

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет  
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



# АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

*Науково-практичний журнал*

**Випуск 20**

*До 20-річчя*

*Національного університету «Одеська юридична академія»*

Одеса  
2017

Двадцятий номер журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» готувався до друку у святкові дні для нашої Alma Mater. 2 грудня 2017 року Національному університету «Одеська юридична академія» виповнюється 20 років. Символізм дат і цифр потребував від редакційної колегії особливого ставлення. Національний університет «Одеська юридична академія», створений завдяки зусиллям доктора юридичних наук, академіка Сергія Васильовича Ківалова у 1997 році сьогодні об'єднує у спільному просторі представників різних наук: юристів, політологів, соціологів, психологів, філософів та ін. Саме тому у 20 номері журналу, серед інших публікацій, представлено статті професорів та доцентів, викладачів та аспірантів кафедри філософії НУ «ОЮА». Це своєрідний звіт філософської школи, сформованої завідувачем кафедри професором Олексієм Аркадійовичем Івакіним за двадцять років натхненої творчої праці.

У номері представлено дослідження дискурсу, Інтернет-мови, комунікації та діалогу.

Матеріали, оприлюднені у двадцятому 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. Цвях* – 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. Куцепал* – 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. Онищук* – 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. Шудло* – 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» 26.12.2017 р. (протокол № 3)

*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 32.001.06

*М. Р. Абдуллаева*  
диссертант кафедри політології і соціології  
Бакинського державного університета

## ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ГЕЙДАРА АЛИЕВА ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Известно, что каждое независимое государство выделяется уникальными принципами и характеристиками, реализуя свою внутреннюю и внешнюю политику в различных направлениях. Внутренняя политика государства основывается на Конституции, созданной с учетом мнения народа и направленной на непрерывное обеспечение материальных и духовных потребностей своих граждан, их полноценного существования, регулирующей все сферы социально-политической, экономической и духовной жизни.

Внешняя политика заключается в обеспечении выполнения международных обязательств, а также создании безопасных и благоприятных международных условий для осуществления законодательной, исполнительной и судебной власти без вмешательства извне; в усвоении международного опыта, накопленного во всех областях экономической, политической, социальной и культурной жизни при взаимовыгодном сотрудничестве с отдельными государствами; в объединении усилий государств по устранению существующих проблем.

Иными словами, политическая линия, вытекающая из процессов, происходящих внутри страны, и изложенные здесь задачи определяют и оправдывают позицию, характер и положение государства в области международных отношений и внешней политики. Можно описать внешнюю политику как целенаправленный вид деятельности, обусловленной основными задачами внутреннего развития государства, которая служит созданию системы согласованных отношений на основе гражданских координирующих правил и норм национальных интересов страны и интересов иностранного мира.

Внешняя политика независимого Азербайджанского государства отличается своими особенностями. Говоря о сути и характере внешней политики нашей республики, общенациональный лидер Гейдар Алиев отметил, что «наша внешняя политика мирная, мы не стремимся нарушать суверенитет и территориальную целостность любого государства. Но одновременно мы будем стремиться обеспечить суверенитет, независимость и территориальную целостность нашего государства, во что бы то ни стало».

Основные обязанности Азербайджанского государства во внешней политике могут быть сгруппированы по следующим направлениям:

- защита территориальной целостности страны в рамках ее независимости, суверенитета и международно признанных границ, обеспечение ее безопасности на основе региональных и международных систем безопасности;
- налаживание с государствами партнерских и союзнических отношений, совпадающих с государственными и национальными интересами Азербайджана, использование своих возможностей для укрепления международного положения республики;
- обеспечение реализации международных норм, направленных на защиту основных прав и свобод населения;
- обеспечение международной защиты для предотвращения давления иностранных государств на нашу республику;
- активное участие государства во всех международных, региональных организациях, экономических, научных, технических, культурных, гуманитарных и других мероприятиях;
- внедрение внешнеэкономической политики в интересах нашего народа и использование всех внутренних и внешних факторов для интеграции экономики страны в мировую экономику.

Когда речь идет об особенностях внешней политики Республики Азербайджан, следует подчеркнуть, что это реализация Президентом международных, региональных и двусторонних отношений через тенденции развития страны с гибкой, прагматичной и сбалансированной политикой, предпочтение налаживанию отношений с соседними странами, которые оказывают значительное влияние на мировую политику, гармонизация их интересов с интересами стратегического развития, их значительное влияние на полноточия ведения бизнеса.

Концептуальные основы, цели, принципы и основные черты внешней политики независимого Азербайджанского государства отражены в Конституции Азербайджана, принятой 12 ноября 1995 г., и в выступлениях президента Гейдара Алиева.

В ст. 10 Конституции Азербайджанской Республики говорится, что Азербайджан устанавливает свои отношения с другими государствами и зарубежными странами на принципах международного права и интересов страны. В своем выступлении на официальной церемонии инаугурации Президента Азербайджанской Республики 10 октября 1993 г. Президент Азербайджана отметил, что «одной из главных задач, стоящих перед Республикой, является реализация разумной, компетентной внешней политики, способной защищать интересы Азербайджана в мире. Перед нами большие проблемы. Наша внешняя политика, в первую очередь, должна направлять Азербайджан на обеспечение независимости государства. Задача состоит в том, чтобы создать и развивать равные, взаимовыгодные отношения со всеми странами мира, эффективно использовать эти отношения для укрепления международного положения Азербайджанской Республики и развития экономики, науки, культуры республики».

Основные задачи Азербайджанского государства во внешней политике:

- защита территориальной целостности страны в пределах ее независимости, суверенитета и международно признанных границ, более тесная координация ее с региональными и международными системами безопасности;
- представлять Азербайджан во всех международных и региональных организациях, принимать участие в мировой политике, регулируемой гражданской сплоченностью, занять достойное место на политической карте мира на основе активного участия в решении международных и региональных отношений;
- создать равные, взаимовыгодные отношения сотрудничества со всеми государствами мира и использовать эти отношения как эффективный фактор в развитии экономики, науки и культуры республики;
- установить партнерские отношения и союзы с государствами, совместимыми с государственностью и национальными интересами Азербайджана, и использовать их возможности для укрепления международного положения Республики;
- продвижение страны посредством демократии и свободной рыночной экономики и попытки создать благоприятные международные условия для осуществления независимой внутренней политики;
- обеспечить осуществление международных норм, направленных на защиту основных прав и свобод населения;
- стремиться к снятию напряженности в регионе и прикладывать усилия к установлению добрососедских отношений;

– добиться создания международного защитного механизма для предотвращения или минимизации внешнего давления на Азербайджан;

– стремиться к активному участию в организации всех международных, региональных, экономических, научно-технических, культурных, гуманитарных и других направлений развития государства;

– проводить внешнюю политику, поддерживаемую народом, использовать все внешние и внутренние факторы для интеграции экономики страны в мировую экономическую систему;

– создание механизмов научного, культурного, гуманитарного и широкого информационного обмена с зарубежными странами.

Все эти задачи и конкретные усилия по их реализации отражены в практических шагах, предпринятых Азербайджанским государством в области международных, региональных и межгосударственных отношений, а также в заключенных соглашениях.

Внешняя политика независимого Азербайджанского государства также отличается своими особенностями:

– она предполагает взаимовыгодное сотрудничество в экономической сфере, координацию, гармонизацию экономических интересов, создание и защиту механизмов взаимного доверия;

– учет норм международного права и гражданского единства в двусторонних отношениях, интересов других государств, региональных и международных ассоциаций;

– уважение прав народов и наций на самоопределение, защита прав и свобод человека;

– борьба с терроризмом, сепаратизмом, другими негативными явлениями, которые могут нанести ущерб безопасности государств и наций, их материальной и моральной жизни;

– совместная работа в решении глобальных проблем, вызывающих озабоченность мирового сообщества.

Международные принципы являются обязательными для всех государств-членов Организации Объединенных Наций (далее – ООН), ОБСЕ и других международных организаций. Гуманитарное общество пережило историческую эпоху, сопровождаемую сотнями кровавых войн и опустошений, чтобы преобразовать упомянутые нами принципы в основные правовые нормы международных отношений и гражданской сплоченности.

В настоящее время все мировые государства привержены защите принципов и норм, содержащихся в Уставе Организации Объединенных Наций, Международной конвенции о Хельсинкском акте 1975 г., Парижской хартии 1990 г. и Парижской хартии 1999 г.; они обязаны следовать им.

Нормы и принципы международного права обогащаются новыми коллективными документами, договорами и статьями, способными оказать положительное влияние на развитие и укрепление гражданских отношений, которые каждый может принять в международной практике. За годы независимости Азербайджан подписал ряд таких совместных документов, расширенных в пределах своей юрисдикции и обязательств.

Задачи строительства прогрессивного государства в Азербайджане – укрепление независимости, обеспечение безопасности, территориальная целостность и экономические интересы – требуют диверсифицированной внешней политики, которая отличается своими особенностями, позицией и фактическим прогрессом. Независимость и готовность страны достичь его, а также постепенного традиционного политического влияния, исторически сформировала экономические, политические и культурные отношения Востока и Запада с Азербайджаном.

Прежде всего, налажены двусторонние отношения с Россией, основанные на принципах взаимного сотрудничества, которые оказали большое влияние на регион. В целях нормализации отношений между двумя странами изучены пути и ресурсы, которые учитывают все нужные аспекты, и предпринят ряд эффективных шагов для развития эконо-

мических, политических и культурных отношений, отвечающих интересам обеих сторон.

Тактика использования отношений с Россией в процессе независимого государственного строительства и нейтрализации некоторых империалистических институтов стала осуществляться как самостоятельный курс внешней политики Азербайджана. 6 сентября 1993 г. Гейдар Алиев встретился с президентом России Борисом Ельциным и другими российскими официальными лицами в Москве, обсудив улучшение отношений между двумя странами, и Азербайджан присоединился к Содружеству Независимых Государств (далее – СНГ) 24 сентября того же года.

В то же время другие страны СНГ, Украина, Беларусь, Грузия, Молдавия и, в частности, Азербайджан к концу 1993 г. предприняли попытку решить проблемы независимой государственности, установить двусторонние и многосторонние отношения в соответствии с новыми политическими тенденциями, выбрать соответствующие формы сотрудничества и определить ресурсы; все это используется для радикальной реконструкции отношений с центральноазиатскими республиками, у которых сложились натянуты отношения с Азербайджаном.

В этот период одним из важнейших аспектов внешней политики Азербайджана стало установление дружественных добрососедских отношений с государствами и народами Кавказского региона. Социально-политические процессы, происходящие в этом регионе, усугубляются тем, что население региона и государства разобщается, а усилия по созданию общей системы безопасности на Кавказе были пресечены. В новых условиях необходимость устранения конфликтов и других региональных проблем безопасности на Кавказе и необходимость преодоления политики противопоставления государств региона друг другу потребовали проведения конкретной внешней политики в этом направлении и установления отношений, регулирующих всеобъемлющие связи между региональными государствами.

С конца 1993 г. указанная тенденция особенно четко проявилась во внешней политике Азербайджана. Подписание азербайджано-грузинской Хартии «Мир, стабильность и безопасность на Кавказе» во время официального визита Президента Азербайджанской Республики Гейдара Алиева в Грузию 8 марта 1996 г. на армяно-азербайджанском фронте в 1994 г. сопровождалось подписанием протокола о перемирии, что стало показателем внешней политики, проводимой Республикой на Кавказе. Это было важное достижение. Совместная декларация, подписанная двумя президентами в городе Тбилиси, воплотила в жизнь концепцию «Общего кавказского дома».

Последовательные шаги и политика поддержания мира в социально-экономическом развитии региона, реализация глобальных экономических проектов, которые служат политической эволюции, создали благоприятные условия для реализации этой идеи. Однако агрессивная политика Армении и продолжение конфликта в регионе затруднили воплощение в жизнь концепции единого Кавказа. Инициатива азербайджанского государства «Кавказ – общий дом» по-прежнему стоит на повестке дня в качестве текущей инициативы и ожидает решения.

Иран и Турция, являющиеся ведущими странами мира, находятся в тесном контакте с влиятельными и ведущими государствами региона. Как двусторонние отношения между Азербайджаном и двумя странами, так и отношения между этими двумя государствами всегда, оказывали влияние на внутреннюю жизнь Республики и международную ситуацию. Поэтому задача азербайджанской дипломатии – установить отношения с обеими странами, с одной стороны, использовать свои возможности и интересы в регионе для решения важных проблем государственности Азербайджана, с другой стороны, для освобождения Республики от влияния отношений между этими двумя государствами.

Одним из важнейших приоритетов внешней политики независимого Азербайджанского государства было урегулирование отношений с Западом и ведущими странами



Востока, установление взаимоотношений на основе принципов партнерства и сотрудничества с этими странами. Для этого необходимо объективно оценивать геополитическое положение Азербайджана и возможности экономического партнерства, предпринимать эффективные шаги для согласования этих факторов с экономическими и политическими интересами упомянутых стран.

Понимая эту необходимость, правительство Азербайджана выбрало тактику улучшения своих отношений с Востоком и Западом и странами региона, перейдя от случайных отношений до системного внешнеполитического курса с конца 1993 г.

Новая внешняя политика позволила Азербайджану войти в систему экономических и политических интересов ведущих государств мира для обеспечения международной безопасности, на условиях собственной безопасности и взаимовыгодных отношений с другими государствами. Принимая во внимание тот факт, что внутренним фактором, влияющим на независимое государственное строительство и обеспечение безопасности, является воля и решимость стать независимыми, а внешний фактор – международная солидарность, сегодня можно отметить, что были предприняты существенные шаги для обеспечения и укрепления связей двух государств, являющихся гарантией защиты и развития независимого Азербайджана.

