, как именно язык «говорит» с субъектом, как он встраивается в ежедневную деятельность человека и становится «формой жизни». В «Философских исследованиях» (1953 г.) Л. Витгенштейн приводил пример, демонстрирующий, как язык согласуется с «формами жизни». На стройке один из работников указывает на кирпич и говорит: «Плитку!», в это время второй строитель поднимает кирпич и подает его напарнику. Так что же тут происходит? Помощник выполнил просьбу командира и сделал это осмысленно, а не как преданный пес, который просто среагировал на команду. Люди единственные существа, которые используют язык, обращаясь к особым социальным практикам.

Сосредоточив внимание на «языковых играх», Л. Витгенштейн просит читателей попытаться понять, что именно они делают. Если деятельность человека так плотно зависит от лингвистических практик, то способен ли он вообще провести границу между словами и реакцией на них, а также выделить язык как отдельную область для изучения. Идея Л. Витгенштейна подвергалась яростной критике, его обвиняли в заикленности на языке, которая отвлекает внимание от реальности. Главным оппонентом языковой теории Л. Витгенштейна можно назвать Герберта Маркузе, который в своем тексте «Одномерный человек» (1964 г.) объявил работу Л. Витгенштейна ущербной и ограниченной. Согласно Г. Маркузе, человек не сможет обрести свободу от языка, а также не сможет познать истинную реальность, детально изучая лингвистику. Он критиковал логический анализ языка, утверждая, что этот метод не даст результатов. Г. Маркузе выдвинул серьезные обвинения. Однако насколько они состоятельны? Выдержат ли критику его аргументы?

Г. Маркузе заявил, что языковая теория Л. Витгенштейна неполноценна и бедна, поскольку она заиклена на языке и не имеет выхода на объекты реальности. Л. Витгенштейн, в свою очередь, видел особый смысл в термине «языковые игры», ведь он проясняет многие моменты его теории. Но Г. Маркузе заявил, что термин «глупый» и он не вносит никакой ясности. Так кто же прав? В тексте «Культура и ценности» (1977 г.) Л. Витгенштейн признается, что ему пришлось пройти очень сложный путь, чтобы научиться видеть то, что на самом деле всегда у нас перед глазами. Он с сожалением пишет, что люди слишком часто не замечают очевидного. Очевидные истины сложнее всего понять в силу того, что они слишком близко и о них не принято размышлять рефлексивно. Когда мы используем слова, мы каждый раз участвуем в переносе значения слова на новый контекст и обнаружении нового способа его использования. Иначе говоря, создаем новую языковую игру [18, с. 169–174]. Л. Витгенштейн сумел увидеть в очевидном явлении его необычный аспект.

Язык и речь являются неотъемлемой частью жизни человека. Л. Витгенштейн убежден, что человек стоит на границе мышления и реальности, и язык позволяет более четко обозначить эту границу. Поскольку каждый из нас сам становится границей своего мира, это значит, что человек всегда будет сталкиваться с проблемой недопонимания между людьми. И это неизбежно. Такова основная особенность языка, который оформляет индивидуальное мышление каждого из нас. Однако спасением от солипсизма служат именно языковые игры. Они развивают гибкость мышления, способность человека идти на компромисс, использовать разные обороты речи для того, чтобы достичь понимания с окружающими.

В основу понятия «языковая игра» положена аналогия между поведением людей в играх как таковых и в разных системах реального действия, в которые вплетен язык. Среди назначений идеи игры Л. Витгенштейн указывает доведение до сознания читателей необычайного многообразия инструментов языка (тип слова, предложения и др. – К. З.) и способов их применения, что должно дать толчок укорененному в сознании представлению о том, что язык всегда работает одинаково и служит одной и той же цели.

Восприятие жизни и действительности как игры издревле присуще сознанию человека. Уже в Ригведе творение мира интерпретировалось как игра бога Брахмы – акт творения ассоциировался с игрой. Язык (речь) тоже традиционно можно интерпретировать как игру: «Дух, формирующий язык, всякий раз перепрыгивает играючи с уровня материального на уровень мысли. За каждым выражением абстрактного понятия прячется образ, метафора, а в каждой метафоре скрыта игра слов. Так человечество все снова и снова творит свое выражение бытия, рядом с миром природы – свой второй, измышленный мир» [22, с. 507].

Исследования в области нейрофизиологии касаются механизмов человеческого мышления, организации сознания

и самосознания. Проблема отношения сознания и мозга напрямую связана со способностью речепроизводства.

Признание речемыслительной деятельности как единого психического процесса не исключает дискуссии о том, каков вклад языка в формирование метакогнитивных способностей человека, с одной стороны, а с другой – в какой степени становление метакогниции способствует развитию языка.

Когниция характеризует способность когнитивных субъектов воспринимать, конструировать и обрабатывать когнитивную информацию. Метакогниция понимается как свойственная высокоорганизованному сознанию когнитивная функция мониторинга когнитивных процессов, контроля и оценки их результатов. Это либо интроспективный анализ наших собственных ментальных состояний, либо прогностически-вероятностный анализ ментальных состояний другого когнитивного субъекта.

Первым термин «метакогниция» ввел в использование в 70-х гг. Джон Флэйвел, имея в виду особый познавательный процесс, направленный на понимание собственной когнитивной деятельности, или «мыслительную деятельность, направленную на понимание процессов мышления». Дж. Флэйвел показал, что у детей лишь постепенно формируется способность к правильной оценке возможностей своей когнитивной системы. После подобных исследований метакогницию стали исследовать как одну из существенных структур, определяющих эффективность функционирования когнитивной системы в целом. Например, исследования показали, что затруднения с чтением часто обусловлены не собственно когнитивными дефектами, а вообще неспособностью человека правильно оценить и применить свои ресурсы, то есть метакогницию.

Понятие метакогниции позволяет ввести новое измерение в анализ когнитивной системы: функционирование последней перестает выглядеть как механическое, а оказывается подчиненным регуляции со стороны субъекта.

Метакогницию часто представляют как комплексный феномен, состоящий из двух базовых компонентов: умения познавать и умения управлять этим процессом. Метакогнитивные знания включают в себя знания о себе как познающем субъекте и факторах, влияющих на процесс познания: знание о приемах познания и когда, для чего они могут быть использованы.

Наиболее общее определение метакогниций дают Д. Шартъ и Э. Лоарер. Авторы склонны считать основным критерием различения когнитивных и метакогнитивных процессов их объект. Они пишут: «Для нас часто то, что разделяет познание и метапознание, является не столько осознание, сколько, по большей части, природой объекта познания. Когнитивные процессы приложимы к объектам в широком смысле, а метакогнитивные процессы применяются к когнитивным процессам» [12, с. 202].

Дж. Меткалф и А. Шимамура отмечают, что при исследовании метакогниции основной методологической проблемой является проблема объективности и точности метакогнитивных суждений, которая связана с рядом феноменов:

1. Феномен чувства знания – погрешность в точности актуализации знаний.

2. Иллюзия знаний – метакогнитивное искажение, при котором человек преувеличивает степень понимания материала.

3. Эффект Даннинга-Крюгера – метакогнитивное искажение, при котором люди с низкими когнитивными способностями склонны завышать последние и, наоборот, люди с высокими способностями, склонны занижать свою самооценку.

Сложность вычленения данного слоя сознания – метакогниции – и его описания связана с тем, что мы пока плохо представляем себе, что такое сознание. А. Лурия отмечал, что мысль не поддается психологическому описанию, в том числе и потому, что «трудно распенить само осмысление и акт наблюдения над этим процессом. Трудно сознательно наблюдать протекание собственной сознательной мысли и продолжать мыслить» [11, с. 141].

Несмотря на методологические трудности, исследователи не оставляют попыток вычленировать метакогницию как совокупность осознаваемых когнитивных состояний, иными словами, описать модель сознания субъекта. В модели сознания, разработанной П. Гарденфорсом, выделяется 6 компетенций, или способностей, в совокупности характеризующих метакогнитивный уровень сознания субъекта:

1. Модель внутреннего мира: организация внутреннего опыта, которая позволяет построить ментальные модели ситуации для планирования и прогнозирования поведения.

2. Модель эмоций: возможность понимания, что кто-то еще испытывает боль, и сочувствия.

3. Модель внимания: способность понимать, куда направляют свое внимание другие когнитивные субъекты.

4. Модель интенции: осознание причинности, помогающей понять мир, моделировать, предсказывать его, прогнозировать последствия своего поведения в нем.

5. Моделирование модели психического другого когнитивного субъекта: понимание, что другой имеет убеждения, желания, которые могут отличаться от собственных убеждений и желаний.

6. Модель самосознания: способность репрезентации собственного внутреннего мира.

Формирование метакогнитивных способностей происходит позднее других когнитивных способностей и является одним из условий формирования языковой способности.

С этой точки зрения, человеческий язык полагается не просто одной из высших психических функций, а, как утверждает Т. Черниговская, особой видоспецифической способностью мозга, которая дает не только возможность строить и организовывать чрезвычайно сложные сигналы, но и обеспечивать мышление – формировать концепты и гипотезы о характере, структуре и законах мира.

Важная роль метакогниции заключается в том, что они позволяют осознать пробелы в фактическом, концептуальном и процедурном знании, а также прилагать усилия для приобретения и построения нового знания. Эти идеи перекликаются с рассуждениями академика В. Зинченко: «Живое знание представляет собой своего рода интеграл (суперпозицию) различных видов знания: знания до знания, институционализованного знания, знания о знании – и незнания; незнание своего незнания, знание о незнании» [7, с. 32–33]. Он убежден, что «такое знание о незнании – не только мотив к расширению и углублению знания о живом, но и преграда против безрассудства, дерзости, самонадеянности, гордыни» [7, с. 33].

Отмечается, что вербализация метакогнитивных процессов в научном дискурсе производится при помощи выражений, отражающих рефлексию познающего субъекта над производимыми им ментальными операциями: сформулировать проблему, высказать предположение, обосновать актуальность исследования, сделать вывод. Возможно, стоит подчеркнуть или же обозначить подобный инвариант, что одним из наиболее перспективных направлений дальнейшего исследования «метакогнитивной проблематики» выступает разграничение и сопоставление познания и мышления, метапознания и «метамышления», а также языковых средств их вербализации.

В интерпретации же когнитивной лингвистики языковое значение не является строгой упорядоченностью автономных минимальных компонентов, но представляет собой гештальт. Значение одновременно является и организованной структурой, и целостным образом, интегрирующим логическое и интуитивное, чувственное. Разные типы языковых значений находятся в разной степени приближения к полюсам логически упорядоченного и образного, эмоционального, чувственного.

Двигаясь в противоположном направлении – от языкового значения к другим типам когниции, лингвисты-когнитологи рассматривают языковые значения в аспекте репрезентации ими концептуальных структур, совокупность которых – языковая картина мира – интерпретируется как

семиотическая среда, опосредствующая контакты человека с физической средой и влияющая на них.

В связи с этим сейчас можно говорить о существовании когнитивной науки, которая, по определению Е. Кубряковой, междисциплинарна и представляет собой зонтичный термин [9, с. 27] для целого ряда наук: когнитивной психологии, когнитивной лингвистики, философской теории когниции, логического анализа языка, теории искусственного интеллекта, нейрофизиологии; «уже сложились такие дисциплины, как когнитивная антропология, когнитивная социология и даже когнитивное литературоведение, т. е. почти в каждой гуманитарной науке выделилась специальная область, связанная с применением когнитивного подхода и когнитивного анализа к соответствующим объектам данной науки» [9, с. 28–31].

Когниция как процесс познания, отражения сознанием человека окружающей действительности и преобразования этой информации в сознании, в настоящее время в современной науке понимается гораздо шире – «означавший ранее просто «познавательный» или «относящийся к познанию», термин «когнитивный» все более приобретает значение «внутренний», «ментальный», «интериоризованный» [10, с. 234–237].

Методологический характер концепции «языковой игры» Л. Витгенштейна определяет возможность «технического» отношения к языку философии и исследования средств философской «языковой игры» в рамках научного предмета лингвистики.

Следует обозначить, что в дальнейшем задачами когнитивной науки будет описание/изучение систем представления знаний и процессов обработки, и переработки информации, и исследование общих принципов организации когнитивных способностей человека в единый ментальный механизм, установление их взаимосвязи и взаимодействия.

#### Литература

1. Величковский Б. Когнитивная наука : основы психологии познания : в 2-х т. / Б. Величковский. – М. : Смысл ; Издательский центр «Академия», 2006. – 137 с.
2. Гаспаров Б. Язык. Память, образ. Лингвистика языкового существования / Б. Гаспаров. – М., 1996. – 231 с.
3. Деннет Д. Онтологическая проблема сознания / Д. Денет ; пер. с англ. А. Блинова // Аналитическая философия : становление и развитие (антология) ; сост. А. Грязнов. – М. : ДИК «Прогресс-Традиция», 1998. – 361–375 с.
4. Лангаккер Р. Когнитивная грамматика / Р. Лангаккер. – М. : ИНИОН РАН, 1992. – 56 с.
5. Залевская А. Проблема «тело – разум» в творчестве А. Домазео / А. Залевская // Studia Linguistica Cognitiva. – Вып. 1 : Язык и познание: методологические проблемы и перспективы. – М. : Гнозис, 2006. – 82–104 с.
6. Златев Й. Значение = жизнь (+ культура) : набросок единой биокультурной теории значения / Й. Златев // Studia Linguistica Cognitiva. – Вып. 1 : Язык и познание : методологические проблемы и перспективы. – М. : Гнозис, 2006. – 308–361 с.
7. Косиков Г. «Структура» и/или «текст» : стратегии современной семиотики / Г. Косиков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.libfl.ru/mimesis/txt/structure.html>.
8. Краткий словарь когнитивных терминов / под общ. ред. Е. Кубряковой. – М. : Филол. ф-т МГУ им. М. В. Ломоносова, 1997. – 245 с.
9. Кубрякова Е. Что может дать когнитивная лингвистика исследованию сознания и разума человека / Е. Кубрякова // Международный конгресс по когнитивной лингвистике : сб. материалов. – Тамбов, 2006. – 26–31 с.
10. Кубрякова Е. Язык и знание / Е. Кубрякова. – М., 2004. – 264–276 с.
11. Лакофф Дж. Когнитивное моделирование. Язык и интеллект / Дж. Лакофф. – М. : Прогресс, 1996. – 416 с.
12. Лурья Ф. Язык и сознание / Ф. Лурья ; под ред. Е. Хомской. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 131–154 с.
13. Прохоров А. Когнитивные исследования : [сб. научн. тр.] / А. Прохоров. – Вып. 1 ; под ред. В. Соловьева. – М., 2006. – 186 с.

14. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Ф. Соссюр // Труды по языкознанию. – М., 1977. – 266 с.
15. Churchland P. Neurophilosophy : Towards a Unified Theory of Mind Brain / P. Churchland. – Cambridge, Massachusetts : Bradford Books/MIT Press, 1986.
16. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen / L. Wittgenstein. – Oxford, 1953 // Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. – Ч. II. – М., 1975. – 169–176 с.
17. Varela F., Thompson E., Rosch E. The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience / F. Varela, E. Thompson, E. Rosch. – Cambridge, MA : MIT Press, 1991.
18. Pinker S. How the Mind Works. Presented at the New York / S. Pinker. – New York : W. W. Norton & Company, 1997.
19. Fodor J. Concepts : Where Cognitive Science Went Wrong / J. Fodor. – New York : Oxford University Press, 1998.
20. Consciousness and the Computational Mind / R. Jackendoff. – Cambridge, Massachusetts : Bradford Books/MIT Press, 1987.
21. Hunt E. Human intelligence / E. Hunt. – New York : Cambridge University Press, 2011. – 507 p.
22. White B. A Theoretical Framework and Approach for Fostering Metacognitive Development / B. White // Educational Psychologist. – 2005. – Vol. 40. – Iss. 4. – 211–223 p.

#### Аннотация

**Зобенко К. И.** Интроспекция метакогнитивного опыта в «языковых играх» Л. Витгенштейна. – Статья.

Философское творчество позднего Л. Витгенштейна представляет собой разработку методологических оснований феномена «языковых игр», которые изложены не в виде некоторой теории, а систематично выявляются в самом философском тексте через постоянное «прояснение», переинтерпретацию. Технический язык философии Л. Витгенштейна представляет собой квинтэссенцию «языковой игры» – философскую «языковую игру» в действии. Л. Витгенштейн убежден, что человек стоит на границе мышления и реальности, и язык позволяет более четко обозначить эту границу. Но как расширить границы мышления? Признание речемыслительной деятельности как единого психического процесса дает основание для дискуссии о том, каков вклад языка в формирование метакогнитивных способностей человека, с одной стороны, и с другой – в какой степени становление метакогниции способствует развитию языка. В статье рассматривается проблема взаимообусловленности метакогниции и языковых структур, репрезентирующих содержание данных когнитивных процессов. Представлены некоторые точки зрения на роль языка в формировании метакогнитивных функций и роль метакогниции в становлении языковой способности.

*Ключевые слова:* когниция, когнитивные искажения, метакогниция, модель сознания, «языковые игры».

#### Анотація

**Зобенко К. І.** Інтроекція метакогнітивного досвіду в «мовних іграх» Л. Вітгенштейна. – Стаття.

Філософська творчість пізнього Л. Вітгенштейна є розробленням методологічних основ феномена «мовних ігор», які викладені не в вигляді певної теорії, а систематично виявляються в самому філософському тексті через постійне «прояснення», переінтерпретацію. Технічна мова філософії Л. Вітгенштейна є квінтесенцією «мовної гри» – філософською «мовною грою» в дії. Л. Вітгенштейн переконаний, що людина стоїть на межі мислення та реальності, і мова дозволяє більш чітко позначити цю межу. Але як розширити межі мислення? Визнання мовленнєво-мислиннєвої діяльності як єдиного психічного процесу надає підставу для дискусії про те, який внесок мови у формування метакогнітивних здібностей людини, з одного боку, і з другого – якою мірою становлення метакогниції сприяє розвитку мови. У статті розглядається проблема взаємозумовленості метакогниції та мовних структур, які репрезентують зміст зазначених когнітивних процесів. Представлені деякі варіанти поглядів на роль мови у формуванні метакогнітивних функцій і роль метакогниції в становленні мовленнєвої здібності.

*Ключові слова:* когниція, когнітивні відхилення, метакогниція, модель свідомості, «мовні ігри».

#### Summary

**Zobenko K. I.** Introspection of metacognitive experience in “language games” L. Wittgenstein. – Article.

The philosophical creativity of the late L. Wittgenstein is the development of the methodological foundations of the phenomenon of “language games”, which are not presented in the form of a theory, but are revealed in the philosophical text through of the reinterpretation. The technical language of L. Wittgenstein’s philosophy is the quintessence of the “language game” – the philosophical “language game” in action. L. Wittgenstein is convinced that man stands on the borderline of thinking and reality, and language allows more clearly to designate this boundary. But how to expand the purview of thinking? Recognition of speech- intellectual activity as a single mental process provides a basis for discussion about the contribution of language to the formation of metacognitive abilities of a person, on the one hand, and on the other – to what degree the development of metacognition contributes to the development of language. The article discusses the problem of the interdependence of metacognition and language structures that represent the content of cognitive processes. There are presented some points of view on the role of language in the formation of metacognitive functions and the role of metacognition in the development of language ability.

*Key words:* cognition, cognitive distortions, metacognition, model of consciousness, “language games”.

УДК 141.319.8:2–18

**М. О. Ключко**  
кандидат філософських наук,  
голова Сумської обласної державної адміністрації

## РАЦІОНАЛЬНО-КОНСТРУКТИВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ КОНЦЕПТИ З'ЯСУВАННЯ СПЕЦІФІКИ РЕЛІГІЇ ЯК КОМПЕТЕНТНОСТІ СТУДЕНТІВ СОЦІАЛЬНО ТА КУЛЬТУРНО ОРІЄНТОВАНИХ СПЕЦІАЛЬНОСТЕЙ

**Актуальність проблеми.** Розкриття сутності релігії як форми культури в сучасному освітньому процесі зазнає глибоких об'єктивних і суб'єктивних ускладнень. Завдання наукового викладання питань з історії та теорії релігії в процесі навчання як складника вищої освіти, формування наукового світогляду та раціонального творчого і конструктивного світовідношення молодих фахівців у наш час не завжди успішно вирішуються. Нестабільність у суспільній життєдіяльності, швидкі політико-економічні та соціальні зрушення, постаріння та зубожіння частини населення, поширення еміграції молоді, формування нових «вразливих» шарів соціуму є чинниками укріплення релігійної свідомості й активізації різноспрямованих релігійних конфесій. Водночас у вітчизняних навчальних програмах у вищих навчальних закладах зменшується загальний обсяг навчального часу, призначеного для вивчення соціально-гуманітарних дисциплін. На багатьох напрямках навчання релігієзнавство перетворюється на вибіркочну дисципліну, тобто інколи майже не вивчається. Із врахуванням стійких локально-географічних, етнічних, сімейних традицій підтримки відкрито маніфестованого чи дифузно-замаскованого релігійного виховання дітей і молоді, такі об'єктивні та суб'єктивні чинники в сукупності, на наш погляд, становлять передумови утворення ризику суттєвої ретардації (набуття застарілих, архаїчних, некритичних і конформістських форм) суспільної свідомості загалом.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, пов'язаних із проблемою.** Загалом в Україні збільшується кількість осіб, які пов'язують своє реальне життя або уявлення про його духовні аспекти з релігією, виконанням деяких культурових обрядів, підтримкою релігійних традицій тощо. Як підкреслюють автори соціологічного дослідження «Релігія і церква в українському суспільстві», що проводилось у в березні 2017 р., рівень релігійності населення зростає. Віруючими вважають себе 67% населення. Такими, хто вагається між вірою і невір'ям, на цей час визнали себе 12%. Невір'я або атеїзм засвідчили лише 7% опитаних, решта є або байдужими до питань віри (8%), або не визначилися в цих питаннях (6%). Рівень релігійності є вищим серед жінок, порівняно з чоловіками (73% і 60% відповідно), і в старших вікових групах, порівняно з молодшими – від 60% молодих людей 18–24 років до понад 70% осіб, старших 50 років» [6, с. 23 – 24].

У зв'язку зі значущістю зазначеного нами ризику та необхідністю формування умов для його попередження й обмеження звертаємо увагу на соціально та культурологічно орієнтовані напрями підготовки українських фахівців з вищою освітою. Як пишуть автори змістовної роботи теоретико-методологічного плану «Менеджмент соціокультурної діяльності як напрям наукового та технологічного знання», сукупність теорій і концепцій, що вживані в процесі підготовки фахівців із цього напрямку, швидко інтегрується на підґрунті об'єднуючих методологічних і технологічних підходів. Така система знань вже не є штучним поєднанням глибоко розмежованих галузей розроблення окремих рекреативних і просвітницьких технологій, як це було ще декілька років тому. «Відбувається все більш глибоке усвідомлення генеральної мети соціокультурної діяльності, яка полягає в задоволенні потреб вдосконалення індивіда, його пристосуванні до вимог суспільства та соціокологічного середовища, формуючому впливи на соціальні та етнічні групи. <...> Поглиблення віддзеркалення людино- та соціоформуєчих запитів ідеології сталого розвитку сучасного суспільства є підґрунтям інтегруючих тенденцій у галузі,

перетворення її на самостійний продуктивний напрям науково-дослідницької діяльності. У своїй пізнавально-дослідній і організаційно-формуєчій діяльності вона успішно поєднує загальнотеоретичне знання із практичною впливовою роботою із соціумами, мікрогрупами та окремими особами» [7, с. 8].

**Формування мети та завдань статті.** Основною метою статті є концентрація системи методологічних засад, що здатні слугувати орієнтирами в підготовці студентів спеціальностей, орієнтованих на виховну, соціально захисну, соціально формуєчу роботу з різними соціальними групами населення, політичну та правову пропаганду, культурно-просвітницьку і культуротворчу діяльність. Завданнями статті є позиціонування вихідних принципів, що є необхідним методологічним і логіко-теоретичним підґрунтям розбудови навчальних курсів теоретичного та методико-технологічного змісту, пов'язаних із розглядом питань релігійної життєдіяльності суспільства, історії релігії та церкви, зв'язків релігійних конфесій і держави, релігійної свідомості, релігійного виховання, діяльності особи та релігійних і громадських установ у межах конфесійної громади тощо.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Вихідним принципом розбудови технології підготовки фахівців у сфері соціальної роботи з населенням, правової, культурно-просвітницької пропаганди, культурної творчості тощо є виконання вимоги Основного закону України про від'єднання освіти від релігії та церкви «Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова» [4, ст. 35]. Отже, процес навчання в державному вищому навчальному закладі орієнтований на надання майбутніми студентами наукових знань, формування раціонального світогляду та світовідношення реалістичного розуміння сутності релігії та її розмаїтих і суперечливих соціокультурних функцій.

Проте спілкування зі студентами відкриває утруднення в якісній реалізації освітніх завдань. Молода людина з повною середньою освітою сьогодні має значний обсяг природничих знань за скорочених програм суспільствознавчого циклу. Фрагментарно-емпірична, спрощена історична, соціальна, загальнокультурна поінформованість обумовлює суперечливість, несформованість світогляду. Це є причиною ускладнень у роз'ясненні студентам соціо- та культуроорієнтованих спеціальностей питань, пов'язаних з існуванням і функціонуванням релігії в сучасному суспільстві.

Основне протиріччя, що фіксується під час порушення питань ставлення до релігії, полягає у відносинах між накопиченими антирелігійними науково-природничими знаннями й об'єктивними фактами сталого «надісторичного» існування релігії, її популярності в різних вікових, етнічних, професійних соціальних групах, підтримки релігії з боку окремих відомих державних осіб, політиків, діячів мистецтва та бізнесу тощо.

Отже, викладання у вищих навчальних закладах формального курсу релігієзнавства є за сучасних умов неефективним. Знання «обраних» фрагментів історії та теорії релігії має доповнюватися провідними концептами науково-методологічного, філософсько-світоглядного, історичного та соціокультурного змісту, що підлягають дослідженню, глибокому цілеспрямованому науковому дослідженню в студентських курсових і дипломних роботах тощо. Поняття концепту в нашому дослідженні ми використовуємо в тих його значеннях, що передбачають усі види обґрунтування, умотивування, програмування та моделювання практичної,



пізнавальної діяльності або будь-яких інших видів світовідношення. Концепт – «одинична» модель, образ, настанова, яка адресована конкретному предмету, явищу об'єктивного чи суб'єктивного буття, у сфері якого людина актуально або потенціально діє. Кожний із таких концептів є суттєвою методологічною вимогою щодо технології освіти сучасного фахівця відповідного напрямку знань. Система методологічних концептів, індивідуально засвоєних майбутніми фахівцями, втілена в професійно-практичній діяльності, поповнює компетентності спеціалістів соціальних і культурних галузей.

До фахово значущих концептів відноситься навчання студентів загальному теоретико-культурологічному підходу до розкриття сутності релігії. Для багатьох із них він несе в собі евристичну інформацію, оскільки сприяє руйнуванню міфотворюючого ставлення до релігії як до виключної форми суспільної свідомості. Формується знання про синкретичний характер матеріальної та духовної культурної діяльності на ранніх ступенях розвитку суспільства, доводиться практично-діяльнісний зміст ранніх форм дорелігійних і парарелігійних культових складників життєдіяльності соціумів. Глибоко усвідомлюються системні зв'язки релігійно-культових практик із буденною господарчою діяльністю, структуруванням соціуму, розподілом трудових, управлінських, соціально-педагогічних та ідеологічних функцій між членами соціуму, формуванням гендерних ролей, суспільних відносин тощо. З'ясується той факт, що ідеологічні складники релігії, образи духів, демонів, богів і Бога є пізніми і вторинними продуктами культурного розвитку. Відкривається існування в складі культових практик несподіваних форм культуротворчої діяльності: комунікація з потойбічними утвореннями, спроби організації спільних із цими утвореннями видів (трудової, пошукової, карно-санкціонуючої тощо) діяльності; збереження, догляд, годування, одягання, покарання істот або культурних артефактів, що втілюють у собі релігійно-міфологічні образи. Отже, вихідною методологічною позицією, що формується в майбутнього фахівця, є теза: релігія є синкретичною формою соціокультурної діяльності, не тотожною тим уявленням, що нав'язуються сучасними пропагувачами релігії. Її справжній зміст є складною соціокультурною системою, синтезом розмаїтих духовних і матеріальних практик, фантазійних образів, міфологем, ідеологем тощо.

Раціональні професійні компетентності повинні ґрунтуватися на формуванні історичного погляду на ґенезу та розвиток релігії. Проблема походження релігії зазвичай спонукає студентів до загострених дискусій. Але в них переважно демонструються розходження результатів релігійної або безрелігійної інкультурації в традиційно орієнтованій або індіферентній сім'ї. Найбільш продуктивними у формуванні раціонального світогляду є обговорення питань про безрелігійну добу в історії людства, про ранні форми парарелігійної соціокультурної діяльності, в якій загалом відсутнє уявлення про богів або Бога, про розмаїття сучасних релігійно-світоглядних систем. Водночас виявляються наслідки спроб наближення державної шкільної освіти та релігійного виховання, а також результати роботи деяких недостатньо підготовлених педагогів. Змістом науково-теоретичного, раціонального погляду, що повинен бути сформованим, є погляд соціокультурний. Розуміння того факту, що все розмаїття форм духовної життєдіяльності, будь-які ідеологічно-світоглядні та практично-культові системи є продуктом багатотисячолітньої творчої діяльності людства є чинником, який продуктивно підштовхує до самостійного поглиблення в історико-культурологічні проблеми. Раціонально-наукова теза «Людина та соціум є творцями власних систем духовного ставлення до світу, а також технік і технологій будь-яких культурних практик» постає методологічним орієнтиром мислення молодого фахівця, на якому ґрунтується логіка роздумів і розбудови всієї системи світогляду і професійних компетентностей.

Етнокультурний погляд на сформульовану проблему за сучасних умов органічно пов'язується із крос-культурним і

мультикультурним науково-теоретичними та політико-правовими підходами. Водночас вважаємо доцільним поглиблення історико-генетичних уявлень про розмаїття типів духовної соціокультурної діяльності. Знайомство з історичними і сучасними етносами, що були або є носіями дорелігійних, парарелігійних, суто релігійних (політеїстичних і монотеїстичних) культурних і культових систем, що сьогодні загалом іменуються терміном «релігія», поглиблює фахові компетентності. Принциповою позицією, що становить конструктивну професійну компетентність фахівця, є уявлення про те, що більшість сучасних суспільств є плюралістичними за своїми етно-генетичним корінням. Розмаїття етнічного складу обумовлює збереження плюралістичності культурних, світоглядних, релігійних, побутово-господарчих рис, властивостей, орієнтацій тощо. «У культурному відношенні плюралістичне суспільство є об'єднанням, в якому спільно проживають різні культурні групи із загальною соціальною і політичною структурою» [5, с. 374]. Поглибленню такої компетентності є обговорення відомих протилежних підходів до розуміння особливостей плюралістичного суспільства та шляхів його подальшого розвитку. Згідно з першим підходом, існує «плавильний котел», в якому «меншість мейнстрима» асимілюється мейнстримом (головним вектором культурного розвитку – *М. К.*). Нечисленні культурні групи, за законами історичної синергетики, зазвичай, поступово цепають, тому що їхні мови, звичаї, традиції, фольклор і міфи, релігійні вірування, побутові форми життєдіяльності, навиків гендерної та соціально-педагогічної поведінки поглинаються панівною культурою. Другий теоретичний підхід є за своїм змістом «мультикультурним». Його прибічники доводять реальність історичного існування «мозаїки» етнокультурних груп, які попри все підтримують власну культурну самобутність як етнозберігаючу цінність. Їхня життєдіяльність у плюралістичному суспільстві пов'язана з необхідністю підтримки загальних норм і регуляторів – державного устрою, законодавства, суспільного політико-економічного та господарчо-економічного укладу, політичних угод тощо [5, с. 374 – 375].

Соціально-економічний і соціологічний погляд становлять провідний концепт у професійно-науковому розумінні сутності релігії. У класовому глибоко розшарованому за рівнями добробуту суспільстві значущість соціально-економічних чинників генерування та наслідування релігійності посідає перше місце. Страх перед природними стихіями відсутня на фоні усвідомлення соціальної несправедливості. Економічна бідність, злиденність, голод, неподоланність соціально-економічного розшарування суспільства на кожному ступені історичного розвитку і протягом життя кожного окремого покоління наново генерує релігію. Усвідомлення релігії як соціокультурного феномену, який не просто «підтримується» кимось протягом тисячоліть, а безліч разів народжується в оновлених формах («ззовні нова, стара у суті», або, навпаки, «ззовні одвічна», але нова за справжнім соціальним і культурно-політичним змістом – *М. К.*) є принципово інноваційним концептом і складником сучасних фахових компетентностей.

Гносеолого-логічні, когнітивні, дидактичні проблеми формування релігійного й антирелігійного світогляду також є об'єктом розгляду в освітньому процесі соціального та культурологічного напрямів. Безрелігійне світовідношення у своїх початкових, юнацьких формах є віддзеркаленням буденної практики, шкільного навчання та сімейного виховання, вільного від релігійних впливів. На цьому ступені молода людина здатна лише до сприйняття й оцінювання світу в його безпосередній даності як сукупності феноменів. Проте свідомість, озброєна фаховими компетентностями, здатна до з'ясування сутності релігії, тих протиріч і ризиків у соціальній і індивідуальній життєдіяльності, що є її продуктами та наслідками. Отже, складником професійних компетентностей є концепт непізнаності та стихійності природи, Космосу, процесів об'єктивного розвитку тощо. Обмеженість наукових знань, некерованість проявів прогресу та регресу, конструктивних і деструктивних природних, соці-

альних, культурних явищ є джерелом когнітивних і гносеологічних утруднень, що не подолані протягом тисячоліть. Вплив на людську психіку непізнаних природних, соціальних, технічних, політичних чинників породжує страх, відчуття залежності від могутніх зовнішніх сил, безсилля, другорядності людини, присутності у власному житті чогось трансцендентного тощо.

Сприяє формуванню реалістичних уявлень про сучасний стан релігійної життєдіяльності суспільства ознайомлення студентів з інформацією про розгортання міжконфесійних відносин на тлі крос-культурних, крос-етнічних, міждержавних геополітичних суперечок. Не втрачає своїй актуальності геополітичний розгляд питань релігійного екстремізму, фанатизму тощо. Ми вважаємо доцільним знайомство студентів з опублікованою у квітні 2016 р. доповіддю Комісії Сполучених Штатів Америки (далі – США) з міжнародної релігійної свободи (USCIRF). Ця Комісія є незалежним консультативним органом уряду США, який створений Конгресом і працює незалежно від держдепартаменту. Її завданням є моніторинг дотримання свободи релігії в усьому світі та розроблення політичних рекомендацій для президента, держсекретаря і Конгресу. USCIRF засновує рекомендації на стандартах, викладених у Загальній декларації прав людини й інших міжнародних документах. Щорічний звіт 2016 р. охоплює період з 1 лютого 2015 р. по 29 лютого 2016 р., хоча іноді в ньому згадуються значні події, що мали місце після зазначеного періоду. У звіті Комісія вперше включила Росію в число країн із високим рівнем релігійної несвободи разом із 15 іншими державам. Водночас фахівці назвали Росію унікальною серед країн із релігійною несвободою, оскільки тільки вона «розширила свою репресивну політику на територію сусідньої держави». «Зростання ксенофобії та відсутності толерантності, зокрема й антисемітизм, веде до насильницьких злочинів і убивств на підґрунті ненависті, які часто кояться безкарно» [1, с. 6]. До переліку «країн, що викликають особливе занепокоєння» аналітики рекомендують додати Пакистан, Центральну-Африканську Республіку, Нігерію, Сирію та В'єтнам. До країн, в яких наявні офіційно визнані порушення релігійної свободи, належать Бірма, Китай, Еритрея, Іран, Північна Корея, Саудівська Аравія, Судан, Таджикистан, Туркменістан, Узбекистан. Організація Об'єднаних Націй повідомляє, що з початку військових подій на Донбасі 2014 р. по листопад 2015 р. внаслідок російської агресії загинуло понад 9 тис. осіб, майже 18 тис. були поранені. Більше 2 млн. осіб, серед яких тисячі євреїв, мусульман, протестантів і представників інших релігійних меншин, які зазнали диску та дискримінації, залишили регіон [1, с. 9].

До складу професійних компетентностей майбутнього фахівця соціальних і культурних напрямів, безумовно, входять такі, набуті в освітньому процесі особистісні якості, як здатність до емпатії із представниками різних релігійних культур, носіями незвичних світоглядів, вміння успішної комунікації. Незважаючи на важку геополітичну ситуацію і соціально-економічні проблеми, соціологічні дослідження підтверджують: «Українське суспільство залишається загалом толерантним до сповідання різних релігій. Як і раніше, переважна більшість (75%) громадян вважають, що «будь-яка релігія, яка проголошує ідеали добра, любові, милосердя і не загрожує існуванню іншої людини, має право на існування» (50%), «всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога» (25%). <...> Лише 6 опитаних підтримали твердження «істиною є лише та релігія, яку я сповідаю» [6, с. 25]. Водночас автори соціологічного дослідження звертають увагу на значну частку (17%) тих, хто вважає, що право на існування в Україні мають лише традиційні релігії. Фахівцям із соціальної роботи, соціокультурної діяльності обов'язково зазнає психологічних і морально-етичних коливань, невпевненості, проявів антипатії до тих чи інших незвичних або незрозумілих для нього виявів релігійності та культових дій, проявів психології віруючих. Проблема формування етнічної та релігійної толерантності,

поваги і доброзичливості є соціально-психологічною та технологічно-педагогічною проблемою.

Релігія як форма соціальної свідомості є різнобічним і суперечливим феноменом. У багатьох своїх історичних і сучасних формах вона наділена ірраціональними функціями, гальмуючими активність, інноваційність, креативність віруючої або індиферентної людини. Вимога толерантності не заперечує об'єктивного існування в сучасному соціокультурному середовищі фанатичних, екстатичних, соціально та психологічно деструктивних і відкрито екстремістських релігійних культур. Але в багатьох своїх формах вона здатна виконувати корисні культуротворчі, моральні, виховні функції [2, с. 235 – 236].

Релігія і релігійність в її індивідуально-особистісному існуванні охоплює як почуттєво-емоційну, емоційно-фантазійну, так і розумово-логічну, теоретико-логічну сфери психіки. Релігія як форма індивідуальної та соціальної свідомості є формою пізнання і самопізнання. Буття релігії в соціокультурному середовищі й артефактах пов'язано з розвитком мистецтва, моралі, науки, логіки, різноманітних філософських систем. Релігійні й антирелігійні дискурси на різних етапах розвитку людства були і є світоглядними і методологічними засадами розроблення низки новацій у сфері філософської думки, а також природознавства, суспільствознавчих, людинознавчих наук тощо [3, с. 9].

**Висновки з дослідження і перспективи подальших пошуків.** У системі сучасних професійних знань, що надаються майбутнім фахівцям у процесі соціально орієнтованої та культурологічної освіти, вимоги щодо принципово наукового, раціонального ставлення до релігії та сукупності релігійних артефактів у складі духовної та матеріально-практичної сучасної культури є фундаментальними світоглядними, поведінковими концептами. Методологічною основою професійних компетентностей є уявлення про релігію як складний багаторівневий соціокультурний феномен. На такому підґрунті набувається вміння аналітично осмислювати цілісну релігійну систему й окремі релігійні артефакти. На засадах раціональних і конструктивних світоглядно-методологічних концептів відбувається розвиток і поглиблення індивідуального світогляду фахівця, проводиться наукове дослідження в процесі роботи над курсовими та дипломними проектами, відбувається запровадження технологічних моделей у навчально-практичній підготовці та на робочому місці.

Предметом подальших наукових розвідок, зокрема й у студентських курсових і дипломних роботах, на наш погляд, повинні бути дослідження чисельних соціокультурних проблем, серед яких: поглиблення протиріч між релігійною свідомістю та культовою і конфесійною діяльністю; питання про соціальні, культурні, соціально-політичні функції релігійної свідомості та культової діяльності; соціальні дослідження проблеми індивідуального вибору між науково-раціональним, конструктивним світоглядом і світовідношенням і релігійною вірою, повторювання традиційних категорій у характеристиці світоустрою; питання про сучасні прояви та майбутні ступені загальної кризи релігії; питання про соціокультурні технології, що впливають на рух від релігійних до позарелігійних і науково-раціональних форм свідомості та практичного світовідношення тощо.

#### Література

1. Ежегодный отчет 2016 г. Комиссии США по международной религиозной свободе (USCIRF) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://www.uscirtf.gov/sites/default/files/Russia%202016\\_Russian.pdf](https://www.uscirtf.gov/sites/default/files/Russia%202016_Russian.pdf).
2. Ключко М.О. Протиріччя релігійного світогляду / М.О. Ключко // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць. – 2015. – Вип. 93(2). – С. 234–237.
3. Ключко М.О. Осягнення божественного в людському бутті : філософсько-антропологічний аналіз : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія та філософія культури» / М.О. Ключко ; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. – Київ, 2015. – 214 с.

4. Конституція України : документ 254к/96-вр, чинний, поточна редакція // Відомості Верховної Ради України. – 1996. – № 30. – Ст. 141. – Редакція від 30.09.2016 р., підстава 1401–19 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-вр>.

5. Кросс-культурная психология : исследования и применение / Джон Берри, Айп Пуртинга, Маршалл Сигалл, Пьер Дасен. – Харьков : Гуманитарный центр, 2007. – 560 с.

6. Церква, суспільство, держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення // Інформаційні матеріали, підготовлені до чергового засідання постійно діючого Круглого столу «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин» 24 травня 2016 р., за сприяння Представництва Фонду Конрада Аденауера в Україні. – К., 2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017\\_Religiya.pdf](http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf).

7. Щербина-Яковлева О.Ю., Щербина А.М. Менеджмент соціокультурної діяльності як напрям наукового та технологічного знання : [навчально-методичний посібник] / О.Ю. Щербина-Яковлева, А.М. Щербина ; за заг. ред. О.Ю. Щербина-Яковлевої. – Ч. 1 : Дидактика, логіка, методологія. – Суми : ФОП С.П. Цьома, 2017. – 198 с.

#### Анотація

**Клочко М. О. Рационально-конструктивные методологические концепты понимания специфики религии как компетентности студентов социально и культурно ориентированных специальностей.** – Стаття.

У статті розглядаються методологічні проблеми висвітлення специфіки релігійних феноменів у процесі підготовки фахівців із соціальної роботи та культурної діяльності.

Встановлено, що методологічним підґрунтям професійних компетентностей є уявлення про релігію як складний багатоярусний соціокультурний феномен.

Позиціонуються принципи організації навчання, спрямовані на обмеження ризику формування ретардованого типу свідомості.

Висвітлено специфіку методологічних засад, які спроможні бути орієнтирами в підготовці студентів спеціальностей, орієнтованих на виховну, соціально захисну, соціально формуючу роботу з різними суспільними групами населення, політико-правову пропаганду, культурно-просвітницьку та культуротворчу діяльність.

**Ключові слова:** релігійна культура, релігійна діяльність, релігійна свідомість, релігійне світовідношення, технології навчання.

#### Аннотация

**Клочко Н. А. Рационально-конструктивные методологические концепты понимания специфики религии как компетентности студентов социально и культурно ориентированных специальностей.** – Статья.

В статье рассматриваются методологические проблемы освещения специфики религиозных феноменов в процессе подготовки специалистов по социальной работе и культурной деятельности.

Установлено, что методологическим основанием профессиональных компетенций является представление о религии как о сложном многоярусном социокультурном феномене.

Позиционируются принципы организации обучения, направленные на ограничение риска формирования ретардированного типа сознания.

Освещена специфика методологических основ, которые способны быть ориентирами в подготовке студентов специальностей, ориентированных на воспитательную, социально защитную, социально формирующую работу с различными общественными группами населения, политико-правовую пропаганду, культурно-просветительскую и культуротворческую деятельность.

**Ключевые слова:** религиозная культура, религиозная деятельность, религиозное сознание, религиозное мироотношение, технологии обучения.

#### Summary

**Klochko M. O. Rational and constructive methodological conceptions in the studying of the specificity of religion as the competences of students of social and cultural oriented professions.** – Article.

The article deals with methodological problems of studying the specifics of religious phenomena in the process of training the specialists in the field of social work and cultural activities.

It is established that the methodological basis of professional competencies is the idea of religion as a complex multilevel sociocultural phenomenon.

The principles of training organization are aimed at limiting the risk of forming a retarded type of consciousness.

The specifics of the methodological foundations that can guide the preparation of students specializing in educational, socially protective, socially forming work with various social groups of the population, political and legal propaganda, cultural and educational and culturalcreative activity are highlighted.

**Key words:** religious culture, religious activity, religious consciousness, religious attitude, teaching technologies.

УДК 3.34.340

**С. С. Кравченко**  
кандидат юридичних наук, доцент,  
заступник Голови  
Державної служби зайнятості України,  
професор Інституту підготовки кадрів  
Державної служби зайнятості України

### ДІЯЛЬНІСТЬ МЕТАФІЗИЧНОГО КЛУБУ ЯК ПРОЕКТИВНА МОДЕЛЬ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ ПРАГМАТИЗМУ В США

Особливість філософського прагматизму як панівної світоглядної установки США полягає в особливостях культурно-історичних процесів, що відбувалися в Новій Англії в першій половині XVII століття. Інтелектуальні пошуки в період ранньої американської історії сконцентровано на спробах утілити біблійне уявлення про праведне життя і принципи організації соціальних відносин у реаліях невідомої дійсності. У галузі інтелектуальних філософських роздумів внесок американської культури базується на ідеї прагматизму. Прагматизм, який, за загальним визнанням, є єдиною американською школою філософської думки, виник лише наприкінці XIX століття. Багато в чому його народження було підготовлено дискусіями представників Метафізичного клубу.

В українській філософській думці ще недостатньо висвітлена філософія США. Дослідженням філософії прагматизму та неопрагматизму займаються Є. Атрашкевич, Г. Вдовина, В. Жарких, Т. Розова, С. Кравченко [1; 2; 3; 4].

**Мега статті** – визначити філософські ідеї представників Метафізичного клубу та виявити їхній вплив на формування філософії прагматизму в США. Мета й завдання дослідження зумовили застосування методології, яка допомогла розкрити проблематику, вивчити об'єкт і конкретизувати зміст предмета дослідження. Базовим методом дослідження є метод *компаративного аналізу*, який використовується під час розгляду історичних передумов складання світоглядної основи американського суспільства та її впливу на американську філософію.

Прагматизм, за загальним визнанням, є єдиною оригінальною філософською традицією, що виникла на північноамериканському ґрунті. У ній відображено ідеологічні концепції, явно й неявно прийняті з моменту переселення англійців у Новий Світ. Прагматизм можна визначити як філософію навколишнього середовища [10; 11]. Його поява та напрям його основних концепцій детерміновано загальною ситуацією, настроями і світоглядом політично, релігійно, соціально й композиційно різноманітного середовища, в якому знаходилися його творці. Ця суто американська філософія з'явилася на тлі повної байдужості не тільки з боку пересічних жителів країни, а і її інтелектуальної еліти до традиційної спекулятивної європейської філософії та незнання навіть назв її філософських шкіл. У прагматизмі підкреслюється першорядне значення дії і її практичних наслідків. Такий світогляд відповідав інтуїтивним духовним настроям суспільства, створеного емігрантами, готовими звільнитися від стримувальних заборон і традицій Старого Світу. Країна, де прагматизм зародився й набув свого подальшого розвитку, перевершувала Стару Європу духом підприємництва та наполегливістю в досягненні мети. Саме тому філософське значення прагматизму довго не визнавали в Європі, вважаючи його американською еклектичною ідеологією, побудованою на суто практичному прагненні до успіху.

З перших днів висадки на березі Массачусетської затоки американці підкреслювали значення практичних ідей, інтересів і дій, замінюючи пошук ідеальних умов життя більш реалістичним світоглядом. У 1830 році А. де Токвіль під час свого візиту до Америки дійсно побачив людей, більше зацікавлених у практичних результатах, ніж у філософських міркуваннях. Кожен в Америці, писав Токвіль [13, с. 121], розраховує тільки на самого себе й пишається тим, що його ідеї є його власними переконаннями. Разом із тим багато до-

слідників і сучасники, які відвідували Американські Штати в середині XIX століття, відзначали, що американці володіють «загальним філософським методом, властивим усій нації». А. де Токвіль зазначав, що майже всі жителі Сполучених Штатів будують своє розуміння за єдиними правилами й керуються ними також за єдиними канонам. Не беручи на себе зобов'язання визначати ці правила та канони, американці володіють загальним філософським ставленням до реальності, властивим усій нації. Його принципові характеристики полягають у відсутності систем і звичок, сімейних моральних максим, класових точок зору та якоюсь мірою національних забобів. Традиції сприймаються лише як засіб ознайомлення з минулим, а факти розглядаються тільки як повчання щодо того, що і як має бути зроблено по-іншому і краще. Основа речей бачиться в самій людині, і кожен американець у своїй розумовій і практичній діяльності покладається виключно на власне розуміння порядку речей. Загальним правилом було, не обтяжуючи себе міркуваннями про способи та засоби досягнення мети, неухильно йти до неї, долаючи будь-які труднощі, обставини й перепони. В Америці не читають творів Р. Декарта, записав А. де Токвіль [13, с. 147], проте більше, ніж деінде, застосовують його правила на практиці. Умови життя утримують американців від усякого роду спекулятивних міркувань, але природним чином привертають до сприйняття картезіанських принципів.

Аналогічні спостереження належать Ч. Діккенсу, який відвідав Сполучені Штати десятьма роками пізніше А. де Токвіля. Чарльз Діккенс, не будучи філософом, також відзначив відсутність інтересу в американців до традиційної спекулятивної філософії. Провівши кілька тижнів у Новій Англії, яка була центром духовної культури Сполучених Штатів XIX століття, він був вражений станом інтелектуального клімату, в якому превалювала релігійна атмосфера. Дозволені в Бостоні форми духовної творчості обмежувалися церквою, молитовним будинком і лекційним залом [5, с. 74]. Ключовими формами інтелектуально-філософського спілкування були лекції. Їх перевага порівняно з іншими способами розваги полягала в тому, що їх тематика була щоразу новою. Слідуючи один за одним, кожен цикл лекцій швидко переходив в інший так, що жоден із них не залишався в пам'яті. Прочитаний у цьому місяці цикл можна було повторювати в майбутньому, не ризикуючи набриднути слухачам і порушити зачарування новизною [5, с. 75]. Оцінюючи свої враження, Ч. Діккенс назвав стан духовної культури Америки «пустелею думки», в якій панував грубуватий, не рефлексивний здоровий глузд. Головними фігурами в контексті ранньої американської філософії й згодом усього подальшого напрямку філософської думки були парафіяльні священики Нової Англії. Вони проповідували різні форми кальвінізму, які і становили основу духовної культури північноамериканських колоній Великобританії. Висушена релігійним пієтизмом «пустеля думки», на думку Ч. Діккенса, порушувалася тільки діяльністю новоанглійських трансценденталістів [5, с. 84]. Найбільш відомим серед них був Ральф Емерсон, релігійний діяч, чий проповіді, промови та літературні твори, згідно із сучасними оцінками, були істинно філософськими творами. Їх ідеї не лише виявилися впливовими в Америці, а й були сприйняті в Європі. Поряд із релігійними зібраннями духовне життя в Бостоні, особливо в другій половині XIX століття,

активно розвивалася в різних дискусійних клубах. Найвідомішим і значним із погляду його значення для розвитку філософської думки Америки був заснований у 1871 році Метафізичний клуб. Це була неформальна дискусійна група молодих інтелектуалів, пов'язаних дружбою й загальними переконаннями ще з часів навчання в Гарвардському університеті. Її діяльність, що почалася в 1871 році і тривала до весни 1879 року, ділиться на два періоди, неоднозначних як за тематикою дискусій, персоналіям, які брали участь у них, так і за значенням для становлення американської філософської традиції [7, с. 88]. У перший період, що охоплює час із початку 1871 року до середини 1875 року, домінуючою темою були ідеї, концепції й припущення, які через багато років були об'єднані загальним терміном «прагматизм». Другий період (початок 1876 року – весна 1879 року) присвячений обговоренню проблем свідомості, мислення, психічних і духовних станів і матеріального їх вияву. Обговорення ґрунтувалися на позиціях ідеалістичних концепцій у руслі поширених у Європі філософських теорій. Сама ідея створення такого клубу належить Чарльзу Сендерсу Пірсу, філософу-логіку, Чонсі Райту, математику і психологу Вільяму Джеймсу. Усі вони були випускниками та лекторами Гарвардського університету, захопленими теорією еволюції Ч. Дарвіна. До них поступово приєдналися старий друг Райта Ніколас Сейнт Джон Грін і Олівер Вендел Холмс, друг Джеймса. Грін і Холмс, юристи за освітою, також закінчили Гарвардський університет. Дискусії в Метафізичному клубі були глибокими і продуктивними в масштабі всього культурного простору Америки завдяки тісним духовним і інтелектуальним зв'язкам і взаєморозумінню цих дуже своєрідних мислителів. Засідання Клубу проводилися нерегулярно, як правило, не частіше ніж один раз на два тижні, і проходили в Кембриджі, Массачусетсі, у будинку Пірса або Джеймса. Постійними й найбільш активними співрозмовниками Пірса були Джеймс і Райт. Утрюх вони сформулювали основні тези прагматизму. Грін і Холмс розробляли проблеми поведінкового характеру і юриспруденції. Крім них, активними учасниками клубу були Джон Фіск (історик), Джозеф Уорнер (юрист) і Франсіс С. Аббот (учений-богослов). Назва клубу, як це коментував Пірс, повинна була, з одного боку, показати, що учасники планують обговорювати глибокі та серйозні наукові проблеми з позиції еволюціонізму й метафізики, всупереч домінуючій філософії позитивізму та агностицизму; з іншого – мати іронічний відтінок, оскільки члени Метафізичного клубу вважали, що люди, як й інші тварини, володіють інстинктами [6, с. 131], тому характеристика людської особистості ґрунтується не на метафізичних уявленнях, а на поведінці. В історії зародження прагматичного вчення зазвичай виділяють «велику трійку» (The Big Three) – Ч.С. Пірса, У. Джеймса й О.У. Холмса [8, с. 10]. Однак головною фігурою в процесі створення Метафізичного клубу, колиски прагматизму, був Чонсі Райт. Хоча Холмс був одним із перших учасників Метафізичного клубу, з кінця зими 1871–1872 років він рідко був присутній на його засіданнях і згодом узагалі відмовлявся визнавати себе прагматистом. Ч. Райт, радикальний матеріаліст, володів блискучими полемічними здібностями і глибокими знаннями. Ще студентом Гарвардського університету, починаючи з 1850-х років, він був учасником різних філософських дискусій, за що користувався повагою й популярністю серед своїх співгромадян. За широку ерудицію його прозвали «місцевим Сократом» (local Socrates) [8, с. 206]. Це був талановитий математик, але його основним покликанням було говоріння, він фактично жив заради розмов. Чудовий співрозмовник, він у будь-якому зібранні був бажаним гостем, якого із задоволенням запрошували до будинку Бостона за його талант оповідача й полеміста [8, с. 219]. У процесі становлення загальної концепції філософського осмислення розвитку американської дійсності його вміння спрямувати і сфокусувати дискусію сприяло кристалізації ідей прагматизму. Джеймс визнавав вплив Райта на кілька важливих компонентів свого розуміння доктрини волі до віри і проблеми плюралізму. Чис-

ленні бесіди з Райтом щодо співвідношення мети й засобів її досягнення дали змогу Пірсу і Джеймсу, а згодом і Дьюї сформулювати прагматичне бачення етичних проблем, зокрема ціннісних суджень. Визначити їх людина може тільки після досвіду проб і помилок, дотримуючись гіпотетичних правил, які діють за певних практичних умов. Однак не всі пропозиції Райта зустрічали співчутливе розуміння учасників Клубу. Якщо еволюційна теорія Дарвіна завдяки Райту стала важливою темою дискусій, то його твердження, що проблема цінності не можна бути раціоналістично осмислена [14, с. 366], було причиною багатьох суперечливих обговорень. Дві фундаментальні епістемологічні теми пронизують усі висловлювання Райта: чуттєве сприйняття є єдиним загально визнаним доказом, що підтверджується різноманітністю претензій на істину; тільки чуттєвий досвід дає переконливість і сталість істинного знання [14, с. 218]. Пірс, протиставляючи поняття «ймовірність» концепції «детермінізм», визначав епістемологію та логіку як свого роду етичну проблему. Наукове знання, вважав він, передбачає певний ступінь і тип етичного ставлення, до пояснення якого він згодом увів поняття естетичної оцінки [9]. Джеймс, як і Дьюї, також не розглядав знання й істину з погляду непохитності наукового обґрунтування фактів.

Отже, постійні учасники Метафізичного клубу виразно відчували і гранично чітко демонстрували ритм духовного й інтелектуального життя XIX сторіччя. Вони були всі захоплені ідеями еволюційної теорії, але їхні філософські інтереси лежали в кількох різних наукових сферах. Це були люди з яскраво вираженими особистісними якостями, які дали їм змогу залишити помітний слід в історії США. Холмс став Головою Верховного Суду США, Джеймс фактично об'єднав філософію та психологію, що було незвично з погляду консервативної ідеалістичної філософії Європи [12]. У результаті його зусиль були створені дві найважливіші наукові дисципліни – психологія та філософія прагматизму. Пірс належить основоположна ідея прагматизму, що реальність або істина визначаються не рішенням окремої людини чи групи людей, а системою «стримувань і противаг» [9]. Ця ідея набула розвитку не тільки в багатьох галузях знання, а й методах і способах її застосування. Дьюї, наймолодший послідовник творців Метафізичного клубу, виробив нову методологію навчання й освіти, яка протягом півстоліття була домінуючою в багатьох країнах світу. Володіючи загальними переконаннями, вони не завжди погоджувалися один із одним. Але їх об'єднувало спільне розуміння того, що феномени, події та поняття варто розглядати в контексті їх виникнення й ролі, яку вони відіграють у практиці життєвого досвіду. Вони не тільки справили безпрецедентний вплив на письменників і філософів, їхні ідеї фактично змінили американське мислення, уявлення та переконання про демократію, освіту, свободу, справедливість і терпимість. Наслідком цього впливу були зміни у способі життя Америки, методах навчання, манері висловлюватися, у самосвідомості й розумінні нового філософського ставлення до моральних суджень. Як будь-яка філософська традиція, прагматизм не стільки відповів на вічні філософські питання, скільки подав їх у дещо іншому світлі, змістивши фокус міркувань. Його природа і зміст викликали гарячі суперечки й дискусії як із приводу того, що собою являють початкові прагматичні ідеї, так і щодо того, що, власне, становить філософський зміст прагматизму: що вважати головним, найбільш прийнятним у досягненні певної мети. Будучи єдиною власне американською філософською традицією, прагматизм відображає ідеї, які явно й неявно були прийняті в Штатах із часу їх утворення. У прагматизмі пріоритет надається дії, на відміну від умоглядних рефлексій, що відповідає інтуїтивному ставленню елітарної нації, створеної емігрантами, які прагнули звільнитися від обмежувальної визначеності Старого Світу. Ця філософія вітає тільки такі ідеї, які мають практичне застосування, спростовуючи традиційне уявлення про філософію як про науку, виключно ідеалістичну й абстрактну. У своєму первісному вираженні прагматизм ґрунтується на відкритості

до змін і готовності реагувати на всілякі обставини, які є частиною людського життя. У контексті цього підходу прагматизм підкреслює важливість застосування різних методів вирішення проблем і подальшу оцінку ефективності кожного з них. У складних умовах післявоєнного періоду традиційні уявлення про істинність і визначеність людського знання не відповідали невлаштованості й невпевненості у приватному та суспільному житті. Прагматисти-класики виходили з переконання, що вічні філософські питання доцільно вирішувати в контексті звичайних, щоденних подій практичного досвіду. Вони відразу ж зіткнулися з критикою й нерозумінням їхніх теорій. Пропонуючи термін «прагматизм», вони аргументували його тим, що, з одного боку, він етимологічно корелює з грецьким коренем «прагма» (практична справа), який був запозичений римлянами для позначення людини, досвідченої, знаючої і здатної надати допомогу в юридичних справах. У пізніх римських юридичних документах цей термін зустрічається у словосполученні «прагматична санкція» (*pragmatica sanctio*) й означає імператорський декрет, який дозволяє громадську ділову активність. З іншого боку, концепції прагматизму орієнтовані на постулат І. Канта, в який він уклав поняття емпіричної та цілеспрямованої думки, заснованої на досвіді.

### Література

1. Атрашкевич Е.В. Взаємозв'язок філософсько-правового прагматизму і постмодернізму в поглядах Сьюзен Хаак / Е.В. Атрашкевич // Часопис Київського університету права. – 2014. – № 1. – С. 45–48.
2. Вдовина Г.А. Проблема природних прав людини в американській правовій думці ХХ ст. / Г.А. Вдовина // Держава і право : зб. наук. праць. Серія «Юрид. і політ. науки» / Ін-т держави і права ім. В.М. Корецького НАН України. – Вип. 6. – К., 2000. – С. 3–10.
3. Жарких В.Ю. Попередники прагматизму / В.Ю. Жарких, Т.В. Розова // Нова парадигма. Журнал наукових праць. – Вип. 100. – К., 2011. – С. 41–49.
4. Кравченко С.С. Прагматизм у філософії права Сполучених Штатів Америки: [монографія] / С.С. Кравченко. – К., 2014. – 512 с.
5. Bernstein Richard B. with Jerome Agel. Amending America: If We Love the Constitution So Much, Why Do We Keep Trying to Change It? / B. Bernstein Richard. – Kansas UP, 1995. – 415 p.
6. Dahl Robert A. How Democratic is the American Constitution? / A. Dahl Robert. – Yale UP, 2002. – 208 p.
7. Dickenson A. The Interpretation & Application of Statutes / A. Dickenson. – N-Y. : Routledge, 1975. – 164 p.
8. Dworkin R. Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution / R. Dworkin. – Cambridge Ma. : Harvard UP, 1997. – 416 p.
9. Festenstein M.I. Pragmatism and Liberalism: Interpreting Dewey's Political Philosophy / M.I. Festenstein. – Chicago : Chicago UP, 1997. – 237 p.
10. Fish Max H. Justice Holmes, the Prediction Theory of Law and Pragmatism (1942) in Kenneth Laine Ketner and Christian J.M. Kloesel, eds. Pierce, Semeiotic and Pragmatism: Essays by Max Fish / H. Fish Max. – Bloomington, In : Indiana UP, 1986. – P. 6–18.
11. Fish Max H. Was There a Metaphysical Club in Cambridge? Studies in the Philosophy of Ch.C.Pierce. ed. Edward C. Moore & Richard S. Robin / H. Fish Max. – Amherst : Mass.UP, 1934. – P. 3–32.
12. Gilmore Grant. The Ages of American Law. – Yale UP, 1979. – 154 p.
13. Haak S. The Pluralistic Universe of Law: Towards the Neo-Classical Legal Pluralism / S. Haak // Ratio Juris. – 2008. – № 21(4). – P. 453–480; Haak S. Evidence & Inquiry: A Pragmatist Reconstruction of Epistemology / S. Haak // Prometheus Books. – 2009. – Jul. 30. – 425 p.
14. Harris Angela. Foreword: The Jurisprudence of Reconstruction // California. Law Review. – 1997. – Vol. 82. – P. 741.

### Анотація

**Кравченко С. С. Діяльність Метафізичного клубу як проєктивна модель розвитку філософії прагматизму в США.** – Стаття.

У статті вперше в українській філософії аналізується діяльність Метафізичного клубу. Мета статті – охарактеризувати філософські ідеї представників Метафізичного клубу та виявити їхній вплив на формування філософії прагматизму в США. Раннеамериканське суспільство розвивалося в рамках жорсткої релігійної ідеології та правил, що вимагали беззастережного їх дотримання. Система управління і світоглядні орієнтації ґрунтувалися на уніфікації життєвого укладу, догматизації ідеології й духовних прагнень. Із другої половини ХІХ століття поряд із релігійними зібраннями духовне життя починає функціонувати в дискусійних клубах. Найвпливовішим для розвитку філософської думки США був заснований у 1871 році Метафізичний клуб. Трансформація світоглядних представників Метафізичного клубу від догматизму до скептицизму, від теологізму до експерименталізму заклала основи філософії прагматизму.

**Ключові слова:** ідеологія, Метафізичний клуб, прагматизм, філософія США.

### Аннотация

**Кравченко С. С. Деятельность Метафизического клуба как проективная модель развития философии прагматизма в США.** – Статья.

В статье впервые в украинской философии анализируется деятельность Метафизического клуба. Цель статьи – охарактеризовать философские идеи представителей Метафизического клуба и выявить их влияние на формирование философии прагматизма в США. Раннеамериканское общество развивалось в рамках жесткой религиозной идеологии и правил, которые требовали неукоснительного исполнения. Система управления и мировоззренческие ориентации основывались на унификации жизненного уклада, догматизации идеологии и духовных устремлений. Со второй половины ХІХ века наряду с религиозными собраниями духовная жизнь начинает функционировать в дискуссионных клубах. Наиболее влиятельным для развития философской мысли в США был основанный в 1871 году Метафизический клуб. Трансформация мировоззрения представителей Метафизического клуба от догматизма к скептицизму, от теологизма к экспериментализму заложила основы философии прагматизма.

**Ключевые слова:** идеология, Метафизический клуб, прагматизм, философия США.

### Summary

**Kravchenko S. S. The activity of the Metaphysical Club as a projective model for the development of philosophical pragmatism in the United States.** – Article.

The article is the first in Ukrainian metaphysical philosophy analyze the activities of the club. Purpose of the article – to determine the philosophical ideas of metaphysical representatives of the club and identify their impact on the formation of the philosophy of pragmatism in the US. Early American society developed within the framework of rigid religious ideology and rules that demanded their unconditional compliance. Management and ideological orientation based on the unification of livelihood, dogmatization ideology and spiritual aspirations. The second half of the nineteenth century claim oryad religious gatherings spiritual life begins to operate in discussion clubs. The most influential development of philosophical thought the United States was founded in 1871 year Metaphysical Club. Transformation of metaphysical philosophy club representatives from dogmatism to skepticism from teolohizmu to eksperymentalizmu laid the foundation philosophy of pragmatism.

**Key words:** ideology, Metaphysical Club, pragmatism, the philosophy of the United States.

УДК 141.7: 316.256

**Д. І. Леоценко**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін  
КВНЗ «Хортицька національна навчально-реабілітаційна академія»  
Запорізької обласної ради

## СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ТЕОРІЇ ІНСТИТУЦІОНАЛЬНИХ МАТРИЦЬ У КОНТЕКСТІ СВИТОГЛЯДНОЇ ЗУМОВЛЕНОСТІ БАЗОВИХ СТРУКТУР

**Постановка проблеми.** За сьогоденних умов непростої трансформації українського суспільства чи не найгострішою актуальністю набуває проблема аналізу її природи, механізмів та визначальних чинників. Невід'ємним завданням дійсно наукового підходу до вивчення об'єкта дослідження є виконання прогностичної функції, тобто визначення найбільш імовірних перспектив його розвитку. Коли йдеться про системну соціальну трансформацію, її перебіг визначається комплексними змінами в усіх сферах суспільного життя. Тому, на нашу думку, все більшої популярності набуває теорія інституціональних матриць, яка досліджує та оцінює зміни в економічній, політичній, ідеологічній сферах, розглядаючи їх як єдиний, нерозривний інституціональний комплекс суспільства, що визначається так званою інституціональною матрицею.

Системна соціальна трансформація обов'язково передбачає радикальну зміну інститутів суспільства, що неминує супроводжується його дестабілізацією. І зрозуміло, що за таких умов першочергового значення набувають пошуки можливостей якщо не цілковитого уникнення зазначеної дестабілізації, то хоча б її ефективного послаблення. Саме це з успіхом забезпечує, на думку її прихильників, теорія інституціональних матриць.

Сама теорія інституціональних матриць та її застосування як методології соціального дослідження має відносно нетривалу історію. Термін «інституціональна матриця» вперше запропонував 1977 р. К. Поланьї, а 1993 р. його використував Д. Норт. Приблизно в згаданий період (др. пол. 90-их рр. ХХ ст. – Д. Л.) у Росії теорія інституціональних матриць (або «Х-У-теорія» – Д. Л.) дістала подальшого розвитку в працях Новосибірської економіко-соціологічної школи, найвідомішим представником якої є С. Кірдіна.

Узагальненим результатом зазначеного теоретичного доробку стала загальновідома концепція, згідно з якою інституціональна матриця визначається як історично сформована стійка тріада взаємопов'язаних базових структур-інститутів, що виконують роль основного чинника інтеграції та стабілізації суспільства, регулюючи функціонування основних суспільних підсистем: економіки, політики та культури (ідеології). Розрізняють два ідеальні типи інституціональної матриці: Х- або У-матриця, якісна відмінність яких визначається своєрідністю тих базових структур-інститутів, що їх утворюють.

Отже, за умови, коли традиційні теорії багато в чому виявилися неспроможними і часто не могли задовільно пояснити карколомні тектонічні зміни в сучасному динамічному суспільстві, було запропоновано відносно нову (а отже, як вважається щодо всього нового – прогресивну – Д. Л.), до того ж, на перший погляд, достатньо просту методику дослідження і, головне, розуміння інституціональних змін в економіці, політиці й ідеології. Привабливість нової теорії підсилювалася ще й «рецептом» запобігання дестабілізації суспільства у вигляді «методологічної підказки», зміст якої полягає в тому, що суспільство зберігає стабільність за умов, якщо під час інституціональних змін зберігається їхня базова основа – інституціональна матриця.

На наш погляд, успішна реалізація зазначеної методології не в останню чергу залежить від розуміння того, чим визначається природа самої базової структури, що власне і становить основний зміст дослідження зазначеної в назві статті проблеми.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Не дивно, що інтерес до теорії інституціональних матриць проявляється не тільки у використанні вже розроблених її положень, а й в їхньому подальшому розвитку щодо широкого спектра соціально-гуманітарних досліджень, зокрема в царині соціології та економіки. У зазначеному контексті сучасні українські дослідники розглядають питання державного управління, зокрема й реформаторської політики [6] й оптимального поєднання механізмів само- та свідомого регулювання соціальних процесів [9]; досліджують процеси створення корпоративного сектора економіки [10] та децентралізації влади [7]; акцентують увагу на проблемах інноваційної діяльності [1] та структурних перетворень головних ресурсних сфер держави [2]; аналізують причини перешкод на шляхах запровадження ринкової економічної моделі [11] та збалансованого економічного зростання [12].

Навіть такий невеликий і далеко не повний перелік прикладів використання теорії інституціональних матриць дозволяє переконатися в достатньо широких можливостях її застосування. Водночас необхідно зазначити, непоодинокі випадки, коли публікації, що ґрунтуються начебто на однакових методологічних засадах, містять діаметрально протилежні твердження.

Наприклад, на думку М. Радевої, «базисні інститути являють собою історичні інваріанти, що зберігають свою природу <...>» й «<...> існують незалежно від культурного контексту, поза цивілізаційно зумовленими формами <...>» [10, с. 218 – 219], а Г. Пилипенко всупереч цьому наполягає на необхідності врахування «<...> цивілізаційних факторів розвитку, які відображають певне сполучення історичних умов у кожний конкретний хронологічний період <...>», підкреслюючи, що «<...> за такого підходу інституціональна матриця певного типу інтерпретується як похідна від стану і поєднання історичних умов» [9, с. 147].

Вважаємо за доречне одразу зазначити, що теза про необхідність поєднання теорії інституціональних матриць із цивілізаційними чинниками розвитку є, на нашу думку, цілком слушною, оскільки дозволяє переконливо пояснити деякі неузгодженості в її трактуванні та застосуванні.

Задля переконливості наведемо ще один приклад із нечисленної навчальної літератури, де зазначена теорія використовується як методика дослідження суспільного розвитку [5]. Стверджуючи, що «<...> теорія інституціональних матриць протистоїть теорії культурно-історичних типів <...>» [5, с. 68] (термін «культурно-історичний тип» часто вживається як синонім терміна «цивілізація» – Д. Л.), автори водночас застосовують категоріальний апарат цивілізаційного підходу до розуміння соціальної динаміки, характеризуючи вже згадувані два ідеальні типи інституціональних матриць як «східний» і «західний» [5, с. 67–70] (в іншому, вже згадуваному раніше, варіанті типологізації це, відповідно, – Х- та У-матриця – Д. Л.). Водночас наголошується, що «<...> таке визначення, з одного боку, спирається на відомі в науковому середовищі дуальні опозиції «Схід – Захід», що використовуються під час характеристики своєрідності суспільних структур. З другого боку, таке визначення стилістично нейтральне й не має оцінного характеру <...>» [5, с. 67], хоча, на наш погляд, оцінювальний підхід зумовлюється вже самою наявністю «дуальної опозиції». Як це не дивно, але таке суперечливе застосування цивілізаційного підходу, що на-

чебно апріорі заперечуються, є не тільки доречним, але й виправданим.

**Мета статті.** Обґрунтування доцільності використання надбань соціально-філософської цивілізаційної концепції для оптимізації окремих положень теорії інституціональних матриць у вигляді встановлення відповідності між типами матриць і типами цивілізацій є метою наукової роботи. Реалізація ж поставленої мети передбачає конкретизацію положень самої цивілізаційної концепції в контексті визначення значущості світоглядного чинника для формування цивілізаційного типу.

**Виклад основного матеріалу.** Говорячи про відповідність між типами матриць і типами цивілізацій, ми маємо на увазі не стільки подібність їхніх назв («східний», «західний» – Д. Л.), скільки їхню схожість за основними ознаками.

Для пояснення розберемо основний зміст цивілізаційної концепції, яка своїм становленням зобов'язана зусиллям таких знаних мислителів, як М. Данилевський, О. Шпенглер, П. Сорокін, К. Ясперс, А. Дж. Тойнбі. Ближче до сучасності подальша розробка концепції здійснювалася не менш поважними іноземними та вітчизняними дослідниками, серед яких можна згадати С. Хантингтона, Ю. Павленка, В. Космину та ін. Але, незважаючи на такий вражаючий (і далеко не повний – Д. Л.) перелік прибічників цивілізаційної підходу, він, на нашу думку, не має достатньої наукової оформленості. Наприклад, дотепер практично відсутнє чітке визначення основної категорії «цивілізація». Не краща ситуація і з класифікацією цивілізаційних типів, оскільки практично в кожного з авторитетних представників цивілізаційного підходу було власне уявлення як про кількість типів цивілізацій, так і про критерії їхнього визначення. Ми навмисно акцентуємо на цьому увагу, бо згаданий «основний зміст цивілізаційної концепції» становлять не загальновизнані положення, а такі, що, незважаючи на певні розходження, визнаються більшістю прихильників.

Одним із таких положень є визнання більшістю дослідників доцільності бінарної класифікації цивілізацій, за якою їх розмаїття зводиться до двох груп з уже знайомими назвами та із властивими характерними рисами [8, с. 155–159].

Перша група – цивілізації «східного» (інші назви: «традиційного», «консервативного» – Д. Л.) типу, для яких характерно:

- підпорядкування інтересів особистості інтересам колективу. Тісний зв'язок індивіда зі своїм соціальним середовищем і, як наслідок, низька соціальна мобільність;
- складна соціальна структура, що являє собою сукупність чисельних замкнених співтовариств різного типу (класи, касти, корпорації, громади, клани тощо);
- низькі темпи розвитку, сталість, консерватизм;
- характер державної влади деспотичний. Високий ступінь централізованого державного контролю над суспільством, що найчастіше виявляються у формі авторитаризму чи тоталітаризму;
- колективна панівна форма власності у вигляді державної;
- високий ступінь залежності суспільства від природного середовища.

Друга група – цивілізації «західного» (інша назва: «прогресуючого» – Д. Л.) типу, для яких характерно:

- високий ступінь індивідуальної свободи і широкі права особистості. Відносно низька залежність особистості від соціального походження, а отже, високий рівень соціальної мобільності;
- відносно чітка і проста соціальна структура;
- динамізм, мінливість, високі темпи розвитку;
- характер державної влади – демократичний, дотримується принципи поділу влади, державний контроль над суспільством не має постійного та всеосяжного характеру;
- панування приватної власності та ринковий тип економіки;
- значна незалежність суспільства від природного середовища.

А тепер порівняємо з наведеними ознаками цивілізацій «східного» та «західного» типів характеристику відповідних типів інституціональних матриць:

«Інституціональне ядро західних інституціональних матриць створюють такі інститути:

- в економічній сфері – це інститути ринку, або обміну;
- у політичній сфері – федеративні начала державного устрою, або інститути федерації в широкому сенсі слова;
- в ідеологічній сфері – домінування індивідуальних, особистісних цінностей, пріоритет «Я» над «Ми», або субсидіарність, тобто примат особистості, її прав і волі щодо цінностей співтовариств більш високого рівня.

Для східних інституціональних матриць характерні такі базові інститути:

- в економічній сфері – інститути неринкової економіки;
- у політичній сфері – інститути унітарно-центрального державного устрою;
- в ідеологічній сфері – домінування колективних, надособистісних цінностей, пріоритет «Ми» над «Я», позначуваних в українській мові поняттям «соборність», а у світовій науковій літературі терміном «комунітарність» [5, с. 68–69].

Як на наш погляд, то під час порівняння відповідних цивілізаційних і «матричних» типів виявляється їхня практично стовідсоткова тотожність, що не є дивним, оскільки матриця як вихідний еталонний зразок, первинний шаблон зумовлює своїм змістом формування того, що створюється на її основі. Матриця з її базовими соціальними структурами-інститутами як сутність, що є організуючою основою форм свого зовнішнього прояву, визначає розвиток суспільства, зумовлюючи його відповідний матриці цивілізаційний тип.

Таке пояснення складних процесів суспільного розвитку за наявності багатогранності його проявів є безумовно спрощеним і може бути виправданим тільки тим, що використання суто теоретичної ідеальної конструкції матриці-шаблону пропонується як спроба концептуального розуміння саме сутності суспільного розвитку. На абсолютно правомірні нарікання заслуговуватиме визначення концептуальної основи без її обґрунтування або бодай без більш-менш прийняттого пояснення. Отже, ми з об'єктивної необхідності, тобто закономірно, приходимо до питання про детермінанти цивілізаційних, а отже, і матричних відмінностей.

Основою таких відмінностей, на наше переконавання, є співвідношення двох складників світогляду: колективістського й індивідуалістичного, що діалектично співіснують як на індивідуальному, так і на масовому рівнях. Ці дві складові частини завжди присутні у структурі світогляду, але домінує, зазвичай, одна з них, і тому ми можемо казати, що в кожному конкретному випадку (нагадаємо: як на індивідуальному, так і на масовому рівнях – Д. Л.) ми маємо прояв або «колективістського» типу світогляду, або «індивідуалістичного».

Основний зміст світогляду «колективістського» типу, на наш погляд, можна визначити як усвідомлення індивідом себе не тільки частиною людської спільноти (навіть за всіх своїх індивідуальних особливостей – Д. Л.), але й складовою частиною світу як цілісної системи взаємопов'язаних явищ. Така система поглядів визначає вкрай обережний, зважений характер діяльності індивіда, оскільки передбачає всебічний аналіз і оцінку наслідків будь-яких, навіть незначних, своїх дій для світу як складної системи, частинною якої є сам діючий суб'єкт. Якщо водночас не обмежуватися розумінням тільки «миттєвого» колективізму, а розглядати його, так би мовити, у часовій перспективі у вигляді поваги до традицій попередніх поколінь і врахування інтересів наступних, то стає зрозумілим, наскільки обмеженою є активність індивіда-колективіста тією значною кількістю стримуючих чинників, які обов'язково необхідно враховувати. Цим пояснюється та відмінність між східним (традиційним, консервативним – Д. Л.) та західним (прогресивним – Д. Л.) типами цивілізацій, яка є найбільш по-



мітнуо і відображується в їхніх других назвах, що наведені в дужках, а саме: темпами розвитку.

З позицій «індивідуалістичного» світогляду власна особистість розглядається як особлива цінність, що є підставою для виокремлення себе як особливого явища із цілісної системи світу. Оскільки головним пріоритетом є власні інтереси та їх реалізація в будь-який засіб, то світ розглядається як об'єкт свого активного впливу, а будь-яке інше явище, зокрема й інший такий же індивід, сприймається, насамперед, як засіб для досягнення головної мети – реалізації власних інтересів. Зрозуміло, що інтенсивна і наполеглива діяльність індивідуаліста, спрямована на досягнення головної вищезгаданої мети, характеризується високим рівнем активності внаслідок якщо не цілковитої відсутності, то, в усякому разі, дуже незначною кількістю її обмежень. Інтенсивна діяльність індивідуаліста активно спрямована на пошук додаткових засобів посилення свого впливу на світ (звідсіль і «техногенність» західної цивілізації – Д. Л.) з метою його підпорядкування собі.

Отже, прийнявши за вихідне положення про те, що відмінності інституціональних матриць східного та західного типів, а отже, і відповідних їм типів цивілізацій, зумовлюються, передусім, світоглядними чинниками, надалі необхідно конкретизувати, що ці відмінності зумовлені домінуванням відповідно колективістського або індивідуалістичного складника масового світогляду. Розуміння цього знаходить своє відображення й у дослідженнях, які базуються на цивілізаційному підході. Так, В. Косміна першою серед характерних рис західної цивілізації називає саме індивідуалізм, розуміючи його як «визнання за індивідом здатності самостійно визначати свій життєвий шлях і забезпечення суспільством такої можливості» [4, с. 42]. А такий визнаний авторитет, як С. Хантингтон констатує, що «<...> в ісламській, конфуціанській, японській, індуїстській, буддистській і православній культурах майже не знаходять відгук такі західні ідеї, як *індивідуалізм* (курсив наш – Д. Л.), лібералізм, конституціоналізм, права людини, рівність, свобода, верховенство закону, демократія, вільний ринок <...>» [13, с. 43].

Заслугує на увагу і ще одне принципове положення теорії інституціональних матриць, згідно з яким «<...> «ідеальні типи» матриць як бінарні архетипи не можуть бути ефективними для адаптації до середовища, що постійно змінюється» [6, с. 14]. А тому «<...> концепція інституціональних матриць припускає, що діє принцип домінантності базових інститутів. Він виражається в тому, що в кожному конкретному суспільстві базові інститути, характерні для його інституціональної матриці, домінують над інститутами альтернативними» [5, с. 69].

У даному питанні ми цілком поділяємо думку С. Кірдіної, яка стверджує, що «<...> спостерігається стійке домінування однієї з матриць в історії держав. Ті базові інститути, що її утворюють, можна називати домінантними, а інститути альтернативної матриці – комплементарними». І додає, пояснюючи важливість такого твердження: «Властивість домінантності-комплементарності інституційних матриць означає, що ми маємо справу з діалектичною моделлю, і це забезпечує доступ до дослідження рушійних причин зміни всередині і між виділеними громадськими структурами» [3, с. 75].

Варто нагадати, що, говорячи про колективістський та індивідуалістичний типи світогляду, які визначають східний чи західний типи цивілізацій, ми також в жодному разі не маємо на увазі існування вказаних типів світогляду в, так би мовити, «чистому» вигляді. Таке твердження позбавлене сенсу, оскільки коректно казати можна тільки про діалектичну єдність двох протилежних за змістом складових частин світогляду: колективістської та індивідуалістичної.

Співіснування у світогляді колективістських та індивідуалістичних уявлень пояснюється дуже просто. З одного боку, людина є істотою суспільною і формується як людина тільки в людському суспільстві – у цьому витокі колективізму. Але, з другого боку, людина наділена розумом і як

свідома істота просто не може не фіксувати індивідуальних особливостей, насамперед, своїх і кожної окремої людини (зовнішня несхожість, відмінності у фізичних і розумових здібностях тощо – Д. Л.) – це є підставою для розвитку індивідуалізму. Отже ці дві складові частини завжди присутні у структурі світогляду, але домінує, зазвичай, одна з них, і тому ми можемо казати, що в кожному конкретному випадку (як на індивідуальному, так і на масовому рівнях – Д. Л.) ми маємо прояв або «колективістського» типу світогляду, або «індивідуалістичного».

**Висновки.** Підбиваючи підсумки, передусім, вважаємо за необхідне визнати, що використання надбань соціально-філософської цивілізаційної концепції та теорії інституціональних матриць в їх взаємному доповненні може суттєво сприяти розвитку та збагаченню методологічної бази дослідження суспільства.

Ми вважаємо за можливе стверджувати, що типологізація як цивілізацій, так й інституціональних матриць визначається співвідношенням колективістського та індивідуалістичного складників масового світогляду, тобто тим, який із них домінує.

Зважаючи на останнє, ми пропонуємо доповнити дефініцію поняття «інституціональна матриця» – «<...> це стійка, історично сформована система базових інститутів, що регулюють взаємозалежне функціонування основних суспільних сфер – економічної, політичної та ідеологічної» [3, с. 67] суттєвим, як на нашу думку, уточненням (виділено курсивом – Д. Л.): «<...> це стійка система базових інститутів, *формування яких історично визначається світоглядними чинниками*, і які регулюють взаємозалежне функціонування основних суспільних сфер – економічної, політичної та ідеологічної».

**Перспективи подальших пошуків.** Визначившись із тим, що тип чи то цивілізації, чи то інституціональної матриці зумовлюється домінуванням колективістського або індивідуалістичного масового рівня світоглядом, ми залишаємо відкритим питання про те, чим, своєю чергою, визначається таке домінування. На наш погляд, вирішення цього доволі неоднозначного питання може мати продуктивні наслідки для пояснення широкого спектра варіантів поєднання альтернативних цивілізаційних або «матричних» ознак у різних суспільствах для певних історичних періодів.

### Література

1. Березняк Н. Теоретичні основи інституціональних умов поширення інноваційної діяльності : науково-аналітична доповідь / Н. Березняк, Д. Чайка, К. Кваша. – К. : УкрІНТЕІ, 2015. – 92 с.
2. Слагін В. Інституціональні перетворення як основа ефективного розвитку головних ресурсних сфер держави / В.П. Слагін // Вісник Національного університету цивільного захисту України. Серія «Державне управління». – 2014. – Вип. 2. – С. 98–106 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VNUCZUDU\\_2014\\_2\\_15](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VNUCZUDU_2014_2_15).
3. Кирдина С. Інституціональні матриці і розвиток Росії : введення в Х-У-теорію / С. Кирдина ; 3-е изд., перераб., расш. и ил. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2014. – 468 с.
4. Косміна В. Вступ до історії сучасної цивілізації / В. Косміна. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – 76 с.
5. Михненко А. Інституалізація суспільного розвитку : [навч. посіб.] / А. Михненко, Е. Макаренко, Н. Макаренко. – К. : НАДУ, 2011. – 292 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.academy.gov.ua/NMKD/library\\_nadu/Navch\\_Posybniky/83438c0c-3468-4683-b7a2-3bf525e8cfd6.pdf](http://www.academy.gov.ua/NMKD/library_nadu/Navch_Posybniky/83438c0c-3468-4683-b7a2-3bf525e8cfd6.pdf).
6. Молодцов О. Методологічні аспекти теорії інституціональних матриць у контексті динаміки інституціональних змін : ч. 1 / О. Молодцов // Теорія та практика державного управління і місцевого самоврядування. – 2016. – № 2 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://el-zbirn-du.at.ua/2016\\_2/8.pdf](http://el-zbirn-du.at.ua/2016_2/8.pdf).
7. Молодцов О., Радченко О. Деякі аспекти проблеми інституціональної синхронізації процесів децентралізації в Україні / О. Молодцов, О. Радченко // Теорія та практи-

ка державного управління і місцевого самоврядування. – 2017. – № 1 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : – Режим доступу : [http://el-zbirn-du.at.ua/2017\\_1/31.pdf](http://el-zbirn-du.at.ua/2017_1/31.pdf).

8. Павленко Ю. Три підходи до розуміння світового історичного процесу / Ю. Павленко // Політична думка. – 1997. – № 1. – С. 157–162.

9. Пилипенко Г. Історичні умови домінування інституціональних матриць / Г. Пилипенко // Європейський вектор економічного розвитку : збірник наукових праць. – Вип. 2(7). – 2009. – С. 143–147.

10. Радева М. Інституціональна матриця корпоративної економіки / М. Радева // Наукові праці ДонНТУ. Серія «Економічна». – 2011. – Випуск 40–3. – С. 218–223 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ea.donntu.org:8080/bitstream/123456789/23979/1/218.pdf>.

11. Сидорович О. Передумови і наслідки перебігу трансформаційних перетворень у вітчизняній інституціональній матриці / О. Сидорович // Економіка : реалії часу. – 2015. – № 2(18). – С. 20–27 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://economics.opu.ua/files/archive/2015/No2/20-27.pdf>.

12. Филиппова І., Сумцов В. Деформація інституціональної матриці в Україні / І. Филиппова, В. Сумцов // Матеріали міжнародної науково-практичної конференції «Проблеми управління людським капіталом – виклики сучасності». – Луганськ : СНУ ім. В. Даля, 2011. – С. 236–243.

13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Полис (Политические исследования). – 1994. – № 1. – С. 33–48.

#### Анотація

**Леощенко Д. І.** Соціально-філософський аспект теорії інституціональних матриць у контексті світоглядної зумовленості базових структур. – Стаття.

У статті розглядається доцільність поєднання соціально-філософського та соціально-економічного методологічних підходів до вивчення суспільства в їхньому взаємному доповненні, що конкретизується у спробі оптимізації окремих положень цивілізаційної концепції та теорії інституціональних матриць.

Результати проведеного дослідження дозволяють стверджувати, що класифікація типів цивілізацій та інституціональних матриць визначається співвідношенням колективістської та індивідуалістичної складових частин масового світогляду, а саме тим, яка з них домінує. На підставі зазначеного пропонується доповнити визначення поняття «інституціональна матриця» уточненням про те, що формування її як стійкої системи базових інститутів історично визначається світоглядними чинниками.

**Ключові слова:** масовий рівень світогляду, колективістський тип світогляду, індивідуалістичний тип світогляду, інституціональна матриця.

#### Аннотация

**Леощенко Д. И.** Социально-философский аспект теории институциональных матриц в контексте мировоззренческой обусловленности базовых структур. – Статья.

В статье рассматривается целесообразность сочетания социально-философского и социально-экономического методологических подходов к изучению общества в их взаимном дополнении, что конкретизируется в попытке оптимизации отдельных положений цивилизационной концепции и теории институциональных матриц.

Результаты проведенного исследования позволяют утверждать, что классификация типов цивилизаций и институциональных матриц определяется соотношением коллективистской и индивидуалистической составляющих массового мировоззрения, а именно, тем, какая из них является доминирующей. На основании изложенного предлагается дополнить определение понятия «институциональная матрица» уточнением о том, что формирование ее как устойчивой системы базовых институтов исторически определяется мировоззренческими факторами.

**Ключевые слова:** массовый уровень мировоззрения, коллективистский тип мировоззрения, индивидуалистический тип мировоззрения, институциональная матрица.

#### Summary

**Leoshchenko D. I.** Social-philosophical aspect of the theory of institutional matrices in the context of the worldview conditionality of basic structures. – Article.

The article discusses the rationality of the combination between socio-philosophical and socio-economic methodological approaches to the study of society in their mutual supplement that concretized in desire to optimize certain provisions of civilizational concepts and the theory of institutional matrices.

The results of the study allow to assert that the classification of types of civilizations and of institutional matrices is determined by the ratio of collectivistic and individualistic components of mass worldview, namely which of them is dominant. On this basis, supplement is proposed to the definition of “institutional matrix” in the form of clarification that formation of it as a sustainable system of basic institutions historically determined by worldview’s factors.

**Key words:** massive level of worldview, collectivistic type of worldview, individualistic type of worldview, institutional matrix.