Подавление агрессии Армении, восстановление территориальной целостности Республики Азербайджан и вывод жителей из страны, поддержка международного сообщества в решении проблемы Нагорного Карабаха были одним из приоритетов дипломатии Азербайджана на всех этапах независимого государственного строительства.

Кровавая история конфликта вокруг Нагорного Карабаха показала, что каждый аспект решения этого вопроса без силовой международной дипломатии и без поддержки некоторых влиятельных международных организаций и государств является разрушительным решением и неудачей. Поэтому дипломатия нашей страны в этот период сыграла важную роль в продвижении независимого государства Азербайджана в мире, повышении его международного престижа, интеграции в мировое сообщество во всех сферах общественно-политической, экономической и духовной жизни, и все проблемы, с которыми столкнулось государство в процессе строительства, оказали влияние на внешнюю политику.

Каждое государство готовит долгосрочную стратегическую и оперативную текущую программу действий для реализации своих внешнеполитических целей. Долгосрочная программа начинающих действий основана на силе, мощности, ресурсах, она реализуется по-разному, в зависимости от роли и места государства, основываясь на разных целях и задачах. Среди наиболее важных из них – защита независимости страны, успешная интеграция в мир и занятие достойного места в системе международных отношений, сохранение территориальной целостности и суверенных прав, использование возможностей внешнего мира для обеспечения благосостояния граждан.

Долгосрочная внешнеполитическая стратегия требует подготовки и реализации текущей внешнеполитической программы государства в соответствии с конкретным временем, пространством, условиями и приоритетом политических шагов, которые необходимо предпринять (первостепенные задачи в соответствующих времени, пространстве и условиях реализации). Приоритеты внешней политики являются неотъемлемой частью долгосрочной внешней деятельности государства, задач, стоящих перед ним, более точно определенных, сгруппированных, категоризированных и выдвинутых в реальных условиях определенного пространства и времени.

Внешиполитические приоритеты страны определяются на основе общего мнения, сформированного исследователями в результате синтеза требований и желаний формальных и неформальных институтов государства, гражданского

общества. Необходимо преобразование общего видения в программу мероприятий и координацию реализации на национальном уровне через государственные учреждения, юридических и физических лиц.

#### Литература

1. Конституция Азербайджанской Республики. – Баку, 2002.
2. Закон о национальной безопасности Азербайджанской Республики. – Баку, 2004.
3. Алиев Гейдар. Независимый Азербайджан уверенно продвигается через демократию и рыночную экономику к правовому государству / Гейдар Алиев. – Баку, 2002.
4. Алиев Н. Азербайджанская нефть в мировой политике / Н. Алиев. – IV–V кн. – Баку, 1997.
5. Гасанов А. Основные задачи, принципы и направления внешней политики Азербайджанской Республики / А. Гасанов. – Баку, 1998.
6. Прескурин С. Национальная безопасность страны : сущность, структура, пути укрепления / С. Прескурин. – М., 1991.
7. Цыганков П. Теория международных отношений. – М., 2002.
8. Прокопенко Н. Национальные интересы во внешней политике : проблемы концепции / Н. Прокопенко // Международная жизнь. – 1991. – № 2.

#### Аннотация

**Абдуллаева М. Р.** Основные направления развития теоретического наследия Гейдара Алиева во внешней политике Азербайджанской Республики. – Статья.

В целях защиты интересов независимости и государственности, для решения проблем в этой области при поддержке международного сообщества азербайджанская дипломатия проделала значительную работу по установлению тесных отношений с международными и местными организациями и участием в мировой политике, регулируемой нормами международного права и принципами взаимовыгодного сотрудничества. Были созданы и реализованы пути и средства по усилению интеграции, всесторонних отношений с Организацией Черноморского экономического сотрудничества и другими международными и местными организациями, объединяющими Организацию экономического сотрудничества, Черноморские страны, представленные ОИК, Ближним Востоком, Организацией Объединённых Наций, Европейским Союзом, Советом Европы, Организацией по безопасности и сотрудничеству в Европе, Содружеством Независимых Государств.

**Ключевые слова:** Кавказский регион, внешняя политика, Азербайджанская Республика, пути и средства по усилению интеграции с соседними странами.

#### Анотація

**Абдуллаева М. Р.** Основні напрями розвитку теоретичної спадщини Гейдара Алієва в зовнішній політиці Азербайджанської Республіки. – Стаття.

З метою захисту інтересів незалежності та державності, для вирішення проблем у цій галузі за підтримки міжнародного співтовариства азербайджанська дипломатія виконала значну роботу по встановленню тісних відносин із міжнародними та місцевими організаціями й участі у світовій політиці, регульованих нормами міжнародного права і принципами взаємовигідного співробітництва. Були створені й реалізовані шляхи та засоби щодо посилення інтеграції, всебічних відносин з Організацією Чорноморського економічного співробітництва й іншими міжнародними і місцевими організаціями, що об'єднують Організацію економічного співробітництва, Чорноморські країни, представлені ОВК, Близьким Сходом, Організацією Об'єднаних Націй, Європейським Союзом, Радою Європи, Організацією з безпеки і співробітництва в Європі, Співдружністю Незалежних Держав .

**Ключові слова:** Кавказький регіон, зовнішня політика, Азербайджанська Республіка, інтеграція із країнами Близького Сходу.

### Summary

**Abdullayeva M. R. The main directions of the development of Heydar Aliyev's theoretical heritage in the foreign policy of the Republic of Azerbaijan. – Article.**

Azerbaijani diplomacy, with the support of the international community, has done a considerable work to establish close relations with international and local organizations and participated in world politics regulated by the norms of international law and the principles of mutually beneficial cooperation in order to protect the independence and statehood of the country.

There were created and implemented various ways and efforts directed to strengthen integration and comprehensive relations with the Black Sea Economic Cooperation Organization and other international and local organizations that unite the ECO, the Black Sea countries represented by the OIC, the Middle East, the United Nations, the European Union, the Council of Europe, the OSCE and the Commonwealth of Independent States.

*Key words:* Caucasus region, foreign policy, Republic of Azerbaijan, ways and efforts to strengthen integration with neighboring countries.

УДК 159.923.2:316.3(=161.2)

*Н. М. Авер'янова*  
кандидат філософських наук, науковий співробітник  
Центру українознавства філософського факультету  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

## ГРОМАДЯНСЬКА АКТИВНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ У КОНТЕКСТІ КОНСОЛІДАЦІЇ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Упродовж усіх років незалежності України питання консолідації українського суспільства стояло на порядку денному. Особливо актуальність цього питання посилилася в наші дні, коли тривають воєнні дії на Сході України, держава втратила частину територій і настала соціально-економічна криза. Це потребує чіткого усвідомлення кожною окремою особистістю того, що саме від її громадянської активності багато в чому буде залежати подальший розвиток суспільства, його консолідація, а отже – поступ української нації загалом, бо життя будь-якої особистості не може бути повноцінним, якщо вона враховує лише власні інтереси і не зважає на суспільні та національні.

Грунтовні дослідження суспільної єдності та солідарності були закладені Е. Дюркгеймом і Ю. Хабермасом. Суттєвий внесок у розроблення проблеми суспільного згуртування внесли такі вчені, як: Н. Джонсон, Дж. Кларк, Дж. Лоренс, Р. Мартін, Дж. Сакс, А. Сміт. У вітчизняній науковій літературі питання консолідації українського суспільства висвітлювалися в працях політологів, філософів, істориків і соціологів: В. Баранівського, І. Варзара, Т. Воропаєвої, І. Грабовської, В. Євтуха, О. Картунова, А. Колодій, І. Кресіної, В. Крисаченка, В. Лозового, Г. Луцишин, Є. Магди, М. Обушного, О. Оржель, М. Пірен, М. Поповича, Ю. Римаренка, М. Степико, В. Фесенка та ін.

Базові розробки про сутність особистості та особливості її прояву в суспільному бутті представлені в роботах К. Абульханової-Славської, І. Бежа, Б. Додонова, Е. Льєнкова, Г. Костюка, А. Леонтьєва, В. Петровського, С. Рубінштейна. Важливим доробком у колі досліджень проблеми становлення особистості стали праці: В. Андрущенко, Є. Бистрицького, Л. Губерського, В. Ларцева, І. Надольного та ін. Питання розвитку самосвідомості особистості, формування її громадянських цінностей та якостей, особливості формування громадянської спрямованості розкриваються в дослідженнях М. Боришевського, О. Сухомлинської, Л. Снігур, Л. Пилипенко, Л. Кияшко, І. Голіної та ін. Однак, незважаючи на значну кількість наукових студій, присвячених проблемам консолідації українського суспільства та формуванню громадянської активності особистості, багато аспектів залишаються недостатньо вивченими, зокрема, аспект громадянської активності особистості в процесі консолідації українського суспільства, що і визначило мету даної статті.

Консолідація (від лат. *Consolidatio* – об'єднує, зрощую) – це «зміцнення, згуртування, укріплення різноманітних соціальних сил, груп, організацій для подолання кризової ситуації чи досягнення певної мети» [11, с. 144]. Консолідація українського суспільства формується як ідея, що об'єднує всі політичні партії, громадські організації та соціальні суб'єкти довкола цінностей українців для забезпечення поступу української нації та міжнародної злагоди в Україні. Українство, щоб консолідуватися, має орієнтуватися на майбутнє, тобто воно повинно чітко уявляти кінцеву мету, якої прагне, і мобілізувати свої зусилля для її досягнення. Консолідація українського суспільства залежить від багатьох чинників, серед яких – спільність ідеї, мети, діяльність національної політичної еліти, що має бути взірцем суспільної єдності, побудова громадянського суспільства, політична культура, державна мова, історична пам'ять, економічні й освітньо-виховні чинники, релігія, мистецтво та ін. [1]. Нині основою для об'єднання громадян України, за соціологічними дослідженнями Центру Разумкова, стають «спільне бачення майбутнього напряму розвитку держави (62%), спільні проблеми, які стоять пе-

ред громадянами України сьогодні (59%), спільна історія та спільні оцінки подій і діячів історичного минулого (43%)» [6, с. 11]. Практичними заходами, які сприяють консолідації суспільства, більшість громадян України вважають вирішення соціально-економічних проблем, підвищення загального рівня добробуту, подолання корупції, якісну зміну влади та справедливий розподіл суспільних благ [6, с. 17]. Тобто для ефективної консолідації українського суспільства необхідні значні інтелектуальні, духовні та фінансові ресурси.

Значно сприяє консолідації суспільства держава, побудована на засадах верховенства права, що гарантує права і свободи кожного громадянина; водночас держава на основі законодавчо-правової бази регламентує й обов'язки громадян. Держава зацікавлена в тому, щоб кожна її особистість максимально вписувалась в установлені нею правила і порядки. Кожна особистість у державі виконує певну соціальну роль і хоча реальна поведінка особистості несе на собі відбиток індивідуальності, проте здійснити свої плани вона не спроможна поза суспільством. Життєвий шлях особистості, її внутрішній світ і самосвідомість, міра та засоби реалізації бажаних програм не можуть існувати за межами конкретного суспільства, його способом існування, ситуації, збігу обставин, у сукупності яких людина здійснює той чи інший вибір. Особистість завжди стоїть перед проблемою вибору варіанта поведінки, визначення специфіки умов свого буття, можливості формування та реалізації власних соціальних якостей, здібностей і обдарувань, перспективи самореалізації як суб'єкта життя, вибору тієї чи іншої мети. І тут надзвичайно важливо, яким цінностям і орієнтаціям особистість надасть перевагу, які властивості та якості вона здобуде, бо саме від цього багато в чому будуть залежати духовне буття суспільства, ефективність його консолідації і розвиток.

У наші дні, коли в Україні низький соціально-економічний рівень розвитку, несформоване громадянське суспільство, складні міжнетнічні стосунки серед населення, а також присутні песимістичні настрої українців щодо майбутнього України, консолідація суспільства гальмується. Так, наприклад, значна кількість громадян України (3,2 млн. осіб) має середньодушові доходи на місяць нижче прожиткового мінімуму, який необхідний для забезпечення нормально функціонування людського організму, що свідчить про бідність населення України [3, с. 48]. Високий рівень безробіття громадян (на одну вакантну посаду в середньому по Україні припадає 14 осіб [3, с. 49]) досить часто приводить їх до нерегламентованої зайнятості або незаконних видів діяльності, що загрозило в обох випадках як для самих громадян, так і держави загалом. У таких умовах зубожіння більшої частини населення України, зниження рівня його аналітичного мислення та позитивного ставлення до споживацького способу життя дезорієнтація особистості посилюється. Відбуваються зміни в усій системі ціннісних орієнтацій особистості з відповідними реакціями суб'єктів, причому ці реакції такі ж несхожі між собою, як несхожі особистості. У структурі індивідуальної свідомості особистості відбувається перебудова – перегляд життєвих ідеалів, переорієнтація цілей, смаків і уявлень. Можливо, навіть здійснюється відмова від найфундаментальніших особистісних цінностей і переосмислення свого досвіду. «Не буде перебільшенням сказати, що сьогоднішня людина знаходиться у стані ціннісно-світоглядної безпорадності. І навіть тоді, коли їй здається, що вона цілком певна своїх життєвих

орієнтирів, при ближчому розгляді стає ясно, що насправді їх роль відіграють доволі примітивні стереотипи та недоброякісні світоглядні ерзади» [12, с. 8], – підкреслює С. Пролеєв. Не дивно, що ціннісна картина сучасного українського суспільства відрізняється посиленням егоцентричних, індивідуалістичних, прагматичних, утилітарних цінностей. Тому важко не погодитися з думкою М. Криворучка, який вказує, що сьогодні об'єктивною необхідністю стає потреба формування в особистості світогляду, який ґрунтується на таких ціннісних орієнтаціях, як інтелектуальність (включає критичне мислення і глибокі знання), сімейність (сім'я – основа держави – актуально завжди), державність (суспільність), професійність (здобуття професії та трудова діяльність, що забезпечують і соціалізацію особистості, і безпеку її життєдіяльності) [7, с. 194]. Водночас сучасні ціннісні орієнтації особистості повинні бути спрямовані на самоактуалізацію її потенціалу, на пошуки реалізації власних можливостей поза тиском буття, або всупереч цьому тиску; на адекватне пристосування особистості до всіх навколишніх змін, тобто на витворення її динамічної структури, збереження внутрішнього особистісного смислового та буттєвого центру, самозбереження власного «Я».

Тому, щоб консолидуватися, українське суспільство просто вимагає від кожної окремої особистості чіткої громадянської позиції. «Завдяки своїй громадянській позиції особистість стає суб'єктом не тільки власного розвитку, але і прогресивного розвитку суспільства, суб'єктом соціальної творчості, суб'єктом якісних суспільних перетворень<...>» [4, с. 44]. Громадянська позиція особистості тісно пов'язана з її громадянською активністю, яка передбачає зацікавленість суспільною і громадською роботою, ініціативність і відповідальність, а також усвідомлення особистістю власної ролі та значення в житті країни. «Громадянська активність – це структурно-змістова якість особистості, що формується та розвивається на основі власних ціннісних орієнтацій, вправуючи цінності суспільства та правові норми й вимоги держави, направляє діяльність, поведінку, спілкування людини як представника соціального на створення світу громадянських відносин та відображає характер інституціональної взаємодії із владою» [8, с. 138]. Громадянська активність, як відомо, не прописана в нормативних документах, проте її показниками постають участь і діяльність особистості в громадських об'єднаннях і рухах. Це не просто перебування особистості в певній організації, а постійна кропітка робота на благо суспільства, що вимагає багато часу й зусиль. Результатом такої складної і відповідальної праці стає високий рівень розвитку громадянського суспільства, а отже, узгодженість між громадськістю і державою, забезпечення прав і свобод кожного громадянина, пріоритет громадянських прав, порозуміння в процесі ухвалення суспільно важливих рішень, створення сприятливих умов для самореалізації особистості. Суттєво те, що для сучасного українського соціуму саме громадянське суспільство постає одним із найефективніших чинників консолідації. «Громадянське суспільство є одним із ключових чинників у розвитку політичної нації та національної консолідації, зокрема, коли йдеться про формування громадянина з національною свідомістю та політичною і національною культурою» [9, с. 23], – стверджує Г. Луцишин. Водночас «умовою життєдіяльності громадянського суспільства є високий рівень соціального, інтелектуального, психологічного розвитку особистості, її внутрішньої свободи і здатності до повної самодіяльності при включенні в той чи інший інститут громадянського суспільства» [2, с. 11]. Як бачимо, консолидація українського суспільства просто неможлива без активних, свідомих і креативних особистостей із почуттям національної гідності та патріотизму.

На жаль, рівень громадянської активності населення України невисокий. Так, результати репрезентативного соціологічного дослідження щодо залучення й участі молодих людей України (віком від 14 до 35 років) у суспільних процесах і громадському житті, проведеного 2016 р. за ініціати-

ви Міністерства молоді та спорту України, продемонстрували, що «громадянська активність молоді є досить низькою, оскільки приблизно 80% осіб відповіли, що вони не брали участі в діяльності громадських організацій. Менше третини молодих осіб знають про діяльність молодіжних центрів і більшість із них оцінює їх діяльність на 3 бали за 5-тибальною шкалою. Проте 20% молодих осіб вважають, що громадські об'єднання можуть бути корисними при вирішенні проблем молоді» [13, с. 86]. А відомо, що саме молодь є однією з головних рушійних сил у суспільстві, вона є запорукою розвитку країни в перспективі. Тому формування громадянської активності молоді включено до пріоритетних напрямів державної молодіжної політики, яка передбачає: «участь молоді у прийнятті рішень, які стосуються молоді; розвиток волонтерства серед молоді; сприяння мобільності молоді; розвиток громадянської освіти молоді; створення системи молодіжних центрів як осередків молодіжної роботи на місцевому рівні» [10]. Відповідно, це спрямовує будь-яку молоду особистість до активної участі в громадських об'єднаннях і рухах. Влжночас потрібно, щоб держава сприяла ініціативам і програмам, які спрямовані на співпрацю та солідарність різних соціальних груп і громад.

Отже, у сучасному українському суспільстві має формуватися, насамперед, авторитет самодостатньої особистості, яка вміє переборювати труднощі й перешкоди. Особистість, яка здатна до мобільної адаптації в різних соціальних ситуаціях, спроможна зберегти та захистити свою ідентичність, яка може самостійно шукати рішення екстраординарних проблем. Бо від можливості конструктивної відповіді на «виклик часу» залежить не лише успіх становлення та самореалізації кожної конкретної особистості, а й української держави загалом. Обов'язковою умовою формування особистості, яка спроможна ефективно включатися в процес консолідації українського суспільства, є її здатність набувати таких властивостей, як громадянська активність, співпричетність, відповідальність, патріотизм, соціальна інтеграція та толерантність. Водночас свобода особистості та її самореалізація виступають як вільне розкриття індивідуальності в процесі її багатогранної діяльності, як умова і можливість здійснення сутнісних сил особистості. «Особистість є лише там, де є свобода» [5, с. 413]. Явище свободи передбачає, що особистість вільно реалізує потреби, інтереси та здібності, інтелектуальний і вольовий потенціали відповідно до власного розуміння буття. Проте свобода має зосереджуватися на гуманістичній спрямованості, бо свобода – це не антипод закону і порядку, це усвідомлення особистістю необхідності поєднання ідеї свободи з гуманістичним правовим обмеженням діяльності людини. Важливо, щоб регулятором поведінки особистості були норми правового і конституційного закону. Особистість повинна усвідомлювати, що формування власних людських якостей – це не тільки значуща мета для особистості, але й відповідальний спосіб буття, бо від цього великою мірою залежить її самореалізація, самоствердження та соціальний статус.

Отже, сучасне українське суспільство перебуває в непростій ситуації пошуку шляхів консолідації для подальшого забезпечення поступу української нації. Креативна, самостійна, повноправна і активна особистість, із чіткою громадянською позицією, яка відчуває свою співпричетність з українською нацією та реалізує свої потенційні можливості на благо України, сприяє консолідації соціуму. Ідея консолідації українського суспільства заради соціально-економічного зростання держави, політичної стабільності та добробуту повинна базуватися на основі поваги і толерантності до кожної окремо взятої особистості. Зазначені завдання можна впроваджувати за допомогою конкретних державних спрямувань у сфері гуманітарної політики (культурної, освітньо-виховної, інформаційної та ін.). Важливо, щоб консолидація українського суспільства була не абстрактним поняттям, а мала чітко сформульовану програму із прописаними механізмами її виконання, що поступово і наполегливо втілюються в життя.



**Література**

1. Авер'янова Н. Чинники консолідації українства в постколоніальну добу / Н. Авер'янова // Українознавчий альманах. – Випуск 20. – Київ : Міленіум+, 2017. – 118 с. – С. 8–12.
2. Бичков М., Кавка В. Проблема визначеності факторів формування громадянського суспільства / М. Бичков, В. Кавка // Актуальні проблеми філософії та соціології. – Одеса, 2017. – № 16. – С. 9–11.
3. Власюк О., Яценко Л. Людський розвиток в Україні : чинники та проблеми / О. Власюк, Л. Яценко // Стратегічні пріоритети. Серія «Політика». – 2016. – № 1(38). – С. 43–54.
4. Воропаева Т. Гражданин как субъект качественных общественных преобразований в постколониальный период // Научные труды SWorld. – Выпуск № 48. – Том 2. – Иваново : Научный мир, 2017. – С. 41–46.
5. Ильенков Э. Философия и культура / Э. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
6. Консолідація українського суспільства : шляхи, виклики, перспективи : Інформаційно-аналітичні матеріали до Фахової дискусії 16 грудня 2016 р. – К. : Центр Разумкова, 2016. – 100 с.
7. Криворучко М. Ціннісні орієнтири особистості як аспект безпеки життєдіяльності / М. Криворучко // Молодий вчений. – 2016. – № 9(36). – С. 192–196.
8. Курилюк Н. Активна громадянська позиція молоді : поняття, сучасний стан, фактори впливу сучасного інформаційного простору / Н. Курилюк // Актуальні проблеми громадянської освіти та виховання: український та зарубіжний досвід : матеріали Першої науково-практичної конференції, Острого, 19 червня 2013 р. – Острого : ГО «Центр демократичного лідерства», НУ «Острозька академія», 2013. – 234 с. – С. 135–139.
9. Луцишин Г. Вплив інститутів громадянського суспільства на процес національної консолідації в сучасній Україні / Г. Луцишин // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. – 2015. – № 4(78). – С. 22–32.
10. Ціннісні орієнтації сучасної української молоді : парламентські слухання Верховної Ради України про становище молоді в Україні 2 листопада 2016 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://dsmsu.gov.ua/media/2016/11/03/6/Prezentaciya\\_28\\_10\\_2.pdf](http://dsmsu.gov.ua/media/2016/11/03/6/Prezentaciya_28_10_2.pdf).
11. Соціологія : словник термінів і понять / за редакцією Є. Біленького, М. Козловця. – К. : Кондор, 2006. – 370 с.
12. Філософія у публічному просторі. Між академічністю й популярністю : круглий стіл «Філософської думки» // Філософська думка. – 2017. – № 1. – С. 6–27.
13. Цінності української молоді. Результати репрезентативного соціологічного дослідження становища молоді. – К. : ПП «СКД», 2016. – 89 с.

**Анотація**

**Авер'янова Н. М.** Громадянська активність особистості у контексті консолідації сучасного українського суспільства. – Стаття.

У статті аналізується проблема консолідації українського суспільства в сучасних умовах. Процес консолідації тривалий і нелегкий, він становить головне соціально-політичне завдання розвитку соціуму. Українство для своєї консоліда-

ції має чітко уявляти кінцеву мету, якої прагне, і мобілізувати свої зусилля для її досягнення. Консолідація українського суспільства залежить від низки чинників, серед яких вагоме місце належить і громадянській активності особистості. Креативна, самостійна, повноправна й активна особистість, із чіткою громадянською позицією, яка відчуває свою співпричетність з українською нацією та реалізує свої потенційні можливості на благо України, сприяє консолідації соціуму. Показано, що для розбудови української державності необхідне почуття національної єдності суспільства й узгодження стратегічних перспектив розвитку нації.

**Ключові слова:** Україна, особистість, ціннісні орієнтації особистості, громадянська позиція особистості, громадянське суспільство.

**Анотація**

**Аверьянова Н. Н.** Гражданская активность личности в контексте консолидации современного украинского общества. – Статья.

В статье анализируется проблема консолидации украинского общества в современных условиях. Процесс консолидации длительный и нелегкий, он составляет главную социально-политическую задачу развития социума. Украинство, чтобы консолидироваться, должно четко представлять конечную цель, к которой стремится, и мобилизовать свои усилия для ее достижения. Консолидация украинского общества зависит от ряда факторов, среди которых важное место принадлежит и гражданской активности личности. Креативная, самостоятельная, полноправная личность, с четкой гражданской позицией, которая чувствует свою сопричастность с украинской нацией и реализует свои потенциальные возможности на благо Украины, способствует консолидации общества. Показано, что для развития украинской государственности необходимо чувство национального единства общества и согласование стратегических перспектив развития нации.

**Ключевые слова:** Украина, личность, ценностные ориентации личности, гражданская позиция личности, гражданское общество.

**Summary**

**Averianova N. N.** The civil activity of a person in the context of modern Ukrainian society consolidation. – Article.

The author analyzes the problem of consolidation of Ukrainian society under modern conditions. The process of consolidation is protracted and complicated, it constitutes the main socio-political task of society's development. Ukrainians, that consolidated must be oriented on the future, it must clearly present an ultimate goal to that aims. The consolidation of Ukraine society depends on a number of factors, among them the civil activity of a person plays an important role. The creative, independent, full-fledged personality, with a clear civil attitude that feels its involvement with the Ukrainian nation and realizes its potential for the benefit of Ukraine, promotes society consolidation. It is shown, that for the further development of the Ukrainian statehood the feeling of the national unity of society and the agreement about strategical perspectives of the nation's progress are necessary.

**Key words:** Ukraine, personality, values orientation of person, civil status of personality, civil society.

УДК 165.194:316.77

**Р. И. Амирова***кандидат философских наук, доцент,  
профессор кафедры социально-гуманитарных  
дисциплин**Криворожского факультета Днепропетровского  
государственного университета внутренних дел***Ю. В. Визница***кандидат социологических наук, доцент,  
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин  
Криворожского факультета Днепропетровского  
государственного университета внутренних дел***О КОГНИТИВНЫХ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ АСПЕКТАХ ИНФОРМАЦИОННО-КОММУНИКАТИВНОГО  
ДИСКУРСА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ**

Анализируя современные тенденции в исследованиях данной проблемы, следует отметить, что в последнее время изучению научного и информационно-коммуникативного дискурса уделяется большое внимание как в отечественных, так и в зарубежных исследованиях. Это, очевидно, является закономерным отражением глобализации мировой социокультурной жизни, хотя истоки концепций научного дискурса можно отыскать еще в классических трактатах Демокрита, Аристотеля, Г. Галилея, Р. Декарта, И. Ньютона, Г. Лейбница, И. Канта, в которых обосновывается мысль о том, что предмет науки, ее роль и функции есть ни что иное, как неотъемлемые составные части человеческой культуры. С той поры эволюция концепций научного дискурса отражается в разнообразных его определениях, учитывая то, какие его черты и качества становились предметом исследования в эпохи функционирования определенных научных парадигм. Так, первый ключевой концепт научного дискурса выражается в метафорическом определении науки как магии, где целью познания признается достижение власти над природой. В дальнейшем эта метафора нагружается идеей о науке как пути построения идеального общества. С развитием самого общества формируется новый тип дискурсивной коннотации, выраженной в известной сентенции о том, что знание – сила, связывающей научный дискурс с научно-техническим прогрессом. Научный дискурс здесь – открытия, изобретения, индуктивный опыт, эксперимент, целью которых является познание имплицитных сил всех вещей и распространение власти человека над природой до тех пор, когда все станет возможным. С развитием промышленного общества в XVII – XVIII вв. появляется новая метафора, согласно которой наука становится профессией, появляется научный метод, акцентирующий внимание на общезначительности, общезначимости и универсальности методологических норм. В XIX – XX вв. спектр метафоры научного дискурса лишь расширяется, например: наука – это культура инструментального ума (Г. Маркузе, М. Хоркхаймер, Т. Адорно), наука – это служанка общества (В. Крон, В. Шеффер). В условиях же современной парадигмы научный дискурс равняется коммуникации, интерференции актов коммуникации, подпадает под определенные нормы и формы взаимодействия ученых. Последние откладываются в системе дисциплинарного знания, в идеалах, критериях научности, которые оказываются методологией науки.