УДК 316.6

*У. С. Лешенок*  
*аспірант кафедри методології та методів соціологічних досліджень*  
*Київського національного університету імені Тараса Шевченка*

## МЕТОДИКИ ВИМІРЮВАННЯ ЦІННОСТЕЙ: АНАЛІЗ ТА СИСТЕМАТИЗАЦІЯ

**Постановка проблеми.** Цінності – це концепт, до якого постійно звертаються представники різних суспільних наук (соціології, психології, політології, філософії тощо). У різноманітних емпіричних дослідженнях цінності часто є пояснювальною змінною: представники різних суспільних наук вивчають вплив цінностей на політичні орієнтації, схильність до волонтерської діяльності, кооперації, вплив цінностей на споживчу поведінку, формування упереджень, суб'єктивний добробут тощо. На рівні суспільства загалом зміни в цінностях, наприклад, можуть бути передумовами змін у політичній системі в бік демократизації (Р. Інглехарт, 2011 р.).

Але дослідження цінностей неможливе без розроблення валідної та надійної методики їх вимірювання. Сьогодні існує багато підходів до інтерпретації цінностей і як характеристик індивідів, і як характеристик спільнот, таким самим багатоманіттям характеризуються і методики вимірювання цінностей. Кожна з методик має свої особливості, з яких впливають її слабкі та сильні сторони. У статті представлений огляд найбільш поширених методик вимірювання цінностей, а також спроба їх систематизації за певним набором критеріїв. Така систематизація дасть розуміння потенціалу й обмежень наявних методик, і, відповідно, можливість їх застосування залежно від мети дослідження.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** У статті розглянуто підходи до теоретичної інтерпретації та вимірювання цінностей Г. Олпорта і П. Вернона (1931 р., 1951 р.), Ф. Клакхон і Ф. Стродтбека (1961 р.), М. Рокіча (1973 р.), Ш. Шварца (1990, 1992, 2001, 2012 рр.), Р. Інглехарта (2000 р.). Якщо вести мову про цінності як характеристики окремих індивідів, то вони являють собою певні орієнтири, стандарти в житті людини, які визначають сприйняття й оцінювання інших людей і речей. Також є стійкими переконання в тому, що певний вид діяльності або спосіб існування є більш особисто або соціально прийнятним, ніж протилежний йому [8, с. 5]. Цінності також можна тлумачити як бажані цілі, які виходять за межі конкретних ситуацій, відрізняються одна від одної за своєю значущістю і є керівними принципами в житті людини [9, с. 903]. Якщо розглядати цінності як характеристики культури, то вони виражають розуміння того, що вважається прийнятним у конкретному суспільстві і бажаним у його культурі, тобто певні культурні ідеали. Культурні цінності формують і обґрунтовують індивідуальні та групові вірування, дії та цілі.

Тобто теоретичні підходи до визначення цінностей, запропоновані упродовж останніх десятиліть, акцентують увагу на різних аспектах поняття «цінності», що суттєво впливає на особливості емпіричної фіксації зазначеного концепту. Отже, метою статті є аналіз наявних методик вимірювання цінностей, а також їх систематизація за певними критеріями. Окрім того, у статті розглянуті основні переваги та недоліки наведених методик.

**Виклад основного матеріалу.** Методика – це сукупність технічних прийомів, пов'язаних із певним методом, зокрема й часткової операції, їх послідовність і взаємозв'язок [2, с. 35]. Усі методики, розглянуті у статті, передбачають дослідження громадської думки за стандартизованою анкетною як методу збору даних. Серед багатоманіття методик вимірювання цінностей, а також їх численних модифікацій, можна виділити складники, які є спільними для всіх методик, і використати їх для систематизації. Кожна з розглянутих нижче методик вимірювання цінностей являє собою послідовність певних кроків. На кожному з таких кроків має бути вирішене одне із трьох ключових питань:

1) яким буде вимірювання: прямим чи непрямим?

2) якою буде логіка формування каталогу цінностей: індуктивною чи дедуктивною?

3) в який спосіб буде відтворюватись ієрархічний порядок цінностей?

З самого початку необхідно визначитись, чи буде процес вимірювання прямим або непрямим. Вимірювання буде прямим, якщо теоретична концепція передбачає, що респондент усвідомлює власні цінності. Так, наприклад, якщо цінності тлумачити як мотиви діяльності або ж переконання щодо того, що один спосіб дій є більш прийнятним, ніж інший, то можна припустити, що респондент усвідомлює власні мотиви. Якщо ж цінності тлумачити як певний критерій, який служить для прийняття рішення щодо прийнятності певного виду діяльності, то, найімовірніше, респондент не усвідомлює, яким критерієм керується у своєму повсякденному житті. У такому разі процес вимірювання буде непрямим.

У разі непрямого вимірювання респонденту можуть пропонуватись сценарії певних ситуацій, в яких потрібно прийняти те або інше рішення або ж характеристики абстрактної людини, з якою респондент має себе співвіднести. За прямого вимірювання респонденту просто ставиться запитання, наскільки важливою він вважає ту чи іншу цінність.

На наступному кроці перед дослідником постає необхідність створення переліку цінностей, який буде запропонований респондентам. Такий перелік можна назвати каталогом, а процес його створення – каталогізацією цінностей. До створення такого каталогу висуваються ті самі вимоги, що й до будь-якої шкали. Каталогізація цінностей є важливою, передусім, для адекватності процесу вимірювання, адже надійність і валідність вимірювання буде залежати від того, наскільки повним є створений каталог, і наскільки він охоплює всі сфери інтересів респондента [10, с. 109].

Логіка побудови такого каталогу може бути дедуктивною чи індуктивною. У разі дедуктивної логіки каталог створюється на основі зовнішнього щодо дослідження середовища, наприклад, з інших теорій або з інших областей знань. У разі індуктивного підходу каталог формується на основі самих цінностей, часто з допомогою розвідувального емпіричного дослідження.

Усі розглянуті теорії передбачають, що цінності людини являють собою певну ієрархічну систему. Тому на третьому кроці дослідник має визначитись, як саме виміряним цінностям буде заданий ієрархічний порядок. Для відтворення ієрархічного порядку цінностей існує два підходи: оцінка кожної цінності окремо (rating) і ранжування (ranking). Звичайно, таким чином можна вимірювати не лише цінності, дані типи шкал є доволі поширеними в соціологічних дослідженнях. Коли йдеться про незалежне оцінювання кожного пункту шкали, це означає, що респондент отримує набір суджень, кожне з яких потрібно оцінити за певною шкалою, наприклад, оцінити, наскільки він згоден із запропонованими судженнями від 1 до 5, де 1 – «зовсім не згоден», а 5 – «цілком згоден». Коли ж йдеться про ранжування, то респондент так само отримує набір суджень, але тепер їх потрібно розташувати в порядку, наприклад, від найбільш важливого до найменш важливого, тобто присвоїти кожному з них певний ранг.

Отже, під час ранжування респондент порівнює міру важливості двох або більше запропонованих цінностей, а потім ранжує їх. Якщо ж для утворення ієрархічної системи цінностей респондент оцінює кожне судження незалежно одне від одного, то дослідник самостійно генерує ієрархію, використовуючи статистичні методи аналізу отриманих даних (табл. 1).

Г. Олпорт і П. Вернон визначають цінності як базові переконання або уявлення індивіда щодо того, що є або не є важливим у його житті [4, с. 505]. Г. Олпорт із колегами обрали дедуктивний спосіб для створення свого каталога. Як надійну базу вони запозичили теорію Е. Шпрангера щодо шести типів особистості. Для кожного з типів був розроблений набір цінностей. Набори цінностей відповідно до 6 типів особистості є такими:

- 1) теоретична – правда, інтелект, критицизм, індивідуалізм;
- 2) економічна – корисність, ощадливість, практичність;
- 3) естетична – гармонія, краса, форма;
- 4) релігійна – єдність зі світом, розвиток, духовність;
- 5) соціальна – любов, повага, допомога іншим;
- 6) політична – сила, контроль над іншими.

Метод вимірювання для SoV був обраний непрямий. Г. Олпорт із колегами згенерували сценарії та варіанти відповідей за 6 концептуальними моделями цінностей, ідентифікованими в типології Е. Шпрангера. Сценарії являли собою короткий опис різних життєвих ситуацій, де респондент мав обрати між двома (або між чотирма) варіантами суджень, які відображали дві (або чотири) різні цінності, і присвоїти обраній цінності найвищий бал. Між варіантами, що лишилися, респондент також мав розподілити певну кількість балів, тобто ієрархія цінностей в опитувальнику створюється методом ранжування. Варто зазначити, що SoV не передбачає, що респондент має артикульовані цінності, про які може розповісти досліднику, радше дослідник самостійно робить висновки про ціннісні орієнтації респондента та їх ієрархічний порядок.

У визначенні цінностей М. Рокіча (1973 р.) центральним елементом, так само як у Г. Олпорта і П. Вернона, є переконання. На його думку, цінності – це стійкі переконання в тому, що певний вид діяльності або спосіб існування є більш особисто або соціально прийнятним, ніж протилежний йому [8, с. 5]. М. Рокіч розрізняє два основних типи цінностей: термінальні й інструментальні [11, с. 154]. Термінальні цінності він визначає як найбільш важливі, транситуаційні людські цілі або бажаний спосіб існування. Тоді як інструментальні цінності – це найбільш прийнятні моделі поведінки.

Для створення каталога цінностей він обрав індуктивний метод. До каталога термінальних цінностей увійшли цінності, які згадувались у літературі, а також цінності, які були запропоновані респондентами в дослідженні з вибіркою із 30 американських студентів психологічного факультету та 100 дорослих. Як основу для формування списку інструментальних цінностей М. Рокіч використав 555 особистісних характеристик Н. Андересена. Ціннісна шкала М. Рокіча (Rokeach Value Scale (RVS)) є прикладом прямого вимірювання цінностей. Респондент отримує два списки із 18 цінностей (свобода, родинна безпека тощо), розташованих абетковим порядком, кожна цінність супроводжується короткими словосполученнями, які пояснюють її зміст. Респонденти мають проранжувати цінності в кожному спис-

ку від найбільш важливої (1) до найменш важливої (18). Припущення, яке лежить в основі RVS, полягає в тому, що респонденти мають артикульовані цінності, про які вони можуть повідомити досліднику, якщо їх прямо спитати про це. Респонденти продукують свої власні ціннісні пріоритети і вибудовують із них ієрархію. Єдине завдання дослідника – забезпечити список цінностей.

Ф. Клакхон і Ф. Стротбек розвинули свою теорію, базуючись на теоретичному підході К. Клакхона. Він визначив поняття «цінності» як «уявлення, явне або неявне, яке характерне для індивіда або групи та впливає на відбір найбільш прийнятних моделей ізасобів досягнення бажаних цілей» [6, с. 4]. Ф. Клакхон і Ф. Стротбек трактують цінності не як характеристики окремих індивідів, а як характеристики культури. Цінності відображені в тому, як суспільство вирішує низку центральних питань, які неминуче перед ним постають. Вони припустили, що рішення таких проблем, які є прийнятними в конкретному суспільстві, відображають цінності цього суспільства. Вони запропонували п'ять базових проблем, які вирішуються в будь-якому суспільстві [6, с. 4]:

1. На який часовий проміжок у суспільстві робиться акцент?
2. Який тип взаємовідносин встановлений між людьми та природою?
3. Який тип взаємовідносин встановлений між людьми?
4. Якою є базова мотивація поведінки членів суспільства?
5. Що лежить в основі людської природи?

На думку Ф. Клакхона і Ф. Стротбека, культурні цінності виражаються саме через відповіді на такі питання. Кожне питання (або ж проблема) має кілька варіантів вирішення, і кожен із варіантів відображає певну цінність. Ф. Клакхон і Ф. Стротбек, так само, як Г. Олпорт і П. Вернон, дійшли висновку, що багатьом людям важко мислити абстрактно, тому як вимірювальний інструмент запропонували реальні життєві ситуації, в яких залучені цінності, закладені в їхню теорію. Вони також наголошують на тому, що такі ситуації мають відповідати типу культури досліджуваних респондентів.

Методика вимірювання цінностей Р. Інглехарта (1977 р.) базується на припущенні, що Західні суспільства вступили у фазу, коли політичні конфлікти виникають через напруженість між матеріалістами (тими, хто відстоює закон і порядок, стабільну економіку, добробут і контроль) і постматеріалістами (тими, хто сприймає економічну безпеку як належне і зосереджує увагу на якості життя, соціальній згуртованості, захисті навколишнього середовища) [7, с. 377]. Зсув до постматеріалістичних цінностей пов'язаний із розмиванням ключових інститутів індустріального суспільства. Пізніше Р. Інглехарт із колегами запропонували ціннісні виміри, за якими можна пояснити крос-культурні відмінності між країнами: Цінності виживання – Цінності самовираження та Традиційні цінності – Секулярно-раціональні цінності [5, с. 5]. Респондентам про-

Таблиця 1

Систематизація методик вимірювання цінностей

Автор(и) методики цінностей	Тип вимірювання	Спосіб каталогізації цінностей	Спосіб утворення ієрархії
Г. Олпорт, П. Вернон (1931 р., 1951 р.)	Непряме	Дедуктивний	Ранжування цінностей
Ф. Клакхон, Ф. Стротбек (1961 р.)	Непряме	Дедуктивний	Оцінка кожної цінності окремо
М. Рокіч (1973 р.)	Пряме	Індуктивний	Ранжування цінностей
Ш. Шварц. Ціннісний опитувальник (1987, 1990 рр.)	Пряме	Індуктивний	Оцінка кожної цінності окремо
Ш. Шварц. Портретний опитувальник (1992, 2001, 2012 рр.)	Непряме	Дедуктивний	Оцінка кожної цінності окремо
Р. Інглехарт (2000 р.)	Непряме	Дедуктивний	Оцінка кожної цінності окремо

понується набір тверджень (ставлення до гомосексуалістів, загальний рівень довіри тощо), кожне з яких є індикатором певної групи цінностей, і вони мають оцінити кожне із тверджень за порядковою шкалою.

У теорії базових життєвих цінностей, розробленій Ш. Шварцом, цінності розуміються як бажані цілі, які виходять за межі конкретних ситуацій, відрізняються одна від одної за своєю значущістю та є керівними принципами в житті людини [9, с. 903]. Його основна інновація полягала в припущенні, що зв'язки між різними цінностями мають певну структуру, яка, можливо, є універсальною для різних культур [10, с. 111]. У початковому варіанті теорії Ш. Шварца пропонується охоплювати круговим континуумом 10 базових людських цінностей (Універсалізм, Доброзичливість, Конформність, Традиція, Безпека, Влада-Багатство, Цілепокладання, Гедонізм, Ризик, Самостійність), які можуть бути зведені до 4 ширших цінностей (Ш. Шварц, 1992 р.). Валідність кругової моделі Ш. Шварца підтверджується відтвореністю запропонованої структури цінностей у різних культурах. Так, наприклад, У. Білскі з колегами довів цю схожість на основі даних Європейського соціального дослідження [3].

Ш. Шварцом було розроблено дві методики вимірювання цінностей (Ціннісний опитувальник і Портретний опитувальник – У. Л.), які використовувались у проведенні досліджень у десятих країнах. Обидві методики використовуються для підрахунку тих самих ціннісних індексів. У Ціннісному опитувальнику передбачено пряме вимірювання, респонденту пропонується два списки цінностей: перший список – суттєвих, другий список – додаткових. Респондент має оцінити важливість кожної цінності особисто для себе. Портретний опитувальник – це більш пізня версія ціннісної шкали, в якій враховані деякі недоліки, які були присутні в Ціннісному опитувальнику. Висока ефективність Портретного опитувальника пояснюється конкретизацією формулювань і переходом до проєктивної техніки. Портретний опитувальник містить набір із 21 ціннісного портрета людей, схожість з якими респонденту пропонується оцінити за шкалою із шести пунктів: від «Дуже схожий на мене» до «Зовсім не схожий на мене» [9, с. 10]. Саме Портретний опитувальник включений в Європейське соціальне дослідження.

**Висновки.** У статті розглянуті найбільш поширені методики вимірювання цінностей. Систематизувати методики пропонується за трьома критеріями. Першим критерієм є спосіб вимірювання. Усі методики вимірювання цінностей, розглянуті в роботі, передбачають проведення масового опитування, під час якого вимірювання цінностей може бути прямим або непрямым. Пряме вимірювання використовується тоді, коли теоретична концепція передбачає, що респондент усвідомлює власні цінності (наприклад, якщо цінності тлумачити як мотиви діяльності – У. Л.). Якщо ж цінності тлумачити, наприклад, як критерій, що служить для прийняття рішення щодо прийнятності певного виду діяльності, то, найімовірніше, респондент не усвідомлює, яким критерієм керується у своєму повсякденному житті. У такому разі процес вимірювання буде непрямим. Переважна більшість сучасних методик вимірювання цінностей передбачає непряме вимірювання, що відображає загальну тенденцію в емпіричній соціології, яка проявляється у відмові від прямих питань навіть для дослідження найпростіших концептів.

Шкала в запитаннях щодо вимірювання цінностей являє собою їх перелік. Створення переліку цінностей є необхідним кроком для переходу до емпіричної інтерпретації та операціоналізації. Логіка створення такого переліку або, радше, каталога може бути дедуктивною чи індуктивною. У разі дедуктивної логіки каталог створюється на основі зовнішнього щодо дослідження середовища, наприклад, з інших теорій або з інших областей знань. У разі індуктивного підходу каталог формується на основі самих цінностей, часто з допомогою розвідувального емпіричного дослідження.

Оцінюючи надійність і валідність методик із різними способами формування каталога, можна дійти висновку,

що дедуктивний підхід дає більш валідні результати, адже створення методики передбачає можливість застосування її у різних соціальних групах, різних культурних середовищах. За індуктивного способу формування каталога завжди існує небезпека, що в ньому будуть пропущені суттєві цінності, що може бути спричинено теоретичною базою, або ж процедурами, які використовувались під час побудови каталога. Досліджуючи нову соціальну групу або іншу культуру, дослідник може зіткнутись із новими цінностями, які він не врахував. Дедуктивний підхід до формування каталога передбачає, що будь-які нові цінності обов'язково мають «вкладатись» в наявну модель (що спостерігається в методах Р. Інглехарта і Ш. Шварца – У. Л.).

Суттєвим складником методики є також спосіб, яким дослідник формує ієрархію вимірюваних цінностей. Для відтворення ієрархічного порядку цінностей існує два підходи: оцінка кожної цінності окремо (rating) і ранжування (ranking). Переваги незалежної оцінки суджень порівняно з ранжуванням є такими [7, 10]:

1. Більшість людей не можуть провести чіткої межі між своїми цінностями, тому певні цінності можуть вважатись однаково важливими, і респондент не відчуватиме між ними жодних відмінностей.

2. Дослідник може додавати нові або замінювати наявні цінності в шкалі, не переймаючись тим, що такі перестановки змінять рейтинг цінностей, що існують.

3. Під час незалежної оцінки кожного судження дослідник може здійснювати традиційні перевірки надійності та валідності шкали.

Але метод ранжування також має суттєву перевагу, адже дозволяє уникнути зсувів, пов'язаних із тим, що респондент може оцінити більшість (якщо не всі) запропоновані цінності як дуже важливі.

#### Література

1. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М : Новое издательство, 2011. – 464 с.
2. Ядов В. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. Ядов. – 3-е изд., испр. – М : Омега-Л, 2007. – 567 с.
3. Bilsky W. The Structural Organization of Human Values : Evidence From Three Rounds of the European Social Survey (ESS) / W. Bilsky, M. Janik, S. Schwartz // Journal of Cross-Cultural Psychology. – 2011. – № 42. – P. 759–776.
4. Campbell J. Chapter 18 Measures of Values and Moral Personality / J. Campbell, E. Jayawickreme, E. Hanson // Measures of Personality and Social Psychological Constructs, 1st Edition / G. Boyle, D. Saklofske, G. Matthews. – Academic Press, 2014. – 824 p.
5. Dobewall H. Relationship of Inglehart's and Schwartz's value dimensions revisited / H. Dobewall, M. Strack // International Journal of Psychology. – 2014. – № 49, 4. – P. 240–248.
6. Hills M. Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory / M. Hills // Online Readings in Psychology and Culture. – 2002. – № 4, 4. – P. 1–14.
7. Hitlin S. Values : Reviving a Dormant Concept / S. Hitlin, J. Piliavin // Annual Review of Sociology. – 2004. – № 30. – P. 359–393.
8. Rokeach M. The Nature of Human Values / M. Rokeach. – New York : Free Press, 1973. – 438 p.
9. Schwartz S. Basic Personal Values Underlie and Give Coherenceto Political Values : A Cross National Study in 15 Countries / S. Schwartz, G. Caprara, M. Vecchione, P. Bain, G. Bianchi, M. Caprara, J. Cieciuch // Political behavioral. – 2014. – № 36, 4. – P. 899–930.
10. Schwartz S. Chapter 8 Values / S. Schwartz, J. Cieciuch // The ITC International Handbook of Testing and Assessment / F. Leong, D. Bartram, F. Cheung, K. Geisinger, D. Iliescu. – Oxford university press, 2016. – 496 p.
11. Tuulik K. Rokeach's instrumental and terminal values as descriptors of modern organization values / K. Tuulik, T. Öunapuu, K. Kuimet, E. Titov // International Journal of Organizational Leadership. – 2016. – № 5. – P. 151–161.

## Анотація

**Лешенок У. С. Методики вимірювання цінностей: аналіз та систематизація.** – Стаття.

Стаття присвячена огляду методик вимірювання цінностей, найбільш широко використовуваних у сучасних емпіричних дослідженнях. Дослідження цінностей не можна віднести до конкретної царини знань, це поняття використовується в низці суспільних наук. Варто зазначити, що не існує єдиного підходу до його інтерпретації: сьогодні існує кілька найбільш поширених підходів, частина з яких тлумачить цінності як характеристики індивідів, а частина – як характеристики соціальних спільнот. Отже, відсутня і єдина методика їх вимірювання. До того ж методики, які є найбільш поширеними сьогодні, варіюються за цілою низкою характеристик.

Метою статті є аналіз наявних методик вимірювання цінностей, а також їх систематизація за певними критеріями. У статті запропоновано три критерії, на основі яких здійснено систематизацію: тип вимірювання, спосіб каталогізації цінностей і спосіб утворення ієрархії цінностей. Відповідно до таких критеріїв, у статті розглянуто шість найбільш поширених методик вимірювання цінностей як характеристик індивідів і вимірювання цінностей як характеристик спільнот.

*Ключові слова:* цінності, методика, пряме вимірювання, непряме вимірювання

## Аннотация

**Лешенок У. С. Методика измерения ценностей: анализ и систематизация.** – Статья.

Статья посвящена обзору методик измерения ценностей, наиболее широко используемых в современных эмпирических исследованиях. Исследование ценностей нельзя отнести к конкретной сфере знаний, это понятие используется в ряде общественных наук. Стоит отметить, что не существует единого подхода к его интерпретации: сегодня существует несколько наиболее распространенных подходов, часть из которых определяет ценности как характеристики индивидов, а часть – как характеристики социальных сообществ. Соответственно, отсутствует и единая методика их измере-

ния. Более того, методики, которые являются наиболее распространенными сегодня, варьируются по целому ряду характеристик.

Таким образом, целью статьи является анализ существующих методик измерения ценностей, а также их систематизация по определенным критериям. В статье предложены три критерия, на основе которых создана систематизация: тип измерения, способ каталогизации ценностей и способ образования иерархии ценностей. В соответствии с данными критериями, в статье рассмотрены шесть наиболее распространенных методик измерения ценностей как характеристик индивидов и измерения ценностей как характеристик сообществ.

*Ключевые слова:* ценности, методика, прямое измерение, не прямое измерение

## Summary

**Leshenok U. S. Value measuring methods: analysis and systematisation.** – Article.

The article is devoted to the review of the methods of measuring the values that are the most widely used in modern empirical researches. Investigation of values can not be attributed to a particular area of knowledge; this concept is used in a different social sciences. It should be noted that there is no single approach to interpretation values: today there are several most common approaches, some of which interpret values as characteristics of individuals, and some – as characteristics of social communities. Accordingly, there is no single method of their measurement, more over, the techniques, that are most common today, vary in a range of characteristics. Thus, the aim of this article is to analyze existing methods of measuring values, as well as their systematization according to certain criteria. The article proposes three criteria on the basis of which systematization is created: the type of measurement, the way of cataloging the values and the way of creating a hierarchy of values. In accordance with these criteria, the article discusses six most common methods for measuring values as characteristics of individuals and for measuring values as characteristics of communities.

*Key words:* values, method, direct measurement, indirect measurement.

УДК 1(076)

*Н. Г. Меджидова*  
доктор філософії,  
преподаватель кафедри філософії  
Бакинського державного університета

## АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В СВЕТЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

**Актуальность проблемы.** Философия как всеобщая наука выявляет принципиальные основания существования всякого объекта, в том числе объектов всех частных наук. Вопросы о сущности объектов частных наук находятся за пределами сфер компетенции этих наук. В рамках сферы своей компетенции частные науки не могут решать вопросы принципиального характера. Если специалист вплотную подходит к сущностным вопросам, у него нет иного пути, как мыслить по-философски, ибо он оказывается в сфере философских вопросов своей науки. Все науки, можно сказать, объединяются своими философскими вопросами вокруг основного вопроса философии – вопроса о мире, человеке и месте человека в мире.

Углубляя познание до оснований той или иной сферы реальности, самые разные науки приходят к тому, что, так или иначе, ставят вопрос о человеке. Сказанное относится не только к наукам, непосредственно рассматривающим человека в качестве объекта, но и к «наукам о природе». Продвижение по пути познания ускоряется в той мере, в какой человек вмещается в объект познания, преобразовывая его. В результате, природные объекты, вовлеченные в сферу преобразования, приобретают человеческую размерность. Специфика познания такого объекта, как человек, в том, что он как целостность не может быть постигнут по какому-то одному или даже по нескольким измерениям. Важнейшая методологическая трудность состоит в том, что приходится иметь дело не просто с меняющимся объектом, но с объектом, который, преобразовывая среду, изменяет и себя, развивая в процессе преобразования свою собственную сущность. Неслучайно многочисленные попытки определить «человеческую природу» в различных учениях философской антропологии не только не дали общепризнанных результатов, но и возбудили закономерные сомнения в состоятельности философской антропологии как дисциплины, способной интегрировать разрастающееся многомерное знание о человеке.

Если философская антропология будет традиционно пониматься как философская дисциплина, предмет которой – «природа человека», то она не только не сможет выступить в роли интегратора знаний о человеке, то есть как знание о целостном человеке, но и вообще будет вынуждена перманентно доказывать обоснованность своего существования как особой дисциплины.

Вопрос о том, что такое человек, не тождественен вопросу о человеческой природе, и поэтому на него нельзя ответить формально-логическим способом – путем перечисления признаков. Говоря о человеке, мы имеем дело с универсальным объектом. Удваивая мир в ходе преобразующей деятельности, человек создает «вторую природу» – искусственную среду и социальный мир, обретает способность к научному, объективному мышлению, к тому, чтобы усматривать сущность любого объекта, и открывает в себе внутреннее идеальное удвоение-сознание.

Несмотря на огромный накопленный материал в сфере антропологического знания, до сих пор остается открытой проблема постижения сущности человека. Невозможность постижения сущности человека традиционно-научным путем и путем философского анализа отмечали многие, как в прошлом, так и в современности. Человек, являясь загадкой для самого себя, не останавливаясь на достигнутом, продолжает свой путь постижения собственной сущности, своей природы.

В результате значительной дифференциации процесса познания и углубления специализации в сфере философии и науки возникает необходимость разработки проблемы понимания человека как уникальной биосоциокультурной системы, в ее целостном бытии. Современная организация социального бытия человечества, а также современный тип культуры требуют научного осознания места человека в мире. Сегодня человечество все также далеко от завершения построения единой системы знаний о человеке. Однако создание единой науки остается пределом устремлений многих специалистов в области человековедения.

По словам французского этнолога и культуролога К. Леви-Стросса, наука XXI в. будет наукой о человеке, либо человека не будет вообще. Науки о человеке – это передний край развития современной науки в целом. Методы естественных и точных наук стали применяться к изучению феномена человека.

У антропологии, в частности, философской антропологии, не получается создать полноценный образ человека в связи с многоликостью проявлений им своей сущности и существования. Причина такого положения дел кроется в самой природе исследуемого предмета, а именно – в человеке. С момента возникновения философской антропологии как самостоятельного направления была совершена попытка представить в некоей целостности накопленные философией многочисленные идеи о человеке. Как оказалось, сущность человека не поддается аналитическому расчленению, построение системы сущностных характеристик человека через выявление отдельных его атрибутов приводит к тому, что сама сущность человека ускользает от исследователя.

Человеку всегда было присуще задумываться над такими вопросами: кто он есть? каков смысл его существования? в чем его отличие от других живых существ? каково его происхождение? Философы прошлого как только не называли человека: и «венцом природы», и «общественным животным», одни философы сравнивали человека с богом, другие – с животным. Поэтому человек на всем протяжении своего существования пытается найти ответ на вопрос, что его отличает от других живых существ? Плоть или душа, разум или творческий дух? Но тезис об его исключительности и неповторимости не подвергается сомнению.

На протяжении всей истории человечества удельный вес проблематики человека в той или иной философской концепции изменялся в зависимости от степени понимания проблемы человека в качестве исходного принципа философствования, а также философского осмысления человеком самого себя, своего бытия и смысла существования. Можно сказать, что первые представления о человеке возникли задолго до того, как появилась философия. Свидетельством этому служат дошедшие до нас мифы и первобытные религиозные представления. Мыслители древнего Китая, Индии и Греции рассматривали человека как часть космоса, выступавшую как некий единый вневременный «строй», «порядок» природы, включающий все основные первоначала мира – воду, воздух, огонь, землю, эфир. Затем человек рассматривается как состоящий из души и тела. Не умаляя вклада древнекитайских и древнеиндийских мудрецов в изучение проблемы природы человека, традиционно считается, что Сократ является первым создателем учения о человеке. По словам Цицерона, он является первым из античных мудрецов, который опустил философию с небес политической проблематики на землю, заставив граждан

думать в первую очередь о своей жизни, царящих нравах, добре и зле.

О любой области философского знания, кроме философской антропологии, можно сказать, когда она возникла и каков ее предмет. Ответ на вопрос о происхождении и предмете философской антропологии по сегодняшний день остается открытым. Например, В. Йегер утверждает, что Гераклит был «первым философским антропологом» [4]. П. Гуревич [2] родоначальником философии человека считает Сократа. М. Шелер [6] полагал, что «первая идея о Спосіб утворення ієрархіїчеловеке» возникла в христианской религии (в Священном Писании) и затем трансформировалась в теологические антропологии. М. Фуко связывал возникновение антропологии с И. Кантом.

В научной литературе по данной теме одновременно существуют два взаимоисключающих взгляда на философское изучение человека: одни утверждают, что философия исследует его с самых первых шагов, вторые связывают философское изучение человека с возникшим в Германии во второй половине XX в. философским течением под названием «философская антропология». Первые, несомненно, правы в том, что философия изучает человека со времен, по меньшей мере, Фалеса и милетцев. Но также правы и вторые, которые считают, что в XX в. философский интерес к человеку, соединившись с широким научным интересом, породил обширный поток знаний о человеке. Родоначальником философской антропологии является М. Шелер, который «впервые задался масштабной целью представить философскую антропологию в качестве новой *philosophia prima*, и осуществлением этого проекта он активно и продуктивно занимался примерно с 1920 г.» [6]. М. Шелер заложил тенденцию к распространению философско-антропологической парадигмы, которая привела ко множеству учений, книг и различных форм институционализации философской антропологии.

Причина возникновения философской антропологии была обусловлена наличием трех несовместимых друг с другом идей о человеке. Это наличие естественнонаучных представлений о человеке, философское и теологическое представления. Между ними не существует никакого единства. На основе этой парадоксальной ситуации, когда знания о человеке увеличиваются, а понимание им самого себя утрачивается, возникает необходимость в проекте «философской антропологии». Дело в том, что эти три антропологические идеи формируют образы человека, то есть дают исследовательские ориентиры, которые несовместимы друг с другом. Поэтому образ человека распадается на различные составляющие. Задача «философской антропологии» М. Шелера заключается в объединении этих составляющих в единое поле философского дискурса о человеке. М. Шелер пытался построить стадиальную конструкцию, которая могла бы проследить появление особого положения человека в мире.

XXI в. характеризуется входом человечества в постантропологическую эпоху, которой присущ отказ от единой универсальной науки о человеке. Многие авторы, пытающиеся разрешить частные вопросы антропологических исследований, сталкиваются с неопределенностью самого предмета философской антропологии. В качестве предмета философской антропологии, чаще всего, принимается определение, которое было дано М. Шелером. Предметом философской антропологии М. Шелер считал родового человека с его атрибутивными сущностными свойствами. В некоторых учениях предметом философской антропологии являлся человек-индивид в его существовании как форме его субъективности, так и форме его объективности. Существует еще одна точка зрения, которую можно считать исходной, что предметом философской антропологии является человек, сущность которого проявляется в его отношениях с природой, обществом, культурой, Богом, с Другим, с самим собой.

Философская антропология, несмотря на продолжающийся рост ее последователей, не пришла к выработке такого методического подхода к проблеме человека, который бы реализовал ее притязания. Многие исследователи констати-

руют кризис антропологического знания, которое требует смены антропологической парадигмы. Несмотря на бурное развитие антропологических исследований, многие аспекты остаются открытыми, и, более того, именно в силу бурного роста исследований растет необходимость более глубокого изучения методологических проблем антропологии для более глубокого понимания ее дискурса.

Еще одна проблема современной философской антропологии – это проблема классификации антропологических дисциплин, количество которых увеличивается день ото дня (структурная, религиозная, естественнонаучная, социальная, юридическая, историческая, психологическая, педагогическая и т. д). Наблюдается не интеграция, а дифференциация антропологического знания. Естественнонаучная антропология изучает человека как существо природное, которое обладает своей собственной биологической структурой, свойствами и особенностями, имеет свою биологическую историю. Психологическая антропология рассматривает проблемы статуса психического в целостной структуре человека. Историческая антропология исследует процесс преобразования сущностных характеристик человека в зависимости от культурно-исторических изменений, которые происходят в обществе. Структурная – изучает взаимосвязанную систему социокультурных феноменов. Религиозная антропология включает в себя как размышления о человеке в предстоянии перед Богом, так и религиозную практику, которая является образом жизни для верующего человека.

Относительно факта увеличения числа и симбиотического объединения наук стоит отметить, прежде всего, следующие пять характерных черт: рост числа метадисциплин, занимающихся описанием, реконструкцией и моделированием; рост необходимости симбиотизации наук; переход от дискретности к континууму; преодоление раздробленности наук; рост научного знания о том, что человек принципиально не может знать; порождение новых научных дисциплин на базе информационно-познавательных технологий.

Симбиотическое объединение наук изменяет образ человека. Помочь постепенно определить его значение для образа человека могут три современных примера такого объединения: во-первых, медленное, но очевидное взаимопроникновение нейронаук и психологии; во-вторых, тем самым изменяется понимание внешнего и внутреннего, то есть материи и духа; в-третьих, это объединение позволяет обоснованно ожидать, что, например, находящиеся в процессе развития в этом направлении дисциплины – нейрпсихотерапия, в частности, нейропсихоанализ – значительно продвинутся с точки зрения как диагностического, так и терапевтического потенциала.

Увеличение количества наук на базе информационно-познавательных технологий устанавливает новые отношения между человеком теоретическим и человеком практическим. Это приводит к формированию такого образа человека, внутри которого последний представлен как динамическое единство временного, понятийного и деятельного сущего. Ключевым является взаимодействие на уровне интерфейса между человеком и компьютером, так как здесь мы можем увидеть, как отношения между компьютером и человеком приводят к невероятному росту творческих возможностей, все менее ограниченному социальной диверсификацией.

Можно сказать, что человек весьма многозначен и многомерен, чтобы являться предметом одной науки. Однако вполне возможна подлинная наука, сводящая знания о человеке в некую систему более высокого уровня обобщения и абстракции. Такая наука, учитывая законы логики и сведения других видов антропологии, пойдет дальше них. Целью данной науки станет интеллектуальное внедрение в последние структуры и условия, благодаря которым могут существовать факты, собранные физической, культурной и любой другой антропологией. Различные виды антропологии изучают частичные и эмпирические аспекты человека. Но ни одна из этих антропологий не рассматривает человека



в целом как личность. Поэтому представляется оправданным и необходимым существование науки, целью которой было бы познание и истолкование личности как реальной, самостоятельно существующей целостности, в ее последних основаниях или структурах.

#### Литература

1. Барулин В. Основы социально-философской антропологии. – М. : 2002. – 456 с.
2. Гуревич П. Философская антропология : [учебное пособие для вузов] / П. Гуревич. – М. : Издательство «Омега-Л», 2010. – 607 с.
3. Драгунская Л. Маркс, Достоевский, Фрейд : три антропологических проекта / Л. Драгунская // Человек. – М. : 2000. – № 2. – С. 11–15.
4. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека : в 3-х т. / В. Йегер. – Т. 1. – М., 2001. – 608 с.
5. Тульчинский Г. Постчеловеческая персонология : новые перспективы свободы и рациональности / Г. Тульчинский. – СПб., 2002. – 677 с.
6. Шелер М. Человек и история / М. Шелер // Избранные произведения ; перев. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова ; под ред. А. Денежкина. – М. : Гнозис, 1994. – 413 с.
7. Юм Д. О человеческой природе / Д. Юм ; пер. с англ. С. Церетели. – СПб. : Азбука, 2001. – 314 с.

#### Аннотация

**Меджидова Н. Г. Актуальные проблемы современной философской антропологии.** – Статья.

В статье рассматриваются проблемы современной философской антропологии. Несмотря на огромный накопленный материал в сфере антропологического знания, до сих пор остается открытой проблема постижения сущности человека. Вопрос о происхождении и предмете философской антропологии сегодня остается открытым. Еще одна проблема современной философской антропологии – классификация

антропологических дисциплин. Однако вполне возможна подлинная наука, сводящая знания о человеке в некую систему более высокого уровня обобщения и абстракции.

**Ключевые слова:** антропологическая парадигма XXI в., предмет философской антропологии, единая наука о человеке.

#### Анотація

**Меджидова Н. Г. Актуальні проблеми сучасної філософської антропології.** – Стаття.

У статті розглядаються проблеми сучасної філософської антропології. Незважаючи на величезний накопичений матеріал у сфері антропологічного знання, дотепер залишається відкритою проблема осягнення сутності людини. Питання про походження і предмет філософської антропології нині залишається відкритим. Ще одна проблема сучасної філософської антропології – класифікація антропологічних дисциплін. Однак цілком можлива справжня наука, що зводить знання про людину в систему більш високого рівня узагальнення й абстракції.

**Ключові слова:** антропологічна парадигма XXI ст., предмет філософської антропології, єдина наука про людину.

#### Summary

**Medzhidova N. H. Actual problems of modern philosophical anthropology in the light of political processes.** – Article.

The article deals with the problems of modern philosophical anthropology. Despite the huge accumulated material in the field of anthropological knowledge, the problem of understanding the essence of man is still open. The answer to the question of the origin and the subject of philosophical anthropology remains open till nowadays. Another problem of modern philosophical anthropology is the classification of anthropological disciplines. However, it is possible to have a genuine science that reduces knowledge of a person to a system of a higher level of generalization and abstraction.

**Key words:** anthropological paradigm of 21st century, subject of philosophical anthropology, unified science of man.

УДК 165.63(4) «16/18»

**О. М. Моравецький**  
аспірант кафедри історії філософії  
Львівського національного університету імені Івана Франка

### ОСОБЛИВОСТІ РАЦІОНАЛЬНОСТІ В ДИСКУРСІ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Постмодернізм – особливий напрям європейської філософської та культурної традиції. Складність філософської рефлексії над побудовами постмодерністських філософів пов'язана, насамперед, з тією обставиною, що ми є сучасниками і свідками становлення постмодернізму. Саме відсутність історичної та культурної дистанції певною мірою ускладнює наше розуміння специфіки раціональності в постмодерністських дискурсах. Зазвичай дослідники підходять до вивчення філософії постмодернізму або в суто описовому історико-філософському вимірі (розглядаючи поліфонію й еkleктику постмодерністських філософських дискурсів як одну з версій новітньої філософії – О. М.), або ж предметом аналізу стають переважно етичні та/або естетичні сегменти філософської культури постмодерну в їх взаємозв'язку з попередньою європейською культурною традицією. Тому донедавна мало уваги приділялося онтологічній і гносеологічній проблематиці, яка, однак, аж ніяк не рідко порушується в строкатості постмодерністських дискурсів. Тому достатньо актуальним є аналіз ролі, місця і специфіки трактування раціональності в «постсучасній» філософській думці. Сьогодні, коли гарячі суперечки навколо феномену постмодернізму (зокрема і його філософської версії – О. М.) дещо вщухли, і мислителів, чії імена безпосередньо асоціюються із згаданим напрямом, перестали вважати дилетантами, з'являється необхідність тверезого і здорового аналізу тих нових (або не дуже – О. М.) прийомів, стратегій і тактик філософської рефлексії, які волею-неволею вималювалися в текстах філософів-постмодерністів. Такий аналіз дозволить розкрити багатогранний спектр і специфіку розвитку раціональності в новітній період, оскільки, можливо, ми сьогодні є свідками зародження і становлення нового історичного типу раціональності – становлення, до якого постмодерністська рефлексія має пряме і безпосереднє відношення.

Відповідно до такої настанови, предметом нашого розгляду стає не постмодерністська філософія з позиції того чи іншого типу раціональності, а «нова раціональність», що зароджується всередині постмодерну, а також основні вектори й інтенції її розвитку в постмодерністській думці.

Специфіка порушеної нами проблеми вимагає дослідження літератури, яку можна умовно розділити на три основні блоки: праці, в яких раціональність тематизована і проблематизована, а також ті, особливим предметом дослідження яких є проблема типологізації раціональності; праці, що досліджують проблему витоків, становлення і специфіки власне постмодерністського дискурсу в усьому різноманітті його аспектів; праці самих філософів-постмодерністів, насамперед, ті, в яких в тому чи іншому ракурсі розглядається гносеологічна (епістемологічна) проблематика, пов'язана як із постмодерністською рефлексією над раціональністю або із критикою її історичних типів і форм, так і із «проектами» «нової раціональності».

Проблему раціональності у філософії науки порушували як закордонні автори, як-от: Л. Вітгенштейн, Т. Кун, І. Лакатос, Л. Лаудан, Н. Решер, Р. Сельє, Дж. Серль, Ф. де Соссюр та ін., зокрема й російські – В. Візгін, А. Кравець, Л. Маркова, Н. Овчинников, А. Ракітов, З. Сокулер та ін., так і вітчизняні вчені, а саме: І. Бичко, М. Бургін, В. Горський, Н. Депенчук, Г. Добров, І. Добронравова, Л. Дротяк, К. Жоль, Г. Заїченко, А. Ішмуратов, І. Огородник, Л. Озадовська, В. Огороков, В. Парахонський, М. Парнюк, С. Повторева, В. Ратніков, В. Рижко, Т. Суходуб, О. Терешкун, В. Чуйка та багато інших.

Логіко-методологічний розгляд раціональності міститься в роботах таких авторів, як: Н. Автономова, В. Алексєєв, Ю. Івлєв, В. Касавін, В. Лекторський, М. Мудрагей, Е. Нікі-

тін, К. Поппер, В. Порус, Р. Рузавін, М. Розов, К. Рутманіс, В. Швирьов. Проблема типологізації раціональності висвітлену в працях В. Гайдєнко, П. Гайдєнко, Т. Ленка, О. Леонтєвої, М. Мамардашвілі, Т. Романовської, Г. Смирнова, Н. Смирнєвої, В. Стьопіна. Аксіологічний аспект раціональності був досліджений А. Кравченко, А. Нікіфоровим, В. Порусом, Г. Тульчинським та ін.

Проекти «нової» раціональності були в різний час запропоновані або проаналізовані такими авторами, як: Р. Башляр, П. Бурдьє, Р. Гачев, П. Гуревич, А. Новіков, В. Порус, П. Фейєрабенд, К. Хьюбер.

Що стосується третього блоку, проаналізовані нами автори обиралися за двома взаємодоповнюючими критеріями: або вони самі позиціонують себе як «постмодерністи», або їх такими вважає переважна більшість дослідників постмодерну. Серед них А. Арто, Ж. Батай, М. Бланшо, Ф. Гваттарі, Ф. Джеймсон, Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Ф. Ліотар, Поль де Ман, Ж.-Л. Нансі, Л. Фідлер, У. Еко. Однак переважну увагу було сконцентровано на концепціях таких філософів, як: Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз (у співавторстві із Ф. Гваттарі), Ж. Дерріда, Р. Рорті та М. Фуко.

Найчастіше «постмодерним» називають певний культурно-історичний період (друга половина ХХ ст.), також «постмодернізм» можна розуміти як теоретичний філософський аналіз і обґрунтування «ситуації постмодерну».

Ч. Дженкс і Л. Стейнберг відзначають дві характерні риси мистецтва постмодерну: 1. У творах постмодерністів виступає не сама реальність, а «образи образів» [6, с. 91]; 2. Для досягнення такої мети використовується тотальний еkleктизм.

Програмне значення для постмодерністської думки мала стаття Л. Фідлера «Засипайте рови, перетинайте межі», в якій автор закликав ліквідувати межі між елітарним і масовим мистецтвом, що має сприяти зближенню мистецтва і життя. Філософські трактати Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, М. Фуко, які з'явилися в 1960-ті рр., відзначені спільними рисами: спробою піддати руйнуванню і перебудові класичну філософську онтологію, гносеологічну раціоналістичну суб'єкт/об'єктну парадигму, переглянути логіку як основу європейської науки, тим самим піддавши критиці поняття раціональності взагалі.

Щоб проаналізувати витoki і становлення постмодернізму необхідно зважати на те, що, з одного боку, рефлектуюча філософська думка відображає реалію «зовнішнього» світу (що можна називати становленням – О. М.), а з другого боку, вважаючи предметом своєї рефлексії також і саму себе, вона рухається за іманентними законами своєї власної логіки (що можна назвати витокami філософського напрям – О. М.).

Становлення постмодернізму пов'язано із трагедією двох світових воєн, виникненням ірраціональних у своїй основі, але «раціональних» у своїй риториці тоталітарних режимів, екологічними катастрофами, що породжують нові смислові контексти позиції «життя/смерть». Наслідком усього цього є відновлення актуальності ідеї «кінця історії», «лихоліття» сучасності. Із цим пов'язаний крах фундаменталістських поглядів та ідеологій, різке розширення простору існування окремої людини, причиною чого став бурхливий розвиток засобів масової інформації (далі – ЗМІ) та транспорту, що зблизило країни і континенти з різними культурами. Традиційні категорії простору та часу були переосмислені: час піддався «опросторенню». Наслідки зазначеного – деструкція ієрархії культур і критика «євроцентризму», а також зростання в геометричній прогресії кількості інформації, що викликало захисну реакцію розу-

му, яка виразилася в його «ковзанні поверхню» без принципового заглиблення в пошук онтологічних підстав. Світ парадигмально став сприйматися як хаос, знаки реальності підмінюють собою саму реальність. У «хаосі» «постмодерністської чутливості» наука і мистецтво ніби міняються місцями: наука стає все більш «іраціональною», не має виходу в емпірію, мистецтво (особливо, масове – *О. М.*) все більш «раціоналізується», примітивізується, що має місце в поп-культурі та ЗМІ, які орієнтуються на масове відтворення спрощених зразків і стереотипів.

Становлення та витоки постмодернізму визначили характерні риси постмодерністської думки. В онтології це – заміна універсальних принципів субстанціальності і розвитку на «відмінність і повторення», онтологізація випадку. У гносеології – спроба ліквідувати картезіанську суб'єкт/об'єктну парадигму, а також – прагнення пересадити методи гуманітарних наук на ґрунт природничо-наукових дисциплін, що породжує розуміння буття та його феноменів як структур мови. У соціальній філософії й антропології – спроба редукції концепту «людина», аж до можливості його цілковитого зникнення. Такий підхід викликає до життя етику гіперпурлізму.

Зупинимось на яскравих представниках постмодернізму. Щодо згаданого важливою є «Археологія знання» як проект методології «нової раціональності» М. Фуко. На думку філософа, будь-який текст необхідно досліджувати через контекст, що обумовлює саму можливість виникнення даного тексту, тобто через простір історично випадкових практик «висловлювань». Така позиція, по-перше, потребує активізації «ерудиції» як необхідної умови можливості виявлення «висловлювань», що породжують «дискурсивні простори»; по-друге, спрямовує зацікавленість дослідника не стільки на виявлення подібностей між специфікаціями наукового знання в різні епохи, скільки на пошук відмінностей (розривів) у діахронічному зрізі, шляхом прояву подібностей в синхронічному. Саме «розриви» визначають «точки біфуркації» – появи нового.

М. Фуко як дискурсивний критерій приймає практику, маючи на увазі не-референтну мовленнєву практику породження нових висловлювань в іманентному просторі дискурсу. Отже, «практика» у М. Фуко є прагматика (як само-смилопородження). М. Фуко жертвує єдністю «інтуїції» на користь «ерудиції» – можливості мислити не «сингулярностями», а множинами, якими і постають «дискурсивні формації». Філософ доходить висновку, що «перетворюючи історичний аналіз на дискурс безперервності, а людську свідомість – на первісний суб'єкт усякого становлення та всякої практики, ми маємо справу із двома сторонами тієї самої системи думок. Час у ній осмислюється в термінах усхопленості, а перевороти завжди є не чим іншим, як зростанням свідомості» [5, с. 21–22].

Отже, нова раціональність постмодерну відмовляється від єдності суб'єкта, що пізнає, на користь безлічі «дискретних» одиниць знання, поєднаних в постійно мінливі множинності.

Одиницею дискурсу є висловлювання, яке відрізняється від логічної пропозиції або граматичної фрази тим, що його постійно змінюваний контекст відкриває можливість множинності референтів – висловлювання завжди існує поза будь-якою можливістю з'явитися знову. Оскільки можлива безліч довільних контекстів, які єдино є референтами «висловлювань», кожний «вислів» набуває можливості мати нескінченну кількість смислів. Сам мовець, суб'єкт постає лише як одна з випадкових констеляцій висловлювань.

Однак, оскільки «аналіз висловлювання відповідає окремому рівню опису», тотальний «метадискурс» принципово неможливий, наслідком чого є відмова від онтології. М. Фуко пропонує фрагментарну, «окрему», раціональність, яка сама в собі черпає свої підстави. Але проблема в тому, що розширення контексту поглинає текст, тобто нескінченно мінливий контекст визначає можливість нескінченної інтерпретації первинного тексту, що і робить ту саму фразу різними висловлюваннями. Ціна цього – відмова від

референції з «реальністю» як об'єктивним світом, і заміна її референцією з «можливими» світами, іманентними текстам. Це – інверсія розгляду світу як тексту: текст підміняє собою світ.

Важливою є і програма реконструкції [3, с. 56–57], і розуміння раціональності Ж. Дерріди. Критикуючи структуралізм, філософ зауважує, що кожна структура передбачає наявність центру, проте сам центр «не вписується» в передбачену ним структуру, а отже, є її елементом лише фіктивно. Ж. Дерріда «вивертає» структуралізм «навиворіт». Він зауважує, що знак, функція якого традиційно розумілася як репрезентація світу об'єктів, насправді вказує не на наявність об'єкта, а на його відсутність. Отже, «метафізика присутності» традиційної раціональності внутрішньо суперечлива.

Нова онтологія «відсутності» вимагає відповідного методу мислення, яким є проект «деконструкції», покликаний вказати на вихід за межі, задані бінарними опозиціями, що лежать в основі «європоцентристської» раціональності, оскільки вони припускають неявну ієрархічність буття. Щоб вийти за встановлені раціональності самій собі межі, необхідно: 1) перевернути усталену ієрархію членів «бінарної опозиції» позначаючого/означуваного; 2) через зворотне «перевертання» отриманої іншої «ієрархії» домогтися розпаду «ієрархічності» як структури взагалі.

Згідно з Ж. Деррідою, наука про слова і знаки є основою будь-якої науки, зокрема й самої себе. Звідси випливає, що сама ідея науки з'явилася разом із писемністю і є проектом, що реалізує себе в мові. Це «підтверджує» парадокс Ж. Дерріди – письмо передує мові. Проект «деконструкції» покликаний повернути письмовому слову його статус. Світ як система «письмових» знаків постає як інфінітна послідовність саморозрізняючих «слідів слідів», що відсилають до відсутнього «пратексту». «Писемність» є нескінченна гра відмінностей, виявити які на її «поверхні» покликаний проект «деконструкції».

Також варто звернутись і до проблеми типології раціональності в постмодернізмі. Ж. Дельоз пропонує нову модель структури мови, що «розмикає» традиційну структуру: позначаюче, означуване, референт. Він звертається до логіки стоїків, які проводили відмінність між двома типами об'єктів: «речами» і «подіями» на «поверхні» речей. Для фіксації нематеріальних «подій» Ж. Дельоз пропонує власну структуру знака – денотацію, маніфестацію, сигніфікацію і сенс. Ключовим тут є поняття сенсу, що покликане вловити чисту «подію» – становлення.

Ж. Дельоз уподібнює відношення позначаючого і означуваного до «серій» «місць без пасажира», які постійно розбігаються і «пасажирів без місця», які можуть співпасти лише в нефіксований проміжок «поверхневої» «події», яке є нонсенс (без смислу – *О. М.*). «Сенс» Ж. Дельоза є одночасно нонсенсом, трактованим не як відсутність сенсу, а як «слово, що висловлює свій власний сенс». Філософ «розгалужує» «сенс» на «поверхні «тіла», створюючи замкнуту на себе, «шизоїдну» мову. Нова раціональність – це «шизоаналіз» тілесного, іманентного самому собі.

Філософія, за Ж. Дельозом, є творчістю «концептів». Основні риси концепту: 1) кожен концепт відсилає до іншого; 2) складники стають у нього нероздільними; 3) кожен концепт є точкою збігу і згущення власних складників. В іманентному «просторі» концепту можливим є певний кінцевий набір ходів думки, які несуть «частинку» його сенсу, тобто пробігають іманентний концепту простір із нескінченною швидкістю, перебуваючи одночасно у всіх його «точках». Водночас важливо, що концепти-смисли замкнуті на себе.

Предметом наукової раціональності є «функції», що реалізуються у вигляді пропозиції в межах дискурсивних систем. Відмінність науки і філософії полягає в тому, що філософія зайнята «подіями» на «поверхні речей», наука ж – станом самих речей у плані референції.

Мистецтво також має власну раціональність, але замість типів множинностей «концептів» і «функцій» воно оперує

«перцептами і афектами» як елементами «блока відчуттів», що існують поза досвідом суб'єкта. У результаті, констатувати можливість «перекладу» з мови однієї раціональності мовою іншої, Ж. Дельоз впадає в діалектику: «Філософії потрібна розуміюча її не-філософія <...> подібно до того, як мистецтву потрібно не-мистецтво, а науці – не-наука» [2, с. 279].

Також варто окреслити розуміння раціональності як «теорії «симулякрів» Ж. Бодрійяра. Сучасний світ, на думку філософа, виглядає так: «Ми живемо у світі дивним чином схожому на оригінал – речі в ньому продубльовані за їхнім власним сценарієм» [1, с. 30]. Він описує сцієнтистську раціональність (яка розглядає відтворюваність експерименту, що «подвоює» реальність – О. М.) не як критерій істинності, а як винуватицю постмодерністської ситуації нестримної відтворюваності речей. Така ситуація веде до повної підміни реального світу його віртуальними «копіями», оскільки сучасне виробництво прагне відповідати на кожну нову потребу новою річчю, одночасно створюючи нові псевдопотреби. Ж. Бодрійяр виділяє три періоди процесу підміни реальності «віртуальністю»: підробку, виробництво, симуляцію.

Симулякр першого порядку розуміється як уніфікація субстанції «речей», другого – як масове відтворення серійних промислових виробів; симулякр третього порядку – це виробництво, символічних сутностей, що відсилають до своїх копій. Це веде до остаточної втрати зовнішньої референції, що виражається в пріоритеті термінології кодування (лінгвістика, генетика тощо). «Віртуальність» руйнує принцип монізму, який є підґрунтям класичної раціональності. Звідси – пропозиція, «серйоз задуматися над статусом науки як дискурсу», оскільки об'єктивність стала особливим способом існування симулякрів. Ж. Бодрійяр пропонує боротися проти раціональності, як репресивної щодо «справжності». На його думку, в основі будь-якої раціональності є «поділ», тому буденна практика повсякденності, яка не робить розмежувань, є революційною.

Також важливим у нашому дослідженні є розкриття розуміння раціональності в теорії неопрагматизму і постмодернізму Р. Рорті, який демонструє, що суб'єкт/об'єктна парадигма, яка лежить в основі класичної теорії пізнання, відводить мові роль «прозорого дзеркала» світу, припускаючи «об'єктивну» наявність метафізичних сутностей, які є не чим іншим, як умоглядними конструктами, які претендують на статус базових структур світу. Спроба замінити метафізичні концепти концептами «мови» не є адекватним вирішенням проблеми, тому що мова являє собою лише нагромадження випадкових метафор. Так Р. Рорті «гносеологізує» випадок.

Пізнанню більш адекватний вільний поетичний, ніж строгий науково-раціональний дискурс, філософія є «літературною критикою». Замість пошуку універсальних істин пропонується нескінченний процес вільної конкуренції множинності «кінцевих словників», зокрема й метафізики та науки. Щоб створити/пізнати щось принципово нове, необхідно вийти за межі наявних «кінцевих словників», створивши нові сенси з того, що в межах наявних мовних «кодів» є нісенітницею. Основним методом нової раціональності Р. Рорті вважає «переопис» як розігрування кінцевих словників один проти одного. У праці «Випадковість, іронія та солідарність» редескрипція фактично стає методом для самого Р. Рорті: «Ми переопишуємо самих себе, свою ситуацію, своє минуле в термінах і порівнюємо результати з альтернативними переописами, які використовують словники альтернативних фігур» [4, с. 110].

Отже, у контексті нашого дослідження варто виділити основні методологічні принципи «нової раціональності».

Постмодерністський «виклик» класичній раціональності полягає у спробі «перевернути» усталені смисли з метою виходу за їхні межі, що призводить до розширеного тлумачення раціональності, яка розуміється не тільки як метод пізнання дійсності, заснований на розумі, але і як структура, що має власні закони й особливості. Постмодернізм, на-

даючи перевагу «екстенсивності» «поверхні» думки перед «інтенсивністю» її «вертикалі», акцентує «ерудицію» як методологічний інструмент дослідження «множинностей», що є de facto множинністю інтерпретацій.

Постмодерністська філософія намагається у своїх експериментах над мовою і раціональністю відмовитися від принципу суб'єктності. «Новий світ» принципово множинності вимагає відповідної безсуб'єктної, децентрованої, дисперсної раціональності, яка відмовилася від предикації єдиного суб'єкта на користь творення нового із множинності можливостей, за допомогою «зворотного» руху від предикатів до «віртуального» суб'єкту.

Але «нове» представляється першопочатково «заданими» наявними інваріантами дискурсів, що існують, тому філософи шукають способи прориву «потойбіч» «вже відомого», до абсолютно нового. Звідси ідеї «смерті людини» і «автора», критика суб'єкт/об'єктної парадигми, а також пошук ad marginem філософського «мейнстріму» і спроба побачити витоки народження нових смислів у нісенітниці.

З позиції постмодернізму, гносеологічна інтуїція єдності, що приймається класичною раціональністю й обумовлює саму можливість раціональності, по-перше, сама є випадковою за походженням, по-друге, принципи раціональності – референтність, суб'єкт/об'єктність, перевіреність і доказовість – є лише продуктом самоорганізованої «безсуб'єктної» мови. Висновок постмодерністської філософії – для виходу «потойбіч» зумовлених наявною раціональністю можливостей необхідно:

1. Визнати як вихідний пункт випадковість становлення порядку з хаосу («хаосмосу»).
2. Перенести гносеологічні проблеми в онтологію.
3. Не відмовляючись від онтології загалом, відмовитися від стійких підстав, визнавши їх принципову мінливість.
4. Не заперечуючи можливості пізнання мінливого «хаосу», виходити з того, що раціональність як інструмент пізнання повинна містити елементи того, що пізнається, тобто охоплювати, зокрема, «хаотизовані» компоненти.
5. Це виявляється можливим на шляхах розширеного розуміння раціональності, що містить ті елементи, які вважалися раніше ірраціональними – і навіть антираціональними («інтуїцію», що збирає «космос» воєдино, та «ерудицію», що акцентує увагу на «хаосі» – О. М.).

Отже, основними рисами постмодерністської раціональності є: імпліцитне розуміння раціональності як філософського критицизму; акцентування «ерудиції» як здатності мислити «множинностями» та вільно оперувати ними; відмова від реальності як «об'єктивної дійсності»; відмова від можливості знайти єдину «привілейовану» «метамову», на роль якої претендувала мова науки; трактування мови як «простору» для філософського «експериментування»; рух від номотетичності до ідіографічності, від пояснення – до опису; відмова від платонівської «вертикалі» мислення на користь «горизонталі», «поверхні», «різоматичності»; відмова від онтології, «обґрунтованості» мислення, від «буття» на користь невловимої «буттєвості»; відмова від пошуку стійких смислів на користь нонсенсу, що розуміється як потенційне джерело нових смислів; відмова від ідентифікації та уніфікації на користь неповторності, унікальності й одиничності; трактування науки та філософії як «гри без правил»; визнання рівності всіх дискурсивних практик; руйнування суб'єкт/об'єктної парадигми; розуміння завдання філософії як «творчості концептів»; принциповий плюралізм «картин світу», несумірних і не редукованих одна до одної.

#### Література

1. Бодрійяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодрійяр ; пер. с фр. О. Печенкина. – Тула : Тульський поліграфіст, 2013. – 204 с.
2. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетей, 1998. – 288 с.

3. Деррида Ж. Письмо к японскому другу / Ж. Деррида // Вопросы философии. – М., 1992. – № 4. – С. 53–57.

4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.

5. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – К. : Основы, 2003 – 326 с.

6. Steinberg L. Other Criteria: Confrontations with the Twentieth Century Art / L. Steinberg. – New York, 1972.

#### Анотація

**Моравецький О. М. Особливості раціональності у дискурсі постмодернізму.** – Стаття.

Постмодерністський «виклик» класичній раціональності полягає у спробі «перевернути» усталені смисли з метою виходу за їхні межі, що призводить до розширеного тлумачення раціональності, яка розуміється не тільки як метод пізнання дійсності, заснований на розумі, але і як структура, що має власні закони й особливості. Постмодернізм, надаючи перевагу «екстенсивності поверхні» думки перед «інтенсивністю» її «вертикалі», акцентує «ерудицію» як методологічний інструмент дослідження «множинностей», що є de facto множинністю інтерпретацій. У гносеології відбувається спроба ліквідувати картезіанську суб'єкт/об'єктну парадигму, а також – прагнення пересадити методи гуманітарних наук на ґрунт природничо-наукових дисциплін, що породжує розуміння буття та його феноменів як структур мови.

*Ключові слова:* наука, наукове пізнання, раціональність, постмодернізм, дискурс.

#### Аннотация

**Моравецкий О. М. Особенности рациональности в дискурсе постмодернизма.** – Статья.

Постмодернистский «вызов» классической рациональности заключается в попытке «перевернуть» устоявшие-

ся смыслы с целью выхода за их пределы, что приводит к расширенному толкованию рациональности, которая понимается не только как метод познания действительности, основанный на разуме, но и как структура, имеющая собственные законы и особенности. Постмодернизм, отдавая предпочтение «экстенсивности поверхности» мысли перед «интенсивностью» ее «вертикали», акцентирует «эрудицию» как методологический инструмент исследования «множества», что является de facto множественностью интерпретаций. В гносеологии происходит попытка ликвидировать картезианскую субъект/объектную парадигму, а также – стремление пересадить методы гуманитарных наук на почву естественнонаучных дисциплин, что порождает понимание бытия и его феноменов как структур языка.

*Ключевые слова:* наука, научное познание, рациональность, постмодернизм, дискурс.

#### Summary

**Moravetskiy O. M. Features of rationality in the discourse of postmodernism.** – Article.

Postmodern “challenge” classic rationality is to try to “flip” a well-established meanings with the aim of going beyond their limits, leading to a broader interpretation of rationality, which is understood not only as a method of understanding reality based on reason, but also as a structure that has its own laws and peculiarities. Postmodernism, preferring the “extensiveness of the surface” thoughts before the “intensity” of its “vertical” emphasizes “knowledge” as a methodological research tool “many”, which is the de facto multiplicity of interpretations. In epistemology, the attempt to eliminate cartasense subject/object paradigm, and also – the desire to transplant the methods of the Humanities on soil scientific disciplines, which creates an understanding of life and its phenomena as structures of the language.

*Key words:* science, scientific knowledge, rationality, postmodernism, discourse.

УДК 159.955.4–047.46:165.194:81'373.612.2«198/201»

**Е. А. Московая**  
аспирант кафедры культурологии философского факультета  
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

## ПОСТСОВЕТСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ КОГНИТИВНОЙ МОДЕЛИ МЕТАФОРЫ ДЖ. ЛАКОФФА И М. ДЖОНСОНА НА ПРИМЕРЕ УРАЛЬСКОЙ ШКОЛЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЕТАФОРОЛОГИИ

Сегодня можно говорить об очевидном доминировании когнитивного подхода в современной метафорологии. Этому во многом способствовала теория Дж. Лакоффа и М. Джонсона, основной посыл которой состоял в представлении метафоры как феномена, охватывающего не только язык, но и мышление, действие, культуру. Для авторов метафора – особое «чувство», которое необходимо поставить в один ряд со зрением, осязанием и слухом, она становится особым способом восприятия и осознания в опыте существующей действительности [4].

Во время исследования истории развития метафорологии несомненный интерес вызывает своеобразная среда, возникшая вокруг произведения Дж. Лакоффа и М. Джонсона на постсоветском пространстве.

Эту среду ярко представляет Уральская школа политической метафорологии во главе с А. Чудиновым [7].

Целью статьи является прояснение рефлексий постсоветских авторов по поводу когнитивной модели метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона. В этой связи в зону анализа были привлечены работы представителей *Уральской школы политической метафорологии* [2; 3; 6], а также работы, исследующие историю развития когнитивной лингвистики как самостоятельного направления [5].

**О влиянии теории Дж. Лакоффа и М. Джонсона на постсоветских авторов.** Рассмотрим особенности интерпретации теории Дж. Лакоффа и М. Джонсона постсоветскими авторами. Для достижения этой цели обратимся к ряду источников, наиболее цитируемых среди исследователей метафор.

По нашему мнению, внимание привлекают, в первую очередь, три следующих источника. Это монография А. Чудинова «Россия в метафорическом зеркале: когнитивное исследование политической метафоры» (2001 г.), ставшая своего рода антологией и наглядно иллюстрирующая разработки российских авторов в области политической метафорологии. Необходимо также упомянуть две совместные работы Э. Будаева и А. Чудинова, а именно: «Метафора в политическом интердискурсе» (2006 г.) и «Метафора в политической коммуникации» (2008 г.). Двум вышеупомянутым книгам предшествовало большое количество статей в различных журналах, и можно сделать вывод о формировании в определенном роде уникальной исследовательской среды, созданной А. Чудиновым. Сегодня Уральская школа политической метафорологии – тот проект, который не только обладает собственными оригинальными работами в вопросах исследования политических метафор, но и выступает в качестве своеобразного «сборника рецептов» на книгу Дж. Лакоффа и М. Джонсона [7].

Мы не беремся утверждать, что данный список источников является полным и единственно возможным, скорее, именно ряд этих работ, в особенности «Россия в метафорическом зеркале...», стали своего рода «хэдлайнерами» огромного количества публикаций, докладов, тезисов, представленных на многочисленных конференциях.

Обратимся к выделенным источникам более подробно. Вышеупомянутая «Россия в метафорическом зеркале...» видится в роли своеобразной антологии, о чем уже было упомянуто выше. Особо ценен, на наш взгляд, первый раздел монографии под названием «Теоретические основы исследования современной российской политической метафоры». Именно в нем представлены имена авторов, которые внесли вклад в развитие постсоветской политической метафорологии. Сам А. Чудинов характеризует эту монографию как посвящение «исследованию закономерностей метафориче-

ского моделирования действительности в современном политическом дискурсе России, то есть, несколько перефразируя Н. Арутюнову, изучению метафорических моделей, погруженных в политическую жизнь России конца XX в.» [6, с. 7]. Автор ставит своей целью увидеть «образ родной страны, отраженный в метафорическом зеркале, где вне зависимости от чьих-либо симпатий и антипатий достаточно объективно фиксируется подлинная картина национального самосознания, где отражаются как традиционные черты народной ментальности, так и все новое, что принесит эпоха наших революционных преобразований» [6, с. 7].

В монографии отмечается, что исследование метафоры сегодня должно восприниматься как важное направление внутри когнитивной лингвистики. А. Чудинов уже во введении формулирует тезис о том, что восприятие феномена метафоры в ключе когнитивных исследований – особое, отстоявшее свою идентичность направление. Его представители отказываются от традиционных воззрений на метафору, идущих от Аристотеля, где ей отведена роль украшения той или иной речи и она находится в положении «сокращенного сравнения» [6, с. 8]. Когнитивная лингвистика также отталкивается от взгляда на метафору в ключе генеративистики (Н. Хомский), в которой метафора представлена в виде взаимодействия двух базисных структур. Не разделяются взгляды и структуралистов, сосредоточенных исключительно на языковых закономерностях метафоризации. В современной когнитивистике, отмечает А. Чудинов, рассматривают метафору «как основную ментальную операцию, как способ познания, структурирования и объяснения мира. Человек не только выражает свои мысли при помощи метафор, но и мыслит метафорами, создает при помощи метафор тот мир, в котором он живет» [6, с. 8]. В рассматриваемой монографии предпринимается попытка структурирования существующих достижений когнитивной теории метафоры и раскрытие особенностей *теории регулярной многозадачности*, ориентированной на «исследование системности вторичных значений у семантически близких слов, а также типов и специфики функционирования моделей, по которым создаются параллельные вторичные значения» [6, с. 8].

Следующий источник – коллективная монография Э. Будаева и А. Чудинова «Метафора в политическом интердискурсе» (2006 г.) обнаруживает еще одну важную отправную точку в становлении постсоветской политической метафорологии. Значительным стимулом для метафорологических исследований оказалась интернет-публикация Дж. Лакоффа 1991 г. “Metaphor and War. The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf”, в которой автор демонстрирует методологию изучения концептуальных политических метафор, при этом важным этапом анализа оказывается детальное сопоставление метафорических «схватываний» того или иного события, отраженного в политических дискурсах разных культур. Представляется, что эта работа, наряду с «Метафорами, которыми мы живем», стала предвестником формирования нового этапа исследований политической метафоры.

«Метафора в политическом интердискурсе» исследует основные вехи развития советской и постсоветской политической лингвистики, метафорологии. Обращаясь к советской эпохе, авторы выделили *три* основных периода.

*Первый* из них приходится на 20-е и 30-е гг. В этот период благодаря группе исследователей (Г. Винокур, П. Черных, Р. Якобсон, Е. Поливанов и др.) были проанализированы преобразования русского литературного языка

ка, политической лексики, свершившиеся после 1917 г. Ученые пришли к выводу о том, что произошедшие изменения повлекли за собой широкое использование аббревиатур и диалектизмов. Было зафиксировано своеобразное «смешивание» официально-деловой речи и просторечия, стремление к переменам в эмоциональной окраске многих слов. Политические лидеры исследуемого периода целенаправленно использовали так называемое стремление к «народности», что влекло за собой изменение коммуникативного идеала, перенималось населением, и, как следствие, происходило снижение общего уровня речевой культуры [2].

*Второй* период охватывает 30-е и 40-е гг., прошедшие под влиянием Николая Яковлевича Марра, создателя «нового учения о языке» или «яфетической теории». В рамках этой теории разрабатывался тезис о классовой природе языка. Язык рассматривался как своеобразная «надстройка» над базисом – существующими социально-экономическими отношениями [2].

Общий лейтмотив периода характеризуется Э. Будаевым и А. Чудиновым как такой, в котором проходит четкая линия демаркации между «языком трудящихся» и «языком эксплуататоров», осуществляется попытка определения этих языков как двух самостоятельных систем внутри национального языка. Среди других исследовательских направлений выделяется анализ факторов успеха речевого воздействия на массовую аудиторию с последующими историко-лингвистическими исследованиями речей ведущих советских политических деятелей, например, В. Ленина и И. Сталина. Важную роль играет отмеченная выше «народность» их речи в случае обращения к широкому массам населения, а также высокое ораторское мастерство, необходимое и оттачиваемое в процессе проведения внутривластных дискуссий [2].

*Третий* период исследователи обозначают 50-ми – 80-ми гг.

Этот период охватывает целый комплекс тем внутри советского политического языка и освящается посредством публикаций по теории и практике ораторского искусства (В. Одинцов, Г. Апресян и др.), анализу деятельности средств массовой коммуникации (В. Костомаров, Д. Розенталь и др.) в работах, направленных на изучение агитационных и пропагандистских механизмов [2].

Вопросы и проблемы политической лингвистики занимают видное место в исследованиях развития русского языка в послереволюционный период, отмечается ряд важных привнесений в лексико-фразеологический фонд и стилистическую дифференциацию (С. Капралова, П. Денисов и др.).

В рамках характеристики советского периода политической лингвистики Э. Будаев и А. Чудинов акцентируют внимание на том, что «в советскую эпоху едва ли не всякое опубликованное в нашей стране исследование по проблемам политической речи было изначально скомпрометировано» [2, с. 26]. Из-за цензуры можно было лишь занять позицию наблюдателя и давать «советы» агитаторам, стремящимся увеличить воздействие своей пропаганды, рекомендации журналистам по проблемам «языка и стиля» в средствах массовой коммуникации, а также проводить критический анализ языка «буржуазной» прессы» [2, с. 26].

Что же касается современного этапа развития политической лингвистики, то Э. Будаев и А. Чудинов дают ему следующую характеристику. Авторы отмечают, что «методики критического дискурс-анализа и контент-анализа политической коммуникации не получили в нашей стране широкого распространения. Значительно чаще в отечественной лингвистике используются лингвокогнитивные методики изучения политического дискурса» [2, с. 29]. Понятно, что под выражениями «наша страна», «отечественная лингвистика» имеется в виду российская ситуация. Исходя из этого и возникает особый исследовательский интерес по поводу того, как именно теория метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона повлияла на российскую политическую метафорологию. К приверженцам теории американских авто-

ров необходимо отнести уже упоминавшихся А. Чудинова, А. Баранова, Ю. Караулова и многих других.

В качестве ответа на вопрос о широкой популярности когнитивной теории метафоры на постсоветском пространстве находим следующее замечание: «Столь значительную популярность идей Дж. Лакоффа в России можно объяснить прежде всего тем, что его методика в определенной степени соответствует традициям отечественной лингвистики и во многом «перекликается» с традиционной для России теорией регулярной многозначности» [2, с. 29].

Сам по себе феномен многозначности относится к ряду одной из наиболее популярных тем когнитивной лингвистики. Говоря об особенностях многозначности как таковой, находим следующую характеристику: «Одним из условий многозначности является наличие связи каждого из значений хотя бы с одним другим значением. Существование общей части у значений многозначного слова является обязательным условием удачного поиска его содержательного ядра» [1, с. 18]. В рамках исследования многозначности особое внимание уделяется ее возможностям: «многозначность является эффективным средством передачи бесконечного многообразия мыслей и чувств человека» [1, с. 22].

Еще один важный источник в ряду наиболее значимых текстов, посвященных политической метафорологии, – «Метафора в политической коммуникации» (2008 г.), подготовленный Э. Будаевым и А. Чудиновым.

В рамках данного исследования наиболее интересным кажется утверждение о сложившихся мировых центрах изучения политической метафорологии. Их выделяется три: *Североамериканский, Восточноевропейский (или постсоветский), Европейский*. У каждого из указанных центров своя сфера интересов. Отличительные черты соответствующих исследовательских стратегий авторы характеризуют следующим образом.

Для *Североамериканского объединения* характерен интерес к политическим метафорам внутри институционального дискурса, при этом важную роль играют тексты известных политических лидеров. Одновременно большим влиянием обладает *критический метод* анализа дискурса, изучение политических метафор в личном дискурсе. Американские исследователи, как правило, находят строго в рамках американского политического дискурса и мало обращают внимание на политические дискурсы других стран [3].

Восточноевропейское объединение сосредоточено на применении *дескриптивных методик* анализа метафор, а не на использовании критического анализа. В отличие от Североамериканского направления акцент делается не на изучении институционального поля политического дискурса, а на анализе его медийной составляющей. Характерно сопоставительное изучение метафор и стремление к выявлению семантических и когнитивных сфер – источников метафорической экспансии.

Европейское объединение во многом соединяет в себе черты двух обозначенных уже направлений с учетом акцента на изучении особенностей проявления и функционирования метафор в рамках различных национальных дискурсов и сосредоточении на анализе специфики сфер – мишеней метафорической экспансии [3].

Э. Будаев и А. Чудинов отмечают, что на основе описанных направлений в рамках изучения современной политической метафоры можно констатировать сформировавшийся *глобальный интердискурс* со множеством однотипных метафорических моделей, которые способствуют сближению различных картин мира и «форм категоризации и концептуализации политической реальности» [3].

**Т. Скребцова о природе когнитивной лингвистики.** Как было отмечено ранее, при изучении современной политической метафорологии значительный интерес представляет исследование Т. Скребцовой, посвященное ведам и особенностям развития когнитивной лингвистики в целом. Данное исследование представлено в монографии под названием «Американская школа когнитивной лингвистики» (2000 г.).

Автор фокусируется на таких именах, как Р. Лангакер, Ф. Джонсон-Лэрд, Дж. Миллер, Л. Талми, Ж. Фоконье, Дж. Лакофф и М. Джонсон. В рамках данной статьи нас, в первую очередь, будет интересовать вклад в теорию метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Для того, чтобы совершить переход к рассмотрению особенностей их взгляда на когнитивный потенциал метафоры, Т. Скребцова посвящает главу своей монографии основным положениям когнитивной лингвистики. С помощью этой главы перед читателями открывается панорамная перспектива этого исследовательского направления.

Когнитивная лингвистика сосредоточена на структурах языка, направленных на организацию, обработку, усвоение и хранение знаний об окружающем мире. Одной из отличительных черт когнитивной лингвистики (далее – КЛ) выступает ярко выраженная направленность к *междисциплинарности* и привлечение данных из таких областей, как психология, нейрофизиология, философия, логика, антропология и теория искусственного интеллекта. Исходя из сложившейся междисциплинарной ситуации, в рамках КЛ было сформировано так называемое когнитивное обязательство (*cognitive commitment*) авторства Дж. Лакоффа, которое гласит: «Объяснение и описание тех или иных языковых фактов, с точки зрения КЛ, должно согласовываться с эмпирическими данными других наук» [5, с. 5].

Что находится в сфере основных интересов когнитивного подхода?

*Во-первых*, акцентируется внимание на лингвистических фактах и их взаимосвязях с понятийной системой человека, ее организацией. В этой связи языковые структуры представляются посредством накопленного опыта взаимодействия с окружающей средой, также учитываются культурные, коммуникативные и психологические факторы.

С точки зрения последователей КЛ, лингвистический анализ должен включать в себя два взаимосвязанных этапа: детальное рассмотрение языкового поведения и выявление психических процессов, влияющих на него. В рамках описываемого анализа должны производиться операции по выявлению и дальнейшей трактовке базисных внутренних когнитивных структур, характерных для говорящего и слушающего, учитывается также динамика речи. Когнитивная лингвистика – это особое направление когнитивных наук. В отличие от когнитивной психологии, сосредоточенной на изучении строения мозга, целью КЛ является выявление основ его концептуального содержания: «Что люди знают о себе и о мире, откуда они знают то, что они знают, и как организовано это знание – вот центральные вопросы, которые ставит КЛ и ответы на которые она ищет в анализе языковых фактов» [5, с. 6].

Когнитивная лингвистика, во-вторых, – это неоднородное явление, и в его границах сложно зафиксировать всех сторонников, но сегодня уже сформирован своеобразный «костяк» из имен, упомянутых выше. При этом определенной сложностью является выявление и фиксация основных положений КЛ. Исследовательница выделяет восемь принципов когнитивной лингвистики, которые в самом общем виде сводятся к следующему:

а) знание языка должно рассматриваться как неотъемлемая часть человеческого знания, а не как автономный его модуль;

б) языковая способность должна быть обусловлена психической организацией человека, отсюда язык не может быть представлен посредством алгоритмического описания в качестве ряда элементов и взаимосвязи между ними, таким образом, он [язык] связан с биологией, а не с математикой или логикой (по Р. Лангакеру);

с) язык – это единый организм, а не ряд автономных элементов и уровней;

д) языковое значение представлено как часть понятийной человеческой системы и является основным предметом когнитивной лингвистики; в рамках этого принципа значение слова определяется «не референцией и исти-

ной как соответствием символа объекту внешнего мира <...> а особенностями концептуализации мира человеком, которые, в свою очередь, обусловлены опытом его физического взаимодействия со средой (перцепцией, двигательной активностью) и способностью к образному мышлению» [5, с. 10]; значение высказывания должно быть определено не посредством его истинности, а способом так называемого ментального конструирования отдельно взятой ситуации говорящим;

е) следует отказаться от принятого «списочного» и «инвариантного» подходов к вопросу о полисемии;

ф) образные средства языка – это источник сведений об организации мышления;

г) невозможно разделить языковую (словарную) и энциклопедическую информацию, так как языковое знание по своей сути неавтономно, также невозможно разделить семантику и прагматику;

h) необходимо проводить субъективизацию лингвистических исследований, учитывая культурные и социальные факторы, а также опыт индивидов и социальных групп [5, с. 10].

Достаточно очевидно, что приведенные восемь принципов не являются полностью исчерпывающими и в своей совокупности требуют более серьезного обсуждения, но, тем не менее, они позволяют зафиксировать особенности анализа, осуществляемого в рамках когнитивной лингвистики. При этом понятным оказывается то, что проведение анализа любой когнитивной модели, в том числе – *когнитивной модели метафоры*, едва ли является возможным вне учета наработок, накопленных в сфере когнитивной лингвистики.

**Выводы.** На основании проведенных исследований можно сформулировать следующие выводы.

1. Значительный вклад в систематизацию различных направлений исследования метафоры был осуществлен представителями *Уральской школы политической метафорологии* (А. Чудиновым, Э. Будаевым и др.). Помимо этого, достаточно подробный анализ *американской традиции* изучения метафор содержится в работах Т. Скребцовой, которую, пользуясь аппаратом Э. Будаева и А. Чудинова, условно можно отнести к *Восточноевропейскому* центру изучения политической метафорологии.

2. Говоря о влиянии теории метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона на постсоветских авторов, можно условно выделить два направления. Первое направление связано с особым интересом к *когнитивной лингвистике* как динамично развивающемуся направлению. Большой корпус текстов постсоветских авторов посвящен рассмотрению становления когнитивной лингвистики как в западной традиции, так и в отечественной. Второе направление сформировалось под влиянием идей Дж. Лакоффа и М. Джонсона по поводу политических метафор (политическая метафорология).

3. А. Чудиновым и Э. Будаевым были зафиксированы мировые центры изучения политической метафорологии: *Североамериканский, Восточноевропейский (или постсоветский), Европейский*.

Для Североамериканского объединения характерен интерес к политическим метафорам внутри институционального дискурса, при этом важную роль играют тексты известных политических лидеров. Восточноевропейское объединение сосредоточено на применении *дескриптивных методик* анализа метафор, а не на использовании критического анализа. В отличие от Североамериканского направления акцент делается не на изучении институционального поля политического дискурса, а на анализе его медийной составляющей. Характерно сопоставительное изучение метафор и стремление к выявлению семантических и когнитивных сфер-источников метафорической экспансии. Европейское объединение во многом объединяет черты двух обозначенных уже направлений с учетом акцента на изучении особенностей проявления и функционирования метафор в рамках различных национальных дискурсов и сосредоточении на анализе специфики сфер – мишеней метафорической экспансии.



## Литература

1. Боярская М. Проблемы многозначности и методы ее определения в современном английском языке / М. Боярская // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – Т. 7. – 2015. – № 1. – С. 17–23.
2. Будаев Э., Чудинов А. Метафора в политическом интердискурсе: [монография] / Э. Будаев, А. Чудинов. – Екатеринбург: Урал гос. пед. ун-т., 2006. – 215 с.
3. Будаев Э. Метафора в политической коммуникации: [монография] / Э. Будаев, А. Чудинов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litread.in/pages/465964/494000-495000?page=1>.
4. Лакофф Дж. Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон; пер. с англ.; под ред. и с предисл. А. Баранова. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
5. Скребцова Т. Американская школа когнитивной лингвистики / Т. Скребцова. – СПб., 2000. – 202 с.
6. Чудинов А. Россия в метафорическом зеркале: когнитивное исследование политической метафоры (1991–2000 гг.) / А. Чудинов. – Екатеринбург: Урал гос. пед. ун-т., 2001. – 238 с.
7. Чудинов А. Принципы Уральской школы политической метафорологии / А. Чудинов // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В.П. Астафьева. – 2013. – № 1(23). – С. 66–72.

## Аннотация

**Московская Е. А. Постсоветская рефлексия когнитивной модели метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона на примере Уральской школы политической метафорологии.** – Статья.

В статье проанализированы рефлексии постсоветских авторов по поводу когнитивной модели метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона. Отмечено, что подробная систематизация существующих направлений в изучении метафоры была предложена представителями *Уральской школы политической метафорологии* (Э. Будаевым, А. Чудиновым и др.). Зафиксировано два наиболее активно развивающихся направления в изучении метафор на постсоветском пространстве: а) анализ метафор в рамках когнитивной лингвистики; б) политическая метафорология. Проанализированы особенности изучения метафор в американской традиции на основе исследований Т. Скребцовой.

Охарактеризованы мировые центры изучения политической метафорологии: *Североамериканский, Восточноевропейский (или постсоветский), Европейский*.

Для *Североамериканского* объединения характерен интерес к политическим метафорам внутри институционального дискурса, при этом важную роль играют тексты известных политических лидеров. *Восточноевропейское* объединение сосредоточено на применении *дескриптивных методик* анализа метафор, акцент делается на анализе медийной составляющей политического дискурса. *Европейское* объединение акцентирует внимание на изучении особенностей проявления и функционирования метафор в рамках различных национальных дискурсов и сосредоточении на анализе специфики сфер – мишеней метафорической экспансии.

**Ключевые слова:** метафора, когнитивная лингвистика, политическая метафорология, Уральская школа политической метафорологии, Североамериканский, Восточноевропейский (постсоветский), Европейский центры политической метафорологии.

## Анотация

**Москова К. О. Пострадянська рефлексія когнітивної моделі метафори Дж. Лакоффа та М. Джонсона на прикладі Уральської школи політичної метафорології.** – Стаття.

У статті проаналізовано рефлексії пострадянських авторів щодо когнітивної моделі метафори Дж. Лакоффа і М. Джонсона. Зазначено, що детальна систематизація наявних напрямів у вивченні метафори була запропонована представниками *Уральської школи політичної метафорології* (Е. Будаєвим, А. Чудіновим та інш.). Зафіксовано два напрями у вивченні метафор, що активно розвиваються на пострадянському просторі: а) аналіз метафор у межах когнітивної лінгвістики; б) політична метафорологія. Проаналізовано особливості вивчення метафор в американській традиції на основі досліджень Т. Скребцової.

Дана характеристика світових центрів вивчення політичної метафорології: *Північноамериканського, Східноєвропейського (або пострадянського) та Європейського*.

Для *Північноамериканського* об'єднання характерний прояв інтересу до політичних метафор всередині інституційного дискурсу, водночас важливу роль відіграють тексти відомих політичних лідерів. *Східноєвропейське* об'єднання зосереджене на застосуванні *дескриптивних методик* аналізу метафор, акцент робиться на аналізі медійного компонента політичного дискурсу. *Європейське* об'єднання акцентує увагу на вивченні особливостей проявів і функціонування метафор у межах різноманітних національних дискурсів, а також зосереджується на аналізі специфіки сфер – мішеней метафоричної експансії.

**Ключові слова:** метафора, когнітивна лінгвістика, політична метафорологія, Уральська школа політичної метафорології, Північноамериканський, Східноєвропейський (пострадянський), Європейський центри політичної метафорології.

## Summary

**Moskova K. O. Post-Soviet reflection on the J. Lakoff and M. Johnson's cognitive model of the metaphor on the example of the Ural school of political metaphorology.** – Article.

The article analyzes post-Soviet authors' reflections on the cognitive model of the metaphor of J. Lakoff and M. Johnson. It is noted that the detailed systematization of existing trends in the study of metaphor was suggested by representatives of the Ural school of political metaphorology (E. Budaev, A. Chudinov and others). Two most actively developing trends in the study of metaphors in the post-Soviet space were recorded: a) analysis of metaphors in the framework of cognitive linguistics; b) political metaphorology. Peculiarities of the study of metaphors in the American tradition are analyzed on the basis of the researches of T. Skrebtsova. World centers for the study of political metaphorology are described: North American, East European (or post-Soviet), European.

The North American association is characterized by interest in political metaphors within the institutional discourse, while the texts of prominent political leaders play an important role. Eastern European association is focused on the application of descriptive methods for analyzing metaphors, the emphasis is on analyzing the media component of political discourse. The European association focuses on studying the features of the manifestation and functioning of metaphors within the framework of various national discourses and concentrating on the analysis of the specifics of target spheres of metaphorical expansion.

**Key words:** metaphor, cognitive linguistics, political metaphorology, Ural school of political metaphorology, North American, Eastern European, European centers of political metaphorology.

УДК 261.7

**Ю. А. Подорожній**  
здобувач кафедри культурології  
Національного педагогічного університету  
імені М. П. Драгоманова

## ФОРМУВАННЯ ХРИСТІАНСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ПАРТНЕРСТВО ЦЕРКВИ І СУСПІЛЬСТВА В СОЦІАЛЬНІЙ ДОКТРИНІ КАТОЛИЦИЗМУ

У сучасній теології активно розвивається теорія, що основним партнером для церкви в її діяльності має бути не держава, а суспільство. Часто така думка теологами та релігієзнавцями оцінюється як нове соціальне вчення, пов'язане з умовами постмодерну. На нашу думку, вчення про партнерство церкви і суспільства було основною інтенцією католицького соціального вчення ще на етапі його формування.

**Метою статті** є комплексний релігієзнавчий аналіз генези католицького соціального вчення, що виявляв би особливості теорії про відносини церкви і суспільства в контексті загальної картини відносин «індивід – суспільство – церква – держава».