Таким образом, начиная с конца XX в. исследователи все более акцентируют свое внимание на когнитивных и социокультурных аспектах современного научного дискурса, подчеркивая его многоплановость и влияние на структурообразующие составляющие и социальные практики современного социума. Информация и знание становятся главным объектом человеческой деятельности, ее социальным капиталом и социальным богатством, которые нельзя представить вне общественной матрицы аксиологии науки и научного знания в эпоху научно-технической революции и формирования теорий информационного общества. Имен-

но об этом идет речь в трудах таких выдающихся ученых, как: Д. Белл, Н. Винер, В. Глушков, М. Кастельс, А. Колмогоров, М. Маклюен, И. Масуда, Е. Тоффлер, А. Турен, К. Шеннон, Ф. Уэбстер и других, провозгласивших основной ценностью такого общества теоретическое знание и информацию.

Весомый вклад в осмысление сущности науки как социокультурного феномена сделали современные украинские и российские исследователи. В работах Н. Автономовой, В. Бугрова, П. Гайденко, Л. Губерского, П. Копнина, С. Крымского, В. Лекторского, Л. Микешиной, Б. Новикова, В. Поруса, В. Степина, А. Толстоухова, В. Швырева и других осуществлен анализ классического, неклассического и постнеклассического этапов развития науки, выделены типы научной рациональности, раскрыта диалектика традиций и инноваций в научной деятельности, предприняты шаги по типологизации дискурса в соответствии со сферами общественной практики. В результате этого научный, политический, правовой, моральный и религиозный дискурс появляются как равноправные феномены постмодерной культуры, которые дополняют и легитимизируют друг друга. Однако в информационном обществе научный дискурс пронизывает другие типы дискурса, что связано с усилением роли науки как непосредственной производительной силы и изменением статуса теоретического знания.

Следует заметить, что, говоря о знаниях, мы, прежде всего, говорим об их «внутренней» и «внешней» информационной репрезентации. Чтобы не углубляться в эпистемологическую проблематику, скажем просто: внутренняя репрезентация – это представление предметов в наших чувствах и мышлении, внешняя – изображение в других, материальных или нематериальных агентах – от языка до компьютера. Хотя в любом случае речь идет об опосредованной взаимосвязи знания и информации, а следовательно, и соотношении с содержанием феномена «информационное общество», в условиях которого научный дискурс, обеспечивая науке наивысший уровень легитимности, отталкивается от толкования знания исключительно как текста или информации с четко выраженной прагматичной интенцией. Это связано с тем, что человеку и социуму нужны не просто научные тексты как таковые, а необходимо научное знание, используемое для развития, управления своей жизнедеятельностью.

В связи с этим актуальным является определение дискурса как процесса формирования информации, смысловыми составляющими которого является познание неизвестной сущности бытия; отражение познанных состояний бытия в виде некоего научного текста, видеоструктур и т. п.; создание их символов и образов в структурах человеческого сознания и изменение действительности путем практических действий. В обобщенной форме это выглядит как организация человеческого разумом информации, образование смыслодержательных структур целостного бытия, детерминированных необходимостью и целями жизнедея-

тельности человека и социума. Иными словами, информация – этонекезнания, являющиеся отображением объективного мира во времени и в пространстве. Как подчеркивается в документах ЮНЕСКО (UNESCO Freedom of Expression Tool Kit), сегодня «медиа и информация играют ключевую роль в демократических процессах, <...> в формировании представлений, убеждений и взглядов людей» [8, с. 53].

Это действительно соответствует истине, ибо ныне в качестве базовых понятий научного знания репрезентуются «информационная потребность», «информационный интерес», «информационная мотивация поведения», «информационное состояние» человека и общества, т. е. уровень развития информационных потребностей и интересов и уровень их удовлетворения в контексте развития духовного производства, духовной культуры социума. Отношение «человек – информация – мир» становится основополагающим элементом информационного общества, будучи представленным такими дихотомиями, как информация и социальный ресурс, информация и культура, информация и социальное управление, информация и социальная коммуникация, информация и социальное богатство, информация и социальный капитал, информация и наука, информация и образование, информация и ценность, информация и виртуальная реальность, виртуальная реальность и компьютер и т. п. Это отношение, открывая принципиально новый ракурс дискурса относительно информации, знаменует собой появление феномена социальной информации, формирующего современное «информационное сознание», выступающее в качестве важного стимулятора изменений в обществе.

Не случайно современное общество подавляющее большинство исследователей называют информационным, поскольку «центральное положение в нем занимает теоретическое знание как стержень, вокруг которого организуются новая техника и технологии, экономический рост и расслоение общества», и «главное значение имеют уже не мускульная сила и не энергия, а информация» [1, с. 171], ибо наука в таком обществе выполняет не только теоретико-познавательную, но и инновационную, социально-культурную и прагматическую функции.

Вместе с тем каждый тип дискурса, в том числе и научный, как известно, реализуется в совокупности определенных жанров и отношений [7, с. 98–99], то есть в типовых моделях когнитивной и коммуникативной практики, репрезентируемой в контексте функционирования средств массовой информации, представляющих собой многомерную систему глобальных информационных потоков в виде определенных видеофреймов и аудиорядов, ментальных схем, когнитивных и других форм информационно-коммуникативного взаимодействия. При этом, раскрываясь в каждом конкретном типе, специфика дискурса соотносится со статусами людей, их социальными функциями и поведенческими стереотипами, которые в общественном сознании имеют свой особый маркер, обобщающий его ключевой концепт: политический дискурс – власть, педагогический – воспитание и обучение, религиозный – бог, дух, вера, юридический – право, медицинский – здоровье и т. д.

Компоненты научного дискурса – это язык науки, средства научной коммуникации, нормы, ценности, цели, методология, методы научной деятельности, традиции и инновации научного познания истины, прагматика науки и ее социокультурное окружение. Так, участниками научного дискурса являются исследователи как представители научной общности, выступающие как адресанты научного дискурса сразу в нескольких статусно-ролевых ипостасях: исследователя, педагога, эксперта, популяризатора, в то время как его адресатами являются, с одной стороны, широкая публика, читающая научно-популярные журналы и интересующаяся соответствующими телепрограммами, а с другой – молодые ученые, обучающиеся в научных лабораториях, академических и исследовательских институтах. Что же касается стратегий научного дискурса, то они также реализуются в его специфических жанрах и стилях:

научных статьях, монографиях, диссертациях, научных докладах и выступлениях на конференциях, в том числе в последние несколько десятилетий и в рамках онлайн-общения в Интернете, размывающем границы традиционного академического дискурса.

Подобное понимание мультисистемности научного дискурса в современном информационном обществе означает признание существования в нем наряду с информационной компонентой также интеллектуальной, социальной и когнитивной составляющих, что формирует предпосылки для дальнейших важных методологических и концептуальных сдвигов, введение которых является актуальной необходимостью для осмысления происходящих изменений в научном пространстве.

Говоря о другом векторе развития информационно-коммуникативного дискурса, следует акцентировать внимание на том факте, что современные коммуникационные процессы в обществе происходят в высшей степени стремительно и во многом являются результатом массмедийного взаимодействия. Сегодня человек может иметь доступ практически к неограниченному количеству информации, что позволяет располагать теми сведениями, которые дают ему возможность актуализировать себя и делать собственный выбор, выстраивая собственное коммуникативное отношение с окружающим социальным пространством в новых поведенческих моделях.

Современное информационно-коммуникативное пространство после революции в характере информационных взаимодействий во второй половине XX в., придавшей им глобальный планетарный характер, сейчас приобрело совершенно иной онтологический статус, который и количественно, и качественно отличается от его состояния в прошлом.

Например, как свидетельствуют статистические данные из отчета «Состояние широкополосной связи», большие достижения отмечены в доступе в Интернет. В целом, к концу 2016 г. 52% из общего количества домохозяйств подключены к Интернету по сравнению с 49% в 2015 г. В развитых странах доступ в Интернет в домохозяйствах близок к пределу насыщения, при этом к Интернету подключено 84% домохозяйств. В развивающихся странах доля домохозяйств с доступом в Интернет возросла с 38% в 2015 до 41% в 2016 г. Операторы мобильной связи по всему миру фиксируют резкий рост объемов передаваемых данных, который во многом обусловлен набирающей обороты популярностью смартфонов и планшетных компьютеров, обеспечивающих удобный доступ ко всем новым приложениям и сервисам [9, с. 2]. Все это вместе взятое определяет значительную часть научного и информационно-коммуникативного дискурса, из которого мы узнаем о себе, своей стране, своей культуре, культуре других стран и окружающем нас мире.

Разумеется, такое большое количество информации и удобство электронных носителей вызывает значительные изменения, касающиеся системы образования, сферы изобразительного искусства и архитектуры, театра и музыки, библиотек и музеев, роли книги в культуре, системы ценностей и нормативных учреждений. При этом подобные изменения весьма неоднозначны, так как, во-первых, результатом производства в информационном обществе становятся не столько блага, которые воплощают в себе информацию, сколько сама информация как таковая, а во-вторых, происходит квазианархическое распространение потоков информации, на основе чего рождаются новые закономерности производства, распределения и обмена [11]. Более того, современное общество становится беспрецедентно подвижным, лишенным стойких отношений и прочных оснований, а эфемерность становится чертой современной жизни. Но наиболее опасным итогом этих кардинальных изменений является утрата человеком его уникального места в мире и формирование постчеловеческого (post-human) порядка, беспрецедентное смещение всех традиционных понятий, дезориентирующее и нередко подчиняющее человека антиобщественным, античеловеческим силам и обстоятельствам. Это непосредственно связано со средствами



массмедиа, функции которых в современном обществе все более заключаются в трансформации любой проблемы, тревожащей человека, в товар и развлечение.

Следует также отметить, что «цифровая революция» рубежа XX – XXI вв. породила глубокую качественную трансформацию массовой коммуникации, вследствие чего действительностью в современном обществе становится «массовая индивидуальная коммуникация», представляющая (по М. Кастельсу) совершенно новую форму, которая через современные технические и электронные средства общения, с одной стороны, дополняет «традиционную» массовую коммуникацию через обширные средства массовой информации, а в других случаях либо притягивает на статус альтернативы медийному мейнстриму, либо становится фактором оперативного реагирования на его содержание [6, с. 65].

Сегодня благодаря новейшим формам технически опосредованной массовой коммуникации человечество приобрело коммуникативную субъектность более высокого порядка, которая может быть определена как креативная субъектность, то есть субъектность, характеризующая не пассивным, а активным отношением участника коммуникации к медиадискурсу [4]. Причем в этом варианте коммуникации идея демократизации медиадискурса реализуется в полной степени, ибо демократизация коммуникации понимается как «процесс, посредством которого индивид становится активным партнером, а не объектом коммуникации; увеличивается количество передаваемых сообщений; качественно и количественно увеличивается социальное участие в коммуникации», обеспечивая реализацию одного из важнейших прав человека в сегодняшнем медиатизированном социуме – право не только на свободное получение информации, но и право участвовать в массовых коммуникативных процессах на положении их полноценного субъекта [10].

Однако, как и любое сложное социальное явление, демократизация медиадискурса имеет весьма противоречивые последствия. С одной стороны, приобретение гражданами коммуникативной субъектности придает медиадискурсу более демократический характер, поскольку способствует свободной включенности обычных людей в обсуждение актуальных социальных проблем, обеспечивая формирование необходимой информационно-коммуникационной среды для полноценного социального диалога. И все же, наряду с позитивными подвижками необходимо отметить и теневые стороны этого процесса, а именно: примитивизацию, несоблюдение и нарочитое игнорирование языковых норм, привнесение сленговой лексики, соблазн использования некачественной информации для более изощренного манипулирования людьми, использование недостоверных, непроверенных сведений, порождение некоей анонимностью информационной деятельности и юридической неподотчетностью коммуникаторов в Интернете и т. д. Особенно это касается телевизионного медиaprостранства, большинство рекреативных, то есть рассчитанных на отдых и развлечение программ которого чрезвычайно тривиальны и стереотипны по всем параметрам проблематики, сюжета, композиции, образов и мыслей, ибо создателей такого рода программ привлекают в них, главным образом, высокие доходы от размещения рекламы. Эти передачи всегда находят рекламодателей, которые наряду с официально оплаченной рекламой рекламируют свои товары в качестве призов, подарков, сувениров, ибо телевидение – это, прежде всего, бизнес-проект, приносящий миллиардные прибыли, в силу чего цель медиагрупп, управляющих телевидением, заключается «не только в самой продаже товаров, но и в создании надлежащей интеллектуальной атмосферы, которая способствовала бы их сбыту» [2, с. 89].

Большинство «эстетических» концепций современной медиакультуры зиждется на таких основных компонентах, как: тривиальность, фривольность и эскапизм, в результате чего на свет появляются самые разные телевизионные «опусы» наподобие детективов, триллеров, мыльных опер

или реалисти ток-шоу, от которых зрителю остается «только пустая шелуха: от любви – секс, от духа, в лучшем случае – анекдот, от культуры – зрелища <...> Идеологическое и социальное содержание «массовой культуры» в этих программах – это в основном привнесение извне культурных моделей и внедрение новых ценностей: консюмеризма (культы вещей), жажды потребления, потребительской коммуникации в силу своей специфики заключают в себе очень сильный эмоционально-психологический потенциал, который оказывает скрытое воздействие на подсознательные структуры человеческой психики, создавая почву для реализации различных манипулятивных стратегий, в результате применения которых границы между реальным и воображаемым размываются до такой степени, когда «воображаемое имитирует реальное, а реальное окрашивается в цвета воображаемого».

Как видим, представления о содержании научного дискурса и информационно-коммуникативной культуры имеют широчайшую палитру значений – от технократического возвеличивания компьютерной грамотности до философски абстрактного понимания человека как информационной субстанции. Но при этом вряд ли кто-нибудь решится возражать против того, что информационная культура является принадлежностью человека как одна из характеристик его внутреннего мира и поведения, как своеобразный индикатор степени свободы личности. Именно абсолютизация свободы как особенность новой информационной культуры является отличительной чертой нового поведенческого фронта, которую он привнес в современные информационно-коммуникативные отношения, ибо с самого начала развития глобальной виртуальной сети целью ее творцов была свобода коммуникации [5, с. 6].

При этом заметим, что информационная культура ценна и необходима не сама по себе и для себя. Ее высшим ценностным ориентиром служит свобода личности, ибо информационная культура не только дает человеку информационную свободу, то есть гарантированный доступ ко всей необходимой ему информации, но и предоставляет возможности для развития человека как личности, создает условия для практической реализации им своих гражданских прав и свобод. Но и здесь сегодня из собственных и чужих идей обитатели Сети путем различных ухищрений также норовят «выудить» выгоду. Поэтому Всемирная паутина тоже быстро оказалась перенасыщенной рекламой, среди которой основной формой мошенничества являются виртуальные призывы одним махом и без труда обогатиться «через Интернет». Не случайно М. Кастельс отмечает, что стремление превратить интеллект в орудие добычи барыша стало стержнем предпринимательской культуры интернет-индустрии в целом, где высшими ценностями сегодня являются масса заработанных денег и быстрота, с которой они заработаны [5, с. 63].

Из вышеизложенного следует, что одним из ключевых условий подлинно демократического дискурсивного информационно-коммуникативного развития современного общества является гарантия реального, а не имитативного социального «многоголосья». Это означает, что плюралистичное, дискурсивное видение познаваемой реальности ставит в центр самого человека, делая индивидуально-личностное участие необходимым условием его включенности в коммуникативное действие посредством информационного акта. Данное обстоятельство тем более следует иметь в виду, ибо информационно-коммуникативная деятельность познающего субъекта, являясь необходимым актом поиска новейшего, уникального личностного знания, позволяющего выработать ценностную позицию целостной личности, все настоятельнее предъявляет новые вызовы и требования к уровню информационно-коммуникативной компетентности субъектов дискурсивных практик. А это, по убеждению автора, возможно только при условии интеграции научного и образовательного информационно-коммуникативного пространства, гармонизации и когерентности образования



и науки, в ходе которого последняя, приобретая признаки общественного дискурса, занимает ведущее место в социальной системе информационного общества.

#### Литература

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М. : Academia. – 1999. – 956 с.
2. Боноски Ф. Две культуры / Ф. Боноски. – М. : Прогресс, 1978. – 435 с.
3. Герасимова С. Культурологический аспект анализа развлекательной телевизионной продукции / С. Герасимова // Global Media. – Выпуск 2. – Том I : Весна 2012. – С. 1–8 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.global-media.pglu.ru/plugins/aacgc\\_pnews/News\\_Details.php?det.6](http://www.global-media.pglu.ru/plugins/aacgc_pnews/News_Details.php?det.6).
4. Землянова Л. Коммуникативистика и средства информации. Англо-русский толковый словарь концепций и терминов / Л. Землянова. – М. : Изд.-во. Моск. ун-та, 2004. – 416 с.
5. Кастельс М. Галактика Интернет : размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург : У-Фактория, 2004. – 328 с.
6. Кастельс М. Новые индивидуальные массмедиа / М. Кастельс // Свободная мысль. – 2006. – № 5. – С. 62–68.
7. Силантьев И. Текст в системе дискурсивных взаимодействий / И. Силантьев // Критика и семиотика. – 2004. – Вып. 7. – С. 98–123.
8. Уилсон К., Гризлл А. Медийная и информационная грамотность : программа обучения педагогов / К. Уилсон, А. Гризлл. – М. : Институт ЮНЕСКО по информационным технологиям в образовании. – 2012. – 200 с.
9. Состояние широкополосной связи : отчет за 2016 г. – Broadband... [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.broadbandcommission.org/Documents/reports/sob2016-targets-ru.pdf](http://www.broadbandcommission.org/Documents/reports/sob2016-targets-ru.pdf).
10. Hamelink Cees J., Hoffman Julia. The State of the Right to Communicate / Cees J. Hamelink, Julia Hoffman // Global Media Journal. – Volume 7. – Issue 13. – Fall 2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://lass.calumet.purdue.edu/ssa/gmj/fa08/gmj\\_fa08-hamelink-hoffman.htm](http://lass.calumet.purdue.edu/ssa/gmj/fa08/gmj_fa08-hamelink-hoffman.htm).
11. Lash S. Critique of Information Z / Scott Lash. – London : Thousand Oaks (Ca.) ; Sage Publications, 2002. – XII. – 234 p.

#### Аннотация

**Амирова Р. И., Визниця Ю. В. О когнитивных и социокультурных аспектах научного и информационно-коммуникативного дискурса в современном обществе. – Статья.**

В предлагаемой статье обосновываются концептуальные представления об особенностях научного и информационно-коммуникативного дискурса, подчеркивается, что значительная актуализация дискурсивной проблематики связана с закономерным отражением глобализации мировой социокультурной жизни. Авторами акцентируется внимание на когнитивных и социокультурных аспектах научного и информационно-коммуникативного дискурса, а также рас-

сматривается его многоплановость, влияние на структурообразующие составляющие и социальные практики современного социума. В статье дается краткий анализ составляющих научного дискурса, отмечается, что современные коммуникационные процессы в обществе, являясь результатом массмедийного взаимодействия, происходят в высшей степени стремительно. Особое внимание уделено анализу последствий демократизации медиадискурса, обозначены его противоречивые последствия.

*Ключевые слова:* дискурс, научный дискурс, информационный дискурс, коммуникация, информация, культура.

#### Анотація

**Амирова Р. І., Візниця Ю. В. Про когнітивні та соціокультурні аспекти наукового та інформаційно-комунікативного дискурсу. – Стаття.**

У запропонованій статті обґрунтовуються концептуальні уявлення про особливості наукового й інформаційно-комунікативного дискурсу, підкреслюється те, що значна актуалізація дискурсивної проблематики пов'язана із закономірним відображенням глобалізації світового соціокультурного життя. Авторами акцентується увага на когнітивних і соціокультурних аспектах наукового й інформаційно-комунікативного дискурсу, розглядається його багатоплановість і вплив на структуроутворюючі складники та соціальні практики сучасного соціуму. У статті також надається короткий аналіз складників наукового дискурсу, зазначається, що сучасні комунікаційні процеси в суспільстві, будучи результатом взаємодії із засобами масової інформації, відбуваються дуже стрімко. Особлива увага приділяється аналізу наслідків демократизації медиадискурсу та позначена суперечливість його наслідків.

*Ключові слова:* дискурс, науковий дискурс, інформаційний дискурс, комунікація, інформація, культура.

#### Summary

**Amirova R. I., Viznitsa Y. V. It's about the cognitive and sociocultural aspects of the scientific and informational communicative discourse in the modern society. – Article.**

In the proposed article conceptual representations substantiate about the features of scientific and informational communicative discourse, it is emphasized that significant relevance of the discursive problems is associated with a regular reflection of the globalization of the social and cultural life worldwide. The authors focus on cognitive and socio-cultural aspects of scientific and informational communicative discourse, as well as its multidimensionality and impact on the structure-forming components and social practices of modern society. The article also gives a brief analysis of the components of the scientific discourse, it is noted that modern communication processes in society, being the result of mass-media interaction, occur extremely rapidly. Particular attention is paid to the analysis of the consequences of democratization of media discourse and its contradictory consequences are indicated as well.

*Key words:* discourse, scientific discourse, informational discourse, communication, information, culture.

УДК 005.57:316.454.5:811.92:004.78

**Р. В. Вязова**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри ділової комунікації  
Запорізького національного університету

**О. О. Убейволек**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри ділової комунікації  
Запорізького національного університету

## КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ОСМИСЛЕННЯ ДІАЛОГА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ФЕНОМЕНА

У наш час швидких темпів розвитку людства проблема досягнення взаєморозуміння між людьми, спільнотами, культурами набула особливої гостроти. Більшість сучасних дослідників даної проблеми вважає, що діалогізм як філософський принцип, що спонукає до обмеження егоцентризму, утвердження відкритості в стосунках із зовнішнім світом, зможе певною мірою вирішити цю проблему. Тому відбувається методологічний поворот від філософії свідомості до філософії комунікації, до діалога. Діалог є складником сучасної комунікативної культури. Діалогові надається статус світоглядної, культурної та соціологічної цінності. Діалог настільки пронизує собою зміст культури, що не буде великим перебільшенням стверджувати, що вся нинішня діяльність людства виступає посередником між його минулим і майбутнім. У цьому плані велике методологічне значення має постановка проблеми діалога як серцевини процесу спілкування. Діалог є вихідним пунктом феномена спілкування і його основною формою, всі його складники: інтерес, предмет, запитання, відповіді, сенс, мотиви, засоби, забезпечують існування діалога як певної цілісності.

**Постановка проблеми та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.** Характеризуючи стан наукового розроблення досліджуваної проблеми, необхідно відзначити її міждисциплінарність і багатоаспектність.

Актуальність концептуального осмислення діалога як особливого соціокультурного феномена має велике значення в сучасних умовах, оскільки процес глобалізації посилює потребу в діалозі між державами та народами. У даній ситуації найбільш різноманітними стають точки «перехрещення» культурних полів. Глобалізація як фактор цивілізаційного розвитку спирається на інший рівень розвитку інформаційних технологій, які відкривають нові можливості для комунікації, діалога. Формується принципово новий соціокультурний простір, в якому людина має доступ до всіх часів і просторів одночасно. Даний чинник обумовлює універсалізацію та уніфікацію комунікативного простору, впливаючи на сприйняття загальних культурних кодів, символів і цінностей, які забезпечують участь індивіда в глобальній комунікації.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблеми діалога вивчали давньогрецькі філософи: софісти, Сократ, Платон, Аристотель, філософи епохи еллінізму. Діалоговий простір був створений ними на основі духовної культури і передбачав плюралізм думок, рівноправність поглядів, визнання загальнолюдських принципів. Аспекти діалогічної проблематики досліджуються в працях Л. Шестова, М. Лоського, С. Франка, Ф. Розенцвейга, Е. Мун'є.

Виникнення діалога в античні часи було показником того, що міфічна свідомість змінювалася філософсько-дискурсивною, критичною свідомістю. Діалоги епохи Відродження показують, що формується нова парадигма, новий тип свідомості. Сучасна культура також розпочинає перехід до нового типу буття людини в культурі. У ХХ ст. культура зміщується в епіцентр людського буття. Діалог культур – це спілкування багатьох особистостей, домінантою якого є не пізнання, а взаєморозуміння. «В ідеї діалога культура формується нова культура спілкування. Мислення та буття іншої людини не тільки наявне в кожного з нас, воно – це друге мислення, друга свідомість, є внутрішньо насущним

для нашого буття» [1, с. 81]. Можливість філософського діалога – можливість різноманітності інтерпретацій філософських парадигм. Діалог, який має на увазі ідею культури, у принципі невичерпний. «Діалог лише тоді діалог, коли він здійснюється як нескінченне формування все нових стилів кожного, хто вступає в діалог феномена культури. У розвитку складного, багатогранного діалога культур відбувається формування загальнолюдських цінностей» [2, с. 141].

Діалогічна традиція у філософії базується не на первинно заданому суб'єкті («Я»), а на заданих відносинах «Я» з «Ти». Світ діалогічної філософії бере початок із первинного «буття разом», яке реалізується, передусім, у мові та мовленні. Тому не випадково, що діалогова концепція була підготовлена саме у філософії мови І. Гаманом і В. Гумбольдтом. Надалі вона була розвинута Ф. Якобі та Л. Фейєрбахом, а кінцеве визначення дістала в релігійно-філософській концепції М. Бубера. Для останнього сфера «поміж» виступає як вихідна ситуація, з якої і завдяки якій «Я» і «Ти» можуть вступати в взаємні, дійсно рівноправні відносини [3].

**Мета статті** – теоретичне обґрунтування сутнісних ознак діалога.

**Виклад основного матеріалу.** Ідея діалога все глибше сприймається культурним світовим співтовариством. Шириться переконання, що всі країни можуть успішно співпрацювати і знаходити спільну мову. Висновок, до якого підводить сучасна ситуація у світі, полягає в розумінні того, що виживання людства неможливо за конфронтації. Діалог особливо необхідний перед лицем глобальних небезпек, що загрожують людству. Значущість діалога полягає в тому, що в умовах взаємного духовного спілкування відбувається глибоке усвідомлення іншої культури й іншого людського досвіду. Діалог сьогодні – рятівний шлях, рухаючись яким можна уникнути крайніх форм конфронтації. Діалог – це взаємопроникнення культур; це не просто спілкування, а спілкування зі спробою взаєморозуміння.