Засновником соціального вчення церкви як окремої богословської науки став папа Лев XIII (1879–1903 рр.). Спираючись на догмати Першого Ватиканського собору про непомильність папи і визнання природного розуму здатним пізнати буття Бога та його вимоги до людства, Лев XIII намагався накреслити позитивний християнський ідеал розвитку того устрою, який він вважав природним. Потреба в такому викладі соціальної етики виникла через ідеї соціалізму як устрою, що мав ліквідувати приватну власність і соціальну стратифікацію. «Папа Лев XIII протипоставив неотоміське соціальне вчення як лібералізму, так і соціалізму. Вже в першій своїй енцикліці “Quod apostolici muneris” (1878 р.) папа висловив стурбованість щодо поширення ідеології соціалізму та висловив впевненість у тому, що церква і суспільство потребують християнської філософії. В енцикліках папи капіталізм визнавався нормативною системою суспільно-економічних відносин, що потребував лише «гуманізації». Соціалізм критикувався папою як шлях докорінної деградації суспільства, розвиток якого без приватної власності неможливий. Капіталізм критикувався лише настільки, наскільки був вільний від впливу цінностей солідарності, духовного розвитку особистості та моральної справедливості. Вимогами «гуманізації» капіталістичних відносин папа розраховував повернути до церкви симпатії робітничого класу. Нове соціальне вчення потребувало нової філософської основи, і нею, на думку папи, мав стати оновлений томізм» [8]. У відомій енцикліці “Rerum novarum” (1891 р.) папа наголошує на тому, що запровадження такого устрою суперечило б природному порядку речей, оскільки особа і родина є пріоритетними реальностями щодо держави. Приватна власність на землю, а також на засоби виробництва і капітал, встановлена згідно із природним законом і дарованим Богом порядком. Джерелом капіталу є праця над природно даними ресурсами, і протиприродне регулювання економіки соціалістичною державою мало б катастрофічні наслідки. Засоби до покращення становища робітників треба шукати не в соціальній революції, а у справедливій оплаті праці. Папа визнає право робітників на об'єднання в профспілки та мирну боротьбу за власні права.

Сучасний католицький теолог П. де Лоб'є звертає увагу на контекст, в якому написана енцикліка “Rerum novarum”. Сам папа так починає енцикліку: «Гаряча спрага до нових речей, яка сколихнула від якогось часу народи, природно повинна була перейти з політичного ладу в подібний йому соціальний лад. І справді, незвичайні поступи в ремеслі та нових методах індустрії, змінені відносини між власниками і робітниками, зосереджені багатства тільки в деяких руках і широко поширена убогість, сильно оживлене почуття своїх власних сил у робітничій верстві й тісна між ними

єдність, – усе те, разом із зіпсутими звичаями, спричинило вибух конфлікту. Це стало настільки загрозливим, що створило напружену ситуацію, боязке очікування і томить воно уми вчених, збори мислителів, народні віча, праці законодавців, ради провідників, що сьогодні немає сильнішого питання, яке б цікавило світ. Тому-то, достойні брати, те, що ми зробили для добра Церкви і для спільного порятунку нашими Енцикліками – «Публічні власті», «Свобода людська», «Християнська конституція Держав», обговоренням інших керівних питань, які треба було обов'язково позбавити від злосних помилок, – то ж віримо і тепер, що треба зробити те саме з таких самих мотивів стосовно робітничого питання» [3]. Згадані тут енцикліки, а також інші документи папи Лева XIII, були спрямовані на захист ієрархізованого суспільства. Різні верстви з їхніми правами й обов'язками сприяють загальному благу, а християнство забезпечує відносини справжнього братерства [5, с. 94]. В енцикліці засуджуються ліберальний капіталізм і соціалізм як устрої, що ведуть до зубожіння [5, с. 115]. На думку папи, ліберальний капіталізм прирікає робітників на «рабство» та низький рівень життя, але соціалісти пропонують бунт, який завершиться ще більшою бідністю [5, с. 94–95]. Соціалістичний проект як пропозиція устрою загальної рівності заперечується як протиприродний для людини. Як зазначає видатний теоретик християнського соціального вчення Й. Геффнер, «після гріхопадіння спільність власності можна реалізувати без згубних наслідків лише в родині та в монастирських спільнотах» [6, с. 195]. Людині властиво мати родину, дбати про неї, прагнути забезпечити родину матеріально, мати власність на землю й інші засоби виробництва. Якщо соціалізм приведе до ліквідації приватної власності, то виникне протиприродний стан, коли вся власність належатиме державі. Тим самим порушиться природна ієрархія, згідно з якою, особа та родина передують існуванню держави. Отже, замість встановлення соціалізму папа пропонує реформувати капіталістичний устрій, спрямовуючи його розвиток до соціальної гармонії та справедливості. Головною цінністю для визначення оптимального устрою є справедливість, яка має бути доповнена любов'ю. Папські енцикліки неодноразово наголошували на тому, що християнське соціальне вчення пропонує не якийсь «середній» «третій шлях», не є проектом конвергенції капіталізму та соціалізму. Це певний моральний ідеал, що пропонує принципи реформації капіталізму як природного устрою, а також принципово критикує соціалізм (комунізм). У 1901 р. папа Лев XIII видав енцикліку про християнську демократію, в якій визнав її можливість як морального, а не політичного руху. Але загалом папа залишався прихильником державного ладу, який враховує необхідність церковного проводу і прокатолицької політики в релігійній сфері. Лев XIII вважав, що суспільство не може обійтися без моральних принципів, які пропонуються церквою, адже сама людина має обмежений горизонт пізнання, а совість її може бути спотворена пристрастями. А тому людина схильна вимагати як реалізацію своїх прав протиприродного, забувати про свої природні обов'язки, а також нехтувати обов'язками, які на неї накладає Одкровення. На думку О. Шеремети, у Лева XIII «перш за все, соціальне вчення має власні теологічні й антропологічні засади. По-друге, воно виявляє норми природного і надприродного права, що мають застосовуватися в соціальній сфері, зокрема і принципи солідарності, взаємодопомоги, поваги до загального блага. По-третє, воно

стає конкретною соціальною етикою особистої та колективної поведінки в соціумі. Фактично, така структура соціального вчення є структурою етики. Перший рівень можна назвати першоосновами етики. Головним змістом другого рівня є етика природного закону, а третього – етика совісті. Така структуризація соціального вчення як філософської і теологічної етики безпосередньо вплинула на структуру викладів цього вчення в документах Католицької церкви від кінця XIX ст. і до сьогодні [9, с. 52–53]. Отже, соціальне вчення церкви у викладі папи стає всеохопним вченням про норми соціального життя, що мають статус етики, є пропозицією системи цінностей для соціуму й особистості. Втілення в життя таких норм і цінностей соціальним вченням церкви покладено на свободу й ініціативу окремих національних суспільств і віруючих. Церква має авторитет, щоб запропонувати норми і цінності, аналогічні до основ права, але церква не має влади правового примусу.

За часів понтифікату пап Пія X (1903–1914 рр.), Пія XI (1922–1939 рр.) та Пія XII (1939–1958 рр.) соціальне вчення набуло консервативного глумлення. Здебільшого це пов'язано з тим, що папа Пій X розгорнув широку кампанію критики ідеалів Просвітництва, засудив модернізм у церкві та суспільстві, намагався створити ідейне підґрунтя для формування «нового Середньовіччя». Відповідні ідеї вплинули на нове покоління католиків, і ними навіть захоплювався в студентські роки М. Гайдеггер. «Замість ідеалу «християнської демократії» Лева XIII папа Пій X зобов'язував католиків дотримуватися «християнського консерватизму», який з сучасного погляду виглядає як католицький фундаменталізм. Християнські демократи Франції та Італії були засуджені спеціальними документами Церкви. Замість розвинутого соціального вчення папа запропонував багатим зайнятися філантропією, а бідним переживати знедолення та соціальне підпорядкування як причетність до страждань Христа. Філософською основою для фундаменталізму оголосили знову-таки томізм» [10]. Папа Бенедикт XV (1914–1922 рр.) здійснив радикальний крок для соціальної етики католицизму, відмовившись від традиційної концепції «справедливої війни» та зайнявши позицію пацифізму під час подій 1914–1918 рр. Критичне ставлення до суспільства модерну, яке нав'язувалося молодому поколінню католиків у часи Пія X полегшило торжество в Європі вкрай правих ідей після Першої світової війни, і папам Пію XI та Пію XII з кінця 1937 р. довелося наголошувати на цінності особистості, яка не може бути предметом довільних маніпуляцій із боку держави. Так чи інакше, але центральною категорією соціального вчення Лева XIII, Пія X та Пія XI було «спільне благо»: особистість, місцеві громади, класи мають обов'язок підкоряти власну діяльність спільному благу цілого суспільного організму в межах держави. Пій XII робить особливий наголос на тому, що суспільне життя повинно визначатися «природним правом» як певним балансом прав і обов'язків особистостей і спільнот. І лише після Другого Ватиканського собору центральною категорією соціального вчення католицизму стала «гідність особистості».

Для розвитку соціального вчення особливе значення мала енцикліка Пія XI «Сороковий рік» (1931 р.), яка наголошувала на важливості відродження солідарності на рівні місцевих громад, професійних корпорацій, професійних союзів і цілого суспільства. Ця енцикліка наголошувала на необхідності відродження суспільства на основах духовних цінностей, що творили б горизонт прагнень ширший за матеріальні цілі. Пій XI зазначав, що соціальне вчення католицизму з часів появи «*Regum novarum*» завоювало власних прихильників, але діяло, здебільшого, через творення місних католицьких родин. Змінювалися настрої в суспільстві. Держави ухвалили низку актів, що захищали права робітничого класу, регулювали економіку, стримуючи свавілля монополій. Папа закликає розвивати таку державну політику заради спільного блага. На думку Пія XI, стримування капіталістичного свавілля легше здійснювати в розвинених країнах, в яких робітничий клас став дещо заможнішим порівняно з часами Лева XIII. Папа звертає увагу на безправ-

ність і зубожіння пролетаріату на окраїнах цивілізованого світу, чие становище виглядало практично безнадійним. Але таким самим, здавалося б, було становище робітників у розвинутих країнах, що змінилося за десятиліття, і не без впливу робітничого профспілкового руху, заклик до розвитку якого містився у «*Regum novarum*».

В енцикліці 1931 р. особливо наголошується на трансформації світового соціалістичного руху, що був визначений як основна суспільна небезпека згідно з католицьким соціальним вченням ще папою Левом XIII. Згідно з Пієм XI, соціалісти розкололися на комуністичний і соціал-демократичний табори, різниця між якими стала вже значною. «Не менш глибокими, ніж зміни економічного устрою, є зміни, яких із часів Лева XIII зазнав соціалізм, що з ним з особливою ревністю борювся Наш Попередник. Адже тоді він справді міг вважатися цілісним і відстоював чіткі доктринальні засади, які утворювали певну систему; тепер же він розділився на два головні табори, між якими нема згоди і які вороже налаштовані один до одного, проте жоден із цих двох таборів не відходить від того, що становить суть соціалізму і суперечить християнській вірі» [7]. Спільними рисами обох таборів соціалістичного руху є віра в провідну роль економіки, обмеження цілей життя матеріальним добробутом, відкидання трансцендентного виміру реальності. Через зазначене папа різко засуджує як комунізм, так і соціал-демократію як такі, що суперечать католицькій доктрині. Але водночас Пій XI наголошує на тому, що комуністичний рух «проповідує і переслідує дві мети, тепер вже не ховаючись, а неприховано та чітко, і вживаючи всіх засобів, зокрема й насильницьких: запеклу класову боротьбу й абсолютну ліквідацію приватної власності. І в змаганні до цих двох цілей він не хесте нічим і не має пошани ні до чого; там, де він захопив владу, показує себе настільки жорстоким і диким, що це здається чимось неймовірним і страхітливим. Це доводять жахливі кровопролиття і руйнування, що їх він спричиняє на великих теренах Східної Європи й Азії. Врешті він є непримиреним ворогом святої Церкви і самого Бога, що, на жаль, доводять всім відомі факти. Тому добрих і вірних дітей Церкви нема потреби остерігати проти безбожної і несправедливої природи комунізму. Проте не можемо без глибокого болу бачити неуважність і байдужість тих, хто не надає ваги цій неминучій небезпеці і з пасивною млявістю дозволяє, щоб повсюди поширювались ці помилки, які через кровопролиття і насильство можуть привести до загибелі ціле суспільство. Але особливо треба засуджувати тих, хто не дбає про те, щоб змінити обставини і покласти край тому стану речей, який доводить до відчаю душі народів і таким чином готує шлях перевороту та розвалу суспільства» [7]. Отже, папа закликає до активної боротьби з комуністичним рухом як силою, що загрожує самому існуванню суспільства. Соціал-демократія оцінюється інакше, оскільки Пій XI вважав, що у власній теорії та практиці вона наблизилася до цінностей християнського соціального вчення. «Більш поміркованою є друга течія, яка зберегла назву «соціалізм»; вона не лише проповідує відмову від насильства, але й, не зрікаючись цілковитою класовою боротьби та скасування приватної власності, принаймні пом'якшує і обмежує їх. Можна сказати, що соціалізм, наляканий своїми власними засадами і тими висновками, які робить із них комунізм, схиляється і певним чином наближається до тих істин, що їх споконвіку урочисто навчала християнська традиція; тож не можна заперечувати, що його вимоги іноді дуже близько підходять до вимог, що їх слушно висувають християнські реформатори суспільства» [7]. Папа вбачає можливість приходу соціал-демократів до християнсько-демократичних ідей, передусім, у зв'язку із відмовою від марксистської догми про невідворотність класової боротьби. «Класова боротьба, якщо виключити з неї взаємну ворожість і ненависть, поступово перетворюється на чесну суперечку, в основі якої лежать пошуки справедливості; суперечка ця не є, звісно, тим щасливим соціальним миром, про який всі мріють, але може і повинна стати виділеною точкою для досягнення взаємного співробітництва

класів» [7]. За відмови від класового антагонізму й есхатологічного ідеалу революції, соціал-демократія обирає шлях реформ. За таких реформ, даючи про зростання доброту робітничого класу, теоретики соціал-демократії поступово приходять до висновків, що лише зі збагаченням всього суспільства стає можливим покращення становища пролетаріату. Нарешті, надбання пролетаріатом певної власності породжує бажання відстоювати права цього класу шляхом встановлення більш справедливого правового устрою. Тому папа може дійти такого аналітичного висновку: «Війна, оголошена приватній власності, теж дедалі більше заспокоюється й обмежується настільки, що врешті об'єктом боротьби стає вже не сама власність на засоби виробництва, а певна гегемонія в суспільстві, присвоєна й узурпована власниками проти будь-якого права. Адже таке верховенство повинно належати не прошаркові власників, а публічній владі. Якщо так станеться, можна сподіватися, що постулати поміркованого соціалізму перестануть відрізнятися від переконань і вимог тих, хто на основі християнських засад намагається реформувати людське суспільство» [7]. Папа підтримує ідею державного контролю над монополіями і навіть ідею націоналізації суспільно важливих виробництв, якщо відповідні заходи сприяють загальному благу. «Адже справді, цілком розсудливо думати, що існують певні категорії добра, які можуть бути у власності лише державної влади, бо вони мають таку економічну силу, яку не можна залишати в руках приватних громадян, не піддаючи небезпеці добробут загалом. Ці справедливі вимоги та прагнення не містять нічого такого, що суперечило б католицькій істині, і вони зовсім не є чимось притаманним лише соціалізові. А отже, ті люди, які прагнуть лише цього, не мають підстав називати це соціалізмом» [7]. Отже, папа де-факто бажав перехопити ідейне лідерство в реформуванні капіталізму заради спільного блага, із прихильників соціал-демократії витворивши послідовників католицького соціального вчення. То була не пропозиція християнського соціального вчення як альтернативи та кращої ідеології, а пропозиція вийти за межі ідеологічного мислення до більш цілісного релігійно-етичного способу думки та діяльності.

Енцикліка «Сороковий рік» розглядала людину як члена родини, місцевої спільноти, суспільства загалом. На думку папи, заради спільного блага всього суспільства робітник має отримувати заробітну плату, якої вистачатиме на існування всієї його родини. Також суспільство загалом має делегувати на рівень місцевої громади вирішення всіх проблем, які можливо вирішити на такому рівні. Отже, папо було запропоновано принцип субсидарності, який став одним із основних для католицького соціального вчення поруч із справедливістю та солідарністю. «З історії добре видно, що, з огляду на змінені обставини, чимало речей тепер до снаги лише великим об'єднанням, хоча раніше це робили малі товариства. Але повинна залишатися чинною дуже важлива засада суспільної філософії: якщо незаконним є відбирання в окремих осіб змоги зробити те, що вони можуть зробити власними силами і старанністю, і доручення це спільноті, так само несправедливо доручати більшому й ієрархічно вищому згуртованню те, що можуть здійснити менші й нижчі громади. Це водночас велика шкода і порушення належного ладу в суспільстві; адже природна мета будь-якої діяльності самого суспільства – надати членам суспільного організму додаткову допомогу, а не придушувати і поглинати їх. Тому необхідно, щоб найвища влада Держави передавала меншим і нижчим спілкам виконання справ і обов'язків меншої ваги, які, зрештою, лише відвертали б її від важливіших завдань; таким чином вона зможе з більшою свободою, силою й ефективністю відігравати ту роль, яка належить тільки їй, бо тільки вона може ці завдання виконувати: тобто завдання керівництва, нагляду, заохочення та стримування, залежно від випадку і потреби. Отож люди на керівних постах повинні бути твердо переконані, що чим досконаліше буде дотримуватися ієрархічний порядок між різними асоціаціями, відповідно до засади допоміжної функції суспільної діяльності, тим ефективнішою буде вла-

да і здоровішим громадське життя, а отже, тим щасливішою і багатшою буде сама Держава» [7]. Обов'язок встановити гармонійні відносини між індивідом і суспільством, місцевими громадами та суспільством, професійними спілками та власниками підприємств, покладено в енцикліці на державу. Причиною цього стала констатація того факту, що сучасний індивідуалізм зробив людей занадто егоїстичними, і справедливе розподілення прав і обов'язків не може відбутися «знизу», через солідарність мас. У новому творенні системи спільнот і спілок, корпорацій і об'єднань, має бути зацікавлена держава. «Говорячи про реформу інституцій, маємо на увазі, насамперед, Державу, не тому, що від неї варто сподіватися всякого спасіння, а тому, що через гандж індивідуалізму, як було вже сказано, стан речей дійшов до того, що було скасовано і майже ліквідовано давні розмаїті форми суспільного життя, які існували колись завдяки сукупності різних об'єднань, і тепер віч-на-віч залишились лише окремі особи та Держава. Ця деформація суспільного устрою чинить немалу шкоду самій Державі, на яку падає весь тягар, який більше не несуть ці скасовані об'єднання, і вона знемагає від безлічі завдань та повинностей» [7]. У таких роздумах деякі соціальні філософи побачили апологію віднови колективізму та корпоративного устрою, яку здійснювали фашистські держави. Як бачимо із нашого аналізу енцикліки «Сороковий рік», головною інтенцією папи був захист прав родини, місцевих громад, професійних об'єднань від двох протилежних загроз: анархічного індивідуалізму крайніх лібералів, з одного боку, і тоталітарного утвердження влади держави, з другого боку. Саме з рівня родин і місцевих громад справжні відносини солідарності мали розповсюджуватися на цілий суспільний організм. А тому не можна стверджувати, що соціальне вчення папи наближалось до апології право-консервативного колективізму.

У часи Другої світової війни стала очевидною необхідність захистити людську особистість, її справжню гідність, її адекватно витлумачені персональні права. У Різдвяному посланні 1942 р. Папа Римський наголошував: «Джерело та головна мета соціального життя – збереження, розвиток, вдосконалення людської особистості, якій соціальне життя дозволяє належним чином застосовувати на практиці релігійні та культурні норми і цінності, призначені Творцем для кожної людини і всього людства як загалом, так і в його природному різноманітті» [5, с. 156]. П. де Лоб'є звертає увагу на те, що захист прав особистості для Пія XII був тісно пов'язаний із культивуванням християнської родини та місцевих спільнот: тільки за єдності цих трьох елементів можливе відродження суспільства загалом. «Пій XII невпинно повторює, що Церква прагне створити людську спільноту, центром якою буде особистість, а життєвою основою особистості – сім'я, і особистість буде орієнтована на благо надполітичного порядку, не відмовляючись, однак, подібно Ж.-Ж. Руссо («Суспільний договір») від життя в граді людському. Це стане можливим завдяки спільноті, громаді, гідній так називатися. Тільки «народ» здатний скласти співтовариство, «масу» можна хіба що організувати, але її внутрішня динаміка підпорядкована виключно пристрастям і інстинктам, люди в ній знеособлені. Роль Церкви якраз і полягає в сприянні формуванню особистості, звільняючи людей зсередики від гнітючого детермінізму суто зовнішніх звичок і наділяючи їх волею до відповідальності. І насамперед, вона прагне до встановлення дружби, навіть братства, у роздробленому світі» [5, с. 157]. Відстоювання прав особистості перед знеособлюючою діяльністю економіки, тоталітарних держав, все ще не є самоціллю соціального вчення католицизму, але лише виконанням норм природного закону [5, с. 153]. Пій XII загальне благо ставить все ще вище за гідність особи. Але папа вже не вважає, що загальне благо можливе в разі порушення прав і свобод людини. Держава повинна служити особистості, а остання покликана всебічно сприяти загальному благу [5, с. 154].

**Висновки.** Здійснений у нашому дослідженні комплексний релігійно-етичний аналіз формування соціального вчення

католицької церкви дозволяє встановити, що вчення про відносини церкви та суспільства як пріоритетні виникає ще за часів понтифікату Лева XIII. Окрема особистість, родина, місцеві громади, суспільство загалом мають пріоритет щодо держави. Остання покликана слугувати інтересам громадян і їх добровільних об'єднань. Папи систематично захищали права родини, місцевих громад, професійних об'єднань. У середині XX ст. відбувся певний поворот і до захисту прав людини.

### Література

1. Кнох Б. Бог в поисках человека : Откровение, Писание, Предание ; пер. с итал. А. Чернякова. – М. : Христианская Россия, 2006. – 328 с.
2. Суини М. Лекции по средневековой философии / М. Суини. – Вып. 2 : Средневековая политическая философия Запада. – М., 2006. – 320 с.
3. Енцикліка Папи Лева XIII «Нові речі» (Regum Novarum) // Агентство стратегічних досліджень [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://sd.net.ua/2010/01/11/regum\\_novarum.html](http://sd.net.ua/2010/01/11/regum_novarum.html).
4. Мелина Л. Нравственное действие христианина. – М. : Христианская Россия, 2007. – 333 с.
5. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / П. Лобье ; пер. с франц. Л. Торчинского. – СПб. : Алетей, 2001. – 412 с.
6. Хёффер Й. Христианское социальное учение / Й. Хёффер ; пер. с нем. – М. : Духовная библиотека, 2001. – 333 с.
7. Енцикліка Quadragesimo anno [Сороковий рік] Верховного Понтифіка Пія XI // Інтелектуальний журнал «І» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika\\_Piya\\_11.htm](http://www.ji-magazine.lviv.ua/2015/Encyklika_Piya_11.htm).
8. Шеремета О. Папа Лев XIII і ренесанс Аквіната / О. Шеремета // Богословський клуб [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bogoslav-club.org.ua/?p=822>.
9. Шеремета О. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст. : дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.05 «Історія філософії» / О. Шеремета ; Інститут філософії імені Г.С. Сковороди. – К., 2006. – 211 с.
10. Шеремета О., Чорноморець Ю. Неотомізм: шлях до сьогодення / О. Шеремета, Ю. Чорноморець // РІСУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://risu.org.ua/article\\_print.php?id=34123&name=studies\\_of\\_religions&lang=ua&](https://risu.org.ua/article_print.php?id=34123&name=studies_of_religions&lang=ua&).

### Анотація

**Подорожній Ю. А. Формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства у соціальній доктрині католицизму.** – Стаття.

У статті доведено, що вчення про партнерство церкви і суспільства виникає в соціальній доктрині католицизму вже на етапі її формування. Надання переваги суспільству як діалогічному партнерові та заклики до обмеження впливу держави помітні вже у вченні Лева XIII. Критичне ставлення до соціалістичного колективізму та ліберального індивідуалізму зумовлювало захист прав родини, місцевої спільноти, професійних спілок як природних складових громадянського

суспільства. Але вже у вченні Пія XII пріоритетним стає також захист прав особистості від тотального впливу держави. Цілковита реалізація можливостей особистості та громадянського суспільства оголошуються змістом загального блага. Держава має підтримувати не лише законний порядок, але і забезпечувати умови для вільного розвитку особи, родини, громадянського суспільства. Усе це має привести до виникнення суспільства загального добробуту як реалізації норм природного закону.

**Ключові слова:** церква, права людини, суспільство, соціальна доктрина церкви, католицизм.

### Аннотация

**Подорожний Ю. А. Формирование христианского учения о партнерстве церкви и общества в социальной доктрине католицизма.** – Статья.

В статье доказано, что учение о партнерстве церкви и общества возникает в социальной доктрине католицизма уже на этапе ее формирования. Предпочтение общества как диалогического партнера и призывы к ограничению влияния государства заметны уже в учении Льва XIII. Критическое отношение к социалистическому коллективизму и либеральному индивидуализму приводило к защите прав семьи, местного сообщества, профессиональных союзов как естественных составляющих гражданского общества. Но уже в учении Пия XII приоритетной становится защита прав личности от тотального влияния государства. Полная реализация возможностей личности и гражданского общества объявляется содержанием общего блага. Государство должно поддерживать не только законный порядок, но и обеспечивать условия для свободного развития личности, семьи, гражданского общества. Все это должно привести к возникновению общества всеобщего благосостояния как реализации норм естественного закона.

**Ключевые слова:** церковь, права человека, общество, социальная доктрина церкви, католицизм.

### Summary

**Podorozhny Y. A. Formation of the Christian doctrine of the partnership of the church and society in the social doctrine of Catholicism.** – Article.

The article proves that the doctrine of the partnership between church and society arises in the social doctrine of Catholicism already at the stage of its formation. The preference of society as a dialogical partner and calls for limiting the influence of the state a real reality visible in the teachings of Leo XIII. A critical attitude towards socialist collectivism and liberal individualism led to the protection of the rights of the family, the local community, trade unions as natural components of civil society. But already in the teachings of Pius XII, the protection of the rights of the individual from the total influence of the state also becomes a priority. The full realization of the capabilities of the individual and civil society are declared the content of the common good. The state should support not only the lawful order, but also provide conditions for the free development of the individual, the family, and civil society. All this should lead to the emergence of a society of general welfare as the implementation of the norms of natural law.

**Key words:** church, human rights, society, social doctrine of church, Catholicism.

УДК 130.2

**Р. М. Поліщук**  
кандидат філософських наук,  
викладач кафедри олімпійської освіти  
Львівського державного університету фізичної культури  
імені Івана Боберського

### КРИЗА ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ ТА ПОСИЛЕННЯ ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАТИВНИХ ПРОЦЕСІВ

Проблема кризи ідентичності є доволі складною, її ґрунтовне вирішення потребує значних інтелектуально-пошукових сил, духовно-вольових ресурсів і прагнення до її вирішення. В останні роки ми стали свідками значних змін, що стосуються соціокультурних ідентичностей, зокрема й національно-культурної та етнічної належності, а також появи нових форм расизму, фашизму і націоналізму як дискримінаційних винятків. Сьогодні в усьому світі спостерігаємо кризу індивідуальних і колективних ідентичностей, яка помітно виявила себе до початку ХХІ ст. і пов'язана із глобалізацією. Це зумовлено руйнуванням багатьох звичних норм і переосмисленням цінностей, швидкою зміною соціальних процесів і труднощами інтеграції в сучасне швидкоплинне середовище.

У загальносвітовому масштабі зазначене знаменує зміну чи підміну старих ідентичностей новими. Значну роль у такому процесі відводять становленню нової реальності – екранної або ж мозаїчної, в якій відображаються елементи багатьох культур: сучасна людина є безпосереднім учасником глобальної взаємодії, яка постає осередком різних за змістом ідентичностей. Така множинність вибору викликає протиріччя між локальними та глобальними цінностями і прихильностями, тим самим руйнує традиційні ідентичності, нав'язуючи чужорідний спосіб мислення.

Сьогодні перед спільнотами й окремими особистостями постає життєво важливе завдання визначення власної життєвої позиції, ідентичності, усвідомлення власного «Я», розумний вибір соціальної ролі, яка дозволить максимально реалізувати свій потенціал. Усе зазначене ускладнено мінливими соціально-політичними, економічними, культурними умовами глобалізованого простору.

Дослідниця Н. Козлова зауважує, що визначити власну ідентичність вимагають від людини умови зовнішнього життя. З історичним поступом людина повинна стати носієм культури нового типу, опанувати таку культуру, її мову. Людина прагне продемонструвати ідентичність із новою культурою, наприклад, в особистих записках, що сприяють складанню нової ідентичності в опорі на біографічний канон [6, с. 237].

Дослідник О. Малинова наголошує на фрагментарності та множинності ідентичності в сучасному суспільстві, вказуючи на те, що вона має радикальний історичний характер, є залежною від контексту, постійно змінюється і трансформується [10, с. 11].

В. Ядов підкреслює, що в сучасному динамічному світі принципово неможлива стабільна соціальна ідентичність, і тоді тільки те, що називають кризою ідентичності, є нормою: настає епоха нормалізації нестійких соціально-ідентифікаційних станів особистості [4, с. 27–30.].

У сучасному світі, у період глобальних перетворень, людина опинилася в ситуації кризи ідентичності. Термін криза не є новим, його вживали ще в епоху античної Греції. У перекладі із грецької він означає «рішення», «вирок», «рішучий результат». У суспільних науках – перелом у будь-яких процесах.

Український дослідник М. Козловець слушно зауважує: «Криза національної ідентичності набрала такої форми і масштабу, що її подолання для багатьох означає вже не тільки вибір адекватної конкурентоспроможної стратегії розвитку, але і перетворилося на питання національного виживання» [7, с. 7].

Явище кризи ідентичності в історії людства періодично відтворювалось. Однак у наш час воно набуває принципових особливостей, оскільки пов'язане з переходом до постмодерної свідомості та трансформаційними процесами глобалізації. Дослідник А. Мартюшева зазначає: «Такий перехід можна означити як перехід від замкненої локальної ідентичності до відкритої глобальної, що пов'язано зі світовими глобально-інформаційними процесами» [12, с. 24].

Л. Сафронова пише про те, що, входячи в нові контексти життя, людина відчуває кризи ідентичності. Вона не буває постійною, раз і назавжди даною. На якийсь час людина може задовольнитися досягнутою ідентичністю, а потім шукає іншу. Людина не раз намагається визначитися по-новому, примкнути до нової групи ідентифікації. Крім того, людина може зустріти опір із боку свого чи чужого соціуму, тому для досягнення ідентичності потрібно опанувати багато культурних кодів. Без них неможливо відтворити ідентифікаційний канон [14, с. 8–24]. Тому, на нашу думку, сенс кризи полягає в переоцінці цінностей і пошуку духовно-сміслового ядра.

Філософи культури, визначаючи сутність кризи ідентичності, наголошують на її безпосередньому зв'язку з розширенням соціокультурних, побутових можливостей сучасної людини. Сучасна криза ідентичності виявляє себе в різних формах: у депресії й апатії, у безглуздій жорстокості, у різних формах залежності та безпорадності, у прагненні втекти від реального світу, у проявах надлишкової владності, у запереченні традиційних цінностей, егоїзмі чи самозакоханості. Наслідком є становлення несприятливої автономії, помилкової ідеології, дезінтеграції та відсутності життєвих планів, тобто втрата ідентичності. Криза ідентичності актуальна у всьому світі через «наступ» культури постмодерну, глобальної економіки, інформаційної політики.

На нашу думку, формуючими чинниками кризи ідентичності в сучасній культурі є невпевненість людини в майбутньому, відчуття небезпеки і тривоги, розрив зв'язку між поколіннями. Процеси детрадиціоналізації, зниження ролі й значення традицій і моральних норм, характерні для сучасного суспільства призводять до розмивання національної, класової, гендерної ідентичності.

Дослідник О. Литвинчук, намагаючись виокремити індикатори кризи ідентичності, розмірковує про конфлікт, який переживає людина. Він може бути джерелом розвитку особистості та визначати її життєвий сценарій. Причиною конфлікту найчастіше стає наявність протилежних ціннісних орієнтацій кожного індивіда і соціальної групи, що зіштовхуються в момент задоволення потреб або досягнення цілей [8, с. 59].

Криза ідентичності, яку досліджують сьогодні культурологи, соціологи, філософи, по суті являє собою процесуальний стан творення нового типу ідентичності – ситуативної, такої, що підлаштовується під обставини. Творення актуальної на даний момент ідентичності відповідає вимогам часу та логіці віртуалізованого інформаційного суспільства, орієнтованого на короткочасність і варіативність. Адаже, на думку Шеррі Тьокл, експерименти зі створенням і реконструкцією «Я» характерні для постмодерну, а множинність і змінність ідентичності у віртуальній комунікації є відображенням множинності ідентичності в сучасному суспільстві загалом. Криза ідентичності є процесом метамор-

фози стійкої ідентичності в ситуативну, адаптивну ідентичність постмодерну, занурену у віртуальну реальність і гру масок і самообразів [11, с. 107].

Дослідниця підкреслює, що люди стають ізольованими від реальності через соціальні мережі, бо технології беруть гору над людським. Відбувається підміна реальних людських взаємодій зв'язками в кібер-реальності, що є жалюгідною імітацією справжнього світу. Вона висловлює думку, що ми винайшли і вдосконалювали технології, які нас обікрали. Це застереження, що надмірна кількість віртуальних зв'язків може стати проблемою.

Відомий вчений С. Гантінгтон вважає, що криза ідентичності є глобальним феноменом, а публічні дискусії щодо цього стали надактуальними для нашого часу. На підставі спостережень він доводить, що кардинальні соціальні зміни й екстремальні ситуації, характерні для сучасності, можуть зруйнувати або змінити ідентичність [15, с. 35–36]. Американський інтелектуал стверджує: «Країни більше не можуть легко класифікувати себе і вступили в кризу ідентичності. Щоб справитися з такою кризою, країни почали згуртування культур з аналогічними походженням, релігією, мовою, цінностями й інститутами і дистанціювалися від тих, що відрізняються від них» [17, с. 126].

Він констатує: «Колишні джерела ідентичності та системи підпорядкування владі зруйновані. Люди на своєму шляху із сіл у міста віддалилися від свого коріння <...> Вони відкриті до величезних натовпів, таких самих, які позбулися коріння, людей і створюють із ними нові взаємозв'язки. Вони потребують нового джерела ідентифікації» [13, с. 17–21].

Відомий англійський соціолог польського походження З. Бауман стверджує, що «<...> проблема, яка тривожить людей на кінець століття, полягає не стільки в тому, як знайти обрану ідентичність і змусити навколишніх визнати її, скільки в тому, яку ідентичність вибрати й як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо раніше обрана ідентичність втратить цінність. Головною і найбільш нервовою проблемою є не те, як знайти своє місце в жорстких межах класу або соціального пласту і, знайшовши його, зберегти й уникнути вигнання; людину дратує підозра, що межі, в яких вона з таким трудом проникла, скоро зруйнуються або зникнуть» [2, с. 185]. На нашу думку, йдеться про розширення діапазону вибору ідентичностей. У такому сенсі криза ідентичності постає як стан постійної невизначеності, питання змінювати чи конструювати нову власну ідентичність. Це наслідок глобалізаційних та інформаційно-комунікативних процесів, що дезорієнтують людину, яка стає неспроможною усвідомити всі загрози і визначити модель поведінки або своє місце в сучасному соціокультурному середовищі.

Науковець підкреслює: «Замість того, щоб конструювати власну ідентичність послідовно, як це робиться під час будівництва дому, – неспішно вибудовуючи кожен його частину, – людина прагне через ряд «нових починань» експериментувати з формами, які миттєво збираються і легко розбираються, накладаючи один шар фарби на інший; воістину, це нагадує палімпсест старовини – текст, написаний на пергаменті поверх іншого» [2, с. 109]. На нашу думку, вчений наголошує на тому, що людські індивідуальності як уявлення людей про самих себе, розщеплюються на пазли, кожен з яких повинен викликати в уяві, нести і виражати власне значення, частіше не залежне від сусіднього кадру, ніж пов'язане з ним. Тобто йдеться про втрату своєї ідентичності чи прихильності або копіювання чужої.

У соціально-психологічній традиції криза ідентичності неминуче пов'язана зі зміною ролі ще однієї змінної – референтної групи. Ідея референтної групи належить Г. Хаймену і полягає в тому, що індивіду властиво розрізняти свою реальну приналежність до деякої «групи членства» і приналежність до уявної групи, куди він не входить реально, але цінності якої, а також зразки поведінки якої він приймає. Реальна й уявна групи – обидві позначають деякий фокус ідентифікації. Отже, якщо і група членства, і референтна

група втрачають риси привабливості, то це є ще одним доказом наявності кризи ідентичності [5, с. 62].

Проблема кризи ідентичності стає актуальною в транзитивних суспільствах або перехідних суспільствах, для яких характерна кризовість у різних сферах суспільного життя. Аномія, тобто відсутність соціального порядку таких суспільств, провокує людей до соціальної мобільності для оптимального виживання, що також веде до маргіальності самосвідомості або кризи ідентичності. Транзитивність сучасного історичного моменту породжує кризу ідентичності глобального масштабу. Оптимістична спрямованість ідентичності на зростання мобільності і свободи розширює ідентичність до космополітичної. Песимістичне, зворотне спрямування звужує ідентичність до традиційної, общинної.

Для сучасного транзитивного суспільства характерним є розвиток як егоїзму мас, так і індивідуалізму. Множинність думок приводить людину до невизначеності, постійного вибору поміж різними, часто несумісними цінностями, наслідком чого є стан внутрішнього конфлікту. Так формується проблема кризи ідентичності.

Дослідник глобалізаційних процесів Е. Гіденс наголошує на тому, що трансформація ідентичності є наслідком протистояння національної та глобальної культури. На глобальному рівні можливості ідентифікації розширюються, а на локальному звужуються, з огляду на процеси уніфікації [16, с. 214–220]. Учений вважає, що в сучасному світі, що глобалізується, тенденції інститутів супроводжується трансформацією соціокультурного життя, що має глибокі наслідки для особистої діяльності. На його думку, соціальна позиція має на увазі визначення «ідентичності» в межах системи соціальних зв'язків і взаємин; ідентичності як «категорії», до якої належить низка специфічних нормативних санкцій. Дослідник вводить поняття онтологічної безпеки, пояснюючи її як конфіденційність або довіру, які являють собою природний і соціальний світи, включаючи базові екзистенціальні параметри самості та соціальної ідентичності [3, с. 499].

Глобалізація інформаційно-комунікативного середовища веде до руйнування влади інститутів, які позбавляються координуючого центру в особі держави, що обумовлює процес ослаблення сучасних національно-державних інститутів і формування інтернаціональних соціальних інститутів. Фрагментація перетворює соціальні інститути на нестабільні, які не дозволяють індивіду ідентифікуватися в статусно-рольовій системі інформаційно-комунікативного середовища. У підсумку наростають труднощі ідентифікації в межах референтних груп.

Процеси глобалізації, віртуалізації та фрагментації обумовлюють розрив соціальної пам'яті, завдяки якій відтворюється національна і культурна ідентифікація. Розмивання соціальної пам'яті конкретної нації та культури в глобальному інформаційно-комунікативному середовищі ускладнює ідентифікацію, зокрема й соціально-рольову, у межах наявних соціальних інститутів.

Зростання нестабільності буття людини у світі українські дослідники пов'язують із глобальними інформаційно-технологічними трансформаціями, які активно впливають на всі сфери життєдіяльності людини. Зокрема, В. Лук'янець зазначає, що «вибухове поширення інформаційно-мережевих технологій, глобалізація суспільних процесів, міжнародна конвергенція, формування планетарної інформаційно-гуманітарної системи, а також поступальне посилення потоку глобальних антропогенних небезпек, ризиків, погроз трансформують світобачення доби Модерну, ризиковано деформують життєвий світ людини, її геном, геномний простір усіх живих істот планети, метаболізм планетарної цивілізації – тобто її глобальний обмін речовиною, енергією, інформацією зі світом» [9, с. 1–10].

Стрімке розширення інформаційно-комунікативного простору та його заповнення переважно зразками західного маскульту й постмодерністських культурних практик істотно впливає на традиційні національні культури. На думку О. Астаф'євої, «інформаційний космос» володіє майже безмежними можливостями впливу на життєвий

світ кожної людини і, відповідно, здатен трансформувати ціннісно-смыслові системи, що становлять основу національно-культурної ментальності населення різних країн» [1, с. 40]. Отже, позиції національних культур серед великих мас населення певною мірою послаблюються, натомість маси активно починають послуговуватися імпортованими культурними, поведінковими зразками, які поширює масова культура.

Можна констатувати, що на даному етапі розвитку Україна переживає кризу національно-культурної ідентичності. Підкреслимо, що «кризовість» не є суто українською особливістю, вона поширена на всю мультикультурну європейську спільноту, яка також гостро відчуває виклики національними ідентичностям.

Проявляється криза ідентичності в Україні тим, що певна частина населення не ідентифікує себе з жодною етнічно-національною спільнотою, тобто люди, які одну культурну ідентичність уже втратили, а іншої дотепер не здобули. Криза етнічного статусу українців характерна для багатьох представників національної, зокрема й політичної еліти, які державотворчий потенціал країни шукають за її межами. Ще однією причиною є відсутність ротації еліт, яка значною мірою формує нові смисли, ідеї та пріоритети самовизначення громадян. У нас така еліта, здебільшого, формує «особисті смисли», спрямовані на власні інтереси та власний добробут. Проте, незважаючи на постійні утиски з боку зовнішніх гравців і недосконалість внутрішньої інфраструктури, українськість характерна властивість живинання та розвитку, що прослідковується в сучасних глобальних умовах стрімких суспільних трансформацій і криз.

Мабуть, немає жодного європейського народу, в історії якого прослідковувалося б стільки концентрованого горя за порівняно невеликий проміжок часу, і який би водночас зберігся. Така обставина може бути основою для тези, що потенціал виформування України як нації-цивілізації не втрачено. Для втілення цього потрібна публічна дискусія в межах наукових інституцій і структур громадянського суспільства, яка б змогла визначити вектор і перспективи суспільного розвитку. Зазначимо, що фундаментом такого розвитку для України та влиття її у світову співдружність повинна стати українська культурна ідентичність. Для цього потрібно продумати та задіяти власні унікальні й оригінальні, а головне, конструктивні механізми життєтворення, які сприятимуть суспільному поступу в умовах взаємодії із глобальними соціокультурними практиками.

**Висновки.** Найважливіше завдання в умовах кризи – формування адекватної, ефектної національної стратегії розвитку інформаційного суспільства, від швидкості виконання якої залежать всі наступні кроки на шляху до глобального інформаційного суспільства. Тому сучасне наукове середовище повинно бути сконцентроване на інформаційному просторі, в якому транслуються та зберігаються традиції, культурна спадщина, а також формується національний світогляд.

### Література

1. Астафьева О. Модели этнокультурной идентичности в современном информационно-коммуникационном пространстве / О. Астафьева // Вестник Библиотечной Ассамблеи Евразии. – 2004. – № 3. – С. 40–44; № 4. – С. 42–48.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
3. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуры / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.
4. Данилова Е., Ядов В. Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ / В. Ядов, Е. Данилова // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 27–30.
5. Климов И. Психосоциальные механизмы возникновения кризиса идентичности / И. Климов // Трансформация

идентификационных структур в современной России. – М.: Моск. обществ.науч. фонд, 2001. – С. 54–81.

6. Козлова Н. Советские люди. Сцены из истории / Н. Козлова. – М.: Издательство «Европа», 2005. – 527 с.

7. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: [монографія] / М. Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. Івана Франка, 2009. – 558 с.

8. Литвинчук О. Від Маргінальності до кризи ідентичності: Філософський аспект / О. Литвинчук // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип. 10. – 2012. – 428 с. – С. 65.

9. Лук'янець В. Інформаційно-гуманітарна революція: зміна світобачення / В. Лук'янець, О. Кравченко, Л. Озодовська та ін. // Науковий світогляд на зламі тисячоліть. – Ч. II. – Розділ IV. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2006. – С. 1–10.

10. Малинова О. Ідентичність як категорія практики і научного аналізу / О. Малинова // Права людини і проблеми ідентичності в Росії і в сучасному світі; под ред. О. Малинової, А. Сунгурова. – СПб.: Норма, 2005. – 272 с.

11. Марійко С. Пошуки ідентичності «НОМО VIRTUALIS» в умовах сучасного соціуму / С. Марійко // Наукові записки. Серія «Філософія». – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія». – Вип. 10. – 2012. – 428 с. – С. 100–112.

12. Мартюшева А. Постмодерний нігілізм і криза ідентичності / А. Мартюшева // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Щоквартальний науковий журнал / М-во культури України, Нац. акад. керів. кадрів культури і мистецтв. – Київ: Міленіум, 2012. – № 4. – С. 24–27.

13. Плохих В. Теоретико-методологічні основи дослідження процесів глобалізації / В. Плохих, В. Фуртатов // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»]. Серія «Державне управління». – 2010. – Т. 147. – Вип. 135. – С. 17–21.

14. Софронова Л. О проблемах идентичности / Л. Софронова // Культура сквозь призму идентичности. – М.: Индрик, 2006. – 424 с.

15. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; пер. с англ. А. Башкирова. – М.: АСТ; ООО «Транзиткнига», 2004. – 635 с.

16. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age. / Antony Giddens. – Stanford, California, 1991. – 245 p.

17. Huntington S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. – N.Y., 1996. – 367 p.

### Анотація

**Полищук Р. М. Криза ідентичності в умовах глобалізації та посилення інформаційно-комунікативних процесів.** – Стаття.

У статті розглядаються філософські, соціокультурні аспекти та чинники формування феномену кризи ідентичності. Здійснено ґрунтовне дослідження на основі розробок закордонних і вітчизняних науковців, що дало можливість розкрити проблему та привернути увагу до розгляду чи переосмислення ролі системи цінностей в умовах глобалізаційних процесів і посилення інформаційно-комунікативного впливу. Наголошено на тому, що соціум істотно змінився, трансформувалися уявлення про людину і суспільство. Мережа усталених цінностей як складник людської свідомості, покликаний забезпечувати її неперервність і стабільність, у таких умовах не виконує свою функцію, що призводить до соціокультурних розладів. Зміна традиційних моральних канонів, переорієнтація цінностей, множинність вибору та стрімкість глобалізаційних процесів викликають протиріччя, «культурно-історичні неврози» та, як загальний наслідок, кризи. Тому, на нашу думку, така проблема вимагає детального вивчення особливостей впливу інформаційного суспільства та супутніх чинників на процес культурної ідентифікації людини в умовах трансформації суспільства.

**Ключові слова:** ідентичність, культурна ідентичність, криза ідентичності, фрагментарність, множинність, глобальна ідентичність, локальна ідентичність.



## Аннотация

**Полищук Р. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации и усиления информационно-коммуникативных процессов. – Статья.**

В статье рассматриваются философские, социокультурные аспекты и факторы формирования феномена кризиса идентичности. Осуществлено детальное исследование на основе разработок зарубежных и отечественных ученых, что позволило раскрыть проблему и привлечь внимание к рассмотрению или переосмыслению роли системы ценностей в условиях глобализационных процессов и усиления информационно-коммуникативного воздействия. Отмечено, что социум существенно изменился, трансформировались представления о человеке и обществе. Сеть устоявшихся ценностей как составляющая человеческого сознания, призванная обеспечивать его непрерывность и стабильность, в таких условиях не выполняет свою функцию, что приводит к социокультурным расстройствам. Изменение традиционных нравственных канонів, переоценка ценностей, множественность выбора и стремительность глобализационных процессов вызывают противоречия, «культурно-исторические неврозы» и, как следствие, кризис. Поэтому, по нашему мнению, эта проблема требует детального изучения особенностей влияния информационного общества и сопутствующих факторов на процесс культурной идентификации человека в условиях трансформации общества.

**Ключевые слова:** идентичность, культурная идентичность, кризис идентичности, фрагментарность, множе-

ственность, глобальная идентичность, локальная идентичность.

## Summary

**Polischuk R.M. Identity crisis in the conditions of globalization and strengthening of information and communication processes. – Article.**

The article deals with the philosophical, socio-cultural aspects and factors of formation of the phenomenon of the crisis of identity. A thorough research has been carried out on the basis of the development of foreign and domestic scientists, which enabled to reveal the problem and draw attention to the consideration or rethinking the role of the system of values in the conditions of globalization processes and strengthening the information and communication impact. It is emphasized that socium has changed significantly, transformed the concept of man and society. A network of established values, as a component of human consciousness, is intended to ensure its continuity and stability, in such conditions, ceases to perform its function, which leads to socio-cultural disorders. Changing the traditional moral canons, reevaluation of values, the plurality of choices and the rapidity of globalization processes are contradictory, cultural-historical neuroses and, as a general consequence, a crisis. Therefore, in our opinion, this problem requires a detailed study of the peculiarities of the influence of the information society and the concomitant factors on the process of cultural identification of a person in the conditions of transformation of society.

**Key words:** identity, cultural identity, identity crisis, fragmentation, plurality, global identity, local identity.

УДК 261.5:322.2

**В. М. Попович**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри соціальної роботи

Запорізького національного технічного університету

**СОЦІАЛЬНЕ СЛУЖІННЯ (СОЦІАЛЬНА РОБОТА) ЯК СКЛАДНИК СОЦІАЛЬНОГО ВЧЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ: АКТУАЛЬНІ НАПРЯМИ ВЗАЄМОДІЇ ЦЕРКВИ І ДЕРЖАВИ**

**Постановка проблеми в загальному вигляді.** Соціальна робота як соціокультурне явище в останні десятиліття стала невід'ємною частиною соціокультурної системи нашого суспільства, оскільки вона є одним із головних способів організаційного і соціально-технологічного реагування суспільства на нову соціальну ситуацію, на виклики соціально-політичного і соціально-економічного характеру. Не обходить стороною питання соціального служіння і православна церква. Соціальна робота церкви – надзвичайно складна, багатогранна й багатовекторна сфера людської діяльності. Повноцінний аналіз соціального служіння православ'я можна здійснити лише на широкому міждисциплінарному фундаменті сучасної світської та богословської науки, з урахуванням напрацювань церковних і світських дослідників, спеціалістів, працівників соціальної сфери, тобто завдяки синтезу соціального вчення православної церкви, соціальної філософії, соціології та суспільствознавства. Духовенство та викладачі, які не засвоїли основні богословські та філософські теоретичні й технологічні засади соціальної роботи, не усвідомлюють соціальних пріоритетів, у кінцевому підсумку чинять опір конструктивному розв'язанню актуальних соціальних проблем. Тому важливим питанням є визначення основних сфер соціального служіння церкви в предметному полі соціальної роботи.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблематика релігійного феномену соціального вчення християнства, його філософської інтерпретації, історичним і соціокультурним тенденціям у сучасному світі християнства, теоретичним і методологічним проблемам морально-етичного чинника як регулятора духовного і суспільно-громадського процесів присвячено праці Т. Аболіної, М. Бабія, І. Богачевської, В. Бондаренка, С. Головащенко, Т. Горбаченко, В. Губерського, В. Єленського, М. Заковича, А. Колодного, Л. Конотоп, В. Лубського, В. Любчика, Д. Мартишина, А. Марчишака, І. Мозгового, П. Сауха, Л. Филипович, П. Яроцького, В. Ярошовця. Однак в умовах оновлення і розвитку православної церкви в сучасному українському суспільстві, у період соціально-політичної та соціально-економічної кризи актуалізується проблема посилення соціального служіння церкви як складової частини соціального вчення. Тому виникає необхідність визначення основних напрямів співробітництва церкви і держави у сфері соціальної роботи.

**Формулювання цілей статті.** Мета дослідження – визначити значущість основних напрямів співробітництва церкви і держави у сфері соціальної роботи серед суб'єктів освітньо-виховного процесу духовних вищих навчальних закладів (далі – ВНЗ).

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Православне християнство сьогодні відіграє важливу соціальну роль у суспільному житті пострадянських держав. Найбільш виразним підтвердженням активного звернення у бік соціального складника православ'я є ухвалення документів, які відображають соціальне вчення християнства («Основи соціальної концепції Російської Православної Церкви» [7], «Церква і світ на початку третього тисячоліття» – Декларація ювілейного помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату [10], «Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви» [4]).

Православна церква соціальну доктрину розуміє як «всеохопну концепцію, яка відобразить загально-церковний погляд на питання церковно-державних відносин та проблеми суспільства загалом» [7] або ж «<...> довготривалу програму суспільного служіння Церкви, яка спирається на

православне богословське тлумачення становища Церкви в плюралістичному секулярному суспільстві» [7]. У таких визначеннях акцентується церква як суб'єкт соціального вчення. Й. Хефнер визначає християнське суспільне вчення як «сукупність соціально-філософського (переважно, на підставі суспільно зорієнтованої людської природи) та богословського (на підставі християнського спасіння) пізнання сутності й устрою людського суспільства, а також норм і обов'язків, які випливають із цього пізнання та реалізуються в конкретних суспільних відносинах» [9, с. 32]. Таке визначення переплітається із твердженням І. Ільїна про те, що християнське соціальне вчення – не перелік практичних вказівок для рішення «соціального питання» і не добірка знань із сучасної соціології, придатних для християнсько-соціального вчення, а інтегративна складова частина християнського вчення про людину [3, с. 15].

Основною метою християнського соціального вчення є формування в людини християнського світогляду, надання християнину відповідей на питання сучасності та конкретних рекомендацій щодо моделі поведінки віруючого в різних життєвих ситуаціях. Метою соціальної доктрини будь-якої християнської конфесії є формування системи поглядів, які охоплюють усі сторони життя людства на межі тисячоліть – від глобальних процесів у світовому співтоваристві до соціальних вимог щодо окремого індивіда [8].

Отже, соціальне вчення Української православної церкви – це базовий документ, це довгострокова програма суспільного служіння церкви, яка спирається на православне, богословське осмислення положення церкви в плюралістичному секуляризованому суспільстві. Соціальне вчення виступає як закріплене положення про ставлення церкви до суспільно-значущих проблем і дій церкви стосовно них, і тому є змістовним складником богословської освіти, підготовки студентів духовних навчальних закладів до служіння, формування їхньої моральної особистості (у ціннісно-духовному вимірі – В. П.) та суспільно-громадської позиції не тільки як клірика, але і члена суспільства.

Особливе значення в соціальному вченні православної церкви має виокремлення напрямів соціального служіння (соціальної роботи – В. П.) православної церкви в сучасному суспільстві.

Соціальна робота визначається як специфічний вид професійної діяльності з надання державного і недержавного сприяння людині з метою забезпечення матеріального, соціального, культурного рівня її життя, надання індивідуальної допомоги людині, родині чи групі осіб. У соціокультурному контексті соціальна робота регулює процеси залучення людини і різних соціальних груп до духовної сторони суспільства, до освоєння ними соціально-етичного потенціалу суспільства. С. Косянчук і В. Сидоров розуміють соціальну роботу як процес визначення та надання допомоги тим, хто її потребує (індивідам, групам і сім'ям), щодо сприяння вирішенню та вирішення їхніх життєвих проблем (економічних, медичних, медико-соціальних, правових, психолого-педагогічних, інформаційно-консультативних та інших) із метою відновлення, поліпшення чи спонукання самовідновлювати та самополіпшувати власні здатності до життєдіяльності [1]. Отже, соціальна робота забезпечує узгодження ціннісних орієнтацій і інтересів різних суб'єктів, соціальну активність людей і може характеризуватися показниками успішності соціалізації індивіда, затребуваності конкретних соціальних структур, ступенем узгодженості інтересів різних груп населення й ефективності соціальної політики.

Протягом останніх десятиліть у церкві здійснюється спроба створити власну соціальну політику й організувати професійну соціальну роботу, але приватної ініціативи деяких парафій, архієреїв, священства, активних небайдужих мирян, одноразової, несистемної допомоги дитячим будинкам, притулкам і богадільням явно замало для побудови справжньої соціальної політики церкви. У наш час церковне соціальне служіння повертається до своїх споконвічних традицій, коли піклування здійснювалося через монастирі та парафії, де надається комплекс соціальних послуг: навчання, лікування, виховання, допомоги, надання затишку нудженним.

Соціальне служіння здійснюється конфесіями у двох напрямках: 1) робота в державних установах, яка передбачає надання допомоги в лікарнях, дитячих будинках, інтернатах (здійснюється благодійними братствами і сестричествами); 2) створення власних структур для реалізації соціальних програм – лікарень, богаділень, освітніх, реабілітаційних центрів, готелів, покликаних здійснювати роботу з різними соціальними категоріями населення – інвалідами, дітьми-сиротами, багатодітними сім'ями, ув'язненими, безпритульними, божжанами, мігрантами, біженцями, вимушеними переселенцями та ін. Отже, у широкому розумінні соціальна робота церкви є діяльністю різних церковних організацій (синодальних відділів, епархій, парафій, братств, сестер милосердя).

Участь православних релігійних інститутів у суспільному житті держави проявляється не тільки в богослужбово-молитовній діяльності, а й у просвітницькій, освітній, виховній, добродійній, інформаційній, місіонерській тощо. Вони проводять соціальну роботу в таких суспільно-значущих напрямках, як: збереження моральності та спокою в суспільстві; духовна, моральна, культурна, патріотична освіта і виховання дітей і молоді; духовно-моральне і патріотичне виховання воїнів і співробітників правоохоронних установ; благодійницька і соціальна діяльність; збереження, відродження й розвиток історичної та культурної спадщини; робота із профілактики правопорушень; духовна і матеріальна допомога особам, які перебувають у місцях позбавлення волі; діяльність з охорони навколишнього середовища; підтримка інституту сім'ї, материнства і дитинства; підтримка і захист державної стабільності.

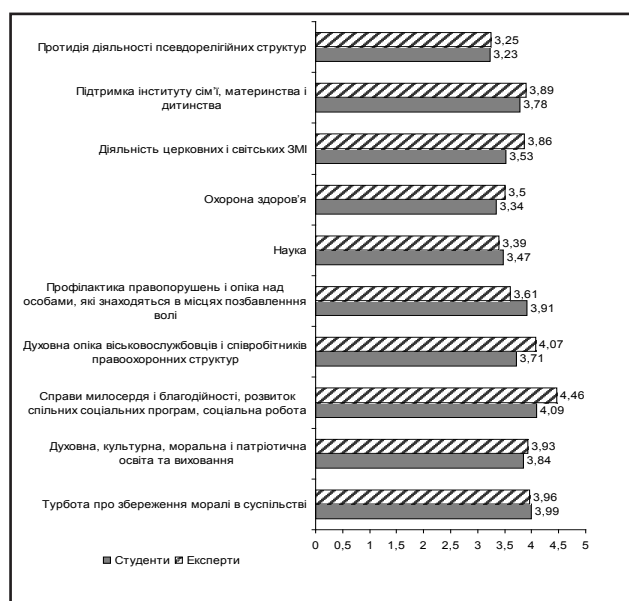
Треба зазначити, що багатовекторність своєї соціальної діяльності, православні церкви прописали в сучасних соціальних концепціях. Особливого значення регламентація

особливостей церковного соціального служіння набула в офіційному документі Руської православної церкви (далі – РПЦ) «О принципах організації соціальної роботи у РПЦ». У зазначеному документі надається таке визначення: «Соціальне служіння Церкви (церковна добродійність, церковна соціальна діяльність, діаконія – В. П.) – це ініційована, організована, координована діяльність, що фінансується Церквою, має на меті надання допомоги людям, які мають потребу, грошовими коштами, майном, радою, працею. Соціальне служіння Церкви не може стримуватися або обмежуватися релігійними, національними, державно-політичними або соціальними рамками» [6]. Соціальне служіння є одним із провідних видів діяльності священнослужителів, тому багато вищих духовних навчальних закладів православної церкви (як на території України та Росії, так і в європейських країнах – Греції, Словачії, Румунії, Болгарії – В. П.) готують священнослужителів за спеціалізацією «Християнська соціальна робота».

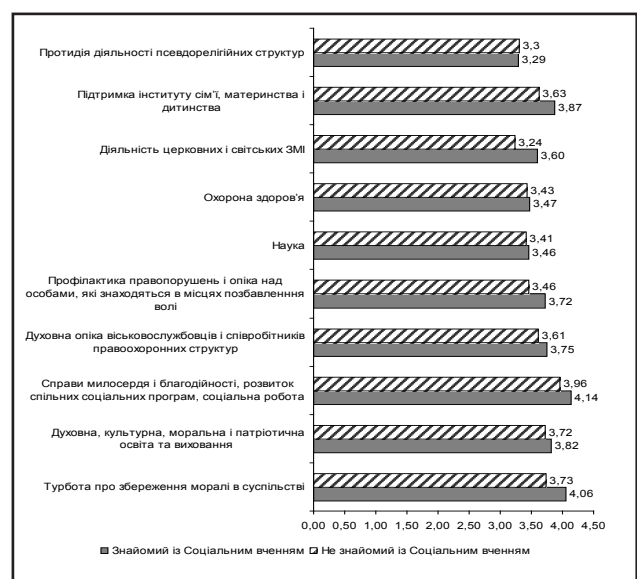
Отже, соціальна робота церкви має охоплювати всі сфери життєдіяльності людей (мотивацію, виховання, освіту, професійну діяльність, родину, бізнес, культуру, побудову образів майбутнього – В. П.), оскільки саме в соціальній сфері задовольняються життєві інтереси. Розроблення соціальної доктрини православної церкви та конкретна практична концепція соціальної роботи церковних парафій набувають усе більшого значення. Про це постійно нагадував предстоятель Української православної церкви Блаженніший митрополит Київський та всієї України Володимир, наголошуючи, що «соціальне вчення – це відповіді Церкви на найбільш насущні питання сучасної людини» [2].

Варто зауважити, що не лише наукові, соціологічні, а й звичайні людські ідеї, уявлення, поняття, цінності не можуть бути не соціальними, оскільки вони є результатами спільної духовної діяльності людства. Становлення людини, її духовний розвиток, вдосконалення відбувається не лише у світі її власних фантазій та келійних духовних зацікавлень, але насамперед, «у конкретних суспільних умовах», – зауважує Д. Мартишин [5, с. 610].

Отже, Соціальне вчення православної церкви являє собою богословське осмислення сучасного суспільного життя. У межах кордонів соціальної доктрини церкви розглядається широке коло питань щодо природи та сенсу існування людини на землі, взаємовідносин церкви та суспільства, характеру та спрямування соціальних перетворень у соціумі, взаємодії соціальних інститутів.



Мал. 1. Актуальні напрями соціального служіння (соціальної роботи) в різних сферах суспільно-громадського життя (середні значення)



Мал. 2. Актуальні напрями соціального служіння (соціальної роботи) в різних сферах суспільно-громадського життя залежно від рівня ознайомленості із Соціальним вченням (середні значення)

Для виявлення рівня значущості соціального служіння (соціальної роботи) в різних сферах суспільно-громадського життя, які відображено в соціальному вченні православної церкви, автором було проведено комплексне соціально-психологічне дослідження серед студентів духовних ВНЗ Української православної церкви (Московського і Київського патріархатів – В. П.) і експертне опитування серед науковців-релігієзнавців, священнослужителів і викладачів духовних ВНЗ (мал. 1–2).

Аналіз оцінок значущості співробітництва церкви і держави в різних галузях дозволив визначити найбільш важливі напрями. Так, студенти як найбільш значущі виділяють: справи милосердя і благодійності, соціальну роботу (середнє значення – 4,09); турботу про збереження моралі в суспільстві (3,99); профілактику правопорушень (3,91); духовну, культурну, моральну і патріотичну освіту та виховання (3,84); підтримку інституту сім'ї і материнства (3,78); духовну опіку військовослужбовців і співробітників правоохоронних структур (3,71). Найменш значущими, на думку студентів, є: протидія діяльності псевдорелігійних структур (3,23); охорона здоров'я (3,34) і наука (3,47). Експерти як найбільш важливі виділяють такі напрями: соціальну роботу (4,46); духовну опіку військовослужбовців і співробітників правоохоронних структур (4,07); турботу про збереження моралі в суспільстві (3,96); духовну, культурну, моральну і патріотичну освіту та виховання (3,93). Варто зазначити, що для експертів більш значущою є діяльність церковних і світських засобів масової інформації (далі – ЗМІ). Отже, найбільш значущою сферою співробітництва церкви і держави респонденти визначають соціальну роботу і соціальне служіння, благодійництво й опіку різних верств населення.

**Висновки і перспективи подальших досліджень.** Отже, серед основних напрямів соціальної роботи православної церкви можна виділити: 1) благодійність, участь у соціальних програмах; 2) моральне, духовне і патріотичне виховання; 3) допомогу вразливим верствам населення, причому ознайомленість із соціальним вченням православної церкви впливає на усвідомлення значущості визначених сфер соціального служіння. Зважаючи на вищезазначене, особливу увагу варто приділити вирішенню питання інформаційного супроводу соціальної роботи церкви, яка впливає на всі сфери буття та допомагає людині в побудові суспільства, яке б розвивалося на основі солідарності, духовності, справедливості, чесності та добропорядності.

Подальших досліджень потребує проблема визначення впливу соціального вчення на формування компетентності майбутніх священнослужителів у сфері практичної соціальної роботи і можливості впровадження спеціалізації «Соціальна робота» в системі православної богословської освіти.

### Література

- Бех В. Соціальна робота і формування громадянського суспільства: [монографія] / В. Бех, М. Лукашевич, М. Туленков. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2008. – 599 с.
- Владимир (Сабодан), митр. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе / Владимир (Сабодан), митр. // Доклад на Десятых международных Успенских чтениях (Киев, 30 сентября 2010 г.) // Українська Православна Церква [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://orthodox.org.ua/article/zadachi-pravoslavnogo-bogosloviya-v-ukraine-na-sovremennom-etape>.
- Ильин И. Путь духовного обновления / И. Ильин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 365 с.
- Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с.
- Мартышин Д. Социальная работа Церкви как важнейшее условие социализации человека / Д. Мартышин, П. Бочков // Молодой ученый. – 2014. – № 1. – С. 609–613.
- О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html>.

7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского патриархата [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/ua/>.

8. Процюк Р. Соціальна доктрина православ'я і становлення громадянського суспільства в Україні / Р. Процюк // Грані. – 2015. – № 3 (119). – С. 125–130.

9. Хейфнер Й. Христианское социальное учение / Й. Хейфнер. – М.: Духовная Библиотека, 2001. – 323 с.

10. Ювілейний Помісний Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату 9–10 січня 2001 р. (документи і матеріали) / упорядник еп. Димитрій (Рудюк). – К.: Вид. відділ УПЦ-КП, 2001. – 60 с.

### Анотація

**Попович В. М. Соціальне служіння (соціальна робота) як складник соціального вчення православної церкви: актуальні напрями взаємодії церкви і держави.** – Стаття.

Православне християнство сьогодні відіграє важливу роль у соціальних процесах на теренах історично православних держав, тому сучасні православні теологи звернулись до ідей «вертикального» та «горизонтального» богослов'я, виразним підтвердженням чого є ухвалення документів, які відображають соціальне вчення християнства. Особливого значення в соціальному вченні православної церкви має виокремлення напрямів соціального служіння (соціальної роботи) православної церкви в сучасному суспільстві. У статті наведено результати соціологічного опитування щодо визначення пріоритетних напрямів співробітництва церкви і держави у сфері соціальної роботи серед суб'єктів освітньо-виховного процесу духовних ВНЗ.

**Ключові слова:** православна церква, соціальне вчення, соціальне служіння, соціальна робота, богословська освіта.

### Аннотация

**Попович В. М. Социальное служение (социальная работа) как составляющая социального учения православной церкви: актуальные направления взаимодействия церкви и государства.** – Статья.

Православное христианство сегодня играет важную роль в социальных процессах на территориях исторически православных государств, поэтому современные православные теологи обратились к идеям «вертикального» и «горизонтального» богословия, подтверждением чего является принятие документов, отображающих социальное учение христианства. Особое значение в социальном учении православной церкви имеет выделение направлений социального служения (социальной работы) православной церкви в современном обществе. В статье приведены результаты социологического опроса по поводу определения приоритетных направлений сотрудничества церкви и государства в сфере социальной работы среди субъектов образовательно-воспитательного процесса духовных ВУЗов.

**Ключевые слова:** православная церковь, социальное учение, социальное служение, социальная работа, богословское образование.

### Summary

**Popovych V. M. Social service (social work) as Orthodox Church's component of social doctrine: actual directions of Church and state interaction.** – Article.

Orthodox Christianity today plays an important role in the social processes in the territory of historically orthodox states, therefore modern orthodox theologians turned to the ideas of “vertical” and “horizontal” theology, which is confirmed by the adoption of documents reflecting the social doctrine of Christianity.

Of particular importance in the orthodox church's social doctrine is the emphasis on the directions of orthodox church's social service (social work) in modern society. The article presents the results of a sociological poll on the identification of priority directions for cooperation between the church and the state in the social work sphere among the subjects of the educational and upbringing process in the theological universities.

**Key words:** orthodox church, social doctrine, social service, social work, theological education.

УДК (520)316.723

**К. В. Райхерт**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії і методології познання  
Одеського національного університету імені Й. Й. Мечникова

### АРТИКУЛЯЦІЯ СОЦІОНІМА «САРАРИМАН»

В має 2016 г. в міжнародній деловій газеті *Financial Times* вийшла стаття Лео Льюїса «Прокляття сараримана» (*The Curse of the Salaryman*), в якій можна прочитати наступне: «На протязі багатьох десятиліть після Другої світової війни беловоротничковий сарариман (*the white collar Salaryman*) був славним, неупоминаним, всеповажаючим економічним героєм. Його лояльність, старання і любов визначали націю, яка вибрала – спочатку з огляду на цілеспрямованість, а потім – звичкою – компанію як домінуючий інститут. Корпоративна, соціальна і сімейна життя в Японії вращалась в захоплюючій орбіті навколо нього (сараримана – *К. Р.*) трудової етики, його витрат і ідеалу життєвості (трудова – *К. Р.*) зайнятості. Мужчини хотіли бути їм, жінки хотіли вийти за нього, бары хотіли наливати йому виски до 2 годин ночі, а амбіційні корпорації хотіли отримати від нього як можна більше. Однак в 2016 г. сарариман – це ім'я, асоціюючись з застиглістю, алергією на ризик і зростаючим списком корпоративних невдач, переставши вважатися чимось цінним (*asset*), стало істочником неприємностей (*liability*). Для економістів, які бачать в реформі ринку праці єдину надію Японії, він (сарариман – *К. Р.*) – це одна з найбільш коварних загроз для країни. Як зауважує професор Коїти Накао, політолог в Університеті Софія в Токіо, ідентичність багатьох японських чоловіків пов'язана з груповим мисленням і повагою до авторитету: «Це зовсім протилежно творчості і оригінальності, в яких потребує економіка сьогодні» [11]. В наведеному цитаті цікаві два моменти. Перший момент пов'язаний з так званими сарариманами, певної соціальної групою в Японії, навколо якої, в основному, впродовж десятиліть вибудовувалась економіка, ідеологія і політика Японії. Другий момент пов'язаний з тим, що сучасна Японія переживає економічний (і в якійсь мірі соціальний – *К. Р.*) кризис з-за цих самих сарариманів. В результаті, перед урядом Японії в 2016 г. була поставлена задача – щось зробити з феноменом сараримана [11]. Між тим, для того щоб зрозуміти, що можна зробити позитивного з феноменом сараримана, необхідно спочатку розібратися з самим феноменом.

В запропонованому дослідженні розмова піде про артикуляцію феномена сараримана. Під артикуляцією в даному випадку розуміється ситуація, коли визначений стиль або спосіб дії потрапляє в фокус уваги, поіменовується, стає тим самим як би більш окресленим, завдяки чому стає можливим його нормативне вираження і поширення в суспільстві [2]. В даному конкретному випадку інтерес представляє артикуляція феномена сараримана як соціоніма соціальної групи сарариманів і, можливо, як культуроніма культури сарариманів. Під соціонімом тут розуміється «колективне ім'я визначеної соціальної групи (шире – уявляемого суспільства), використовуване для групової ідентифікації і стигматизації» [1, с. 110].

Отже, метою дослідження – розкрити обставини артикуляції соціоніма «сарариман».

*Сарариман* (іноді: *саларимен*) – це японське слово *サラリーマン*, образований поєднанням двох слів: *salary* «оклад» + *man* «чоловік» = *salaried man* «служачий на окладі». Американський японист Езра Вогел, який першим представив англійській публіці слово і поняття «сарариман», помилково вважає, що слово «сарариман» виникло і поширилося серед японців в 1930-х гг. в зв'язку з розширенням державної бюрократії і зв'яз-

анною з війною промисловістю [15, с. 1–12]. Однак вперше, наскільки відомо, це слово було використано в 1918 г. [8, с. 33] (іноді називають 1916-й г. [10, с. 1] – *К. Р.*) японським художником Ракутэном Китадзавою, крім того, прототипом сучасної манги і першим, хто використовував слово «манга» в сучасному значенні цього слова. Ракутэн Китадзава опублікував серію карикатур під назвами «Небеса сараримана» (яп. *サラリーマンの天国 Сарариман но тэнгоку*) і «Ад сараримана» (яп. *サラリーマンの地獄 Сарариман но дзигоку*) [7, с. 28]. В «Небесах сараримана» зображались делові поїздки, прогулки з машиністами і довгі вихідні. В «Аду сараримана» зображались поїздки в переповнених трамваях в час пік, сплетні і інтриги серед колег і робота допіздно в кінці фінансового місяця. Однак по великому рахунку популяризовано слово «сарариман» було завдяки творчості японського економіста Маэды Хадзіме «Історія сараримана» (яп. *サラリーマン物語 Сарариман моногатари*, 1928 г.) [7, с. 27] і фільмам японського кінорежисера Ясудзиро Одзу «Токійський хор» (яп. *東京の合唱 Токё но корасу*, 1931 г.) і «Родиться-то я родився...» (яп. *大人の見る絵本 生れてはみたけれど Отона но міру эхон: Умарэтэ ва міта кэрэдо*, 1932 г.) [7, с. 28]. Уже в те часи слово «сарариман» використовувалося тільки до «білих воротничків», працюючим в сфері державної бюрократії і в великих компаніях [15, с. 1–12]. Сарариман складає ядро японської трудової системи, названої в 1958 г. Джеймсом Абеггленом (*James Abegglen*) «тремя священными сокровищами» (*the three sacred treasures*) [12, с. 151] по аналогії з «Тремя священными сокровищами Японії», то є Регаліями японського імператора (бронзовим дзеркалом *Ята-но кагами*, підвески з цінних каменів (яшми) *Ясакі-но магатама*, мечом *Кусанаги-но цуругі*). Вот ці три сокровища [12, с. 151–154]: 1) життєвий найм (*Lifetime employment*); 2) зарплатна плата (*Seniority wages*); 3) підприємницькі об'єднання (*Enterprise unions*). В зв'язку з цією системою, «працівники зразу по завершенні навчання приходять працювати в фірму і залишаються в ній як постійні працівники до досягнення пенсійного віку. Вони отримують внутрішню професійну підготовку і безпечні <= гарантовані – *К. Р.*> просування по кар'єрній драбині, збільшення зарплати в зв'язку з продовженням їх служби в фірмі і користуються всіма благами соціального забезпечення, які їм надають роботодавці. Вони отримують соціальний престиж і почуття власної гідності від фірми, до якої вони обрали приєднатися» [17, с. 56].

Взагалом і в цілому вказана система породила сараримана в тому вигляді, в якому його знає сучасна Японія, – білого воротничка, який лояльний до компанії, на якій він працює, і який тому не перейде працювати в іншу компанію. Останнє він не робить також по іншій причині: «Одним з елементів довготривалої зайнятості є розвиток специфічного для фірми людського капіталу шляхом ротачі робітників з однієї роботи на іншу всередині фірми. Працівники знають про фірму все, що їм не вистачає навичок, щоб перейти в іншу фірму. Така професійна підготовка «синіх воротничків» призводить до «біловоротничковості» робітників в великих фірмах і, як наслідок, до великої лояльності до фірми» [12, с. 152]. З-за лояльності до фірми сарариман частіше змушений працювати, чим ли не до 60 годин в тиждень [16]. Як наслідок, сарариман майже не бере участі в житті своєї

семьи [16]. Кроме того, среди сарариманов высокий уровень *кароси* (яп. 過労死 «смерть от переработки»), профессиональной внезапной смерти (обычно, от инфаркта или инсульта вследствие стресса и переутомления на работе) [16].

Хорошего сараримана отличают следующие качества [5]: 1) сарариман лоялен и предан своей компании; 2) если сарариман столкнется с конфликтом между служебными обязанностями и семейным долгом, в 99% случаев он выберет служебные обязанности; 3) сарариман принципиален; 4) сарариман никогда не критикует свою компанию и своих коллег; 5) сарариман надежен; 6) сарариман одержим деталями; 7) сарариман учитывает всевозможные варианты; 8) сарариман консервативен; 9) сарариман принимает все важные решения в комитетах; 10) сарариман – конформист.

Постоянная занятость на работе сарариманов выставляет их в обществе зачастую в негативном свете. Особенно хорошо над их негативным образом поработали массмедиа. Стереотипный образ сараримана таков [6]: 1) жизнь практически полностью вращается вокруг работы в офисе; 2) в обязательном порядке и ежедневно носит костюм и галстук; 3) сверхурочная работа каждый вечер; 4) добросовестность, но неоригинальность; 5) отсутствие инициативы и конкурентоспособности; 6) тщательное следование приказам вышестоящих лиц; 7) ощущение сильной эмоциональной связи с сотрудниками; 8) три основных способа времяпровождения вне работы: употребление спиртных напитков, гольф и маджонг (в 2000-е гг. добавились увлечения аниме, манга, видеоиграми и тому подобным); 9) караоке до поздней ночи и запойное пьянство. У сарариманов есть даже уничижительные прозвища: *сачику* (яп. 社畜), буквально переводится как «корпоративный сток»; *бака сарариман* (яп. 馬鹿サラリーマン) – «глупый сарариман»; *кайся-но ину* (яп. 会社の犬), буквально переводится как «пёс корпорации»; *кигъйо сэнси* (яп. 企業戦士), буквально переводится как «солдат корпорации».

Последние два прозвища – «пёс корпорации» и «солдат корпорации» – не всегда носят негативный оттенок. Это связано, прежде всего, с тем фактом, что «сарариманы часто ассоциируются с самураями. Кодекс самураев (бусидо), включая их манеры, поведение и дух, основанный на Дзен, символизируют идеальные качества (*aspects*) сараримана» [9, с. 34]. Это связано с историей возникновения сараримана как класса. Класс сарариманов – это порождение «Рестаурации Мейдзи» (яп. 明治維新 *Мейдзи Исин*), системы политических, военных и социально-экономических реформ в Японии 1868–1889 гг.: молодые самураи, создавшие олигархат под прикрытием имени императора Мейдзи, «инициировали далеко идущую программу модернизации и создания нации, которая заложила основы для превращения Японии в промышленную и военную державу в начале XX в. Разнообразные инновации и изменения включали в себя создание технологически современной армии, которая вскоре должна была осуществить экспансию Японской империи в Азии, и учреждение современных социально-экономических и политических институтов. Дух этого проекта модернизации (*modernity*) был отражён в современных слоганах, таких, как: «Богатая страна, сильная армия» (яп. 富国強兵 *Фукоку кёхэй*) и «Цивилизация и просвещение» (яп. 文明開化 *Бунмэй-кайка*). Важно отметить, что в соответствии со слоганом «Цивилизация и просвещение», неотъемлемой частью создания сильной новой нации был санкционированный и распространяемый посредством государства и общества дискурс «цивилизованной морали», предназначенный для создания новых просвещённых японца и японки. Это, как предполагает другой популярный слоган того времени, «Японский дух и западное образование» (яп. 和魂洋才 *Вакон йосай*), синтезировало выборочные неоконфуцианские ценности предыдущего режима (Токугавы), обеспечивавшие предписывающий дискурс самураев и социально-политических элит, с новыми импортированными медицинскими, юридическими и социальными дискурсами Запада. Необходимо отметить, что «официальная идеология», сформировавшаяся в результате синтеза этих выборочных заимство-

ваний, была национальной идеологией, которая в принципе касалась всех японцев, а не только определённых групп или классов, как это было в случае предыдущих предписаний Токугавы» [7, с. 26].

Таким образом, военная идеология самураев была слита с западным образованием. Как результат, «с 1871 г. японское правительство начало выплачивать рабочим месячную зарплату вместо ежегодной зарплаты. Впоследствии возник новый уровень бюрократических работников, который отличался от высокопоставленных чиновников, ездивших в дорогих каретах или повозках, присылаемых за ними из их офисов. К 1907 г. представители этой новой городской социэкономической группы зачастую одевались в западную деловую одежду и их часто замечали в передвижениях пешком или на современном виде массового транспорта в свои офисы. Клерки, одетые в традиционную японскую одежду, часто назывались *косибэн* <яп. 腰弁 – слово, образованное сочетанием двух слов: 腰 *коси* «бедро», «тазобедренный», «боковой» + 弁当 *бэнто* «однопорционная упакованная еда навынос» – *К. Р.*>, словом, пришедшим из позднего этапа эпохи Токугавы, с помощью которого обозначали самураев низкого сословия, которые работали в местах за пределами своих домов и приносили обед с собой. Они носили свои коробки с едой (*бэнто*) на ремнях, пристёгнутых к поясу кимоно, – отсюда: *бэнто*, болтающееся на бедре, *коси*. <Во время «Рестаурации Мейдзи» и позже – *К. Р.*> слово «косибэн» часто употреблялось в пейоративном значении для обозначения нижнего слоя городских белых воротничков, которые продолжали носить традиционную японскую одежду, так как их рабочие места не были достаточно важными, а их зарплаты (*salaries*) не были достаточно высокими, чтобы позволить им носить западные костюмы. По-западному одетым эквивалентом *косибэна* был *йофуку саймин* (яп. 洋服細民 «худой человек в западной одежде»), плохо одетый бедный бизнесмен. В последние годы эпохи Мейдзи эти работники были также известны под именами *гэккю торы*, мужчины, получающие ежемесячную зарплату, и *цумомэнин* (яп. 勤め人), мужчины, добирающиеся до места работы на поезде» [8, с. 33]. Именно *йофуку саймин* / *цумомэнин* впоследствии и стал именоваться сарариманом.

Между тем, условно говоря, «институт сараримана» стал доминирующим институтом только после Второй мировой войны в связи с переориентацией японского технационализма. Вот что пишет о японском технационализме американский политолог Ричард Дж. Сэмюэлз: «Технология была делом национальной безопасности и набором верований и практик, составлявших такое видение, которое можно назвать «технационализмом». Национальные лидеры Имперской Японии, после бесчисленных дебатов и вопреки иногда явному несогласию, пришли к формуле «военного технационализма», которая бы одновременно усилила экономическую и военную безопасность. Несмотря на поражение в Тихоокеанской войне, послевоенные японские проектировщики унаследовали институты этого военного технационализма и вызванные им творческие способности. Некоторые искали, как реконструировать довоенную парадигму. Другие боролись за умиротворение экономики и её руководителей. Однако никто из них не протестовал против исключительной значимости овладения, расширения и изучения технологий; никто не протестовал против технациональной парадигмы. Период с 1945 по 1955 гг. был критическим в определении того, будет ли японская национальная система руководствоваться военными или коммерческими мотивами» [13, с. 33–34]. Так как в итоге победил «коммерческий технационализм», а не «военный технационализм», на первый план вышел уже готовый институт сараримана, который, с одной стороны, наследовал военный институт самураев, а с другой – был направлен на мирную экономику, а не на милитаризованную. Можно сказать, что сарариман стал символом коммерческого технационализма Японии, который является наследником военного технационализма страны, который, в свою оче-

редь, был результатом проекта модернизации Японии, известного как «Рестаурация Мейдзи». Отсюда: когда речь заходит об экономическом кризисе Японии в связи с феноменом сараримана, необходимо понимать, что этот кризис связан не просто с феноменом и институтом сараримана, но с коммерческим технонационализмом Японии. Другими словами, кризис экономики Японии является кризисом института сараримана и кризисом коммерческого технонационализма, а значит, в какой-то степени и кризисом того проекта модернизации Японии, который был начат ещё в конце XIX в., – это в некотором роде вскрывает тот факт, что феномен сараримана, на самом деле, является пережитком милитаризованного прошлого Японии. Этот момент (сарариман как пережиток милитаризованного прошлого Японии – К. Р.), кстати, стал предметом критики создателей манги и аниме, например, Кацухиро Отомо [3–4]. Кроме того, такая социокультурная группа, как отаку, выделилась в конце 1970-х – начале 1980-х гг., в том числе как контркультурное образование, группа, выступающая против ценностей сарариманов. В какой-то мере можно сказать, что выделение отаку как отдельной группы – это признак надвигающегося кризиса института сараримана и коммерческого технонационализма Японии, а современные феномены «хикикомори», «паразит-одиночка» (яп. パラサイトシングル, *Parasaito sungyuru*, англ. *Parasite single* – К. Р.) и «травянистый мужчина» (яп. 草食(系)男子, *Socёку (-кэй) данси*, англ. *Herbivore men, grass-eater men* – К. Р.) (см. подробнее: [14] – К. Р.) – уже результаты этого кризиса.

В качестве выводов надлежит зафиксировать, что соционим «сарариман», вероятнее всего, был придуман в 1916 г. или 1918 г. японским художником Ракутэном Китадзавой для обозначения новой социальной, культурной и экономической группы «белых воротничков», которые изначально назывались *йофуку саймин* и *цутомэнин* и были результатом слияния военной идеологии самураев с западным образованием в ходе реализации проекта модернизации Японии, известного под названием «Рестаурация Мейдзи». После Второй мировой войны сарариман стал символом коммерческого технонационализма, который является трансформированным военным технонационализмом, возникшим в ходе «Рестаурации Мейдзи». Поэтому в какой-то степени сарариман может быть понят как пережиток милитаризованного прошлого Японии, что, возможно, является причиной современного экономического кризиса национальной системы Японии, образовавшейся вокруг института сараримана. Возможным выходом из ситуации, сложившейся в современной национальной системе Японии на основе института сараримана, может быть либо полный отказ от института сараримана (и коммерческого технонационализма – К. Р.), либо же реконфигурация соционима «сарариман», то есть наделение новыми значениями и смыслами понятия «сарариман», феномена и института, стоящих за этим понятием.

### Литература

1. Райхерт К. Артикуляция соционима «отаку» / К. Райхерт // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – № 10. – С. 110–114.
2. Райхерт К. Концепция изменения фоновых практик Ч. Спинозы, Ф. Флореса и Х. Дрейфуса и её версии / К. Райхерт // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – № 4(13). – С. 102–110.
3. Райхерт К. Социальная критика в анимационном фильме «Приказ на остановку строительства» Кацухиро Отомо / К. Райхерт // Пріоритетні напрями вирішення актуальних проблем суспільних наук : Матеріали науково-практичної конференції, 12–13 вересня 2014 р., м. Одеса, Україна. – Одеса : ГО Причорноморський центр досліджень проблем суспільства, 2014. – С. 32–35.
4. Райхерт К. Социальная критика в анимационном фильме «Пушечное мясо» Кацухиро Отомо / К. Райхерт // Zbior raportow naukowych “Knowledge Society” (30.10.2014 – 31.10.2014). – Czesc 6. – Lodz : SP.zo.o. Diamond trading tour, 2014. – S. 64–69.

5. Company Harmony, Salaryman Networks and Japanese Business. – URL: <https://www.venturejapan.com/japanese-business-culture-harmony.htm> (accessed 08.08.2017).

6. Dasgupta R. Creating Corporate Warriors: The “Salaryman” and Masculinity in Japan / Romit Dasgupta // *Asian Masculinities : The Meaning and Practice of Manhood in China and Japan* / ed. K. Louie and M. Low. – London : Routledge, 2005. – P. 118–134.

7. Dasgupta R. Re-reading the Salaryman in Japan : Crafting Masculinities / Romit Dasgupta. – Abingdon, Oxon; New York, NY : Routledge, 2013. – 204 p. – (Routledge/Asian Studies Association of Australia East Asia series, 13).

8. Freedman A. Tokyo in Transit : Japanese Culture on the Rails and Road / Alisa Freedman. – Stanford : Stanford University Press, 2010. – 352 p.

9. Hidaka T. Corporate Warriors or Company Animals : an Investigation of Japanese Salaryman Masculinities across the Three Generations : PhD Thesis / Tomoko Hidaka. – Adelaide : University of Adelaide, 2006. – 252 p.

10. Hidaka T. Salaryman Masculinity : Continuity and Change in Hegemonic Masculinity in Japan / Tomoko Hidaka. – Leiden ; Boston : Brill Academic Publishers, 2010. – 224 p. – (Social Sciences in Asia).

11. Lewis L. The Curse of the Salaryman / Leo Lewis // *Financial Times* URL: <https://www.ft.com/content/d1a6aa18-1045-11e6-91da-096d89bd2173> (accessed 03.09.2017).

12. Rosser I., Rosser M. Comparative Economics in a Transforming World Economy / I. Barkley Rosser, Marina V. Rosser. – 2nd ed. – Cambridge, MA ; London : MIT Press, 2004. – 646 p.

13. Samuels R. J. “Rich Nation, Strong Army”: National Security and the Technological Transformation of Japan / Richard J. Samuels. – Ithaca : Cornell University Press, 1996. – 480 p. – (Cornell Studies in Political Economy).

14. Toivonen T., Imoto Y. Making Sense of Youth Problems / Tuukka Toivonen, Yuki Imoto // *A Sociology of Japanese Youth: From Returnees to NEETs* / ed. R. Goodman, Y. Imoto, T. Toivonen. – London ; New York : Routledge, 2012. – P. 1–29. – (Nissan Institute / Routledge Japanese Studies Series).

15. Vogel E. Japan’s New Middle Class: the Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb / E. Vogel. – 2nd ed. – Oakland : University of California Press, 1971. – 313 p.

16. Wingate K. Japanese Salarymen : On the Way to Extinction? / Kristin Wingate // *Undergraduate Journal of Global Citizenship*. – Vol. 1. – 2011. – № 1. – Article 2 URL: <http://digitalcommons.fairfield.edu/jogc/vol1/iss1/2> (accessed 08.08.2017).

17. Wolff L. The Death of Lifelong Employment in Japan? / Leon Wolff // *Corporate Governance in the 21st Century : Japan’s Gradual Transformation* / ed. L. Nottadage, L. Wolff, and K. Andersen. – Cheltenham ; Northampton : Edward Elgar, 2008. – P. 53–80.

### Анотація

**Райхерт К. В.** Артикуляция соционима «сарариман». – Статья.

Соционим «сарариман» был придуман в 1916 г. или 1918 г. японским художником Ракутэном Китадзавой для обозначения новой социальной, культурной и экономической группы «белых воротничков», которые изначально назывались «йофуку саймин» и «цутомэнин» и были результатом слияния военной идеологии самураев с западным образованием в ходе реализации проекта модернизации Японии, известного под названием «Рестаурация Мейдзи». После Второй мировой войны сарариман стал символом коммерческого технонационализма, который является трансформированным военным технонационализмом, возникшим в ходе «Рестаурации Мейдзи». Поэтому в какой-то степени сарариман может быть понят как пережиток милитаризованного прошлого Японии, что, возможно, является причиной современного экономического кризиса национальной системы страны, образовавшейся вокруг института сараримана. Возможным выходом из ситуации, сложившейся в современной национальной системе Японии на основе института сараримана, может быть либо полный отказ от института сараримана (и коммерческого технонационализма), либо же наделение новыми значениями и

смыслами понятия «сарариман», феномена и института, стоящих за этим понятием.

*Ключевые слова:* артикуляция, самурай, соционим, технонационализм, Япония.

#### Анотація

**Райхерт К. В.** Артикуляція соціоніма «сараріман». – Стаття.

Соціонім «сараріман» був вигаданий у 1916 або 1918 році японським художником Ракутен Кітадзавою для позначення нової соціальної, культурної й економічної групи «білих комерців», які первісно називалися «йофуку саймін» і «цутomenin» і були результатом злиття військової ідеології самураїв із західною освітою під час реалізації проекту модернізації, відомого як «Реставрація Мейдзі». Після Другої світової війни сараріман став символом комерційного технонаціоналізму, який є перетвореним військовим технонаціоналізмом, що виник під час «Реставрації Мейдзі». Тому певною мірою сарарімана можна розглядати як пережиток мілітаризованого минулого Японії, що, можливо, є причиною сучасної економічної кризи національної системи країни, утвореної навколо інституту сарарімана. Можливим розв'язання кризи може бути або цілковита відмова від інституту сарарімана (та комерційного технонаціоналізму), або наділення новими значеннями та смислами поняття «сараріман», феномену й інституту, що стоять за цим поняттям.