М. Бубер аналізує основні теми спілкування як діалог. Тому центральним у визначенні людської комунікації філософ визнає все ж таки поняття «діалог», «діалогічне», які через свою багатогранність, полісемантичність відкривають «таємницю» «Іншого». Тільки в діалозі люди творять одне одного, втілюють свою інтерсуб'єктивність і сприяють взаємному збагаченню. Суттєвим є те, що М. Бубер аналізує діалогічне відношення як «актуальне співбуття», яке він розуміє як комунікацію, коли кожна людина, що перебуває в процесі спілкування, ставиться до іншої людини як до свого супутника в плінні життя, а не як до об'єкта. Як зауважує мислитель, «у діалогічному співіснуванні постійно наявне відчуття взаємності, навіть у крайній самотності; монологічне – навіть у ніжному спілкуванні не виходить за межі своєї самотності» [3, с. 142]. Наголошуючи на істинному міжлюдському спілкуванні, яке бере за основу суб'єкт-суб'єктне відношення, філософ закладає основи головних структур людської комунікації, на яких ґрунтується його «діалогічний принцип». Дослідник описує й особливості двох основних модусів діалога «Я – Ти» і «Я – Воно», в основі яких лежить подвійний спосіб буття людини у світі, буття як відвертості і буття як замкненості, буття як діалог і буття як монолог. Дослідження даних модусів діалога допомогло виявити їхні основні принципи. Справжньою фор-

мою комунікації виступає діалог «Я – Ти», головні риси якого – присутність і безпосередність, тобто він вказує на відсутність будь-якого посередника чи попереднього знання, фантазії, мети чи пристрасті. М. Бубер вважає, що простором справжнього діалога є зустріч, основними рисами якої є виключність, неповторність, спонтанність, унікальність, взаємність, теперішність. Ці відносини характеризуються як суб'єкт-суб'єктні. Саме тут досягається набуття, відкриття та цілісне сприйняття «Ти». Несправжньою формою комунікації є діалог «Я – Воно», який характеризується пізнавально-оціночним ставленням та існує у двох видах (технічний діалог і монолог). Ці відношення характеризуються як суб'єкт-об'єктні [3].

Актуальною в наш час є проблема «Іншого». Дана проблема виступає як універсальна. Проте зміст концепту «Інший» залежить від конкретної ситуації та постановки проблеми. Поняття «Іншого» багатозначне і може наповнюватися різноманітним змістом залежно від того, що вкладає в нього той чи інший дослідник. Так, класична європейська філософія розглядає «Іншого» як «інше Я», «моє інше буття», «друге Я» (Р. Декарт, Л. Фейєрбах). У концепції М. Хайдеггера ми зустрічаємося з «Іншим» як «кожним». «Інший» розуміється як «Ти» у М. Бахтіна, М. Бубера, Г. Гадамера. Про «значущих Інших», які відіграють провідну роль у самоідентифікації особистості, говорить Дж.Г. Мід. П. Рікер проводить різницю між «іншим-ти» та «будь-яким іншим». Інший як заперечення мого «Я» (Ж.-П. Сартр), абсолютна інакшість (Е. Левінас) тощо – безліч інтерпретацій проблеми вказує на її багатоплановість і підкреслює її універсальний характер.

Діалог з «Іншим» у концепціях діалогістів розуміється як умова повноцінного існування «Я», а також як оптимальний шлях до розуміння «Іншого». Питання про існування іншої свідомості не можна вирішити гносеологічно, його можна прояснити тільки через ситуацію спілкування.

Одним із відомих представників діалогічної традиції є М. Бахтін. У його роботах діалог набуває універсального значення, діалогічною є не лише комунікація, але й природа свідомості, природа самого людського життя. «Жити – значить брати участь у діалозі: запитувати, прислухатися, відповідати, погоджуватися тощо. У цьому діалозі людина бере участь вся і всім життям: очима, руками, душею, духом, всім тілом, вчинками». «Бути, – пише він, – означає спілкуватися діалогічно. Коли діалог закінчується, закінчується все. Тому діалог не може і не повинен закінчуватися <...> Все – засіб, діалог – ціль. Один голос нічого не закінчує та нічого не розпочинає. Два голоси – мінімум життя, мінімум буття» [4]. Відношення «Я та Інший» надаються раз і назавжди. З одного-єдиного «Я» неможливо сформулювати цілісне уявлення про людину. «Інший» – онтологічна умова існування будь-якого «Я». Діалогізм інтерпретується М. Бахтіним достатньо широко – від внутрішнього діалога як одиниці свідомості до мовного висловлювання та від нього до діалога культур. У діалогічному відношенні він вбачав єдину форму ставлення до людини як особистості, яка зберігає його свободу та незавершеність. Проблематика діалога є онтологічною, саме тому вона стає продуктивною для спеціалістів найрізноманітніших гуманітарних галузей. Бахтінський діалог не є риторичною структурою питань-відповідей і не є комунікативною моделлю, а самим буттям.

Феноменологічна філософія надала значного поштовху розвитку сучасної діалогової філософії, насамперед тим, що звернула свій погляд на «Іншого» як на дійсно «Іншого», коли прагнула проникнути в таємницю людської здатності виходити за межі індивідуальної свідомості й осмислено говорити про інше «Я» (Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Так, у М. Хайдеггера існування «Інших» становить один із моментів власної буттєвої, апріорної структури. Фундаментальна онтологія цього німецького філософа має справу не з конкретною, живою людиною, а з абстракцією буття самотньої людини – Dasein, якій ніхто не потрібен. У філософії Ж.-П. Сартра формується поняття толерантності, що базується на суб'єктивності та свободі людини, на

праві невтручання у сферу її приватного життя. Сучасна діалогова філософія, яка є також феноменологічною, переконливо демонструє, що лише феноменологія змогла розкрити нам суть основних понять діалогового відношення.

Варто зазначити важливість для розвитку діалогової філософії ідеї Е. Мун'є, яка полягає в прагненні зрозуміти «Іншого» як дійсно «Іншого», що означає – поєднувати відмінні позиції в згоді, в якій не зникають відмінності. «Етика діалога» зумовлює логіку «етики згоди». З'ясовуючи різні варіанти розв'язання тієї чи іншої проблеми, оцінюючи їхні сильні та слабкі місця, вона водночас передбачає досягнення принципово узгодженого розуміння важливості та значущості самої проблеми, синтезує соціальну і моральну значущість спілкування. Як суттєва форма спілкування діалог містить все накопичене людством комунікативне багатство: бесіду і суперечку, конкуренцію та співробітництво, ствердження й заперечення.

Діалогова культура спілкування стає необхідною умовою існування сучасного суспільства, запорукою його майбутнього. У наш час дедалі голосніше лунають визначення ХХІ ст. як «століття діалога». Саме дослідження німецької комунікативної філософії дозволило поглянути на проблему діалога не тільки на особистісному рівні, а також і в соціокультурному ракурсі.

Важливим моментом у діалогічній філософії стає обґрунтування проблеми інтерсуб'єктивності, яка приходить на заміну проблемі суб'єктивності. Провідні філософи ХХ ст. тією чи іншою мірою фіксують особливості інтерсуб'єктивного діалога, якими є, по-перше, рівноправність суб'єктів спілкування (К.-О. Апель, М. Бахтін, М. Бубер, Ю. Хабермас), по-друге, активність усіх учасників комунікації, намір вести бесіду, орієнтація на «Іншого», по-третє, створення спільного когнітивного простору, адже головною є справа, що обговорюється. Навіть якщо консенсус не досягається, все одно тепер учасники спілкування знають про погляди інших суб'єктів, хоча, можливо, й не завжди приймають їх. Визнання інтерсуб'єктивності як одного з найважливіших вимірів сучасного життя та філософії зробило це поняття однією з найважливіших сполучних ланок різних філософських напрямів – від феноменології Е. Гуссерля до діалогічної філософії Ф. Ебнера та М. Бубера, екзистенціалізму М. Хайдеггера і К. Ясперса.

Ю. Хабермас, осмислюючи проблему комунікації, як одну з «наболілих» філософських проблем, вживає поняття «комунікативної дії», яка є діалогічною в своїй основі та пріоритетною у всіх видах соціальної взаємодії. Базуючись на інтерсуб'єктивній природі, комунікативна дія набуває засадничого сенсу, оскільки моральні висловлювання і вчинки неможливі без визнання їх іншими людьми. «Моя ідентичність може бути сталою тоді, – зауважує Ю. Хабермас, – коли я отримую визнання інших людей як індивідуальна особистість» [5, с. 40].

В онтології Ю. Хабермаса «комунікація» стає «надією для збентеженого світу» [5, с. 41]. Те, що комунікація в останній час все частіше розглядається не тільки як «цемент», який скріплює соціальні взаємодії, але і як «надія для збентеженого світу», підкреслюють американські теоретики Р. Ловенстейн і Д. Мерріл, пояснюючи значення цього поняття від латинських «communis» («спільний») і «communicare» («створювати спільність») [5].

Розглядаючи комунікацію як один з аспектів відношення між висловлюванням і світом, – аспект, який орієнтований на досягнення розуміння, – Ю. Хабермас наполягає на тому, що «парадигма пізнання предметів повинна замінитися парадигмою взаєморозуміння між суб'єктами, здатними міркувати та діяти» [5].

Спілкування – це завжди взаємодія, взаємовідносини двох сторін, це своєрідне мистецтво, де є свої правила, особливості, знати які потрібно кожній людині для оптимізації своєї діяльності. Процес активної взаємодії людей передбачає взаємовплив і взаєморозуміння, яке ми розглядаємо як передумову для згоди й інтеграції. За Ю. Хабермасом, будь-яка комунікація за своєю природою нормативна і виходить



із визнання кожного з учасників акту спілкування за особу, гідну поваги.

Особливість філософії комунікації К.-О. Апеля полягає в тому, що вона поєднує інтерсуб'єктивність із рефлексією і цим дає змогу побудувати етику на засадах інтерсуб'єктивного спілкування. Саме завдяки трансцендентальній (ідеальній) комунікації можна, на думку філософа, здійснити рефлексію щодо процедури аргументації, а значить, пізнати смисл того, що обґрунтовується. Ідея трансцендентальної комунікації К.-О. Апеля спрямована на те, щоб виразити той регулятивний принцип, який ввібрав би весь можливий людський досвід. Поєднання проблеми інтерсуб'єктивності із трансцендентальною аргументацією в К.-О. Апеля є надзвичайно важливим тому, що дозволяє адекватно досягнути феномен інтерсуб'єктивності та розглянути його як важливий принцип філософії.

Якщо говорити про особливості інтерсуб'єктивного діалога з погляду трьох вимірів комунікації, які виокремив у своїй концепції М. Попович, то вони полягають у тому, що саме цей різновид діалога може здійснюватися в усіх трьох вимірах: когнітивному (мета комунікації з такого погляду полягає в тому, що відбувається «обмін повідомленнями про певний стан речей або прирощування знання про певну реальність»), сугестивному (де головним є «постановка цілей та підцілей»), а також експресивному (мета – «вираження ставлення суб'єкта до теми») [6, с. 73–75].

Дослідженню комунікативних відносин важлива роль відводиться і в сучасній політичній філософії, особливо в так званих «дебатах між лібералами і комунітаристами», найбільш чітко означеними в сучасній англо-американській практичній філософії (Дж. Ролз, А. Макінтайр). Такий підхід можна окреслити як соціальний, бо пильна увага дослідників приділяється аналізу таких феноменів, як моральність, справедливість і їх впливу на певні соціальні процеси.

Розглянувши підходи до виявлення сутності комунікації додамо, що для більш повної її характеристики сутність цього феномена варто також досліджувати в трьох аспектах, на які вказав А. Ішмуратов: суб'єктивність, реальність, нормативність. Сфера суб'єктивності пов'язана з інтересами кожного учасника спілкування. Сфера нормативності фіксує присутність третього суб'єкта, який є носієм наявних норм. Якщо загальні правила, зафіксовані в нормах, не приймаються, то виникає непорозуміння. У сфері реальності головною є згода, що досягається в процесі комунікації.

**Висновки.** Діалог є головним чинником у сфері міжнаціональних, міжетнічних, внутрішньогрупових відносин. Комунікативна філософія надає великого значення необхідності внутрішньо- та міжнаціональної комунікації, яка б сприяла налагодженню відносин між суспільними групами, етносами та виступала б, передусім, засобом мирного врегулювання певних конфліктних ситуацій у суспільстві. Тільки діалог є інструментом, який сприятиме переходу від наявної парадигми замкненості, заснованої на сприйнятті культурного розмаїття як загрози, до розуміння необхідності співробітництва і взаємопроникнення різних культурних світів. Водночас має відбуватися взаємозбагачення культур за умови збереження своєрідності кожної.

**Перспективи подальших пошуків у даному науковому напрямі.** Важливим напрямом подальших досліджень є теоретичне обґрунтування сутності й уточнення визначення поняття «соціальний діалог» з урахуванням результатів даної статті.

### Література

1. Вострякова Ю. Проблемы познания в диалоговом пространстве современной культуры / Ю. Вострякова // Философско-методологические проблемы науки и техники. – Самара : Сфера, 1998. – С. 78–81.

2. Иванова С. К вопросу об этнокультурном взаимодействии / С. Иванова // Северный Кавказ в условиях глобализации. – Ростов-на-Дону, 2001. – С. 140–144.

3. Бубер М. Я и Ты / Бубер М. ; пер. с нем. Ю. Терентьева ; послесловие П. Гуревича. – М. : Высшая школа, 1993. – 175 с.

4. Бахтин М. Проблемы диалогической речи : собрание сочинений : в 7-ми т. / М. Бахтин. – М. : Русские словари, 1996. – Т. 5. – 730 с.

5. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии, 1989. – № 2. – С. 35–40.

6. Попович М. Рациональність і виміри людського буття / М. Попович. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.

### Анотація

**Вязова Р. В., Убейволок О. О. Концептуальне осмислення діалога як соціокультурного феномена.** – Стаття.

У статті розглядається еволюція поняття діалога; виявлено сутнісні ознаки діалога як найвищої форми спілкування, а саме: наявність мети діалога; спрямованість на знаходження істини; рівноправність, толерантність і відповідальність сторін; суб'єкт-суб'єктивний характер; обмін сутнісними поняттями; прагнення конструктивного результату – досягнення взаєморозуміння та раціональної взаємодії у сфері комунікативної та практичної діяльності. Розглянуто проблему інтерсуб'єктивності, яка приходить на заміну проблеми суб'єктивності. Виявлено особливості інтерсуб'єктивного діалога, якими є: рівноправність суб'єктів спілкування, активність усіх учасників комунікації, намір вести бесіду, орієнтація на «Іншого», створення спільного когнітивного простору, адже головною є справа, що обговорюється.

**Ключові слова:** діалог, сутнісні ознаки діалога, інтерсуб'єктивний діалог, взаєморозуміння, толерантність.

### Аннотация

**Вязова Р. В., Убейволок О. А. Концептуальное осмысление диалога как социокультурного феномена.** – Статья.

В статье рассматривается эволюция понятия диалога, выявлены существенные признаки диалога как высшей формы общения, а именно: наличие цели диалога; направленность на нахождение истины; равноправие, толерантность и ответственность сторон; субъект-субъективный характер; обмен существенными понятиями; стремление к конструктивному результату – достижению взаимопонимания и рационального взаимодействия в сфере коммуникативной и практической деятельности. Рассмотрена проблема интерсубъективности, которая приходит на смену проблеме субъективности. Выявлены особенности интерсубъективного диалога, к которым относятся: равноправие субъектов общения, активность всех участников коммуникации, намерение вести беседу, ориентация на «Другого», создание совместного когнитивного пространства, ведь главным является обсуждаемое дело.

**Ключевые слова:** диалог, существенные признаки диалога, интерсубъективный диалог, взаимопонимание, толерантность.

### Summary

**Vyazova R. V., Ubeyvolk O. O. Conceptual understanding of the dialogue as a socio-cultural phenomenon.** – Article.

The article deals with the evolution of the concept of dialogue; revealed the essential features of dialogue as the highest form of communication, namely: the purpose of the dialogue; orientation to finding the truth; equality, tolerance and responsibility of the parties; subject-subjective character; exchange of essential concepts; the desire for a constructive result – the achievement of mutual understanding and rational interaction in the field of communicative and practical activities. The problem of intersubjectivity, which comes to replace the problem of subjectivity, is considered. The features of intersubjective dialogue, which are equality of subjects of communication, activity of all participants of communication, intention to conduct conversation, orientation to "Other", creation of a common cognitive space are revealed, because the main thing is the discussed matter.

**Key words:** dialogue, essential features of dialogue, intersubjective dialogue, mutual understanding, tolerance.



УДК 17.022 (477.83+438)

**О. А. Гончаренко**  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри педагогіки та соціально-економічних дисциплін  
Національної академії  
Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького

### МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ У РЕФЛЕКСІЯХ ЛЬВІВСЬКО-ВАРШАВСЬКОЇ ШКОЛИ

У ситуації втрати людиною сучасності моральної чутливості, коли *інший* перестає бути для неї тим, з ким хотілося б зустрітися віч-на-віч, а радше неприємною деталлю чи зайвою перешкодою [2, с. 43], альтернативу моральній сліпоті може завжди підказати історія філософії. Цінною в цьому сенсі є, зокрема, філософська традиція Львівсько-Варшавської школи (1895–1939 рр.) (далі – ЛВШ), засновник якої – Казимир Твардовський – перешкоду у визнанні людиною етичних принципів пов’язав із наданням у вихованні переваги інтелектуальному, а не етичному розвитку, внаслідок чого «дитина значно раніше засвоює абстрактні поняття, аніж почуття, які приводять її до визнання моральних принципів» [7, с. 354]. З підстав своєї етики польський філософ вивів моральний ідеал – *людина в пошуках етики*. Більшість філософів ЛВШ погодилися зі своїм учителем у тому, що моральний ідеал – важлива перспектива для людини. З’ясувати, як розуміли моральний ідеал представники ЛВШ, – мета статті.

У праці «Поняття етичного добра та зла у сучасній філософії» (1912 р.) Степан Балея обґрунтував тезу, що між етикою і релігією не існує відношення необхідності, тому що будь-який моральний імператив міститься всередині думки людини й причина цього в тому, що мораль є насамперед визначеним способом дії. У пошуках емпіричних основ етичних цінностей філософ віддав належне модерній етиці, оскільки саме вона заперечила метафізичну природу моралі, обриваючи тим самим зв’язок людини із трансцендентним світом. З-поміж етичних напрямів модерної етики, які прагнули «олюднити» мораль, вчений вирізняв гедонізм, утилітаризм і еволюціонізм, але майбутню етику він пов’язав вже не з розпорошеністю її на низку *-izm*, а з автономією моралі й етичною творчістю.

Мораль, на думку С. Балея, не є чимось загадковим і незрозумілим для людини, а лише досвідом – канонам суспільного добра, – який допомагає їй зорієнтуватися у своїх діях і вчинках і визначитися із власним призначенням у житті. Людина має право й обов’язок самостійно конструювати свій моральний ідеал, змінювати й удосконалювати його за необхідності. Водночас творення моральних цінностей не є якимось довільним і необґрунтованим «вибриком» людської думки, а навпаки, є необхідним і логічним процесом розрізнення добра і зла, оскільки «етичне добро і зло є суспільними поняттями, які тільки в громадянському житті можуть мати який-небудь смисл» [1, с. 149]. Творення етичних цінностей потребує від людини, як і кожна інша праця, знання й інтуїції.

Критику етичного релятивізму та суб’єктивізму здійснив у праці «Про безвідносність добра» (1919 р.) Владислав Татаркевич. Різниця, що її виявив філософ між етичним релятивізмом і суб’єктивізмом, була такою:

- { Релятивізм: добро і зло є відносними ознаками.
- { Суб’єктивізм: добро і зло є суб’єктивними ознаками.
- { Релятивізм: добро і зло є добром і злом для когось.
- { Суб’єктивізм: добро і зло є залежним від когось.

Зв’язок між цими теоріями науковець бачив тільки психологічний, бо вони обидві випливають із подібного способу мислення і майже завжди бувають визнані разом. Але логічний зв’язок між ними відсутній, оскільки відносна ознака може бути об’єктивна і суб’єктивна ознака може бути безвідносна. Натомість етичний релятивізм і суб’єктивізм мають певний спільний наслідок: якщо добро є добром для

когось, то добрий предмет може перестати бути добрим, залишаючись тим самим предметом; якщо добро є залежним від когось, то добрий предмет, не підлягаючи жодній зміні, може перестати бути добрим предметом. Отже, єдність обох теорій є неможливою, тому що їхньою основою є не відносність і суб’єктивність добра і зла, а їхня *мінливість*.

Дані теорії, згідно з В. Татаркевичем, мають також різні завдання: етичний релятивізм має правильно *ствердити* свою тезу, а етичний суб’єктивізм – *довести*. Таку різницю вчений помітив і щодо протилежних теорій. Так, теорія, яка твердить, що добро і зло є безвідносними ознаками, має *ствердити* певний стан речі, натомість теорія, яка твердить, що добро і зло є об’єктивними ознаками, повинна *довести*. Виходячи із цього, філософ сформулював позицію, протилежну етичному релятивізму і суб’єктивізму: «Добро і зло є безвідносними й об’єктивними ознаками. Якщо якийсь предмет є добрим, то є добрим безвідносно й об’єктивно; його добро не відповідає його відношенню до інших предметів і не є залежне від будь-якого суб’єкта. Добрий предмет є добрий не для когось і для чогось, і є добрий не залежно від когось, хто його зробив добрим. Подібно, якщо якийсь предмет є злий, то є злий безвідносно й об’єктивно» [6, с. 264]. Ці ж з’ясування В. Татаркевича вже демонструють схожість між безвідносністю й об’єктивністю добра і зла:

- { Теорія безвідносності: добро і зло – безвідносні ознаки.
- { Теорія об’єктивності: добро і зло – об’єктивні ознаки.

На думку філософа, теорії безвідносності й об’єктивності добра і зла, хоча й мають різні фундаменти, пов’язані із завданнями, які покликані виконувати, створюють водночас цілість і мають спільну надбудову: науку про добро і зло чи науку про цінності. Для В. Татаркевича добро – це проста ознака, яку треба приймати без доведення, не на підставі аксіоматичних теорій, які можуть бути довільними чи суперечливими, а на підставі інтуїції, яка говорить, що воно є очевидним: є істинним і не вимагає обґрунтування. На таких простих, очевидних думках, мають ґрунтуватися інші етичні думки. Саме ці думки мають стати першими засновками етичних міркувань і мірою істинності їхніх висновків. Етика – це знання, а добро і зло людина пізнає інтуїтивно.

Стосовно ж питання, чи моральна поведінка (моральна дія), якщо є добра, є доброю щодо і суб’єктивно для когось і залежно від когось або також доброю безвідносно й об’єктивно, та чи правила моральної поведінки мають зобов’язувати кожного відносно і суб’єктивно для когось і залежно від когось або теж безвідносно й об’єктивно, В. Татаркевич мав такі аргументи: «Якщо якась дія є слухна, то є слухна об’єктивно, але тільки для певних індивідів і в певних умовах. Моральне правило зобов’язує, але зобов’язує індивідуально й умовно. Для кожної ситуації мусить бути знайдено окремо. Її може знайти тільки той, хто знає ситуацію. Ні етика, ні жодна інша наука такого правила дати не може» [6, с. 283]. Отже, моральна поведінка, якщо є добра, є добра відносно і суб’єктивно для когось і залежно від когось, а правила моральної поведінки мають зобов’язувати кожного відносно і суб’єктивно для когось і залежно від когось. Не можна від етики очікувати загальних і безумовних правил моральної поведінки, оскільки ситуації, в яких живуть та діють люди, є якщо не неповторними, то все ж *мінливими*.

Прийняття філософом тези про відносність і суб'єктивність правил моральної поведінки не виключало їхньої загальності. До такої позиції вченого зумовлювала *повторюваність* індивідуальних моральних правил, виявлена під час індукційного зіставлення. Йдеться про те, що саме *досвід*, ґрунтований на причинних зв'язках і результатах моральних дій, допомагає людині пізнавати повторювані слухні дії та відповідно до цього формулювати певні загальні правила моральної поведінки. Формулювання певних правил *загалом* В. Татаркевич не вважав небезпечним для моралі, бо не мав підтвердження, чи мораль того, хто дотримується загальних правил, є кращою від моралі того, хто кожного разу самостійно творить правила власної поведінки. На його думку, у життєвій практиці неможливо відмовитися від узагальнених моральних правил, навіть якщо вони мають певні обмеження, оскільки це корисно як для тих, хто ще не вміє сам створювати власних моральних правил для себе, так і для тих, хто їх ніколи не буде вміти створювати, а також для тих, хто вміє, але потребує допомоги.

У такий спосіб В. Татаркевич змінив усталений погляд на теорію добра, згідно з яким добро є відносним, а правила моральної поведінки безвідносними. Оскільки реальність є мінлива, а з нею мінливими є також способи досягнення добра, то у світі безвідносного добра немає безвідносних правил моральної поведінки. Єдиним принципом моральної поведінки людини є принцип слухності. Людина може регулювати своє моральне життя за допомогою не однієї – однозначної – етичної теорії, а різних етичних теорій. Етика не може бути монополістом у сфері пізнання та творення етичних цінностей, вона має лише сприяти тому, щоб теорії безвідносності та відносності залишалися на своїх місцях і не виключали одна одну з мислення та дій людини. Це спонукає до подолання догматизму в моральному вимірі: якщо людина здатна пізнати та реалізувати позитивні цінності, то вона потребує не вказівок для цього *зверху*, а тільки сприяння їй у конструкції ідеалу безвідносного й об'єктивного добра та відносної і суб'єктивної слухної дії.

Про важливість етики як знання, ґрунтованого на інтуїції, писав також Тадеуш Чезовський. У праці *«Етика як емпірична наука»* (1949 р.) філософ заперечив погляд, згідно з яким аксіологічні оцінки обумовлені виключно суб'єктивно, на противагу сприйняттєвим переконанням, в які ми вкладаємо об'єктивне існування предметів. У супереч цьому вчений доводив, що між сприйняттєвими переконаннями й аксіологічними оцінками має місце аналогія. Така позиція науковця ґрунтувалася на ідіогенетичній теорії суджень Франца Brentano, в якій йдеться про те, що кожне переконання є екзистенційним, тобто воно стверджує чи заперечує існування свого предмета, тому можна дійти висновку, що цінність предмета з онтологічного погляду варто розуміти з огляду на існування цього предмета, а з логічного погляду – як трансценденталію. Варто зазначити, що вже Девід Юм та Іммануїл Кант доводили, що предмет, який існує, нічим не відрізняється від того, що не існує, отже, добро – це також спосіб буття, а не його ознака. У зв'язку із цим польський філософ доводив, що добро стверджується в оцінці, яка може бути як істинною, так і хибною. Саме так виникає одинична аксіологічна оцінка.

Згідно з Т. Чезовським, оцінка може бути безпосередньо обґрунтована так само, як і сприйняттєве переконання. Це означає, що, стверджуючи цінність предмета, ми опираємося на своєрідну очевидність оцінки, яка – знову як сприйняттєве переконання – «не може стати висновком дедукційного доказу» [3, с. 98]. Але оцінка може бути також хибна, як можуть бути хибними й сприйняттєві переконання. Хибну оцінку можна елімінувати через перевірку, тобто шляхом повторення того самого роду оцінок у різних умовах і порівнювання їх між собою. Через тренування в людині розвивається вміння оцінювання так само, як і вміння сприймання. Набуття навички в оцінюванні полегшує людині елімінацію хибних оцінок.