*Ключові слова:* артикуляція, самурай, соціонім, технонаціоналізм, Японія.

#### Summary

**Rayherth K. V.** The articulation of the socionym of sararyman. – Article.

Socionym “sararyman” was coined in 1916 or 1918 by Japanese artist Rakuten Kitazawa for collective naming of new social, cultural and economic group of the “white collar” workers who were named “yofuku saimin” and “tsutomenin” originally and who were the results of the merge of the military ideology of the Samurai and the Western Education during the realization of the project of modernization of Japan known as “The Meiji Restoration”. After World War II the sararyman became a symbol of the commercial techno-nationalism that was a transformed military techno-nationalism originated from “The Meiji Restoration”. There fore, in some way the sararyman can be understood as a remnant of the military past of Japan what, probably, can be seen as a cause for the contemporary economic crisis of the national system of Japan aroused around the sararyman institute. The possible solution of the crisis can be either a full rejection of the sararyman institute and the commercial techno-nationalism or an investment of new meanings to the socionym of sararyman and to the phenomenon and institute of the sararyman.

*Key words:* articulation, Japan, Samurai, socionym, techno-nationalism.



УДК 82-312.1

**Б. И. Рамазанова**  
докторант кафедры истории философии и культурологии  
Бакинского государственного университета

## ОБ ИДЕЙНЫХ ИСТОЧНИКАХ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ ГУСЕЙНА ДЖАВИДА

**Актуальность проблемы.** Имя Гусейна Джавида вписано золотыми буквами в азербайджанскую литературу XX в. Он прошел своеобразный творческий путь, являясь носителем богатого идейно-нравственного мира, философского бытия, будучи оригинальным поэтом и драматургом. Гусейн Джавид оставил после себя богатейшее литературно-художественное, философско-эстетическое и этическое наследие.

Степень исследованности проблемы. Имеется большое количество научно-исследовательских разработок, монографий, диссертаций и статей, посвященных изучению стихов, драматических произведений, всего литературно-философского наследия Гусейна Джавида. В работах литературных критиков и литературоведов, прежде всего, подробно анализируются основные особенности его поэзии и драматургии. Философские же основы творчества Гусейна Джавида изучаются поверхностно и эпизодически.

Следует подчеркнуть, что философское наследие Гусейна Джавида исследовалось и профессиональными философами. Однако данные исследования проводились в рамках анализа его отдельных произведений. Необходимо выделить работу профессора И. Рустамова «Заметки о философском наследии Г. Джавида» [7], а также монографию профессора С. Халилова [6]. Работа С. Халилова посвящена философскому анализу драмы Г. Джавида «Иблис» («Дьявол»). В ней всесторонне проанализированы философские идеи, касающиеся характера героев и сюжетной линии.

**Цель статьи.** И все-таки существует настоятельная потребность более обстоятельного анализа философского и этического наследия Г. Джавида на основе анализа всех его произведений в обобщенном виде. Дело в том, что идейные источники творчества автора практически не затронуты. Но, как покажет последующий анализ, на формирование мировоззрения автора оказали значительное влияние, наряду с социально-экономической и политической средой, также идейные источники, комплекс нравственных ценностей и норм общества. Поэтому целесообразно провести основательное исследование.

**Основное содержание.** Философские взгляды поэта берут свое начало в глубокой древности. Искать корни творчества Г. Джавида следует в древней азербайджанской философии, прежде всего, в зороастризме.

Живший еще до нашей эры Спитама Зороастр создал очень интересную религиозно-философскую систему. Он родился и трудился в провинции Урмия. Нет никаких сомнений в том, что он был азербайджанцем. Средневековые исследователи зороастризма дали ему имя Зердушт Азейбайджани. В основе этого течения лежало учение огнепоклонничества. Задолго до распространения ислама философско-этическая система Зороастра и все ее положения были отражены в «Авесте» – книге, распространившейся в Азербайджане и ряде стран Ближнего Востока.

Г. Джавид был покорен серьезным отношением людей к зороастризму и использовал в своем художественно-философском видении жизни отдельные идеи этого философского направления. Такие идеи зачастую можно встретить как в его лирических, так и в драматических произведениях. Как известно, сутью зороастризма является идея добра и зла, которые лежат в основе мира, идет вечная борьба между силами зла и добра, между тьмой и светом, жизнью и смертью и другими противоположными друг другу силами. В этой борьбе должно победить добро. Это неизбежно.

Г. Джавид некоторое время жил в городе Урмии, прославившемся тем, что Зороастр также в нем жил. Г. Джавид пишет:

Урмия есть город, вокруг все цветет  
Есть сады большие, в них теряются на прогулке.  
Солнце Зороастра здесь греет мало,  
Часто весну не отличишь от лета.  
Да будет благословенен край этот, слова его и саз  
[1, с. 180–181].

Г. Джавид, намекая на то, что он родом из города, в котором жил и творил, говорит языком Азера:

Я вырос в стране,  
Где встречаются пуля с огнем.  
Глядя на путь, пройденный любовью,  
Там вкус пропал, осталась одна горечь [1, с. 133].  
Под водой автор, несомненно, подразумевает Каспийское море. Как и в зороастризме, у Г. Джавида борьба происходит между светом и тьмой. Однако автор рассматривает эту тему в более широком плане:

В реалиях свет превосходит тьму,  
И город из мрачного стал как новый [1, с. 132].  
Еще:  
Заложен свет во тьме, он бьется,  
А в каждой правде дремлет полуправда [1, с. 85]

Поэт призывает подобные мысли толковать по-разному. Он пишет: «У каждого зла есть сопровождающее его добро. Каждый миг счастья измеряется долями полученного несчастья. Обновление – гармония жизни. Весна, которая нас радует, порождена ужасной зимой. Если бы не было темных ночей, то звезды, улаждающие наш взор, не светили бы нам [6, с. 171]. Все вышеуказанное является следствием диалектического мышления, диалектического взгляда на жизнь. Продолжая свою мысль, автор пишет:

Самые блестящие дни родят из ночи [1, с. 419];  
Не будет зла, то не видать добра.  
Из бурной, тайной ночи свет родится солнца [1, с. 88].  
Конец весны становится ковер из листьев мрачный,  
Конец же поцелуя есть страданье, расставанье [1, с. 336].  
Или еще:  
Не знаю, ты в каком обличье в мир явился этот?  
Когда смешались свет и тьма в обличье человека.  
Когда добро и зло здесь помирились вдруг [3, с. 284].

В своем произведении «Сеявшу» Г. Джавид вспоминает обычай прыгать через костер, оставшийся нам после зороастризма, когда существовало поверье о том, что в огне могут сгореть грешники. Об этом он пишет так:

Прикажете немедля огонь развести,  
Пусть перепрыгнут костер, смотрите-ка быстрей.  
Кто подгорит или сгорит совсем, то будет нечестив,  
А не возьмет огонь его, тот благочестив [3, с. 173].  
А нет греха, его так не возьмет огонь [3, с. 174].

Пройдя через огонь святой,  
Очистишься вконец.  
А те, кто дорогой неправедной идет,  
То там сгорит он, превратившись в пепел [3, с. 175].

Наконец, Г. Джавид касается и этической триады Зороастра. Речь идет о трех формах добра и праведности: праведная мысль, праведное слово и праведное дело. Праведное дело превышает первых двух форм, важнее и значимее. Поэт, имея в виду именно это, говорит: «Искренние и честные отношения превыше поэтических слов и выражений» [6, с. 171].

В аллегорических пьесах Г. Джавида «Обрыв» и «Хей-йям» выведены образы Сократа, Платона и Аристотеля. Он подчеркивает их величие и гениальность, рассказывает об их творчестве. Все это свидетельствует о том, что автор был знаком с древнегреческой философией. Также дана высокая оценка творчеству Ибн Сины и Омара Хайяма. Все это

свидетельствует о том, что Г. Джавид был сведущ в истории философии, как Востока, так и Запада.

Рассматривая процесс формирования философских взглядов Г. Джавида, нельзя не обратить внимание на то, что среди его идейных источников были также и произведения турецких авторов. В частности, следует назвать период его учебы в Стамбульском университете, в 1905–1909 гг. Здесь он сумел познакомиться с представителями литературной среды, с общественно-политическими деятелями, философами. Естественно, что все это повлияло не творческий процесс создания его художественных произведений.

Среди турецких просветителей и общественных деятелей следует назвать Тофика Фикрета (1867–1915 гг.), Намика Кямала (1840–1888 гг.), Рзу Тофика (1868–1949 гг.), Абдула Хак Гамида (1852–1937 гг.) и др. Серьезное влияние на творчество Г. Джавида оказал великий поэт-драматург, один из основателей романтического направления в турецкой литературе, видный общественный деятель, автор произведений, выражающих безысходность и тоску («Пустыня», «Алтарь»), Абдул Хака Гамид. Об этом можно судить по таким произведениям, как «Эльхан», «Турхан», «Тарик», «Утро», «Абшар», «Мертвец», «Это и есть то», «Ибн Муса», «Свобода», «Настаран», «Индийская девушка» и др.

Произведения Тофика Фикрета «Древняя история», «Выставка спиц», «Руджи», а также произведения на патриотическую тематику оказали сильное влияние на творчество Г. Джавида в идейном отношении. Можно предположить, что герои некоторых драм Г. Джавида родом из других стран, что показывает влияние на автора представителей турецкой передовой общественной мысли.

Философскую проблематику произведений А. Гамида разносторонне проанализировал Рза Тофик в своем произведении «Гамиднаме». Автор подчеркивает значимость поэта с точки зрения его художественного творчества, а также его передового мышления, как человека, совершившего переворот в сознании людей [5, с. 6]. Восхищение необъятностью бытия, которое испытал Платон, написав, что философию как раз и порождает это восхищение, переживает и А. Гамид, выражая свое отношение к окружающей его жизни поэтическим языком.

А Г. Джавид возникновение философского мышления объясняет примерно так:

Как небеса и море далеки в пространстве,  
В величии живут, но тянутся друг к другу.  
Есть необъятность в небесах, ей нет конца и края,  
И видя это, млеет в изумлении человек.  
Ах, если б люди хоть летать умели,  
Возможно, и познали бы что-то от величия.  
Ведь эта глубина и эта пустота без меры  
Захватывая дух, нас опьяняет [1, с. 62]

Рза Тофик писал о философских размышлениях А. Гамида, основываясь на анализе произведений, написанных под впечатлением смерти близких ему людей. Особое место занимает анализ отношения А. Гамида к проблемам гносеологии, к процессу познания в целом. А. Гамид вплотную занимался вопросами познания, сравнивая рациональное мышление и чувственное познание. Он отдавал предпочтение рациональному мышлению, ведь органы чувств могут и обманывать [5, с. 6–7]. Вместе с тем Рза Тофик не учитывал, что эмпирическое познание имеет глубокие исторические корни в сознании человека и истории общества.

Под влиянием творчества Рзы Тофика у Г. Джавида появился интерес к суфизму. В принципе, Рза Тофик и был представителем суфийской литературы. Можно сказать, что его творчество сформировалось в определенной степени под влиянием творчества видного суфийского деятеля XIV в. Юнуса Эмре. В своем произведении «Назидание» Ю. Эмре воспевал божественную любовь, гуманизм, уважение и преклонение перед простыми тружениками, протест против несправедливости и жестокости. Подобные тенденции мож-

но увидеть и в творчестве Г. Джавида. Некоторые стихи он подписывал псевдонимом «Салик», что в переводе означало «проповедник суфизма». Все вышесказанное оказало существенное влияние на творчество поэта, его философские позиции. Г. Джавид высоко ценил творчество А. Гамида, в частности, его произведение «Индийская девушка», называя его произведением, направленным против угнетения и несправедливости [4, с. 341].

Во время учебы в Тебризе и Стамбуле Г. Джавид ознакомился, наряду с восточной литературой и культурой, также и с европейской культурой и философской литературой. Об этом он писал так: «Как в Тебризе, так и в Стамбуле к учебе меня подталкивал отец. По завещанию отца, мой старший брат Шейх Мухаммед отвез меня в Стамбул на учебу. Несмотря на материальные затруднения, я овладел и восточной, и западной наукой и культурой. Вернувшись домой, знал немного язык и литературу русского народа» [4, с. 238].

В своих статьях «Состояние войны», «Война и литература» Г. Джавид показывает свое отношение к творчеству ряда философов, в частности, Г. Спенсера, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, приводит цитаты их произведений. «Я пришел к решению прочитать произведение Ф. Ницше «Так сказал Заратустра», – писал он. Разумеется, он проявил свое отношение к ряду положений, которые были выдвинуты в этом знаменитом произведении о добре и зле, жизни и смерти и т. д. для того, чтобы пробудить интерес читателей, он использовал в заголовках некоторых произведений имя Заратустры. Можно сказать, что и в творчестве Г. Джавида затронуты многие вопросы, о которых писал Ф. Ницше. Но это сделано в своеобразной авторской манере, с учетом собственного мировоззрения. Г. Джавид не воспринимал волюнтаризм или идеализм однозначно.

Г. Джавид проявлял большой интерес и к творчеству русских писателей и политических деятелей. Работая в Бакинском театральном техникуме, Г. Джавид участвовал в подготовке талантливых специалистов, многие из его учеников стали видными актерами, режиссерами, театроведами. Ими написаны интересные воспоминания о своем учителе. В частности, отмечалось, что Г. Джавид интересовался творчеством многих русских деятелей культуры и искусства [4, с. 359–360].

**Выводы.** Таким образом, творчество Г. Джавида отражает философские и социально-политические идеи многих современных ему деятелей Турции, России, Запада. Романтизм, представителем которого стал Г. Джавид, ярко выражен в его творчестве. Однако философская основа его идейного наследия состоит из его представлений о восточном и западном мышлении, научных открытиях и социально-политическом устройстве современного ему мира.

#### Литература

1. Джавид Г. Произведения : в 3-х т. / Г. Джавид. – Т. 1. – Баку : Фонд культуры Азербайджана, 2003. – 364 с. (на азербайджанском языке).
2. Джавид Г. Произведения : в 3-х т. / Г. Джавид. – Т. 2. – Баку : Фонд культуры Азербайджана, 2003. – 403 с. (на азербайджанском языке).
3. Джавид Г. Произведения : в 3-х т. / Г. Джавид. – Т. 3. – Баку : Фонд культуры Азербайджана, 2003. – 398 с. (на азербайджанском языке).
4. Вспомяная Джавида. – Баку : Гянджлик, 1982. – 392 с. (на азербайджанском языке).
5. Гурбанов А. Абдульхакк Гамид / А. Гурбанов. – Баку : Эльм, 1987. – 116 с. (на азербайджанском языке).
6. Халилов С. Философия Джавида / С. Халилов. – Книга 1 : Философские мотивы в произведении «Иблис». – Баку : Гагун, 1996. – 112 с. (на азербайджанском языке).
7. Рустамов И. Заметки о философском наследии Г. Джавида / И. Рустамов // Ученые записки Бакинского государственного университета. Серия «История и философия». – 1969. – № 7.

**Аннотация**

**Рамазанова Б. И.** Об идейных источниках философских взглядов Гусейна Джавида. – Статья.

Известно, что уже в раннем творчестве Г. Джавида дают о себе знать социальные мотивы, связанные с общественным переустройством и противоречиями. Философская основа его творчества состоит из этических представлений о смысле жизни, а также эстетическом содержании таких человеческих качеств, как красота и любовь. Жизнь с её противоречиями и проблемами изображена через призму философского осмысления всех вопросов, которые стали предметом его поэтического творчества. Сама жизнь подсказывала ему тематику для философского подхода к каждой проблеме. Здесь можно назвать и тяжелый труд бакинских рабочих, и ужасы Первой мировой войны, и устоявшиеся традиции прежней жизни, с которыми надо было расставаться. В своих драматургических произведениях и стихотворениях он показал контрасты жизни, раскрыв их через яркие образы героев, выступающих против социального гнета. Важной особенностью творчества Г. Джавида является романтизм.

*Ключевые слова:* философские взгляды, азербайджанская литература, поэт-мыслитель Гусейн Джавид, литературные идеи и произведения Гусейна Джавида.

**Анотація**

**Рамазанова Б. І.** Про ідейне джерело філософських поглядів Гусейна Джавіда. – Стаття.

Відомо, що вже в ранній творчості Г. Джавіда дають про себе знати соціальні мотиви, пов'язані із громадською перебудовою та суперечностями. Філософська основа його творчості складається з етичних уявлень про сенс життя, а також естетичного змісту таких людських якостей, як краса і любов. Життя з його протиріччями і проблемами зображе-

но крізь призму філософського осмислення всіх питань, які стали предметом його поетичної творчості. Саме життя підказувало йому тематику для філософського підходу до кожної проблеми. Тут можна назвати і важку працю бакинських робітників, і жахи Першої світової війни, і усталені традиції минулщини, які треба було змінювати. У своїх драматургічних творах і віршах він показав контрасти життя, розкривши їх через яскраві образи героїв, які постають проти соціального пригноблення. Важливою особливістю творчості Г. Джавіда є романтизм.

*Ключові слова:* філософські погляди, азербайджанська література, поет-мислитель Гусейн Джавід, літературні ідеї та твори Гусейна Джавіда.

**Summary**

**Ramazanova B. I.** About ideological sources of Huseyn Javid's philosophic outlook. – Article.

It is a well-known fact that even early works of H. Javid contained social motives related to social transformation and contradictions. Philosophic basis of his works consists of ethical ideas about the meaning of life, as well as the aesthetic content of such human qualities as beauty and love. Life, with its contradictions and problems shown through the prism of philosophical understanding of all the issues that became the subject of his poetry. Life itself encouraged him to approach philosophically to every problem. Among those problems there were the hard work of the Baku workers, the horrors of the First World War, and established traditions of the previous life which should have been left in the past. In his dramatic works and poems, H. Javid showed the contrasts of life, revealing them through the vivid images of the heroes opposing the social oppression. The important feature of Javid's works is romanticism.

*Key words:* philosophical views, Azerbaijani literature, poet and thinker Huseyn Javid, ideas and literary works of Huseyn Javid.

УДК 328.1:321.01:37-057.87

*Л. М. Романкова*  
кандидат психологічних наук, доцент,  
завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи  
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»

## ВИМОГИ СУЧАСНИХ ГЕОПОЛІТИЧНИХ РЕАЛІЙ ДО ВИХОВАННЯ МОЛОДІ В ГОРИЗОНТІ СТАНОВЛЕННЯ ЯКІСНО НОВИХ ПОЛІТИЧНИХ СТРУКТУР – СВІТОВОГО УРЯДУ І СВІТОВОЇ ДЕРЖАВИ

**Мета** дослідження полягає у відтворенні змін вимог з боку політичної сфери сучасного суспільства до професійної освіти особистості в дискурсі становлення Світового суспільства знань. У цих умовах, коли світ перебуває в точці біфуркації, на порозі незворотних змін, першочергового значення набуває оцінювання спрямованості глобалізаційних процесів. У цьому контексті «особливо важливо, – як наголошує О. Білорус, – розглядати глобалізацію з двох точок зору: 1) глобалізація як природний, об'єктивний процес; 2) глобалізація як силовий, насильницький процес в інтересах «глобалізаторів» [1].

Саме цей другий вимір, який сьогодні виходить на перший план, ставить у центр уваги проблему політичного вибору та політичного управління глобальними процесами, покликаною відвернути глобальну цивілізаційну катастрофу. Однак сама по собі наявність вибору між альтернативами є ситуацією ризику. Будучи усвідомленою, вона перетворює те, що вважалось неполітичним, у політичну проблему, потребуючи його політичної рефлексії. Наявність та усвідомлення можливості вибору робить глобальну ситуацію трансформації цивілізації передусім політичною ситуацією, вимагає політичної оцінки та політичних рішень. Саме тому не можна не погодитися з думкою У. Бека: «Століттям глобальності не провіщається кінець політики, а відкривається її новий початок» [2].

Для його відтворення ми акцентуємо свою увагу на змінах у морфології політичних систем, а потім прокоментуємо зміни в їх функціоналі, оскільки це надто потужно впливає на освітню політику держави. Особливу увагу варто приділити змінам, що відбуваються в організаційно-технічній галузі сучасної політичної сфери. Головними суб'єктами тут є органи законодавчої, виконавчої й судової гілок влади, а також інститут президентства або монарха, як, наприклад, королівська особа у Великобританії чи Іспанії.

Під час аналізу трансформаційних перетворень морфологічної структури політичної сфери національної держави з'ясується, що вона спрощується, оскільки від неї, з одного боку, відпадає низка патерналістських функцій, що притаманні національній державі, а з іншого – під впливом глобалізації та інформатизації формується якісно нова морфологія політичної сфери.

Серед численних дебатів про глобалізацію і врядування багато з них торкаються насамперед природи й долі держави. Наприклад, різні науковці стверджують, що сучасна глобалізація позбавила державу суверенітету (Кеміллері та Фелк, 1992 р.; Урістон, 1992 р.; Сессен, 1997 р.). Проте більшість аналітиків пов'язує зростання глобальних відносин із «відставкою етнічної держави», «занепадом етнічної держави» й «відступом держави» (Кебл, 1995 р.; Шмідт, 1995 р.; Стрейндж, 1996 р.).

Інші автори пішли ще далі в поєднанні глобалізації з «кризою етнічної держави», «старінням держави» та «відмиранням етнічних держав» (Хорсман і Маршалл, 1994 р.; Дунн, 1995 р.; Омей, 1995 р.; Кен, 1996 р.; Бауман, 1998 р.; Гудсон, 1999 р.; Вамейх, 2000 р.). За цими оцінками, держави – це безпорадні жертви глобалізації.

Свою чергою, такі припущення спричинили безліч спростувань. Наприклад, деякі автори стверджують, що глобалізація не зробила нічого для підризу суверенної державності (Томсон і Краснер, 1989 р.; Краснер, 1993 р.). Згід-

но із цим поглядом, держава могла, якщо б бажала, виплутуватись із глобальних відносин, тому що в іншому випадку обмежить свою автономію [3].

Подібні аргументи підтвердили, що глобальні потоки (у комунікаціях, екології тощо) не обов'язково підривають державу й дійсно можуть у деяких випадках її підсилити (Манн, 1997 р.). Більше того, за такими уявленнями, держава зберігає істотні здатності для управління глобальною господарською діяльністю (Бойер і Дрейх, 1996 р.; Уейсс, 1998 р.; Хірт і Томпсон, 1999 р.). Дійсно, послідовною є думка теоретиків про те, що держави (особливо провідні держави) зберігають головну регулятивну силу навіть у такому найбільш глобалізованому секторі економіки, як фінанси (Кепстейн, 1994 р.; Паулі, 1997 р.; Гілейнер, 1998 р., 1999 р.).

Різні розрахунки способу врядування в глобалізованому світі дали змогу також описати більш загальну структурну зміну, далеку від статистики, так звану «систему Вестфалії», яка залишалася в силі до пізнього двадцятого століття (Розенау й Земпл, 1992 р.; Розенау, 1997 р.; Хейрод, 1998 р.; Хелд, 1999 р.; Схолт, 2001 р.; Кейн, 2003 р.). Відповідно до позиції цих аналітиків, врядування за умов розширення рівня глобалізації має залучити інших гравців, крім держави.

Система влади стала ще більш «багаторівневою» або «багатоскалярною» завдяки активізації піддержавних органів (муніципальні й провінційні) та наддержавних агентів (макрорегіональні й міжнародні). Крім того, різні предстваники (суб'єкти) приватного сектору і громадянського суспільства прийняли роль регуляторів тієї чи іншої сфери життєдіяльності. Згідно із цими аргументами, держави виживають у процесі глобалізації, але вони вже не є великою підставою – і в деяких випадках навіть не основою – місцезнаходження врядування [4].

Докорінну видозміну функцій сучасної держави щодо формування/виховання особистості і сфери освіти найґрунтовніше дослідив, на нашу думку, польський автор Марек Квієк і подав у добре відомій монографічній праці «Університет і держава» [5].

Наведемо лише невеличкий фрагмент оцінки стану й перспектив розвитку системи освіти в горизонті сходження національної держави, що подає Марек Квієк із посиланням на Енді Гріна. Марек Квієк пише: «Національна освітня система як така мертва: вона стала водночас недоречною, анахронічною та неможливою. ... Уряди вже не можуть використовувати її з метою заохочення соціальної згуртованості й передачі національної культури. Їм і не треба цього робити. Так само як національна держава перетворюється на маргінальну силу в новому світовому порядку, так і освіта набуває якості індивідуалізованого споживчого товару, що постачається на глобальний ринок і стає доступним через супутникові й кабельні канали комунікації. Національна освіта припиняє своє існування» [6].

Далі Марек Квієк погоджується з оцінками Енді Гріна про зміну ролі освіти під час переходу з національної в «постнаціональну» епоху. Хоча Е. Грін безпосередньо не посилюється на модерний ідеал університету і його філософське формулювання в Німеччині на початку XIX ст., він влучає в ціль: проблема полягає в зіставленні, з одного боку, нації, котра використовує освіту для створення власних громадян і прищеплення їм національної свідомості, й освіти як інди-

відуального, приватного блага для підвищення економічної конкурентоспроможності – з іншого [7].

За нещодавнім висловом Пітера Меґрета, «спочатку йде індивід». П. Меґрет прямо пише: «Якщо його потреби не задоволені, виникає політичний та економічний відголос проти постачальника, котрий завалив свою справу – не зміум обслужити своїх клієнтів» [8].

У тому самому дусі різку заяву робить Мартин Вулф: «Уряди, подібно до інших інституцій, будуть змушені постачати вартість тим, хто платить за їхні послуги» [9] (Wolf 2001: 188). Видається, сторичну функцію модерного університету – передачу національної культури, прищеплення національної свідомості громадянам націй-держав, виховання національного громадянства, підтримку національних ідей та ідеалів головним чином за допомогою гуманітарних і суспільствознавчих дисциплін – сьогодні кинуто напризволяще.

Ось як яскраво описує цей процес Е. Ґрін: «Роль національних систем освіти зазнала змін, особливо в старіших розвинених націях-державках, а уряди не в змозі керувати освітою давними методами. Сприяття соціальній інтеграції та згуртованості, виробити нове уявлення про національне громадянство й ідентичність – таким було початкове завдання систем освіти. Освіта незворотно втратила зі свого поля зору цю творчу місію та мету. У розвинених державах ... в освіті вбачають передусім засіб індивідуального й колективного економічного просування. Формування громадянина поступилося місцем формуванню навичок і вмінь, націєтворення – національній економічній конкурентоспроможності. Індивідуалістичні прагнення та норми почасти затьмарили, принаймні на сьогодні, громадську й колективну природу освітнього проекту» [10] (Green 1997: 4, курсив М. Квієка).

У такому випадку виховний процес у сучасних ВНЗ також відпадає як такий, що здатен виховувати майбутніх фахівців, які не відповідають новим умовам функціонування держави майбутньої доби. Тому нас більше цікавить перспектива сучасної держави в горизонті інтенсифікації процесів глобалізації й дефрагментації сучасного політичного поля, оскільки студентська молодь вступить у його лоно після завершення професійного навчання у ВНЗ.

Головною прикметою майбутньої доби в горизонті трансформації політичної освіти є становлення Світового уряду і Світової держави, для породження й обслуговування якої потрібна нова людина.

Дослідження авторів, які намагаються скрізь морок протистояння та сучасної політичної боротьби розгледіти стан політичної сфери Світового суспільства знань, указують на те, що відбувається становлення нової морфології планетарного світу, у структурі якого чітко вимальовується Світовий Уряд, Світова держава і Планетарна особистість. Коротко подамо їх головні параметри й характеристики в дискурсі предмета дослідження. Почнемо з аналізу феномена Світового уряду.

Ідея Світового уряду сама по собі не нова. До неї свого часу зверталися Данте Аліґ'єрі (1265–1321) у трактаті «Монархія» (1310–1313); Імануїл Кант (1724–1804) у трактаті «До вічного миру» (1795), Фердинанд Тенніс (1855–1936) у працях «Спільнота» й «Суспільство» (1887); Торстейн Веблер (1857–1929) у праці «Дослідження природи миру й умов його підтримки» (1917), а також Бертран Рассел (1872–1970); Альберт Ейнштейн (1879–1955) у праці «Методи досягнення миру в цілому світі» (1948); Андрій Сахаров (1921–1989) у праці «Проект Конституції Союзу Радянських Республік Європи і Азії» (ч. 4) (1990) та ін.

У практичному сенсі не одне покоління людей поклало своє життя за її реалізацію. З відкритими домаганнями на практичне світове панування виступили Олександр Македонський, Наполеон, німецький фашизм, у наш час – Сполучені Штати Америки. Усі війни з XV до XIX століття мали яскраво виражений загарбницький характер з метою встановити Світове панування тієї чи іншої держави або групи держав-союзників над планетарним світом.

Нині становлення Світового уряду набуває інтенсивного характеру. Потреба планетарної спільноти в органі управління соціальним розвитком настільки гостра, що 2013 рік оголошений роком Світового уряду. Приватні глобальні світові еліти, що впровадилися в уряди, рішуче налаштовані на введення Світового уряду. Лондонська «Financial Times» відкрито сформулювала цей погляд у статті свого коментатора зовнішніх стосунків Гідеона Ракмана, опублікованій 8 грудня 2009 р., де заголовок говорить сам за себе – «А тепер про Світовий уряд».

Цим цілям вторить Тристороння комісія, CFR (Комітет із міжнародних відносин; прим. mixednews) і Більдерберзькі інсайтери – навіть Ватикан. Ще 1999 р. Рей Курцвель (Ray Kurzweil) прогнозував, що Світовий уряд буде створений до 2020 року. Уже створення Ліги Націй 1919 р. розглядали як прообраз Світового уряду, негатив якого відчували керівники інших країн світу й, не погодившись із цією ідеєю, масово не підтримали її. Саме на її основі згодом була створена, як відомо, ООН.

З наявних літературних джерел відома, що йтиметься про два види світових політичних структур – так званий Таємний Світовий уряд і Легітимний Світовий уряд. Для уточнення обставин ми відсилаємо до наявних монографічних джерел, що ґрунтовно висвітлюють закономірності становлення нової морфології соціального світу в площині XXI століття. Тут маються на увазі монографії вітчизняних авторів, а саме: «Морфологія соціального світу» [11], «Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє» [12], «Дрейф планетарної системи: погляд у третє тисячоліття» [13]. Вищезазначені прогностичні праці для нас важливі тільки як чинники нових вимог до професійних і людських властивостей майбутніх фахівців, що нині навчаються або будуть навчатись у системі вищої освіти.

Протистояння згаданих політичних утворень відбувається в процесі жорсткої боротьби між «темними силами», до яких належать фінансисти й чиновники провідних країн світу, що намагаються втілити в життя Таємний Світовий уряд, з одного боку, а з іншого – легітимним керівництвом національних держав і їх наднаціональних і міжнаціональних утворень за право сформувати Легітимний Світовий уряд на зразок ООН, потреба в якому на початок XXI століття надзвичайно загострилася, оскільки виступила назовні у формі негативних тенденцій екологічного, техногенного, біологічного й соціального спрямування, упорядкувати які можливо тільки за умови створення Електронного уряду, що дасть змогу системно охопити й збалансувати вплив сукупності задіяних у конкретній кризовій ситуації факторів.

Для подолання проблем, що виникають, і недоліків глобального врядування між державами та недержавними гравцями, за прогнозами американських експертів, буде створено мережі, зосереджені на конкретних питаннях. Діяльність цих мереж спрямовуватиметься на досягнення спільних цілей та інтересів, таких як розв'язання найрізноманітніших проблем, комерційний прибуток, моральні засади й участь міжнародних і неурядових організацій у розв'язанні проблем світу, що змінюється.

У деяких випадках осередком описаної тут мережі стане міжнародна комісія або невиборний експертний орган, який буде достатньо впливовим, щоб контролювати окремі аспекти управління, торгівлі чи інших проблем або звітувати про них. Форум фінансової стабільності, Форум лідерства в галузі скорочення викидів вуглецю та Міжнародне партнерство заради водневої економіки є сучасними зразками таких мереж [14].

Основною причиною ймовірного створення таких мереж може бути й та обставина, що так званий «світовий уряд» має щонайменше три головні недоліки, на які звертає увагу А. Хейвуд:

– по-перше, відповідно до ліберального погляду, світовий уряд створює перспективу неперевереної влади, яка ще й не піддається контролю. За таких умов «світовий уряд» може потім стати світовою тиранією;

– по-друге, сумнівним є те, чи поняття глобального громадянства, якому потрібен такий уряд, може стати коли-небудь повноцінним, зважаючи на культурні, мовні, релігійні та інші відмінності, які розділяють народи світу;

– по-третє, у світлі (географічної й інституційної) відстані між урядом і людьми важко спостерігати, як ефективна демократична відповідальність могла б діяти в межах системи «світового уряду» [15].

Національна розвідувальна рада США та Інституту ЄС із досліджень безпеки в спільній доповіді «Глобальне управління – 2025» зазначає, що глобальне врядування – колективне розв'язання спільних проблем на міжнародному рівні – перебуває в критичному стані. На його ефективність впливають три чинники: економічна взаємозалежність, взаємопов'язаність сучасних світових викликів і перехід до багатополярного світу. На сучасному етапі виникає проблема легітимності, яка полягає у виникненні неформальних угруповань провідних держав, перспективі регіональної співпраці, зростанні впливу нових міжнародних організацій [16].

А процес становлення Світової держави розпорошений у планетарному просторі й відбувається досить повільно. Процес самоорганізації Світової держави, що є породженням Світового громадянського суспільства, у структурі якої має функціонувати Світовий уряд; повільність її формування в дослідженні пояснюються гетерохронічним затриманням формування численних її атрибутів та інституцій, наприклад, Світового права, Світового парламенту, Світового суду, що має відбуватися за збереження ролі територіального імперативу, якого дотримуються національні держави і значення якого лише зростає.

При цьому зазначимо, що на роль лідерів у цій сфері є як одноосібні, так і колективні претенденти. Серед одноосібних суб'єктів є США, ЄС, Росія, Китай і деякі інші суб'єкти сучасної світової політики. При цьому очевидним фактом є те, що на виконання ролі системоутворювального чинника у створенні цього феномена більше за всіх підходить така організаційна й політико-економічна структура, як ЄС, що діє на лідерських засадах на протиположних методах об'єднання національних держав, країн і народів, на кшталт намагань Російської Федерації. До чого це може призвести, стає очевидним із просування РФ так званого «руського миру» на терени СНД, військових конфліктів РФ з Туреччиною та її участю у військовому конфлікті в Сирії.

При цьому звернемо увагу на те, що інформаційна революція вносить якісні мотиви у функціонування глобалізованих структур, якими ми вважаємо Світовий уряд і Світову державу. Ми тут маємо на увазі становлення під тиском провідних тенденцій сучасного планетарного розвитку породження так званого Електронного уряду – 1 [17]. Для його обслуговування або навіть життєдіяльності пересічних громадян країни в умовах панування ІТ-технологій потрібна обов'язкова корекція відповідного змісту вищої освіти в системі професійного навчання й виховання майбутніх фахівців. Реалізація волі особистості, як і політична участь суб'єктів громадянського суспільства в самовідтворенні інституту влади, ґрунтується на певній політичній культурі. Воля особистості або свобода суб'єкта громадянського суспільства принципово може реалізуватись як у вимірі його внутрішнього простору – тоді ми маємо процес самоорганізації або саморегуляції, так і в зовнішньому – у процесі взаємодії з державною формою влади завдяки так званому механізму політичної участі.

Суперечливість і турбулентність сучасного світового розвитку вимагає активного пошуку стабілізуювальних, урівноважувальних механізмів управління надскладними глобальними відносинами й процесами в інтересах виживання людства [18]. Уже зрозуміло, що розвиток кожного суспільства підпорядковується загальним закономірностям розвитку сучасної світової системи, головною серед яких є тенденція до глобалізації. «Загалом вплив нової реальності, яка виникає під тиском глобалізації, має, – зазначає М. Шепелев, потужний, навіть шокуєчий політичний

ефект, оскільки вимагає визначити ставлення до засад динаміки глобалізації та виробити стратегію поведінки відповідно до її парадоксів і викликів. Цим зумовлено те, що на початку третього тисячоліття глобалізація у своєму політико-управлінському аспекті виходить на перший план наукового пошуку вчених різних країн світу» [19].

При цьому провідні країни світу мають свої погляди на розв'язання проблеми становлення глобального врядування. Бразилія, наприклад, наголошує на важливості перерозподілу влади між розвиненими державами та країнами, які розвиваються. Китай турбує розв'язання внутрішніх проблем, можливість існування «більшої структури», ніж G-20 (G-20). Індія заявляє, що Азія не має внутрішньої рівноваги, яка могла б гарантувати стабільність. Для Японії проблеми глобального врядування стосуються радше політичного лідерства, а не «форми чи структури». Об'єднані Арабські Емірати звертають увагу на відсутність потужних регіональних організацій. Росія стверджує, що рівень «тихоокеанської безпеки» є недостатнім. Південна Африка звертає увагу на факт недостатнього представництва Африки в провідних глобальних організаціях [20].

За таких кардинальних організаційних змін закономірно постає питання про те, яка людина має відповідати такому рівню організації планетарного життєустрою. Й автори тут сходяться на тому, що адекватною інформаційній добі буде Планетарна особистість із її синергетичним мисленням, космополітичним світоглядом та ідеологією, оригінальною інтернет-культурою, що потребує забезпечення якісно новими науковими знаннями й наявності інтенсивного соціального спілкування на основі розвинутої організаційної культури або соціальної взаємодії з іншими особистостями в горизонті становлення єдиної планетарної форми життєдіяльності, що має бути побудована на раціонально організованих смислах.

У будь-якому випадку йтиметься про людину державну як головного архітектора та менеджера становлення національної і Світової держави. Суперечливі політичні процеси кінця 2010 й початку 2011 рр. в Північній Африці та на Близькому Сході, а також кінця 2013 – початку 2014 рр. в Україні доводять, що інфраструктура глобальної комунікації виявляється іноді ключовим ресурсом для активізації тригерів фундаментальних політичних трансформацій (феномен так званих «твітерних революцій», «фейсбук-революцій»).

Особливе значення Морлі Віноград і Майкл Хейс надають «гендерному зрушенню», оскільки фактично всі молоді люди, основний «електорат майбутнього», є мережевими гравцями [21]. З одного боку, глобалізація створює основу глобального суспільства, сконцентровану в Північно-Західній Європі, особливо в Скандинавії, країнах Бенілюксу, Австрії, Швейцарії й Великобританії, Північній, Центральній і Латинській Америці, Австралії. З іншого боку, глобальне суспільство є реакцією на глобалізацію, особливо на наслідки експансії глобального капіталізму в його неоліберальній моделі. Отже, його становлення охоплює весь соціальний простір планети, що потребує не тільки політичного керівництва, а й глобального управління, що також ми вважаємо особливістю політичної сфери Світового суспільства знань.

У процесі формування органів глобального правління виникає питання про місце розташування, роль і функції національних держав та обґрунтованість їх існування в системі глобального управління й потреби в з'ясуванні місця та ролі людини в новій системі планетарних взаємовідносин.

Специфіка людської участі у управлінні глобалізованим світом тут чітко вимальовується, оскільки, коли йдеться про глобальне управління, необхідно наголосити, що, на думку деяких учених, воно має бути насамперед управлінням глобальними процесами, а не територіями. Управління не «замість» національних держав, а разом із ними.

Тому подальше зміцнення інституту держави – найголовніша умова більш стабільного та врегульованого світового порядку. Вагомі аргументи на користь цієї тези дає відомий американський філософ, соціолог і футуролог

Ф. Фукуяма в книзі «State-Building: Governance and World Order in the XXI st Century» («Створення держави: управління і світовий порядок у XXI столітті»).

З іншого боку, необхідно розуміти, як і в якій кількості національні держави увійдуть до системи глобального управління в довгостроковій перспективі; чи вони не будуть структурно й функціонально дублювати його головні складові елементи (що існуватимуть унаслідок еволюції), якими політичними знаннями, уміннями й навичками мають оволодіти пересічні громадяни вищевказаних нових утворень і якими новими організаційно-політичними властивостями – новою політичною культурою – повинні оволодіти майбутні фахівці у сферах ВНЗ, щоб ефективно керувати соціальним розвитком у глобальному вимірі.

Глобальне управління за своєю природою має політичний характер, оскільки воно означає вироблення й прийняття найбільш загальних, стратегічних рішень, а також вирізняється масштабами соціального впливу управлінської діяльності. Актуалізуються давні космополітичні ідеї про «світову державу» (Данте) та людину як «громадянина Всесвіту» (Діоген). Такого роду світоглядні уявлення й теоретичні концепції визначаються як мондіалізм.

Особливо популярними ідеї мондіалізму стали на початку ХХ ст., вилившись у концепції «світової революції» та «світового уряду». Спроби реалізації першої пов'язані із соціалістичною революцією в Росії, а другої – зі створенням після Першої світової війни першої у світі універсальної міждержавної організації – Ліги Націй. Представники різних ідеологічних течій, на диво, сходились у визначенні функціональної цілі – створення єдиної світової держави, уряду або наддержавного координувального й регулятивного органу.

Мондіалізм нині нерозривно пов'язаний з ідеєю світового порядку (le Ordre Mondial, the World Order), що має, за задумом інтелектуалів, ліквідувати, наскільки можливо, кордонні й відмінності між культурами, способами життя й господарювання, націями, державами та релігіями, створивши тим самим універсальну політичну й правову надбудову для економічної системи глобалізму. Центральними його ідеями, підкреслимо, є світова держава, світовий уряд, світове право, вресіт-решт, глобальне управління як найбільш універсальна категорія, що розкриває цілі мондіалізму.

Глобальне управління за своєю природою є політичним управлінням, тобто видом політичної діяльності, що полягає в здійсненні управлінського, організаційного впливу на суспільство. Політичний характер глобального управління пов'язаний із виробленням і прийняттям найбільш загальних, стратегічних рішень, а також із масштабами соціального впливу управлінської діяльності. Реальність глобального управління визначається реальностями сформованого світового порядку, у якому, за словами О. Білоруса, «глобальні центри інтенсивно й послідовно створюють інфраструктуру, здатну завдяки застосуванню новітніх технологій, у тому числі гуманітарних і соціальних, контролювати свідомість і суспільну поведінку людей. Паралельно завершується реконструкція глобальних структур, здатних впливати на рішення будь-якого уряду, включаючи уряд США» [22].

Глобальне управління можливе тільки на основі моделі «цивілізаційного симфонізму», котра забезпечує, по-перше, участь усіх цивілізацій в управлінні глобальними процесами, а по-друге, «цивілізаційний суверенітет», тобто право кожної цивілізації самостійно визначати принципи внутрішньої самоорганізації та відносин між своїми членами. А. Вебер прогностично визначив управління державою за тією ознакою, що «це управління процесами (у суспільстві, у біосфері), а не територіями» [23].

Об'єктом глобального управління є глобальне суспільство, що формується, оскільки світовий порядок можливий лише як організація глобального суспільства. М. Шепелев стверджує: «Необхідність глобального управління як політики забезпечення світового порядку багаторазово наростала в міру того, як світ замикався і множилися зв'язки між

різними його частинами. Уперше людство виявилось в такому становищі, коли в народів планети з'явилися загальні інтереси, які одержують моральну санкцію в новій системі цінностей, що набувають універсального значення. Загальні проблеми й небезпеки підсилюють необхідність у політиці світового порядку» [24].

Визрівання й загострення глобальних проблем сучасності є головною передумовою глобалізації управління. Основними моделями глобального управління, покликаними задовольнити цю потребу, є моделі світової держави, світового уряду, наддержавного управління та глобального «управління без уряду». Історично першими з них були моделі «World State» і «World Government», що спираються на пріоритет наднаціональних інститутів і процедур, формування й розвиток світового (міжнародного) суспільства та нової людини – космополіта, поступове витіснення національних цінностей і інтересів і заміну їх загальнолюдськими. Модель «Global Governance» є найбільш абстрактною з погляду реального механізму здійснення управлінських функцій і його ефективності.

Ми й далі звертатимемося до висновків М. Шепелева. Оцінюючи ці моделі, варто враховувати, що під впливом глобалізації зростає значення територіального імперативу суспільного життя в усіх його вимірах, у тому числі політичному. Єдиною формою політичної організації, яка визначається територіальною основою структурування й інтеграції людських макроколективів, є держава. Уряд – це державна за своїм походженням і природою інституція. Тому концепції світової держави й світового уряду такі близькі між собою. Створення Світового Уряду так чи інакше передбачає перенесення державних принципів суспільної організації у сферу глобального суспільства, у міжнародне життя.

Тож майбутні фахівці мають бути готові опанувати модель наддержавного управління, яке здійснюється глобальним гегемоном, передбачає збереження традиційних міждержавних відносин як базового рівня світового порядку. Тут функції Світового Уряду тією чи іншою мірою перебирає на себе уряд світового гегемона, навколо якого формується система глобального управління з формальними зв'язками й неформальними механізмами впливу.

Держави були та залишаються головними суб'єктами глобального управління (у сенсі їх фундаментальної ролі) через збереження й посилення значення територіального імперативу глобального розвитку, ініціуювальної та організаційної ролі держав у створенні глобальних міжнародних організацій, збереження тісних політичних зв'язків між глобальними державами й глобальними корпораціями. Незалежно від ослаблення територіальних бар'єрів державного суверенітету принцип державної організації суспільства залишиться незмінним. Для його забезпечення потрібна особистість випускника ВНЗ, яка буде здатною до самоорганізації й саморегуляції.

Дж. Розенау дав екстенсивне визначення глобального управління як «системи правил на всіх рівнях людської діяльності – від родини до міжнародної організації, у якій досягнення цілей за допомогою управління має транснаціональні наслідки». На його думку, управління не повинно сприйматися як ієрархічна нормотворчість для багатьох груп і на формування результатів управлінської діяльності можуть впливати навіть індивіди» [25].

Формується новий соціальний тип – «постлюдина», якій інші люди не потрібні і для якої саме буття в реальному світі стає перешкодою. М. Фуко завершує роботу «Слова і речі» майже афористичною фразою: «Можна поручитися – людина зникне, як зникає обличчя, написане на узбережному піску» [26]. Радикалізація споживачької утопії, що вимагає негайного задоволення всіх примх «емансипованої» особистості, породила відповідну радикалізацію технічної штучності – фантомний світ, у якому все можливо. Це світ кіберпанку, транссексуалів, гомосексуалістів та ін. Такі зрушення є свідченням торжества ліберально-техніцистської картини світу, символом якої став образ гуманоїда.

Техніка породила стан стрімкого динамізму, в умовах якого людина втрачає владу над власним життям, перетворюючись у «річ», на яку система впливає та яку змінює за допомогою тих самих способів, у результаті яких були створені атомний реактор і комп'ютер. Оскільки форми спілкування людини на особистісному рівні знищені чи паралізовані, вона шукає захисту в надособистісних структурах, розвиток яких вимагає ще більшого посилення регламентації й централізації управління. Так, «утеча від свободи» породжує повну свободу від відповідальності й істинного вибору.

Політична сфера майбутнього суспільства набуває якісно нових властивостей і тому вимагає від національної еліти певного рівня знань, умінь і навичок. Сутність цих вимог може бути сформульована в такому вигляді:

– людина ХХІ століття має сприяти становленню нової морфології планетарного світу і її якісним змінам, оскільки спостерігається сплеск інтелектуальної енергії;

– на планетарному рівні з'являються Світовий уряд, Світова держава, Світове громадянське суспільство, які потребують певної поведінки з боку людського чинника;

– глобальне управління потребує масової участі населення планети в організаційно-розпорядчій діяльності, на засадах нової етики й міжнародного права з метою збалансування планетарного розвитку;

– енергетичні витрати на творення й відтворення планетарного світу зростають у геометричній прогресії, оскільки морфологічна структура має функціональне походження і для її творення та відтворення потрібна значна кількість людської енергії;

– політика переходить у геополітику за умови, що політика національних структур має бути підпорядкована міжнародному імперативу;

– виникає гостра суспільна потреба в новому стандарті свободи самодіяльності особистості й самоорганізації етносів і територіальних громад.

### Література

- Білорус О.Г. Глобалізація та національна стратегія України / О.Г. Білорус. – К. : ВО «Батьківщина», 2001. – С. 9.
- Бек У. Что такое глобализация? / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седелника. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – С. 223.
- Модус державно-громадського управління освітою : [монографія] / Міністерство освіти і науки України, Нац. пед. ун-т імені М.П. Драгоманова ; за науковою ред. В.П. Бека ; редкол.: В.П. Бех (голова), Н.В. Крохмаль (заст. голови) та ін. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. – С. 114.
- Jan Aart Scholte. Globalization: A critical introduction / Jan Aart Scholte. – Second Edition. Revised and Updated ; Palgrave Macmillan ; 2nd edition, 2005. – P. 24–25.
- Квієк М. Університет і держава: вивчення глобальних трансформацій / М. Квієк ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Таксон. 2009. – 380 с.
- Квієк М. Університет і держава: вивчення глобальних трансформацій / М. Квієк ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Таксон. 2009. – С. 95.
- Квієк М. Університет і держава: вивчення глобальних трансформацій / М. Квієк ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Таксон. 2009. – С. 95.
- Magrath C. Peter. Globalization and its Effects on Higher Education Beyond the Nation-State / Magrath C. Peter // Higher Education in Europe. – 2000. – Vol. XXV. – № 2. – P. 252.
- Wolf M. Will the Nation-State Survive Globalization? / M. Wolf // Foreign Affairs. – 2001. – Vol. 80. – No. 1. January/February. – [Electronic resource]. – Access mode : <https://www.foreignaffairs.com/articles/2001-01-01/will-nation-state-survive-globalization>.
- Green A. Education, Globalization and the Nation-State / A. Green. – London : Palgrave MacMillan Press., 1997. – 206 p.
- Бех В.П. Морфологія соціального світу : [монографія] / В.П. Бех. – Київ-Мюнхен : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. – 759 с.
- Бех В.П. Фантом планетарного організму: погляд у майбутнє : [монографія] / В.П. Бех, І.А. Грицяк, О.Г. Рябека ; за ред. Ю.В. Бека. – К. : Леся, 2015. – 500 с.
- Рябека О.Г. Дрейф планетарного світу: погляд у третє тисячоліття : [монографія] / О.Г. Рябека ; Мін-во освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. – 588 с.
- Глобальні зміни світу – 2025 : [довідь Національної розвідувальної ради США] / переклад з англійської. – Львів : Літопис, 2010. – С. 165.
- Heywood A. Politics. Third Edition / A. Heywood. – Palgrave foundations, 2007. – P. 156.
- Модус державно-громадського управління освітою : [монографія] / Міністерство освіти і науки України, Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова ; за науковою ред. В.П. Бека ; редкол.: В.П. Бех (голова), Н.В. Крохмаль (заст. голови) та ін. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2015. – С. 116–117.
- Бех В. Електронне врядування у контексті тенденцій світового розвитку / В. Бех, Є. Цокур // Гілея (науковий вісник) : зб. наук. праць / гол. ред. В.М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 75. – № 8. – С. 201–204.
- Білорус О. Криза глобалізації та перспективи корпоративного глобалізму / О. Білорус // Економічний часопис ХХІ. – 2003. – № 1. – С. 12–18.
- Шепелев М.А. Глобалізація управління як мега-тенденція сучасного світового розвитку : [монографія] / М.А. Шепелев. – К. : Генеза, 2004. – С. 11.
- Глобальне управління – 2025 : [довідь Національної розвідувальної ради США та Інституту ЄС із досліджень безпеки] / перекл. з англійської Г. Лелів. – К., 2011. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.litopys.lviv.ua/katalog/global\\_governance.html](http://www.litopys.lviv.ua/katalog/global_governance.html); англ. версія: [http://www.dni.gov/nic/PDF\\_2025/2025\\_Global\\_Governance.pdf](http://www.dni.gov/nic/PDF_2025/2025_Global_Governance.pdf).
- Winograd M. Millennial Makeover: My Space, YouTube, and the Future of American Politics / M. Winograd, Michael D. Hais. – Piscataway, New Jersey : Rutgers University Press, 2008. – 336 p. ; Winograd M. Millennial Momentum: How a New Generation Is Remaking America / M. Winograd, Michael D. Hais. – Piscataway, New Jersey : Rutgers University Press, 2011. – 296 p.
- Білорус О.Г. Глобалізація та національна стратегія України / О.Г. Білорус. – К. : ВО «Батьківщина», 2001. – С. 37.
- Вебер А. Что стоит за так называемым антиглобализмом? / А. Вебер // Мировая экономика и международные отношения. – 2001. – № 12. – С. 52.
- Шепелев М.А. Глобалізація управління як мега-тенденція сучасного світового розвитку : [монографія] / М.А. Шепелев. – К. : Генеза, 2004. – С. 328.
- Rosenau J.N. Governance in the 21st Century / J.N. Rosenau // Global Governance. – Winter 1995. – № 1. – P. 13–44.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. – М. : Прогресс, 1977. – С. 487.

### Анотація

**Романкова Л. М. Вимоги сучасних геополітичних реалій до виховання молоді в горизонті становлення якісно нових політичних структур – Світового уряду і Світової держави. – Стаття.**

У статті проаналізовано зміни вимог з боку політичної сфери сучасного суспільства до професійної освіти особистості. Розглянуто глобалізацію з двох точок зору: 1) глобалізацію як природний, об'єктивний процес і 2) глобалізацію як силовий, насильницький процес в інтересах «глобалізаторів».

Закцентовано увагу на проблемі політичного вибору та політичного управління глобальними процесами; становленні Світового уряду і Світової держави. Зазначено, що політична сфера майбутнього суспільства набуває якісно нових властивостей і тому вимагає від національної еліти певного рівня знань, умінь, навичок.

**Ключові слова:** Світовий уряд, Світова держава, політичні структури, виховання, студентська молодь.



## Аннотация

**Романкова Л. Н.** Требования современных геополитических реалий к воспитанию молодежи в горизонте становления качественно новых политических структур – Мирового правительства и Всемирного государства. – Статья.

В статье проанализированы изменения требований со стороны политической сферы современного общества к профессиональному образованию личности. Рассмотрено глобализацию с двух точек зрения: 1) глобализацию как естественный, объективный процесс и 2) глобализацию как силовой процесс в интересах «глобализаторов».

Акцентируется внимание на проблеме политического выбора и политического управления глобальными процессами; становлении Мирового правительства и Всемирного государства. Отмечено, что политическая сфера будущего общества приобретает качественно новые свойства и поэтому требует от национальной элиты определенного уровня знаний, умений, навыков.

*Ключевые слова:* Мировое правительство, Мировая держава, политические структуры, воспитание, студенческая молодежь.

## Summary

**Romankova L. N.** The Demands of Modern Geopolitical Realia for Youth Upbringing in the Process of Settling New Political Structures – World Government and World. – Article.

The article analyzes the changes in requirements from the political sphere of modern society to the professional education of the individual. Globalization is considered from two points of view: 1) globalization as a natural, objective process and 2) globalization as a power process in the interests of “globalizers”.

Attention is focused on the issue of political choice and political management of global processes; the formation of the World Government and the World State. It is noted that the political sphere of the future society acquires qualitatively new properties and therefore requires a certain level of knowledge, skills and skills from the national elite.

*Key words:* world government, world state, political structures, upbringing, student youth.

УДК 261.7

И. И. Русин  
аспирант кафедры культурологии  
Национального педагогического университета  
имени М. П. Драгоманова

### МИССИОНЕРСКАЯ ПРОТЕСТАНТСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА XX – XXI СТОЛЕТИЙ

**Актуальность.** Герменевтический поворот, произошедший в современной философии, оказал решающее влияние на протестантскую теологию второй половины XX – начала XXI ст. Переосмысление миссии церкви произошло в связи с осознанием ключевой роли библейских нарративов, образов и коренных метафор. Развитие миссионерской герменевтики привело к переосмыслению роли церкви в истории, к новому пониманию Христа как образца для миссии.

**Состояние исследования.** На смену парадигм в современной миссионерской теологии обратили внимание Д. Бош, Л. Ньюбигин, К. Райт. Однако, будучи сами активно вовлеченными в создание современной богословской миссии, эти авторы не смогли дать обобщающего объективного анализа радикальных трансформаций.

**Целью** статьи является попытка комплексного анализа основных идей современной протестантской миссионерской герменевтики.

**Основная часть.** Современная теология относительно происхождения, предназначения и содержания Библии указывает на то, что она – продукт, история и инструмент Божьей искупительной миссии [32, с. 54]. Библейские тексты возникли как следствие Божьего самораскрытия человеку и являются продуктом Его миссии. Весь канон Писания повествует о Божьей искупительной миссии, которая охватывает всю историю и весь мир [32, с. 90]. Вместе с тем священные тексты являются инструментом Божьей миссии, ибо через них Бог не только раскрывает Себя и Свою миссию, но и оснащает Свой народ для участия в Его миссии ради блага всего творения [66, с. 51]. Миссионерское измерение в происхождении, предназначении и содержании указывает на то, что миссия больше, чем одна из тем, идей или историй Писания. Миссия, на самом деле, – метаистория, которая производит и объединяет все остальные истории [32, с. 50]. Миссия как история Божьего искупительного движения к человеку и через человека является основной темой, которая объединяет Ветхий и Новый Завет в одну последовательную и смысловую историю – историю Божьей искупительных деяний [29, с. 10].

Чтение Писания через призму миссионерской герменевтики позволяет увидеть, что не человек и не церковь являются источником и вершителем миссии, но сам Бог. Миссия, в первую очередь, является атрибутом и действием Бога [2, с. 427]. Она начинается в сущности Бога, во взаимоотношениях и деяниях Отца, Сына и Святого Духа, которые Он явил в истории и открыл в Писании. Миссия – в первую очередь, Божья Миссия, которая является источником и определяющим фактором любой другой миссии [64, с. 68]. В современной миссиологии концепция Божьей миссии обозначается латинским термином *Missio Dei*, который в нынешнем значении ввели Карл Барт и Карл Гертгенштейн после знаковой миссионерской конференции в Веллингтоне в 1952 г. [53].

В своей совокупности книги Библии открывают нам Бога как Троицу – совершенная любовь и вечное общение Отца, Сына и Святого Духа [64, с. 69]. Поскольку Бог как Троица есть вечное общение и любовь *ad intra*, это свойство определяет или же продолжается и *ad extra* [25]. Божья любовь – это не нарциссическая любовь, направленная вовнутрь, на себя. Напротив, она является любовью, направленной вовне [43, с. 28]. Бог создает человека по Своему образу и подобию, что предполагает и делает возможным взаимоотношения между Творцом и человеком. Бог не остается тайной, но открывает и интерпретирует Себя человеку, становится доступным человеку, участвует в жизни челове-

ка. Творение человека и откровение Себя человеку является инициативой любви и творческим деянием Отца, Сына и Святого Духа, обусловленным Его сущностью, но не являющимся сущностной необходимостью.

Божья принципиальная открытость и любовь к человеку не ограничивается откровением, но является главным мотивом и движущей силой искупления человека, в котором, как и в сотворении и откровении, участвует Троица. Бог Отец как Творец всего и Господь всех берет инициативу спасения человека на Себя. Он посылает Своего Сына в мир, Который, действуя в соответствии с волей Отца и силой Святого Духа, совершает искупление падшего человечества. Далее в мир посылается Дух Святой, Который актуализирует искупление в жизни верующего и является божественным укрепляющим присутствием в жизни Церкви в мире [63, с. 75; 53]. Сын учреждает новую общность Божьего искупленного народа – Церковь, которая посылается в мир участвовать в миссии Отца, властью Сына и в силе Святого Духа (Ин. 17:18; Деян. 1:8) [64, с. 72; 26, с. 212]. Дух Святой сопровождает Церковь в миссии, наделяет ее всем необходимым для совершения обусловленных для нее Божьих намерений в мире.

В свете всего вышесказанного становится очевидным, что Бог как Троица является источником, инициатором и исполнителем миссии. Миссия является выражением его природы как Троицы, результатом его искупительных дел в отношении человека и мира. Поэтому всегда, когда речь идет о *Missio Dei* имеется в виду *Missio Trinitas* [43, с. 27]. Божья открытость к человеку и его деяния ради человека, особенно выраженные в посланничестве Иисуса и Святого Духа, указывают на миссионерскую природу и миссионерскую активность самого Бога [64, с. 69]. Таким образом, Бог может быть назван первым и главным миссионером [64, с. 69]. Он миссионер и у него есть миссия по отношению ко всему миру и ради блага всего мира. Эта миссия иницируется неисчерпаемой любовью Бога и суверенной волей, совершается его абсолютной властью и могуществом через постоянное присутствие его и деяния в мире. Все Писание повествует о Божьей миссии к человечеству.

Поскольку церковь была учреждена Божьей миссией и как инструмент этой миссии, она является миссионерской по существу [9, с. 7]. Миссия – бытийное или же «врожденное» свойство церкви, а не отдельная, пусть даже самая главная, ее функция [43, с. 30]. Миссионерство – это основа идентичности церкви, ДНК ее природы [5, с. 298]. Несмотря на то, что длительное время миссия рассматривалась как дело и функция церкви, миссия – это то, чем церковь является, а не то, что церковь делает. Вследствие фрагментарного подхода к Писанию и попытки обосновать миссию отдельными текстами, она часто рассматривается как долг и обязанность церкви. Однако в свете *Missio Dei* миссия является не повинностью, а дыханием и выражением жизни церкви как миссионерского сообщества в самой своей природе. Миссия была главной причиной возникновения церкви и поэтому является главным ее свойством.

Осознание Божьей открытости миру и собственной миссионерской природы и предназначения делает церковь способной видеть мир как свою целевую среду пребывания и служения. Бог любит этот мир и, следуя примеру Иисуса Христа, церковь направляется в этот разрозненный и страждущий мир, неся в себе Евангелие Царства. Поскольку мир есть не только арена Божьих искупительных деяний, но и их цель, церковь направляется не сопротивляясь миру или отрицать мир, но своим честным возвещением и

сострадательным служением изменять его [2, с. 441]. Цель церкви не «спасение от мира, но спасение мира самого» [15, с. 250]. Она по своей природе существует ради блага мира, ради блага людей, которые не являются ее частью [2, с. 410]. Церковь является церковью только когда существует ради других, когда видит себя не убежищем от мира, но общиной существующей ради спасения этого мира [2, с. 234]. Поэтому, являясь орудием Божьей миссии, церковь должна постоянно пребывать в мире, будучи не от мира. Мир со всеми своими проблемами и вызовами никогда не должен ускользнуть из поля зрения церкви. Только когда церковь преодолевает стойкое искушение извлекать себя из мира и изолировать себя от мира, она способна слышать мир, видеть его нужды, открывать миру его подлинное состояние и полноту его призвания [5, с. 306]. Церковь, которая бежит из мира, лишает себя способности и возможности быть своевременным голосом Божиим в среде мира, быть предощением Царства Божьего в среде разрозненного царства человеческого. Тогда она «пророчески после события» или же, говоря другими словами, решает вчерашние проблемы. Ее служение не пророческое, а ситуативное, хотя должно быть все наоборот. Устранение себя из мира, закрытость от мира, существование для себя, ограничение своей деятельности храмовым и жреческим служением, на самом деле, является предательством миссионерской сущности церкви [8, с. 93].

Поскольку *Missio Dei* является выражением внутренних отношений и внешних деяний Троицы, участие церкви в Божьей миссии – это участие в жизни Троицы и ее деяниях, которые охватывают всю вселенную и всю историю. Значимость миссии церкви становится очевидной так же и тем, что она наделяет смыслом историю между воскресением и *паруссией*, и связывает эти два события в одну последовательную историю [24, с. 157]. Хотя миссия является Божьей миссией, церковь имеет привилегию быть частью великой Божьей миссии, служить основным ее орудием. Участвуя в этой миссии, церковь действует не своей силой, но властью и силой Духа Святого, который непрерывно сопровождает, направляет и оснащает церковь в миссии [62, с. 191]. Бог совершает свою миссию в церкви, посредством церкви и до церкви, когда через *preparatio evangelica* создает благоприятную почву для миссии церкви [63, с. 71].

Современные богословы подчеркивают, что Божьи намерения являются не ориентиром, а нормативом и мериллом для миссии церкви. Однако церковь подвержена искушению навязывать свою миссию Божьей миссии или же позволять другим институтам навязывать их миссию миссии церкви.

На протяжении многих лет главным образцом миссионерского служения был апостол Павел. Безусловно, он является выдающимся примером миссионерской деятельности, с которого церковь может и должна брать пример [11, с. 4]. Тем не менее, при всей объективной значимости апостола Павла, современное богословие предлагает смотреть на Иисуса Христа как на воплощенную модель миссии церкви. Этот выбор особенно уместен, когда мы подчеркиваем значимость и первенство Божьей миссии.

Посылая учеников в мир, Иисус Христос говорит: «Как Отец послал Меня, так и Я посылаю вас» (Ин. 20:21). Этим тезисом подчеркивается преемственность, тождественность и взаимосвязь между миссией Бога и миссией церкви [62, с. 289]. Миссия церкви, с одной стороны, берет свое начало в миссии Христа, а с другой – осуществляется по модели миссии Христа. Иисус предстает как источник и модель для миссии церкви в мире. Он есть воплощенный архетип миссии церкви, миссия Бога – норматив и мерило для миссии его учеников [43, с. 39]. Миссия церкви, таким образом, подлинна только при условии воплощения в жизнь миссии Христа, при непрерывной демонстрации вечных и искупительных целей Христа в своей миссионерской активности. Поэтому миссионерская стратегия церкви – предельное подражание и соответствие Христу как модели миссии церкви. Главенство Христа является фундаментальной характери-

стикой миссии церкви, ибо подражая Христу в стратегии миссии, церковь должна постоянно подражать Ему и в Его послушании Отцу (Ин. 6:38).

Преемственность и тождественность миссии церкви и миссии допасхального Христа, которую евангелист Иоанн выразил одним тезисом в 20:21, Матфей ясно иллюстрирует, сопоставляя служение Христа со служением учеников. В гл. 10, которую можно назвать миссионерским семинаром, Иисус, впервые называя учеников апостолами, наделяет их властью совершать служение [34, с. 262]. Текстуально отправление учеников возвещать о приближении Царства Божьего является следствием сострадания Христа народу и осознанием острой и срочной необходимости в делателях на Божье ниве (9:36–38). Подражание Христу в миссии учеников проходит красной нитью через весь текст «миссионерского семинара». Все то, что делал Иисус, должны делать ученики, и для этого он дает им свою власть. Для Матфея ученики были олицетворением ранней церкви, поэтому вопросы учеников Христу были вопросами общин Матфея Христу. Повеления Христа ученикам является повелением Христа верующим из числа общин, которым предназначалось Евангелие. Таким образом, описание миссии учеников – это описание миссии и современной церкви, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Матфей вместе с Иоанном предельно ясно говорят о том, что миссия учеников учреждается Христом и совершается по его примеру. Он как прототип подлинного миссионерства воплотил в своей жизни все, к чему призывает учеников [38, с. 62]. Миссия церкви действительно должна быть подражанием Христу, и в этом сокрыт успех ее предприятия. Мы же ограничимся кратким обсуждением двух элементов миссии Христа, которые являются крайне важными в современных условиях.

Воплощение Христа является важным принципом миссии церкви в современном мире. Будучи Богом, Христос становится подлинным человеком, воплощается в конкретные исторические, социальные, политические и религиозные обстоятельства (Ин. 1:1–18). Он контекстуализировал Себя, и таким образом стал видимым, доступным и понятным человеку [54, с. 83]. Он пришел к человеку как человек. Через воплощение Бог продемонстрировал максимальную солидарность с человеком. Драма мира стала его драмой, история мира – его историей [1, с. 13]. Через воплощение Бог есть не только Бог для человека, но и Бог рядом с человеком.

Если церковь совершает миссию по модели Христа, тогда воплощенная миссия должна стать ее стратегией. Миссия воплощения, во-первых, является неподдельной солидарностью с миром и ради мира. Это вовсе не подразумевает ассимиляцию или потерю своего идентичности [50, с. 178]. Солидарность – это бескорыстное соучастие в жизни мира, ответственность за настоящее и будущее мира. Через миссию воплощения церковь приходит к человеку, приходит туда, где находится человек.

Во-вторых, миссия воплощения – контекстуализация себя и своего послания в формы, понятные и адекватные целевой аудитории. Мировоззрение и культура непрерывно трансформируются, приобретая новые очертания и новые смыслы, и тем самым делают контекстуализацию непрерывным процессом. Это важно даже на просторах христианских «канонических территорий» ввиду наличия субкультур и постоянной смены культурных парадигм. Послание церкви как трансляция послания Христа должно быть не только озвученным, но услышанным и понятным. Без солидарности с миром и непрерывной контекстуализации это, увы, невозможно. Именно через непрерывную и адекватную контекстуализацию церковь доступно доносит вечное Евангелие и усиливает его влияние на слушателей [55, с. 35]. Воплощение Христа делает миссию воплощения и контекстуализацию не просто возможной, но обязательной [30, с. 21]. Практичной иллюстрацией служения воплощения, солидарности и контекстуализации является служение Павла, который «для всех сделался всем, чтобы спасти, по крайней мере, некоторых» (1 Кор. 9:20–23).

Миссия Христа была целостной миссией, направленной и охватывающей всего человека – его духовную и физическую сторону, касалась всех сфер человеческой жизни. Программный манифест, который Иисус озвучил в начале публичного служения, ясно и определенно говорит о Его целостной миссии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк. 4:18–19). Служение Христа имело не только религиозный резонанс, но и социальный, экономический и политический. Оно было направлено на все общество, включая все социальные и религиозные слои этого общества. Очевидно, что искусственная поляризация и дихотомия между провозглашением и социальным действием, между духовным и материальным, светским и Божьим была чуждой Христу, Павлу [63, с. 402] и ранней церкви [2, с. 2; 23, с. 280–281; 39; 3, с. 104–148].

Поскольку миссия церкви является следствием и продолжением миссии Христа, она должна быть целостной, направленной на всего человека и на все сферы его жизни. Имея такой высокий образец, церковь не может ограничиться проповедью или социальным действием, но в силу своего предназначения, разделяя сострадание Христа к миру, должна совершать и то и другое с одинаковым усердием. Проповедуя Евангелие Христа, приобретая учеников Христу во всем мире, церковь также должна быть инициатором, инструментом и адвокатом социального преобразования и справедливости [7, с. 47; 6, с. 39–46]. Социальная, экономическая, политическая и культурная сферы человеческой жизни не могут быть на периферии интересов церкви, ибо она видит трансцендентную ценность человека в его целостности [7, с. 47]. Более того, активность церкви должна быть направлена на причины социальных кризисов, а не только на их результаты [12, с. 34]. Своим посланием и действием церковь должна мотивировать и поощрять «замыслы любви, свободы, справедливости и мира» [7, с. 24]. Молчание, конформизм и редукция своей миссии только к возведению Евангелия противоречат миссии церкви, которая ежедневно взывает к Творцу «<...> Да святится имя Твое, да придет Царствие Твое, да будет воля Твоя и на земле, как на небе <...>» (Мф. 6:9–10). Напротив, через целостное служение церковь не только возвещает Евангелие Царства, но и в определенной мере актуализирует его, являя людям альтернативу иного качества жизни – жизни Царства Божьего.

Воплощенная миссия позволяет церкви быть в среде мира, видеть его подлинное состояние, говорить на его языке, а целостная миссия позволяет церкви быть благом для мира, средством достижения его целостного спасения и преобразования. Находясь в поиске подходящей стратегии миссии, церковь должна подражать Христу, черпать в нем как силу, так и модель своего служения. Миссия церкви, таким образом, должна воистину быть христоцентричной по содержанию и хриstopодобной по форме.

**Выводы.** Процесс формирования миссиологии должен начинаться с формирования миссионерской герменевтики, которая признает Писание как миссионерский феномен и позволяет формировать миссиологию на всем Писании, а не на отдельных текстах. Миссия, несмотря на то, что кажется действием церкви, на самом деле является атрибутом Бога. Он является миссионером и миссия – миссия Бога, которую он иницирует и вершит, как Бог Отец, Сын и Дух Святой. У церкви, таким образом, нет иной миссии, кроме участия в миссии Отца, Сына и Святого Духа. Ввиду этого церковь должна рассматривать мир как целевую среду пребывания и служения. Перед церковью стоит постоянная необходимость контекстуализировать себя и свое послание в изменившихся или новых культурных контекстах. Форматом миссии церкви должно быть целостное служение, состоящее из честного возвещения Евангелия и приобретения учеников, а также сострадательного служения и социального действия. В фокусе миссии церкви, которая является уча-

ствием в Божьей миссии, находятся все народы мира. Власть Бога абсолютная, любовь всеобъемлющая и поэтому миссия церкви должна охватить всех и каждого.

#### Литература

1. Барт К. Церковная Догматика : т. 2 / К. Барт. – Москва : ББИ, 2011. – 711 с.
2. Бош Д. Преобразование миссионерства / Д. Бош. – Санкт-Петербург : Богомыслие, 1997. – 640 с.
3. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства впервые три века / А. Гарнак. – Санкт-Петербург : Издательство Олега Абышко, 2007. – 381 с.
4. Грин Д. Пятидесятница, Вавилонская башня и формирование общины // Слово, толкование, жизнь : эссе о Писании и богословии, посвященные Ричарду Хейзу ; под ред. Г. Вагнера. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 717 с.
5. Документы II Ватиканского собора. – Москва : Паолине, 1998. – 589 с.
6. Кейптаунские положения : символ веры и призыв к действию. – Нижний Новгород : Агапе, 2011. – 77 с.
7. Компендиум социального учения Церкви. – Москва : Паолине, 2006. – 623 с.
8. Кураев А. Миссионерский кризис Православия / протодиакон А. Кураев. – Москва : Никея, 2010. – 299 с.
9. Ньюбинг Л. Раскрытие тайны : Введение в теологию миссии / Л. Ньюбинг. – Москва : Центр «Нарния», 2006. – 240 с.
10. Пайпер Д. Да веселятся народы : главенство Бога в миссионерском служении / Д. Пайпер. – Санкт-Петербург : Мирт, 2006. – 308 с.
11. Роланд А. Миссионерские методы во времена апостола Павла и в наши дни / А. Роланд. – Санкт-Петербург : Логос, 1993. – 215 с.
12. Стотт Д. Новые проблемы современных христиан / Д. Скотт. – Черкассы : Смирна, 2004. – 606 с.
13. Сурожский А. Митрополит. Церковь / митрополит Антоний Сурожский. – Москва : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского, 2011. – 277 с.
14. Тиллих П. Теология культуры / П. Тиллих. – Москва : Юрист, 1995. – 479 с.
15. Шмеман А. Церковь, Мир, Миссия : Мысли о Православии на Западе / протоиерей Александр Шмеман. – Москва : Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996. – 266 с.
16. Шмеман А. Миссионерский императив / протоиерей Александр Шмеман [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://shmeman.ru/modules/myarticles/article.php?storyid=61>.
17. Barram M. The Bible, Mission, and Social Location : Toward a Missional Hermeneutic // Interpretation (January 2007). – P. 42–58.
18. Barth K. An Exegetical Study of Matthew 28:16–20 // The Theology of Christian Mission / Ed. G. Anderson Nashville : Abingdon Press, 1961. – P. 55–72.
19. Barth K. Church Dogmatics IV, 3:2. – New York : T&T Clarks, 1962. – 485 p.
20. Bauckham R. Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World. – Grand Rapids : Baker Book House, 2003. – 112 p.
21. Brodie T. L. Genesis as Dialogue : A Literally, Historical and Theological Commentary. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – 579 p.
22. Browson J. Speaking the Truth in Love : Elements of a Missional Hermeneutics // International Review of Mission 1994. – № 83: (330 J1). – P. 479–504.
23. Crawley W. Global Mission. – Nashville : Brodman Press, 1995. – 400 p.
24. Cullman O. Christ and Time. – Philadelphia : Westminster Press, 1949. – 253 p.
25. Daugherty K. Missio Dei : The Trinity and Christian Mission // Evangelical Review of Theology. – 2007. – № 31:2. – 151–168 p.
26. Dodds A. The Mission of the Spirit and the Mission of the Church : Towards a Trinitarian Missiology // Evangelical Review of Theology. – Jul 2011. – Vol. 35. – Issue 3. – P. 209–226.
27. Dumbrell W. Covenant and Creation : A Theology of Old Testament Covenants. – Nashville : Nelson Publishers, 1984. – 217 p.

28. Durham J. Exodus : Word Biblical Commentary. – Waco : Word Books, 1987. – 516 p.
29. Filbeck D. Yes, God of the Gentiles Too : The Missionary Message of the Old Testament. – Wheaton : Billy Graham Center, 1994. – 228 p.
30. Flemming D. Contextualization in the New Testament : Patterns for Theology of Mission. – Downers Grove, IVP Academic, 2005. – 344 p.
31. Flemming D. Exploring a Missional Reading of Scripture : Philippians as a case study // Evangelical Quarterly. – № 83.1 (2011). – P. 3–18.
32. Goheen M. Continuing Steps Towards a Missional Hermeneutic // Fideles 3 (2008). – С. 49–99.
33. Goheen M. Crossroads: Exploring Lesslie Newbigin's Missionary Model of Contextualization // European Journal of Theology. – № 10, 2. – 2001. – P. 131–142.
34. Hagner D. Matthew 1–13 / Word Biblical Commentary. – Vol. 33 A. – Dallas : Word, Incorporated, 2002. – 483 p.
35. Hahn F. Mission in the New Testament. – London : SMC Press, 1965. – 184 p.
36. Hamilton V. P. The Book of Genesis 1–17 : The New International Commentary on the Old Testament. – Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. – 552 p.
37. Hartley J. E. Genesis : New International Biblical Commentary. – Peabody : Hendrickson Publishers, 2000. – 416 p.
38. Hengel M. Between Jesus and Paul : Studies in the Earliest History of Christianity. – Philadelphia : Fortress, 1983. – 240 p.
39. Hertig P. The Great Commission Revisited : The Role of God's Reign in Disciple Making // Missiology : An International Review. – Vol. XXIX. – № 3. – July 2001. – P. 343–353.
40. Hesselgrave D. A Missionary Hermeneutic : Understanding Scripture in the Light of World Mission // International Journal of Frontier Missions. – 1993. – № 10:(1 Ja). – P. 17–20.
41. Hesselgrave D. Contextualization and Revelational Epistemology // Hermeneutics, Inerrancy and the Bible / Ed. E. Radmacher and R. Preus. – Grand Rapids : Zondervan Publishing House, 1984. – 921 p.
42. Kaiser W. The Great Commission in the Old Testament // International Journal of Frontier Missions. – Vol 13:1. – Jan – Mar 1996. – P. 3–7.
43. Kirk A. What is Mission : Theological Exploration. – London : Darton, Longman & Todd, 1999. – 302 p.
44. Kostenberger A. Salvation to the Ends of the Earth : a Biblical Theology of Mission / P. O'Brien. – Downers Grove : Inter Varsity Press, 2002. – 351 p.
45. Larkin W. Mission in the New Testament / W. Larkin, J. Williams. – Maryknoll : Orbis Books, 2005. – 266 p.
46. Luz U. Matthew 21–28. – Minneapolis : Fortress Press, 2005. – 681 p.
47. Marshall H. Acts : Tyndale New Testament Commentary. – Leicester : Inter-Varsity Press, 1992. – 427 p.
48. Marshall H. New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel. – Downers Grove : Inter Varsity Press, 2004. – 765 p.
49. Moltmann J. The Church in the Power of the Spirit. – Minneapolis : Fortress Press, 1993. – 407 p.
50. Mondithika S. Incarnation // Dictionary of Mission Theology : Evangelical Foundations / Ed. Corrie J. – Nottingham : Inter-Varsity Press, 2007. – P. 177–181.
51. Nicholls B. Theological Education and Evangelization // Let the Earth Hear his Voice / Ed. J. D. Douglas. – Minneapolis : World Wide, 1975. – 1471 p.
52. Okoye J. Israel and the Nations : A Mission Theology of the Old Testament. – Maryknoll : Orbis Books, 2006. – 178 p.
53. Pachuan L. Missio Dei // Dictionary of Mission Theology : Evangelical Foundation / Ed. J. Corrie. – Downers Grove : Inter Varsity Press, 2007. – P. 232–234.
54. Padilla C. Mission between the Times : Essay on the Kingdom / C. Padilla. – Grand Rapids : Eerdmans, 1985. – 232 p.
55. Parshall P. Muslim Evangelism : Contemporary Approaches to Contextualization. – Waynesboro : Gabriel Publishing, 2003. – 307 p.
56. Peskett H. The Message of Mission / H. Peskett, V. Ramachandra. – Nottingham : Inter-Varsity Press, 2003. – 288 p.
57. Peters G. A Biblical Theology of Mission / G. Peters. – Chicago : Moody Press, 1972. – 368 p.
58. Piper J. Discipling All the Peoples / J. Piper // Perspectives on the World Christian Movement / Ed. R. Winter, S. Hawthorne. – Pasadena : William Carey Library, 1991. – P. 113–117.
59. Pocock M. The Changing Face of World Mission : Engaging Contemporary Issues and Trends / M. Pocock, C. Van Rheenen, D. McConnell. – Grand Rapids : Baker Academic, 2005. – 391 p.
60. Power J. Mission Theology Today / J. Power. – Gill and MacMillan, 1971. – 216 p.
61. Scott J. M. Paul and the Nations. – Tubingen / J. Scott: J.C.B. Mohr, 1995. – 260 p.
62. Senior D. The Biblical Foundations of Mission / D. Senior, C. Stuhlmüller. – Maryknoll : Orbis Books, 2003. – 371 p.
63. Tennent T. Invitation to World Mission : A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century / T. Tennent. – Grand Rapids : Kregel, 2010. – 559 p.
64. Thompson J. Modern Trinitarian Perspectives / J. Thompson. – Oxford : Oxford University Press, 1994. – 165 p.
65. Winter R., Koch B. Finishing the Task : The Unreached Peoples Challenge // Perspectives on the World Christian Movement / Ed. R. Winter, S. Hawthorne. – Pasadena : William Carey Library, 1991. – P. 509–524.
66. Wright C. The Mission of God : Unlocking the Bible's Grand Narrative / C. Wright. – Downers Grove : InterVarsity Press, 2006. – 581 p.
67. Wright C. Mission as a Matrix for Hermeneutics and Biblical Theology / C. Wright // Out of Egypt : Biblical Theology and Biblical Interpretation / Ed. Bartholomew, C. Healy, M. Möller, K. Parry. – Grand Rapids : Zondervan, 2004. – P. 102–143.

#### Анотація

#### Рисун І. І. Миссіонерська протестантська герменевтика ХХ – ХХІ ст. – Стаття.

В статті розглядаються трансформації в розумінні миссії протестантським богослов'ям. Процес формування миссіології починається з формування миссіонерської герменевтики, яка визнає Писання як миссіонерський феномен і дозволяє формувати миссіологію на основі всього Писання, а не на окремих текстах. Миссія, незважаючи на те, що здається дією церкви, насправді, є атрибутом Бога. Божья миссія засновує церкву та її мисію. Оскільки церква засновується Божою миссією, вона в самому своєму бутті миссіонерська. Отже, у церкві немає іншої мисії, крім участі в мисії Отця, Сина і Святого Духа. Зважаючи на це, церква повинна розглядати світ як цільову середу перебування і служіння. Те, що миссія є Божою, демонструється ще і тим, що Христос є втіленою моделлю, архетипом миссії Церкви.

*Ключові слова:* сучасна теологія, протестантизм, теологія миссії, теологія діалога, еклезіологія.

#### Анотація

#### Рисун І. І. Миссіонерська протестантська герменевтика ХХ – ХХІ ст. – Стаття.

У статті розглядаються трансформації в розумінні миссії протестантським богослов'ям. Процес формування миссіології повинен починатися з формування миссіонерської герменевтики, яка визнає Писання як миссіонерський феномен і дозволяє формувати миссіологію на основі всього Писання, а не на окремих текстах. Миссія, незважаючи на те, що здається дією церкви, насправді, є атрибутом Бога. Божья миссія засновує церкву та її мисію. Оскільки церква засновується Божою миссією, вона в самому своєму бутті миссіонерська. Отже, у церкві немає іншої мисії, крім участі в мисії Отця, Сина і Святого Духа. Зважаючи на це, церква повинна розглядати світ як цільову середу перебування і служіння. Те, що миссія є Божою, демонструється ще і тим, що Христос є втіленою моделлю, архетипом миссії церкви.

*Ключові слова:* сучасна теологія, протестантизм, теологія миссії, теологія діалога, еклезіологія.

### Summary

**Rusin I. I. Missionary Protestant hermeneutics of the XX – XXI centuries.** – Article.

The article deals with the transformations in the understanding of the mission by Protestant theology. The process of forming a mission must begin with the formation of missionary hermeneutics, which recognizes Scripture as a missionary phenomenon and will allow the formation of a mission in the whole Scripture, and not on individual texts. The mission, in spite of the fact that it seems that the action of the church is in fact an

attribute of God. God's mission establishes the church and its mission. Since the church is established by God's mission, it is missionary in its very being. The church, therefore, has no other mission other than to participate in the mission of the Father, the Son and the Holy Spirit. In view of this, the church should view the world as a target environment for stay and ministry. The fact that the mission is God's mission is also demonstrated by the fact that Christ is the incarnate model, the archetype of the mission of the church.

*Key words:* modern theology, Protestantism, mission theology, dialogue theology, ecclesiology.

УДК 172.9: 364.632

*Т. П. Сагановська  
аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства  
ДВНЗ «Прикарпатський національний університет  
імені Василя Стефаника»*

## ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ВАЖЛИВА СКЛАДОВА ЧАСТИНА ПРИНЦИПУ НЕНАСИЛЛЯ

У сучасному світі, в умовах глобалізації, появи нових викликів і загроз значно зросло значення толерантності як одного з важливих чинників стабільності, розвитку й успішності як на міжособистісному, так і на міждержавному рівнях. Актуалізація толерантності як цінності пов'язана з посиленням глобалізаційних тенденцій і одночасно зростаючим прагненням до збереження національної ідентичності та культурної самобутності народів. Впроваджена ЮНЕСКО наприкінці ХХ ст. «Декларація принципів толерантності» відродила й давніший принцип, який тимчасово був відкинутий дослідниками в науковцями, – принцип ненасилля. Це не дивно, адже толерантність мала б виступати стимулюючим чинником для розвитку співробітництва, конвенційної домовленості та ненасильницької взаємодії; вона мала б вести до культури миру.

Запропонована концепція ненасильницького функціонування соціуму шляхом укріплення та поширення толерантності могла б використовуватись для розуміння й вирішення актуальних проблем сучасного життя, конфліктних ситуацій на міжособистісному та міждержавному рівнях, конфронтаційності людей і суспільства. Вона мала б сприяти становленню гармонійного внутрішнього світу особистості та можливості її самореалізації у світі без застосування насилля. Тому метою статті є етико-філософський розгляд поняття толерантності як важливої складової частини принципу ненасилля.

Особливе місце проблемі толерантності відведено у філософських поглядах і системах Конфуція, Лао-цзи, Будди, Сократа, Платона, Аристотеля, Августина, Томи Аквінського, І. Канта, Г. Гегеля, В. Соловйова, М. Бердяєва, Л. Шестова, П. Флоренського, В. Зеньковського, С. К'єркегора, Л. Толстого, Махатми Ганді та М.Л. Кінга.

На сучасному етапі ідеали толерантності осмислюють і творчо доповнюють В. Бех, О. Головинська [2], В. Лекторський [7], Н. Маркова [5], В. Назаров, В. Петрицький [8], Д. Пивоваров [1], М. Уолцер [13], Дж. Шарп та інші. Серед вітчизняних дослідників можна виділити таких, як: В. Андрущенко, В. Дудченко [10], І. Лисак [9], В. Малахов, М. Михальченко. Їм належать ґрунтовні дослідження поняття толерантності, виділення його основних ознак, принципів, особливостей і видів. Усі автори одноставно підкреслюють важливість і необхідність феномену толерантності в міжлюдських стосунках сьогодення.

У свою чергу, такі автори, як: Р. Апросян, Р. Валітова [12], А. Гусейнов, В. Дудченко [10], Г. Кюнг, В. Сітаров [6] вказують на важливість толерантності як логічного продовження принципу ненасилля. Вони підкреслюють, що завдяки сучасному розумінню толерантності можна наблизитися до ненасильницького світу та пришвидшити процес формування культури миру на принципах гуманізму і традиціях загальнолюдської моралі.

Якщо уважно проаналізувати позиції авторів, то виявиться, що вони, здебільшого, звертали увагу на характеристику толерантності, а меншою мірою – на дослідження сутності толерантності як важливої складової частини принципу ненасилля; не розглядали ґрунтовно механізм їх взаємозв'язку. Тому такий аналіз є важливим для зв'язування зв'язку сучасного поняття толерантності із класичним принципом ненасилля, аспекти якого пов'язані із труднощами тлумачення поняття «толерантність». Адже протягом усієї історії розвитку людської думки уявлення про толерантність змінювались.

Сучасне поняття толерантності, як зазначалося вище, впроваджене ЮНЕСКО ще 1995 р. Проте тему толерантно-

сті в європейській філософській традиції порушували ще за Античності, але в інших термінах. Так, римський мислитель Цицерон виділяв поняття «сгуйшав» (доброзичливість, цивілізованість, люб'язність), позначаючи цим словом важливу ознаку громадянина [1, с. 34]. Середньовічне розуміння толерантності зводилося до проповіді моральної чесноти, з одного боку, як стримування пристрастей і зла, а з другого – як терплячого ставлення до догматів, обрядів і вірувань нехристиянського або навіть еретичного тлумачення. Ці ідеї присутні у Т. Аквінського в «Сумі теології». Важливо підкреслити, що такого роду толерантність передбачала або недопущення більшого зла, або деяке благо, яке допускають нехристиянські догмати. У період Просвітництва проблема толерантності стає центральною темою політичної філософії (Дж. Локк): модерне громадянське суспільство формувалося на основі додання нетерпимості до поглядів, ідей та вірувань. У XVII – XVIII ст. поняття толерантності переважно застосовували у ставленні до релігійної практики. Тому філософська проблема толерантності в західній цивілізації вперше була експлікована на сфері міжрелігійних відносин. Релігійна ж толерантність стала джерелом усіх її інших форм.

Сьогодні поняття толерантності набуло значно ширшого сенсу. Його вживають на позначення доброзичливого ставлення не тільки щодо релігійних уподобань, а й стосовно всіх інших можливих переконань і поглядів. Незважаючи на суперечливість і складність поняття, толерантність сьогодні не просто осмислюється як абстрактний філософський ідеал, а й визнається загальнолюдською цінністю й умовою виживання і розвитку цивілізацій, діалогу і глибинної конструктивної взаємодії різних культур.

Так, у декларації ЮНЕСКО поняття «толерантність» визначене як «повага, прийняття і правильне розуміння багатого різноманіття культур нашого світу, наших форм вираження і способів проявів людської індивідуальності» [3]. Декларація проголошує «визнання того, що люди за своєю природою розрізняються за зовнішнім виглядом, становищем, мовою, поведінкою і цінностями, мають право жити в мирі та зберігати свою індивідуальність» [3]. Декларація також розглядає загрози людуству, які несе нетерпимість, пропонує методи і програми боротьби з нею. Хоча толерантність і протистоїть нетерпимості, варто підкреслити, що поняття толерантності відрізняється від поняття терпимості.

Поняття «толерантність» походить від латинського слова “tolerantia”, що в перекладі означає «здатність переносити, терплячість». Це слово було запозичене з фармакології й означає «здатність організму переносити вплив певної лікарської речовини або отрути без розвитку відповідного терапевтичного чи токсичного ефекту». Усі словники ХХ ст. вказують на пряме тлумачення «толерантність – терпимість». Тому немедичне вживання слова «толерантність» мало б означати терпимість до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, думок, ідей, вірувань.

Однак сьогодні ми стикаємося з новою версією розуміння цього слова, яке походить від англійського слова “tolerance”, що означає «готовність прихильно визнавати, приймати поведінку, переконання і погляди інших людей, які відрізняються від власних. Водночас навіть у тому разі, коли ці переконання-погляди тобою не поділяються і не схвалюються» [11, с. 132].

Отже, терпимість пов'язана, насамперед, із психологічними відчуттями і терпінням людини (морально-етичний аспект – Т. С.), а толерантність, крім цього, характеризує ще й соціальний рівень взаємин між людьми, їх рівноправ'я

і визнану один одним поведінку, незалежно від їхніх фізичних, психологічних, етнічних та інших відмінностей (морально-правовий аспект – Т. С.). Тому, на відміну від вихідного сенсу «терпіти – означає зносити образи» (Й. Гете). Сучасний сенс толерантності передбачає готовність визнавати та приймати поведінку, переконання і погляди інших людей, які можуть відрізнятися від власних і навіть не схвалюватись.

Проблема толерантності виникає там, де люди по-іншому вірять, відчувають, мислять і оцінюють. Якщо різноманітність людей, культур і народів є цінністю культури (гуманісти італійського Відродження – Т. С.), то толерантність являє собою норму цивілізованого компромісу між конкуруючими культурами, готовність до прийняття інших логік і поглядів, є умовою збереження різноманітності, свого роду історичного права на відмінність, несхожість, інакшість.

Так, у філософському енциклопедичному словнику «толєрантність» визначається як «термін, що ним позначають доброзичливе або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Світоглядною основою толєрантності є оцінювання різноманітності – природної, індивідуальної, суспільної, культурної» [14, с. 639]. Будучи умовою збереження культурного розмаїття та засобом захисту права на несхожість і унікальність, вона передбачає гуманність, взаємоповагу, увагу до самотнього внутрішнього світу іншої людини, відкритість, людяність міжособистісних стосунків, відмову від методів примусу і форм приниження людської гідності.

У філософських концепціях виділяють різноманітні моделі толєрантності. Так, В. Лекторський, російський філософ, фахівець у галузі теорії пізнання, розглядає чотири варіанти існування толєрантності в полікультурному просторі:

– «толєрантність як байдужість» – різні культури зі своїми специфічними цінностями мають право на існування, якщо вони не суперечать основам цивілізованого співжиття; така позиція може бути виражена словами М. Уолцера: «Нехай розквітають усі квіти» [13, с. 88];

– «толєрантність як неможливість взаєморозуміння» – усі культури рівноправні, але непорівнювані, оскільки замкнуті в собі й існують ніби в різних світах;

– «толєрантність як поблажливість» – не існує рівноправ'я різних систем цінностей і культур; більш розвинені, заможні культури поблажливо ставляться до слабкості інших;

– «толєрантність як розширення власного досвіду і критичний діалог» – передбачає повагу до інших (інакшості), визнання самоцінності іншодумства, розуміння того, що інші погляди, інший спосіб життя мають право на існування, а також мають певну значущість; приймається існування відмінностей, до яких виявляється інтерес і які заслуговують на увагу [7, с. 16].

Останній варіант здається найбільш оптимальним у сучасному світі. За логікою такої моделі, толєрантність розкривається не як пасивне прийняття «іншого» (хоча і не виключає цього – Т. С.), а як активний пошук точок дотику з таким «іншим», іншим поглядом, іншим способом життя, культурними традиціями для збагачення свого життєвого досвіду і, можливо, взаємозміни позицій суб'єктів. Звідси, за твердженням В. Лекторського, толєрантність передбачає зацікавлене ставлення до «іншого», повагу до його думки, готовність зрозуміти «іншого» і здійснювати взаємодію [7, с. 17]. Відповідно до зазначеного, російський філософ В. Петрицький виділяє таку ієрархію визначень толєрантності:

1) толєрантність є терпимістю суб'єкта щодо ставлення до іншого, незважаючи на можливу первинну негативну оцінку смаків, вчинків, стилю поведінки, способу життя, іншої культури;

2) толєрантність є визнанням права на існування інших смаків, вчинків, стилю поведінки, способу мислення, ширше – іншої культури;

3) за виокремлення соціально-моральних позитивних елементів типових ситуацій толєрантної поведінки як процесу толєрантності є внутрішню усвідомленою терпимістю, заснованою на моральному розумінні та співпереживанні [8, с. 144].

Отже, толєрантність розглядається як інтегроване поняття: як принцип взаємодії, як цінність, як ціннісний орієнтир, який визначає поведінку особистості, та як окрема характеристика або якість особистості, що містить чотири компоненти: когнітивний (знання й усвідомлення ідеї толєрантності); емоційний (відносно стійкі почуття людини до об'єктів, що виражаються в емоційній оцінці); ціннісний і діяльнісний (схильність до того чи іншого типу соціальної поведінки, основою якого є співробітництво) [9, с. 259].

Розкриваючи моральну природу толєрантності, дослідниця Р. Валітова формулює три основні її принципи:

1) толєрантність – це умовна доброчесність. Її застосування залежить від відповіді на запитання, стосовно чого чи кого слід бути толєрантним;

2) відмова від монополії на знання істини в моралі – це умова, за якої толєрантність можлива. Неправильно одразу оголошувати помилковою думку, відмінну від нашої. Відстоюючи свій погляд, ми повинні бути толєрантні в ставленні до думок іншого;

3) толєрантність – це не кінцева мета морального вдосконалення міжособистісного спілкування, а стартова позиція на шляху гуманного співіснування [12, с. 35].

У сучасному світі толєрантність є, імовірно, ідеалом, ніж загальноприйнятою нормою, оскільки значна частина людства більш схильна до нетерпимості (інтолєрантності – Т. С.), через яку розгораються різні конфлікти та насилля у світі. Саме тому сучасне поняття толєрантності відроджує та лягає в основу принципу ненасилля як однієї із засадничих етико-філософських цінностей, що стверджує відмову від спричинення шкоди (зла, болю, страждання – Т. С.) іншим людям.

Так, «у змістовній частині визначення ненасилля, – пише дослідник В. Сітаров, – важливі два аспекти. По-перше, ненасилля – це заперечення примусу в процесі взаємодії людини зі світом та іншими людьми; це заперечення, засноване на терпимості, визнанні права на існування всього того, що внутрішньо відноситься людиною до категорії «інший» <...> По-друге, не обмежуючись заперечувальним визначенням, яке навіть сам термін «ненасилля», необхідно з'ясувати, що ненасилля – це одночасно утвердження і посилення здатності всього живого до позитивного самопрояву. Мається на увазі така система дій людини, яка визначає наявність позиції ненасилля, що сприяє життєствердженню в широкому сенсі й утвердженню, поліпшенню кращих якостей, рис, проявів, які характеризують особистість конкретного індивіда в більш вузькому сенсі» [6, с. 136].

Отже, саме у філософії ненасилля укладено сенс толєрантності. Його можна розкрити через характеристику принципів ненасилля. По-перше, ненасилля передбачає вирішення особистих і суспільних суперечок через співпрацю та толєрантність. Воно націлює на те, щоб зрозуміти протилежну сторону, визнати законність її інтересів і домагань, знайти такий вихід із конфліктної ситуації, за якого виграють обидві сторони. Водночас особливо важливо підкреслити, що сам пошук такого виходу є спільним. По-друге, ненасильницькі форми боротьби є масовими і вимагають активної участі та свідомих рішень із боку всіх індивідів, втягнутих у такий конфлікт. Це впливає із природи ненасилля: там, де одна воля прагне підпорядкувати собі іншу й активність одних індивідів досягається ціною пасивності інших, ненасилля відкриває принципово іншу перспективу толєрантного злиття воль. По-третє, ненасилля вимагає від індивідів виняткового напруження пізнавальних і моральних сил. Пізнавальних, бо застосування ненасилля прагне позитивно врахувати всю складну сукупність складових частин його сил і впливів; моральних, бо поряд із подоланням звичайного («тваринного» – Т. С.) страху тут потрібна ще й духовна стійкість. Цей останній момент особливо важ-



ливий. Всупереч вкоріненім стереотипам, ненасилля, як і толерантність, не має нічого спільного з боягузством. Мужність, умотивована розумінням і любов'ю, в етичному і увольовому планах набагато вища і важливіша, ніж мужність, умотивована злобою і мстивістю.

Автори деяких словників навіть визначають термін «толорантність» як максимально близький до ненасилля: «Толорантність – термін сучасної філософії, що означає утримання від вживання сили для запобігання відхилень у думках, поведінці іншої людини або групи людей» [4, с. 17]. Так, бути толорантним – означає не боротися агресивно і фанатично проти чогось або когось, а намагатися дипломатично вплинути на людину або групу людей інших поглядів, що допустимо в межах поняття «толорантність». Тому обидва терміни включають в себе значення «поваги і прийняття людини інших поглядів», що передбачає зацікавлене ставлення до іншого, бажання відчувати його «інакшість». Таке розуміння сприяє розширенню власного досвіду. Водночас прояв таких почуттів не означає відмови від особистих поглядів і переконань, він свідчить про відкритість учасників діалога, про їхнє «взаємопроникнення» [10, с. 40]. Толорантна людина прагне зрозуміти іншого, прийти з ним до згоди через активні форми ненасилля: діалог, взаємодію, співпрацю, переговори, дружбу, підтримку тощо.

Отже, толорантність як соціально-етична настанова особистості, яка у своїй основі містить ненасильницькі принципи, передбачає не тільки прийняття іншого, а й позитивну спрямованість, креативність і розвиток здатності контролювати свої вчинки у взаєминах з іншими людьми.

«Толорантна особистість – це людина з позитивним поглядом на світ, моральна і соціально активна, що усвідомлює власну унікальність, необхідність єднання з іншими людьми, різноманіття і взаємобумовленість навколишнього світу, занепокоєна його долею і розуміє, що те, яким буде цей світ, залежить від кожного» [5, с. 132]. Вона має володіти такими етичними цінностями, як:

- гуманність, яка передбачає увагу до самотнього внутрішнього світу людини, віру в її добре начало, людяність міжособистісних і міжнаціональних відносин, відмову від методів примусу і форм придушення гідності людини;

- свобода, що виражається в дисципліні й обов'язку, знаннях приписів і заборон, здатна привести до вірних законів, авторитетом яких постає гарантія їх реалізації в житті;

- відповідальність – прояв внутрішньої сили в ситуації прийняття рішення, його якісного виконання на основі варіативного підходу та системи особистих вимог;

- емпатія – співпереживання проблем інших людей, емоційна оцінка подій [2, с. 94].

Як ненасилля, так і толорантність передбачають відмову від монополії на істину, любов до людей, прагнення зрозуміти та морально прийняти іншого, необхідність відмови від агресії, прийняття іншого способу мислення, поведінки й організації діалога в спілкуванні різних людей і груп. Але ненасилля передбачає відмову від насилля не тільки стосовно окремої особи чи групи людей (або їхніх поглядів і переконань – Т. С.), а й у найрізноманітніших сферах життя і суспільства одночасно із застосуванням такого принципу на практиці. Інакше кажучи, ненасилля є значно ширшим поняттям, ніж толорантність. Проте взаємна повага, взаємне прийняття є важливою частиною алгоритму принципу ненасилля. Тому ідея та практика толорантності є логічним продовженням ненасильницьких методів і своєрідною профілактикою насилля в сучасному світі. Саме через усвідомлення необхідності толорантності можна побудувати ненасильницьке суспільство.

### Література

1. Баева Л. Етика і культура толорантності: научно-популярне издание / Л. Баева, Л. Подвойский. – Астрахань : Астраханский государственный университет, Издательский

дом «Астраханский университет», 2012. – 192 с.

2. Головинская Е. Воспитание толорантности подростков в процессе межкультурного общения : дисс. ... канд. пед. наук : спец. 13.00.01 «Общая педагогика; история педагогики и образования» / Е. Головинская ; Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена. – Санкт-Петербург, 2005. – 227 с.

3. Декларация принципів толорантности (схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО 16.11.1995 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995\\_503](http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_503).

4. Иванищева О. Толорантный дискурс в современном обществе : [учебное пособие] / О. Иванищева, И. Жданова. – М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2015. – 217 с.

5. Маркова Н. Толорантность как индикатор культуры межнациональных отношений : [монографическое учебное пособие] / Н. Маркова. – Нижнекамск : Изд-во НМИ, 2009. – 178 с.

6. Насилие и ненасилие / В. Ситаров // Энциклопедия гуманитарных наук. – 2005. – № 1. – С. 135–139.

7. О толорантности / В. Лекторский // Философские науки. – 1997. – № 3–4. – С. 14–18.

8. Петрицкий В. Толорантность – универсальный этический принцип / В. Петрицкий // Известия СП лесотехнической академии. – СПб., 1993. – С. 139–151.

9. Проблема ненасилля в соціально-політичній сфері / І. Лисак // Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Г.С. Сковороди». Педагогіка. Психологія. Філософія. – 2014. – Вип. 35. – С. 256–262.

10. Толорантність – ключовий елемент духовного розвитку людства / В. Дудченко // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2011. – Вип. 539–540. – С. 39–43.

11. Толорантность и ненасилие / Д. Пивоваров // Психологический вестник Уральского федерального университета. – Вып. 10. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 129–144.

12. Толорантность : порок или добродетель / Р. Валитова // Вестн. Моск. унта. Сер. 7 : Философия. – 1996. – № 1. – С. 33–37.

13. Уолцер М. О терпимости / М. Уолцер. – М. : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 2000. – 160 с.

14. Філософський енциклопедичний словник / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України ; голов. ред. В. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.

### Анотація

**Сагановська Т. П. Толорантність як важлива складова частина принципу ненасилля.** – Стаття.

У статті розглянуто особливості формування поняття «толорантність» і визначено, що зазначений термін запозичений із фармакології та з латинської перекладається як «здатність переносити», «терплячість». Також визначено основні принципи толорантності, серед яких толорантність постає як байдужість, неможливість взаєморозуміння, поблажливість і як розширення власного досвіду та критичний діалог.

Підкреслено відмінність поняття «толорантність» від поняття «терпимість» і встановлено, що терпимість пов'язана, насамперед, із психологічними відчуттями й терпінням людини (морально-етичний аспект), а толорантність, крім цього, характеризує ще й соціальний рівень взаємин між людьми, їх рівноправ'я і визнана один одним поведінка, незалежно від їхніх фізичних, психологічних, етнічних та інших відмінностей (морально-правовий аспект).

Також з'ясовано зв'язок сучасного поняття толорантності із класичним принципом ненасилля і визначено, що обидва терміни передбачають відмову від монополії на істину, любов до людей, прагнення зрозуміти та морально прийняти іншого, необхідність відмови від агресії, прийняття іншого способу мислення, поведінки й організації діалога у спілкуванні різних людей і груп.

**Ключові слова:** толорантність, терпимість, принцип ненасилля, ненасильницькі методи, діалог.

## Аннотация

*Сагановская Т. П.* Толерантность как важная составляющая часть принципа ненасилия. – Статья.

В статье определены особенности формирования понятия «толерантность», и определено, что этот термин заимствован из фармакологии и с латинского переводится как «способность переносить», «терпение». Также определены основные принципы толерантности, среди которых толерантность как равнодушие, невозможность взаимопонимания, снисходительность и как расширение собственного опыта и критический диалог.

Подчеркнуто отличие понятия «толерантность» от понятия «терпимость» и установлено, что терпимость связана, прежде всего, с психологическими ощущениями и терпением человека (морально-этический аспект), а толерантность, кроме этого, характеризует еще и социальный уровень взаимоотношений между людьми, их равноправие и признанное друг другом поведение, независимо от их физических, психологических, этнических и других различий (морально-правовой аспект).

Также выяснена связь современного понятия толерантности с классическим принципом ненасилия и определено, что оба термина предусматривают отказ от монополии на истину, любовь к людям, стремление понять и морально принять другого, необходимость отказа от агрессии, принятия другого способа мышления, поведения и организации диалога в общении разных людей и групп.

*Ключевые слова:* толерантность, терпимость, принцип ненасилия, ненасильственные методы, диалог.

## Summary

*Saganovska T. P.* Tolerance as important component of the principle of nonviolence. – Article.

The article defines the features of the concept of “tolerance”, and it is determined that this term is borrowed from pharmacology and from Latin translates as “ability to endure”, “patience”. The basic principles of tolerance are also defined, among which tolerance is indifference, as the impossibility of mutual understanding, as indulgence and as an extension of one’s own experience and critical dialogue.

The distinction between “tolerance” and “patience” is emphasized, and it is established that tolerance is primarily due to psychological sensations and patience of a person (moral and ethical aspect), and tolerance, in addition, characterizes also the social level of relationships between people, their equality and recognized each other’s behavior, regardless of their physical, psychological, ethnic and other differences (moral and legal aspect).

Also, the connection between the modern concept of tolerance and the classical principle of nonviolence has been clarified and it is determined that both terms provide for the renunciation of the monopoly of truth, love for people, the desire to understand and morally accept the other, the need to renounce aggression, adopt a different way of thinking, conduct and organize dialogue in communication different people and groups.

*Key words:* tolerance, principle of nonviolence, nonviolent methods, dialogue.

УДК 18:069.01:74

**В. В. Сапега**  
аспірант кафедри філософії і методології познання  
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

## МУЗЕЙ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА КАК МЕСТО РЕАЛИЗАЦИИ ИДЕЙ СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность темы статьи связана с происходящим переосмыслением функций музея, необходимостью разобраться в дискуссии относительно места и роли музея современного искусства в современном обществе.

Музей – важнейшее место сохранения культурных ценностей, неизбежно подвергающееся трансформации в условиях разного рода «поворотов», происходящих в социокультурной сфере (визуального, перформативного, медиального и т. п.). Для успешной реализации разного рода проектов культурного развития общества на основе музеев необходим философский анализ глубинных тенденций развития человека, культуры, общества, которые реализуются в современном искусстве. Различные конференции и круглые столы по проблемам современного искусства возвращаются вокруг вопросов: достоин ли современное искусство музея? достоин ли музей современного искусства? умирает ли музей со «смертью автора» или человека-творца? не лишается ли современное искусство при музейфикации своего потенциала гражданского влияния?

Целью статьи является попытка ответить на поставленные вопросы с помощью обоснования актуальной взаимосвязи между современным искусством и практической философией, реализуемой в рамках музея современного искусства. Для этого мы, во-первых, охарактеризуем особенности современной практической философии, а во-вторых, предложим свою интерпретацию современного искусства.

В исследовательской литературе последних лет подводятся итоги институционального кризиса искусства в XX веке [1; 5; 6; 9; 10; 12]. В определении того, что же такое искусство, заметен уход от эссенциалистских определений (искусство как «особая форма культуры включает специфические виды познания, деятельности, удовлетворяет индивидуальные и социальные эстетические потребности; отражая действительность в системе художественных образов, содержит концентрированную информацию о духовной жизни общества») к неэссенциалистским (искусство «это то, что находится в музее») [13, с. 160].

Самым непонятным по сей день остается современное искусство. Что заставляет людей замирать перед его произведениями? Что делает его значимым? Возможно, современное искусство находит способы рассказать о том, что происходит с духовностью человека. В отличие от классического искусства, отражающего разумный и гармоничный мир, современное искусство передает внутреннее напряжение современного человека. Современное искусство – это сопротивление современной жизни и призыв к ее реорганизации.

Можно согласиться с Б. Гройсом, что философии нужно научиться доверять искусству после того как она, начиная со второй половины XIX века, подвергла критике рассудок, рациональность, метафизику, традиционную логику и эстетику. В стремлении восстановить слишком упрощаемую историю субъекта и субъективности во всем ее разнообразии и сложности, к чему призывают самые разные исследователи (Ч. Тейлор, А. Доброхотов, А. Рено, Л. Ферри, В. Подорога, А. Баумейстер и др.), философы обращаются к искусству. Искусство трактуется как «место истины» («искусство есть полагание истины в творении» М. Хайдеггер [16, с. 131], а сфера эстетического перестает рассматриваться как автономная и самодостаточная [17; 18]. Философы и историки обращаются к искусству для демонстрации изменившегося понимания мира. Устойчивый и неподдельный интерес к искусству – характерная черта современной практической философии.

Современная практическая философия была подготовлена работами Мишеля Фуко. Свой цикл лекций 1982–1983 гг. в Коллеж де Франс, опубликованный под заголовком «Управление собой и другими» философ начинает с обзора текста И. Канта «Что такое Просвещение?». Чтение начинается рядом замечаний о времени и общефилософской ситуации его написания. По мнению М. Фуко, в «Критиках» И. Канта закладываются основы двух осевых традиций современной философии, двух критических традиций – аналитики истины (аналитической англо-саксонской философии, исследующей условия, при которых возможно истинное знание – В. С.) и «онтологии настоящего, онтологии современности, онтологии модерности, онтологии нас самих». «Эта другая критическая традиция задает вопрос не об условиях, при которых возможно истинное знание, но вопрос: что такое современность? Каково современное пространство нашего опыта? Каково современное пространство возможного опыта?» [14, с. 33]. Основным понятием курса стала *parresia* – многозначный термин, позволивший М. Фуко обозначить проблему высказывания правды в философском дискурсе от Античности до наших дней. Благодаря такой проблематизации М. Фуко заново пересматривает смысл философии как практики преобразования себя, позволяющей управлять собой и другими. Политика при этом оказывается обязательным испытанием, через которое должна пройти философия [14, с. 54]. Крайне важна его трактовка современности: быть современным – значит установить определенные отношения с самим собой. Это важно для отказа от принудительной субъективации, навязанной властью, и для реализации свободы. Основная задача индивида состоит в формировании новых форм субъективности, отказываясь от типа индивидуальности, который навязывался в течение нескольких веков.

Современный американский философ Саймон Кричли принадлежит к руслу практической философии. В работе «Введение в континентальную философию» он описывает две философские традиции – англоязычную и континентальную. С. Кричли констатирует разрыв между ними, который является отображением «глубокого культурного отличия между двумя несхожими и конкурирующими способами мышления» – «эмпирически-научным и герменевтически-романтическим» [8, с. 63]. Модель «двух культур» помогает С. Кричли лучше понять современные расхождения в философии, выразить надежду на то, что стороны признают за своими противниками право на существование, а возможно и будут учиться друг у друга. С. Кричли стремится показать, что разделения, существующие в современных философских исследованиях, возникли вследствие серии неадекватных профессиональных само-обозначений: «Как континентальная, так и аналитическая философия – это преимущественно сектанские само-обозначения, возникшие в результате профессионализации дисциплины» [8, с. 136].

Однако рассмотрение этого разделения в историческом контексте позволяет увидеть аналитическую и континентальную философии в качестве проявлений проблемы «двух культур»: научное объяснение против гуманистического толкования. Это констатация того факта, что в европейской культуре произошел разрыв между знанием и мудростью, между наукой и гуманизмом. Таким образом, по мнению С. Кричли, проблема заключается в том, чтобы гуманизировать Новое время, а для этого надо возродить практическую философию [8, с. 67]. Сам С. Кричли выступает за «возобновление практического импульса к философствованию»

[8, с. 67]. Он предлагает модель философской практики, основывающейся на трех понятиях: критика, практика и эмансипация. Континентальная философия тесно связана с философской критикой социальных практик в современном мире. Целью такой критики является индивидуальная или общественная эмансипация [8, с. 69].

К XX веку была философски осознана радикальная конечность человеческого субъекта. В посткантианской философии это принято в качестве исходного пункта. Как только мы признаем человека конечным субъектом, находящимся в кругу случайных исторических, культурных и социальных взаимосвязей, появляется возможность понять характерную черту континентальных философов – их потребность в том, чтобы было иначе. Если человеческий опыт создан случайными обстоятельствами, значит, он мог бы быть и иным. Это порождает потребность в трансформационном влиянии философии, искусства, поэзии, то есть в мышлении, которое было бы способно взяться за современность всерьез: критиковать ее и этим достичь более совершенного состояния.

Таким образом, согласно С. Кричли, и с этим можно согласиться, фундаментом философствования в континентальной традиции является вопрос практики. Этот вопрос является следствием признания человека конечным и обусловленным существом. Философская критика важна как проблематизация человека и его окружения, помогающая людям освободиться от обстоятельств, в которых они сейчас живут. Эти обстоятельства не являются результатом их свободного выбора. Более того – они мешают свободе человека.

С. Кричли говорит о кризисе модерна [8, с. 97]. И утверждает, что ответственность философа состоит в продуцировании кризиса [8, с. 85]. «Для философа настоящим кризисом будет ситуация, когда кризис не осознается. В мире, в котором не будет осознания кризиса, не будет также и смысла в философии» [8, с. 85]. Такая философия будет представлять чисто исторический интерес, будет отвлекать от насущных проблем современности или станет собранием банальностей.

Для С. Кричли практическая философия с приматом практического разума и его главной проблемой – свободой в качестве регулятивной моральной необходимости, способна найти ответ на сложные проблемы современности. Этим занята вся посткантианская континентальная философия. «Данная проблематика толкает многих философов к поиску таких нефилософских дискурсов и практик, которые могли бы стать ответом на кризис модерна» [8, с. 97]. Это и рецепция Античности, и медитация на темы немецкой мистики, и возвращение к мифу, вообще всяческое восстановление философии связей с не-философией – искусством, поэзией, психоанализом, политикой.

Важнейший вклад в формирование современной практической философии внесла Ханна Арендт. Исходной сценой, на которой свершается событие истины, Ханна Арендт считает арену социального: «Действуя и говоря, люди всякий раз обнаруживают, кто они суть, активно показывают личную неповторимость своего существа, как бы выступают на сцене мира <...>» [2, с. 234]. «Мир», о котором говорит Ханна Арендт, представляет собой некое, подобное сцене, общественное пространство, не существующее изначально и всегда, но открывающееся. Мир открывается между людьми, поэтому его следует понимать не как сумму всех вещей, людей и происшествий, но как такое место, где люди встречаются друг другу и где вещи могут показываться людям; и где, наконец, люди производят нечто такое, что превышает простую совокупность результатов деятельности отдельных индивидов. В своей работе «Vita activa» Ханна Арендт указывает, что в философии теоретическое ошибочно поставлено выше практического. В своей книге она движется от теоретического к практическому, к политике. При этом вопросы политики постепенно заменяют классические вопросы онтологии. Объектами ее исследования являются действующие или недействующие индивиды, а не политика вообще.

Для Х. Арендт политическое связано с таким условием жизни человека, как плюральность, множественность людей. Политическое – это пространство явленности свободных людей друг перед другом, пространство публичности при решении общих дел. Это отличает политическое действие от труда и работы. Поэтому Х. Арендт высоко ценила идею человечества у И. Канта, подчеркивая отличие философии человечества от философии человека. «Философия человечества выгодно отличается <...> утверждением того факта, что землю населяет не человек, говорящий сам с собой в уединенном диалоге, но люди, говорящие и общающиеся друг с другом. Разумеется, философия человечества не может предписать никакого конкретного политического действия, но она могла бы понять политику как одну из великих сфер человеческой жизни» [3, с. 106].

В «Критике способности суждения» Х. Арендт находит основания для политической философии И. Канта, объясняя это тем, что искусство и политика принадлежат к публичному миру. Дальше она действует по методу аналогии: стремится найти в суждениях вкуса о прекрасном то, что имеет непосредственное отношение к общей логике общающихся людей, а не одиноко размышляющих философов. Она обращает внимание на кантовские размышления о всеобщем чувстве, которое Х. Арендт называет *sensus communis* и противопоставляет его, вслед за И. Кантом, здравому рассудку, или общему вульгарному чувству. Для нее значимо то, что всеобщее чувство позволяет сопоставлять свое суждение с суждениями других. И. Кант писал об этом так: «Между тем, под *sensus communis* следует понимать идею всеобщего чувства, то есть способности суждения, мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы, таким образом, исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение» [7, с. 166].

Обратим внимание, что Х. Арендт, вопреки традиции, не связывает политическую философию И. Канта только с «Критикой практического разума». По ее мнению, в этой критике И. Кант акцентирует внимание на способности разума давать себе законы. И здесь эта способность не предполагает общения с другими, необходимость договариваться с другими. Разрабатывая логику и этику, И. Кант, по мнению Х. Арендт, описывает теоретическую, а не практическую активность. В «Критике способности суждения» И. Кант раскрывает другой способ мышления, которое состоит из способности «мыслить, ставя себя на место другого» – широкое мышление. Способность рассуждать является специфически политической способностью в том смысле, что это способность видеть вещи не только со своей собственной точки зрения, но в перспективе всех тех, кто присутствует. Именно эта способность позволяет человеку ориентироваться в публичном пространстве, в общем мире.

В ходе постоянной проблематизации не только понятие «практика», но и понятие «субъект» приобретало новое контекстуальное пространство для своего осмысления. Проблематизация субъекта в постклассической философии носит открытый, незавершенный характер. Нет конечной точки фиксации для субъекта: осмысливая себя как отсутствующую структуру, он открывает горизонт бесконечного становления. Осуществив децентрацию субъекта, философия постмодерна обратила внимание на сложную структуру субъекта, определяемую гетерогенностью современного мультикультурного и языкового поля.

Таким образом, современная практическая философия может быть осмыслена как ответ на кризис модерна, как разработка прогрессивного модернизма. Что в свою очередь ведет к усилению критической и эмансипационной направленности философии. В своих интенциях она совпадает с устремлениями современного искусства.

Современное искусство – это следствие кризиса классического рационализма, пришедшегося в европейской культуре на 1830-е годы. Однако еще в эпоху Возрожде-

ния художники создали искусство по человеческой мерке. Тем самым они расширили пространство для выражения субъективности на двух уровнях. Во-первых, открылась бесконечная перспектива индивидуального исследования зримых качеств реальности. В принципе, этот процесс не завершен: мир визуального опыта бесконечен в своем разнообразии и богатстве. Во-вторых, в открытой для экспериментов системе были сняты запреты на выражение личного видения, собственных реакций и размышлений художника, что открывало путь к пониманию искусства как средства самовыражения. Возникло сосуществование разных художественных миров, каждый из которых правомерен и каждый из которых культивирует собственную модель человека, по-своему обоснованную. Так было положено начало наслоению художественных практик и отсутствию обязывающей эстетики [1, с. 22–27].

Современный человек хочет себя изобрести. Современная практическая философия формирует у него этическую установку на применение эстетических принципов к материалу собственной жизни. Насколько сложна и многообразна ее реализация, узнаём с помощью современного искусства.

Современное общество, которое активно создает эпоху «измененной реальности» (и измененного сознания – В. С.), заинтересовано в прояснении возможностей человека в этой новой реальности. Искомую новую идентичность можно было бы называть «постидентичность». Научиться обходиться без идентичности. Для проблематизации или расшатывания зрительской идентичности вполне подходит игровое пространство музея. Дело здесь вовсе не в асоциальном эксперименте, про который пишет В. Подорога. По мнению российского философа, всё современное искусство, вплоть до актуального – это шоковое искусство, это искусство сверхбыстрое, взрывное, пугающее и ужасное, оно хочет не просто «трогать», оно стремится отрешить нас от привычки к созерцательной практике [10].

Искусство сегодня переживает перформативный поворот. Это значит, что оно учит не созерцать, а действовать, активно участвовать в процессе. «Настоящий радикальный разрыв с классическим искусством – это задействование реального движения (кинетика), реального искусственного света (лайт-арт), реальных объектов (объектное искусство, инсталляции, энвайронменты), реальных тел (боди-арт), реальных ландшафтов (ленд-арт), реального времени и реальных людей (самого художника или публики в качестве исполнителей) в системе искусства» [5, с. 279]. «Искусство XX века развило самое что ни на есть радикальное искусство реальности, вводя реальные предметы, реальные тела, реальное движение, реальные действия, реальных людей, реальных животных, реальные ландшафты в систему искусства» [5, с. 279]. Переход от репрезентации к реальности, от картинки к действию вызывает новую роль аудитории в искусстве. Публика приглашается к соучастию в создании художественного произведения. Это приведет к тому, что прежде чисто визуальные медийные средства превратятся в социальные. Музей современного искусства часто становится местом борьбы с догматической, навязанной идентичностью (религиозной, идеологической) и так называемыми трансцендентальными претензиями. Быть современным – значит установить определенные отношения с самим собой.

Мир искусства оказывается подходящим местом, где происходит активное самоформирование человека. Необходимым условием для этого становится та самая «насмотренность», натренированность взгляда, которая является следствием посещения разнообразных выставок в музеях современного искусства, где смотреть, видеть и понимать – звенья одной цепи.

Поскольку произведение современного искусства (в эпоху его технической воспроизводимости – В. С.) стало очень похожем на обычную вещь или медиаобраз, ему необходима музейная поддержка и защита. Сегодня музей – это удобный способ отличать искусство от неискусства.

Относительно концепции выставки искусствоведы и кураторы ведут споры. Музей как место хранения уникаль-

ных ценностей или произведений искусства в целом поставлен сегодня под вопрос.

Американский историк искусства Клэр Бишоп в публикации «Радикальная музеология, или так ли уж «современны» музеи современного искусства?» отмечает существенное изменение функций музея, превратившегося из хранилища культурных ценностей в центры развлечений, куда посетители приходят в надежде отвлечься от текущих проблем. К. Бишоп обосновывает важную мысль о том, что музею XXI века предстоит создать принципиально новое пространство для возможности приобщения к искусству, взаимодействуя с ним и его создателями. Руководствуясь идеями В. Беньямина о «закате» отвлеченного созерцания чистого искусства, она выступает за политическое искусство и его контекстуализацию внутри визуальной культуры. Например, К. Бишоп ссылается на опыт мадридского Музея королевы Софии, где картина П. Пикассо «Герника» была показана вместе с документальной хроникой и плакатами того времени. В таком случае произведение искусства укореняется в социально-политической истории, а не в искусствоведческом дискурсе новаторства и гениальности. Это делает произведения искусства более доступными. А сам музей уподобляется обществу архиву, где документами являются произведения искусства. В этом месте возможна реализация радикального образования: когда произведение искусства больше не понимается как сокровище, которое надо охранять; его цель – освободить того, кто им пользуется, психологически, физически, социально и политически. По мнению К. Бишоп, музеи, обладающие историческими коллекциями, становятся эффективным испытательным полигоном для «непрезентистской мультимедийной современности» [4, с. 29]. Новые парадигмы демонстрации коллекций представляют новую категорию современности. Такие институции, как Музей Ван Аббе (Эйнховен), Музей королевы Софии (Мадрид) и Музей современного искусства Metelkova (Любляна), представляя свои коллекции, предложили провокационное переосмысление современного искусства через призму особого отношения к истории. Это отношение пропитано заботой об актуальных социальных и политических проблемах, национальных травмах, войнах и т. п. «Благодаря своим ясным политическим убеждениям эти институции стоят особняком на фоне музеев современного искусства, функционирующих на основе «презентистской» модели, когда выставки формируются под влиянием рыночных интересов. Эти три институции воплощают диалектическую современность как в качестве музеологической практики, так и в качестве искусствоведческого метода» [4, с. 35]. Ставить настоящее под вопрос и реализовывать другое будущее, опираясь на новое прочтение прошлого – вот позиция К. Бишоп, совпадающая, как негрудно заметить, с взглядами современных философов, ориентированных на практику и стремящихся изменить современность.

Современное искусство готово поспорить с философами в результативности обучения зрителей критическим практикам. При этом оно предполагает зрителя, не сосредоточенного на созерцании ауры индивидуальных произведений, но осознающего, что в музее он сталкивается с аргументациями и позициями, которые ему нужно прочитывать или оспаривать. Новые технологии преобразили мир искусства, сделали искусство общедоступным. Такое искусство вызывает волнение и интерес, поскольку помогает увидеть контуры проекта переосмысления нашего мира, сформировать общее будущее. Цель искусства сегодня – это усиление личной способности к действию, возрастающей в условиях технического мира.

Подводя итоги проведенному анализу, следует признать, что увеличение числа музеев и стремительный рост академического изучения современного искусства идут параллельно с развитием новых подходов к осмыслению человеческого бытия в изменившемся мире. Современное искусство – это сопротивление современной жизни и призыв к ее реорганизации. Актуальным становится философско-

антропологическое прочтение современных художественных практик. Произведения современного искусства – это «искусства существования», это продуманные и добровольные практики, посредством которых люди стараются изменить самих себя, преобразовать себя в собственном особом бытии и сделать из своей жизни произведение, несущее в себе определенные эстетические ценности и отвечающее определенным критериям стиля. В отличие от дискурса идентичности, сейчас люди (не только художники – В. С.) учатся интересоваться тем, что делают другие. Музей современного искусства способствует этому, отсюда и повышенный интерес к ним. Важно понимать, что ты делаешь. Но куда важнее, чтобы ты был способен соотносить то, что делаешь ты и что делают другие. Музей в этом случае предстает как школа открытости по отношению к другому взгляду, опыту, мировидению.

#### Литература

1. Антропология искусства. Язык искусства и мера человеческого в меняющемся мире. – М. : Индрик, 2017. – 392 с.
2. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Х. Арндт ; пер. с английского и немецкого В. Бибикина ; под ред. Д. Носова. – СПб. : Алетей, 2000. – 437 с.
3. Арндт Х. Люди в темные времена (Hannah Arendt. Men in Dark Times. Harcourt, Brace & Co. – New-York, 1968.) / Х. Арндт ; пер. с английского и немецкого Г. Дашевского, Б. Дубина. – М. : Московская школа политических исследований, 2003. – 312 с.
4. Бишоп К. Радикальная музеология, или Так ли уж «современны» музеи современного искусства? / К. Бишоп ; с рисунками Дана Пержовски ; пер. с англ. О. Дубицкой. – М. : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014. – 98 с.
5. Вайбель П. 10++ программных текстов для возможных миров / П. Вайбель ; пер. с нем. О. Никифорова, Б. Скуратова. – М. : Логос, 2011. – 304 с.
7. Гройс Б. Политика поэтики : [сборник статей] / Б. Гройс. – М. : Admarginem, 2013. – 400 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.e-reading.club/chapter.php/1023631/30/Groys\\_-\\_Politika\\_poetiki.html](http://www.e-reading.club/chapter.php/1023631/30/Groys_-_Politika_poetiki.html).
8. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – М. : Искусство, 1994. – 365 с.
9. Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / С. Крічлі ; пер. з англ. В. Менжуліна. – Київ : ТОВ «Стилос», 2008. – 152 с.
10. Найдорф М. Очерки современной массовой культуры / М. Найдорф. – Одесса : БМВ, 2013. – 276 с.
11. Подорога В. Kairos, критический момент. Актуальное произведение искусства на марше / В. Подорога. – М. : GRUNDRISSE, 2013. – 180 с.
12. Расщепление визуального: значение новых медиа : [сборник статей] / О. Шишко, А. Щербенко ; подготовлено по материалам Международного симпозиума «Pro&Contra медиакультуры». – М. : Музейно-выставочное объединение «Манеж», 2015. – 135 с.
13. Рыклин М. Свастика, крест, звезда. Произведение искусства в эпоху управляемой демократии / М. Рыклин. – М. : Издательство «Логос», 2006. – 208 с.
14. Толстых В. Искусство / В. Толстых // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. ; Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. Фонд ; под ред. В. Степина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. – Т. 2. – М. : Мысль, 2010. – С. 160–162.
15. Фуко М. Управление собой и другими : Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / М. Фуко ; пер. с фр. А. Дьякова. – СПб. : Наука, 2011. – 432 с.
16. Фуко М. Что такое Просвещение? / М. Фуко ; пер. с франц. Е. Городецкого [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000554/>.
17. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер ; перевод с нем. А. Михайлова. – М. : Академический проект, 2008. – 528 с.
18. Эстетика на переломе культурных традиций. – М. : ИФ РАН, 2002. – 237 с.
19. Welsch W. Undoing aesthetics / W. Welsch ; transl. A. Inkpin London ; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1997. – 209 p.

#### Аннотация

**Sapega V. V. Музей современного искусства как место реализации идей современной практической философии. – Статья.**

В статье переосмысляются функции музея современного искусства с позиций современной практической философии. Современная практическая философия сформировалась в работах М. Фуко, Х. Арндт, С. Кричли. Фундаментом философии является вопрос практики. Ответственностью философа состоит в продуцировании кризиса модерна, а главная проблема – свобода в качестве регулятивной моральной необходимости. В поисках ответа на кризис модерна философия солидаризируется с искусством. Различия здесь осмысляются как ресурс для взаимопонимания и взаимообогащения пониманий. Предлагается дистанцирование по отношению к навязанной идентичности; эстетизация собственной личности; самопрезентация в контексте культурного разнообразия; политизация самости в индивидуальном эстетическом опыте. Мир искусства становится местом, где происходит активное самоформирование и осмысление будущей полноты человеческого существования. Музей современного искусства можно рассматривать как пространство самоидентификации. Исследования процессов образования идентичностей с помощью современного искусства остаются актуальными.

**Ключевые слова:** современное искусство, музей современного искусства, практическая философия, идентичность, кризис модерна.

#### Анотація

**Sapega V. V. Музей сучасного мистецтва як місце реалізації ідей сучасної практичної філософії. – Стаття.**

У статті переосмислюються функції музею сучасного мистецтва з позицій сучасної практичної філософії. Сучасна практична філософія сформувалася в роботах М. Фуко, Х. Арндт, С. Крічлі. Фундаментом філософії є питання практики. Відповідальність філософа полягає в продукуванні кризи модерну, а головна проблема – свобода як регулятивна моральна необхідність. У пошуку відповіді на кризу модерну філософія солідаризується з мистецтвом. Відмінності тут осмислюються як ресурс для взаєморозуміння і взаємозбагачення розуміння. Пропонується дистанціювання щодо нав'язаної ідентичності; естетизація власної особистості; самопрезентація в контексті культурного розмаїття; політизація самості в індивідуальному естетичному досвіді. Світ мистецтва стає місцем, де відбувається активне самоформування й осмислення майбутньої повноти людського існування. Музей сучасного мистецтва можна розглядати як простір самоідентифікації. Дослідження процесів утворення ідентичностей за допомогою сучасного мистецтва залишаються актуальними.

**Ключові слова:** сучасне мистецтво, музей сучасного мистецтва, практична філософія, ідентичність, криза модерну.

#### Summary

**Sapega V. V. Museum of Contemporary Art as a place for realizing the ideas of modern practical philosophy. – Article.**

The article is devoted to the consideration of the functions of the Museum of Contemporary from the standpoint of modern practical philosophy. Modern practical philosophy was formed in the works of M. Foucault, H. Arendt, S. Crichtley. The foundation of philosophy is the question of practice. The philosopher's responsibility is to produce a modernist crisis, and the main problem is freedom as a regulatory moral necessity. In search of an answer to the crisis of modernity, philosophy associates itself with art. Differences here are the media a resource for mutual understanding and mutual enrichment of understanding. It proposes distancing in relation to the imposed identity; aestheticization of one's personality; self-presentation in the context of cultural diversity; politicization of the self in an individual aesthetic experience. The world of art becomes a place where there is an active self-formation and comprehension of the future fullness of human existence. The Museum of Contemporary Art can be regarded as a space for self-identification. Studies of the processes of the formation of identities with the help of contemporary art remain relevant.

**Key words:** contemporary art, museum of contemporary art, practical philosophy, identity, crisis of modernity.

УДК 248.1

А. М. Сидорак  
аспірант кафедри богослов'я  
Українського католицького університету

### ХРИСТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР БОГОПІЗНАННЯ В БОГОСЛОВ'І СОФРОНІЯ САХАРОВА

**Постановка проблеми.** Проблема богопізнання у внутрішній духовній системі координат архимандрита Софронія посідає центральне місце. Для нього критерій якості життя не полягав в якомога більшій кількості приемних відчуттів, але саме в об'ємі пізнання, насамперед, Першої та Останньої Істини [6, с. 80]. Саме Богопізнання для Отця Софронія є найважливішою справою людського життя. Прагнення до богопізнання для кожної людини, усвідомлює вона те чи ні, є найважливішим – «найбільш насущна потреба людського світу в тому, щоби знати істинного Бога»<sup>1</sup> [9, с. 122].

Розуміння богопізнання в архимандрита пов'язане з буттєвим поєднанням Бога та людини. Як наголошує С. Сахаров, «буттєве поєднання наше з Богом Любові передбачає гармонічне злиття двох воель: Бога і людини. Бог – Особистісний Дух, людина – особистість (персона) поєднуються воедино у вічному Акті Божественного Життя. Так пізнається нами Бог» [6, с. 60].

Для розуміння архимандритом проблеми богопізнання важливо звернутись до того, яке місце в його богослов'ї посідає христологічний вимір. Христос для архимандрита був Тим, Який єдиний дає розуміння небесного і земного [6, с. 71]. Архимандрит називає Його ВЕРХОВНИМ ФАКТОМ БЕЗПОЧАТКОВОГО БУТТЯ [6, с. 197], НАЙВИЩИМ, ПЕРВИННИМ ФАКТОМ БУТТЯ [6, с. 212] та [1, с. 312]. В іншому місці С. Сахаров пише: «Христос став моїм життєм; я полюбив його і не уявляю собі жодної паралелі Йому: Він єдиний для мене Господь і Бог» [6, с. 56].

**Мега статті.** Таке важливе місце христологічного виміру для богомислення архимандрита спонукає нас до більш глибокого дослідження важливих моментів розуміння С. Сахаровим феномена Ісуса Христа. Яким чином Він стає тим єдиним Шляхом богопізнання в контексті християнської віри? І що означає уподібнитись у своєму повсякденному житті до Нього?

Оскільки тема є майже недослідженою, то основним нашим джерелом стали самі тексти архимандрита Софронія. У своїй роботі ми зробили спробу виокремити певні важливі, на нашу думку, моменти, що стосуються христологічного виміру богословствування С. Сахарова.

**Вигляд основного матеріалу.** Пізнання таємниці Пресвятої Трійці для людини стало можливим лише внаслідок об'явлення Бога, яке було здійснено в певному історичному проміжку буття людства. Без об'явлення з боку Бога людина все одно має можливість певної догадки стосовно образу Божого Буття, проте цим не досягається таємниці Трійці [8, с. 50]. Саме явлення Христа відчинило ті таємничі двері, через які стало можливим привідкрити таємницю Пресвятої Трійці – «Поза Христом, який явився в тілі, жодний духовний, філософський чи містичний досвід не дає людині

можливості пізнати Божественне Буття як єдину неосягненну абсолютну Об'єктивність у Трьох неосяжних абсолютних Суб'єктах, тобто як Трійцю – єдиносущну та нероздільну» [8, с. 50–51].

Роздумуючи про проблему пізнання Осіб Пресвятої Трійці, архимандрит глибоко усвідомлює тісне переплетіння ролей Отця та Сина для пізнання людиною Бога. У роздумах над Святим Писанням він доходить висновку щодо головного шляху богопізнання, який нерозривно пов'язаний з особою Ісуса Христа: «Христос сказав: «НІХТО не знає Сина, крім Отця; і Отця НІХТО не знає, крім Сина, і кому Син хоче відкрити (Мт. 11:27)». Значить, знаходяться такі, яким Він відкриває. «НІХТО не може прийти до Мене, якщо не притягне його Отець». Отже – притягує. «НІХТО не приходиться до Отця, як тільки через Мене» (Ів. 6:44; 14:6). Із цього видно, що «приходять» до Отця через Нього [6, с. 88]. Саме Христос є тими Воротами, через які людина стає здатною осягнути Бога.

Христос є мірою всіх речей. Слідуючи за Христом, особа буде в тому місці, де є зараз Христос, за словами «де Я, там і слуга Мій буде» (Ів. 12:24–26).<sup>2</sup> Людина покликана за допомогою благодаті досягнути тієї вершини, на якій перебуває Христос. Він є не лише шляхом, але й кінцевою метою людської досконалості. Архимандрит пише, що наше покаєння починається тут, на землі, проте «кінець – у досконалості уподібненні Христу – Богу, який вознісся до Отця; у досконалості богоподібному смиренні – завершенні нашого обоження» [6, с. 78].<sup>3</sup>

Архимандрит говорить про УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ХРИСТА, що проявляється не як «універсалізм пізнання» різноманітних боків людського буття, але як Його всеобіймаюча любов – «І любов, яка здавалась мені раніше чимось недостойним і чуттєвим, потім у моїй свідомості розкрилась як буттєва сила, що єднає воедино. Отець любить Сина, і, звичайно, любить Духа Святого, і Син любить Отця, і Дух Святий, що від Отця походить, звичайно, дивиться на Отця. Так, ця любов є вічна єдність Святої Трійці, і в цьому спілкуванні Іпостасей міститься абсолютне буття Бога» [7, с. 34–35].

Слідування за Христом починається з віри в Його Божество, заради якої на людину сходить Любов Святого Духа, і є найважливішим шляхом, що веде нас до пізнання наших гріхів [6, с. 48], а це пізнання стоїть на першому місці на довгому шляху до богопізнання. Тут віра відновлює в людині щось дуже глибоке, приводить до народження духовної мужності [6, с. 80], дає їй таку гостроту духовного зору, що дозволяє побачити масштаби гріховності людського єства.

Архимандрит розвиває вчення про «свідомість Христа». Саме богоподібний спосіб мислення на зразок Христа<sup>4</sup> стає

<sup>1</sup> Архимандрит говорить про знання цього світу у формі піраміди, де на вершині є знання, які найбільше ціняться в сучасному суспільстві – знання науки та техніки, а не знання, про яке говорить отець Софроній. Найвища ціль монашого життя, на думку архимандрита, полягає в пізнанні Пресвятої Трійці: «Так світ не знає того, про що говоримо ми, – про найвищу освіту як ціль, яку ставить перед собою монастир, – осягнути пізнання і знати Отця та Ісуса Христа, Його Сина. Це є вічне життя. Це є вершиною для людини» [7, с. 94].

<sup>2</sup> Архимандрит, задаючись питанням про місце, про яке говорить Христос, що де Він – там і слуга Його буде (Ів. 12:26), відповідає, що бути там де Христос – це «мати буття, властиве Самому Богу» [7, с. 117].

<sup>3</sup> Отець Софроній поділяє думку Максима Ісповідника про те, що вдосконалення людини не є безмежним, але доходить до певної вершини, повноти реалізації за прикладом Христа – «Христос «возвів праворуч Бога»» (Мк. 16:19), і до нього не можна віднести ідею вічного сходження: престол Отця досягнутий <...>» [11, с. 243].

<sup>4</sup> С. Сахаров пише про ціль подвижницького життя: «Стати людиною, реакції якої подібні до реакцій Бога, – ось ціль нашого подвигу» [7, с. 85]. Архимандрит згадує про передання нам Божественної форми буття: «Наше синоположення міститься в переданні нам Божественної форми буття: у Ньому перебуває вся повнота Божества тілесно» [9, с. 153].

містком глибокого екзистенційного пізнання Бога.<sup>5</sup> Коли людина мислить так, як заповідав Христос, тоді таке мислення вже не є людським мисленням, але мисленням Самого Бога [7, с. 49]. Архимандрит знову і знову закликає до того, що ми «повинні асимілювати і сприйняти життя та мислення Самого Христа; стати з Ним, дійсно, як діти з отцем, і учні з учителем, тобто здатними жити життя Самого Бога. І тоді ми увійдемо в Його життя цілком, і це, звичайно, буде «обоженням» [7, с. 50]. Обоження ж, у розумінні архимандрита, полягає в засвоєнні богоподібної свідомості<sup>6</sup>.

Процес уподібнення до Христа поступово захоплює все глибші пласти людської особистості. Той внутрішній устрій, що утворюється в людині, приводить до способу пізнання, який надалі відіграватиме головну роль у підході архимандрита до проблеми богопізнання. Такий спосіб пізнання можна було б назвати екзистенційно-містичним. Архимандрит пише, що «знають» Христа лише ті, які мають внутрішнє життя, подібне до Його земного життя <...> в нас повинні бути ті ж почування, ті ж розуміння, які ми бачимо у Христі Ісусі <...>» [6, с. 159]. В іншому місці він ще більше наголошує на буттєвому живому пізнанні, протиставляючи його пізнанню за допомогою абстрактних розумових конструкцій: «Щоби пізнати як потрібно Христа, і нам самим потрібно включитись в Його страждання і пережити УСЕ, якщо можливо, як і Він Сам. Так і лише так пізнається Христос-Істина; тобто буттєво, а не абстрактно, не через психологічну чи інтелектуальну віру, яка не перейшла в життєвий акт» [9, с. 96–97].

Людина повинна намагатись мати ті ж думки, які були в Ісуса Христа, пам'ятаючи, що через збереження Його заповідей<sup>7</sup> Він буде перебувати з нами постійно [7, с. 46]. Внаслідок такого настрою духу перед людиною відкривається шлях, яким кожний християнин покликаний пройти, – «Попереду ще колосальна віддаля, яку нам потрібно пройти, щоби відбулась зміна цілої свідомості, коли людина, яка мислить як Христос, жила б все людство і навіть Бога у самому собі» [7, с. 46]. Водночас «картина, яка відкривається у Христі, перевершує все, що знає людина. Подібно до того, як той, хто народився на суші вперше підходить до океану: він не бачить межі» [7, с. 151].

Пізнання Христа не обмежується лише заглибленням у Його заповіді та виконанням їх, але відкриває глибше розу-

міння Христового внутрішньоекзистенційного виміру, який тісно пов'язаний як із Його стосунками з Отцем, так і із відносинами з образом Пресвятої Трійці – Усе-людиною: «Щоб увійшло в нас, в наш глибокі серця, життя самого Христа, ми, звичайно, повинні розуміти не лише Його заповіді, але бачити в Ньому Його глибоке серце, яке Він розкривав Отцю Своєму у Своїй молитві: «Нехай будуть усі єдині, як Він і Отець єдині є», що Він виразив як заповідь» [7, с. 115].

Отець Софроній говорить про два види богослов'я – одне, яке можна назвати академічним, пов'язане із «професійною кафедрою ерудита» [9, с. 79], а інше, буттєве – бути співрозп'ятим із Христом, знати Його в «таємничих закутках серця» [9, с. 80]. С. Сахаров переконаний, що «в стражданні за Нього» міститься особливе благословення, і навіть вибрання: той, хто переносить терпіння, самим перебігом зовнішніх обставин ставиться в безперервний зв'язок з Ісусом Христом, – уводиться у сферу Божої любові, – стає богоносцем» [9, с. 79].

Архимандрит говорить як про свій заповіт, що свідомість християнина повинна бути подібною до Гетсиманської свідомості Христа, який молився аж до кровавого поту, так він закликає жити життям Самого Христа [7, с. 207]. Постійно присутня така свідомість у людині говорить про вершину аскетичного життя. Але як пробіск миті вона може бути присутньою і на початках подвижницького життя, як це було в духовного наставника С. Сахарова – старця Силуана<sup>8</sup>.

Гетсиманська свідомість Христа тісно пов'язана з явищем кенозису. На думку Миколи Сахарова, в архимандрита поняття кенозису стало визначальною категорією всього його богослов'я [5, с. 54]. У цьому значну роль відіграв Сергій Булгаков<sup>9</sup>. Його роль була двоякою – з одного боку, саме через нього 1920 р. С. Сахаров познайомився з кенотичними ідеями у християнстві, причому «ідеї С. Булгакова стали богословською матрицею для подальшої інтеграції кенотичної теми в аскетичне богослов'я отця Софронія» [5, с. 60], з другого боку – «хоча кенотизм С. Булгакова мав значний вплив на богословську систему отця Софронія, він не визначив її. Абстрактний ідеалізм С. Булгакова залишається чужим містико-аскетичному «реалізму» отця Софронія» [5, с. 65]. Потрібно відзначити, що, хоча кенотизм С. Булгакова і не визначив богословської системи архимандрита, проте дав важливий інструмент для інтерпретації містичного досвіду преподобного Силуана в перспективі східного традиційного богослов'я<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Ю. Попович пише про охристовлений ум, який один є лише здатний збагнути догмати: «Догмати – це вічні Боголюдські святині. Ум людський не може ані всеохоплюючи зрозуміти їх, ані придумати. Святе святим! Догмати можуть бути деякою мірою зрозумілими. Причому умом Христовим, умом охристовленим» [4, с. 234].

<sup>6</sup> Він, зокрема, пише: «Ми хочемо поступово засвоїти свідомість Самого нашого Бога і через це досягнути те, що Отці називають обоженням. Спасіння і є обоження, яке полягає в засвоєнні богоподібної свідомості, а не в тому, що ми стаємо богами для інших» [7, с. 81].

<sup>7</sup> Заповіді Христа мали для архимандрита велике значення. З одного боку, вони були проекцією Божого життя, а з другого – показували потребу екзистенційної присутності Христа в житті християнина для їх практичного виконання: «Коли мій власний досвід дав мені побачити, що заповіді Христа по своїй сутності є проекцією Божого життя в нашому плані, тоді мені стали зрозумілими слова Господа: «Без Мене не можете чинити нічого» (Ів. 15.5)» [6, с. 157]. Архимандрит також пише про зв'язок виконання заповідей і розвитку розуміння присутності Духа Христа в подіях відкуплення світу: «Коли ми живемо за заповідями Христа, то, природно, у нас розвивається чуття сприйняття Його Духа у всіх подіях Його світовідкуплення» [7, с. 254–255].

<sup>8</sup> Бачачи людей, які живуть у грісі, Силуан від молитви за них переходив до молитви за цілого Адама, за Його спасіння. Такий стан наближує людину до Христа, і цей стан привідкриває шлях до розуміння того, що значить буди персоною. Коли людина вповні стає нею на образ Втіленого Логосу, тоді такий стан архимандрит прирівнює до обоження (Див. [7, с. 168].) Про такий стан – жити Усе-людство як власне життя – архимандрит пише: «Після того, як Силуану була дана мить бачити живого Христа, йому передався Його стан. Христос носить у Собі все людство як Творець всього сущого. І Силуан отримав дар – жити цілого Адама як своє життя» [7, с. 131]. Проявом такого стану є христовоподібна молитва за цілий світ, як за самого себе. Така молитва перебуває під дією Святого Духа, і в такій молитві «людина буттєво переживає образ Триединства» (Див. [6, с. 236–237]).

<sup>9</sup> Сергій Миколайович Булгаков (1871–1944 рр.) – один із найвизначніших російських богословів зарубіжжя. Професор догматики, Старого Заповіту та християнської соціології Свято-Сергієвського православного богословського інституту в Парижі (1925–1944 рр.), декан інституту з 1940 по 1944 рр, доктор церковних наук «гонорискауза» (1943 р.). Про причини складності сприйняття деяких ідей отця Сергія в православному богословському світі пише А. Аржаковський: «Вся складність сприйняття думки о. Сергія в православному світі полягає в тому, що більшість його спадкоємців мали апофатичне, феноменологічне і теоцентричне мислення, зосереджене на співвідношенні між людиною та трійчними іпостасями, тоді як думка Булгакова – катафатична, есхатологічна і софіологічна – зосереджена на співвідношенні між Триединим Богом та світом» [1, с. 71–72].

<sup>10</sup> Про це пише М. Сахаров: «Ідея С. Булгакова про Кенозис Божественної Іпостасі та його кенотична христологія надали отцю Софронію надійний міст, завдяки якому він поєднав зміст аскетичного досвіду Силуана із традиційним східним богословським насліддям» [5, с. 66].



Оскільки ідеї О. С. Булгакова стали певного роду матрицею для інтегрування кенотичного виміру в богослов'я архимандрита Софронія, потрібно коротко звернутись до основних положень кенотичної теорії отця Сергія. С. Булгаков, досліджуючи тему кенозису, посилається на Фил. 2: 6–8<sup>11</sup> як головний текст, який привідкриває таємницю становлення Бога плоттю. Аналізуючи уривок, він дійшов висновку, що кенозис Господа полягає в тому, що в Христі змінюється образ – μορφή, а не οὐσία чи φύσις [2, с. 242]. С. Булгаков, посилаючись на Теофана Затворника, тлумачить μορφή як норму буття. Він акцентує увагу на відмінності, яка існує між незмінною природою Божою та тим станом життя, «який із неї витікає як загальна можливість і, навіть більше, приналежність буття» [2, с. 243]. Інакше кажучи, тут протиставляється природа, яка є незмінною, та стан життя, який може бути змінений<sup>12</sup>. Христос у своєму кенозисі, залишаючи незмінною природу, змінює образ, норму божественного буття на образ раба. «Бог по своїй волі відмовився від Своєї Божественної слави <...> опустів, збіднів. Прийняв образ раба. «Раб» тут виражає не природу, але співвідношення, – сотвореної істоти до Бога: будучи Богом за природою, зійшовши з небес у сотворений світ, вочеловічившись, Він поставив Себе в о т в о р е н е відношення до Бога» [2, с. 243].

Бог, ставши людиною, робить людське життя разом з усіма його атрибутами своїм. Він входить у потік часу, обмежуючи свою вічність<sup>13</sup>. Внаслідок того, що Він входить у часовий потік, починає підкорятись його законам, головним з яких є поступовість розвитку, яка стосується не лише щоденних справ людського буття, але і процесу зростання божого життя в середині людини: «<...> Друга Іпостась, зберігаючи Божу природу, залишає Божественне життя, яке у Ній відновлюється лише разом із людським життям» [2, с. 252].

<sup>11</sup> «Він (Христос Ісус), будучи в образі Божому – ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων – не вважав за здобич бути нарівні з Богом <...> але себе умалив (спустошив) ἐκένωσεν, прийняв образ раба – μορφήν δούλου λαβὼν, став у подобі людини, ἐν ὁμοίωσιν ἀνθρώπων і, опинившись у виді немов би людини σχημάτι εἰσέρθεῖς ὡς ἄνθρωπος, упокорив ἐταπεινώσεν себе, бувши слухняним навіть до смерті, і смерті хресної» [2, с. 241–242].

<sup>12</sup> С. Булгаков розрізняє «життя Бога по Собі» та «життя Бога для Себе». Незмінне перше, і змінене Христом по своїй волі друге – це є кенозис Христа: «життя Бога по Собі, як Він є у незмінній своїй сутності, і для Себе. Як Він у життєвому акті цю сутність Свою сам для Себе живе, причому Він має владу сам для Себе змінювати образ життя цієї сутності» [2, с. 249].

Отець Сергій говорить про дві сторони істини, про два виміри: «З одного боку, Бог у Св. Трійці перебуває в триіпостасних взаємовідносинах і живе в єдиній природі, і ця онтологічна, сутнісна повнота Божества не може бути змінена чи применшена; але з другого боку, повнота життя Божества в проживанні її блаженства може бути обмежена, лише не чим-небудь ззовні, але власним воєвіявленням Божества <...>. Бог, перебуваючи в божественній незмінності, може по волі Своїй видозмінювати, обмежувати для Себе самого повноту Свого життя, відмовляючись від його блаженства, «будучи багатим, зубожіє» [2, с. 249].

Р. Вільямс, аналізуючи розуміння С. Булгаковим кенозису Христа, пише: «Христос у Своему втіленні відмовився від усього, що робить Його Божественну природу неспівмірною чи несумісною з людством: від Своєї слави, цілковитого здійснювання Божественної влади та величі, які Він вічно розділяє з Отцем; так само і у творінні світу є кенозис у відніманні Богом Своєї слави, щоб «дати місце» «іншому» [3, с. 54].

<sup>13</sup> Людське життя, має атрибути, що не притаманні Божому Буттю, але вони стають притаманними Втіленому Слову – часовість, становлення, поступовий розвиток, що спричинює обмеженість – «на кожній окремій стадії аж до досягнення повноти <...> предвічний Бог робиться Богом, який повстає в Боголюдині, залишаючи вічне Своє Божество, щоби зійти до людського життя, у ньому і через нього вчинити людину богоприємлюю, богочиттєву, одним словом, Боголюдиною» [2, с. 248].

<sup>14</sup> Син «сам не має Себе. Він д л я С е б е перестав бути Богом, мати Божество, природно й іпостасно будучи Богом предвічним. Його Божественне Я співрозчиняється з Отчою іпостассю, а Його власна іпостась являє себе як людська іпостась, яка прислуховується до волі Божої, і лише через послух їй віднаходить себе як власна Божественна іпостась Сина» [2, с. 252].

<sup>15</sup> У листах до Флоровського о. Софроній пише: «Сприйняти «вигляд раба» (μορφή ὑπάρχων – образ буття) – ось про що йдеться для мене в акті втілення та кенозису. Але «як» це можливо, я не досліджую. Для мене «умаління» Слова є акт, який пізнається вірою, який дає мені відповідь на мої запитання, і який розв'язує проблему мого «життя», мого «акту» [10, с. 60].

<sup>16</sup> Перевернута вершина тісно пов'язана зі смиренням Христовим. «Смирення Христове – всеперемагаюча сила. У своєму умалінні та служінні нам воно не знає приниження: воно незмінно перебуває божественновеличавим у своїй суті <...>. Смирення є атрибутом Божественної любові, яка у своїй відкритості для творіння сумирно приймає всі рани від сотворених Ним» [9, с. 13].

<sup>17</sup> Архимандрит говорить про подвійний шлях – шлях радості про Бога і шлях страждань втіленого Слова Отчого. Див. [7, с. 79].

<sup>18</sup> Царства, в якому немає місця для трагедії: «Ті, які доторкнулись до святого подум'я любові Духа Святого, перебувають умом в Його, Духа Святого, Царстві, томлячись спрагою стати синами, достойними Його. Дією Духа Святого, що від Отця походить, долається гріх відштовхування від любові Отчої, явленої нам через Сина. Відчувши Христа як Бога-Спасителя, ми духом піднімаємось за межі часу і простору; у ту форму буття, до якої не можна віднести поняття «трагедії» [9, с. 77].

<sup>19</sup> Боголюдський спосіб буття незбагненним чином поєднує в собі співстраждання з людськими терпіннями та безпристрасністю Божого виміру. Архимандрит говорить, що Христос жив трагедію всього людства, проте в Ньому вона не мала місця (див. [9, с. 72]). Також, співстраждальна Любов Христа «навіть у своїй найвищій напрузі співстраждання, що становить сутність «аду любові», через притаманну їй вічність перебуває безпристрасною» [9, с. 73].

С. Булгаков пише, що Друга Іпостась «залишає і Свою власну іпостасну волю, або енергію, зберігаючи синовній послух, але утримуючи в бездіяльності власну іпостасну актуальність» [2, с. 252]. І тоді стає просто іпостасним послухом<sup>14</sup> велінням Отця, яке здійснюється силою Святого Духа.

Екзистенційне розуміння кенотичної любові Христа, її співпереживання, для архимандрита є головним і єдиним шляхом до обоження. Отець Софроній пише, що «наше земне життя <...> не більше ніж короткий момент, даний нам Благим Отцем, щоби ми проникнули в кенотичну любов Христа, яка перевершує розуміння. Поза цим шляхом ніхто не може «сповнитись УСІЄЮ ПОВНОТОЮ БОЖОЮ» [9, с. 42–43].

Отець Софроній, роздумуючи про кенозис Христа, визнає, що проблема кенозису для нього «завжди залишиться в плані віри, а не богословського устрою» [10, с. 59]. Він визнає межі людської свідомості в прагненні збагнути – як Іпостась Слова могла сприйняти в Собі сотворений образ буття, і тому залишається на рівні віри про цю подію<sup>15</sup>.

Водночас С. Сахаров говорить про практичну сторону наслідування кенотичної любові Христа. Архимандрит акцентує увагу на тому, що Христос прийшов і перевернув піраміду людського буття, де Він низу вершини тепер перебуває, і всі, хто йдуть за ним, також занурюються в цю глибочищу [7, с. 131]. Тому кожний, хто буде йти за Ним, теж буде переживати подібні випробування відкинутостю й упослідженням, як це було із Христом. Кожний, хто хоче бути першим, повинен стати останнім, тому що найостаннішим є Христос<sup>16</sup>. Проте разом із таким відкиненням послідовник Христа буде мати і радість від усвідомлення близькості Бога<sup>17</sup>. Така радість пов'язана як з онтологічним виміром Царства Божого<sup>18</sup>, так і з внутрішньоекзистенційним виміром Христового світу<sup>19</sup>, співучасником якого стає Його послідовник.

У метакозмичному вимірі слідування за Христом розширює особисту свідомість до свідомості Усе-людини<sup>20</sup>, яка у своїй любові<sup>21</sup> починає бачити не лише своє обмежене особисте буття, але й буття інших людей<sup>22</sup>. Архимандрит говорить про те, що як Ісус Христос став надкосмічним, так і людина, живучи за заповідями Євангелія в Христі, Його силою може перемогти космос і стати надкосмічною та Богом [6, с. 71–72]. Слідування за Христом поступово трансформує людську особистість, перетворюючи її з індивідуальності на іпостась-персону<sup>23</sup>.

**Висновок.** Підсумовуючи все вищенаписане можна сказати, що для С. Сахарова Ісус Христос є втіленим образом для наслідування. Син є єдиною дорогою до Отця, образом для наслідування, зразком досконалого Боголюдського буття. Наслідування сприймається через образ перевернутої піраміди, де внизу на вершині є Сам Христос. Це – образна інтерпретація архимандритом Софронієм феномена кенозису Христа. Той, хто хоче йти слідом за Христом, буде наближатись до Нього в кенотичній любові. Вершиною уподібнення є молитва в любові за цілий світ. Така молитва подібна до Гетсиманської молитви Господа.

### Література

1. Аржаковський Антуан. Отець Сергій Булгаков : Нариси про християнського філософа та богослова (1871–1944 рр.) / А. Аржаковський. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2007. – 200 с.
2. Булгаков Сергій, протоієрей. Агнец Божий / Сергій Булгаков. – Общедоступный Православный Университет, 2000. – 464 с.
3. Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского : изложение и критика / Р. Уильямс ; пер. с англ. – К. : Дух і літера, 2009. – 336 с.
4. Попович Иустин, преподобный. Догматика Православной Церкви : Эклесиология / Иустин Попович. – М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2005. – 288 с.
5. Сахаров Николай, иеромонах. Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софония (Сахарова) / Н. Сахаров // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – Том LVIII. – № 1. – Январь – март 2012. – Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. – С. 53–82.
6. Сахаров Софроний, архимандрит. Видеть Бога как Он есть / С. Сахаров. – Изд. 3-е, исправленное. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
7. Сахаров Софроний, архимандрит. Духовные беседы / С. Сахаров. – Т. 2. – Изд. 1-е. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. – 336 с.
8. Сахаров Софроний, архимандрит. Единство Церкви по образу Святой Троицы / С. Сахаров // Рождение в Царство Непоколебимое. – Изд. 2-е. – Патриарший Ставропигиальный Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Издательство «Паломник», 2001. – 50–90 с.

9. Сахаров Софроний, архимандрит. О молитве / С. Сахаров. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010 – 222 с.

10. Сахаров Софроний, архимандрит / С. Сахаров. – Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. – Изд. 1-е. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. – 176 с.

11. Сахаров Софроний, архимандрит. Таинство христианской жизни / С. Сахаров. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 272 с.

### Анотація

**Сидорак А. М. Христологічний вимір богопізнання в богослов'ї Софонія Сахарова.** – Стаття.

У статті автор досліджує значення христологічного виміру в богослов'ї архимандрита Софонія Сахарова. Він вказує на важливу роль Ісуса Христа для богопізнання. Христос є мірою всіх речей. Автор пише про два види богослов'я – одне академічне, пов'язане із професійною кафедрою ерудита, а друге буттєве – бути співрозп'ятим із Христом, знати Його в «таємничих закутках серця».

У дослідженні автор використовує джерельні твори архимандрита Софонія. Він звертає особливу увагу на роль «свідомості Христа», яка повинна бути метою добросердечного християнського життя. Дослідник наголошує на важливості уподібнення до життя Христа. Людина повинна намагатись мати ті ж думки, які були в Ісуса Христа. Наслідування Христа поступово трансформує людську особистість, перетворюючи її з індивідуальності на іпостась-персону. Той, хто хоче йти слідом за Христом, буде наближатись до Нього в любові до цілого світу. Вершиною уподібнення є молитва за весь світ.

**Ключові слова:** Сахаров, досконалість, свідомість Христа, кенозис, молитва за цілий світ.

### Аннотация

**Сидорак А. М. Христологическое измерение богопознания в богословии Софония Сахарова.** – Статья.

В статье автор исследует значение христологического измерения в богословии архимандрита Софония Сахарова. Он указывает на важную роль Иисуса Христа для богопознания. Христос является мерой всех вещей. Автор пишет о двух видах богословия – одно академическое, связанное с профессиональной кафедрой эрудита, а другое бытийное – быть сорасп'ятым со Христом, знать Его в «таинственных уголках сердца».

В исследовании используются оригинальные произведения архимандрита Софония. Автор обращает особое внимание на роль «сознания Христа», которое должно быть целью добродетельной христианской жизни. Исследователь подчеркивает важность подражания жизни Христа. Человек должен стараться иметь те же мысли, которые были у Иисуса Христа. Подражание Христу постепенно трансформирует человеческую личность, превращая ее из индивидуальности в ипостась-персону. Тот, кто хочет идти вслед за Христом, будет приближаться к Нему в любви ко всему миру. Вершиной подражания является молитва за весь мир.

**Ключевые слова:** Сахаров, совершенство, сознание Христа, кенозис, молитва за весь мир.

<sup>20</sup> Про це згадує архимандрит у своїх бесідах пізнішого періоду свого життя: «Коли нами володіє дух Христа, то, говорячи «Я», ми не можемо відрізнити нашого «Я» від свідомості Усе-людини <...>. У Христі життя стає розширеним буттям, безмежним. І коли ми маємо заповідь «люби ближнього свого, як самого себе», то слова «як самого себе» потрібно сприймати так, що вся людина, весь Адам є моє буття. І це характерно для життя християнського» [7, с. 67–68].

<sup>21</sup> Уподібнення в любові є одним із найголовніших вимірів подібності життя християнина до життя Христа: «Нормально для християнина прагнути уподібнитись до Господа: обійняти світ любов'ю, як Він обіймає його; подібно До Нього не мати ворогів, тобто бути вільним від аду ненависті до кого б то не було <...>» [9, с. 31].

<sup>22</sup> Найбільш концентровано про це С. Сахаров пише у своєму слові про молитву: «Переноситись умом під час кожного нашого страждання у світові виміри – уподібнити нас до Христа <...>. Через нас пройдуть потоки космічного життя, і ми зможемо живим досвідом пізнавати і Людину у віках тимчасових, і навіть Сина людського в Його двох природах. Саме так, у болях, ростемо ми до космічної і метакозмичної самосвідомості. Проходячи через досвід умаління в слідуванні за Христом, співрозпинаючись Йому, ми стаємо чутливими до безмежно великого Божественного Буття. У <...> молитві за цілий світ – ми духовно зливаємось з усім людством: стаємо універсальними за образом універсальності Самого Христа, який носить у Собі все, що існує. Помираючи з Ним і в Ньому, ми вже відтепер відчуваємо передсмак воскресіння» [9, с. 96].

<sup>23</sup> «Чим більше людина старается наслідувати Христа, тим більшою мірою вона стає іпостасю на образ Іпостасі втіленого Логосу. І коли людина старается жити із Христом, прикликаючи Його ім'я і роздумуючи про Його життя, і діяти так, як діяв чи відповідав би у Своїх реакціях Господь, то поступово створюється персона: образ і подоба Іпостасі Самого Бога» [7, с. 228].

### Summary

***Sydorak A. M. Christological dimension of the knowledge of God in theology of the Sophroniy Sakharov. – Article.***

In the article, the author considers the importance Christological dimension of theology of the archimandrite Sophroniy Sakharov. He points to the important role of Jesus Christ for the knowledge of God. Christ is the measure of all things. The author writes about two types of theology – one academic, associated with the professional chair of the erudite, and another existential – to be crucified with Christ, to know Him in the “mysterious corners of the heart”.

In the investigation, the author uses original works of the Archimandrite Sophronius. He pays special attention to the role of the “mind of Christ”, which should be the goal of a virtuous Christian life. The researchers stresses the importance of assimilation to the life of Christ. One should try to have the same thoughts that were in Jesus Christ. The imitation of Christ gradually transforms the human person, transforming it from personality into a hypostasis-person. He who wants to follow Christ, will approach Him in love for the whole world. The peak of assimilation is a prayer for the whole world.

*Key words:* Sakharov, perfection, mind of Christ, kenosis, prayer for whole world.

УДК 13:130.12:128

Л. М. Сідак

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри культурології

Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого

## ФЕНОМЕН ЖИТТЯ В КОНТЕКСТІ САМОРОЗВИТКУ ОСОБИСТОСТІ

Не було жодної цивілізації в історії людства, яка б не відзначилася пошуками відповідей на питання: хто є суб'єктом соціальних, політичних, економічних, сімейних відносин, дружніх стосунків, творчості, бажань, що таке людина взагалі? Без конкретизації цього поняття неможливо, зокрема, осмислити такі явища, як саморозвиток особистості та її руйнація; до того ж таке осмислення повинно цілком ґрунтуватися на тій чи іншій концепції природи людини. Адже значні розбіжності в розумінні саморозвитку і руйнації, насамперед, обумовлені різними підходами до осмислення природи людини. Водночас кризові явища, які охопили сучасний світ, підтверджують, що актуальність питання про руйнацію і розвиток особистості, а отже, і про сутність людини не зменшується.

Якщо відкинути всі розбіжності різних концепцій про природу людини, залишитися визнання дослідниками, мислителями того, що людську особистість треба розглядати як живу істоту. Життя – ось та характеристика людини, яка не викликає сумнівів. І тому осмислення сутності людської особистості варто починати з дослідження феномену життя, що і є метою статті.

На позначення живих істот (і людини, і тварини – Л. С.) вживається слово «одуш влений» (походить від слова «душа» – Л. С.). Поняття «душа» вказує на певну реальність, що якісно відрізняється від неживої природи. Але існує реальність, яка принципово відрізняється від живої природи, хоча й має з нею дещо спільне – життя. Такою реальністю, яка є причиною виникнення й існування інших реальностей, насамперед тих, що ми називаємо суб'єктивними, є особистість. Саме до особистості застосовуються поняття «дух», «одухотворений». Отже, слово «одушівлений» вказує на реальність, що принципово відрізняється від матерії, але водночас належить матеріальному світу. І така принципова відмінність, те, що відрізняє одушівлене від просто матеріального, позначається словом «життя». Особистості теж дано життя, але вона принципово відрізняється від живої природи іманентністю їй суб'єктивного, нематеріального світу, причиною і джерелом якого і є вона сама. Отже, життя однаково притаманне і живій природі, і особистості.

З давніх часів філософи намагалися пояснити такий феномен, але ніхто не подав його експліцитного визначення. Навіть більше, трапляються думки, що точне пізнання феномену життя взагалі неможливе. Наприклад, В. Дільтей зазначає, що «життя в окремих частинах може бути чимось зрозумілим, але загалом є чимось зовсім таємничим, отже, точні формули тут неможливі» [4, с. 130]. А. Бергсон говорить те ж саме: «Наша думка в її суто логічній формі неспроможна уявити істинну природу життя» [2, с. 35]. Найчастіше поняття «життя» вживають у контексті вчень про інші феномени, для визначення інших понять, адже, без сумніву, феномен життя стосується найголовніших проблем філософії, і тому досить важливим здається огляд спроб його осмислення.

Так, Демокрит вчив, що в основі життя лежить механічний рух, з'єднання і роз'єднання атомів, а душа складається із круглих гладких атомів, тобто подібна вогню, і тому є джерелом тепла й усіх явищ, властивих життю. Примітивність такого матеріалістичного підходу була зрозуміла ще давнім мислителям, які намагалися розробити більш реалістичну, хоча й більш складну теорію життя.

У філософії Арістотеля сутність будь-якої речі, інакше кажучи, будь-якої реальності, визнається її форма, її ідеальна «характеристика», яка визначає, чим річ є, що

вона таке? Форма обумовлюється походженням, матерією (з чого складається – Л. С.), метою (все у світі не є випадковим, усе має свою мету; будь-який рух речі має свою мету, яка визначається потенцією (можливістю) та її здійсненням (актуалізацією), а також причиною руху (енергією або імпульсом) – Л. С.). Актуалізацію потенції речі Арістотель називає ентелехією. Душа людини – це її ентелехія, тобто актуалізація її природи. Тому можна стверджувати, що в Арістотеля життя людини – це актуалізація її потенції, духовна діяльність – також актуалізація потенції і взагалі будь-яке життя – це актуалізація потенції, якщо така потенція (мати життя – Л. С.) має місце для речі. Але такі твердження не дають відповіді на запитання – що є життя саме собою і чим воно відрізняється від інших феноменів, чим живе відрізняється від неживого? Можна припустити, що Арістотель знайшов нить Аріадни, яка може привести до розуміння сутності життя, а саме: твердження, що життя є реалізацією власної природи, можна розуміти так, що життя якимось чином спрямоване на себе, у собі має своє джерело, виправдання і сенс.

Варто також зазначити, що для Арістотеля сам рух не є обов'язковою ознакою буття. У філософії Арістотеля Бог – це сутність (реальність), яка цілком позбавлена матеріальності. Потенція – це ознака матерії, а Бог – це чиста актуальність, здійсненність, а тому рух (як актуалізація) не притаманний Богу; Бог не знає зміни. Характерно, що це безособистісний Бог, але це актуальність, тобто реальне буття. Арістотель визнає, що Бог – жива істота, тобто йому притаманне життя. Життя Бога – божественне мислення, але це мислення не є зміною, це безособистісне мислення. У чому його сутність? Арістотель не дає відповіді. Тому можна стверджувати, що філософія Арістотеля (як і вся антична філософія), окрім нечіткого розуміння, що життя якимось чином має свій сенс у собі, не дає відповіді на запитання – що таке життя і які його ознаки? [1, VIII].

Розглядаючи сутність феномену життя, не можна не згадати напрям у новітній європейській філософії з такою красномовною назвою, як «філософія життя». Засновником цієї течії вважається Ф. Ніцше, але його погляди, зокрема на проблеми філософії життя, формувалися під впливом ідей А. Шопенгауера, викладених у відомому творі «Світ як воля і уявлення». «Система А. Шопенгауера – це адаптація системи І. Канта. Але А. Шопенгауер підкреслював у «Критиці» зовсім не ті сторони, що Й.Г. Фіхте і Г.В.Ф. Гегель. Вони відмовлялися від «речі у собі» і, таким чином, основним метафізичним принципом робили пізнання. А. Шопенгауер зберіг «річ у собі», але ототожнив її з волею. Такий погляд є розвитком філософії І. Канта. І. Кант стверджував, що моральний закон стосується, здебільшого, волі. Різниця між гарним і поганим у людині для І. Канта – це різниця у світі «речей у собі», а також різниця у вольових актах» [8, с. 881]. У філософії А. Шопенгауера тіло й увесь світ є видимістю, уявою, а реальністю – лише воля, але вона не існує в просторі і часі, це воля космічна, всесвітня. І далі А. Шопенгауер закономірно зближується з буддизмом, зокрема в його вченні про страждання як незмінний супутник життя. Для нашого дослідження важливим є висновок, що детермінантою людського життя А. Шопенгауер визнає «життєву силу», але істинною метою життя (цілком у буддистській традиції – Л. С.) вважав максимальне наближення до «неіснування».

Зважаючи на зазначене, основними категоріями «філософії життя» були визнані «воля» і «життя». Категорію «буття» фактично було підмінено й усунуто, а сам обсяг

категорії «життя» залишився достатньо невизначеним: Ф. Ніцше розумів «життя» як волю до влади. В. Дільтей розглядав життя як життєздійснення, до того ж під кутом зору історії культури та суспільної діяльності. Отже, визначальною характеристикою життя, за В. Дільтеєм, є темпоральність, а зміст життєвого процесу, як вважав філософ, становлять переживання. Думки і вчинки В. Дільтея називав проявами життя, які обумовлюються смыслом життя, адже кожне життя має свій смисл, цінність, значення (на відміну від природи, де панує причинність) [5, с. 136]. А. Бергсон визначав життя як «життєвий порив» [2, с. 120], Г. Зіммель – як потік переживань. О. Шпенглер розглядав життя у взаємозв'язку з феноменом культури. Але й для нього життя – це те, що принципово відмінне від каузальності, натомість слова «доля», «фатум», «призначення» знаменують неминущу необхідність життя» [9, с. 327].

Характерною ознакою щойно названих підходів фактично є нігілізм, зокрема й заперечення істини. Загалом, якщо не брати до уваги геніальне прозріння В. Дільтея про те, що прояви життя обумовлюються певним смыслом, цінність втрачала в ньому смысложиттєву функцію. Сенсом життя людини, єдиним спрямуванням волі (життєвого пориву тощо) визнавалося життя як таке. Воля до влади, життєвий потік, культурно-історичний процес, порив заради нього самого, заради страждань і, врешті-решт, як вважав А. Шпергауер і буддисти, заради їхнього припинення – все це дуже мало дає для усвідомлення сутності життя. А втім, волю до влади або будь-яку волю можна розуміти лише як інтенцію, прагнення суб'єкта якимось чином змінити своє буття і створити його. Тобто воля як зміст життя виникає для себе відповідно до певного смислу.

Розуміння життя як безперервного потоку становлення нових форм, якісних змін, творчої активності розкриває наявність інших (крім волі – Л. С.) інтенцій – пізнання, інтуїції, творчості, любові, які характеризують життя. Це дозволяє усвідомити значення психологічної складової частини життя. А психологічні явища – це суб'єктивні феномени, вони існують і мають значення «для себе». Особливо релефно така позиція проглядається у філософії А. Бергсона.

На відміну від представників «філософії життя», екзистенціалісти повертаються до поняття «буття людини», також розкриваючи його зміст за допомогою осмислення психічних явищ: інтуїції, вибору (у зв'язку з проблемою свободи – Л. С.) тощо. Характерним для зазначеної течії є протиставлення «Я» і «не Я», конфлікт між якими породжує тривогу, страждання, страх «Я». Отже, все існування «Я» спрямоване на себе, свої суб'єктивні переживання тощо. «Не Я» сприймається лише в контексті значення для «Я». Тобто екзистенціалісти не стільки суперечать «філософії життя», скільки розвивають її. «Зокрема, М. Хайдеггер досліджував проблему життя, аналізуючи «суть тенденції В. Дільтея» (Кассельські доповіді, 1925 р.)». Буття, яке порушує питання про буття взагалі і визнається екзистенцією (існуванням, тут-буттям, дазайном). «Первинна даність екзистенції, тут-буття в тому, що воно перебуває тут, у світі <...> Життя і є такою дійсністю, яка перебуває у цьому світі, причому так, що володіє цим світом <...> як розгорнутим для нього» [7, с. 134].

Отже, філософи мають більш-менш виражену згоду, що життя якимось чином у самому собі має свій сенс, свою цінність, спрямовує себе на себе, володіє об'єктивним світом як таким, що існує для нього. Але, попри те, що дуже важливі здобутки наук про дух (за В. Дільтеєм – Л. С.) щодо сутності життя стали надбанням філософської думки, вони зосередилися виключно на існуванні людини, а тому не могли досить повно осмислити найзагальніші риси життя як такого.

Дослідження феномену життя неможливе без осмислення знань, накопичених сучасним природознавством про живу природу. На перший погляд очевидними є такі ознаки живої матерії (і на них нерідко звертають увагу дослідники – Л. С.), як цілісність, самовідтворення, обмін речовин. Але можна навести приклади існування неживих об'єктів,

які припиняють існування в разі порушення цілісності, або таких неживих структур, що підтримують рівновагу, завдяки чому підтримується цілісність. Щодо самовідтворення, то живими слід вважати і такі гібридні організми, які від народження не здатні до розмноження. А обмін речовин зазвичай визначають як низку біохімічних реакцій, що потрібні для підтримання життя. Отже, два поняття визначаються за допомогою одне одного, що аніскільки не наближає до розуміння їхньої сутності.

Тож слід більш детально осмислити сутність біологічного життя під різними кутами зору. Розглянемо, насамперед, термодинаміку живих організмів. В основі обміну речовин, про який йшлося вище, є обмін енергією: організми споживають енергію і викидають її у довкілля. Водночас підтримується приблизний баланс між спожитою і «скинутою» енергією, що сьогодні залюбки контролюють дієтологи. Але і неживі тіла теж обмінюються енергією з довкіллям. Так, планети нагріваються від сонячного випромінювання, а потім випромінюють теплову енергію у Всесвіт. Живі ж організми використовують не просто енергію, а вільну енергію, за допомогою якої можна виконати роботу, а баланс між спожитою вільною енергією та «скинутою» не підтримується. Інакше кажучи, споживається високоякісна (вільна – Л. С.) енергія, вивільняється переважно теплова, а різницю між ними становить робота, яку виконує організм, та вільна енергія, яку організм накопичує, наприклад, у процесі росту. Останнє явище особливо характерне для рослин. Вони вбирають енергію світла і певну її частину, акумулюючи в молекулах цукру, білків і жирів як вільну, накопичують у своїх тканинах. Саме такі органічні речовини споживають потім тварини, вони стають для них джерелом вільної енергії. Але головною метою життєдіяльності організмів, зокрема обміну речовин, є не виконання роботи. Носії вільної енергії впорядковані, ієрархічно структуровані (інакше кажучи, мають чітку орієнтацію у просторі, певний напрям – Л. С.). Як зазначив Е. Шредінгер, тварини споживають саме впорядкованість органічних молекул, що дозволяє організму підтримувати впорядкованість внутрішньої будови, протистояти її руйнації, хаосу, який постійно атакує завдяки тепловому руху молекул. Рослини таку впорядкованість створюють самі, для чого використовують спрямовану (інакше кажучи, ієрархічно структуровану – Л. С.) енергію світла. Отже, живий організм – це ієрархічно впорядкована структура, яка такий порядок та ієрархію підтримує завдяки створенню або споживанню впорядкованих молекул (можна сказати і «вільної енергії» – Л. С.). Саме в цьому полягає термодинамічний смисл обміну речовин [10].

Варто підкреслити, що жива структура, здійснюючи енергетичний обмін із навколишнім середовищем, споживає порядок, тобто певну інформацію, смисл, віддаючи водночас хаос. Цим вона принципово відрізняється від неживої структури, яка лише розсіює енергію, прагне впорядкувати матерію, призводячи її до енергетичного мінімуму, а отже, до мінімуму інформації. У цьому є одна з визначальних характеристик органічного життя – обмінюватися з довкіллям з метою отримання та підтримання порядку й ієрархії (інформації – Л. С.). Можна сказати, що життя підтримує і створює власний порядок завдяки обміну з довкіллям, тобто зміст буття живого об'єкта полягає у створенні та підтриманні порядку як носія інформації. Жива природа використовує світ (довкілля – Л. С.) як джерело вільної енергії, як створений для неї.

Як зазначалося, у неживій природі теж зустрічаються впорядковані відрізки матерії. Але варто ще раз наголосити: сенс таких структур полягає в розсіюванні енергії та досягненні стану найменш енергетичного потенціалу. Тому створення неживої структури завжди вірогідне, закономірне, воно відбувається лише за певних умов завдяки прагненню мінімуму енергії. Інакше кажучи, порядок може утворюватися в окремих відрізках із хаосу завдяки розсіюванню енергії, яке за певних умов закономірно впорядковує матерію, тобто нежива структура впорядкована енергетично.

Життя відтворює в собі порядок відповідно до певної ідеї, яка записана і передається за допомогою певних носіїв (ДНК, РНК тощо – Л. С.). Тобто порядок у живих структурах утворюється завдяки інформації, закодованого смислу. Такий смисл, призначення можна збагнути на всіх етапах життєдіяльності і навіть після смерті. Отже, інформаційно впорядкована жива структура має смисл. І цей смисл полягає не просто в продовженні життя, збереженні, розмноженні тощо, а у збереженні та відтворенні порядку, ідеї, самої себе.

Біомаса має вільну енергію, а неживі впорядковані структури прагнуть її позбутися; нежива структура утворюється з хаосу, жива – з порядку, вона відтворює порядок, інформацію, реалізує (актуалізує – Л. С.) наперед закладений смисл. Саме це відчув, але не міг осмислити (з огляду на нерозвиненість тогочасного природознавства – Л. С.) Арістотель. І хоча автономне (без обміну з навколишнім світом – Л. С.) існування живої структури неможливе, а нерідко певний цикл життєдіяльності індивіда характеризується навіть непереборною інтенцією на щось не тотожне з ним, смисл життя як інформаційного процесу полягає в збереженні, відтворенні та поширенні власної інформації, смислу свого буття і цей смисл передбачає використання світу, життєвого середовища.

З погляду біохімії, як впливає із праць Е. Мітчерліха, Ф. Гоппе-Зейлера, К. Бернара [3] та ін., життєві явища не мають інших, більш близьких і повних аналогій, як процеси бродіння. Мається на увазі, що процеси руйнації біомаси зводяться до розкладання за допомогою ферментів, а не окислення, як колись вважалося. Характерно, що в результаті аналогічних, таких, що регулюються ферментами, процесів біомаса й утворюється. Зазначені ферменти (бродила – Л. С.) або виробляються живими клітинами (неорганізовані – Л. С.), або їхню роль відіграють самі клітини (організовані бродила – Л. С.). Варто особливо наголосити на тому, що є підстави вважати, що агенти синтезу в клітинах мають дію, схожу з дією ферментів розпаду. Дія пар ферментів, які забезпечують синтез і розпад у клітинах, регулюється іншими парами ферментів. Отже, на біохімічному рівні вся діяльність живих клітин спрямована на інформаційно-енергетичний обмін у них самих і організмі загалом. Якщо взяти до уваги, що життєдіяльність клітин і організму організується за задалегідь визначеним смислом, про що йшлося вище, то варто визнати, що на біологічному рівні життя є організованим відтворенням інформації або енергетичним обміном із метою реалізації та відтворення смислу власного існування. Метою життя є воно саме і відтворення (збереження, передавання) його смислу, ідеї, для чого використовується світ як джерело порядку.

Смисл, ідея є продуктом духовного буття особистості, тобто проявом життя на духовному рівні. Породження смислу є основою будь-якої творчості. Тобто смисл – це щось викликане до об'єктивної реальності з небуття, він є формою почуттів, бажань, інтенцій, оцінок, переживань, настроїв – усього, що становить події духовного життя. Дух, особистість творить форми свого буття, а оскільки творчість змінює об'єктивний світ, то й форми буття всього сущого. І такі форми від початку існують як ідеї (смисли – Л. С.), які ще й можуть оформлювати об'єктивну реальність. Дух і використовує життєве середовище, і змінює його.

Отже, духовне життя тісно пов'язане з породженням і фіксацією ідей про ті чи інші реальності. Його зміст складається не лише з об'єктивності ідей, а й зі сприйняття, розуміння, пізнання ідей, генерованих іншою особистістю. Інакше кажучи, духовне життя пов'язане ще й з передаванням ідей, яке здійснюється за допомогою інформації. Остання є закодованими на матеріальних носіях смислами, ідеями, а об'єктивна реальність стає носієм смислу завдяки певній структурованості, впорядкованості, ієрархічності форми. Отже, і на особистісно-духовному рівні життя є породженням ієрархії, структури, смислу. І це смисл свого буття. Дух творить власне життя і життєве середовище,

породжуючи смисли, ідеї, і ці ідеї виправдовують, надають життю сенсу.

Якщо почуття, бажання, переживання, настрої, акти пізнання – все, що відчувається особистістю, становить її духовне життя, оформлюється як смисли, ідеї, а останні теж оцінюються, пізнаються, викликають емоції, то можна говорити, що саме таке життя або стає нестерпним, збіднюється, або наповнюється, збагачується, стає джерелом насолоди. Усі ідеї (як створені, так і пізнані – Л. С.) розкривають смисл буття об'єктивних реальностей і суб'єктивних феноменів, насамперед, їхнє значення для повноти буття особистості. Життя творить форми і розпізнає їх для того, щоб відбутися і збагатитися самому. Отже, на суб'єктивному рівні життя – це творення і розпізнавання смислів, ідей для того, щоб створити свою форму, відбутися, збагатити своє буття й оформити своє життєве середовище.

На соціально-духовному рівні, тобто на рівні обміну ідеями між членами соціуму та їх групами, відбуваються ті самі продукування, розпізнавання, фіксація, відтворення, збереження ідей, смислів, які оформлюють соціальні відносини, соціальну поведінку. Цей обмін був би неможливий, якби особистість не потребувала цих смислів, наприклад, не мала б потреби в конкретних стосунках, естетичному сприйнятті світу, самовираженні тощо. Русійною силою духовного життя на соціальному рівні є духовні потреби, тобто потреби в обміні, збереженні ідей і смислів. Отже, духовне життя здійснюється для забезпечення свого існування і збереження свого смислу, самозбагачення.

Спільним знаменником щойно розглянутих проявів життя є прагнення створити, зберегти смисл, його оформленням виправдати своє буття, збагатити його. Це буття для себе у своєму світі. У різні часи до подібних думок досить близько підходили багато мислителів, вчених, філософів, але виникає потреба подати визначення, яке б охопило всі найважливіші особливості такої реальності, як «життя». Оскільки «світ» має досить широкий спектр значень, доцільно використовувати поняття «життєве середовище», в якому можна розглядати духовне середовище, культурне, природне, технічне, соціальне тощо. Використовуючи формулу (а не її смисл – Л. С.) Г.В.Ф. Гегеля «для-себе-буття», можна запропонувати таке визначення поняття: життя – це для себе суще буття. Але виникає бажання позбутися виразної тавтології в такому визначенні. Дійсно, етимологічно поняття «сущого» є похідним від поняття «буття»: *ousia* (існування) – від *einai* (бути) або лагінно: сутність (*essentia*) від буття (*esse*). Наприклад, в Арістотеля «суще» і «буття» – майже синоніми. Крім того, філософ вживає і термін «сутність» (який вказує на те, чим річ є – Л. С.) [1, IV–4]. Звідси, зважаючи на те, що сутність відкриває панораму смислу існування речі, можна скорегувати формулювання: життя – це «для себе суще у своєму життєвому середовищі буття, яке в собі має свою сутність, створює і зберігає його смисли».

### Література

1. Арістотель. Метафізика / Арістотель. – М. : ЕКСМО, 2006. – 608 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон ; пер. с фр. В. Флерова. – М. : Канон-пресс ; Кучково поле, 1998. – 384 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://vikent.ru/enc/1835/>.
3. Бернар К. Лекции по экспериментальной патологии / К. Бернар ; пер. с франц. Д. Жуковский. – Москва ; Ленинград : Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937. – 512 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://books.google.com.ua/books>.
4. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.
5. Дильтей В. Структура исторического мира в науках о духе / В. Дильтей ; [Перевод выполнен по изданию: Dilthey W. Gesammelte Schriften. VII. Bd. Stuttgart, Gottingen,

1992. – S. 228–246] // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129–143.

6. Зиммель Г. Избранные работы / Георг Зиммель. Вып. 4: Серия «Сдвиг парадигмы». – К.: Ника-Центр, 2006. – 440 с. Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://socioline.ru>.

7. Козырева Т. Жизнь как категория гуманитарных наук // Вестник Югорского государственного университета. – 2016. – Вып. 1(40). – С. 130–138 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/zhizn-kak-kategoriya-gumanitarnyh-nauk>.

8. Рассел Б. История западной философии: в 3-х кн. / Б. Рассел. – 3-е изд., испр. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; изд-ство Новосиб. ун-та, 2001. – 992 с.

9. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / О. Шпенглер; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. Свасьяна. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.

10. Шредингер Э. Что такое жизнь? Физический аспект живой клетки / Э. Шредингер; пер. с англ. Ю. Данилова. – Москва-Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2002. – 92 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://yanko.lib.ru/books/natural/biology/schodinger-what\\_is\\_life-1.pdf](http://yanko.lib.ru/books/natural/biology/schodinger-what_is_life-1.pdf).

#### Анотація

**Сідак Л. М. Феномен життя в контексті саморозвитку особистості.** – Стаття.

Дослідження поняття життя в його широкому розумінні дає можливість усвідомити сутність понять «особистість», «саморозвиток особистості» та «руйнація особистості». Короткий аналіз різних підходів до пояснення феномену життя дозволив виявити ті властиві йому риси, щодо яких існує більш-менш однакове розуміння філософів різних епох, а саме: життя в собі самому має свій сенс, цінність, виправдання, володіє світом, використовує і змінює його для себе. Осмислення життя на біологічному і духовному рівні під різними кутами зору дозволило доповнити й скорегувати попередні висновки. Так, на біологічному рівні життя є енергетично-інформаційним обміном із метою реалізації та відтворення смислу власного існування, для чого використовується світ як джерело порядку; метою життя є воно саме. На духовному рівні життя – це творення і розпізнавання смислів, ідей як своїх форм, так і форм життєвого середовища, для забезпечення свого існування і збереження його смислу. Отже, з огляду на викладене вище, життя – це «для себе суще у своєму життєвому середовищі буття, яке в собі має свою сутність, створює і зберігає його смисли».

**Ключові слова:** життя, біологічне життя, духовне життя, буття, особистість.

#### Аннотация

**Сидак Л. Н. Феномен жизни в контексте саморазвития личности.** – Статья.

Исследование понятия «жизнь» в его широком смысле дает возможность осознать сущность понятий «личность», «саморазвитие личности» и «разрушение личности». Анализ различных подходов к объяснению феномена жизни позволил выявить те присущие ей черты, относительно которых существует некоторое одинаковое понимание философов разных эпох, а именно: жизнь в себе самой имеет свой смысл, ценность, оправдание, владеет миром, использует и изменяет его под себя. Осмысление жизни с разных точек зрения позволило дополнить и скорректировать предварительные выводы. Так, на биологическом уровне жизнь является энергетически-информационным обменом с целью реализации и сохранения смысла собственного существования, для чего мир используется как источник порядка; целью жизни является она сама. На духовном уровне жизнь – это создание и распознавание смыслов, идей как форм своего бытия, так и форм жизненной среды для обеспечения своего существования и сохранения его смысла. Исходя из вышеизложенного, жизнь – это «для себя суще бытие, которое в себе имеет свою сущность, создает и сохраняет его смыслы».

**Ключевые слова:** жизнь, биологическая жизнь, духовная жизнь, бытие, личность.

#### Summary

**Sidak L. M. The phenomenon of life is in the context of self-development of personality.** – Article.

Research of conception “life” in his wide sense gives an opportunity to realize essence of concepts “personality”, “self-development of personality” and “destruction of personality”. The analysis of the different approaches near explaining to of the phenomenon life allowed to educe those inherent to her lines in relation to that there is some identical understanding of philosophers of different epochs, namely: life in itself has the sense, value, acquittal, owns the world, uses and changes him under itself. The comprehension of life from the different points of view allowed to complement and correct preliminary conclusions. So, at biological level life is a power-informative exchange with the purpose of realization and maintenance of sense of own existence, for what the world is used as a source of order; the aim of life is its self. At spiritual level life is this creation and recognition of senses, ideas, both forms of the being and forms of vital environment for providing of the existence and maintenance of his sense. Coming from foregoing, life – it “for itself existing being that in itself has the essence creates and saves his senses”.

**Key words:** life, biological life, spiritual life, being, personality.

УДК 1(109)

**Я. А. Соболевський**  
кандидат філософських наук,  
асистент кафедри історії філософії  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

### ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПУРИТАНСЬКОГО РЕВІВАЛІЗМУ ДЖОНАТАНА ЕДВАРДСА

**Постановка проблеми.** Дослідники ранньої американської філософії переважно звертають увагу на релігійний аспект пуританської філософії Джонатана Едвардса (*Jonathan Edwards*, 1703–1758 pp.), проповідника, суспільно-політичного діяча й освітянина Великого пробудження (*Great Awakening*). Проте поза увагою залишаються філософські погляди мислителя щодо проблеми свободи волі людини, можливості морального вчинку в умовах детермінізму. У сфері онтології Дж. Едвардса цікавлять питання часу та простору, проблема «Ніщо» та «Буття», які потребують ретельного дослідження для розбудови цілісної історико-філософської картини.

**Мета статті** полягає у спробі здійснення історико-філософської реконструкції філософських поглядів Джонатана Едвардса, американського проповідника, філософа, богослова, який вважається одним із найвпливовіших мислителів доби Великого пробудження, і одним з найшановніших релігійних лідерів. Його погляди лягли в основу витоків філософської думки Сполучених Штатів Америки (далі – США), а самі ідеї мислителя вважаються взірцем пуританської філософської думки та багато в чому визначили релігійне й інтелектуальне середовище тогочасного суспільства [1, с. 350]. Володіючи талантом аргументації та виразною переконливістю, Дж. Едвардс вплинув на розвиток як теоретичної, так і практичної складової частини філософського вчення, а його інтелектуальна прозорливість, на думку деяких дослідників (дослідження з ранньої американської філософії Микити Покровського – Я. С.), випередила свій час.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Дослідження релігійних поглядів Дж. Едвардса крізь призму філософського знання з метою реконструкції основних ідей здійснювались М. Покровським в праці «Рання американська філософія. Пуританізм», 1989 р. На думку М. Покровського, пуританський філософ Дж. Едвардс незалежно від Дж. Берклі прийшов до ідеї, що «існувати – бути сприйманим» (*esse est percipi*) [2, с. 215]. У 2004 р. Едуард П'янзін опублікував статтю, присвячену поглядам Дж. Едвардса, «Витоки професійної філософської думки у США: погляди Джонатана Едвардса». Закордонні дослідники філософської спадщини мислителя мають тривалу традицію дослідження пуританської філософії, яка на межі ХХ – ХХІ ст. дістала нового поштовху. У 1963 р. відомий історик американської філософії Перрі Міллер (*Perry Miller*) опублікував працю «Джонатан Едвардс» («*Jonathan Edwards*», 1963 р.), присвячену дослідженню життєпису та філософії мислителя. Ця класична робота відновила інтерес до постаті філософа. Досить поширеною є практика посилатися на корпус робіт Дж. Едвардса за редакцією Харольда Сімонсона (*Harold P. Simonson*) «Джонатан Едвардс: Теолог серця» («*Jonathan Edwards: Theologian of the Heart*. Wipf and Stock Publishers», 1974 р.). Також варто згадати такі праці: «Краса і чуттєвість думки Джонатана Едвардса: нарис з естетики та теологічної етики» («*Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards: An Essay in Aesthetics and Theological Ethics*», 1989 р.) Роланда Андре Делатре (*Roland Andr Delattre*); «Моральна думка Джонатана Едвардса та її британський контекст» («*Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*», 1981 р.) Нормана Фієрінга (*Norman Fiering*); «Джонатан Едвардс та американський досвід», («*Jonathan Edwards and the American Experience*», 1988 р.) Натана Хатча та Гаррі Стаута (*Nathan Hatch and Harry O. Stout*); «Філософська теологія Джонатана Едвардса» («*The Philosophical Theology of Jonathan Edwards*», 1988 р.) Санг Хен Лі (*Sang Hyun Lee*); «Філософія історії Джонатана Едвардса: Відродження світу

в епоху Просвітництва» («*Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment*», 2003 р.) Авіху Закаї (*Avihu Zakai*).

**Виклад основного матеріалу.** Етичні погляди Дж. Едвардса визначаються ревівалістськими (від англ. *revival* – «відродження») – Я. С.) ідеями протестантизму, зосередженими навколо особливого значення етичних норм, піднесеного емоційного релігійного переживання, відродження старих пуританських звичаїв. За ціле століття історії про перших пуритан у Новому Світі перетворилися в душі пасеїзму на давно забуті світлі ідеали. Пуританська етика перших поселенців визнавалася взірцем, до якого необхідно повернутися. Ідеї кальвінізму, що лежать в основі пуританізму, за століття застаріли, на думку поселенців, але Дж. Едвардс обрав шлях не на оновлення, а на повернення старих цінностей. Так, на відміну від теокрагічних ідей Дж. Вінтропа, філософа цікавило пуританство не як джерело влади чи регулятор соціуму, але як особлива чиста етика й аксіологія.

Мислитель критикував армініанську доктрину свободи волі людини, наголошуючи на провіденціалізмі та єдиній волі – волі Бога. Бог має вселяти в людей страх і тривогу. Жак, який він викликає в серцях грішників, має пробудити в них каяття та смирення. Найвідомішу свою проповідь «Грішники в руках розгніваного Бога» мислитель прочитав перед віруючими 1741 р. в Енфілді (*Enfield, Connecticut*), і, за згадками сучасників, його слова не на жарт налякали слухачів. На місці прочитання проповіді встановлено пам'ятник, що свідчить про історичне та культурне значення цієї події. Стан екзальтації вважався проявом особливого божественного впливу, але мислитель не вбачав у ньому присутності Святого Духа. Послідовники філософа іменували себе «новим світлом» на протигагу «старому світлу», у своєрідному діалозі між ними Дж. Едвардс займав, радше, посередню позицію, наголошуючи на необхідності духовних реформ, але відстоюючи ідеї тривалого благочестивого життя, а не раптового екзальтаційного піднесення. Теорія пізнання Дж. Едвардса сформувалася під впливом французьких гугенотів, сенсуалізму Дж. Лока та фізики І. Ньютона. Від перших філософ запозичив ідею можливість пізнання світу як особливого втілення Божого замислу. Процес пізнання, на його думку, починається з чуттєвого сприйняття, через це, наслідуючи Дж. Лока, мислитель вважає, що людина не здатна помислити те, чого не було у сприйнятті. Його проповідь дотепер залишається зразком проповіді часів Великого пробудження, і досі є предметом дослідження, а втім, досить не чисельною є кількість досліджень філософського змісту ідей видатного мислителя.

У своїй книзі «Джонатан Едвардс: Життя» («*Jonathan Edwards: A Life*») Джордж Марсден (*George M. Marsden*) описує перші кроки філософського сходження молодого мислителя. Він зазначає, що 1716 р. в 13 років Дж. Едвардс вступив до Єльського коледжу, де ознайомився з роботами Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 pp.), які визначили коло його інтересів. У коледжі він почав робити нариси до книг під назвами «Розум» («*The Mind*»), «Природничі науки» («*Natural Science*») та ін., які стали основою філософської діяльності мислителя [8, р. 66]. Дж. Едвардс добре відомий своїми численними книгами: «Плоди благодійності» («*Charity and its Fruits*», 1749 р.), «Свобода волі» («*An Inquiry into the Modern Prevailing Notions of the Freedom of the Will which is Supposed to be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame or simply The Freedom of the Will*», 1754 р.), «Первородний



гріх» (“Original Sin”, 1758 p.), «Кінець, заради якого Бог створив світ» (“A Dissertation Concerning the End for Which God Created the World”, 1765 p.), та багатьма іншими. Його зацікавленість природничими науками вимагала узгодження в поглядах щодо природи та Бога, оскільки більшість інтелектуалів того часу, які цікавилися науками, тяжіли до деїзму. Дж. Едвардс намагався побачити в Богові не лише творця та відстороненого спостерігача, але й активного діяча, який творить світ і керує своєю волею.

На відміну від свого наставника Семюеля Джонсона (*Samuel Johnson*, 1696–1772 pp.), Дж. Едвардс вивчав філософію Дж. Лока. На сторінках праці «Свобода волі» Дж. Едвардс намагається розкрити власні погляди на проблему свободи волі. Водночас він демонструє неправильне розуміння «волі» своїми сучасниками. Так, звертаючись до творчості філософа Дж. Лока, у першій главі він пише про розуміння волі англійським філософом та вказує на певні неточності в його поглядах: «Містер Лок стверджує: «Воля (*will*) цілком відрізняється від бажання (*desire*)». Аналізуючи природу волі, філософ зазначає: «Я не думаю, що воля й бажання означають те саме: воля, як мені здається, має більш загальне значення, що охоплює речі, які присутні, або відсутні. Бажання стосується чогось відсутнього <...> Але я не думаю, що воля й бажання – поняття такі вже різні, що існують ситуації, коли вони реально йдуть одне одному всупереч» [5, p. 3]. По-друге, пише Дж. Едвардс: «Воля й бажання не можуть суперечити одне одному», адже: «воля може не узгоджуватися з волею, так само, як бажання з бажанням, стосовно різних речей. Як в прикладі, який наводить містер Лок, людина може, з якихось міркувань, бажати вдатися до переконань і водночас бажати, щоб вони не подіяли; проте ніхто й ніколи не скаже, що бажання може суперечити самому собі» [5, с. 3]. Аналізуючи роботи Дж. Лока, американський філософ намагається надати дефініцію поняття волі, водночас досліджує поняття необхідності, неможливості, неспроможності тощо, виокремлюючи метафізичну та філософську необхідність, яка нічим не відрізняється, на думку мислителя, від достовірності. До того ж його цікавить різниця між природною та моральною необхідністю, поняття свободи й моральної діяльності. Досліджуючи моральну діяльність, Дж. Едвардс доходить висновку, що Бог наперед знає про воління моральних діячів. По-перше, якби це було не так, Бог би залежав від воління людини, та не був би суверенним, по-друге, Бог у Святому Письмі передбачав моральну поведінку людей, наприклад, рішення фараона в Книзі Вихід 3:19: «Я знаю, що єгипетський цар не дасть вам піти, як не буде змушений рукою сильною», що свідчить про несумісність людського воління з усвідомленістю Бога, навіть більше, порушує нове питання про можливість етичного вчинку в умовах детермінізму. Для доказу останнього положення філософ звертає свою увагу на свободу волі Бога, який доводить власними діями сумісність необхідності з моральною діяльністю. У висновках «Свободи волі» Дж. Едвардс стверджує: «Бог планомірно впорядковує свою власну поведінку та пов’язані з нею наслідки, а також необхідно планує та впорядковує й усі речі» [5, с. 3].

У найвідомішій проповіді «Грішники в руках розгніваного Бога» (“Sinners in the Hands of an Angry God”), яку Дж. Едвардс проголосив 1741 р., ідейним центром стало висловлювання зі Святого Письма: «У свій час підсковзеться нога їхня <...>» (Другозаконня 32:35), яке Бог погрозово адресував невіруючим ізраїльтянам, які безтурботно жили в його милості. Аргументація своїх поглядів Дж. Едвардс починає з висновків, поступово переходячи до аргументів. Основна ідея проповіді – нагадати людям про крихкість буття та про приреченість, яка панує над кожним. Людська воля нівельована перед волею Бога, і лише власними силами людина ніяк не може вплинути на власну долю. Про людей Дж. Едвардс пише, що ті: «вже приречені на пекло» [7, с. 6], тому що Божий закон є мірилом праведності, яке Бог закрив між собою і людством. Кожна людина, яка не навернулася в істинну віру, є людиною гріховної природи, тому справедливості Божа проявляється у вирокі на смерть. На думку

мислителя, добрі вчинки не визначають сутнісні риси людини, адже її сутність визначена гріхопадінням Адама, тому існування не впливає на сутність людини. Власними силами людина не здатна врятуватися від Страшного Суду, навіть якщо вона буде чинити виключно добро. «Будучи впевненими у своїх силах і мудрості, своїми помислами люди вводять самих себе в оману; вони не вірять ні в що, окрім тіні» [7, с. 10]. Бог, на думку філософа, завдячуючи своїй суверенній волі, створив цей світ, навіть більше, світ існує в кожну мить, завдячуючи його втручанню. Такі погляди на існування світу відмінні від поглядів, які панували в Просвітництві, паралельно з Великим пробудженням. Просвітники, наприклад, Бенджамін Франклін, переважно тяжіли до деїзму, де Бог, створивши світ, полишає його на власне існування. У поглядах на природу тварин Дж. Едвардс заочно погоджувався із британським філософом Дж. Локом, який критикував погляди французького філософа Р. Декарта. Так само, як Дж. Лок, Дж. Едвардс вважав, що тварини здатні відчувати, і, з морального погляду, неправильно завдавати їм страждання: «О, прекрасний світ тварин! Він також був створений для людей, щоб разом із ними служити Богу. І вони не по своїй волі служать іншим цілям, стогнучи, коли ними зловживаємо і змушуємо їх робити те, що не властиво їхній природі та призначенню» [7, с. 13].

У книзі, присвяченій дослідженню релігійного життя в «ранній Америці», «Американський Бог» (“American God”, 2002 p.) дослідник Марк Нолл описав історію християнської теології в Америці від часів Джонатана Едвардса до президентства Авраама Лінкольна. Він переконливо зображує Дж. Едвардса більше філософом, ніж проповідником, водночас зазначає, що «об’єднуючим центром теології Едвардса була слава Бога, описана як діюче, гармонійне, таке, що вічно розкривається, джерело абсолютно досконалого Буття, наділене вищою красою та любов’ю» [9, с. 23]. Стосовно найвідомішої проповіді, яка стала взірцем ранньої американської літератури, він пише, що проповідь ця дещо затьмарює «витонченість і вишуканість його філософії» та його роздумів про Бога, суспільство, чесноти та красу. Такої ж думки про філософську спадщину дотримується й дослідник історії філософії та релігії Чарльз Таліаферро (*Charles Taliaferro*), який у своїй фундаментальній роботі «Доказ і віра: філософія та релігія з XVII ст. до наших днів» (“Evidence and Faith: Philosophy and Religion Since the Seventeenth Century”, 2005 p.) пише, що Едвардс «у філософському плані помітний своїм запереченням свободи дії, <...> концепція свободи людини віддаляється від поняття суверенності Бога. В етиці підхід Едвардса до розуміння чесноти подібний підходу Генрі Мора. Він старанно вивчав і Г. Мора, і Дж. Локка, але коли підійшов до розуміння Божественного ставлення до світу, то став на бік Дж. Берклі» [3, с. 185]. У запропонованій Ч. Таліаферро для аналізу філософської спадщини Дж. Едвардса роботі «Наукові та філософські праці» (“Scientific and Philosophical Writings”, 1980 p.), укладеній Волесом Андерсоном (*Wallace E. Anderson*), знаходимо тексти мислителя виключно філософського характеру, які демонструють неабияку наукову обізнаність. Наприклад, Дж. Едвардс порушує одвічне питання теорії пізнання щодо співвідношення об’єктивного світу та свідомості, яке інколи звучить приблизно так: чи мозок існує у світі, чи світ існує у мозку? Американський філософ пише: «Коли ми говоримо, що світ, тобто матеріальний універсум, не існує ніде, окрім як в розумі, ми досягаємо такої міри суворості й абстракції, що зобов’язані бути надзвичайно уважними, щоби не збитися і не втратити себе в неправильному уявленні. Це здається неможливим, оскільки означало б, що весь світ поміщений у вузьких межах декількох дюймів простору, у невеликих ідеях, які перебувають у мозку; що являло б собою протиріччя» [4, с. 353]. Намагаючись розв’язати таке протиріччя, філософ пропонує поглянути на світ, людське тіло і сам мозок виключно як на ідеї: «Отже, речі справді знаходяться на своїх місцях, бо те, що ми маємо на увазі, коли так говоримо, є тільки те, що цей модус нашої ідеї місця також перебуває в такій ідеї. Тому не варто розу-

міти нас у сенсі заперечення того, що речі знаходяться там, де здається нам, що вони знаходяться; адже прийняті нами принципи за ретельною розгляду зовсім не мають на увазі такого висновку». Аналізуючи такий підхід до розв'язання проблеми співвідношення об'єктивного та суб'єктивного, Дж. Едвардс застерігає, що такий принцип не варто розуміти як такий, що нівелює натуральну філософію, або науку про причини. Природа або принцип змін, які спостерігаються в речах, підпорядковуються раціональним принципам, а отже, дослідження речей натуральною філософією розкриває «пропорційність Божественної дії». Логічний зв'язок речей і процесів пояснюється раціональним впливом Божественної сили. Отже, філософ обережно робить висновок, що не важливо, вважати світ «тільки уявним у нашому розумінні, чи ні», важливо, що і світ, і думки керуються одним принципом.

У збірці робіт філософа, яку упорядники назвали «Нотатки із природничої науки» (“Notes on Natural Science”), розміщено два есе, котрі містять безцінний філософський матеріал для історико-філософського дослідження поглядів Дж. Едвардса. У першому есе «Про упередження уяви» (“Of Prejudices of Imagination”) Дж. Едвардс виступає проти можливості досягнення істини лише шляхом чуттєвого сприйняття: «З усіх упереджень жодне так не бореться з натуральною філософією, і проти неї переважає, більше ніж уявлення» [4, с. 221]. Відбувається через те, що судження породжуються уявленням. Від народження людина переживає постійні акти чуттєвого сприйняття, а кінцевим підсумком такого процесу є те, що «людина може робити лише те, що здатна сприйняти відчуттями, визначати мірило можливого та неможливого» і немає нічого меншого ніж те, що можуть бачити очі, і швидшого чи повільнішого за те, що можна уявити [4, с. 221]. Отже, люди перетворюють власні сприйняття на мірило реальності. Дж. Едвардс стверджує, що є освічені люди, які через переоцінку чуттєвості радше повернуться до Птолемеєвої теорії, тому що «її легше уявити».

Характерним прикладом онтологічних поглядів мислителя стало есе «Про буття» (“Of Being”), яке він починає з розгляду проблеми «Ніщо» (“Nothing”). Абсолютне «Ніщо» традиційно турбує уми філософів, сам Дж. Едвардс вважає таку проблему «найбільшим із протиріч і сукупністю всіх протиріч взагалі», тому що абсолютно неможливо помислити «Ніщо», оскільки мислення завжди про щось: «все, що розуміється як Ніщо, є завжди Чимось, як будь-яка річ, про яку можна помислити <...>». Розвиваючи поняття «Ніщо», філософ надає йому дефініцію: «Стан, в якому немає ні тіла, ні духу, ні простору, ні порожнечі, ні заповненого простору, ні кінцевого простору, ні навіть математичної точки, ні верху, ні низу, ні півночі, ні півдня <...>» [7, с. 222, 224]. Помислити «Ніщо» видається неможливим. Спростовуючи один пасаж за іншим, філософ дійшов висновку, який повертає хід думки до центрального поняття онтології та гносеології мислителя – до Бога. Буття та «Ніщо» протилежні. Буття нескінченне, необхідне та вічне, усі такі ознаки притаманні лише «Простору» (“Space”), який неможливо уявити таким, що не існує. Звідси він робить фундаментальний висновок: “Space is God”. Бог є простором, Бог є буттям, Бог є свідомістю, про що пише філософ, використовуючи логічну аргументацію. Якщо уявити собі інший Всесвіт на такій великій відстані, де не існує свідомості, то чи можемо ми стверджувати, що він існує? Отже, робить висновок філософ, бути означає бути сприйнятним, і світ існує завдяки тому, що Бог його сприймає.

**Висновки.** Філософські погляди Дж. Едвардса визначає етика, богослов'я, натуральна філософія. Стосовно свободи волі Дж. Едвардс стверджує, що людина може вільно обирати те, що є добром або злом, але все, що ними здається, базується на притаманній людині схильності, яку визначив Бог. Отже, свобода волі пов'язана з необхідністю, можливість етичного вчинку в умовах детермінізму доводиться абсолютно необхідним Богом, який є носієм етичного. Запропонована Дж. Едвардсом картина світу схожа з

картиною Дж. Берклі, оскільки на перше місце виводиться індивідуальний суб'єкт і його свідомість, існує суттєва різниця між душею людини та Богом, сам світ існує завдяки сприйняттю Бога.

### Література

1. Коренева М. Джонатан Едвардс. История литературы США / М. Коренева. – Т. 1. – М. : Наследие, 1997. – С. 350–384.
2. Покровский Н. Ранняя американская философия. Пуританизм : [учеб. пособие для гуманитар. фак. ун-тов.] – М. : Высшая школа, 1989. – 246 с.
3. Талиаферро Ч. Доказательство и вера : философия и религия с XVII в. до наших дней. – М. : Языки славянской культуры : Знак, 2014. – 584 с.
4. Benjamin Franklin and Jonathan Edwards. Selections from their Writings / Ed. by Carl Van Doren. – New York : Scribner, 1920. – 420 p.
5. Edwards J. Freedom of the Will / J. Edwards. – Courier Corporation, 2012. – 260 p.
6. Edwards J. Scientific and Philosophical Writings / Ed. by W. Anderson. – New Heaven : Yale University Press, 1980. – 353 p.
7. Edwards J. Sinners in the Hands of an Angry God. A Sermon Preached at Enfield, July 8th 1741 / J. Edwards. – Boston : Printed and Sold by S. Kneeland and T. Green. in Queen-Street over against the Prison, 1741. – 31 p.
8. Marsden M. George. Jonathan Edwards : A Life / M. George Marsden. – Yale : Yale University Press, 2003. – 615 p.
9. Noll A. Mark. American God / Noll A. Mark. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – 640 p.
10. Simonson P. Harold. Jonathan Edwards: Theologian of the Heart / P. Harold Simonson. – Eugen : Wipf and Stock Publishers, 2009. – 180 p.

### Анотація

**Соболевський Я. А. Філософський зміст пуританського ревівалізму Джонатана Едвардса.** – Стаття.

У статті здійснюється історико-філософський аналіз основних поглядів видатного американського мислителя XVIII ст. Джонатана Едвардса, досліджуються тексти проповідей і листи філософа. Розкриваються основні аспекти метафізичного вчення, присвяченого проблемам детермінізму, ідеалізму, існуванню Бога і процесу творення й кінцевої мети світу. Досліджується теорія цінностей, етичні й естетичні погляди, філософія історії. Аналізується роль серця та розуму в теорії пізнання. Розкриваються особливості критики мислителя армініанської доктрини свободи волі людини, центральним поняттям пуританського світогляду постає провіденціалізм і необхідність єдиної волі – волі Бога. У статті досліджується вплив європейської філософії на формування історії американської філософської думки, прослідковується вплив британського емпіризму, фізики та логіки на релігійний пуританський світогляд, а також його зв'язки з американським Просвітництвом.

**Ключові слова:** американська філософія, Джонатан Едвардс, ревівалізм, Велике пробудження, Бог, воля.

### Аннотация

**Соболевский Я. А. Философский смысл пуританского ревивализма Джонатана Эдвардса.** – Статья.

В статье осуществляется историко-философский анализ основных взглядов выдающегося американского мыслителя XVIII в. Джонатана Эдвардса, исследуются тексты проповедей и письма философа. Раскрываются основные аспекты метафизического учения, посвященного проблемам детерминизма, идеализма, существованию Бога и процесса сотворения мира и его конечной цели. Исследуется теория ценностей, этические и эстетические взгляды, философия истории. Анализируется роль сердца и ума в теории познания. Раскрываются особенности критики мыслителя арминианской доктрины свободы воли человека, центральным понятием пуританского мировоззрения является провиденциализм и необходимость единой воли – воли Бога. В статье исследуется влияние европейской философии на формирование истории американской философской мысли, прослеживается влия-

ние британского эмпиризма, физики и логики на религиозное пуританское мировоззрение, а также его связи с американским Просвещением.

*Ключевые слова:* американская философия, Джонатан Эдвардс, ревивализм, Великое пробуждение, Бог, воля.

#### Summary

***Sobolevsky Ya. A. Philosophical meaning of the puritanical revivalism of Jonathan Edwards.*** – Article.

The article deals with the historical and philosophical analysis of the main views of the outstanding American thinker of the 18th century – Jonathan Edwards. The texts of the sermons and letters of the philosopher are examined. The main aspects of the metaphysical doctrine dedicated to the problems of de-

terminism, idealism, the existence of God and the process of creating World and its ultimate goal are revealed. The ideas of theory of values, ethical and aesthetic views are explored. The role of the heart and mind in the theory of cognition is analyzed. The features of the Arminian doctrine of free will are revealed, Providentialism and the will of the almighty God are studied as central concepts of the Puritan worldview. The article explores the influence of European philosophy on the formation of the history of American philosophical thought, traces the influence of British empiricism, physics and logic on the religious Puritan worldview, as well as its links with the American Enlightenment.

*Key words:* American philosophy, Jonathan Edwards, revivalism, Great Awakening, God, will.

УДК 273:141.112:165.1

**О. Л. Соколовський**  
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії  
Житомирського державного університету імені Івана Франка

### СОТЕРІОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ ХРИСТОЛОГІЇ ГНОСТИЦИЗМУ

Традиційно гностицизм вважають релігійно-філософською течією II–III ст., яка виникла на основі християнства і заснувала свою систему цінностей. Він став прикладом релігійного руху, в якому християнство усвідомлювалося крізь призму синкретичного поєднання язичницького світогляду, грецької філософії та ідеології різних теософських течій – іудейського, східного та єгипетського походження. Протестантський теолог А. Гарнак визначає вплив гностицизму на формування основних положень християнського віровчення, просякнutoго грецькою релігійно-філософською думкою [1, с. 140]. Однак подібність історичного розвитку й віросповідальних основ цих двох релігій була лише поверхневою. Основні положення гностичного вчення ґрунтувалися на язичницькій традиції та ідеях, які в багатьох положеннях протиставлялися християнській ідеології. Тому релігійно-сотеріологічні вчення II – III ст. християнські теологи називали «хибними знаннями», а в наукових колах вони позначалися термінами «гносис» і «гностицизм». У вузькому значенні «гносис» – це особливе знання, отримане через одкровення, а в широкому – тип світогляду, який таке знання сповідує. «Гностицизм – сукупність релігійно-філософських рухів пізньої Античності й раннього Середньовіччя» [1, с. 4]. Гностицизм як релігійно-філософський рух складався з багатьох течій і напрямів, кожен з яких мав власну інтерпретацію ключових питань віри.

Свідчення, які збереглися до нашого часу, не дають можливості встановити генетичний зв'язок окремих напрямів гностицизму та знайти їхнє спільне походження. Тому сучасна наука у вирішенні зазначеного питання представлена різноманітними позиціями і думками, які фактично неможливо звести до загальної історичної концепції. Історіографічна проблема формує низку ідейних блоків із власним спектром вивчення. Зокрема, історичний напрям дослідження актуалізується через потребу відтворити смислову чи символічно зашифровану текстуальну інформацію, яка належала одній або декільком релігійним групам, і встановити їхній ідейний зв'язок. Представники такого підходу розглядають гностицизм як форму християнського відгалуження (А. Гарнак). Інші дослідники вважають гностицизм синкретичним феноменом, генетично приналежним до східних релігій, що функціонували ще до появи християнства (В. Анц). У порівняльно-історичному контексті гностицизм досліджували Е. фон Добшюц, А. Юліхер і А.-Ж. Фестюж'єр. Р. Бультман і Г. Йонас розглядали його крізь призму екзистенціального розуміння світу і людини.

Отже, кількість підходів до питання походження гностицизму лише збільшувалася, а гіпотези змінювали одна одну. Водночас виникала необхідність визначати характерні риси самого феномену, які постійно трансформувалися через знаходження нових генетичних зв'язків і типологічних подібностей. Через синкретичність гностицизму його розглядали з різних ракурсів: історичного, філософського, соціологічного, порівняльної міфології тощо. Зазначене зробило гностичну проблематику однією з найбільш складних, цікавих і дискусійних.

Протягом історії розвитку християнства науковці та теологи розглядали гностицизм як деструктивну форму християнства з гострою і радикальною еллінізацією останнього [2, с. 87]. Це було зумовлено тим, що всі письмові відомості вони черпали із творів християнських авторів, які систематично спростовували ересі. Проте вже А. Гарнак розрізняє юдеохристиянських і язичницько-християнських гностиків, вказує на стародавні витоки гностицизму, формує новий напрям вивчення і переосмислення цього руху. Він зазначає відсутність радикальних відмінностей у гностич-

ному, ортодоксальному та теологічному вченнях. М. Поснов говорить про гностицизм як релігійний рух, що протистоїть і виступає союзником християнства [3, с. II]. Водночас він вказує на їхню відмінність, яка полягає в тому, що «гностицизм дивився на цей світ не як на творіння благого Бога, а як на витвір злих демонів, які тримали у своїй владі людську душу» [3, с. III].

Сучасні дослідники схильні вважати, що гностицизм дав поштовх ірраціональному розвитку філософської думки і суттєво вплинув на формування загальної релігійно-філософської картини світу. Гностична світоглядна концепція, на їхню думку, зумовила розвиток інтуїтивних методів досягнення істини та стала основою формування таких філософських напрямів, як містицизм, метафізика, філософія життя, екзистенціалізм, персоналізм, які звертають особливу увагу на духовну сферу діяльності людини крізь призму сотеріології та христології. Г. Йонас розглядає гностичний світогляд як релігійну універсалію, певну константу релігійно-містичного світогляду, що дозволяє говорити про гностицизм як стародавній нігілізм, а екзистенціалізм осмислювати як поновлення гностичних тенденцій [18, с. 190]. Релігійно-антропологічна криза сучасності сприяє сплеску гностично орієнтованих ідеологій у релігійній, політичній, а також у сфері масової свідомості. Отже, сформувалася проблемна ситуація, коли, з одного боку, дослідники відзначають унікальність гностицизму як релігійно-філософського явища часів Античності та його помітний вплив на розвиток християнської теології в питанні сотеріології та христології, з другого боку, немає спрямованого і системного дослідження христологічного характеру гностичного світогляду.

Гностичний світогляд породжував формування христологічних систем, актуалізувавши питання співвідношення Божественної та людської природи в Ісусі Христі. З метою припинення спекуляцій на зазначену тематику, християнська церква сформувала христологічну доктрину у вигляді догмата, породжуючого появу нових релігійних рухів, які трактували його на власні переконання. У світоглядній системі гностицизму христологія набуває характеру першочергової проблеми через те, що для онтологічної, космологічної та гносеологічної ідей вона є кінцевою ланкою, яка поєднує початок і кінець історії людства. Тому для осмислення христологічних ідей гностичних напрямів необхідно розглянути зазначені аспекти.

Онтологічний аспект гностицизму розкривається у вченні про надбуття Василіда. Він категорично заперечує окреслення властивостей Абсолюту, оскільки першооснова не містить конкретних смислових форм, тому дійсність неможливо виразити словом, яке вказує на іманентні сторони буття, а не на трансцендентну сутність. Буття неможливо сформулювати як «Ніщо» або «Абсолют», бо воно суще. У Василіда буття інтерпретується як «Неіснуючий Бог», який як першооснова є нічим, але містить початок всього. Подібне осмислення першооснови характерне для Симона Волхва з використанням аристотелевих понять інтенції та акту, де вона є подвійним вогнем – прихованим (один перебуває в іншому) і явним (інший народжується з першого). «Перший акт першооснови є всеосяжною думкою, подумки народжуючи яку, Абсолют визначається як розум і батько» [4, с. 23].

Онтологічна концепція Василіда дістала продовження в його учня Валентина і зводилася до ідеї абсолютної повноти вічного буття або світу еонів, з якого відбувається і до якого повертається все, здатне до сприйняття істини. На його думку, у сфері трансцендентного буття існує досконалий

еон – первинна «Глибина» або «Бездня», яка містить повноту буття. У такому внутрішньому, невираженому стані ідея «Глибини» називається «Мовчанням». Незбагненна «Глибина» завжди залишається в «Мовчанні», збагнення ж стає початком усього сущого. Отже, в онтологічному аспекті еони є послідовними еманациями «Глибини», які втрачають Божественну сутність, відокремлюючись від першооснови. Як зазначає В. Соловйов, «незбагнення Глибини завжди залишається в Мовчанні, збагнення ж стає початком всього, будучи, з потенційної думки першоєона, виробленим у дійсності актом його волі» [5, с. 320]. Онтологія гностиків зводиться до єдності одного спільного начала, в якому покладена сама основа матерії як субстрату для відображення духовного, ідеального світу.

Гностицизму як релігійно-сотеріологічному руху донікейського періоду властивий дуалізм, на що звертає увагу багато дослідників. Однак ключове питання лежить не в протиставленні Бога і світу, а в його природі. Гностицизм запропонував принципово іншу теологічну концепцію, що радикально відрізняє погляди гностичних авторів від ортодоксального віровчення, незважаючи на прагнення їх узгодити [6, с. 57]. Історичний гностицизм пропонує принципово нове розуміння Абсолюту як первинної творчої реальності та вищої духовної цінності, а світ є проявом Його творчої активності. Тому Абсолют є живою особою, а не абстракцією.

За вченням гностиків, еони складають плерому, тобто повноту Божественного буття. Усі категорії плероми є прагненням Отця існувати для інших і бути пізнаним з іншого буття. Така субординація ближче до язичницького уявлення про богів, ніж до християнської концепції абсолютної особи. У різних гностичних учіннях кількість еонів і їхні назви різні. У Валентина їх тридцять, у Василіда кількість еонів відповідає кількості днів у році. Однак онтологічний аспект ускладнив розв'язання питання творення світу з Божественної субстанції, провокуючи повернення гностицизму до пантеїзму, від якого він відмовився. Світ не міг виникнути як еманация Бога, тому до складу Божественної плероми у формі жіночого начала вводиться еон Софії як метафізичної основи космічного життя. На думку О. Лосєва, таке вчення заперечує монотеїзм, оскільки «Батько не має власної історії і міфології, яка виникає лише у зв'язку з останнім еоном, Софією, а до цього вона замінюється логікою еманации без особистісного розвитку абстрактних категорій» [7, с. 249]. У широкому значенні Софію уявляють об'єктивним уособленням мудрості. У деяких дослідників вона має не просто абстрактну умоглядну форму, а виступає в живому, конкретному, персоніфікованому образі, водночас залишаючись атрибутом абсолютного знання.

Присутність божественної сутності Софії в матерії спонукала породження Деміурга – творця матеріального світу [8, с. 145]. Найвні інтерпретації створення світу відображає в гностицизмі не філософське, а релігійно-міфологічне осмислення. Тому в більшості гностичних творів підходить походження Деміурга можна умовно назвати «моністичним», «монодуалістичним» і «відкрито дуалістичним». В архаїчних міфах він зображується «нечистою силою», що виникла окремо від Бога [9, с. 415]. Однак іманентний своєму творенню, для більшості людей Деміург вважається вторинним божеством і як сутність абсолютного буття має ознаки слабкості та відносної недосконалості. Навіть процес створення світу проходить за волею Бога і прирівнюється до гріхопадіння, а Творець зображується як повсталий ангел, наділений демонічними рисами. Матерія в такому процесі ототожнюється зі злом, а її реальність заперечується. Абсолют не може миритися з таким станом речей, коли частина Божественного буття зливається з матерією. Тому виникає закономірна потреба в порятунку віддаленого еона, з покладанням на Христа. Головна мета приходу Христа – донести людям істинне знання про Отця, через відсутність правдивих свідчень про Нього, якими володіють лише декілька духовних обранців. Водночас Деміург відкрився не лише Аврааму і пророкам, але і людям, які пізнають його в акті

творення. Осмислення сутності Бога-Отця як Творця Своїх дітей і Деміурга як Творця матеріального світу та їхня особиста відповідальність за свою діяльність актуалізує питання причини походження зла на Землі.

Проблему зла гностики трактують у руслі платонівської філософії, за якою воно асоціюється з матерією, що є запереченням безкінечного буття. У деяких гностичних системах підкреслюється моністична тенденція, коли Бог як єдиний, нескінченний і абсолютний початок, представлений єдиною причиною і водночас кінцевою метою для чуттєвого та матеріального світу. Отже, буття матерії зводиться до єдності буття безкінечного Божественного Духу, в якому зосереджуються кінцеві основи реального світу. Тому, на думку гностиків, зло світу обумовлене моральними причинами та зводиться до невідповідності матеріальної форми її ідейному змісту.

Отже, спростовуючи позицію деяких науковців, вчення гностиків про еони не можна вважати пантеїзмом, де Абсолют розглядається як безособова сила, а певною формою субординаціонізму, присутньому в самому Божестві. Будучи Духом, Бог породжує духовні істоти. Саме тому Він Отець не лише Свого Сина, але також усіх людей, які живуть у матеріальному світі, й народжені від Духу. Він одночасно трансцендентний Абсолют і досконала Особа. Він не є джерелом зла, і саме тому Він не творить і не може творити матеріальний світ. Він чужий творенню, а отже, не несе за нього відповідальності. Пізнання такої істини покладено на людину – мікрокосм, який складається з духу, душі й тіла, віддзеркалюючи три принципи універсу: Бога, Деміурга і матерію. Тому гностики виокремлювали три класи: пневматиків, в яких переважав Божественний Дух; психіків, в яких духовне і матеріальне начало були змішаними; соматиків, в яких панувало матеріальне начало. Філософсько-релігійне осмислення існування людини і мету її життя визначають морально-етичні переконання гностиків – вимоги та практичні правила щодо поведінки людей були звернені до психіків, які мали можливість змінити своє середнє положення, на відміну від призначених для спасіння пневматиків чи приречених на довічну смерть соматиків [10, с. 544].

Однак у процесі спасіння головну роль відіграє знання, а не об'єктивна субстанція людини. Пізнання гностиків як прагнення до досконалості представляється єдино значущим космічним процесом [11, с. 200–203]. Вирішення таких питань необхідне для гностика. В особовому плані це приносить порятуюнок. Але водночас важливо не сама мета і прагнення, а шлях до неї, бо пізнання є самопізнанням Абсолюту, тобто єдине, заради чого й існує всесвіт. Якщо говорити про сам характер або властивість гностичного пізнання, то воно докорінно відрізняється від наукового. Гносис розкривається через одкровення, а духовний пошук гностика полягає в постійному, безперервному прагненні до досягнення істини. Пізнання в гностика є справжнім буттям. Вони постійно протиставляють гносис неправдивому знанню, тобто аналітичній моделі світу, яка в їхньому уявленні нерозривно пов'язана з його абсурдом. Гностики віддають перевагу ірраціональному пізнанню перед раціональним, яке обмежується кордонами лише матеріального світу. По суті, гносис є містичним переживанням або медитативною рефлексією про сутність світу і людини.

Християнський апологет Климент Александрийський зазначає, що поодинокі люди наділені вищим духовним світом, який з часом розкривається шляхом прозоріння і божественної мудрості. Зрозумівши свою винятковість, вони здатні вирватися з тілесного полону. Осмислення своєї сутності та призначення в житті стає початком нового буття, позбавленого матеріальних і духовних спокус, яке веде до звільнення від матеріальної оболонки й повернення у світ духу [12, с. 61]. Аскетичний спосіб життя і пізнання свого божественного призначення звільняє душу людини, і, на думку А. Гарнака, народжується духовна людина, яка єднається в Абсолюті й, зрідка, з'являється світу, налаштовується на вічне життя. Пізнання є справжнім життям, воно залежить від утри-

мання й підкорення основним Христовим містеріям, коли відбувається очищення духу від чуттєвості [13, с. 143–144]. Інший теолог, Б. Хеглунд зазначає, що порятунок у гностицизмі можливий через гносис, досягнути його можуть духовно обрані люди, наділені містичною мудрістю, яка дає знання про плерому та про шлях до неї. Для спасіння суттєвою є участь у містеріях, серед них найважливішими є хрещення й причастя [14, с. 24–25].

Пізнання в гностицизмі символізує отримання людиною внутрішньої свободи, звільняючи її з лещат матеріального світу, воно повертає до вічного Царства світла. Однак обов'язковою умовою, як визначає Г. Хлебніков, є осмислення надприродності Бога і самого себе – наближеного до Абсолюту [15, с. 54]. Інший дослідник, О. Лосев зауважує, що Христос у гностиків не є носієм подвійної сутності через людську неспроможність споглядати Його образ у тілесній сфері. Людина врятується за допомогою власних пізнавальних здібностей, вважаючи себе сином Божим, єдинокровним братом Христа. Отже, порівнюючи людину із Христом і обожнюючи себе з Божественною сутністю, гностики утверджували думку про індивідуальну спроможність порятунку, що не потребує тілесного втілення абсолютної особистості, тобто не відчуває потреби в земній і тілесній Боголюдині – Христі [7, с. 250–251].

У гносеологічних, космологічних і онтологічних основах гностицизму закладено принципи алегоризму, до якого вони зверталися як до методу тлумачення зовнішніх фактів історії, людського життя, одкровення. Алегоризм є основою гносису. Визнавши все зовнішнє життя історії, людини, усього космосу фантомом, примарою, що прикриває собою прояви чистого Духу, в якому закладено кінцевий метафізичний сенс космічного життя, гностики дивилися на матеріальне кризь призму символів. В алегоризмі гностиків прослідковується платонівський філософський ідеалізм у новій інтерпретації. Вони цілком послідовно, зі свого погляду, відкинули буквальний сенс історії людства та самого Богоодкровення. Текст Священного Писання – це лише чуттєва оболонка, в якій приховано саме ядро істини, котру правильно тлумачити й осмислити здатні лише люди під керівництвом вищого духовного прозріння – псевматики [16, с. 89]. Тому дух пророцького натхнення всюди надавався гностикам, а їхні твори перетворювалися на апокаліптичні та символічні розповіді. Гностики виносили зі священних книг християнства все, що відносилось до емпіричної особистості Христа, встановлюючи Його живий зв'язок із людством і його історією.

Отже, гносеологічні спроби мисляться в тісному органічному зв'язку із сотеріологічними зверненнями. Сотеріологія гностицизму відобразила гносеологічне, космологічне й онтологічне вчення та знайшла своє цілкове вираження у христології. Христологія як частина догматичного богослов'я значною мірою постає і формується в боротьбі із гностицизмом. Саме із христологією, яка вивчала природу Христа як Божественну, так і людську, пов'язано становлення ідеї людини в ортодоксальному християнстві, яке почало формуватися у II ст. як реакція на ересі, що своїм різномудством розривали християнський рух і розпоршували його.

Теорія спасіння в гностичних системах має абстрактний характер, побудований на теоретичних знаннях. Усі зовнішні культові настанови, за концепцією гностиків, мають знання лише через очищення в них духу людини та викриття інтуїтивних здібностей. Інтуїтивний і абстрагований характер має й христологія гностиків. Ідея Христа Спасителя увійшла до світосприйняття гностиків як необхідний елемент їхньої сотеріології, що має гносеологічний зміст. Пришестя Христа в гностиків вважається важливим і безпрецедентним фактом історії, який відбувся через відновлення людством втраченого Небесного світу. Тому гностики, протиставляючи себе ортодоксальним християнам, заперечували християнську «віру». Тому в Христі вони виокремлювали лише Його небесний образ та відкидали

Його подвійну сутність, визначаючи примарним усе, що відноситься до Його чудодійної діяльності в тілі людини. Докетична христологія гностиків є характерною рисою їхньої сотеріології, а також ілюструє інтуїтивний відтінок їхнього світосприйняття.

За тлумаченням гностиків, діяльність Христа має загальнокосмологічне значення, яке полягає в донесенні вищого світла істини всім розумним істотам світового життя (ангелам, демонам, людині). З таких сотеріологічних міркувань витікає гностичне уявлення про особистість Христа. У гностицизмі Христос – супротивник Деміурга і його Царства, який за своєю природою є вищим Божественним Духом, що вийшов із плероми Божества. Він – безтілесна істота, тому що прийняття тіла означало б входження в Царство Деміурга та підпорядкування його законам. Гностики приписували Христу видимому тілесність – докетизм, вбачаючи особливе провіденціальне значення його особи. Він середня ланка між Духом і земною істотою. Місія Христа полягала в наданні світові вищого Божественного знання, яке здатне підняти людину на вершину буття, на протидію космічному злу, котре тягне людину донизу, зосереджуючи її увагу на Царстві Деміурга. Якщо його сила спрямована на стримання духу людини в умовах космічного життя, то сила Христа – у звільненні від земних справ і передаванні вищих духовних цінностей. Тому гностики виділяли у християнстві лише духовне служіння як самоціль, та відкидали все, що нагадувало людині про зв'язок із зовнішнім Царством Деміурга.

Гностичні й іудеохристиянські ересі, як зазначає Ф. Шаффер, перетворювали Христа або на звичайну людину, або на звичайну примару, наділену надлюдською природою, тим самим заперечуючи стрижневу істину Євангелія про втілення Сина Божого заради спасіння світу. Однак, якщо Христос не був Боголюдиною, то він не був і посередником між Богом і людиною, така концепція відкидає християнство назад до язичництва [17, с. 379].

Отже, гностицизм із формально-конструктивного погляду можна визначити як релігійно-філософську течію у християнстві, віровчення якої ґрунтується на основі язичницької філософії, християнства й іудейства. Як синкретична течія гностицизм допомагає вирішити питання про взаємини між язичництвом, християнством та іудейством. В основі філософсько-релігійного змісту гносису лежить ідея спасіння, яка в гностицизмі є головним питанням. Сотеріологією визначаються разом із христологією основні положення гностицизму щодо його змісту.

### Література

1. Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века / А. Гарнак. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2007. – 381 с.
2. Амусин И. Кумранская община / И. Амусин. – М. : Наука, 1983. – 328 с.
3. Поснов М. Гностицизм второго века и победа христианской религии над ним / М. Поснов. – Киев, 1917 ; Брюссель : Жизнь с Богом, 1991. – 828 с.
4. Дьяков А. Исторические модели Ничто: гностицизм, буддизм и философия М. Хайдеггера : Проблемы социально-гуманитарных дисциплин / А. Дьяков // Учебные записки РОСИ : Проблемы социально-гуманитарных дисциплин. – Вып. 10. – Курск : РОСИ, 2002. – С. 22–39.
5. Соловьёв В. Валентин и валентиниане / В. Соловьёв // Энциклопедический словарь: в 3-х т. – М., 1993. – Т. 1. – С. 320–322.
6. Ленцман Я. Происхождения христианства / Я. Ленцман // Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / пер. с нем. и коптского, доп. примеч. и главы А. Четверухина. – СПб. : Алетейя, 2004. – С. 57–61.
7. Лосев А. История античной эстетики : Итоги тысячелетнего развития : в 2-х кн. / А. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992. – 656 с.
8. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Поснов. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1964. – 614 с.

9. Scholem G. Jaldabaoth Reconsidered / *Mélanges d'Histoi-res Religionsofferts à Henri-Charles Puech* / G. Scholem. – Paris, 1974. – P. 405–421.

10. Поснов М. Гностицизм второго века и победа христианской религии над ним / М. Поснов. – Киев, 1917; Брюссель: Жизнь с Богом, 1991. – 828 с.

11. Clement d'Alexandrie. Extraits de Theodote, ed. et trad. Sagnard / Clement d'Alexandrie. – Paris, 1948. – 278 p.

12. Холл С. Дж. Учение и жизнь ранней Церкви / Стюарт Дж. Холл; пер. англ. – Новосибирск: Посох, 2000. – 324 с.

13. Гарнак А. История догматов / А. Гарнак // Раннее христианство: в 2-х т. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. – Т. 2. – С. 87–508.

14. Хегглунд Б. История теологии / Бенгт Хегглунд; пер. шведск. В. Володина. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.

15. Хлебников Г. Философская мистика и гностицизм: история и современность: Аналитический обзор / Г. Хлебников. – М.: РАН ИНИОН. Центр научно-информационных исследований. Отд. Философии, 2009. – 148 с.

16. Валько В. Первісне християнство / В. Валько. – Львів: Місіонер, 1997. – 175 с.

17. Шафф Ф. История христианской Церкви: в 7-ми т. / Ф. Шафф; пер. Д. Розет. – 2-е вид. – Т. 1: Апостольское христианство. 1–100 по Р. Х. – СПб.: Библия для всех, 2010. – 585 с.

18. Лімонченко В. Гностичний характер революційної свідомості як свідчення дехристиянізації сучасного світу / В. Лімонченко // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. – 2015. – Вип. 754–755. – С. 189–193.

#### Анотація

**Соколовський О. Л. Сотеріологічні аспекти христології гностицизму.** – Стаття.

У статті розглядаються перші спроби систематизації христологічних поглядів різними філософсько-релігійними течіями, які прагнули переосмислити християнство і зблизити його з язичницькою філософією. Аналізуються особливості онтологічних, гносеологічних і космологічних аспектів гностицизму у співвідношенні божественної та людської природи в Ісусі Христі. Визначається роль докетизму в інтуїтивному й абстрагованому характері христології, що заперечує подвійну сутність Христа і визначає примарним усе, що відноситься до Його чудодійної діяльності в тілі людини. Здебільшого, людська реальність служить еквівалентом справжнього Ісуса, Божественного Ісуса, Ісуса як Божественного еона, тобто такого, що реально існує в людській історії, але вже не пов'язаний із нею. Визначається вплив христологічного світогляду на формування теорії спасіння, в якій гносис розкривається через одкровення, а духовний пошук гностика полягає в постійному, безперервному прагненні до досягнення істини.

*Ключові слова:* гностицизм, гносис, христологія, сотеріологія, буття.

#### Аннотация

**Соколовский О. Л. Сотериологические аспекты христологии гностицизма.** – Статья.

В статье рассматриваются первые попытки систематизации христологических взглядов разными философско-религиозными течениями, которые стремились переосмыслить христианство и приблизить его к языческой философии. Анализируются особенности онтологических, гносеологических и космологических аспектов гностицизма в соотношении Божественной и человеческой природы в Иисусе Христе. Определяется роль докетизма в интуитивном и абстрагированном характере христологии, которая отрицает двойную сущность Христа и определяет призрачным все, что касается Его чудодейственной деятельности в теле человека. Чаще всего человеческая реальность выступает эквивалентом настоящего Иисуса, Божественного Иисуса, Иисуса как Божественного эона, то есть такого, который реально существует в истории человечества, но уже не связан с ней. Определяется воздействие христологического мировоззрения на формирование теории спасения, в которой гносис раскрывается через откровение, а духовный поиск гностика заключается в постоянном, непрерывном стремлении к достижению истины.

*Ключевые слова:* гностицизм, гносис, христология, сотериология, бытие.

#### Summary

**Sokolovskiy O. L. Soteriological aspects of Christology of Gnosticism.** – Article.

In the article consider the first attempt of systematization Christological views by different philosophical and religious currents, which are strive to rethink Christianity and approximate it to pagan philosophy. Analyzed the features of ontological, gnosiological and cosmological aspects of gnosticism are examined in correlation of divine and human nature in Jesus Christ. The role of docking determines in intuitional and abstracted character of Christology, which denies double essence of Christ and determines ghostly all, that behaves to His wonder-working activity in the man's body. More often the human reality performs as equivalent of real Jesus, divine Jesus, or Jesus as divine eon, that is Who was real historical person, but He is no longer associated with it. Identify the influence of Christological world view on forming of theory of rescue, in what gnosis opens up through revelation, and the spiritual search of gnostic consists in the permanent, continuous aspiring to the achievement of truth.

*Key words:* gnosticism, gnosis, christology, soteriology, being.

УДК 261.7

**Ф. В. Стрижачук**  
старший науковий співробітник Центру дослідження релігії  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

### КОГЕРЕНТНА КОНЦЕПЦІЯ БОГА У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТЕЇЗМІ РІЧАРДА СВІНБЕРНА

На початку ХХІ-го ст. філософський теїзм доволі несподівано дістав нове обґрунтування через інструментарій аналітичної філософії релігії. Особливе значення в зазначеному напрямі має доробок Річарда Свінберна, праці якого маловідомі та маловивчені в нашому контексті. Російською мовою перекладена книга Річарда Свінберна «Існування Бога», в якій розглядається проблема зла. 6–9 червня 2005 р. в Інституті філософії Російської академії наук пройшла російсько-англо-американська конференція на тему «Проблема зла і теодицеї», а 2006 р. вийшов однойменний збірник матеріалів конференції, який також містить доповідь Річарда Свінберна на тему «Вимоги до задовільної теодицеї». Проте всеохоплюючого дослідження й аналізу теїстичної концепції Р. Свінберна у вітчизняній науці не проводилося.

**Метою статті** є розгляд когерентної концепції Р. Свінберна в загальному контексті його теології та філософії релігії.

Сучасний видатний теолог і філософ Р. Свінберн називає себе теїстом і свою філософію релігії – теїзмом. Він дає дуже просте визначення теїзму: «Той, хто вірить, що існує Бог» [10, с. 1]. Можливо найбільш повне визначення ми знаходимо на сторінках книги «Когерентність теїзму»: Бог – це «істота, яка є особистістю без тіла (дух), всюди присутня, творець і хранитель всесвіту, вільний агент, може робити все (всемогутній), знає все, абсолютно добрий, є джерелом морального обов'язку, незмінний, вічний, є необхідною істотою, святий і достойний поклоніння» [10, с. 2]. Християни, мусульмани й іудаїсти вірять у вищеописаного Бога і тому є теїстами [12, с. 151].

Р. Свінберн вважає, що філософський теїзм має бути обґрунтований у два етапи. Спочатку варто надати концепцію Бога і продемонструвати її внутрішню послідовність і несуперечливість, а потім довести, що існування такого Бога є значною мірою ймовірним. На першому етапі не порушується питання про істинність висловлювання «Бог існує». На цьому етапі варто з'ясувати, яке значення має висловлювання «Бог існує» і чи є воно когерентним. Якщо когерентність концепції Бога буде доведена, то це стане підставою для того, щоб порушувати питання про істинність висловлювання «Бог існує». Отже, у статті ми розглядаємо як Р. Свінберн відповідає на питання «Чи є когерентним висловлювання «Бог існує»?

Речення, що входять у визначення поняття «Бог», як от «Бог існує», «Бог є істота», «Бог є особистість без тіла», «Бог всемогутній», «Бог всезнаючий», «Бог є абсолютно добрий», «Бог є джерелом моральних норм» тощо Р. Свінберн називає віроповчальними реченнями (*creedal sentences*) і твердить, що вони є когерентними [10, с. 29]. Деякі філософи релігії вважають, що віроповчальні речення не є твердженнями, і не описують дійсність, тобто не можуть вважатися істинними чи хибними. Вони висловлюють наміри жити в певний спосіб, або висловлюють відношення, що схвалюють означений спосіб життя [4, с. 43]. Р. Свінберн погоджується, що віроповчальні речення можуть мати такі конотації, але він наполягає на тому, що вони також є твердженнями про факти. Твердження також можуть бути когерентними і некогерентними. Когерентними є такі твердженнями, які можуть бути істинними, а також інші твердження, які виводяться з них, і також можуть бути істинними. Когерентне твердження може бути хибним, але є сенс припускати, що воно може бути істинним. І навпаки, коли твердження є некогерентним, то немає сенсу припускати, що воно є істинним. Р. Свінберн вважає, що богослов'я може користуватися двома типами мови, щоб передавати певні значення. У богослов'ї слова можуть мати таке саме значення, як і в звичайній мові, а також богослов'я може

надавати словам нового значення. Згідно з першим типом мови за Р. Свінберном, богослов може говорити про Бога, використовуючи звичайну мову. Згідно з другим типом мови, богослов говорить про Бога, вживаючи слова в аналогічному значенні, тобто в подібному до звичайного значенні, але певною мірою відмінному від звичайного [10, с. 51–52]. Але навіть коли богослов'я вживає слова в їх звичайному значенні, властивості, які вони описують (наприклад, сила, доброта), можуть містити незвичні комбінації. Р. Свінберн зауважує, що таке використання мови характерно не тільки для богослов'я, але також для науки [10, с. 53]. Отже, вживання слів у звичайній мові вимагає подібності значення, але не абсолютної тотожності.

Концепція контингентного Бога у Р. Свінберна містить нижчезазначене визначення Бога. Бог вічно існує, Він є всюди присутній Дух, абсолютно вільний Творець всесвіту, всемогутній, всезнаючий, абсолютно добрий і є джерелом моральних обов'язків [10, с. 99]. Р. Свінберн наполягає на тому, що приведена концепція Бога може бути пояснена лише за використання звичайної мови, тобто словами в їх звичайному значенні. Крім того, Р. Свінберн доводить, що концепція контингентного Бога є когерентною.

Базовим і елементарним твердженням про Бога Р. Свінберн вважає таке: «Існує всюдиприсутній Дух». Цей вислів означає, що Бог є особою без тіла і присутньою всюди [10, с. 102]. Аналізуючи концепцію особи, Р. Свінберн звертається до концептуального аналізу П. Стросона [3, с. 98–131]. П. Стросон під час аналізу концепції особи розрізняє М-предикати і Р-предикати. М-предикати описують матеріальні (тілесні) властивості, а Р-предикати описують стан свідомості. Прот, Р-предикати притаманні також тваринам. Тому П. Свінберн додає, що особи користуються мовою, щоб повідомляти свої приватні думки. Особи можуть формувати теорії, що виходять за межі безпосередніх спостережень, і спроможні на моральні судження. Вони також можуть мати «бажання другого порядку». Останні є бажаннями щось не бажати, наприклад, бажати не бажати їсти або пити, або бажати не ненавидіти когось, якщо насправді є ненависть до когось [10, с. 103]. Далі Р. Свінберн твердить, що можливе існування особи, яка не володіє М-предикатами, а їй притаманні лише Р-предикати. Особу, що володіє лише Р-предикатами, можна вважати духом.

Щоб пояснити, що означає бути духом, тобто бути особою, що не має тіла, Р. Свінберн, посилаючись на статтю Джонатана Харісона «Втілення розуму, або яка користь мати тіло», надає п'ять ознак особи, яка має тіло [5, с. 33–55]. Перша ознака – будь-які порушення в тілі конкретної особи викликають болі, свербіння, поколювання тощо. Друга ознака – особа відчуває себе в конкретному тілі, відчуває голод, позицію своїх кінцівок тощо. Третя ознака – особа може безпосередньо рухати органами свого тіла. Четверта ознака – особа сприймає світ навколо себе зі свого тіла і узнає про речі навколо через вплив, які спричиняють речі на її тіло. П'ята ознака – думки і почуття особи перебувають під впливом некогнітивних подій в її тілі, наприклад, вживання алкоголю впливає на почуття і мислення [10, с. 104–105]. Далі Р. Свінберн запрошує читачів до мисленого експерименту – уявити собі властивості, якими має володіти особа, що не має тіла і володіє іншими атрибутами Бога. Очевидно, що невітлена особа не буде володіти першою і п'ятою ознаками. Порушення і некогнітивні події в будь-якому тілі не спричиняють болі у невітленої особи і не впливають на її мислення та почуття. Невтілена особа також не відчуває себе в тілі. Якщо говорити про третю ознаку, то Бог як невітлена особа, а також володіючи атри-



бутом «всемогутній», може рухати будь-яким предметом безпосередньо, тоді як таке може робити втілена особа лише з допомогою свого тіла. Щодо четвертої ознаки Р. Свінберн говорить, що Бог бачить світ не з «одного місця» і йому не потрібно отримувати інформацію про ділянки всесвіту опосередковано. Він також не робить висновки на основі доступної інформації, тому що Богу безпосередньо доступна вся інформація про всі речі [10, с. 106]. Пітер ван Інваген твердить, що він не може собі уявити невітлену особу [13, с. 668–672], але, імовірно, йдеться про логічну можливість такої особи, її несуперечливу дескрипцію, а не про можливість уяви окремої людини.

Представивши когерентність концепції всюдиприсутнього Духа, Р. Свінберн робить наступний крок і показує, що всюдиприсутній Дух також є сувереним Творцем всесвіту. Теїст вірить, що Бог є творцем усього, що існує. Перше обмеження, яке накладається на поняття «все, що існує» полягає в тому, що воно не охоплює самого Бога [10, с. 129]. Бог не створив себе. Р. Свінберн вважає некогерентною ідею, що Бог є причиною свого існування. У Бога немає причини. Бог є творцем усього, «крім самого себе і того, що безпосередньо спричиняється існуванням Бога» [10, с. 130]. Р. Свінберн також вважає, що теїст не буде стверджувати, що Бог є творцем логічно необхідного. Наприклад, числа, концепції, логічні відношення існують не так само, як зірки, планети, столи, люди і тварини. Останні є логічно контингентні та їхнє існування не є необхідним, вони створенні Богом. Математичні сутності, концепції та логічні відношення є логічно необхідними, тому не є результатом творчої діяльності будь-якого творця [10, с. 130]. Отже, Бог є творцем всього, крім себе і логічно необхідних сутностей.

Р. Свінберн не наполягає на тому, що логічно контингентні речі були безпосередньо створенні Богом. Люди створюють меблі, машини, будівлі і багато різних речей. Під впливом сонця, дощу та створенням інших умов виростають рослини тощо. Бог є творцем усіх контингентних речей, тому що Він є творцем початків, витоків буття. Бог спричиняє або дозволяє їхнє буття. Бог не тільки ініціює буття речей, Він також підтримує їхнє існування, тому може бути названий творцем і хранителем всесвіту. Проте Р. Свінберн не вважає, що варто наполягати на тому, що всесвіт був створений у певний час у минулому. Теїзм допускає дві інтерпретації способу творення всесвіту: світ має початок у часі і світ є вічним [11, с. 268]. Р. Свінберн зазначає, що Тома Аквінський допускав вічність світу, але водночас наполягав на думці, що світ має творця [9, с. 169–189]. «Бог є творцем усіх контингентних речей», насамперед, матеріального космосу, тобто всіх речей, що просторово співвіднесені із землею. «Світ контингентних речей» також може охоплювати ангелів, демонів, невітлених духів та інші світи, проте Р. Свінберн не вважає за необхідне вводити названі сутності у філософський теїзм.

У контексті аналізу концепції Бога як творця Р. Свінберн також досліджує концепцію «свободи волі» в Бога. Бог робить все, що сам вирішив робити, ніщо не змушує Його щось робити. Вільні дії Бога не є випадковими, вони є вільними в тому сенсі, що вони вчиняються Богом із наміром. У Бога є певні цілі для таких дій і ними Він хоче досягнути певних результатів. Дії людей перебувають під впливом багатьох чинників, які вони не можуть контролювати. Стан тіла людей, наприклад, голод, спрага, втома, збудженість, впливають на рішення, які приймають люди. Бог не перебуває під впливом таких чинників, на Нього взагалі нічого не впливає зовні. Такого типу особистість Р. Свінберн називає «абсолютно вільною особою» [10, с. 148]. Кожна особа для того, щоб діяти вільно, мусить мати певні цілі та діяти цілеспрямовано. Цілі, які обирає особа, є певним благом для неї, інакше вона б не обирала їх. Бог теж, щоб діяти, вільно вибирає цілі, які є благом. Бог не ставить цілі, які не є благом. Зазначена обставина накладає певні обмеження на сферу можливих цілей Бога, але це обмеження не є фізичним, воно є логічним [10, с. 150]. Абсолютно вільна особа ніколи не вчинить дію, яку вона оцінює як таку, від якої варто утриматись.

Теїстична концепція Бога традиційно містить атрибут «всемогутність». Бог є всемогутнім, що, на перший погляд, означає, що Бог спроможний вчинити будь-яку дію. Але, як зауважує Едвард Верінга, «теїсти звичайно поспішають додати, що є багато речей, які Бог не може вчинити» [14, с. 12]. Р. Свінберн також вважає, що для того, щоб атрибут «всемогутній» мав конкретне значення і був когерентний, він потребує введення певних обмежень. Перше обмеження, яке визнає більшість теїстів – всемогутня особа не може робити щось логічно неможливе. І це не тому, що всемогутній особі не вистачає сили чи якогось вміння, а тому що логічно неможлива дія не є дією взагалі [10, с. 153]. Наприклад, речення «зобразити круглий трикутник» є некогерентним і не описує нічого, що може бути зроблено.

Р. Свінберн також вводить часовий фактор в аналіз поняття «всемогутність». Всемогутня особа може здійснити логічно можливу взагалі і логічно можливу для неї дію лише в часі теперішньому і майбутньому. Всемогутня особа не може змінити будь-яку подію в минулому, тому що це означало б, що певна подія відбулася і не відбулася одночасно, що є логічно суперечливим [10, с. 155].

Як було вже розглянуто, Р. Свінберн вважає, що абсолютно вільна особа не буде робити щось таке, що не є благом, тобто в неї є моральні підстави утриматися від такої дії. Теїст вірить, що Бог не може чинити морально погані вчинки. Аргументуючи таку тезу, Р. Свінберн посилається на Тому Аквінського, який писав: «Оскільки Бог діє по своїй волі, Він не може робити того, чого не може хотіти» [1, с. 97]. Це означає, що об'єктом Божественної волі може бути лише благо. Отже Бог не може грішити. Чинити гріх є логічно можливою дією для інших істот, але Бог не може робити щось таке, що буде суперечити Його природі [10, с. 164].

Аналізуючи когерентність концепції всемогутності, Р. Свінберн так само, як і інші сучасні філософи релігії, розглядає відомий «парадокс каменю» [6, с. 221–223]. Р. Свінберн ретельно поетапно аналізує рішення «парадоксу каменю» і врешті-решт пропонує таке рішення: «Всемогутня особа має здатність зробити себе не всемогутньою, проте цю здатність вона може застосувати або не застосувати. Особа може залишатись всемогутньою завжди, тому що вона ніколи не творитиме каменів, що не зможе підняти, сили, що не зможе протистояти, або всесвіту, що не зможе контролювати» [10, с. 161].

Бог є всезнаючим – це також традиційне переконання теїста. Всезнаюча особа знає все, але так само, як і атрибут «всемогутність», атрибут «всезнання» вимагає уточнення. Р. Свінберн вже на початковому етапі дослідження такої концепції відносить «всезнання» особи *P* до певного часу *t*, та дає йому таке визначення – «знання всіх істинних пропозицій» [10, с. 167].

Р. Свінберн, на відміну від класичних теїстів, до концепції «всезнання Бога» вводить обмеження на знання майбутнього – передбачення. Теїзм і християнське богослов'я традиційно притримувалися позиції, що Бог знає майбутнє [7, с. 251]. Але віруючі та богослови вже перших століть християнської ери стикалися з дилемою передбачення Бога і свободою волі людини [15, с. 3]. Р. Свінберн теж вважає несумісність між всезнанням Бога і свободою людини [10, с. 173]. Традиційно теїсти не бажали відмовлятися ні від «всезнання Бога», ні від «свободи волі» людини. Р. Свінберн вважає, що вичерпне знання майбутнього, як його традиційно розуміють, є логічно неможливим. Твердження про майбутнє не є істинними або хибними, і тому до знання всезнаючої особи, яка знає всі істинні твердження, не входить знання майбутнього. Неможливість знання майбутнього зумовлена рішеннями вільних осіб. Вільними особами є люди, а також Бог. Таке розуміння всезнання робить його сумісним із свободою волі людей і Бога [8, с. 229]. Бог є абсолютно вільною особою і тому не володіє вичерпним знанням того, що Він буде робити в майбутньому: «Минуле є об'єктом Його знання, а майбутнє – об'єктом Його контролю» [10, с. 181]. Особа, яка володіла б вичерпним знанням майбутнього, не була б абсолютно вільною особою.

Теїстичні релігії – іудаїзм, іслам, християнство – сповідають, що Бог є абсолютно добрим. Теїстичні релігії та філософські теології часто розвивають теологію абсолютної досконалості істоти [2, с. 27–34]. У теології абсолютної істоти абсолютна доброта або моральна досконалість є невід’ємним атрибутом Бога. У філософському теїзмі Р. Свінберна абсолютна доброта Бога не є первинним, вихідним атрибутом. Абсолютна доброта Бога також не створює колізії з абсолютною свободою Бога. Навпаки, абсолютно вільна особа, яка ще володіє «всезнанням», обов’язково є абсолютно доброю [10, с. 188]. У теїзмі Р. Свінберна абсолютна свобода Бога і Його всезнання є контингентними атрибутами. У Р. Свінберна це означає: «Якщо Він (Бог) існує, то це лише трапилося, що Він володіє цими якостями, це щасливий випадок» [10, с. 4]. Але якщо Бог уже володіє всезнанням, то Він знає, яка дія є найкращою. І якщо Бог є абсолютно вільним, то на Нього не впливають нерациональні чинники. Він лише розглядає рациональні підстави, і тому Він робить вибір на користь найкращої дії, якщо така можлива [10, с. 188]. Отже, поєднання всезнання і абсолютної свободи створює абсолютну доброту Бога.

Другою важливою рисою теїзму є те, що Бог є джерелом морального обов’язку. Якщо Бог щось заповідає, воно стає моральним обов’язком людини. Певні дії людини є обов’язковими, або навпаки, є неправильними, залежно від того, чи вони заповідані чи заборонені в проголошеній волі Бога.

У зв’язку з ідеєю про моральний обов’язок людини перед Богом теїзм стикається з дилемою Евтіфрона: «Певні дії є обов’язковими, тому що їх заповідає Бог, чи Бог заповідає їх, тому що вони є обов’язковими самі собою?» [10, с. 209]. Коли теїст схиляється до думки, що суверенний Бог заповідає певні дії і тому вони стають обов’язковими, то опонент може запитати: «Якби Бог наказав знуцання над дітьми чи геноцид, то ці дії стали б моральними?» . А коли теїст схиляється до протилежної думки – Бог заповідає певні дії, тому що вони є добрими самі собою, а інші забороняє, тому що вони є неправильними самі собою, то теїст приймає ідею, яка є досить незручною для нього. Виходить, що Бог не може створити обов’язкові дії, а це вводить певне обмеження для Бога. Р. Свінберн не вважає це обмеженням, тому що Бог не чинить логічно неможливого. Знуцання над дітьми або геноцид є моральним злом і Бог не може зробити їх добром [10, с. 210–211]. Отже, Бог заповідає людям чинити те, що є добром саме собою. Наступне питання, яке постає перед теїстами: чому Бог має право давати заповіді людям? Р. Свінберн вважає за моральну аксіому правило «бути вдячним своїм добродійцям». Наприклад, діти повинні бути вдячні своїм батькам і, як наслідок, вони мають бути слухняними. Бог є найбільшим добродійцем щодо людей. Він створив нас *ex nihilo*, і обдарував нас іншими благами, і тому Він має право давати нам моральні приписи [10, с. 213]. Проте так само, як батьки мають певні обмеження у своїх правах вельти дітям, так і в Бога є певні обмеження щодо того, що Він заповідає людям. Бог є набагато більшим добродійцем стосовно людей, ніж будь-хто інший, тому слухняність Йому є дуже важливою.

Бог є творцем усіх речей. Якщо Бог існує зараз, то це означає, що Він мав існувати до існування будь-якої створеної речі. Проте теїсти вважають, що Бог не лише існує так само довго, як будь-яка створена річ, але Бог завжди існував, існує і буде завжди існувати. Р. Свінберн вважає, що ідея того, що Бог існував вічно в минулому, є когерентною. Якщо Бог існує зараз, то буде несуперечливим припустити, що Він існував у будь-який інший час у минулому, і наскільки далеко в минуле не проникати, досягнути початку Його існування неможливо [10, с. 218]. Отже, Бог існував вічно в минулому. Якщо Бог вічно існував у минулому, немає причин твердити, що Він не буде існувати в майбутньому. Р. Свінберн пише: «Ми можемо безперечно помислити істоту, яка зараз існує і буде існувати в будь-який час у майбутньому» [10, с. 218]. Бог ніколи не припинить Свого існування. А істота, що існувала завжди в минулому і буде існувати завжди в майбутньому, є вічною істотою.

До доктрини теїзму про вічність Бога примикає доктрина про незмінність Бога. Бог є незмінним, Він не може змінюватися. Доктрина про незмінність Бога може приймати дві форми, які Р. Свінберн називає слабкою і сильною [10, с. 219]. Незмінність Бога у слабкій формі означає, що Божа природа і Божий характер не змінюються. Деякі теїсти вважають, що Бог не змінюється взагалі. Таке розуміння незмінності Бога називається сильною формою незмінності. Р. Свінберн дотримується концепції слабкої форми незмінності. Він аргументує, що абсолютно вільна особа, яка є всезнаючою, обов’язково буде абсолютно доброю. Якщо Бог завжди абсолютно вільний і всезнаючий, Він також завжди абсолютно добрий. Отже, Божий характер ніколи не змінюється. Р. Свінберн вважає, що для когерентності теїзму достатньо концепції слабкої форми незмінності.

Концепція сильної форми незмінності Бога звичайно поєднана з концепцією про позачасове буття Бога. Концепція позачасового існування Бога була характерна для богослов’я більшості християнських теїстів, але Р. Свінберн вважає її некогерентною. У концепції позачасового існування Бога, усі Божі дії, які в часі розміщені в певній послідовності, витлумачуються як такі, що існують одночасно. Вихід з Єгипту, падіння Вавилону, народження Христа, другий прихід Христа і всі інші події існують для Бога одночасно. Р. Свінберн вважає, що таке описання Божих дій є некогерентним. І лише якщо вважати, що це описання зроблено мовою аналогії, то можна говорити про його когерентність описання. Але використання аналогії робить мову про Бога неясною, а коли аналогія використовується часто, то мова взагалі втрачає значення [10, с. 229]. Божа діяльність в історії також не може бути описана когерентно, якщо дотримуватись концепції сильної форми незмінності Бога. Бог, описаний у Старому Завіті, в якому беруть початки уявлення про Бога в іудаїзмі, ісламі та християнстві, постійно взаємодіє з людьми, прислухається до людей, говорить із людьми, діє в історії, – не є незмінним в сильному розумінні такої концепції [10, с. 219]. Р. Свінберн дійшов висновку, що концепція цілковитої незмінності Бога і концепція позачасового існування є зайвими догмами. Теїст легко може обійтися без них і уникнути всіх труднощів, що виникають через них. Теїсту достатньо вірити, що Бог є незмінним у слабкій формі і що Він є вічним у часі, тобто існував завжди і завжди буде існувати.

Дослідивши кожен окремий атрибут контингентного Бога, Р. Свінберн дійшов загального висновку. «Буде когерентно допускати, що існує вічний всюдиприсутній дух, абсолютно вільний, творець всесвіту, всемогутній, всезнаючий, абсолютно добрий і джерело моральних обов’язків» [10, с. 241]. Такого Бога Р. Свінберн називає «особистісною основою буття» і доводить, що існує лише один Бог, посилюючись на принцип простоти гіпотези. Р. Свінберн нагадує, що терміни, які описують контингентного Бога, і аргументи на користь когерентності тверджень про Бога, використовують слова в їхньому звичайному значенні. В описанні контингентного Бога не використовується аналогія. Те, що вищеописаний Бог є контингентний означає, що Його існування не є необхідним. Якщо Він існує, то це лише трапилось, що Він існує. Також випадковим є те, що Він володіє цими атрибутами. Бог міг не існувати, або не володіти такими атрибутами.

**Висновки.** У статті була розглянута концепцію контингентного Бога Р. Свінберна, який вибудовує та обґрунтовує філософський теїзм у два етапи. Спочатку він представляє концепцію Бога і демонструє її внутрішню послідовність і несуперечливість, а потім, на другому етапі, доводить, що існування такого Бога є більш імовірним, ніж Його неіснування. Саме перший етап був представлений і досліджений у нашій статті. На цьому етапі Р. Свінберн з’ясовує, яке значення має висловлювання «Бог існує» і чи є воно когерентним, тобто внутрішньо несуперечливим, і детально аналізується концепція Бога теїзму. Представляючи концепцію контингентного Бога, Р. Свінберн аналізує такі твердження про Бога: всюдиприсутній дух, суверенний творець всесві-

ту, всемогутній, всезнаючий, абсолютно благий, джерело моральних обов'язків, вічний, незмінний. У кінцевому підсумку Р. Свінберн доходить висновку, що названі твердження про Бога, які входять у визначення Бога, є когерентними, тому можуть бути також істинними, і Бог з такими атрибутами є можливою сутністю.

### Література

1. Аквинский Ф. Сумма против язычников : кн. 2. / Ф. Аквинский ; перевод Т. Бородай – Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 584 с.
2. Морис Т. Наша идея Бога: введение в философское богословие / Т. Морис. – Москва : ББИ, 2011. – 201 с.
3. Стросон П.Ф. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / Питер Фредерик Стросон. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. – 328 с.
4. Braithwaite R. An Empiricist's View Of The Nature Of Religious Belief / Richard Bevan Braithwaite. – Cambridge : Cambridge University Press, 1955. – 340 p.
5. Harrison J. The Embodiment of Mind, or What Use is Having a Body / Jonathan Harrison // Proceedings of Aristotelian Society. – 1973. – № 74. – P. 33–55.
6. Mavrodes G. Some puzzles concerning omnipotence / George I. Mavrodes // Philosophical Review. – 1963. – № 72. – P. 221–223.
7. Robinson M. Why Divine Foreknowledge? / Michael Robinson // Religious Studies. – 2000. – № 36. – P. 251–275.
8. Rojka L. The Eternity of God : Comparative Study of Bernard Lonergan and Richard Swinburne / Rojka. – Saarbrücken : VDM, 2009. – 301 p.
9. Swinburne R. The Beginning of the Universe and of Time / Richard Swinburne. // Canadian Journal of Philosophy. – 1996. – № 26. – P. 169–189.
10. Swinburne R. The Coherence of Theism / Richard Swinburne. – Oxford : Oxford University Press, 1977. – 312 p. – (Clarendon Library of logic and Philosophy).
11. Swinburne R. Space and Time / Richard Swinburne. – London : MacMillan and Co., 1968. – 268 p.
12. Swinburne R. What Difference Does God Make to Morality? ed. R.K. Garcia and N.L. King / Is Goodness without God good enough? / Richard Swinburne. – Lanham : Rowman and Littlefield, 2008. – P. 151–163.
13. Van Inwagen P. The Review : Coherence of Theism. by Richard Swinburne / Peter van Inwagen // The Philosophical Review. – 1979. – № 4. – P. 668–672.
14. Wierenga E. The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes / Edward Wierenga. – London : Cornell University Press, 1989. – 238 p.
15. Zagzebski L. The Dilemma of Freedom and Foreknowledge / Linda Zagzebski. – New York : Oxford University Press, 1991. – 215 p.

### Анотація

**Стрижачук Ф. В. Когерентна концепція Бога у філософському теїзмі Річарда Свінберна.** – Стаття.

У статті представлена і досліджується концепція Бога у філософському теїзмі Річарда Свінберна. Спочатку подається визначення поняття «Бог» у його філософському теїзмі, розглядаються два типи мови про Бога: звичайна мова і мова аналогії. Р. Свінберн обирає звичайну мову, щоб представити концепцію контингентного Бога. Потім проводиться аналіз концепції когерентності як критерію оцінки віроповчальних речень. З перспективи когерентності аналізуються віроповчальні речення, які становлять концепцію контингентного

Бога. Дослідження основних атрибутів Бога (всюдиприсутній Дух, Творець всесвіту, всемогутній, всезнаючий, абсолютно благий, абсолютно вільний, джерело моральних приписів, вічний, незмінний і достойний поклоніння) показує когерентність концепції контингентного Бога. Концепція контингентного Бога як особистісної основи буття протиставляється концепції необхідного Бога, когерентність якої не можна довести поки не доведено, що такий Бог існує. Демонстрація когерентності концепції контингентного Бога робить існування Бога можливим.

*Ключові слова:* Бог, філософський теїзм, Річард Свінберн, когерентність, атрибути Бога.

### Анотация

**Стрижачук Ф. В. Когерентная концепция Бога в философском теизме Ричарда Суинберна.** – Статья.

В статье представлена и исследуется концепция Бога в философском теизме Ричарда Суинберна. Сначала подается определение понятия «Бог» в его философском теизме, рассматриваются два типа языка о Боге: обычная речь и язык аналогии. Р. Суинберн выбирает обычный язык, чтобы представить концепцию контингентного Бога. Затем проводится анализ концепции когерентности в качестве критерия оценки вероучительных предложений. С перспективы когерентности анализируются вероучительные предложения, которые составляют концепцию контингентного Бога. Исследование основных атрибутов Бога (вездесущий Дух, Творец вселенной, всемогущий, всезнающий, абсолютно благий, совершенно свободный, источник нравственных предписаний, вечный, неизменный и достойный поклонения) показывает когерентность концепции контингентного Бога. Концепция контингентного Бога как личностной основы бытия противопоставляется концепции необходимого Бога, когерентность которой нельзя доказать пока не доказано, что такой Бог существует. Демонстрация когерентности концепции контингентного Бога делает существование Бога возможным.

*Ключевые слова:* Бог, философский теизм, Ричард Суинберн, когерентность, атрибуты Бога.

### Summary

**Stryzhachuk F. V. The coherent conception of God in the philosophical theism of Richard Swinburne.** – Article.

The article presents and explores the concept of God in the philosophical theism of Richard Swinburne. First, the definition of the concept of “God” is given in his philosophical theism. Two types of language about God are considered: ordinary language and the language of analogy. Swinburne chooses the usual language to represent the concept of contingent God. Then, the concept of coherence is analyzed as a criterion for evaluating doctrinal sentences. From the perspective of coherence, the creedal sentences are analyzed. They form the concept of contingent God. The investigation of the basic attributes of God (the all-comprehending Spirit, the Creator of the universe, the all-powerful, all-knowing, absolutely good, absolutely free, source of moral precepts, eternal, unchanging and worthy of worship) shows the coherence of the concept of contingent God. The concept of the contingent God as the personal basis of being is opposed to the concept of the necessary God, the coherence of which cannot be proved until proven that such God exists. Demonstrating the coherence of the concept of contingent God makes the existence of God possible.

*Key words:* God, philosophical theism, Richard Swinburne, coherence, attributes of God.

УДК 261.7

М. В. Хром'як  
старший науковий співробітник  
Центру дослідження релігії

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

### БОГОСЛОВСЬКИЙ СИМВОЛІЗМ ХРИСТОВОГО ПРЕОБРАЖЕННЯ В СИНОПТИЧНИХ ЄВАНГЕЛІЯХ

Сюжет Преображення Христового посідає одне із центральних місць євангельської розповіді, він, згідно з оповіддю, справив велике враження на трьох учнів, що супроводжували Христа. Він говорить про те, як Ісус Христос змінюється, Його обличчя починає сяяти, та із двох сторін від нього з'являються два давніх старозавітних пророка, а з неба чути голос, який об'являє Його «улюбленим Сином». Преображення вказує на певний поворотний пункт у служінні Христа, а також сприйнятті Його учнями, які були свідками події. Сюжет Преображення був присутній у дискурсі ранньої християнської церкви, ще за часів до написання Євангелії. Про Преображення йдеться в усіх трьох Синоптичних Євангеліях та коротко в 2-ому посланні апостола Петра, а також опосередковано в Євангелії від Іоанна і Посланніях апостола Павла через використання символів, пов'язаних із преображенням Христа на горі.

Текст Нового Завіту дає кілька можливих прикладних інтерпретацій такого нарративу, від есхатологічного [3, с. 175] до антропологічного та христологічного спектрів. У такому руслі тлумачили зазначений нарратив і Отці Церкви: Іриней Ліонський, Климент Олександрійський, Орigen і Каппадокійці, але екзегетичний метод кожного з них мав щось унікальне.

У західному християнському богослов'ї Преображення є одним із найбільш недооцінених богословських концептів. Особливо в епоху Просвітництва, коли через спроби його раціоналізації, він втрачає будь-який емпіричний сенс, і тому сприймається як спекулятивно-міфологічний нарратив. На відміну від цього, у східному християнському богослов'ї такий концепт є одним із центральних символів в Євангеліях, що містить об'явлення про Бога [9, с. 2]. Східна християнська традиція, говорячи про Преображення, зверталася до космологічного значення та відкуплення всесвіту через Христа, а християнське життя тлумачилося в контексті співучасті в новому творінні. Водночас західна традиція більше зверталася до морального складника Преображення, а не містичного, наголошуючи на виправданні й освяченні в житті християн [15, с. 135]. Правда, у західному богословському дискурсі останніми роками спостерігається інтерес до цього концепту, а папа Іван Павло II вважав оповідь про Преображення однією з п'яти тайн<sup>1</sup> служіння Ісуса, яка розповідається в Євангелії [9, с. 2].

Зараз існує декілька підходів до розуміння оповіді про Преображення: перший говорить, що це історична подія, бо три учні були свідками, і вона має глибокий символічний підтекст; другий стверджує, що, насправді, це оповідання є нічим іншим, аніж символом, а не історичною подією; третій визначає розповідь про Преображення як ретроспективне перенесення сюжету про Воскресіння в минуле [1, с. 258–261]. Отже, будь-яка розповідь належить до певного жанру, і, читаючи ту чи іншу історію, по-різному сприймається роман, наукова фантастика чи ділове листування. Дуже часто жанри переплітаються, і роман може розкривати ділову реальність, історія – любовну драму, а роман – історичну дійсність. Дослідник Нового Завіту Д. Темпелтон говорить про те, що як історія, так і література є однаковими в намаганнях знайти мову для опису реальності [17, с. 304–6]. У будь-якому разі нарратив Преображення

повинен мати як історичне ядро, так і глибокий символізм. Тому первинним є питання не історичності, а жанрової приналежності цієї розповіді.

Говорячи про жанр оповіді Преображення, існують два можливих пояснення: 1) перше стверджує, що це апокаліптичне видіння останніх часів, яке розпочалося зі служіння Христа [13, с. 18–25]; 2) друге сприймає розповідь як епіфанію, тобто з'явлення небесної істоти земним створінням, і увага перефокусується на те, що в даний момент можна довідатися про Бога [4, с. 38]. Хоча зовсім не обов'язково сприймати такі пояснення як взаємовиключні, можна допустити, що Преображення є як епіфанією, так і апокаліптичним видінням одночасно [10, с. 150–3].

Від обговорення літературного вступу варто перейти до питань текстуральних. Зазвичай, коли йдеться про Преображення, дослідники звертаються до нарративу із Синоптичних Євангелій Марка, Матвія та Луки<sup>2</sup>. Спочатку варто звернутися до новозавітного тексту та спробувати відшукати протонарратив, що логічно в основу оповіді про Преображення.

1. 2. А через шість день забирал Ісус Петра, і Якова, і Івана, та й веде їх осібно на гору високу самих. І Він переобразився перед ними. 3. І стала одежа Його осяйна, дуже біла, як сніг, якого білильник не зміг би так вибілити на землі! 4. І з'явивсь їм Ілля та Мойсей, і розмовляли з Ісусом. 5. І озвався Петро та й сказав до Ісуса: **Учителю, добре бути нам тут! Поставмо ж собі три шатри: для Теб еодне, і одне для Мойсея, і одне для Іллі.** 6. Бо не знав, що казати, бо були перелякані. 7. Та хмара ось їх заслонила, і голос почувся із хмари: **Це Син Мій Улюблений, Його слухайтеся!** 8. І зараз, звівши очі свої, вони вже нікого з собою не бачили, крім Самого Ісуса. 9. А коли з гори сходили, Він їм наказав, щоб нікому того не казали, що бачили, аж поки Син Людський із мертвих воскресне (Мр. 9:2–9).

2. 1. А через шість день забирал Ісус Петра, і Якова, і Івана, брата його, та й веде їх осібно на гору високу. 2. І Він перед ними переобразився: обличчя Його, як те сонце, засяло, а одежа Його стала біла, як світло. 3. І ось з'явилися до них Мойсей та Ілля, і розмовляли із Ним. 4. І озвався Петро та й сказав до Ісуса: **Господи, добре бути нам тут! Коли хочеш, поставлю отут три шатри: для Тебе одне, і одне для Мойсея, і одне для Іллі.** 5. Як він ще говорив, ось хмара ясна заслонила їх, і ось голос із хмари почувся, що казав: **Це Син Мій Улюблений, що Його Я вподобав. Його слухайтеся!** 6. А почувши, попадали учні долиць, і полякалися сильно. 7. А Ісус підійшов, доторкнувся до них і промовив: **Уставайте й не бійтеся!** 8. Звівши ж очі свої, нікого вони не побачили, окрім Самого Ісуса. 9. А коли з гори сходили, заповів їм Ісус і сказав: **Не кажіть нікому про це видіння, аж поки Син Людський із мертвих воскресне** (Мт. 17:1–9).

3. 27. Правдиво ж кажу вам, що деякі з тут-о приявних не скштують смерті, аж поки не побачать Царства Божого. 28. І сталося після оцих слів днів за вісім, узая Він Петра, і Івана, і Якова, та й пішов помолитись на гору. 29. І коли Він молився, то вигляд лиця Його переобразився, а одежа Його стала біла й блискуча. 30. І ось два мужі з Ним розмовляли, були то Мойсей та Ілля, 31. що з'явилися в славі, і говорили про кінець Його, який в Єрусалимі

<sup>1</sup> Ісусове хрещення, самоявлення на весіллі а Кані Галілейській, Його проголошення Царства, Преображення і причастя.

<sup>2</sup> Далі буде наведений текст із трьох Синоптичних Євангелій в хронологічній послідовності їх написання, для зручності аналізу буде використана система умовних позначень. Курсивом позначений текст, що спільний для трьох Євангелій, жирним шрифтом – унікальні слова і фрази, що містяться тільки в одному з Євангелій. Жирним курсивом – підкресленні спільні слова і фрази у Матвія та Луки, а жирним підкресленим курсивом – у Марка та Луки.

Він мав докінчити. 32. А Петро та привяні з ним були зморені сном, але, пробудившись, бачили славу Його й обох мужів, що стояли при Ньому. 33. І сталося, як із Ним розлучались вони, то промовив Петро до Ісуса: *Учителю, добре нам бути тут! Поставмо ж тут три шатри: задля Тебе одне, і Мойсею одне, і одне для Іллі!* Він не знав, що говорить. 34. А як він говорив це, насунула хмара та їх заслонила. І вони полякалися, як стали ті входити в хмару. 35. І почувся ось голос із хмари, який промовляв: *Це Син Мій Улюблений, Його слухайтеся!* 36. А коли оцей голос лунав, Ісус Сам позостався. А вони промовчали, і нікому нічого тих днів не казали, що бачили. 37. А наступного дня, як спустились з гори, перестрів Його натовп великий (Лк. 9:27–37).

Після уважного прочитання тексту стає очевидним, що між трьома версіями розповіді є відмінності. Між Марком і Матвієм вони такі:

1) Матвій каже, що Ісусове обличчя засяяло, як сонце (Мт. 17:2);

2) Марко ширше та пишніше описує зміни, які сталися з одягом Ісуса;

3) Матвій називає пророків згідно з хронологією їхнього життя, наявною в Біблії – спочатку Мойсей, а потім Ілля (Мт. 17:3), а Марко спочатку називає Іллю, а потім Мойсея (Мр. 9:4);

4) У Марка апостол Петро відіграє лідерську роль серед наляканих учнів, коли запитує про те, чи встановлювати три намети для небесних гостей (Мр. 9:5–6), а в Матвія просто констатується факт того, що Петро запитав Ісуса, чи варто зробити те, що він задумав (Мт. 17:4);

5) Матвій наголошує на тому, що хмара, яка заслонила Ісуса і пророків, була ясною (Мт. 17:5), водночас Марко згадує про хмару, не виділяючи її специфічних рис (Мр. 9:7);

6) Матвій наголошує на тому, що учні налякалися (Мт. 17:6), а Марко уточнює, що переляк був результатом появи пророків та сяяння Ісуса (Мр. 9:6);

7) У Матвія голос із неба говорить ті ж слова, що і під час хрещення Ісуса (Мт. 3:15), де фраза звучить як «*Це Син Мій Улюблений, що Його Я вподобаю*», а у Марка (Мр. 9:7) відсутній кінець фрази «*що Його Я вподобаю*», хоча в розповіді про хрещення (Мр. 1:11) фраза ідентична тій, що в Матвія;

8) Матвій детальніше розповідає про страх, який пережили учні, почувши голос із неба, та про те, що Ісус їх втішив (Мт. 17:6–7), водночас Марко цілком упускає цей момент.

Якщо звернутися до відмінностей між Марком і Лукою, з одного боку, та Лукою і Матвієм, з другого, картина така:

1) Лука єдиний, хто говорить про причину, через яку Ісус піднімається на гору, уточнюючи, що це – молитва (Лк. 9:28);

2) Лука не вживає слова «Преображення» (μεταμορφωσις) щодо Ісуса, як Марко (Мр. 9:2) і Матвій (Мт. 17:2), але тільки до преображення вигляду обличчя (Лк. 9:29);

3) говорячи про пророків, Лука називає їх «*двома мужами*» (Лк. 9:33), і лише потім називає їх традиційним порядком – спочатку Мойсея, а потім Ілля;

4) тільки Лука передає розмову між Ісусом та Мойсеєм і Іллею (Лк. 9:31–33), говорячи про *ἐξόδον* (ексодон), тобто вихід в Єрусалим, а також вводить поняття слави *δόξα* (докса) до дискурсу;

5) Лука дає розгорнутий опис причини переляку учнів, пов'язаного із хмарою (Лк. 9:34), про неї говорив і Матвій, однак обмежився лише констатацією факту переляку.

6) Матвій і Марко говорять про шість днів, які передували Преображенню, тоді як Лука говорить про вісім.

Кількість днів, що передували Преображенню, є найбільш видимою відмінністю, яка спричинила дискусію серед екзегетів і богословів. Насправді, така відмінність не є суттєвою, оскільки являє собою символізм і алюзію на Старий Завіт: шість днів у Марка і Матвія є символом періоду, коли Мойсей перебував у хмарі на горі Синай [7, с. 218–220]; так само, як на Синаї народ лякається, голос змушує зляка-

тися й учнів у Синоптичних Євангеліях [15, с. 116–20]. Для Луки вісім днів вказують на рубіконний символічний період у несеїмітів, гелленів [12, с. 7–8]. Решта відмінностей не є суттєвими, оскільки, по суті, або говорять про те ж саме, але різними словами, або ж доповнюють одна одну.

Євангеліє від Марка вважається найдавнішим серед Синоптичних Євангелій [14, с. 153] тільки тоді, коли йдеться про текст Євангелія загалом. Коли звертатися до окремих фрагментів, то ситуація може бути різною, оскільки Лука і Матвій могли мати матеріали, які не були доступні Марку, або ж були ним відкинута. Можливим є й такий варіант, що серед матеріалів, які використовували Матвій і Лука, були такі, що були старіші за тих, які мав Марко [12, с. 7–8].

На даному етапі варто розібратися з оповіддю, яка лягла в основу Євангелія від Марка, для того, щоб зрозуміти, якою була редакція первинної розповіді, а також з якою богословською ціллю він та інші автори Євангелій її здійснювали. На думку Дж. Мек-Гаккіна, реконструювати протонаратив, що ліг в основу оповіді про Преображення, складно, але очевидними є два факти. По-перше, вона є паралеллю синайської історії, що описується в сюжеті книги Вихід, про зустріч Мойсея з Богом [6, с. 367]. Якщо разом узяти три розповіді з Євангелій і книги Вихід, то спільності є такими: гора, хмара, голос або Тора Бога, ангельська присутність, сяюче обличчя того, хто отримав Тору, благоговіння земних свідків. По-друге, Преображення також мало підтвердити статус «стовпів» Церкви, які були учасниками цього містичного моменту разом із Христом [12, с. 12–3].

Попри небагаті історичні дані, опираючись на перекази, виглядає так, ніби розповідь про Преображення була розказана Маркові [8, с. 29] Петром, коли той перебував у Римі на початку другої половини першого століття після Р. Х. Редакція Марка мала за мету гелленізувати семітичну розповідь апостола Петра, яка явно рясніла паралелізмами із зустріччю Мойсея з Богом на горі Синай. Виглядає так, що власне «*два мужі*», про яких говорить Лука, – це як два ангели поруч із Мойсеєм на горі Синай, хоча Марко говорить про них, як про Ілля та Мойсея. До того ж він, враховуючи низку деталей, однозначно намагається виділити Ісуса серед них, вказуючи на його вищість над звичайними пророками [2, с. 352–4].

1) Петро хотів установити три шатри, для трьох пророків, хоча Христа він називає першим серед трьох, однак цей крок виявився хибним, оскільки одразу ж його ініціатива була перервана; 2) хмарою, яка накриває трьох сяючих істот; 3) голосом з неба, який вказував на унікальність Ісуса. Пізніші редакції Матвія та Луки продовжують лінію відходу від семітського паралелізму до осмислення Преображення в ключі, який у патристичній екзегезі став подією проявлення божественної сутності Христа [12, с. 13–9].

У часи ранньої церкви другої половини першого століття по Р. Х. важливим було питання парусії<sup>3</sup>, і багато християн апостольських часів очікували на цю подію ще упродовж свого життя. Через що виникла низка проблем, з якими стикнувся апостол Павло в Греції, а також Марко в Римі. Драматичності всьому додавало також те, що в цей час померла частина учнів Христа, а багато християн очікували, що Христос має повернутися під час життя учнів. У такому контексті наратив про Преображення є таким, що вказує на Есхатон (День Господній), з одного боку, і прихід Ісуса в славі за життя учнів, з другого [16, с. 15–17], який, по суті, вже стався. Оскільки три учні – стовпи християнської церкви, Петро, Яків та Іван, – бачили Христа, прославленого під час Преображення, яке перевело інтерпретативний фокус з парусії на славу перемогу Ісуса над смертю через Воскресіння [12, с. 21–31].

Щоб зрозуміти значення преображенського наративу, варто розібратися із ключовими поняттями. Для цього треба здійснити лексичний аналіз ключових слів і фраз із подальшим їх богословським осмисленням.

<sup>3</sup> Другий прихід Ісуса Христа після вознесіння.

Першим є поняття «преображення» (*μεταμόρφωσις*), яке зустрічається в Новому Завіті ще в апостола Павла, і має явно гелленістичне походження. Спочатку воно означало зміну богами форми на щось інше, а пізніше набуло більш етичного забарвлення, вказуючи на зміни, яких може досягти людина в етичному становленні [6, с. 369]. Таке гелленістичне поняття, через LXX (Септуагінту) та філософію Філона Олександрійського, вступає у взаємодію з єврейською релігійною традицією. У Преображенні воно використовується вже в гебраїзованому значенні, будучи в тісному зв'язку з поняттям проявлення слави ЯГВЕ (LXX Вих. 34:30). Саме так зображене Преображення в Синоптичних Євангеліях [12, с. 53–63]. *Μεταμόρφωσις* – це те, що сталося з Ісусом на горі Преображення, до того ж контекст говорить, що це значення поняття *μεταμόρφωσις* – не гелленістичного, а єврейського походження, зі LXX.

Другим ключовим поняттям є «слава» (грец. *δόξα* (докса), євр. *עֲרֵב* (кавод) *עָרֵב* (Ягве)), що в контексті Старого Завіту містило ідею самовідкриття характеру ЯГВЕ, а також фізичний феномен, через який присутність ЯГВЕ ставала видимою. Отже, описане з'явлення хмари у Вих. 24:16–17<sup>4</sup>, сама хмара не були славою Бога, але одним із проявів його «кавод», а також ключовим елементом синайської теофанії.

Слава Бога також часто асоціювалася з поняттям світла, наприклад в Іс. 9:1–3<sup>5</sup> [15, с. 9–16]. У Септуагінті, а слідом за нею й у Новому Завіті єврейське слово «кавод» перекладене грецьким *δόξα*, що мало оригінальне значення думки або погляду, але модифікувалося в грекомовних християнських священних текстах і дістало амбівалентне значення. З одного боку, воно відноситься до Бога і прояву Його ества, як у Старому Завіті, або слави, що є результатом страждань Христа [3, с. 146], які стають причиною Його триумфу. А з другого, є цілком людським поняттям слави в значенні – достоїнства<sup>6</sup>, визнання<sup>7</sup>. Хоча не завжди можна розрізнити, про яку саме *δόξα* йдеться. Більш зрозумілими є ті новозавітні тексти, які говорять про Христа, Його Воскресіння і перемогу, друге повернення (парусію) чи залученість Бога у творіння, історію Ізраїлю чи в життя, та діяльність Ісуса, а через це – у людство [15, с. 26–8].

Похідним від слави та третім важливим поняттям є «сила» (грец. *δύναμις*) ЯГВЕ. У Лк. 1:35 сказано, що «Всевишнього сила обгорне» Марію. Власне слово «обгорне» є тим самим словом, яке використовується для описання хмари, яка заслонила учасників Преображення на горі<sup>8</sup>. Крім того, воно вживалося, коли йшлося про скинню. До слави також зараховане страждання та Воскресіння Христа, не менше, ніж чудеса та Його парусія [15, с. 41–5]. Апостол Іоанн пише Євангеліє, виходячи з позицій того, що служіння, страждання і Воскресіння Христа є проявами Божої слави через Ісуса. Про це говорить як пролог до Євангелія від Іоанна<sup>9</sup>, так і весь текст відноємної версії життєпису Христа. Оскільки він, на відміну від інших євангелістів, говорячи про чудеса Ісуса, вживає не «великі справи» (*δυνάμεις*), а «знамення» (*σημεία*)<sup>10</sup>. Усе служіння Христа для слави Бога, аби через це Син Божий був прославлений<sup>11</sup> [15, с. 57–67].

Четвертим поняттям є «закон і пророки» (грец. *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*), що були складовою частиною релігійного-богословського мислення давньої єврею. Інколи Мойсей та Ілля бачать як втілення власне Закону та пророків [6, с. 367]. Мойсей – законодавець, а Ілля – найбільший пророк. Правда, Мойсей теж був не тільки тим, через кого був даний Закон, але й найбільшим пророком. Ілля вважався тим, що був забраний до Бога в тілі<sup>12</sup>, і пророк Малахія казав<sup>13</sup>, що він має звістити про прихід Месії [11, с. 9–10]. Отже, присутність Мойсея та Іллі вказувала на початок месіанської епохи.

П'ятим є символізм виходу. «Вихід» (грец. *ἐξόδος*) в євангеліста Луки найбільш розлого подається і найбільше відрізняється від Маркового та Матвієвого. Можливо, Лука мав інше джерело для свого тексту, але це питання більше стосується текстології. Визначною особливістю Луки є те, що в його розповіді Преображення стається внаслідок молитви Ісуса, коли Той знаходився на горі. Лука єдиний, хто говорить про вимір внутрішнього світу та ества Христа у своєму нарративі. Також він напругу пов'язує прихід Мойсея та Іллі із Христом, аби підготувати Його до страждань, які на Нього чекають, та кінця<sup>14</sup> [15, с. 120–3]. Важливим в такому контексті є те, що слово, перекладене українською мовою як «кінець», грецькою звучить як *ἐξόδος*, що означає «вихід», як назва другої книги Мойсея, і є алюзією на вихід євреїв з єгипетського рабства [11, с. 19–21].

Останнім символом є «шатра» (грец. *σκηνάς*), які теж належать до символізму слави ЯГВЕ, оскільки повертають до свята Суккот або Кучок [14, с. 157] – свята, яке нагадує євреям час, коли їхні предки були мандрівниками в пустині і мешкали в наметах. Важливим є те, що свята Кучок і багатство символічного світла тісно пов'язане з «кавод» – славою ЯГВЕ, а отже, є важливим у Преображенні [12, с. 71–5].

У Преображенні в Синоптичних Євангеліях присутні паралелі з розповіддю про теофанію на горі Синай. В обох історіях присутній проясв сили ЯГВЕ, через Його дію та чудеса. Гора, голос із неба, хмара і світло теж належать до такого символізму. Все, що сталося з Мойсеєм на Синаї, сталося з Ісусом на горі Преображення: вони обидва сяяли, випромінювали Божу славу та дали Закон народу. З тією відмінністю, що Мойсей тепер вже був не законодавцем, а тим, хто йому підкоряється [5, с. 87].

Богословські висновки такі:

1. Преображене тіло Христа, напевно, більше говорить про самих учнів та їхню надію, ніж про метаморфозу Христа. Тіло Христа не розчинилося у світлі, але зберегло повноту всього людства, воно не втратило своєї природи, вміщаючи Божественне ество.

2. Через це Преображення Ісуса є мостом між небом і землею, і тіло, яке було сформоване Богом, преображається в образ Божий, а Бог, який поділяє людську природу, через Преображення показує, що й людина може поділяти істоту Божу.

3. Преображення говорить також про те, що тілесні люди були здатні знати про Бога те, що Він їм відкрив на горі Преображення.

<sup>4</sup> «І слава Господня спочивала на горі Синай, а хмара закривала її шість день. А сьомого дня Він кликнув до Мойсея з середини хмари. А вид Господньої слави як огонь, що пожирає на верхів'ї гори, на очах Ізраїлевих синів»: Вих. 24:16–17.

<sup>5</sup> «Народ, який у темряві ходить, Світло велике побачить, і над тими, хто сидить у краю тіні смерти, Світло засяє над ними! Ти помножиш народ цей, Ти збільшиш йому радість. Вони перед лицем Твоїм будуть радіти, як радіють у жнива, як тішається в час, коли ділять збочил! Бо зламав Ти ярмо тягару його, і кия з рамена його, жезло його пригнобителя, як за днів Мадіама»: Іс. 9:1–3.

<sup>6</sup> Юди 8, 2 Пт. 2:10.

<sup>7</sup> 2 Кор. 6:8 1 Сол. 2:6.

<sup>8</sup> Лк. 9:34, Мт. 17:5, Мр. 9:7.

<sup>9</sup> «І Слово сталося тілом, і перебувало між нами, повне благодаті та правди, і ми бачили славу Його, славу як Однородженого від Отця»: Ів. 1:14.

<sup>10</sup> Ів. 2:1,2; 4:46–54; 5:2–9; 6:4–13; 9:1–7 та ін.

<sup>11</sup> Ів. 11:4 (Як почув же Ісус, то промовив: Не на смерть ця недуга, а на Божу славу, щоб Син Божий прославився нею).

<sup>12</sup> 2 Цар. 2:2.

<sup>13</sup> «Ось Я пошлю вам пророка Ілля, перше ніж день Господній настане, великий й страшний! І приверне він серце батьків до синів, і серце синівське до їхніх батьків, щоб Я не прийшов, і не вразив цей Край прокляттям!»: Мал. 4:5–6.

<sup>14</sup> Лк. 9:31

4. Як есхатологічний символ воно говорить про Божу перемогу над смертю, а через втілення Логосу-Христа, Його повноцінну людськість, – про зміну і преображення людини та її тілесне воскресіння. Для трьох учнів Преображення стало з'явленням слави Божої на горі, а шлях Христа опісля, путівником їхнього життя. У богословській думці християнської церкви ідея Преображення і надалі залишатиметься ключовою в таїнстві євхаристії, оскільки саме її Христос залишив на спогад про Себе і все, що Він обіцяв і учинив.

#### Література

1. Bultmann R. The history of the synoptic tradition / R. Bultmann. – Oxford : Blackwell, 1963. – 462 p.
2. Goodacre M. Goulder and the Gospels: an examination of a new paradigm / M. Goodacre. – Sheffield, England : Sheffield Academic Press, 1996. – 416 p.
3. Grindheim S. Christology in the Synoptic Gospels : God or God's servant? / S. Grindheim. – London ; New York : T & T Clark, 2012. – 212 p.
4. Heil J. The transfiguration of Jesus : narrative meaning and function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36 / J. Heil. – Roma : Editrice Pontificio istituto biblico, 2000. – 367 p.
5. Hendrickx H. The miracle stories of the Synoptic Gospels / H. Hendrickx. – London ; San Francisco : G. Chapman ; Harper & Row, 1987. – 310 p.
6. Kang S., Feldman M. Transformed by the Transfiguration : Reflections on a Biblical Understanding of Transformation and its Implications for Christian Education / S. Kang, M. Feldman // Christian Education Journal. – 2013. – № 2(10). – P. 365–377.
7. Knights C. Metamorphosis and Obedience : An Interpretation of Mark's Account of the Transfiguration of Jesus / C. Knights // The Expository Times. – 2010. – № 5 (121). – P. 218–222.
8. Knox W., Chadwick H. The sources of the Synoptic Gospels, Volume 1, St Mark / W. Knox, H. Chadwick. – 1953.
9. Lee D. Transfiguration / D. Lee. – London : Continuum, 2004. – 170 p.
10. Lee D. On the Holy Mountain : The transfiguration in scripture and theology / D. Lee // Colloquium. – 2004. – № 36. – P. 143–159.
11. Martin T. What Makes Glory Glorious? Reading Luke's Account of the Transfiguration Over Against Triumphalism / T. Martin // Journal for the Study of the New Testament. – 2006. – № 1(29). – P. 3–26.
12. McGuckin J. The Transfiguration of Christ in Scripture and tradition / J. McGuckin. – Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 1986. – 333 p.
13. Moses A.D.A. Matthew's Transfiguration story and Jewish-Christian controversy / A.D.A. Moses. – Sheffield, England : Sheffield Academic Press, 1996. – 294 p.
14. Puig i Tàrrach A. The Glory on the Mountain : The Episode of the Transfiguration of Jesus / Puig i Tàrrach A. // New Testament Studies. – 2012. – № 2(58). – P. 151–172.
15. Ramsey A. The glory of God and the transfiguration of Christ / A. Ramsey. – London : Longman, 1948. – 160 p.
16. Stevenson K. Rooted in Detachment: Transfiguration as Narrative, Worship and Community of Faith / K. Stevenson // Ecclesiology. – 2005. – № 3(1). – P. 13–26.
17. Templeton D. The New Testament as true fiction : literature, literary criticism, aesthetics / D. Templeton. – Sheffield : Sheffield Academic, 1999. – 391 p.

#### Анотація

**Хром'як М. В. Богословський символізм Христового Преображення у Синоптичних Євангеліях.** – Стаття.

Проаналізовано преображенський наратив у Синоптичних Євангеліях. Після визначення текстуальних схожостей і відмінностей було вчинено спробу реконструкції протонаративу Христового преображення. На підставі текстуального аналізу було визначено основні богословські символи Тори в преображенському наративі, а саме: «преображення» (*μεταμόρφωσις*), «слава» (грец. *δόξα* (докса), «сила» (грец. *δύναμις*), «закон і пророки» (грец. *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*), «вихід» (грец. *ἐξόδον*), «шатра» (грец. *σκηνάς*). Ці символи були розтлумачені відповідно до їх контексту. Отже, богословський символізм преображенського наративу тісно пов'язаний із синайською теофанією. Мотиви наративу Преображення стають одними із ключових для пізньої патристичної екегези, якою вони, будучи творчо осмисленими, входять до християнської літургійної практики.

**Ключові слова:** Преображення, Синоптичні Євангелії, Тора, богословський символізм.

#### Аннотация

**Хромьяк М. В. Богословский символизм Преображения Христа в Синоптических Евангелиях.** – Статья.

Проанализирован наратив Преображения в Синоптических Евангелиях. После определения текстовых сходств и различий была предпринята попытка реконструкции протонаратива Христового преображения. На основании текстуального анализа были определены основные богословские символы Тора в наративе Преображения: «преображение» (*μεταμόρφωσις*), «слава» (грец. *δόξα*), «сила» (грец. *δύναμις*), «закон и пророки» (грец. *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*), «исход» (грец. *ἐξόδον*), «кущи» (грец. *σκηνάς*). Эти символы были истолкованы соответственно их контексту. Поэтому богословский символизм наратива Преображения тесно связан с Синайской теофанией. Мотивы наратива Преображения становятся одними из ключевых для поздней патристической экзегезы, которой они, будучи творчески осмысленными, входят в христианскую литургическую практику.

**Ключевые слова:** Преображение, Синоптические Евангелии, Тора, богословский символизм.

#### Summary

**Khromyak M. V. Theological symbolism of Christ's Transfiguration in the Synoptic Gospels.** – Article.

The Transfiguration narrative in Synoptic Gospels is analysed. After the definition of textual similarities and differences, an attempt was made to reconstruct the proto-narrative of the Transfiguration of Christ. On the basis of the textual analysis, the main theological symbols of the Torah in the Transfiguration narrative was identified, such as: "transfiguration" (Greek *μεταμόρφωσις*), "glory" (Greek *δόξα*), "power" (Greek *δύναμις*), "law and prophets" (Greek *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*), "exit", (Greek *ἐξόδον*), "tent" (Greek *σκηνάς*). These symbols have been interpreted in accordance with their context. Thus, the theological symbolism of the Transfiguration narrative is closely linked to the mount Sinai theophany. Thus, the motives of the Transfiguration narrative become one of the key issues to the later patristic exegesis, by which they were creatively rethought in the Christian liturgical practice.

**Key words:** Transfiguration, Synoptic Gospels, Torah, theological symbolism.

УДК 261.7

*Н. Л. Хром'як*  
старший науковий співробітник Центру дослідження релігії  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

## ОСНОВНІ ВПЛИВИ ФІЛОСОФІЇ ТА БОГОСЛОВ'Я ЕПОХИ ПРОСВІТНИЦТВА НА ФОРМУВАННЯ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ КАРЛА БАРТА

**Актуальність.** Історичні події, філософія пізньої епохи Просвітництва, зокрема зміна парадигм християнських богослов'їв і церковних служителів кінця дев'ятнадцятого початку двадцятого століття, спричинили кризу тогочасного світогляду, а отже і релігійного самоусвідомлення людини. Карл Барт, який, одразу після Першої світової війни відреагував на кризову ситуацію в тогочасній європейській культурі, показавши своїм слухачам і читачам вихід зі стану нерозуміння між Словом (Біблією) і адресатом. К. Барт дійшов висновку, що в богослов'ї, яке поставило на місце одкровення Бога «релігію людини», немає майбутнього, тому необхідно повернутися від людини та її релігійного досвіду, від історії – до одкровення, до Біблії, до Бога.

**Стан дослідження.** У межах православного духовно-академічного напрямку була виконана стаття О. Казем-бека, опублікована в «Журналі Московської Патріархії» 1988 р., яка акцентує увагу на ключових етапах інтелектуального розвитку богослова; кандидатська дисертація священика Дмитра Дворнікова «Діалектичне богослов'я Карла Барта», захищена в Московській Духовній Академії 1998 р., а також кандидатська дисертація О. Ворохобова «Релігійно-філософські погляди Карла Барта і Рудольфа Бульмана: порівняльний аналіз», захищена 2009 р.

**Ціллю** статті є дослідження доробку окремих філософів і богословів Просвітництва, які будь-яким чином, у той чи інший час вплинули на богослов'я К. Барта.

**Основна частина.** Глибока пронизливість думки К. Барта може бути усвідомлена тільки в розумінні відносин між К. Бартом і його попередниками чи сучасниками.

**Філософи Просвітництва.** Першим, кого варто згадати, є німецький філософ Іммануїл Кант (1724–1804 рр.). К. Барт почав ним цікавитися ще у 18 років, поступивши навчатися в університет у Берні. «Критика чистого розуму» І. Канта була першою книгою, яка призвела до того, що він почав все більше заглиблюватися в його філософію. У Берлінському університеті він продовжує вивчення основних творів філософа.

Свою першу редакцію коментаря на Послання до римлян К. Барт виклав, здебільшого, «в гарній обгортці концепцій І. Канта і Платона» [25, с. 164]. Відкидаючи порядок пізнання, він тим самим приймає епістемологію І. Канта і критику філософа метафізики [26, с. 245–246]. На запитання «Як можна пізнати Бога?», К. Барт, використовуючи дилему І. Канта про пізнання Бога у феноменологічному світі, стверджує, що саме за допомогою об'явлення Бог робить можливим пізнання Себе; людство ж не спроможне сконструювати таке знання, бо Бог є зовсім іншим [20, с. 73]. К. Барт замінює антропологію І. Канта на Христологію, доводячи, що це Бог шукає людину, а не навпаки.

У своїх подальших працях К. Барт починає гостро критикувати І. Канта, докорінно не погоджуючись, насамперед, з його ставленням до етики. Етика К. Барта базується на вищості трансцендентного Бога, що цілком суперечить раціоналістичній етиці І. Канта [30, с. 1568]. К. Барт також заперечує категоричний імператив І. Канта, узагальнені ідеї добра, невизначене звернення до совісті, даючи визначення Божественному рішення, яке повним і конкретним [15, с. 103].

Отже, як згадує сам К. Барт, «щиро кажучи, все що можна сказати проти старої ортодоксії <...> всі шляхи Господні починаються з І. Канта і, при можливості, там і закінчуються» [16, с. 34].

Існують різні думки щодо зв'язку Карла Барта з філософією Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831 рр.), але приймаючи частково історичний критицизм<sup>1</sup>, як стверджує, наприклад, Дж. Пелсер, К. Барт був під впливом філософії історії Г.В.Ф. Гегеля, що привело його до «богословської екзегетики» замість історико-критичної екзегетики [29, с. 1348].

А. Ейтел доводить ідею, що між поглядами К. Барта і Г.В.Ф. Гегеля можуть бути точки дотику матеріальної співвідносності [18, с. 36]. Хоча недавні дослідження зводять до мінімуму зв'язок К. Барта з Г.В.Ф. Гегелем [18, с. 49]. Автор ототожнює подібність богослов'я К. Барта про воскресіння і Г.В.Ф. Гегеля, як це висвітлено в його Лекціях з філософії релігії: був *telos* Ісусової історії; воскресіння було для К. Барта та Г.В.Ф. Гегеля «історичним виконанням руху і дії, що відбулися <...> передусім, у самому Бозі» [11, с. 304] – завершальне «пояснення Божественної природи себе самої» [22, с. 324].

Дж. Хансінгер вважає, що відносини між поглядами К. Барта і Г.В.Ф. Гегеля були суто формальними [23, с. 98]. К. Барт, використовуючи окремі погляди Г.В.Ф. Гегеля, лише намагався уникнути його помилок. Зокрема, він ніколи не міг би дозволити дочасному обранню або ж чомусь іншому, щоб зробити триєдине Боже буття залежним від Його відносин зі світом [24, с. 190].

К. Барт відкидав ідею Г.В.Ф. Гегеля про Бога як «діалектичний метод», бо вірив, що достовірним лише є Царство Боже (соціалізм – одна з ознак його приходу), яке вище, поза історією. Пояснюючи ж власне розуміння терміна «іманентність», К. Барт стверджує, що Ісус Христос є «іманентний в християнській релігії» [14, с. 358]. Отже, К. Барт намагається уникнути погляду Г.В.Ф. Гегеля на іманентність.

Однак сам К. Барт у своєму листі у вересні 1953 р. написав, що «особисто я маю певну слабкість до Г.В.Ф. Гегеля і завжди захоплювався тим, аби робити все трохи по-гегеліанськи» [16, с. 387].

**Людвіг Фейєрбах** (1804 – 1872 рр.) відомий в історії мислителів XIX ст., як той, хто розвинув філософську антропологію і досліджував психологічні аспекти генезису релігії. Тому він істотно вплинув на екзистенціалістський рух, зокрема й на Карла Барта. Сам К. Барт називав його «шанувальником природи» [3, с. 57], навіть «атеїстом» [3, с. 106].

Однак, говорячи про Л. Фейєрбаха, К. Барт заявляв, що він був серед тих сучасних філософів, хто не тільки переймався богослов'ям, але й його відношення було більш богословським, ніж у багатьох богословів. Тому його глумачення такого богослов'я, завдяки його глибокому знанню християнського богослов'я і практики, не можна так легко відкинути, називаючи байкою, як це робить атеїстична критика [28, с. 135].

У вступі до перекладеного і виданого 1957 р. твору Л. Фейєрбарха «Суть християнства», К. Барт критикує його в тому, що він намагався перетворити богослов'я на антропологію, на основі його слів, що «початок, середина і кінець релігії – людина» [19, с. 239]. Для К. Барта вчення Л. Фейєрбарха є просто «виклик, заклик і проголошення» [12, с. xi].

**Критики Ф. Ніцше і Ф. Овербек.** Фрідріх Ніцше (1844–1900 рр.) – відомий у богословському середовищі своєю фразою, що «бог помер», теж вплинув на К. Барта. Той, у

<sup>1</sup> Історичний метод у вивченні Біблії.



своєму коментарі до Римлян, знову і знову протиставляє есхатологічній настрій Ф. Ніцше радісній надії – хреста Христа [1, с. 73, 113, 201, 287, 400]. Він дає відповідь Ф. Ніцше, розвиваючи поняття Бога, визнаючи Його як комунікативного Бога, який прийшов в Ісусі Христі, щоб примирити Бога з людиною [21, с. 1429–1430].

К. Барт погоджувався з Ф. Ніцше, що ХІХ ст. є ерою прогресу і Бог не може бути в'язнем історії, зрештою, бог телеології в історії був мертвий, бо був проекцією власної несправедливості людей. Однак К. Барт, незважаючи на пережитий біль і розчарування, зосереджується на тому, що Царство Боже близьке, Бог живий, і Він вільний, щоб об'явитися або ж не робити цього [5, с. 75–76]. І лише у воскреслому Христі людина може пізнати Бога – іншого шляху для К. Барта не існує.

Згідно з К. Бартом, Ф. Ніцше не заперечував існування Бога, але відкинув християнську моральність. Однак він критикує погляд Ф. Ніцше за ідеал людського буття [3, с. 119]. Для К. Барта Христос є істинним прикладом для людства, а не моральною людиною. Також К. Барт звинувачує Ф. Ніцше в «людськості без ближнього», доводячи, що «людськість є визначеність нашого буття, як буття в зустрічі з іншою людиною». Людськість ж Ісуса полягає в Його бутті для людини, отже, людськість кожної людини полягає у визначеності її буття, як спільного з іншою людиною [3, с. 42–65].

У передмові до другого видання коментаря на Послання до римлян К. Барт зазначає чотири чинники, які вплинули на розвиток його думки. Серед них були праці Франца Овербека (1837–1905 рр.) [1, с. xxx], якого К. Барт називає «антирелігійним» [1, с. 109], а Брюс Мак-Кормак – атеїстом, чие вивчення історії привело до втрати віри [26, с. 226].

На зламі ХІХ – ХХ ст. в історії філософії сталися певні зміни, передусім пов'язані з намаганням дослідити те, що німецькою мовою звучить як «Urgeschichte»<sup>2</sup>. Ф. Овербек говорив про абсолютну неможливість дослідження такого явища за допомогою історичних методів: аналогії, історичного критицизму та кореляції. Тому складно говорити про те, що християнство ІІ і ІІІ ст. можна вважати таким з погляду есхатологічно спрямованих християн І ст. К. Барт, відштовхуючись від цієї ідеї, говорить, що християнством можна називати тільки раннє християнство. Оскільки він не був прихильником антиісторичних рухів, хоча виступав за деісторизацію есхатології, стверджуючи, що Боже об'явлення існує поза часом [26, с. 227–235].

Ф. Овербек критикував сучасне християнство і його спроби узгодити християнську віру і сучасну культуру, вважаючи, що таке абсолютно несумісне з справжньою християнською вірою. Однак К. Барт стверджував, що можливо бути істинними щодо есхатологічної природи християнської віри без того, щоб жити чи ігнорувати цей світ [13, с. 20]. Брюс Мак-Кормак вважає, що прочитання К. Бартом Ф. Овербека було тенденційним, адже він знаходив у ньому те, що служило його цілям, а ті поняття і категорії, які не підходили під вищезадані цілі, були видозмінені так, щоб стати корисними [26, с. 227].

**Ліберальне богослов'я.** Вплив Фрідріха Шляєрмахера (1768–1834 рр.) К. Барт відчув ще у Берні, завдяки своїм вчителям. Пізніше, у Берліні, він починає цікавитися його працями, а в Геттінгені читає курс лекцій по його богослов'ю.

Богослов'я Ф. Шляєрмахера об'єднувало посткантіанський антропоцентризм мислячого суб'єкта з акцентом на релігійному досвіді та його безпосередності. К. Барт був навчений тому, що релігійна свідомість, яка розглядалася як емпіричний факт, була «замковою щілиною, через яку ми могли б заглянути в трансцендентне» [16, с. 34].

Відносини К. Барта зі Ф. Шляєрмахером були досить різними – то йому подобалися його ідеї, то він їх критикував. К. Барт цілком приймає його концепцію релігії, однак змінив його систему: замість інтерпретації християнства

загальними характеристиками і функціями релігії він інтерпретує релігію диференційованою специфікою християнства [9, с. 35].

Для Ф. Шляєрмахера Старий Завіт необхідно забрати з канону християнської церкви і вивчати його більше як всесвітню літературу. Однак для К. Барта Ісус Христос був Об'єктом свідчення Старого і Нового Завітів, базуючись на єдності об'явлення [14, с. 79].

Розглядаючи взаємозв'язок між буттям людини та світу і буттям Ісуса Христа, К. Барт вказує на Ф. Шляєрмахера, який, на його думку, ці речі поставив «з ніг на голову» [3, с. 368]. Хоча К. Барт захоплювався поєднанням етики і філософії історії Ф. Шляєрмахера, все ж зазначав, що такий підхід ніяк не наблизить до розуміння сутності християнської спільноти [4].

Шукаючи новий шлях у розумінні богослов'я, розчарувавшись у лібералізмі, К. Барт зрозумів, що він більше не може «розділяти плід Ф. Шляєрмахера» [16, с. 97].

Ще одним визначним ліберальним богословом, з яким К. Барт мав ідеологічний контакт, був Альбрехт Рітчль (1822–1889 рр.), відомий мислитель-богослов, який викладав у Геттінгені наприкінці ХІХ ст.

К. Барт погоджувався із вченням про любов Божу, яку розробив А. Рітчль [2, с. 238–239]. Також він високо оцінює його роздуми про Бога, бо він цілком відмовився від релігійно-морального значення ідеї Бога. Однак вважає, що не має змісту в такій ідеї Бога, якщо людина є сама собою в цьому світі [2, с. 223–224].

А. Рітчль доводив епістемологічний дуалізм, що пізнання в області богослов'я і пізнання у сфері філософії є фундаментально різними. К. Барт вбачав в цьому певне повернення до кантіанського розділення між теоретичними практичним доказом [17, с. 1041–1042]. Він доводив, що шлях пізнання Бога не починається із загальної теорії пізнання.

К. Барт вважав А. Рітчля «самим втіленням націонал-ліберальної німецької буржуазної епохи Бісмарка» [27, с. 196]. Вступивши у конфлікт з учнями А. Рітчля в Геттінгені, К. Барт стверджував перевагу Божого Слова над людським розумом і звинувачував ліберальний неопротестантизм у цілковитій капітуляції перед раціоналізмом Просвітництва.

Не можна залишити поза увагою і Вільгельма Германа (1846–1922 рр.), який був новим натхненням К. Барта у Марбурзі, починаючи з 1908 р., особливо його праця «Етика». Вважається, що саме в той час розпочалося його власне незалежне зацікавлення богослов'ям.

В. Герман був класичним ліберальним систематиком, який дотримувався того, що життя Христа стосується нас лише тоді, коли має етичну цінність. Він вчив, що людина може бути переконаною лише в тому, що вона сама пережила. Тому релігійний індивідуалізм і історичний релятивізм сформували основу такого богослов'я.

«Христоцентризм» з часом став синонімом імені Карла Барта. Вільям Герман також був «христоцентричним» богословом, але центральною ідеєю для нього не був «історичний Ісус», але, ймовірно, «внутрішнє життя» Ісуса, яке можна побачити і зрозуміти лише вірою [26, с. 453].

Після того, як К. Барт дізнався про підтримку його вчителями нацизму, він пише В. Герману листа (1914 р.) про свою незгоду і розрив із богослов'ям своїх вчителів. У лекції (1925 р.), яка пізніше була опублікована під назвою «Принципи догматики згідно з Вільгельмом Германом», К. Барт пояснює відмінності, які були між ними щодо розуміння богослов'я.

В. Герман відкидав використання будь-яких раціональних доказів у богослов'ї. К. Барт із ним погоджувався. Концепція В. Германа щодо відношення віри до її об'єкта була цілком основана на агностицизмі. Основний недолік полягав у цілковитому відділенні віри і знання. К. Барт пізніше буде акцентувати увагу на тому, що Бога можна насправді пізнати [26, с. 65].

<sup>2</sup> «Передісторія або доісторичність».

В. Герман розглядав релігію цілком у позитивному світлі. Релігія для нього була вмінням людини бачити працю Бога в подіях її життя. Для К. Барта ж релігія, дуже часто, є нічим іншим, як фасадом вірувань, що прикривають найбільше невірство [26, с. 94–99].

У 1925 р. К. Барт сказав: «Здається, що В. Герман навчив мене дечому фундаментальному. Пізніше ж, внаслідок постійних роздумів, був зобов'язаний сказати по-іншому практично все, врешті-решт, навіть цю фундаментальну думку. Проте вклав її в мене він» [10, с. 241]. У підсумку К. Барт категорично виступає: «Протестантизму краще взагалі не ототожнювати свою позицію з позицією В. Германа» [2, с. 63].

Навчання К. Барта в Берліні проходило під керівництвом **Адольфа фон Гарнака** (1851–1930 рр.), який був ще одним важливим пазлом у картині богослов'я К. Барта. А. фон Гарнак справляв враження досить ерудованого ліберального історика догматики. К. Барт був навчений добре відомій тезі про те, що доктрини ранньої церкви були «охрещеними» ідеями грецької філософської думки [6, с. 167]. А. Казем-бек зазначає, що такий хибний погляд привів А. фон Гарнака до заперечення Священного Передання і думки святих отців [7, с. 53–60].

1892 р. А. фон Гарнак очолив «повстання» богословського студентства Берліна проти Апостольського символу віри, і, у зв'язку з цим, перераховував список термінів, які були неприйнятними для «освічених християн», а саме: «життя вічне», «народження від діви», «відпущення гріхів» тощо [7, с. 53–60].

К. Барт заперечував, як А. фон Гарнак називав, «сучасне наукове богослов'я», що брало свій початок у Просвітництві, відкидаючи будь-які людські основи. А. фон Гарнак же вбачав у К. Барта ненаукове поняття одкровення, яке балансується «між абсолютним релігійним скептицизмом і найвним біблеїзмом» [17, с. 1038]. Також К. Барт критикує індивідуалістський підхід до релігії А. фон Гарнака. А. фон Гарнак вважав, що Євангеліє, яке проповідував Ісус, не дає в жодному разі відповідей на запитання: як організувати суспільство: економічно чи політично? Тому що це є неземне Царство. Для К. Барта такий індивідуалізм базувався на помилковій відмінності між духом і матерією [26, с. 90–2].

У своїй книзі «Сутність християнства» (1900 р.) той же А. фон Гарнак, як стверджує А. Казем-бек, розвивав думку, що в основу християнської віри закладено не об'єктивне Божественне об'явлення, але суб'єктивне тяжіння самої людини до Бога. Усе своє свідоме життя К. Барт боровся саме проти такого погляду [7, с. 53–60].

У політичних ідеях К. Барт був ближче до **Ернста Трьольча** (1865–1923 рр.), ліберального демократа, який представляв більш критичне ставлення серед ліберальних протестантських богословів, водночас направляючи богословів Німеччини.

Е. Трьольч виступав проти віри в абсолютність або завершеність християнства, доводячи, що жодна історична форма релігії не може вважатися «абсолютною». Навчаючись у Марбурзі Карл Барт вважав, що В. Герман є хорошою альтернативою в боротьбі з Е. Трьольчом. Як він і сам зазначав: «Ім'я Е. Трьольча в центрі наших дискусій означало межу, за яку, як я вважав, повинен відкинути домінуюче богослов'я цього віку. У всьому іншому я був відданим учнем» [26, с. 40–1].

К. Барт не погоджувався із проблемою відношення віри та історії (коли історія визначалася як та, яка мала місце дві тисячі років тому), вважаючи її такою, яка не має принципового значення. Така проблема існує лише для таких, як Е. Трьольч, що стоїть поза досвідом віри, але для тих, хто живе в досвіді віри, два є одним: «Христос ззовні нас = Христус в нас, історія = віра» [26, с. 76].

Брюс Мак-Кормак вважає, що основне джерело відмінності К. Барта від Е. Трьольча лежить у реформаторському підході до пріоритетності Євангелія над розумінням Закону [26, с. 215].

**Висновок.** Отже, ще з початку своїх студентських років К. Барт постійно цікавився ідеями як своїх попередників, так і сучасників, розвиваючи з ними постійні дискусії, що призвело до того, що глибина його богословської думки усвідомлюється лише в розумінні таких відносин.

Як зазначає К. Костюк, «хоча й сам К. Барт здійснив гідний захоплення «синтез впливів» діалектики, екзистенціалізму, герменевтики тощо, його богослов'я ніколи не було «діалогічним», що включає опонента в рівний дискурс, а лише «діалектичним», що передбачає вільне самовизначення Істини перед особою зовнішніх викликів» [8, с. 136–143].

### Література

1. Барт К. Послание к римлянам / К. Барт. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2005. – 580 с.
2. Барт К. Церковная догматика : т. 1. / К. Барт ; пер. с нем. – М. : Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 542 с.
3. Барт К. Церковная догматика : т. 2. / К. Барт ; пер. В. Витковского. – М.: Библейско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2011. – 689 с.
4. Барт К. Церковная догматика : т. 3 / К. Барт ; пер. А. Тихомирова и др. – М. : Библейско-Богословский Ин-т св. Апостола Андрея, 2014.
5. Барт К. Церковная догматика : т. 4 / К. Барт ; пер. с нем. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2015. – 344 с.
6. Гарнак А. фон. Сущность христианства / А. фон Гарнак ; пер. с нем. – СПб. : Издательство М.В. Пирожкова, 1907. – 222 с.
7. Казем-бек А. Христианский путь Карла Барта / А. Казем-бек // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 9. – С. 53–60.
8. Костюк К. Богословие и политика в жизни и творчестве Карла Барта / К. Костюк // Вопросы философии. – 2001. – № 1. – С. 136–143.
9. Andrews I. Deconstructing Barth: a study of the complementary methods in Karl Barth and Jacques Derrida / I. Andrews. – New York : P. Lang, 1996. – 254 p.
10. Barth K. Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann / K. Barth. – Munich : EVZ-Verlag, 1928.
11. Barth K. Church Dogmatics. Volume 4, Part 1 / K. Barth ; G. Bromiley transl. – Edinburgh : T&T Clark, 1956. – 802 p.
12. Barth K. An Introductory Essay / K. Barth. – New York : Harper, 1957.
13. Barth K. Centenary Essays / K. Barth. – S. W. SYKES, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1989.
14. Barth K. Church Dogmatics. Volume 1, Part 2: The Doctrine of the Word of God / K. Barth. – G. Bromiley & T. Torrance ed. – USA : T. & T. Clark International, 2004. – 905 p.
15. Bromiley G. An introduction to the theology of Karl Barth / G. Bromiley. – Edinburgh : T. & T. Clark, 1979. – 253 p.
16. Busch E. Karl Barth : his life from letters and autobiographical texts / E. Busch. – Philadelphia : Fortress Press, 1976. – 569 с.
17. Diller K. Karl Barth and the relationship between philosophy and theology / K. Diller // Heythrop Journal. – LI. – 2010. – P. 1035–1052.
18. Eitel A. The Resurrection of Jesus Christ : Karl Barth and the Historicization of God's Being / A. Eitel // International Journal of Systematic Theology. – 2008. – № 1(10). – P. 36–53.
19. Feuerbach L. The Essence of Christianity / L. Feuerbach ; trans. George Eliot. – New York : Harper, 1957.
20. Gignilliat M. Karl Barth and the Fifth Gospel: Barth's Theological Exegesis of Isaiah / M. Gignilliat, Farnham and Burlington. – VT : Ashgate, 2009. – 165 p.
21. Groenewald A. Interpreting the theology of Barth in light of Nietzsche's dictum God is dead / A. Groenewald // HTS Theologies Studies / Theological Studies. – 2007. – № 4(63). – P. 1429–1445.
22. Hegel G.W.F. The Christian Religion: Lectures on the Philosophy of Religion / G.W.F. Hegel, Peter C. Hodgson. –

Missoula, MT : Scholars Press for the American Academy of Religion, 1979. – 357 p.

23. Hunsinger G. How to read Karl Barth: The shape of his theology / G. Hunsinger. – New York : Oxford University Press, 1991. – 298 p.

24. Hunsinger G. Election and the trinity: twenty-five theses on the theology of Karl Barth / G. Hunsinger // *Modern theology*. – 2008. – № 2(24). – P. 179–198.

25. Kincade J. Karl Barth and Philosophy / J. Kincade // *The Journal of Religion*, 1960. – № 3 (40). – P. 161–169.

26. McCormack B. Karl Barth's critically realistic dialectical theology : its genesis and development, 1909–1936 / B. McCormack, Oxford : Oxford Univ. Press, 1997. – 499 p.

27. Moseley C. Nations and nationalism in the theology of Karl Barth / C. Moseley. – Oxford : Oxford University Press, 2013. – 219 p.

28. Nineteenth-century philosophy of religion : The history of western philosophy of religion / Nineteenth-century philosophy of religion: The history of western philosophy of religion, Graham Oppy and N. Trakakis. – Routledge : Taylor & Francis Group, 2009.

29. Pelsers G.M.M., Aarde A. van. The historical-hermeneutical prelude to the legacy of Karl Barth / G.M.M. Pelsers, A. van Aarde // *HTS Theologies Studies / Theological Studies*. – 2007. – № 4(63). – P. 1347–1375.

30. Wyk J. (Amie) van. “Was sollen wir tun?” Theological reflections on aspects of the ethics of Karl Barth / Wyk J. (Amie) van // *HTS Theologies Studies / Theological Studies*. – 2007. – № 4(63). – P. 1587–1612.

#### Анотація

**Хром'як Н. Л.** Основні впливи філософії та богослов'я епохи Просвітництва на формування богословської думки Карла Барта. – Стаття.

У статті розглядається вплив філософів Просвітництва (І. Канта, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха), критиків епохи Просвітництва (Ф. Ніцше, Ф. Овербека), а також представників ліберального богослов'я (Ф. Шляєрмахера, А. Рітчля, В. Германа, А. Гарнака, Е. Трельча) на формування богословської думки К. Барта. Будучи вихованим батьками в консервативному дусі, з одного боку, та вчителями в богословському лібералізмі, з другого, він прийшов до пошуку нового мислення та представлення реформаторських ідей, які змінили напрям протестантського богослов'я, сформувавши новий. Різні дослідники К. Барта вбачають різні впливи на формування його богословської думки. У чому вони збігаються, в іншому – розходяться, проте необхідно визнати, що будь-яка зміна думки, її розвиток, чи вдосконалення були викликані як зовнішніми, так і внутрішніми чинниками, тому повинні розглядатися не окремо, а в комплексі.

**Ключові слова:** Христоцентризм, діалектичний метод, антропоцентризм, пізнання, одкровення.

#### Аннотация

**Хромьяк Н. Л.** Основные влияния философии и богословия эпохи Просвещения на формирование богословской мысли Карла Барта. – Статья.

В статье рассматривается влияние философов Просвещения (И. Канта, Г. Гегеля, Л. Фейербаха), критиков эпохи Просвещения (Ф. Ницше, Ф. Овербека), а также представителей либерального богословия (Ф. Шляермахера, А. Ритчля, В. Германа, А. Гарнака, Э. Трельча) на формирование богословской мысли К. Барта. Будучи воспитанным родителями в консервативном духе, с одной стороны, и учителями в богословском либерализме, с другой, он пришел к поиску нового мышления и представления реформаторских идей, которые изменили направление протестантского богословия, сформировав новое. Различные исследователи К. Барта видят разные влияния на формирование его богословской мысли. В чем-то они совпадают, в чем-то – расходятся, все же необходимо признать, что любое изменение мысли, ее развитие, или усовершенствования были вызваны как внешними, так и внутренними факторами, поэтому должны рассматриваться не отдельно, а в комплексе.

**Ключевые слова:** Христоцентризм, диалектический метод, антропоцентризм, познание, откровение.

#### Summary

**Khromyak N. L.** The main influences of philosophy and theology of the Enlightenment on the formation of the theological thought of Karl Barth. – Article.

The article deals with the influence of the philosophers of the Enlightenment (I. Kant, G. Hegel, L. Feuerbach), critics of the Enlightenment (F. Nietzsche and F. Overbeck), as well as representatives of liberal theology (F. Schleiermacher, A. Ritchl, B. Hermann, A. Harnack, E. Troeltsch) on the formation of the theological thought of K. Bart. Being educated, on the one hand, by conservative parents and teachers in theological liberalism on the other, his frustration led to a search for new thinking and the presentation of reformed ideas that changed the direction of Protestant theology, forming a new direction. Various researchers of K. Bart see different influences on the formation of his theological thought. In some cases, they coincide, diverge in the other, yet it must be recognized that any change in thought, its development, or improvement has been caused by both external and internal factors, and therefore should not be considered separately, but in a complex.

**Key words:** Christocentrism, dialectical method, anthropocentrism, knowledge, revelation.

УДК 141+130.3

*Рахім Амір Хуссейн*  
аспірант кафедри філософії і основ  
загальногуманітарного знання

*Одеського національного університету імені І. І. Мечникова*

## КОНЦЕПТ ДУХОВНОСТІ В СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ІСЛАМСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

**Постановка проблеми.** Соціокультурний розвиток сучасного людства супроводжується безліччю проблем кризисного характеру, девальвацією системи цінностей, руйнацією традиційних життєвих уявлень і світоглядних принципів, в основі яких стан духовності соціуму. Для вирішення цих проблем людству необхідно зробити правильний вибір найбільш оптимального шляху розвитку, визнавши пріоритетом гармонію духовно-морального і тілесного в людині та суспільстві. Досконала людина, ідеальний суспільний устрій є мрією багатьох поколінь. Цей ідеал, сплав досконалості тілесного і духовного, виник ще в античні часи і знайшов своє закріплення в принципі калокагатії (грец. kalos – прекрасний і agathos – добрий), а пізніше був підхоплений мислителями середньовічного Сходу, які розробили власний ідеал досконалої людини (араб. *يُكامل* – камілі), з чітко вираженим особистим началом, що прагне змінити себе і навколишню дійсність.

Актуальність теми дослідження визначається потребою в соціально-філософському осмисленні концепту духовності в різних світоглядних парадигмах, зокрема й мусульманському світорозумінні, для рішення проблем гармонійного розвитку соціуму й особистості в сучасному полікультурному світі. Моделі духовного розвитку завжди містять досягнення минулих поколінь і той ідеал досконалої людини, що склався в певному соціокультурному середовищі. Однак в розумінні феноменів духовності, духовного життя існують різні моделі та принципи аналізу, відсутні єдині критерії оцінки феномену духовної сутності людини, що робить дану тему теоретично значущою й актуальною. Крім того, концепт «духовність», з одного боку, є надзвичайно популярним і поширеним, а з другого – доволі «розмитим» у семантичному плані, що актуалізує задачу аналізу одного з контекстів звернення до нього, а саме: у межах середньовічної ісламської філософії.

**Метою статті** є аналіз концепту духовності в середньовічній ісламській філософії.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Різні аспекти соціально-філософської думки середньовічного ісламу плідно вивчалися декількома поколіннями вчених. До числа найбільш значущих досліджень необхідно віднести роботи таких вчених, як: М. Айні, А. Блек, К. Брокельман, Г. Гібб, З. Джалілов, Д. Доналдсон, Н. Жолмухамедова, А. Корбен, Дж. Макдісі, У. Мехмет, Ю. Михайлов, Е. Музикіна, М. Муттахарі, А. Сагадеев, Р. Усанов, Є. Фролова, М. Хаддурі, А. Хаурані, Г. Шаймухамбетова та ін. Незважаючи на тривалі й плідні процеси дослідження ісламської філософії, все ще недостатньо робіт, присвячених осмисленню концепту духовності в середньовічній ісламській філософії.

**Виклад основного матеріалу.** Традиційно в науковому ужитку закріпилися декілька термінів, що охоплюють величезний пласт філософії середньовічного мусульманського Сходу: «арабська філософія», «ісламська філософія», «арабо-мусульманська філософія», «філософія Арабського Сходу» тощо. В арабських і європейських країнах більш поширеним є термін «арабська філософія», у Сполучених Штатах Америки (далі – США) й інших, неарабських ісламських країнах – «ісламська філософія». Останній термін представляється більш коректним, оскільки охоплює досвід специфічної філософської рефлексії, що виникла на підґрунті ісламського світогляду, об'єднавши філософію усього середньовічного Сходу, а не тільки арабів. Значне місце в духовному житті цього регіону посідала мова фарсі-дарі, якою писалися наукові праці, розвивалася поезія. Дослід-

ниця середньовічної мусульманської філософії Є. Фролова вважає більш точними термінами «арабо-ісламська» або «арабо-персидська філософія», які підкреслюють домінуючу роль ісламу і той факт, що філософія цієї доби «розвивалася в регіоні, народи якого мали власні культурні, зокрема мовні традиції, в регіоні, де доволі розповсюдженою була писемність фарсі» [14, с. 7]. Французький дослідник А. Корбен зазначає, що «вселенський сенс слова «Іслам» не може бути обмеженим національними або етнічними межами» [9, с. 3]. Звісно, більшість філософських і наукових творів в Арабському Халіфаті писалися арабською мовою, яка відіграла роль латини в середньовічній Європі.

Будь-яка цивілізація є продуктом людської діяльності, що здійснюється в межах певних концептів, під впливом конкретних ціннісно-світоглядних постулатів, і важливо виділити те підґрунтя, яке впливає на їх формування. Найчастіше таким підґрунтям є релігійний компонент, ісламська цивілізація є тому яскравим прикладом. Те, що в ісламі ніколи не було інституту церкви, обумовило самостійні пошуки граничних засад буття та місця людини у світі. Як наслідок, з'явилися три основні напрями середньовічної ісламської думки: калам (філософська теологія), аль-фальсафа (орієнтована на античні моделі філософствування) і суфізм (мусульманський містицизм). Варто зауважити, що зі становленням ісламу як інституціональної структури в арабській частині території переважну роль стала відігравати ортодоксальна теологія, а власне філософські пошуки стали все більше концентруватися в Ірані та Середній Азії. Необхідно звернути увагу й на те, що аль-фальсафа, а отже, і раціоналізм, найбільшого поширення набула в шийтському середовищі, тоді як в сунітських країнах перевагу віддавали каламу.

Власне філософське вчення, на основі містицизму, було розроблено суфіями. Це вчення мало значний вплив на середньовічну ісламську філософію пізнього періоду і зберігає своє панування в поглядах багатьох мусульманських філософів і літераторів донині. Суфізм вважає, що логічним завершенням духовних пошуків мусульманина є тасаввуф – «шлях ірраціонального знання й аскези», положення якого мають прийматися на віру і засвоюватися душею та серцем людини [2, с. 92]. Метою тасаввуфа є вдосконалення духовного світу людини, формування в неї піднесених моральних якостей [1, с. 18]. Духовна практика запобігає перетворенню релігії на механічне виконання обрядових і правових положень і допомагає реалізувати такі якості душі, як віра, покривість, терпіння, надія, протистояти душевним порокам. Метою тасаввуфа є виховання «досконалої людини» (аль-інсан аль-каміл), яка звільнилася від мирської суєти і поборолла негативні якості своєї природи. Тасаввуф відіграв величезну роль у розвитку етики, естетики, літератури, архітектури, образотворчого мистецтва, музики в мусульманському світі.

Іслам став визначальним ідейним підґрунтям нової цивілізаційної парадигми. Він запропонував абсолютно нові засади осмислення навколишнього світу і внутрішнього духовного життя людини, тому всі філософські школи середньовічного Сходу, як релігійні, так і світські, були пов'язані з ісламом. Одночасно існує відмітна ознака, що відрізняє середньовічну світську філософію ісламського світу (аль-фальсафу) від християнської філософії Європи того ж історичного періоду: фальсафа ніколи не була «прислужницею релігії» і навіть протистояла її претензіям на світоглядну гегемонію. Коло інтересів представни-

ків фальсафі (фаласіфа) було доволі широким: політика, право, етика, медицина, фізика, географія, астрономія, хімія, математика, механіка, музика тощо. Саме тому період X–XI ст. називають східним Ренесансом. Казахський філософ З. Джалілов, підкреслюючи величезний внесок представників іранської науки, навіть називає цей період «ірано-центральноазійським Відродженням» [6, с. 17]. Вільнодумство окремих філософів доходило навіть до критичного ставлення до релігійності взагалі. Так, у трактаті персидського мислителя IX – X ст. Абу Бакра Ар-Разі «Машарік аль-анбія» («Про омані пророків») міститься твердження, що всі люди рівні від природи, а отже пророки не можуть претендувати на духовну вищість.

Термін «духовність» (араб. *فینا حور* «руханія», перс. *شیرون* «манавія» – «дух», «сенса») в ісламі означає зосередженість на внутрішньому. Джерелом духовності є Коран у його внутрішній реальності й сакраментальності та субстанція душі Пророка, яка незримо перебуває не лише в хадісах і Сунні, але й в серцях мусульман. Особливістю, яка визначає розуміння духовності в ісламі, є відсутність поняття первородного гріха і, відповідно, гріховної природи людини [11, с. 109]. Людина не народжується зі злом душі й не несе його в собі, її душа не є ареною світової битви добра зі злом. Моральність не є засобом подолання власного злого начала, людині не потрібно постійно доводити свою моральність відстороненням від власної природи, демонструвати готовність дати відсіч будь-якій спокусі. В ісламі шлях духовного вдосконалення пов'язаний із покірою прямим указівкам Аллаха, цілісності свідомості, людині дана лише «можливість жити згідно із Законом Божим» [10, с. 139], Аллах «знає про те, що в грудях» (11:7) [8].

Людина – істота духовна за своєю природою. Духовність в ісламі розуміється інакше, ніж в християнстві: істотними ознаками духовності є віра, наука і знання. Віра є необхідним атрибутом людини, особливою відзнакою її розумної природи. З погляду ісламу, духовний потенціал пов'язаний із вірою в Аллаха, рівнем внутрішньої культури, розвитком ціннісних орієнтацій, прагненням жити гармонічним життям. Так, таджицькі вчені Р. Усанов і М. Бегматова звертають увагу на те, що «<...> Ар-Разі, виходячи із цілісності морального життя людини або ж єдності моральних засад її духовної сутності та доводячи надприродність і трансцендентну співвіднесеність її душі як основи моральності людини з Богом чи Вищим началом буття, вважає, що в духовних засадах моральної цінності людини є саме нагадування про мету, про замисел Бога відносно людини, здійснення якого вимагає граничної концентрації моральних якостей, зосередженості їх на ідеї безумовного добра» [13, с. 60].

Спіраючись на віру, людина здатна розкрити свій потенціал через науку і знання. Прагнення до знання оголошується істотною характеристикою духовної природи людини: «Людина прагне до освоєння наук не тільки для того, щоб забезпечити своє панування над природою. У людській душі закладений інстинкт пошуку істини і прагнення до досліджень<...> Людина воліє бути обізнаною навіть у таємницях галактик, знання чи незнання яких ніяк не впливає на її життя. Людина за покликом своєї природи уникає невігластва і прагне до науки. Тому знання й інформованість становлять один із духовних компонентів людського існування» [12, с. 93–94].

На відміну від християнської філософії, в якій чітко розрізняються божественна премудрість і земні знання, що не мають позитивного впливу на духовний розвиток людини, в ісламській філософії склалося благоговійне ставлення до будь-якого достовірного наукового знання: «Віра створює людину, а людина – силою науки перетворює світ» [12, с. 113]. Мети свого життя людина досягає за правильного поєднання науки і віри. Величезну роль інтелектуального знання в ісламській філософській традиції демонструє той факт, що в дискусіях, які організовувалися теологами-мутакалімами (вчителями калама), і участь в яких брали представники різних конфесій, існувало правило доводити свої тези не посиланнями на Писання, а виключно раціональни-

ми доводами. Мутакаліми також вважали, що людський розум є критерієм для розрізнення добра і зла.

Ісламські філософи, відповідно до античної традиції, вважали, що людство поділяється на розумну меншість («обраних») і нерозумну більшість («масу»). Інтелектуальна еліта, в якій знаходить своє втілення «людяність», на їхню думку, забезпечує спадкоємність і прогрес єдиного, загальнолюдського розуму. Так, Ар-Разі вважав, що людина як жива істота прагне до отримання радості знань. Люди, здатні досягти істини, філософи, повинні походити на творця: бути справедливим до людей і поборжливим до їхніх помилок, тому що кожний іде шляхом до істини і лише в міру своїх сил наближається до неї [4, с. 24–25].

Ібн Сіна у своїх роботах «Книга знань», «Книга вказівок і настанов» підкреслював необхідність освіти, важливість наукового знання: «Невігластво, яке є одним із найбільших пороків і недоліків, протилежне знанню, яке є найвеличезнішою з чеснот» [3, с. 747]. З позицій раціоналізму філософ трактує навіть велич Аллаха: «Хвала Аллаху, натхненнику благого розуму» [3, с. 753]. У роздумах про духовне життя Ібн Сіна постійно повторює слова «думати», «розмірковувати»: «Залишаючись на самоті, вільним від співрозмовників, вона [людина] повинна думати про красу душі та помислів, розмірковуючи про Першоцаря і Його царство» [3, с. 744]. Схожі думки ми знаходимо і у Ар-Разі: «Завдяки розуму ми пізнаємо все те, що нас звеличує і поліпшує» [4, с. 24]. Аль-Фарабі теж вірить у силу людського розуму, здатність людини пізнати навколшній світ. Розум, яким Аллах наділяє людину, робить її єдиносущою з Богом. Розум є універсальним принципом людяності та духовності.

Духовність людини також визначає моральність, яку ісламські філософи трактували крізь призму раціоналізму. Думка про те, що розумна людина повинна бути високодуховною і високоморальною, притаманна вченням багатьох ісламських філософів. Добросесність і моральність в їхніх трактатах були нероздільно пов'язані з розумністю і розсудливістю. Аль-Фарабі, Ібн Сіна, Ар-Разі та їхні послідовники були переконані, що рівень моральності, добродійності людини визначається рівнем її розумності й розсудливості.

Наприклад, у міркуваннях Ібн Сіни щодо моральної поведінки цілком відсутній трансцендентний аспект: у них немає жодного ісламського чи навіть взагалі релігійного контексту. Покажемо є вислів, згідно з яким, «задачею людських душ, характерною тільки для них, не є лише сприйняття тих явищ, які можна охопити розумом. Вони за співучасті тіла покликані виконувати й інші дії, завдяки яким досягається щастя» [3, с. 750]. Тобто Ібн Сіна проголошує поцейбічне щастя як вище блага людської, зокрема й духовної, діяльності.

Представляють інтерес роздуми Ібн Сіни щодо співвідношення духовного і тілесного, в яких філософ, з одного боку, визнає необхідність приборкування пристрасті та підкоряння тваринних сил владі розуму, а з другого, як лікар, він переконаний у великому значенні фізичного здоров'я для духовності: «<...> коли тваринні сили укріплюються, у них виникає здатність до сприйняття піднесеного» [3, с. 752]. У розумній душі водночас не лише виникають більш сильні враження, а й ще більш укріплюється сам зв'язок душі з тілом.

Ще одним атрибутом духовності є прагнення до краси, що має всеосяжний характер: від бажання мати красиве ім'я, одяг, житло, до прагнення створювати твори мистецтва. Потяг до зовнішньої краси, який у християнському аскетизмі розглядається як можлива причина мирського маренославства, в ісламі відносять до проявів духовності. Іслам стверджує необхідність підкорення краси духовно-моральному ідеалу: «<...> краса існує в багатьох формах – у природі, у людській праці, у вчинках тощо, але найбільше цінується краса освіченого розуму, гармонія душі і тіла віруючої людини» [7, с. 68]. Прекрасне («хусн») постає як один із засобів пізнання всеосяжних істин духа, що містять загальнолюдський зміст. Для аль-Фарабі тільки та людина є прекрасною, яка звільнилася від негативних рис характе-

ру, здатна бачити прекрасне в природі та суспільному житті, високо цінить красу людської душі [5, с. 34].

У середньовічній ісламській філософії порушується питання духовної активності людини, яке пов'язується з її ставленням до власного життя та діяльності. Духовна активність розуміється як творче ставлення до світу, навколишнього середовища, суспільства, до самого себе, спрямоване на реалізацію певних цінностей та ідеалів. Зміст цих конкретних цінностей та ідеалів безпосередньо визначає роль моралі в розвитку і самовдосконаленні індивіда. Мораль також розглядає активність і цілеспрямованість як обов'язок кожного члена суспільства. Соціально-ідейна спрямованість поглядів ісламських філософів ставила їхні знання на службу людині, звеличуючи її духовні й фізичні якості. Ар-Рази прямо вказує: «Воістину розум, завдяки якому ми відрізняємось і перевершуємо всі інші нерозумні істоти, привів нас до благосного життя, до опори один на одного. Більша частина нашого прекрасного життя проходить у співробітництві та дружбі між нами. І якщо б не це, ми не мали би в нашому благосному житті жодних переваг перед тваринами» [4, с. 73].

Для ісламських мислителів середньовіччя, зокрема ірано-персидських, удосконалення морального світу людини потребує настанови на творче використання своїх сил, внутрішню мобільність. Визначальним підґрунтям такої активності, на їхню думку, є свобода вибору людини, насамперед, її моральна свобода і готовність до рішучого протистояння всім проявам зла. Згідно з Ар-Рази, моральна й розумна поведінка удосконалюють характер людини і сприяють щасливому життю. У середньовічній ісламській філософії, так само, як і в античній, тема щастя, його природи, шляхів досягнення стала одним із найважливіших питань, яке розглядалося не тільки у філософсько-етичному, але й у політичному, правовому, медичному та інших аспектах. Більшість філософів (аль-Фарабі, Ібн Сіна, Ар-Рази та ін.) пов'язували поняття щастя з досконалістю, до якої прагне людина. Так, Ібн Сіна зазначає: «Щастя для душі полягає в удосконаленні своєї сутності в притаманній їй стихії, тобто – в її постійному русі в раціональному світі. А з погляду взаємозв'язку, що існує між нею і тілом, її щастя полягає в досягненні піднесеного стану, тому нам необхідно прагнути найкращої досконалості, щоб вміти представляти співвідношення своїх дій із діями тих живих істот, що відрізняються від нас і змушують відмовитися від них. Тим самим ми готуємо себе до цілковитої найвищої досконалості» [3, с. 751–752].

Досконалість людини, згідно з ісламськими філософами, збігається з її моральною досконалістю, а метою моральної діяльності є щастя. Аль-Фарабі прямо вказує: «<...> метою існування людини є досягнення вищого щастя, але для цього їй необхідно знати, що таке щастя, зробити його своєю метою і йти до неї. Потім їй необхідно пізнати, що варто робити для досягнення щастя» [5, с. 121]. Усі ісламські філософи вважали, що щастя не є даром, а досягається активними духовними і фізичними діями людини. Досконалість і щастя досягаються дією і знанням.

Абу Бакр Ар-Рази переконаний, що шлях до духовної досконалості і щастя складний і тернистий, насамперед, людина повинна навчитися стримувати афекти душі: «Людина, звісно, може повірити, що давши волю пристрасті, накліче на себе інші наслідки, що спричинять їй біль, для позбавлення від якого доведеться докласти набагато більше зусиль, ніж ті, що могли знадобитися для прояву витримки і терпіння. Отже, у стримуванні її має бути проявлена рішучість. Навіть якщо людині доведеться докласти вдвічі більше зусиль, вона також повинна направити їх на її приборкання, бо воістину перша гірка капля пиття м'якше і легше, ніж наступна, яку, у будь-якому разі, неминуче доведеться випити» [4, с. 27]. Крім того, Ар-Рази пов'язує щастя із «піднесеними» задоволеннями й «ідеями, які не мають меж» [4, с. 40], пов'язаними з пізнанням, розумінням і знанням. Рівень досконалості й розумності людини визначається тим, наскільки правильно вона вибирає задоволення. Цей

вибір ґрунтується на свободі волі, яку мислитель пов'язує з бажанням.

Отже, ісламські філософи середньовіччя важливим засобом досягнення щастя вважають правильні дії, в основі яких добра воля і вільний вибір, такі дії мають бути навмисними і проявлятися протягом всього життя людини. Для досягнення справжнього щастя дії, вчинки, духовна активність і розсудливість мають гармонічно відповідати одне одному. Визначаючи духовність як творчу силу людини, іманентно притаманну їй потребу в самовдосконаленні, подоланні інтелектуальних і фізичних меж, поставлених природою, показуючи потенціальну безкінечність становлення людського духу, ісламські філософи закликають людей до духовної активності.

**Висновки.** Іслам дав світу прекрасну спадщину своїх мислителів, які зайняли гідне місце в скарбниці світової філософії. В ісламській традиції духовність має гностичний характер, інтелектуальність і духовність нероздільні – вони є іпостасями єдиної реальності. Ознаками духовності є віра, наука і знання. Прагнення до знання оголошується істотною характеристикою духовної природи людини. Духовність людини також визначає моральність, яку ісламські філософи трактували крізь призму раціоналізму. Одним із атрибутів духовності є прагнення до краси, що має всеосяжний характер. У середньовічній ісламській філософії порушується питання духовної активності людини, яке пов'язується з її ставленням до власного життя та діяльності. Соціально-ідейна спрямованість поглядів ісламських філософів ставила їхні знання на службу людині, звеличуючи її духовні й фізичні якості.

#### Література

1. Ayni M. İslam Tasavvuf Tarihi / M. Ayni. – İstanbul : Akabe Yayınları, 1985. – 208 s.
2. Mehmet Ünal Tasavvuf Tarihi İçinde Celvetilik / M. Ünal // Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2012. – Sayı: 26. – S. 91–104 [Elektronik kaynak]. – Erişim modu : <http://sdu.dergipark.gov.tr/download/article-file/117843>.
3. Абу Али Ибн Сина Трактат об этике / Абу Али Ибн Сина // Сочинения. – Душанбе : Дониш, 2005. – Т. 2. – С. 740–753 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://iphiras.ru/uplfile/ethics/biblio/avic\\_2.pdf](https://iphiras.ru/uplfile/ethics/biblio/avic_2.pdf).
4. Абу Бакр Ар-Рази Духовная медицина / Абу Бакр Ар-Рази – Душанбе : Ирфон, 1990. – 88 с.
5. Аль-Фараби Социально-этические трактаты / Ал-Фараби. – Алма-Ата : Наука, 1973. – 399 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://abhidharma.ru/A/Islam/Content/0026.pdf>.
6. Джалилов З. Ученые мусульманского Востока : Абу Бакр ар-Рази и его философия / З. Джалилов // Известия НАН Республики Казахстан. Серия общественных наук. – 2008. – № 2. – С. 17–21 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://nblib.library.kz/elib/library.kz/journal/Dжалилов\\_З.Г.а.pdf](http://nblib.library.kz/elib/library.kz/journal/Dжалилов_З.Г.а.pdf).
7. Жолмухамедова Н. В поисках прекрасного: аль-Фараби и Ибн Сина : [монография] / Н. Жолмухамедова. – Алматы : ИФПР КН МОН РК, 2014. – 200 с.
8. Коран / пер. и коммент. И.Крочковского. – М. : Наука, 1986. – 727 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://e-q.narod.ru/eq/q\\_kr/index.html](http://e-q.narod.ru/eq/q_kr/index.html).
9. Корбен А. История исламской философии / А. Корбен ; пер. с франц. А. Кузнецова. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 360 с.
10. Михайлов Ю. Пора понимать Коран : [сборник статей] / Ю. Михайлов. – М. : Ладомир, 2008. – 240 с.
11. Музыкаева Е. Концепция человека в исламской антропологии / Е. Музыкаева // Исламоведение. – 2017. – Т. 8. – № 1. – С. 105–111 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.intelros.ru/pdf/Islamoved/2017\\_01/Islamoved%202017-1-10.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/Islamoved/2017_01/Islamoved%202017-1-10.pdf).
12. Муттахари М. Человек и вера : Человек с точки зрения Корана / М. Муттахари. – М. : Исток, Серия «Знакомство с исламом», 2009. – 168 с.
13. Усанов Р. Интеллектуальный поиск способа устранения социального зла в творчестве ар-Рази / Р. Усанов,

М. Бегматова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки. – 2017. – № 1(50). – С. 58–61 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://cyberleninka.ru/article/v/intellektualnyu-poisk-sposoba-ustraneniya-sotsialnogo-zlav-tvorchestve-ar-razi>.

14. Фролова Е. История средневековой арабо-исламской философии : [учебное пособие] / Е. Фролова. – М. : ИФ РАН, 2006. – 199 с.

#### Анотація

**Рахим Амир Хуссейн. Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії.** – Стаття.

Термін «духовність» в ісламі означає зосередженість на внутрішньому, істотними ознаками духовності є віра, наука і знання. Віра є необхідним атрибутом людини, особливою відзнакою її розумної природи. Прагнення до знання оголошується істотною характеристикою духовної природи людини. Духовність людини також визначає моральність, яку ісламські філософи трактували кризь призму раціоналізму. Духовна активність людини пов'язується з її ставленням до власного життя та діяльності і розуміється як творче ставлення до світу, оточуючого середовища, суспільства, до самого себе, спрямоване на реалізацію певних цінностей та ідеалів. Соціально-ідейна спрямованість поглядів ісламських філософів ставила їхні знання на службу людині, звеличуючи її духовні й фізичні якості.

**Ключові слова:** ісламська філософія, духовність, калам, аль-фальсафа, суфізм, тасаввуф, раціоналізм, моральність, прекрасне, духовна активність, досконала людина.

#### Аннотация

**Рахим Амир Хуссейн. Концепт духовности в средневековой исламской философии.** – Статья.

Ислам стал определяющей идейной основой новой цивилизационной парадигмы. Он предложил совершенно новые принципы осмысления окружающего мира и внутренней духовной жизни человека. Термин «духовность» в исламе означает сосредоточенность на внутреннем, существенными признаками духовности являются вера, наука и знания. С точки зрения ислама, духовный потенциал связан с верой в Аллаха, уровнем внутренней культуры, развитием ценностных ориентаций, стремлением жить гармоничной жизнью. Стремление к знанию объявляется существенной характеристикой духовной природы человека. Духовность человека также определяет нравственность, которую исламские философы трактовали сквозь призму рационализма: добродетель и нравственность неразрывно связаны с разумностью и рассудительностью. Еще одним атрибутом духовности является стремление к красоте, исламские философы утверждают

необходимость подчинения красоты духовно-нравственному идеалу. В средневековой исламской философии поднимается вопрос духовной активности человека, которая связывается с его отношением к собственной жизни и деятельности. Духовная активность понимается как творческое отношение к миру, окружающей среде, обществу, к самому себе, направленная на реализацию определенных ценностей и идеалов. Социально-идейная направленность взглядов средневековых исламских философов ставила их знания на службу человеку, возвеличивая его духовные и физические качества. Определяя духовность как творческую силу человека, имманентно присущую ему потребность в самосовершенствовании, преодолении интеллектуальных и физических границ, поставленных природой, показывая потенциальную бесконечность становления человеческого духа, исламские философы призывают людей к духовной активности.

**Ключевые слова:** исламская философия, духовность, калам, аль-фальсафа, суфизм, тасаввуф, рационализм, моральность, прекрасное, духовная активность, совершенный человек.

#### Summary

**Rahim Amir Hussain. Concept of spirituality in middle age Islamic philosophy.** – Article.

Islam has become the defining ideological basis of the new civilization paradigm. It proposed completely new principles for understanding the surrounding world and the inner spiritual life of a man. The term “spirituality” in Islam means a focus on the inner, essential signs of spirituality are faith, science and knowledge. The desire for knowledge is declared an essential characteristic of the spiritual nature of a man. Spirituality also determines the morality that Islamic philosophers interpreted through the prism of rationalism. Another attribute of spirituality is the desire for beauty, Islamic philosophers affirm the need to subordinate beauty to the spiritual and moral ideal. In medieval Islamic philosophy the question of man's spiritual activity is raised which is understood as a creative attitude to the world, the environment, society, to himself, aimed at the realization of certain values and ideals. The socio-ideological orientation of the views of medieval Islamic philosophers placed their knowledge at the service of a man, exalting his spiritual and physical qualities. Defining spirituality as the creative power of a man, immanently inherent in him the need for self-improvement, overcoming the intellectual and physical boundaries posed by nature, showing the potential infinity of the formation of the human spirit, Islamic philosophers call people to spiritual activity.

**Key words:** Islamic philosophy, spirituality, kalam, al-falsafa, sufism, tasawwuf, rationalism, morality, beautiful, spiritual activity, perfect person.

УДК 316.42+304.4

**В. Е. Шедяков***доктор социологических наук, кандидат экономических наук, доцент,  
независимый исследователь (г. Киев)***СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ И РАЗВИТИЕ ТВОРЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ***Жить – это создавать, создавать – это радоваться.  
Вера Жакова, «Град Китеж»*

**Постановка проблемы в общем виде и её связь с важными научными и практическими задачами.** С одной стороны, состояние социокультурной среды – важнейший фактор развития и реализации творческого потенциала каждого, с другой – сама творческая активность населения является весомым аргументом становления среды. Формирование общественной среды, способствующей социальной активности – важнейшая задача общества, а создание предпосылок, культивирование и реализация одаренности – обязанность государства. Условия кризиса усиливают общественную потребность в инновациях и напряженном труде, и сам кризис в существенной мере вызван сковывающим развитием созданных в глобальном масштабе возможностей творчества и самоуправления.

**Анализ исследований и публикаций по теме, выделение нерешённых ранее частей общей проблемы, которым посвящена статья.** В материале использованы научно-методологические и номенклатурно-терминологические традиции контекстового изучения ценностно-смыслового пространства, созданные исследованиями таких авторов, как: Т. Кампанелла, Л. Архангельский, Э. Афонин, В. Бакиров, Л. Беляева, С. Богдан, И. Борзихина, Т. Ветрова, Б. Додонов, О. Дробницкий, А. Здравомыслов, Д. Калаич, В. Ковалёв, О. Лушникова, Э. Паин, Э. Розенталь, В. Сагатовский, Н. Федотова, Г. Фрайер, Э. Фромм, В. Шановский, В. Шилов, Р. Шукина, Л. Яковлев и некоторых других, традиции формирования и изучения молодежной политики О. Балакиревой, Ю. Волкова, Б. Дементьева, И. Ильинского, В. Лисовского, В. Лукащук, Л. Рубиной, Е. Самариной, М. Суслова, О. Шабалина, Е. Якубы, а также концептуальные подходы в анализе процесса творчества у В. Библера, А. Бутенко, И. Буяна, Г. Гиргинова, Э. Ильенкова, А. Коршунова, А. Лосева, А. Любищева, В. Барулина, Л. Выготского, Ю. Давыдова, Р. Додонова, Р. Косолапова, Б. Межуева, Т. Ойзермана, Я. Пономарёва, Е. Режабека, Л. Сохань, А. Спиркина, В. Толстых, В. Тугаринова, А. Уледова, В. Шаповалова, В. Шинкарука для характеристики духовной жизни общества, соотношения общественной психологии и идеологии в ней. Классическими стали труды по использованию Public Relations в социально-политической сфере, созданные такими авторами, как: Д. Бурстин, Д. Доти, Д. Лиллекер, Д. Макгинес, Л. Сабато, А. Салливан и др.

На этом фоне **задача статьи** – подытожить этап анализа взаимной потребности социокультурной среды общественных отношений и творческой активности населения.

**Основная часть.** Творчество составляет как основной двигатель исторического процесса, так и способ осуществления человека. Материальные и духовные культурно значимые пространственно-временные формы вещей, общественных контактов и процессов создают социально-экономический порядок, имеющий внутренние и внешние очертания [1–5]. Решающее значение приобретает исторический подход, всесторонний анализ данного социального явления, его составляющих и условий его существования. Человек, общество, хозяйство – феномены органические, а не механические. Их нельзя описывать исключительно в терминах материальных интересов и эгоистического выбора, а этнос часто выступает как самостоятельная недробимая историческая величина с собственными задачами, волей, привычками. При этом культурно-цивилизационный мир принципиально един, но это единство различного. Социальные

системы и несистемные целостности выступают как диалектическое многообразие качественно отличных друг от друга взаимосвязанных образований. Существование же различных подсистем социального мира предполагает, с одной стороны, возможность их обособления, а с другой – появление идеальных реакций у части этих подсистем. Так реализуется соотношение устойчивости и изменчивости, цивилизации и личности. Присвоение объектов прошлого труда становится и освоением культурного поля в целом, приращением всей социальной ткани. Это единство волнообразного (периодического) и необратимого развития социальности суть процесс циклов развития культурно-цивилизационных миров. В глобальном масштабе историческое значение творческой активности в формах игры, учения и труда меняется с развёртыванием системообразующих отношений труда, собственности и управления в обществе [6–11].

Однако, отчуждение – принудительная социализация в неприсущих человеку формах – существенно необходимо до создания адекватного материального и духовного фундамента самораскрытия человека (и природы им). При этом всеобщность / тотальность отчуждения акцентирует возможности иррационально-превращённых форм в реализации творческой одарённости человека, необходимость раскрывает потенциал свободы. Одним из важнейших измерений прогресса человечества становится мера общественной востребованности реализации глубоко индивидуальной комбинации сущностных сил каждого, соотношение внешнего принуждения и внутреннего побуждения конкретных форм их проявления. Уже продукты труда как стоимость есть лишь вещное выражение человеческого труда, вещная видимость общественного характера труда. Вообще социально-политический регресс – индивидуальная редукция до звериных инстинктов и общественная атомизация – стимулируется средой «сумеречного сознания», ориентирующей на потребительство и накопительство, отвергающей сущностные силы человека в пользу фетишизации вещей и капитала. Однако человечество уже исчерпывает потенциал прежнего типа развития, базировавшегося на стремлении к безграничному хозяйственному экстенсивному росту, требовавшего повышения неравномерности социальных возможностей, экспансии на новые рынки и, следовательно, постоянства потребительского угара и военных авантур. Вместе с тем, оперевшись в непреодолимую преграду угрозы всему живому от устаревающих стратегий, человечество и вынуждено, и имеет всё необходимое, чтобы переходить к акценту на интеллектоёмкие экологичные естественно-природные технологии с приоритетом уважения к окружающей среде и гуманизации общества.

**Творчество позволяет воплотить сущностные силы человека, потому имманентно его природе [12–14].** На пересечениях этих осей антропосоциогенеза сформированы представления о трёх взаимообуславливающих ипостасях культуры: Истине, Добре и Красоте. Человек приходит, чтобы воплотиться с той полнотой, с какой сможет в существующих обстоятельствах: на животном (поеть, попить, дать потомство, повысить комфорт и т. п.), социальном (занять и использовать более высокую позицию в социуме), творческом (в созидании, в частности, духовно-смысловом). В этом контексте потребитель – «экономическое животное» (Д. Калаич). Соотношение собственно человеческого, святого и звериного начал в отдельном индивидуе и в общественном бытии всякого культурно-цивилизационного



мира различно. Противоречие родовых сил развёртывается в социальные конфликты, вызывая варианты сублимации. Если внутренняя характеристика сил – их рационально-эмоциональная определённость, то внешняя – единство вещественного содержания, форм вещественных и общественных. Вектор подвижности этого баланса формирует разные приоритеты при создании: как в божественном уподоблении при продуцировании / творчестве смыслов, так и в животном – при биологическом репродуцировании / размножении. Звериное начало искушают сытостью. Человеческое – справедливостью в обеспечении реализации идеалов свободы, равенства и братства. И путь социально-экономических реформ – направление укрепления собственно человеческого начала в обществе, соответственно – очеловечивания общественной жизни, гуманизации социально-политических и социально-экономических отношений.

Длительная эпоха приоритета гонки за уровнем удовлетворения растущих материальных потребностей на базе расходования простого труда зримо выявила свои пределы, связанные с неравномерностью концентрации возможностей и угрозами не только экологии человека, но и всей планетарной экосистеме. Постсовременность, постиндустриализм и постглобализм усиливают дрейф общественных отношений в направлении повышения роли знания и интеллектоёмких ресурсно-методологических баз. Если ранее человек, как правило, реализовывался в строгих рамках predeterminedной рождением жизненной дороги, то сегодня в социальном масштабе свобода выбора в продуцировании смыслов сменила прежнюю свободу от выбора с низведением к животно-вещной репродукции. Одновременно духовное творчество как неотъемлемая определённость духовного производства, оказывается крайне чутким к отчуждающим человеческую личность факторам. Вместе с тем растёт заинтересованность в паразитировании именно на духовной (в частности, интеллектуальной) одарённости, сдвигая акценты в процессах отчуждения.

Вооружённость интеллектом и техникой тем более требует прочного социокультурного основания. И если ранее, зачастую, на первый план выходила связь аморальности с расширением диапазона выбора, принося успех отсутствию нравственного ригоризма, то теперь этическая неразборчивость граничит с фатальной опасностью для ойкумены. Именно нравственные стержни через традиции, устои, обычаи создают и оберегают общество и его экономику. И вопрос распространения социально ответственного поведения приобретает кардинальное значение. При этом аккультурация / социализация формирует две альтернативные стратегии: борьбы либо за свою цивилизацию, либо за себя (с присоединением к ценностям и смыслам наиболее успешной в данный период истории).

Интеллектуальное и нравственное измерения общественной жизни и хозяйственно-производственной деятельности формируют как качество фундаментально-методологического фундамента практико-теоретического освоения действительности, так и напряжённость творческого поиска. Разрыв в уровнях их развития таит опасности для цивилизации и отдельного человека. Под влиянием уровня разделения труда включённость духовного творчества (прежде всего, научно-интеллектуального и художественно-образного) в процесс существующего общественного производства приобретает черты доминирования анализа / синтеза, соотношения универсальности / функциональности. Состояние и динамика социокультурных полей продуцирует формы переплетений теоретического и повседневного уровней индивидуального и общественного сознания, взаимосвязей общественной психологии и общественной идеологии.

Качество общественных отношений постсовременности и постглобализма сдвигает характеристики общественно-необходимого человеческого труда к творчеству, вытесняя мускульно-телесные физические и энергетические функции в прерогативы систем машин и автоматов. Создаются социальные основания и материально-техническая база для акцентирования именно творческой способности в про-

фессиональной деятельности человека. Трудовое начало общественной жизни проявляется в аспектах как стоимостно-праксеологических, так и ценностно-аксиологических. А всеобщность общественных отношений капитала обеспечивает распространённость капитализированной формы богатства, которое и выступает, в частности, капиталом реальным, социокультурным etc., проявляясь в процессах очеловечивания-овещивания в общественной жизни и функции личности в социальной структуре. На наш взгляд, постсовременный и постглобальный динамизм соотношения содержания и форм труда для обеспечения гармонии интересов ресурсно-методологическими базами стратегической футуродиагностики и общественного дизайна в актуализации научно-интеллектуального потенциала предполагает, прежде всего, обеспечение конкретности всеобщего труда, расширение использования условия умного общества для реализации конкретно-всеобщего труда, новые грани сорезонирования процессов индивидуализации, соответственно, одарённости каждого субъекта деятельности, а также социализации / аккультурации – в соответствии с общественными условиями труда. Поскольку сложный труд в условиях структурирования хозяйствования экономической знаний имеет потенциал развёртывания от прежнего, общественно-случайного, в конкретно-всеобщее положение, имманентные ему структуры стимулирования не просто выходят на передний план, а тоже могут претендовать на уровень конкретно-всеобщих, ориентируя на адекватные изменения в материально-технической базе и социально-политических отношениях. Одновременно место общественной предрасположенности к отчуждённому канону и индивидуальному порыву к творчеству заняла общественная потребность в творчестве, дополняемая индивидуальной склонностью к бегству от сложностей свободы [15–21].

**Изменение роли творческой активности в обществе неминуемо расширяет круг участвующих в принятии решений, размывая деление на управляющих и управляемых. Отсюда, в частности, – усиление тенденции к реализации функций «добровольчества», появлению разнообразных «активистов». Феномен добровольной деятельности известен издавна, однако ныне он становится важнейшим фактором глобальных, региональных и национальных трансформаций. Его усиление отражается в формах социального и индивидуального творчества, проявляется в разнообразии волонтерства, осуществляется в преломлении досуга и гражданской активности, общественно ответственного поведения и самореализации. Одновременно создаются условия и для маскировки под него разнообразных корыстных интересов. Само наличие общественной среды квазидемократических социально-политических образований, с одной стороны, позволяет их правящим и оппозиционным элитам за внешними формам скрывать совершенно отличное от усреднённых шаблонов содержание, но, с другой, делает их уязвимыми к воздействиям под лозунгами реализации декларируемых ценностей. Добровольная деятельность как социальное явление отражает элементы кросс-культурные и специфические. Ценности по своей природе как раз и являются личностным срезом общественного сознания, раскрываясь через познание идеального, духовного, общекультурного. Ценностно-смысловые комплексы складываются и реализуются на двух основных уровнях: мировоззренческом и функциональном – формируя, соответственно, подсистемы ценностно-мировоззренческих и ценностно-функциональных комплексов, отражающих, преимущественно, идеально-духовные и реально-бытовые срезы бытия. Динамика добровольной деятельности характеризуется неравномерностью, разнонаправленностью, сменой акцентов и баланса возможностей / рисков в череде общественных Сверхпроектов, проецирующих свою силу на жизнедеятельность каждого.**

Так, отечественная история включает в себя, например, опыт институтов милиции как вооружённой самообороны народа, народных заседателей в судах, советов народных депутатов, профессиональных союзов и объединений по

интересам, добровольных народных дружин и комитетов народного контроля, программ «Готов к труду и обороне» (далее – ГТО) / «Будь готов к труду и обороне» (далее – БГТО) Добровольного общества содействия армии, авиации и флоту (далее – ДОСААФ) и разнообразия кружков юных натуралистов, трудармий и субботников, помощников милиции т. п. Наряду с жилищно-эксплуатационными конторами (далее – ЖЭК) существовали институты жилищного актива, председателей подъездов и домов. А перестройка активизировала самые разные неформальные объединения и дискуссионные клубы [22–24]. Воспитывалась культура не только высших мировых достижений и напряжённого труда в команде, но и самоуправления.

Период жизненных исканий и социального осмысления делает **естественным творческий поиск молодёжи, что усиливает значение молодёжной политики** в ракурсе развёртывания разумной инициативы и творчества масс, обучения их сознательному участию в управлении. При этом трансформация качества социальности фиксируется межпоколенческими различиями. Социальное развитие – явление гораздо более неоднозначное, нежели технико-технологический прогресс. Если ориентироваться не на формально-количественный, а на содержательно-качественный подход, именно отношения к состоянию ценностно-смысловых комплексов фиксирует разницу поколений: если людей интересует разное, если они оценивают что-либо по-разному – поколения изменились. При этом проявляется тонкая грань: с одной стороны, свобода человека (в том числе и возможности отличаться от прочих) – фундаментальная ценность общества, дополнительная ресурсная база развития; с другой – свобода самовыражения заканчивается там, где появляются элементы посягательства на свободу другого; обеспечение же сохранности нравственно-духовных устоев общества выступает важной составляющей частью безопасности общества. И новые модели управленческих композиций социального менеджмента должны учитывать наличие этих аспектов [25–29].

Овладение молодёжью общественно значимыми подходами, ценностными иерархиями, смыслами является одним из определяющих направлений формирования будущего. Направленное же влияние на социализацию молодёжи ресурсами молодёжной политики должно учитывать возросшее разнообразие различных неформальных объединений. Если центральным стержнем социализации в Советском Союзе была ось «октябрёнок – пионер – комсомолец» (с наличием множества кружков, технических объединений, спортивных секций, политических клубов, школьных и студенческих театров, Клубов веселых и находчивых, Клубов самодельной песни, Клубов интернациональной дружбы, разнообразных кружков при школах, ЖЭКах, Домах пионеров, Дворцах творчества молодёжи, Всесоюзных спортивных обществах и т. д., то в условиях перестройки она стала характеризоваться активным социально-политическим разнообразием и соответствующими неформальными увлечениями (сторонники общества «Мемориал», анархо-синдикалисты, экологи и проч.). Акцентируется «другая» культура, что со временем потребовало активизации и антропологии действия. Первоначально партийно-комсомольские вожди пытались контролировать, организовывать и направлять их деятельность: при районных, городских, областных и Центральном комитетам Всесоюзного ленинского коммунистического союза молодёжи (далее – ВЛКСМ) проводились их слеты, централизованное обучение, рассмотрение проблем. При этом попасть в число участников таких встреч было, зачастую, сложнее, нежели в число делегатов очередного комсомольского съезда: например, на Всесоюзной встрече молодёжных лидеров среднее представительство – один человек от области, делегированный на конкурсных началах, тогда как на комсомольские съезды направлялись делегации. Усилились и разнообразились направления активности: например, в рамках телевизионных «мостов» между Ассоциацией ораторского искусства Соединённых Штатов

Америки (далее – США) и Студенческим Советом Союза Советских Социалистических Республик, сети политических клубов, формирования так называемой «красной квоты» в Верховном Совете Союза Советских Социалистических Республик (при М. Горбачёве была введена квота представительства в Верховном Совете от общественных организаций, в том числе и молодежных – В. Ш.).

Новейшая история с предельной полнотой выявила ловушки догоняющего развития и проблемность имитационного варианта. Как порой шутят сейчас в социальных сетях: «Во фразу «Мальчик склеил модель в клубе» теперь вкладывают совсем другой смысл». Например, сегодня в украинских условиях уже не говорят на студенческих транспортных маршрутах о содержательных моментах науки и производства – приоритеты реально изменились. Теперь (и это активно поддерживается выделением под соответствующие развлекательные программы лучшего телевизионного времени, передовых страниц популярных газет и т. п. – В. Ш.) молодёжь занята «танцами на майдане», песнями в разнообразных «голосах страны», бессмысленными викторинами. Участие в политических акциях – преимущественно средство заработать и «потусить». А кумиры – среди спортсменов, певцов, танцоров. Вопреки тенденциям динамики социального развития объёмное восприятие разнообразия мира сводится к линейной логике: получить и потратить для комфорта и удовольствия деньги. Таким образом, на данный момент в фокусе генерализующего восприятия – техники не созидания, а заполучения и расходования денег. Вряд ли сохранение такого подхода способствует выращиванию будущего; подлинные лидеры (региональные, национальные, мировые) вырастают, питывая понятия долга, чувство исторической ответственности и требования жёсткой дисциплины / самодисциплины мыслей, чувств, действий.

**Описанные динамики требуют использования возможностей государства для выделения элементов культуры творчества и участия в самоуправлении, их культивирования и защиты [30–38].** Всякая модернизация несёт в себе в снятом виде и элементы прошлой истории; институциональная память существенно влияет на оптимизацию соотношения процессов управляемых, самоуправляемых и неуправляемых. Притом умение облекать свои устои в адекватные времени формы настояно на особенностях ценностно-смысловых комплексов как квинтэссенции обеспечения собственной концептуальности, культуры, вероучения, идеологии, цивилизационного кода, этики [39–44]. Нужно учитывать, что под влиянием разнородных ценностно-смысловых комплексов социальная структура – носитель разных циклов и ритмов, выделение которых требует преодоления субъективизма и личных пристрастий. Именно поэтому крайне важно обеспечить положение продуктивных ценностно-смысловых комплексов как определяющих трансформацию культурно-цивилизационного мира. Самодвижение общественной целостности обеспечивается контуром самоуправления (задание и поддержание выходных характеристик системы) и координации (задание и поддержание характеристик отношений связи между элементами), взаимовлияние которых рождает циклы трансформаций с вереницей волн прогресса / регресса. Существенным при этом является обеспечение, во-первых, приращение материальной и духовной культуры, во-вторых, прав и свобод каждого члена общества. В этой ситуации положение инакомыслящих – важный симптом социокультурного состояния общества, особенно чувствительного в постсовременной, постглобальной и постиндустриальной среде. Обретение смысла, включение в социокультурное пространство становится осознанным личностным выбором, становлением как гражданственности, так и общественных полей (совокупность которых складывается в социальную ткань общества, приобретающую форму социального капитала – В. Ш.). Соответственно, представления об обществе и государстве общего процветания (благополучия) сегодня связываются с ценностно-смысловыми комплексами не праздности

и потребительства, а созидания и творческого поиска. Это ориентирует не на скопление разнообразных социальных изживенцев и их обслуги, а на активную поддержку творчества (прежде всего, интеллектуального и духовного) с реализацией приоритета человека, его прав и свобод; социальной справедливости, то есть социального равенства людей в правах и возможностях; солидарности, понимаемой как выражение общности человечества и сочувствия к жертвам несправедливости. Соответственно, важен исторический опыт создания милиции как вооружённой самообороны народа, народного контроля, народных заседателей, народно-государственного представительства в органах власти и т. д.

Приоритетным является обеспечение государственной поддержки как стимулирующей участие каждого в творчестве и управлении среды (прежде всего, адекватное преобразование системообразующих отношений труда, собственности и управления – В. Ш.), так и формирования образовательно-научно-производственных кластеров инноваций. Важнейшим показателем состоятельности государства является его способность обеспечить основные права и свободы граждан, его прогрессивности – возможностью развития и реализации всей разносторонней творческой одарённости населения. Соответственно, определяющими осями демократического устройства постсовременного социального капитала, вокруг которых формируются и прочие признаки, являются доминирующие требования к обществу и его структурам в обеспечении прав и свобод граждан, развитии и реализации творческих возможностей каждого, регулятивной роли права. Поэтому ныне дополнительные вложения «в человека» – это отнюдь не обременительная социальная нагрузка, а непременное условие качественного участия в конкурентной борьбе культурно-цивилизационных миров на верхних этажах экономики, где место экономики на переменном капитале в качестве магистрального направления стратегического успеха занимает творческая деятельность, требующая тщательной подготовки и развития привычки к общественно ответственным инновациям.

Причём, хоть многоуровневые социальные коммуникации – это неотъемлемый атрибут гражданского общества, сегодня ситуацию с обеспечением социальной безопасности существенно обостряют ресурсы влияния массовой культуры и конкуренции смыслов (прежде всего, через Интернет, используя возможности интернет-активизма – В. Ш.). Социальная же безопасность, совместно с безопасностью экономической, экологической, информационной и т. д., является неотъемлемой составной частью системы общественной безопасности. Её роль только возрастает в эпоху технологий гуманитарных интервенций, непрямого действия, гибкой власти, разумной силы и т. п. Кроме индивидуальных воздействий на лица принятия важных решений, все большее значение приобретают социальные воздействия на население с целью склонить к желаемым действиям / бездействию. А сценарии «разнообразного бархата» предусматривают подготовку и небольших групп «активистов», и системы представлений широких слоев. Возникновение транснационального политического и культурного пространства через диффузию норм, правил, принципов и ценностей усиливает значение именно этого канала внешнего воздействия.

Государство должно не принуждать население, а обеспечивать наилучшие условия общественно приемлемого развития и реализации задатков к творчеству и управлению за счёт формообразования и защиты традиций и устоев на основе ценностно-смысловых комплексов культурно-цивилизационных миров. Уровень реализации прав человека, качество его жизни, возможности творческой самодетельности и самовыражения – принципиальные завоевания общественного развития, неотъемлемые черты прогресса. Соответственно, отказ от идеологии социального государства мог бы привести не только к утрате трудового (в частности, научно-интеллектуального – В. Ш.) потенциала, ослаблению заинтересованности работников, но и к подрыву социокультурной базы общественного согласия и социально-экономического развития. Так, сбрасывая с себя

ответственность: снижая социальные выплаты в пользу усиления силового блока, взвинчивая тарифы и налоги, создавая предпосылки падения курса национальной валюты, усложнения жизни производителям, субъектам научно-технического творчества и участникам экспортно-импортных операций, ухудшения пенсионного и медицинского, обеспечения и т. п. – государство не только подрывает количественные и качественные показатели жизни, вымывая из страны одарённое и активное население, но и приобретает черты полицейско-бюрократического, совершенно не адекватного эпохе.

При выработке и осуществлении молодежной политики государство должно поддерживать социоэтнический плюрализм субкультур и их взаимовлияние как условие своего существования, фактор общественной безопасности, а также источник саморазвития. Поэтому при работе с молодежью особенно важно учитывать, что изменения ценностных ориентаций происходят неоднозначно, многоуровнево, и даже разнонаправленно, они дифференцируются для различных регионов, профессиональных и демографических групп, испытывают воздействие «больших кондратьевских волн» и циклов культурного развития, часто приобретает скрытые, инверсионные или устаревшие формы. При использовании надлежащих мер регулирования разнообразие – не база конфликтов, а залог развития и успеха. Необходимо использование технологий обеспечения постсовременных информационных воздействий – стимулирование позитивных изменений и прогрессивных общественных мутаций.

С этих позиций заведомо желательнее, чтобы социокультурные механизмы будущего начинали работать еще до того, как будут полностью разрушены схемы прошлого. Иначе множатся «выжженные территории» и социокультурные «лунные ландшафты». В результате, как известно, «за серыми приходят черные»: народ жаждет порядка и получает диктатора. Люмпенизированные массы склонны искать покровителей из числа завязанных демагогов и драчливых авантюристов. Ни массы, ни «критически настроенные личности» не являются гарантированной базой поддержки прогрессивных преобразований и опорой против самозванства. Реакционность и обскурантизм утопий вовсе не мешает им рядиться в привлекательные одежды, обеспечивающие сочувствие как обездоленных, так и привилегированных слоев. Именно искус простых и быстрых решений, ухода от личной ответственности выбора в обволакивающее удобство растворения во внешней воле в конечном итоге и дает себя знать в виде фундаментального отката назад под облик движения вперед, а также в формах самозванства. Страны, демонстрировавшие высокие показатели всех сторон социального общежития, как правило, основывались на объединении усилий различных слоев населения. Предпосылками для этого являются слом административно-бюрократического панциря, преодоление милитаристского окостенения, демократические преобразования, позволяющие широким кругам народа участвовать в выработке и осуществлении общественно значимых решений.

**Выводы по исследованию и перспективы дальнейших поисков в научном направлении.** В целом историческое состояние выигрывали державы, опиравшиеся на традиции и находки, устойчивость и способность к поиску, широкое заимствование и культивирование специфических особенностей.

Созданная в глобальном масштабе материально-техническая база развития требует адекватных преобразований общественных отношений, прежде всего – в направлении форм развёртывания творчества и участия в самоуправлении каждого, а значит, реализации созидательной активности народных масс.

Своевременная поддержка и формирование вектора разумной инициативы позволяют обеспечивать социальному наследию и историческому опыту народа инновационные проявления.

Крайне важно, чтобы различные формы добровольчества (в частности, гражданские объединения, группы ак-

тивистов и т. п. – В. Ш.) служили раскрытию народного творчества и разумной инициативы масс, а не реализации узкокорыстных интересов внутренних (а тем более внешних – В. Ш.) групп влияния.

Прикладные антропологи и сторонники аккумуляции, например, связывали разрешение противоречия между традиционными социокультурными нормами и потребностями развития в реализации стратегий взаимной аккомодации (привыкания) и адаптации старого и нового. Преемственность поколений осуществляется не только на биологическом уровне: благодаря генетическому механизму, – но и на социокультурном: прежде всего, в ценностно-смысловых конструкциях.

В этой ситуации полезными при проведении молодежной политики становятся не столько разовые специальные решения, сколько создание адекватной среды, поддерживающей тенденции демократизации общества, либерализации хозяйствования и нахождения прогрессивных форм для традиционных ценностей.

Наконец, важнейшим фактором воспитания молодежи становится наличие личного примера, использование в качестве регулятивной модели варианта не «делай так», а «делай так, как я».

### Литература

1. Валлерстайн И. Конец знакомого мира. Социология XXI века / И. Валлерстайн. – М. : Логос, 2004. – 368 с.
2. Батенин С. Человек в его истории / С. Батенин. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1976. – 295 с.
3. Шедяков В. Соціальна творчість та інноваційність стратегічного управління / В. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2013. – № 1–2 (57–58). – С. 42–51.
4. Шедяков В. Співвідношення соціальних вимірів історичного процесу / В. Шедяков // Політичний менеджмент. – 2013. – № 59. – С. 47–59.
5. Шедяков В. Переход от приоритетов потребительства к ценностям творчества – условие развития культурно-цивилизационного мира / В. Шедяков // Приоритетні напрями вирішення актуальних проблем суспільних наук : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 2015. – С. 85–89.
6. Плетников Ю. О природе социальной формы движения / Ю. Плетников. – М. : Изд-во МГУ, 1971. – 247 с.
7. Арефьева Г. Социальная активность / Г. Арефьева. – М. : Политиздат, 1974. – 230 с.
8. Ануфриев Е. Социальная роль и активность личности / Е. Ануфриев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1971. – 157 с.
9. Жизнь как творчество / В. Шинкарук, Л. Сохань, Н. Шульга и др. – К. : Наукова думка, 1985. – 302 с.
10. Загородний О. Творчество масс и его стимулирование / О. Загородний. – К. : Политиздат Украины, 1983. – 128 с.
11. Шедяков В. Человеческий фактор : раскрытие и развитие творческой активности в формах отчуждения / В. Шедяков // Нова парадигма. – 2014. – Вип. 120. – С. 96–113.
12. Буян И. Труд становится творчеством / И. Буян. – К. : Политиздат Украины, 1987. – 133 с.
13. Пономарев Я. Психология творчества / Я. Пономарев. – М. : Наука, 1976. – 303 с.
14. Шедяков В. Человек на производстве : объект отчуждения или субъект творчества / В. Шедяков // Проблемы підвищення ефективності економіки та управління в сучасних умовах : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. до 80-річчя М. Коваленко. – Одеса, 2016. – С. 149–152.
15. Гарт Т. Почему люди бунтуют / Т. Гарт. – СПб. : Питер, 2005. – 461 с.
16. Концепт «революция» в современном политическом дискурсе / под ред. Л. Бляхера, Б. Межуева, А. Павлова. – СПб. : Алетейя, 2008. – 360 с.
17. Рейнгольд Г. Умная толпа : новая социальная революция / Г. Рейнгольд. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 416 с.
18. Эллиот Ж. Другая революция / Ж. Эллиот // Новая технократическая волна на Западе. – М. : Прогресс, 1986. – С. 147–152.
19. Розенталь Э. Парадоксы протеста / Э. Розенталь. – М. : АПН, 1985. – 272 с.
20. Межуев Б. Революция – в сторону от Равенства и Свободы / Б. Межуев // Логос [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.logosjournal.ru>.
21. Куницка Г. Протестна активність як складова політичної участі / Г. Куницка // Освіта України. – 2010. – № 3. – С. 62–67.
22. Шедяков В. Трансформация социокультурных измерений гражданственности / В. Шедяков // Гражданственность личности в условиях изменяющегося мира : от протестной к созидательной активности : сб. науч. статей Междунар. научно-практ. конф. – Курск, 2015. – С. 151–159.
23. Шедяков В. Развитие добровольной деятельности как черта постсовременности / В. Шедяков // Політологія, філософія, соціологія, психологія: контури міждисциплінарного перетину : матер. IV Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 2016. – С. 19–24.
24. Шедяков В. Дискуссионные политические клубы – важная форма стимулирования гражданской активности студенческой молодежи / В. Шедяков // Политклубы в системе идеологической работы : Методические рекомендации в помощь организаторам политической учебы молодежи. – Х., 1989. – С. 27–37.
25. Ильинский И. Молодёжь и молодёжная политика / И. Ильинский. – М. : Прогресс, 2004. – 158 с.
26. Волков Ю. Социология молодежи / Ю. Волков. – Ростов-на-Дону : Лицей, 2008. – 175 с.
27. Зубок Ю. Проблемы риска и социология молодежи / Ю. Зубок. – М. : Планета, 2007. – 184 с.
28. Шедяков В. Розвиток творчості в процесі отримання освіти – умова формування сучасної особистості / В. Шедяков // Вісник Національного авіаційного ун-ту. Серія «Філософія. Культурологія». – 2011. – № 1(13). – С. 27–31.
29. Шедяков В. Социализация молодежи и молодёжная политика : использование возможностей ценностно-смысловых конструкций для стимулирования желательных поведенческих изменений / В. Шедяков // Молодёжное движение : исторический опыт и проблемы : матер. Всерос. с между. участием науч.-практ. конф. – Пермь, 2013. – С. 223–231.
30. Бутенко А. Власть народа посредством самого народа / А. Бутенко. – М. : Мысль, 1988. – 203 с.
31. Шедяков В. Соціальний капітал : можливості продуктивного задіяння в реалізації стратегії розвитку суспільства / В. Шедяков // Сучасна українська політика. – 2012. – Вип. 26. – С. 17–28.
32. Шедяков В. Очеловечивание общественной жизни как задача социально-политического прогресса / В. Шедяков // Місце суспільних наук у системі сучасного гуманітарного знання XXI ст. : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – К., 2016. – С. 43–46.
33. Шедяков В. Формирование комплексных механизмов обеспечения социальной ответственности – условие выживания и развития человечества / В. Шедяков // The Modern Trends in the Development of Business Social Responsibility : Proceedings of the International Scientific Conference. – Lisbon, Portugal, 2017. – P. 88–90.
34. Шедяков В. Воплощение идей социального государства : утопия или необходимость, позади или впереди? / В. Шедяков // Первый независимый научный вестник. – 2015. – № 1. – Ч. 2. – С. 44–48 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.firjournal.com.ua>.
35. Шедяков В. Изменение представлений о социальном государстве : вызовы III тысячелетия / В. Шедяков // Нові завдання суспільних наук у XXI ст. : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – К., 2015. – С. 99–102.
36. Шедяков В. Состояние и динамика человеческого капитала – показатель качества правительственного курса и фактор конкуренции между культурно-цивилизационными мирами / В. Шедяков // Modernization of socio-economic systems: the new economic conditions: Proceedings of the International Scientific Conference. – Kielce, Republic of Poland, 2016. – Part II. – P. 111–113.
37. Шедяков В. Государственно-частное партнёрство в обеспечении единства общественных, коллективных и личных интересов / В. Шедяков // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2015. – № 7. – С. 150–155.
38. Шедяков В. Социетальное управление в обеспечении общественного прогресса / В. Шедяков // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства : можливе та реальне :

матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – К., 3–4 березня 2017. – С. 45–50.

39. Шедяков В. Парадигмальний перехід в теорії та на практиці : стратегічний дизайн форсированих трансформацій / В. Шедяков // Науковий вісник Херсонського державного ун-ту. Серія «Економічні науки». – 2017. – Вип. 23. – Ч. 1. – С. 54–58.

40. Шедяков В. Взаємозв'язок фундаментального та актуального рівней в здійсненні устійливого соціально-економічного розвитку / В. Шедяков // Розвиток економіки України: трансформації та інновації : у 2-х т. / за заг. ред. О. Гальцової. – Т. 2. – Запоріжжя : Гельветика, 2017. – С. 34–48.

41. Шедяков В. Постглобалізм та закат вульгарного мультикультуралізму / В. Шедяков // Актуальні питання суспільних наук : наукові дискусії : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – К., 2016. – С. 62–65.

42. Шедяков В. Между умным обществом и диктатурой крупного капитала / В. Шедяков // Суспільні науки: напрями та тенденції розвитку в Україні та світі : матер. Міжнар. наук.-практ. конф. – Одеса, 2016. – С. 71–75.

43. Шедяков В. Творчество или потребительство, новый Сверхпроект или утрата исторической субъектности? / В. Шедяков // Творчество как способ бытия свободы : матер. XII Междунар. научно-практ. конф. – К., 2013. – С. 210–212.

44. Шедяков В. Стимулирование творчества в контексте всемирного исторического процесса / В. Шедяков // Регионы в современном мире : матер. Междунар. научно-практ. конф. – Березники, 2013. – С. 90–93.

#### Анотація

**Шедяков В. Е. Совершенствование общественных отношений и развитие творческой активности.** – Стаття.

Творчество рассмотрено с позиций исторического процесса, профессионального созидания и участия в делах общества, в частности – выработки навыков управления. Изменение содержания и форм труда, собственности и управления проанализировано в контексте системообразующих общественных отношений. Продемонстрирована связь постсовременных и постглобальных трансформаций с актуализацией научно-образовательной составляющей общественно важных

инноваций. Специальное внимание уделено развитию добровольческой деятельности и неформальных объединений. Показана роль государства (в частности, путем молодежной политики) в защите и культивировании форм творческой активности масс.

*Ключевые слова:* творчество, инициатива, самоуправление, общественные отношения, социализация, молодежь.

#### Анотація

**Шедяков В. Є. Удосконалення суспільних відносин і розвиток творчої активності.** – Стаття.

Творчість розглянуто з позицій історичного процесу, професійного творення й участі в справах суспільства, зокрема – формування навичок управління. Зміна змісту і форм праці, власності й управління проаналізовані в контексті системоутворюючих суспільних відносин. Продемонстровано зв'язок постсучасних і постглобальних трансформацій з актуалізацією науково-освітнього складника суспільно важливих інновацій. Особливу увагу приділено розвитку добровольчої діяльності та неформальних об'єднань. Показана роль держави (зокрема й шляхом молодіжної політики) в захисті та культивуванні форм творчої активності мас.

*Ключові слова:* творчість, ініціатива, самоврядування, суспільні відносини, соціалізація, молодь.

#### Summary

**Shedyakov V. Ye. Perfection of social relations and development of creative activity.** – Article.

Creativity was considered from the standpoint of the historical process, professional creation and participation in the affairs of society, in particular – in the development of management skills. The change in the content and forms of labour, property and management was analysed in the context of system-forming social relations. The connection between post-modern and post-global transformations with the actualization of the scientific and educational component of socially important innovations was demonstrated. Special attention was paid to the development of volunteerism and informal associations. The role of the state (in particular, through youth policy) to protect and cultivate forms of creative activity of the masses was shown.

*Key words:* creativity, self-management, social relations, socialization, youth.

УДК (130.2+124.4+101.8)(038)«652»+[523.34:008]

А. Т. Щедрин

доктор культурології, кандидат філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії і політології  
Харьківської державної академії культуриАНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ИСТОЧНИК ПАРАДИГМАЛЬНОГО ЗНАНИЯ:  
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И МЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ БЫТИЯ В УНИВЕРСУМЕ КУЛЬТУРЫ

Специфику современной цивилизации определяет уровень и направленность развития науки. На фоне углубляющегося кризиса техногенной цивилизации проблемы её будущего не могут обсуждаться вне анализа эволюции самого понятия **науки**, методологических оснований и социокультурных факторов её развития. Важным направлением решения отмеченной проблемы является анализ комплексных **научных программ** – условий их формирования в универсуме культуры, контекстах функционирования, направлениях трансформации. Одной из таких программ в универсуме культуры техногенной цивилизации является программа SETI (Communication with Extraterrestrial Intelligence – связь с внеземным разумом) – SETI (Search for Extraterrestrial Intelligence – общее название проектов и мероприятий по поиску внеземных цивилизаций и возможному вступлению с ними в контакт – далее поиск), трансформировавшаяся в кластерную структуру. Фактором эволюции научных программ является **парадигмальное знание**. Источником такого знания, во многом определившим содержание самого социокода европейской культуры, была **античная философия** (далее – АФ). Именно АФ определила социокультурное дальное действие того тренда, этапом эволюции которого является программа SETI – SETI.

Исходя из **актуальности** проблемы, представляется важным исследовать роль парадигмального знания на начальных этапах становления конкретных научных программ, их трансформации в «мегапрограммы», определяющие магистральные направления трансформации понятия-образа «**Иной Разум**» (далее – ИР), «**Внечеловеческий Разум**» (далее – В<sub>ч</sub>Р) в программу множественности обитаемых миров (далее – МОМ). Её конкретизацией явилась подпрограмма «**Обитаемая Луна**» (далее – «ОЛ»), в эмпирическую проверку которой оказались вовлечёнными целые поколения исследователей.

Анализ проблемы АФ как источника парадигмального знания, её влияния на становление подпрограммы «ОЛ» носит междисциплинарный характер и требует учёта подходов, предложенных философией, историей философии, культурологией, историей науки, литературоведением и т. д. Важными источниками по данной проблеме являются фрагменты, свидетельства, относящиеся к натурфилософскому периоду АФ, труды античных философов, составляющие классическое наследие Античности. Исключительно важными для понимания эволюции возникшей системы «МОМ» – «ОЛ» явились не только труды Аристарха Самосского, Плутарха, Клавдия Птолемея, но и литературные произведения Лукиана Самосского, Клавдия Элиана и др. Не случайно уже в совершенно иную эпоху концепт «ОЛ» окончательно сформируется в литературоведении (фантасстиковедении) и подтвердит свои эвристические возможности далеко за его пределами [2]. Взаимосвязь философии и античной науки, важная для понимания парадигмальной природы АФ, исследована философами-антиковедами, культурологами, историками науки и др. [17]. Анализ состояния работ в сфере SETI – SETI, с которым «пересекается» проблемное поле данной статьи, проделан автором в других работах [18].

**У истоков «греческого чуда»:** геокультурные аспекты формирования АФ. Комплекс явлений, которые определяют специфику АФ, образовало **структурированное множество** идей и учений, созданных древнегреческими и древнеримскими мыслителями в период с VII в. до н. э. по VI в. н. э. в социокультурном пространстве Средиземноморско-Ближ-

невосточного региона Древнего мира. АФ является важнейшим индикатором того феномена, который с лёгкой руки Э. Ренана получил название «**греческого чуда**», дискуссии о природе которого ведутся и по сей день.

Дорийское завоевание, отбросившее Грецию на несколько веков назад, в «темные века» (период XII – IX в. до н. э.), положило начало **синтезу двух элементов**: относительно высокого уровня материальной культуры (крито-микенская цивилизация), с одной стороны, а с другой – родовой демократии (дорийцы), которая была далеким прошлым для носителей культуры крито-микенской Греции. Синтез этих элементов, который состоялся в формах **полисной социальной организации**, становится одним из социокультурных оснований «греческого чуда» и теоретического мышления, философий как его важной атрибутивной черты.

С VIII ст. к н. э. Древняя Греция активно воспользовалась достижениями «железной революции», в ходе которой началась **Великая греческая колонизация** Средиземноморья, создающая специфическую топологию бытия молодой цивилизации, столь не похожую на способ бытия соседней. Эллинские поселения возникали в Малой Азии, Киликии, Фракии, Сицилии, на юге Италии, севере Африки, Кипре, по всем берегам Чёрного моря, включая побережье моря Азовского. Восточное побережье Сицилии и юг Италии оказались усеяны поселениями греков столь густо, что эти страны стали называть **Великой Грецией**. Возможно, греческая колонизация, которая имела единый стратегический и логистический план, является своеобразным прообразом стратегии освоения человечеством Солнечной системы в отдалённом будущем.

Греческие полисы, объединённые родовыми, экономическими, религиозными связями, языковой общностью, поддерживают тесные контакты, создавая своеобразную, отчётливо выраженную «**сетевую структуру**», открытую для взаимодействия с соседними цивилизациями. Внутригреческие, а также кросс-культурные связи между отдельными геокультурными субтаксонами Средиземноморско-Ближневосточного региона Древнего мира, вели к появлению возрастающего **системного эффекта** в осмыслении основного мировоззренческого отношения «Человек – Мир» как предпосылки формирования самой АФ.

Индикатором трансформации традиционного общества, обретения им нового качества, выхода за границы «азиатоподобных» обществ микенской Греции, стал новый тип человека, новый тип «**действующей личности**», неизвестный не только Архаике, но и сопредельным цивилизациям бронзового века. Его становление сопровождалось фундаментальными изменениями в самой архитектонике культурного универсума Древней Эллады. Его системообразующим принципом становится **агон**, **агонистика** (греч. *ἀγών* – борьба), важность которого отметил в своё время Я. Буркхардт. Агональность – характерная черта древнегреческой культуры. «Ни одно известное нам общество, – отмечал известный антиковед А. Зайцев, – не было до такой степени ориентировано на агон вообще <...> как древнегреческое» [8, с. 121]. Именно агональные отношения, в которые были вовлечены не только отдельные личности, но и полисы, а также субтаксоны Великой Греции (Иония, Италия), окажут заметное воздействие на становление АФ, на её парадигмальный характер в ансамбле складывающихся культурных практик.

Агональность как сущностная характеристика культурного универсума Античности делала возможной **интериоризацию специфической геокультурной сетевой структуры со-**

циума, возникшей в эпоху Великой греческой колонизации, в ментальные технологии, присутствие АФ. Её отсутствие в *финикийской культуре*, также тяготеющей к созданию сетевой пространственной структуры в Северной Африке, оставило последнюю на стадии префилософии. В культурном универсуме Античности складывается нехарактерная для традиционных культур установка на **плюральность знания**. Она делает возможным параллельное сосуществование различных версий миропонимания; мировоззренческих установок, функционирующих как доминанты культуры определённой исторической эпохи; их формирование происходит под влиянием самых различных сфер, в том числе науки, религии, искусства и т. д. [4, с. 127]. Возникает устойчивый «**эффект всеприсутствия**» философского знания в универсуме протоевропейской, европейской, а затем и мировой культуры [17].

«Греческое чудо» становится плодотворным отклонением от «средневекового» развития эпохи, которое нивелируется только во времена эллинизма и возвращается к «цивилизационной норме» Древнего мира во времена Римской империи. Но «именно здесь происходит мутация традиционных культур и здесь социальная жизнь наполняется динамизмом, которого не знали земледельческие цивилизации Востока <...>» [15, с. 127]. Мировоззренческим «резюме» качественных сдвигов, ведущих в перспективе к возникновению **техногенной цивилизации на Земле**, является АФ.

**Социокультурные механизмы ментальной интериоризации геокультурной сетевой структуры Великой Греции в контекст АФ.** Социокультурный подход открывает значительные эвристические возможности изучения историко-философского процесса в социокультурном пространстве отдельных геокультурных таксонов Древнего мира [19].

Процессы, развернувшиеся в Средиземноморско-Ближневосточном геокультурном таксоне Древнего мира, были конкретно историческим вариантом, индикатором обретения нового качества фундаментальным **механизмом культурогенеза**. Возникновение сообществ века бронзы в третьем тысячелетии до н. э. привело к формированию в следующем, втором тысячелетии, полосы древней цивилизации в Старом Свете (между 40 и 15 с. ш.). Здесь начинается постепенно складываться не только новое качество субъекта культуротворческого процесса, «человеческого фактора», но и самой **геометрии социокультурного пространства**.

Сущностными чертами архаического мифа, определяющими геометрию социокультурного пространства Архаики, были **тотальность** (он был единственно возможной санкцией всех культурных практик), **универсальность** (через миф прошли все народы, миф сам по себе был фактором антропосоциогенеза), **синкретичность** (единство эмоциональных, когнитивных аспектов бытия человека). Формирование полосы древней цивилизации было началом продолжительного многоаспектного процесса **развертывания «одномерного» социокультурного пространства Архаики в «трехмерное» эпохи цивилизации**.

Природу этого процесса позволяют понять три вопроса, в свое время сформулированные И. Кантом, имеющие, по его убеждению, принципиальное значение для философии в самом высоком «всемирно-гражданском» ее смысле: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? [9, т. 3, с. 661]. Эти три вопроса, которые являются «запрещёнными» в культурном универсуме Архаики, ответ на которые на протяжении десятков тысяч лет давала Традиция, как раз и отразили специфику **нового типа отношений человека к миру**. Свободный гражданин, личность нового типа, оказывается перед необходимостью принятия решений, определения в принципиально новом, «трехмерном», социокультурном пространстве.

Сама возможность постановки вопросов в рамках кантовской триады (**знание – действие – надежда**) свидетельствовала об изменении самой «метрики» социокультурного пространства, для понимания которого требуются подходы «**инфляционной**» теории культуры (которую, по аналогии

с космологией, предстоит создать), делала возможным формирование расширяющегося спектра **рационализированных культурных практик**. Поиск ответов на вопрос относительно возможности познания мира, цели деятельности в нем, рационализация надежды, осознание ее границ, – движение в этом направлении закрепляет, легитимирует, культурно нормирует АФ. Резюмируя роль философии в культуре, И. Кант подчеркнул, что ее цель – помочь «подобным образом занять указанное человеку место в мире», «научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком» [9, т. 2, с. 206]. По существу это и есть сжатое определение смысла и значения философского, теоретического мировоззрения как **новой ментальной технологии освоения мира**.

Истоки нового видения мира привлекали внимание Платона (Thaet 155 d 2–4), который говорил, что чувство удивления, в высшей степени присущее философу, является началом философии [14, с. 208]. Если Платон привлекал внимание к психологической стороне удивления как начала философии, то Аристотель (Met 982 b 12–17) со временем подчеркивал историческое (социокультурное) первенство удивления. В «Метафизике» он пишет, что «удивление побуждает людей философствовать». Вначале они «удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем <...> они задавались вопросам о более значительном, например, о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной» [1, с. 69]. С возникновением АФ произошло преодоление мировоззренческой «сингулярности», «одномерности» мифологического сознания Архаики, сфокусированной в безраздельном господстве тотальной Традиции, формирующей архитектуру социокультурного пространства Архаики на протяжении десятков тысяч лет.

В контексте нового типа культуры АФ формировалась как средство осмысления мира человеком, который позволял не просто жить в повседневности, в «одномерности» архаического мифа, а давал возможность выходить за ее пределы, подниматься на уровень **рефлексивного осмысления мировоззренческого отношения «Человек – Мир»**. Для возникшего типа культуры существенной особенностью стало оформление в мировоззренческом сознании особого **мета-уровня (мета-культуры)**, ориентированного на рефлексивное переосмысление глубинных мифологических оснований и универсалий традиционной культуры, преодоление мифологических стереотипов мышления и выработку на базе этого новых способов видения мира [16, с. 130–133]. Этот метатеоретический уровень, репрезентацией которого является АФ, в дальнейшем демонстрирует мощную социокультурную динамику, способность решать все более сложный круг проблем, которые возникают в процессе освоения мира человеком.

Дальнейшее развитие АФ сопровождается развертыванием проблемных полей в социокультурном пространстве Античности и последующих эпох. В рамках АФ конституируются онтология и гносеология, метафизика и диалектика, логика и теология, антропология и психология, теоретическая и практическая философия. АФ является первой формой **концептуального мышления**, вследствие чего она содержит в себе целый ряд предметных областей, которые в последующие эпохи конституируются как самостоятельные теоретические дисциплины (математика, астрономия, медицина, лингвистика и др.). Философия превращается в важный **источник парадигм**, – признанных всеми научных достижений, которые, по словам Т. Куна, «в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [11, с. 17].

«Ферментом», заметно ускоряющим этот процесс в отдельных сферах познания, является развитие **парадигмального знания** в контексте самой философии [6; 13; 20]. В нём содержатся не только основания актуально функционирующей парадигмы науки; оно содержит **элементы будущих парадигм**, способных актуализироваться из латентного состояния в культурах **близкого, обозримого и отдалённого будущего**.

Центральним предметом познання в древнегрецькій натурфілософії виступає *космос*, а основною формою філософського учення – *космологічні моделі*. Уже с натурфілософським етапом становлення АФ була пов'язана глибока трансформація концепції *множественности обитаемых миров* (далі – *ММ*).

**Соціокультурна програма «Обитаемая Луна»: опыт концептуализации проблемы ММ.** Значимість програми «ОЛ» для розвитку культуротворчих процесів, її парадигмальний характер, обумовлений специфікою АФ, а також її місце в дальнішому конструюванні моделей ІР, В<sub>р</sub>, експлікацій ММ, помітно виходячих за хронологічні рамки епохи, усюльзали від філософів, істориків наук, культурологів. Казалося, що сама програма «ОЛ», її окремі елементи являються експонатом «Кунсткамери культури», збором кур'єзов, заблуджених і т. д. Однак ретроспективний аналіз переконує в тому, що постановка питання про ММ уже в контексті АФ, виникнення програми «ОЛ» була одночасно і спробою неявної постановки *четвертого кантіанського питання* – «Что такое человек?», який І. Кант об'явив основним питанням філософії [10, с. 332]. Відповісти на це питання можна тільки «екзокompatивними» методами (о котрих переконливо і пораздо пізніше говорив К. Юнг), – порівняння людини з *Другими*, з іншими суб'єктами галактичного соціокультурного простору.

Як цілісний соціокультурний феномен програма «ОЛ» була виявлена, во багато, емпіричним шляхом, – літературознавцями, роботоносцями в сфері *фантастикознавства*, ученими-естественниками, космонавтами [3, с. 73–89; 7, с. 27–46; 12]. І, відповідно, осмислення її ролі не тільки як елемента фундамента сучасних програм СЕТІ – SETI, но і важкого проблемного поля історії АФ і культури, набуває в дальнішому углубленні.

Одною з причин виникнення «ситуації усюльзання» ролі програми «ОЛ» являється не тільки неминуча на кожному етапі познання концептуальна обмеженість соціогуманітарних наук, відносительність наших знань і *культуре как цілісної системі*. Ситуацію помітно ускладнює сама форма буття подібних програм в універсумі культури, – не тільки мережева тріхмерна синхронічна, но і багатомерна діахронічна.

В контексті програми «ОЛ» як форми реалізації проблеми ММ складаються і отримують органічне єдинство *уровні* її розуміння, невідомо пов'язані з реалізацією парадигмального характеру АФ. Вони перетворюються в архетип, виробляються в різних експлікаціях натурфілософської ідеї ММ, моделях «Обитаемой Вселенной», програмах СЕТІ – SETI в наступні епохи. Це, перше, *«метатеоретичний» рівень*. Він достатньо пластичний і в різне час був представлений *атомістичним ученням* Левкіппа – Демокрита, Метродором Хіоским, Епікуром [5]. Пізніше, в християнсько-гностичному варіанті, проблема ММ розв'язувалась Оригеном. Інваріантом підходів до проблеми ММ, представлених в класичній і пізній античній культурі, був тезис про наявність множини світів, – як схожих з земним, так і розходяться з ним по своїм онтологічним характеристикам.

Формування програми «ОЛ» означало *«середній» рівень буття* проблеми ММ в універсумі культури; він був представлений конкретно науковими геліоцентричними представленнями епохи (Аристарх Самоский), явно або «по умовчанию», ісходящими з геоморфізму небесних тіл; його поява була вехою на шляху *десакралізації*, «розколювання» світу небесних явищ, яке завершилося на рубежі європейського Відродження – Нового часу. Важливість цього рівня підкріплює філософська компаративістика. Так, учення о *локах* – планетних системах різного рівня, населених богами, людьми, демонами в філософії індуїзму, вигідно контрастують з християнським антропогеоцентризмом Середніх віків, – не трансформувалося в розвернуту концепцію ММ, под-

лежащою емпіричній перевірці. Не в останню чергу ввиду відсутності астрономічної «емпірії», тривале час чуждою восточної філософії.

Наконець, одною з античних *резюмуючих форм* антропологічного осмислення концепції ММ явилось «життєво-практичне» вимірювання програми «ОЛ» (Плутарх; Луціан із Самосату – А. Ш.). Во вводило проблему ММ в світ людської повсякденності в раціоналістичній, – натурфілософській, натуралістичній, художній формі, існуючих різну світоглядну «наповненість». Програма «ОЛ» стимулювала «філіацію» *ідеї космічного польоту* в універсумі культури пізньої Античності, була фактором її «дальності» в універсумі світової культури, далеко виходящою за межі сучасної епохи, індикатором формування техногенної цивілізації. Уже в епоху Античності програма «ОЛ» отримує також *«парадоксографічне»* (від грец. *παράδοξογράφειν* – неабичне <...> описую) вимірювання у Клавдія Еліана (розповіді про Немейського льва, упавшем з Луни). В дальнішому «лунна парадоксографія», уводячи проблему ММ в нерациональну площину, отримує помітне поширення в культурі постмодерну.

Своєобразна реалізація концепта «ОЛ» відбулася в кінці ХХ в. – на початку ХХІ в. в інтересних роботах харківського астронома А. Архіпова; його концепція «археології Луни» (т. е. «ОЛ» – А. Ш.) явилась одним із перспективних напрямків, підпрограм, елементом соціокультурної архітектури програм СЕТІ – SETI. Сьогодні достатньо успішно розвивається проект SAAM (Search for Alien Artifacts on the Moon – пошук чужих артефактів на Луні).

**Висновки.** Обращення до історії АФ суттєво уточнює представлення про закономірності становлення парадигмального знання як такого. Застосування соціокультурної методології виявляє істини «грецького чуду», геокультурні аспекти формування АФ, механізми становлення парадигмального знання в універсумі культури епохи, розкривається мережевий характер АФ, ефект «всеприсутності» в культурних практиках епохи. Виникнення АФ як теоретичного рівня світоглядання було обумовлено загальним змінням «розмірності» соціокультурного простору, пов'язаним з чітко вираженим мережевим характером полісної структури ранньої і класичної античності. Важливим елементом соціокультурного механізму ментальної інтеріорізації геокультурної мережевої структури Великої Греції в контексті АФ була агональність грецької культури. АФ визначила системні тенденції розвитку західної культури, формування «дальнодіючих» наукових програм. Першою з них, направлених на розв'язання проблеми множинності обитаємих світів, була програма «Обитаемая Луна».

#### Література

1. Аристотель. Сочинения : в 4-х т. / пер. с древнегреч., ред. В. Асмус ; АН СССР ; Институт философии. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – 550 с.
2. Архипов А. Селениты / А. Архипов. – М. : Новация, 1998. – 192 с.
3. Бугров В. 1 000 ликов мечты : О фантастике всерьез и с улыбкой : Очерки и этюды / В. Бугров. – Свердловск : Сред.-Урал. кн. изд-во, 1988. – 288 с.
4. Ван дер Варден Б. Пробуждающаяся наука. Рождение астрономии Египта, Вавилонии и Греции / Б. Ван дер Варден ; пер. с англ. – М. : Наука, 1991. – 380 с.
5. Визгин В. Идея множественности миров / В. Визгин. – М. : Наука, 1988. – 294 с.
6. Вольская Н. Фон социально-исторической, философской и научной парадигм в античной Греции доэллинистического периода / Н. Вольская // Филос. науки. – 1991. – № 11. – С. 3–22.
7. Газенко О. Притяжение Космоса / О. Газенко, В. Шарпов. – М. : Издательство «РТСофт», 2011. – 256 с.



8. Зайцев А. Культурный переворот в Древней Греции VIII – V вв. до н. э. / А. Зайцев. – СПб. : Филологич. факультет СПбГУ, 2000. – 320 с.
9. Кант И. Сочинения : в 6-ти т. / И. Кант ; под общ. ред. В. Асмуса, А. Гулыги, Т. Ойзермана. – М. : Мысль, 1964.
10. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант ; пер. с нем. ; отв. ред. и автор вступ. ст. А. Гулыга. – М. : Наука, 1980. – 709 с.
11. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. Налётова. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 608 с.
12. Лунариум : [сборник] / сост. Е. Парнов, Л. Самсоненко ; худож. Е. Паришева. – М. : Молодая гвардия, 1975. – 303 с.
13. Павлова А. Понятие парадигмальности в пифагорейской космогонической традиции : дисс. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / А. Павлова ; Алтайский государственный университет. – Екатеринбург, 2005. – 163 с.
14. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / под ред. А. Лосева, В. Асмуса, А. Тахо-Годи ; примеч. А. Лосева, А. Тахо-Годи ; пер. с древнегреч. – М. : Мысль, 1999. – 528 с.
15. Степин В. Цивилизация и культура / В. Степин. – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с.
16. Шейко В. Формування основ культурології в добу цивілізаційної глобалізації (друга половина XIX – початок XXI ст.) : [монографія] / В. Шейко, Ю. Богуцький. – К. : Генеза, 2005. – 592 с.
17. Щедрин А. Античная философия как источник парадигмального знания : социокультурные измерения / А. Щедрин // Матеріали міжвузівської наук.-практич. конфер. «Україна і світ : політичні, економічні та культурологічні питання» (8 квітня 2011 р.). – Х. : ПВНЗ Ін-т сходознав. і міжнар. відносин «Харківський колегіум», 2011. – С. 160–166.
18. Щедрин А. Концепції позаземного розуму в культурному універсумі сьогодення : філософсько-освітні виміри / А. Щедрин // Вища освіта України. – 2017. – № 1. – С. 51–58.
19. Щедрин А. Проблемы истории философии Востока и Запада : социокультурные измерения компаративных исследований историко-философского процесса / А. Щедрин // Сучасні тенденції сходознавства. Збірник наукових праць за матеріалами X Всеукраїнської науково-практичної конференції 11–12 квітня 2014 р. – Х., 2014. – С. 302–313.
20. Щедрин А. Філософська система Аристотеля як системоутворюючий елемент парадигмального знання Античності: соціокультурні виміри / А. Щедрин // Античні витоки європейської раціональності : до 2 400-річчя Аристотеля. Матеріали XXIV Харківських міжнародних Сквородинівських читань 23–24 вересня 2016 р. – Сквородинівка – Харків : Майдан, 2016. – С. 46–59.

#### Аннотация

**Щедрин А. Т. Античная философия как источник парадигмального знания: социокультурные и ментальные аспекты бытия в универсуме культуры.** – Статья.

На основе социокультурной методологии исследована античная философия как источник парадигмального знания в универсуме культуры эпохи, раскрывается её сетевой ха-

рактер, эффект «всеприсутствия» в культурных практиках эпохи. Обосновывается, что возникновение философии как теоретического уровня мировоззрения было обусловлено изменением «размерности» социокультурного пространства, связанным с отчётливо выраженным сетевым характером полисной структуры ранней и классической Античности. Античная философия определила формирование «дальнодействующих» научных программ. Первой из них, направленных на решение проблемы множественности обитаемых миров, была программа «Обитаемая Луна».

**Ключевые слова:** античная философия, парадигма, парадигмальное знание, универсум культуры, социокультурная методология, «размерность» социокультурного пространства, сетевые структуры, научные программы, «Обитаемая Луна».

#### Анотація

**Щедрин А. Т. Антична філософія як джерело парадигмального знання: динаміка й соціокультурні та ментальні аспекти буття в універсумі культури.** – Стаття.

На засадах соціокультурної методології досліджено античну філософію як джерело становлення парадигмального знання в універсумі культури епохи, розкривається її мережевий характер, ефект «всеприсутності» в культурних практиках епохи. Обґрунтовується, що виникнення філософії як теоретичного рівня світогляду було обумовлено зміною «розмірності» соціокультурного простору, пов'язаною з чітко вираженим мережевим характером полісної структури ранньої та класичної Античності. Антична філософія визначила системні тенденції розвитку західної культури, формування «далекодіючих» наукових програм. Першою з них, спрямованих на рішення проблеми множинності населених світів, була програма «Населена Місяць».

**Ключові слова:** антична філософія, парадигма, парадигмальне знання, універсум культури, соціокультурна методологія, «розмірність» соціокультурного простору, мережеві структури, наукові програми, «Населений Місяць».

#### Summary

**Tshedrin A. T. Ancient philosophy as a source of paradigmatic knowledge: sociocultural and mental aspects of being in the universe of culture.** – Article.

On the basis of sociocultural methodology, ancient philosophy was studied as a source of paradigmatic knowledge formation in the universe of the epoch culture, its network character, the effect of “all-presence” in the cultural practices of the era. It is justified that the emergence of philosophy as a theoretical level of outlook was due to a change in the “dimension” of the sociocultural space of Antiquity, connected with the distinctly expressed network character of the political structure of early and classical Antiquity. Ancient philosophy defined systemic tendencies in the development of Western culture, the formation of “long-range” scientific programs. The first of them, aimed at solving the problem of the plurality of inhabited worlds, was the program “Inhabited Moon”.

**Key words:** ancient philosophy, paradigm, paradigmatic knowledge, universe of culture, sociocultural methodology, “dimensionality” of sociocultural space, network structures, science programs, “Inhabited Moon”.

УДК 141.165

**Н. В. Ярмолицька**  
кандидат філософських наук,  
науковий співробітник філософського факультету  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

**М. М. Москальчук**  
кандидат філософських наук,  
співробітник кафедри загального мовознавства і германістики  
Київського педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

## ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ ЗДІБНОСТІ ЯК ЧИННИК ОТРИМАННЯ ЛЮДИНОЮ ЗНАННЯ (ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

**Постановка проблеми.** Природа людського буття є надзвичайно складною та досить суперечливою, адже, незважаючи ні на що, людина завжди залишається загадкою для самої себе. Маючи здатність бути моральною та піднесеною над своїми природними бажаннями, вона ще й може робити власний вибір. Відомо, що природі людини притаманні свідомість, розум і свобода, але це не означає, що її можна вважати довершеним продуктом еволюції. Така незавершеність спрямовує людину до різних вчинків, як до добрих і піднесених, так і до зла, насилля та злочину. Але людське буття відрізняється від буття інших живих істот тим, що протікає в природі, соціумі та культурі. Так, перебуваючи в природі, людина веде простий спосіб життя, у соціумі – соціальний (в економічній, політичній, ідеологічній та інших сферах – *Н. Я., М. М.*), тоді як у культурній вона перебуває у світі духовних цінностей релігійного, морального чи філософського характеру. Тому, поведження людини в таких трьох антропологічних іпостасях і визначить її поведінку в правовому просторі, адже кожна з них має власну логіку існування та свій шлях розвитку. Однак така невизначеність людської природи спонукає філософів перебувати в постійних пошуках людської сутності, яка значно відрізняє людину як особливу істоту від біофізичних проявів її природи. Тому в умовах сучасного розвитку вітчизняної філософської антропології переважаючим стає розуміння того, що для даної наукової сфери є важливим дослідження в області природи людського знання та джерел отримання істинного знання.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Різноманітні аспекти проблеми наукового знання аналізували в працях: Ф. Бекон, Дж. Берклі, Т. Гоббс, Р. Декарт, Дж. Д'юї, Р. Карнап, Т. Кун, О. Конт, І. Лакатос, Дж. Локк, Н. Мальбранш, Дж. Е. Мур, К. Поппер, Б. Рассел, Б. Спіноза, Г. Спенсер, С. Тулман, П. Фейєрабенд, Д. Юм та ін. Природа філософського знання та теоретичний рівень пізнання досліджувались і висвітлювались у працях українських і закордонних учених: Н. Автономова, П. Гайденка, Д. Горського, У. Ільєнкова, С. Кримського, П. Копніна, В. Лекторського, С. Мартинович, І. Нарського, М. Поповича, Е. Табачковського, В. Шинкарука та ін.

**Метою статті** є розкриття природи людського знання, процесу та джерел отримання істинного знання через виявлення інтелектуальних здібностей людини.

**Виклад основного матеріалу.** Основні етапи дослідження наукового знання та знання взагалі мають довгу історію. Відомо, що пошуком, дослідженням і визначенням знання займається така наука, як епістемологія, або теорія пізнання. Таку науку ще порівнюють із гносеологією, але вони мають різні області дослідження: епістемологія досліджує відношення об'єкт – знання, а гносеологія – суб'єкт-об'єкту опозицію. У цьому аспекті в епістемологічній науці назріває пошук відповідей на такі важливі питання: як побудоване знання? які механізми існують для об'єктивації та реалізації в науково-теоретичній і практичній діяльності? які є типи знання? які загальні закони існування, змін і розвитку знання? тощо. Відповіді на ці та інші питання беруть свій початок ще від часів Античності, з відомих «ідей» Платона, апорій Зенона, діяльності скептиків і логіки Аристотеля.

У ті часи тема знання набуває форми проблематики та має нормативно-методологічний вигляд. У Середньовіччі відбувались дискусії між номіналістами та реалістами, а в епоху Відродження прослідковується звернення до знання, яке отримується через досвід. Саме епоха Відродження дала світу яскравих представників цього періоду. Так М. Кузанський порушив проблему про «вчене незнання», а точніше досліджував знання про незнання. П. Абеляр, філософ цього ж періоду, цікавився феноменом свідомості, яка є індивідуальною здатністю. Починаючи з П. Абеляра Відродження розвиває проблематику самого суб'єкта та його пізнавальні здібності. У XVII – XVIII ст. відбуваються нововведення в новоевропейську науку, набувають переваги критичність і вимогливість у теоретично оформлених даних. Згодом починає формуватися гносеологічна проблематика про знання, яка, як відомо, вибудовує відношення суб'єкт – об'єкт. З часом дослідження знання почало відступати від суб'єкт-об'єктних відношень, а низка філософів відходять від психологізму та суб'єктивізму. Усе зазначене спричинило формування у XX ст. нових видів: аналітичних, операційних, нормативних, структурно-функціональних та інших методів дослідження знання.

Важливим моментом є те, що в цей період епістемологічні дослідження характеризують шість чинників. По-перше, відношення знання й об'єкта вже виходить за межі пізнавальних дій. На цій основі виникають практики, які охоплюють не тільки пізнання, а ще й функціонування знання в інших видах діяльності (інженерія, проектування, керування, навчання тощо – *Н. Я., М. М.*). По-друге, у класичному відношенні до істинності додаються й інші відношення, а саме: «несуперечність», «повнота», «тлумачення», «реалізація» тощо. По-третє, типологія знання дістає відгалуження та стає диференційованою, тобто існують окремі частини. По-четверте, особлива увага приділяється дослідженню семіотичності знання. По-п'яте, окрім знання, досліджуються інші епістемологічні області, як-от мова. По-шосте, зменшується увага до наукового знання як основної форми знання, на перший план виходять когнітивні складники, які пов'язані з різними історичними та духовними практиками, а їхні межі некладаються в традиційне розуміння раціональності [4].

Варто зазначити, що сучасну епістемологію поділяють на класичну та некласичну. До класичної епістемології входять такі області дослідження, як критицизм. Саме в ньому отримана інформація перевіряється критично, у ній дослідник розглядає знання між ілюзією та реальністю [4, с. 103–104]. Іншим моментом постає той факт, що серед видів дослідження – фундаменталізм та нормативізм – робиться спроба знайти певну основу, на якій буде будуватися знання. Така основа не буде піддаватися сумніву та зможе розрізнити знання й незнання. Саме тому повинна існувати певна норма, якій необхідно відповідати й робити розрізнення між фактичним і тим, що насправді повинно бути. Варто зазначити, що на основі такого напряму починають виокремлювати знання, яке досягається за допомогою досвіду через математичне проектування. Згодом епістемологічна наука розділяється на емпіризм і раціоналізм. Суб'єктоцентризм визначає, що носієм знання є суб'єкт.

Проте в останні десятиріччя спостерігається зменшення прихильності епістемології до суб'єкта пізнання та суб'єктоцентризму [4, с. 10]. Водночас наукоцентризм визначається тим, що епістемологія бере початок із дослідження знання, а саме – наукового знання. Тут розуміється, що наукове знання було вищою формою знання. Саме на основі даного виду знання починали своє існування інші предмети та явища [4, с. 109].

У зазначеному аспекті важливо зупинитись на другому, протилежному епістемології, неklasичному виді, який вивчає посткритицизм, в якому відстоюється думка про те, що будь-яке знання не може починатися з нічого, а повинно бути на чомусь основане. «Це не означає відмову від філософського критицизму (без якого немає самої філософії), а лише розуміння того фундаментального факту, що пізнання не може починатися з нуля» [4, с. 109]. Відмова від фундаменталізму означає те, що отримане знання з роками змінює свою форму, зміст і напрям, тому деякі дослідники заперечують застосування жорстких норм і приписів, і починають розробляти низку нових концепцій, які стосуються «натуралізованої епістемології» (У. Куайн); «генетичної епістемології» (Ж. Піаже); «експериментальної епістемології» (Д. Деннет) та ін. » [4, с. 110–112].

Тему природи епістемології досліджував Д. Лайп, який зазначав, що ця наука має у своїй області дослідження дуже багато проблем, насамперед, це проблеми, які пов'язані з мовою, методологією, релігією, мораллю, Богом і багато інших. Тому вчений намагається з'ясувати, як ми отримуємо наше знання і в якому вигляді воно постає перед нами. Д. Лайп зазначає, що відомі два джерела отримання знання, перше – за допомогою чуттєвої основи, друге – за допомогою розуму. Отже, тих, хто відстоює думку, що знання отримується за допомогою відчуттів, називають емпіристами, а тих, хто вважає, що джерелом знання є розум, називають раціоналістами [1].

Поділ знання на апіорне й апостеріорне Д. Лайп пояснює за допомогою двох характеристик: перший вид апіорного знання можна зрозуміти, якщо ми будемо протиставляти положення; за другим необхідно протиставляти апіорним істинам закони природи [1]. Отже, апіорне знання можна охарактеризувати як непорівняльну зрозумілість. «Така зрозумілість базується та передбачається абсолютною необхідністю. Далі така зрозумілість пов'язана з пізнанням» [1, с. 5]. Варто одразу зробити уточнення стосовно того, що отримані апіорні факти можуть бути зрозумілими, тобто пізнаними такими, якими вони є. Це означає, що апіорні факти стають зрозуміли не тільки через те, що вони є, а й чому вони є. Тут вчений має на увазі те, що намагаючись пізнати факти тільки через їхні зовнішні прояви, ми будемо сприймати явища як випадкові, але коли ми починаємо досліджувати причину виникнення факту, проникаючи всередину нього, то ми зможемо насправді зрозуміти природу поняття. Отже, з наведеного стає зрозуміло, що абсолютна надійність – це співвідношення між об'єктом і нашим знанням про нього [1]. Отже, щоб апіорне знання стало більш зрозумілим, необхідно поглянути в саму середину, сутність об'єкта. Адже апіорне знання зможе існувати тоді, коли між суб'єктом і об'єктом спостереження буде встановлений ідеальний зв'язок, який не піддається сумніву.

Встановивши, що існує знання, яке не має потреби в певній основі, на якій йому слід виникнути, адже воно є загальноприйнятою істиною, яка не піддається сумніву, та види знання, які, незважаючи на те, що вони мають основу та методи дослідження, все ж таки можуть піддаватися сумніву та перевірці. Перейдемо до розгляду феномена наукового знання. У різноманітних джерелах наукове знання визначається як система знань про закони природи, суспільства й мислення, які отримуються та фіксуються за допомогою специфічних наукових методів і засобів. До ознак наукового знання належать такі: наукова діяльність, за допомогою якої отримується нове знання; метою науки є пізнання заради самого пізнання, або – істина; наука – це раціональне знання, вона є також і системою знання. Отже,

чи найважливішою ознакою наукового знання, або головною характеристикою його є раціональність, яка відповідає принципам мислення. Але за допомогою самої тільки раціональності неможливо повністю відрізнити таке знання, це можна зробити, визначивши критерії його науковості.

У цьому аспекті для більшості вчених становить інтерес проблема росту наукового знання. Так, К. Поппер вважав, що науці необхідне зростання, яке б сприяло її подальшому прогресу. «Безперервне зростання, – наголошує К. Поппер, – є істотним для раціонального й емпіричного характеру наукового знання, і якщо наука перестає рости, вона втрачає цей характер. Саме спосіб росту робить науку раціональною й емпіричною» [6, с. 325]. На цій основі вчені виробляють найкращі з наявних теорій, які дають можливість замінити застарілі теорії на кращі й більш сучасні. К. Поппер висуває три вимоги, які допоможуть вченому наблизитись до істини, а водночас і сприятимуть росту знання. По-перше, він вказує що, «нова теорія повинна виходити із *простой, нової, плідної та об'єднуючої ідеї* <...>»; по-друге, необхідно «щоб нова теорія була *незалежно перевіряемою* <...>»; по-третє, «теорія повинна витримувати деякі нові й строгі перевірки» [6, с. 365–366]. Загалом, К. Поппер вважав, що його ідеї, витримавши всі перевірки, можливо, є найбільш наближеними до істини.

Звернення К. Поппера до проблем росту знання дало підстави для виникнення нових наукових ідей і концепцій. До таких методологічних концепцій, які отримали широку популярність, належить і концепція американського історика та філософа науки Т. Куна, в якій він застосовує термін «нормальна наука». Для вченого цей термін означає дослідження, які базуються на наукових досягненнях, і які є основою розвитку подальшої практичної діяльності. «Досягнення у межах цих характеристик я називатиму далі «парадигмами» – терміном, тісно пов'язаним із поняттям «нормальної науки». Запроваджуючи цей термін, я мав на увазі, що деякі узвичаєні приклади фактичної практики наукових досліджень – приклади, що включають закон, теорію, їхнє практичне застосування і необхідне обладнання, – в сукупності дають нам моделі, з яких виникають конкретні традиції наукового дослідження <...>» [2, с. 23–35].

Найбільшого розвитку дослідження проблеми росту наукового знання набувають у 70-х рр. ХХ ст. Так, англійський філософ І. Лакатос розробляє теорію, спрямовану на вивчення рушійних чинників розвитку науки. Він пропонує власну методологічну концепцію дослідницьких програм, за допомогою якої впроваджує новий спосіб раціональної реконструкції науки [3]. Поряд із методологічною концепцією І. Лакатоса варто згадати англійського фізика та філософа М. Полані, який бачив мету свого дослідження у вивченні процесу наукового пізнання. Важко не погодитись із визначенням вченого, що в «кожному акті пізнання присутній пристрасний внесок пізнаючої людини, і ця добавка – не свідчення недосконалості, але конче необхідний елемент знання» [5, с. 19].

Варто зазначити, що методологічна позиція М. Полані в дослідженні наукового знання не тільки надає можливість для якісного, всебічного й об'єктивного наукового пошуку, але й спонукає його до розроблення власної концепції особистісного знання. Вчений зазначає, що ці два слова можуть здатись такими, що протирічать одне одному, адже «справжнє знання вважається безособовим, загальним, об'єктивним. Для мене знання – це активне осягнення пізнаваних речей, дія, яка вимагає особливого мистецтва» [5]. Тому цілком зрозуміло є позиція М. Полані, який зазначав, що люди створюють науку, а тому отримані знання під час наукової діяльності неможливо персоніфікувати. Особистісне знання – це не тільки явне знання, яке виражене в поняттях, судженнях і різноманітних теоріях, це ще й невяне знання. Людина, яка робить науку, не може бути відсторонена від знання, яке вона робить. Узагальнюючи, можна сказати, що своєю концепцією особистісного знання М. Полані показав, що інформація, отримана через органи

відчуттів, значно більша, ніж та, що надходить шляхом усвідомлення, тому що «людина знає більше, ніж може сказати» [5].

Тему людського знання, джерел виникнення знання та його природу досліджував сучасний британський філософ Е. Флю, зосереджуючись на філософсько-антропологічному аналізі ідеї отримання та природи знання, де пріоритетом для нього була людина, яка по своїй суті може робити вибір. Вчений виходить із того, що індивід є свідомою істотою та здатен осмислювати всі за та проти. Це пов'язано з тим, що для того, щоб отримати певний результат і зробити правильний вибір, людина іноді ставить багато запитань і тому отримує стільки ж відповідей і пояснень. «Коли в нас виникають перші думки, – зазначає Е. Флю, – тоді й виникають пояснювальні відповіді на такі питання, та якщо з'являється більше одного питання, то тут може виникнути й багато пояснень, більш, ніж одне» [7, с. 110]. Пояснення, які є відповідями на питання, можуть бути трохи легковажно виконані, тому для кращого розуміння пояснення людина повинна звертати увагу не тільки на очевидні факти, але й помічати дрібну правду, що є прикладом справжнього інтелекту.

Ідеться про те, що, по-перше, знання виникає в тому разі, якщо той, хто висловлює свідчення, є цілком правдивим. По-друге, якщо хтось стверджує що-небудь, то його мовні акти доти будуть нічим, доки результат причин буде приховуватися під брехнею в несвідомому. З цього, звичайно, слідує, що будь-що, або будь-яка оцінка (навіть яку ми не можемо мати та реалізувати) не може бути здійснена, якщо ми не будемо робити все, завдяки хорошим очевидним причинам і заради віри в будь-які із цих тверджень [7, с. 114]. Безперечно, без мови знання не може існувати. Однак Е. Флю не нівелює цього визнання, наголошуючи на тому, що в отриманні надійного й істинного знання варто не просто використовувати слова, а необхідно застосовувати еквівалентні слова, тобто ті, які чітко будуть позначати і визначати ту інформацію, внаслідок якої ми отримуємо знання. «Кожна реальність, – зазначає він, – з якої ми можемо мати знання, повинна залежати від нашої присутності, нашої діяльності, наших «процедур спостерегача», також необхідно мати такі концепції, які допоможуть отримати та висловлювати знання» [7, с. 118].

Перший і важливий принцип учених-філософів: щоб мати спільне знання, людині необхідно зробити певний вибір, від якого залежить не тільки те, як наше тіло сприймає навколишнє середовище, а ще й те, яку інформацію ми отримуємо. Безумовно, в отриманні правильного вибору та знання людині допомагає її здатність до раціонального мислення, раціональність із відкритим розумом, завдяки яким людина здатна зробити правильний вибір. Саме відкритий розум допомагає індивіду серед представленого розмаїття ідей обрати ту одну, яка є безпосередньо неминучою і більш життєздатною (Е. Флю). Для цього необхідно застосовувати всі власні раціональні сили та правильно спрямувати наші заперечення. Називаючи такі дії критицизмом, Е. Флю наголошує на тому, що саме відкритий розум сприяє розвитку в людині критицизму, оскільки він «готовий показати обидві наші теоретичні ідеї та наші реальні поліси для серйозного і чесного критицизму, але є завжди те, що не достатньо безпосередньо відповідає нашій силі» [7, с. 123].

За визнанням Е. Флю, відкритий розум сприяє й тому, що ми повинні бути щирими стосовно нашого особистого зобов'язання щодо пошуку теоретичної істини та застосування критерію істинності до власного відвертого звернення до заперечення, яке зафіксоване та може посприяти під час вибору будь-яких реальних полісів на свою користь. Тут йдеться про те, що щирість припускає абсолютно сильну цікавість під час визначення чи була мета відверто розважливою, або ж, насправді, вона вже досягнута. Окрім того, така щирість нашого наміру та моніторинг прогресу містять логічну істину запропонованого показу чи доказу, саме від цього людина зможе бачити очевидні логічні істини. Загалом, за визнанням Е. Флю, критицизм, який застосовує людина, допомагає їй діяти в теоретичних науках, для

яких головною метою є істина. «Якщо ми є щирими пошуковцями, – заявляє вчений, – то ми повинні прийняти те, що Поппер називав критичним підходом» [7, с. 124]. Спираючись на таку ідею, Е. Флю наголошує на тому, що вчені, які бажають знайти істину, повинні завжди бути готовими до перевірки, перевірки, і ще раз перевірки, способом якої і є критицизм. «Чесні дослідники бажають, щоб їхні власні природні теорії та гіпотези були правильними, вони повинні значною мірою показати, що вони є дійсно щирими шукачами істини, такою є їхня обов'язкова робота, а всі їхні власні теорії та гіпотези мають бути правильними після перевірки всіх помилок» [7, с. 125]. Тому в науці для отримання істинного знання та чіткого наукового методу потрібно проходити через помилки, тобто, маючи певні теорії чи гіпотези, варто починати з їхньої перевірки, тим самим відсіюючи хибну (ті самі помилки) інформацію та обираючи істинні дані. У результаті ми отримуємо остаточне, а саме – істинне знання [7, с. 130].

Отже, було встановлено, що знання, для того, щоб існувати в тій формі, в якій ми зараз бачимо, пройшло значний історичний шлях свого розвитку. Як показує дослідження, до природи знання зверталось багато філософів, що й обумовило існування різних думок щодо виникнення знання та його зовнішніх форм. Було встановлено, що філософи та науковці в усі часи вважали джерелом знання сама людина. Грунтуючись на різнобічному дослідженні гуманістичного вчення, було встановлено, що отримання істинного знання можливо тоді, коли людина підходить до цього з відкритим розумом, застосовуючи критичний інтелект і дослідження, а однією з якостей відкритого розуму в пошуках істини є наша щирість. Така щирість нашого наміру та моніторинг прогресу містять логічну істину запропонованого показу чи доказу, саме за допомогою чого людина й зможе бачити очевидні логічні істини (Е. Флю). Людина – це єдина істота, яка може зробити власний вибір, отримати знання за допомогою відчуттів, які сприймає наше тіло, а згодом, на основі раціональності, вона має можливість перевіряти й досліджувати отримані дані, результатом яких стане істинне знання.

#### Література

1. Девид Л. Лайп. Проблема знання / Девид Л. Лайп [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.scienceandapologetics.org/text/195.htm>.
2. Кун Томас. Структура наукових революцій / Томас Кун // Шлях до нормальної науки. – К. : Port-Royal, 2001. – С. 23–35 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://izbornyk.org.ua/kuhn/kuhn03.htm>.
3. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции / И. Лакатос // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. – М. : Прогресс, 1973. – 235 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000330/st000.shtml>.
4. Лекторский В. Эпистемология классическая и неклассическая / В. Лекторский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
5. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Майкл Полани ; пер. с англ.; под. общ. ред. В. Лекторского и В. Аршинова. – М. : Наука, 1985. – 343 с.
6. Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / Карл Поппер ; пер. с англ. Л. Блинникова, В. Брюшинкина, Э. Напельбаума, А. Никифорова. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.
7. Flew Antoni. Atheistic Humanism (The Prome the us lectures) / Antoni Flew. – Prome the us Books. 59 John Glenn Drive. – Buffalo, New York 14228–2197. – 1993. – 302 p.

#### Анотація

**Ярмоліцька Н. В., Москальчук М. М.** Інтелектуальні здібності як чинник отримання людиною знання (філософсько-антропологічний аспект). – Стаття.

У статті проводиться аналіз ідеї отримання наукового знання та природи знання у філософсько-антропологічному

контексті. У такому аспекті було розглянуто епістемологію, яка досліджує та визначає феномен знання. На основі проаналізованих поглядів на розуміння знання було визначено, що розуміння знання містить критицизм, за допомогою якого людина має можливість отримати істинне знання. Встановлено, що вільний вибір, який здійснює людина, може бути результатом реалізації нею свободи на засадах самосвідомості й розуму. Будучи активною, людина має можливість отримувати інформацію, яка згодом стає її знанням. Згідно з цим, основою для отримання знання є не лише очевидні факти, а й найменші деталі, виявлення яких є здобутком справжнього інтелекту. Встановлено, що пізнавальні здатності людини пов'язані з тим, що вона є єдиною істотою, яка має власний вибір, здатна отримувати знання за допомогою відчуттів, які сприймає наше тіло, а вже згодом наша раціональність, завдяки відкритому розуму та критицизму, перевіряє й досліджує здобуті дані, як результат – людина отримує істинне знання.

*Ключові слова:* епістемологія, знання, істинне знання, критицизм, істина, відкритий розум.

#### Анотація

**Ярмолицкая Н. В., Москальчук М. Н. Интеллектуальные способности как фактор получения человеком знания (философско-антропологический аспект).** – Стаття.

В статті проводиться аналіз ідеї отримання научного знання і природи знання в філософсько-антропологічному контексті. В цьому аспекті була розглянута епістемологія, яка досліджує і визначає феномен знання. На основі проаналізованих поглядів на розуміння знання було встановлено, що розуміння знання містить критицизм, за допомогою якого людина має можливість отримати істинне знання. Встановлено, що вільний вибір, який здійснює людина, може бути результатом реалізації нею свободи на засадах самосвідомості й розуму. Будучи активною, людина має можливість отримувати інформацію, яка згодом стає її знанням. Згідно з цим, основою для отримання знання є не лише очевидні факти, а й найменші деталі, виявлення яких є здобутком справжнього інтелекту. Встановлено, що пізнавальні здатності людини пов'язані з тим, що вона є єдиною істотою, яка має власний вибір, здатна отримувати знання за допомогою відчуттів, які сприймає наше тіло, а вже згодом наша раціональність, завдяки відкритому розуму та критицизму, перевіряє й досліджує здобуті дані, як результат – людина отримує істинне знання.

Согласно этому, основой для получения знания являются не только очевидные факты, но и малейшие детали, выявление которых является достижением настоящего интеллекта. Установлено, что познавательные способности человека связаны с тем, что он является единственным существом, которое имеет собственный выбор, способен получать знания с помощью ощущений, которые воспринимает его тело, а уже потом наша рациональность, благодаря открытому разуму и критицизму, проверяет и исследует полученные данные, и в результате человек получает истинное знание.

*Ключевые слова:* эпистемология, знание, истинное знание, критицизм, истина, открытый разум.

#### Summary

**Yarmolitzka N. V., Moskalchuk M. N. Intellectual abilities as factor receiving by human knowledge (Philosophical-anthropology aspect).** – Article.

Article provide analysis idea of receiving scientific knowledge and nature of knowledge in philosophical – anthropological context. In this aspect was reviewed epistemology, what is explores and determine phenomenon of knowledge. Based on analyzed views to understand knowledge was determined, what understanding knowledge includes criticism by which human can get true knowledge. It was established what free choice, ho doing a person can be the result realization by her freedom on the ambushes self-awareness and mind. Being active, human can have information, ho later on becomes her knowledge. According to this basis what to have a knowledge is not only obvious facts, ho we watch and the smallest details, detection of which achievement by real intelligence. Was established what cognitive ability of human related with that what she is the only one creature, who have own choice, she can get knowledge by using fillings, which perceives our body, and later our rationality thanks to open mind and criticism, checks, explores obtained data as result – human gets true knowledge.

*Key words:* epistemology, knowledge, true knowledge, criticism, true, open mind.

## НАШІ АВТОРИ

- Бортнікова О. Г.** – докторант Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук, доцент
- Бредун І. В.** – доцент кафедри філософії Харківського національного університету будівництва і архітектури, кандидат філософських наук, доцент
- Бушман І. О.** – доцент кафедри психології, політології та соціокультурних технологій Сумського державного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Ворожейкін Є. П.** – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Гашимова С. С.** – викладач кафедри соціології Бакинського державного університету
- Горбенко В. І.** – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Дудченко А. В.** – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Заремба Е. М.** – здобувач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Зобенко К. І.** – аспірант кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Клочко М. О.** – Голова Сумської обласної державної адміністрації, кандидат філософських наук
- Кравченко С. С.** – заступник Голови Державної служби зайнятості України, професор Інституту підготовки кадрів державної служби зайнятості України, кандидат юридичних наук, доцент
- Леощенко Д. І.** – доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Комунального вищого навчального закладу «Хортицька національна навчально-реабілітаційна академія» Запорізької обласної ради, кандидат філософських наук
- Лешенок У. С.** – аспірант кафедри методології та методів соціологічних досліджень Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Меджидова Н. Г.** – викладач кафедри філософії Бакинського державного університету, доктор філософії з філософії
- Моравецький О. М.** – аспірант кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка
- Москальчук М. М.** – співробітник кафедри загального мовознавства і германістики Київського педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук
- Москова К. О.** – аспірант кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Подорожній Ю. А.** – здобувач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Поліщук Р. М.** – викладач кафедри олімпійської освіти Львівського державного університету фізичної культури імені Івана Боберського, кандидат філософських наук
- Попович В. М.** – доцент кафедри соціальної роботи Запорізького національного технічного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук
- Рамазанова Б. І.** – докторант кафедри історії філософії та культурології Бакинського державного університету
- Романкова Л. М.** – завідувач відділу виховної та психолого-педагогічної роботи ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кандидат психологічних наук, доцент
- Русин І. І.** – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Сагановська Т. П.** – аспірант кафедри філософії, соціології та релігієзнавства ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»
- Сапега В. В.** – аспірант кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Сидорак А. М.** – аспірант кафедри богослов'я Українського католицького університету
- Сідак Л. М.** – доцент кафедри культурології Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого, кандидат філософських наук, доцент
- Соболевський Я. А.** – асистент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук
- Соколовський О. Л.** – доцент кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук
- Стрижачук Ф. В.** – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Хром'як М. В.** – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Хром'як Н. Л.** – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова
- Рахім А. Х.** – аспірант кафедри філософії і основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова
- Шедяков В. Є.** – незалежний дослідник, доктор соціологічних наук, кандидат економічних наук, доцент
- Щедрін А. Т.** – професор кафедри філософії і політології Харківської державної академії культури, доктор культурології, кандидат філософських наук, професор

## ЗМІСТ

<b>О. Г. Бортнікова</b> Концепція інституціональних матриць в аналізі змін комплементарних інститутів релігійно-політичного простору України.....	3
<b>І. В. Бредун</b> Есхатологія християн: загальні виміри здійснення ідеї долі.....	7
<b>І. О. Бушман</b> Маркетингові стратегії розвитку університету .....	11
<b>Є. П. Ворожейкін</b> Реалізм екранної культури як реакція на віртуалізацію повсякденного життя.....	15
<b>С. С. Гашимова</b> Реформа образования в Азербайджане и проблема профессионального самоопределения молодежи.....	20
<b>В. И. Горбенко</b> Интертекстуальность как инструмент категоризации современных методологических подходов в области изучения использования ветхозаветных текстов в Новом Завете.....	23
<b>А. В. Дудченко</b> Концепція літургійного реалізму в теології Олександра Шмемана.....	27
<b>Е. М. Заремба</b> Гене́за міжправославних протиріч в Україні: релігієзнавчий аналіз.....	31
<b>К. И. Зобенко</b> Интроспекция метакогнитивного опыта в «языковых играх» Л. Витгенштейна.....	36
<b>М. О. Клочко</b> Раціонально-конструктивні методологічні концепти з'ясування специфіки релігії як компетентності студентів соціально та культурно орієнтованих спеціальностей.....	40
<b>С. С. Кравченко</b> Діяльність Метафізичного клубу як проєктивна модель розвитку філософії прагматизму в США.....	44
<b>Д. І. Леощенко</b> Соціально-філософський аспект теорії інституціональних матриць у контексті світоглядної зумовленості базових структур.....	47
<b>У. С. Лешенок</b> Методики вимірювання цінностей: аналіз та систематизація.....	51
<b>Н. Г. Меджидова</b> Актуальные проблемы современной философской антропологии в свете политических процессов.....	55
<b>О. М. Моравецький</b> Особливості раціональності в дискурсі постмодернізму.....	58
<b>Е. А. Московая</b> Постсоветская рефлексия когнитивной модели метафоры Дж. Лакоффа и М. Джонсона на примере Уральской школы политической метафорологии.....	62
<b>Ю. А. Подорожній</b> Формування християнського вчення про партнерство церкви і суспільства в соціальній доктрині католицизму.....	66
<b>Р. М. Поліщук</b> Криза ідентичності в умовах глобалізації та посилення інформаційно-комунікативних процесів.....	70
<b>В. М. Попович</b> Соціальне служіння (соціальна робота) як складник соціального вчення православної церкви: актуальні напрями взаємодії церкви і держави.....	74
<b>К. В. Райхерт</b> Артикуляція соционима «сарариман».....	77

<b>Б. И. Рамазанова</b>	
Об идейных источниках философских взглядов Гусейна Джавида.....	81
<b>Л. М. Романкова</b>	
Вимоги сучасних геополітичних реалій до виховання молоді в горизонті становлення якісно нових політичних структур – Світового уряду і Світової держави.....	84
<b>И. И. Русин</b>	
Миссионерская протестантская герменевтика XX – XXI столетий.....	90
<b>Т. П. Сагановська</b>	
Толерантність як важлива складова частина принципу ненасилля.....	95
<b>В. В. Сапега</b>	
Музей современного искусства как место реализации идей современной практической философии.....	99
<b>А. М. Сидорак</b>	
Христологічний вимір богопізнання в богослов'ї Софронія Сахарова.....	103
<b>Л. М. Сідак</b>	
Феномен життя в контексті саморозвитку особистості.....	108
<b>Я. А. Соболевський</b>	
Філософський зміст пуританського ревівалізму Джонатана Едвардса.....	112
<b>О. Л. Соколовський</b>	
Сотеріологічний контекст христології гностицизму.....	116
<b>Ф. В. Стрижачук</b>	
Когерентна концепція Бога у філософському теїзмі Річарда Свінберна.....	120
<b>М. В. Хром'як</b>	
Богословський символізм Христового Преображення в Синоптичних Євангеліях.....	124
<b>Н. Л. Хром'як</b>	
Основні впливи філософії та богослов'я епохи Просвітництва на формування богословської думки Карла Барта.....	128
<b>Рахім Амір Хуссейн</b>	
Концепт духовності в середньовічній ісламській філософії.....	132
<b>В. Е. Шедяков</b>	
Совершенствование общественных отношений и развитие творческой активности.....	136
<b>А. Т. Щедрин</b>	
Античная философия как источник парадигмального знания: социокультурные и ментальные аспекты бытия в универсуме культуры.....	142
<b>Н. В. Ярмолицька, М. М. Москальчук</b>	
Інтелектуальні здібності як чинник отримання людиною знання (філософсько-антропологічний аспект).....	146



---

**НОТАТКИ**

*Наукове видання*  
**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ**

*Науково-практичний журнал*

**Випуск 19**

*Виходить шість разів на рік*

*Українською, російською та англійською мовами*

Коректор – Н. Ігнатова  
Комп'ютерна верстка – Н. Кузнецова

Підписано до друку 30.10.2017 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 24,97, ум.-друк. арк. 17,90.  
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 3010-17.

**Надруковано: Видавничий дім «Гельветика»**  
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 4392 від 20.08.2012 р.)  
Україна, м. Херсон, 73034, вул. Паровозна, 46-а, офіс 105. Тел. (0552) 39-95-80  
E-mail: mailbox@helvetica.com.ua