Як бачимо, моральні принципи, вирвані з людських сердець, про які твердили апіористи, набувають в інтерпретації Т. Чезовського диспозиційного характеру не до пізнання загальних етичних принципів, але до винесення індивідуальних оцінок: моральне відчуття є диспозицією до винесення індивідуальної моральної оцінки так само, як зір – до індивідуального сприйняття кольорів і форм. Незважаючи на те, що знання, яке міститься в оцінках, можна назвати емпіричним і говорити про аксіологічну емпірію, як говорять про природничу чи психологічну емпірію, філософ водночас усвідомлював, «що це своєрідна емпірія і що, говорячи про аксіологічну емпірію, ми розширюємо поняття емпірії за прийнятні межі в природничих науках і психології» [3, с. 103]. Інакше кажучи, аксіологічне знання є своєрідним знанням через те, що конструюється людиною в процесі пізнання моральних істин.

Т. Чезовський не вважав аксіологічне знання єдиним. На підставі розрізнення визначень етичної поведінки в праці *«Аксіологічні та деонтичні моральні норми»* (1970 р.) він поділив етичні норми на: *телеологічні* та *формальні*. Цей поділ можна розцінювати випадком загального розрізнення теорій на емпіричні (побудовані *здолу*) та гіпотетико-дедуктивні (побудовані *згори*). Етика є теж такою наукою, яка свої теорії будує в полярний спосіб. Це спонукає до думки, що важко визнати тільки одну з них правдивою: етику сумління чи філософськи сконструйовану етику. Очевидно, що людина не може пізнати абсолютного добра, проте вона може на підставі логічних законів і розсудливості давати одиничні оцінки, узагальнювати їх та впорядковувати в систему абсолютних цінностей, але якою б етика не була – індуктивною чи дедуктивною, – вона не може уникнути конфронтації із сумлінням, яке її конструює та верифікує на практиці.

Етичній культурі значну увагу приділив у своїх працях Тадеуш Котарбінський. Хоча праці цього вченого вже не містять міркувань на тему відносності та безвідносності добра і зла чи їхньої суб'єктивної або об'єктивної природи, проте їхня цінність полягає знову ж таки у стверженні емпіричної природи моралі. На думку Т. Котарбінського, людина здатна до самостійного прийняття рішення стосовно того, що є гідним і що є негідним, на підставі раціонального довольного мислення. У зв'язку із цим філософ заперечив трактування етичної культури як ознаки виключно «самодостатнього серця».

В етиці Т. Котарбінський розрізняв моральні та біотехнічні питання. Перші стосуються того, як жити по совісті, другі – як жити щасливо. Цілість відповідей на ці питання становить особливу *життєву мудрість*. Проте існує й *суспільна мудрість* – цілість відповідей на питання, що стосуються того, як жити справедливо та чуливо в суспільстві. Життєва та суспільна мудрість – це ознака справжньої моральності сучасної людини. *Конструкція морального ідеалу* здійснюється людиною передусім на підставі *поглядів на світ*. Не менш значущими для цього є також знання із психології, логіки та соціології, але образ сучасної етики філософ ототожнив вже не з етикою як розробленою в деталях системою правил життєвої та суспільної мудрості, а радше з наукою про мораль, мета якої – дослідження індивідуальної та суспільної моралі. Отже, мета університетських викладачів науки про мораль – лише культивування етичної культури, а не її насадження. Така дидактична настанова вченого – результат його уявлень про етику, абрис системи якої він назвав *незалежною етикою, практичним реалізом і етикою надійного опікуна*.

Етику Марії Оссовської визніє за-поміж етик представників Львівсько-Варшавської школи радикальність щодо можливості унауковлення практичної етики, до якої все ж тяжіли її колеги по школі К. Твардовського. Такої думки Марія Оссовська дотримувалася, виходячи з існування трьох різних типів моралі – *індивідуальної, перфекціоністської та суспільної* – і тому різних життєвих позицій, яких можуть дотримуватися люди. Недооцінкою теоретиками етики трьох напрямів моралі М. Оссовська пояснювала

неможливість унауковлення практичної етики, тому що «у повсякденному житті ми перестрибуємо постійно з одного із цих напрямів думки на інший» [5, с. 306]. Отже, мораль не є чимось однорідним, що можна монополізувати під один тип. Мораль є дзеркалом усіх типів поведінки людини.

З огляду на складність явищ моралі, М. Оссовська розрізняла міркування щодо неї на дві протилежні позиції. Одну позицію вона охарактеризувала тим, що в ній міркування стосовно моралі ґрунтуються на дослідженні того, *як є з речами, а не як повинно бути*. Протилежну позицію вона охарактеризувала тим, що тут міркування стосовно моралі ґрунтуються на прагненні донесення того, що *повинно бути з речами і які мотиви повинні керувати людською поведінкою*. Того, хто в справах моралі формує певні схвалення чи осуди і повчає про те, що повинно бути і чого бути не повинно, М. Оссовська, згідно із традицією, назвала етиком, а його царину діяльності – етикою. Того ж, хто у справах моралі є незацікавленим дослідником фактичного стану речей, хто досліджує явища моралі, подібно тому, як ботанік досліджує рослини, а мовознавець – мовні явища, вона назвала дослідником моралі, а його царину діяльності – наукою про мораль. В університетському навчанні польської дослідниці віддавала перевагу виключно науці про мораль.

Наука про мораль у розумінні вченого здійснює тільки опис і аналіз моральних явищ, тому вона не може заступити людині етику, проте вона може більше – вона може допомогти людині в конструюванні власного морального ідеалу: «Від науки про мораль можна сподіватися на певного роду оживлення етичних шукань, які, проходячи повз ті самі шляхи, з давніх давен второвані словами, набули ознак стереотипності і підлягли певному закріпленню. Влиття нового знання здало, налагодження контакту з певним фактичним матеріалом може чудово спричинитися до подолання певних поганих звичок і до ревізії певних усталених точок зору» [4, с. 340].

Заслугує на увагу спроектований М. Оссовською взірць громадянина демократичного ладу. З-поміж рис, бажаних для тих, хто живе в демократичному суспільстві, на думку вченого, мали би бути: перфекціоністські запити, щирість думки, внутрішня дисципліна, толерантність, активність, громадянська відповідальність, інтелектуальна правдивість, критицизм, відповідальність, усупільненість, лицарство, естетична вразливість, почуття гумору. На відміну від взірця стоїчного мудреця, який був елітарним, чи взірця лицаря, який, як і взірць джентльмена, був класовим, взірць громадянина М. Оссовської є ні елітарним, ні класовим, його може взяти кожен за основу для конструювання свого ідеалу. Цей моральний взірць є егалітарним. Особливістю цього взірця є урівноваженість інтелектуальних і моральних чеснот, матеріальних і духовних потреб, індивідуальних і суспільних ідеалів. Такий взірць гідний людини в будь-якому товаристві, яке лише єднає та координує її членів, а не підпорядковує якомусь штучному культу чи узурпатору.

Отже, з погляду представників ЛВШ, *моральний ідеал* – це голос власного сумління, який не можна заступити чужим. Моральний ідеал – це моральні судження, ґрунтовані на оцінках емоцій, вироблених у стосунках людей. Моральний ідеал – це ієрархія цінностей, згідно з якими розумна людина робить вибір шляху власного морального розвитку. Як виховання розуму має на меті створення понять, потрібних для усвідомлення певних принципів істин, так і виховання характеру прагне до формування почуттів, потрібних для визнання моральних принципів. З погляду представників ЛВШ, людину не можна навчити етиці як усталеній у деталях системі правил життєвої та суспільної мудрості, можна тільки культивувати етичну культуру завдяки знайомству з історично даними стилями та схемами моралі. Проте це вже не етика, а наука про мораль як цілісність відповідей на питання, як діяти, щоб мати повагу від людей, які самі її гідні. Досвід ЛВШ переконує не легковажити із сумлінням, особливо в час змагання людини між співчуттям і байдужістю.

### Література

1. Балей С. Понятте етичного добра і зла в сучасній філософії : у 5-ти т. / Степан Балей. – 2 кн. – Л. ; О., 2002. – Т. 1. – С. 139–150.
2. Бауман З., Донскіс Л. Плинне зло. Життя без альтернатив / Зигмунт Бауман, Леоніс Донскіс ; пер. з англ. О. Буценко. – Київ : Дух і Літера, 2017. – 216 с.
3. Czeżowski T. Etyka jako nauka empiryczna / Tadeusz Czeżowski // Pisma z etyki i teorii wartości ; pod red. P. Smoczyńskiego. – Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk ; Łódź, 1989. – S. 171–175.
4. Ossowska M. Jakie zadania ma przed sobą badacz moralności? / Maria Ossowska // O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983. – S. 333–340.
5. Ossowska M. Trzy nurty w moralności / Maria Ossowska // O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea. – Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1983. – S. 300–309.
6. Tatkiewicz W. O bezwzględności dobra / Władysław Tatkiewicz // Droga do filozofii. – Warszawa : PWN, 1971. – S. 211–289.
7. Twardowski K. Etyka wobec teorii ewolucji / Kazimierz Twardowski // Rozprawy i artykuły filozoficzne. – Lwów : Książnica-Atlas T.N.S.W, 1927. – S. 343–356.

### Анотація

**Гончаренко О. А. Моральний ідеал у рефлексіях Львівсько-Варшавської школи.** – Стаття.

У статті здійснено аналіз філософсько-педагогічних рефлексій на тему морального ідеалу д працях таких представників всевітньої відомої інтелектуальної формції «Львівсько-Варшавська школа» (1895–1939 рр.), як Степан Балей, Тадеуш Котарбінський, Марія Оссовська, Владислав Татаркевич, Тадеуш Чезовський. Вибір теми статті визначений ситуацією втрати людиною сучасності моральної чутливості та виявом засновником Львівсько-Варшавської школи – Казимиром Твардовським – перешкоди у визнанні людиною етичних принципів у наданні і вихованні переваги інтелектуальному, а не етичному розвитку. З'ясовано, що моральний ідеал у розумінні учнів К. Твардовського є голосом власного сумління, який не можна заступити чужим. Звернено увагу, що, з погляду представників Львівсько-Варшавської школи, людину не можна навчити етиці, можна тільки культивувати етичну культуру завдяки знайомству з історично даними типами моралі. Але це вже не етика, а наука про мораль як цілісність відповідей на питання, як діяти, щоб мати повагу від людей, які самі її гідні.

**Ключові слова:** Львівсько-Варшавська школа, моральний ідеал, філософія освіти.

### Аннотация

**Гончаренко О. А. Моральный идеал в рефлексиях Львовско-Варшавской школы.** – Статья.

В статье осуществлен анализ философско-педагогических рефлексий на тему морального идеала в трудах таких представителей всемирно-известной интеллектуальной формации «Львовско-Варшавская школа» (1895–1939 гг.), как Степан Балей, Тадеуш Котарбинский, Мария Оссовская, Владислав Татаркевич, Тадеуш Чезовский. Выбор темы статьи определен ситуацией потери человеком современности моральной чувствительности и проявлением основателем Львовско-Варшавской школы – Казимиром Твардовским – препятствия в признании человеком этических принципов в предоставлении в воспитании преимуществ интеллектуальному, а не этическому развитию. Выяснено, что моральный идеал в понимании учеников К. Твардовского является голосом собственной совести, который нельзя заменить чужим. Обращено внимание, что, с точки зрения представителей Львовско-Варшавской школы, человека нельзя научить этике, а только можно культивировать этическую культуру благодаря ознакомлению с исторически данными типами морали. Впрочем, это уже не этика, а наука о морали как целостность ответов на вопрос, как действовать, чтобы иметь уважение от людей, которые сами его достойны.

**Ключевые слова:** Львовско-Варшавская школа, моральный идеал, философия образования.



### Summary

**Goncharenko O. A. The moral ideal in the reflections of the Lviv-Warsaw School. – Article.**

The article analyzes the philosophical and pedagogical reflections on the topic of moral ideal in the writings of such representatives of the world-famous intellectual education “Lviv-Warsaw School” (LWS) (1895–1939), such as Stepan Balay, Tadeusz Kotarbinsky, Maria Ossovska, Vladislav Tatarkevich, Tadeusz Chezhovsky. The choice of the subject is determined by the situation of the loss of a present day person, moral sensitivity and the discovered founder of the LWS – Kazimir Tvardovsky – the obstacles in the recognition of man

of ethical principles in providing education in the benefits of intellectual, rather than ethical development. It is found out that the moral ideal in the understanding of Tvardovsky’s students is the voice of his own message, which can not be subjected to a stranger. Attention is drawn to the fact that from the point of view of the LWS people can not learn ethics, only to cultivate ethical culture through familiarity with historically given types of morality. However, this is no longer ethics, but the science of morality as the integrity of the answers to the question of how to act in order to have respect for people who are worthy of it.

*Key words:* Lviv-Warsaw School, moral ideal, philosophy of education.



УДК 37.013.43;378.1

*М. Б. Дем'янюк*  
кандидат філологічних наук, доцент,  
доцент кафедри філософії та політології  
Хмельницького національного університету

## СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЗАСАДИ ОСВІТНЬОГО СЕРЕДОВИЩА ВИЩОГО НАВЧАЛЬНОГО ЗАКЛАДУ

**Постановка проблеми.** Епоха інформаційного суспільства відзначається інтенсивними змінами всіх сфер соціального життя. Найбільш помітними є структурні та змістовні перетворення у сфері вищої освіти. Процес навчання у вищому навчальному закладі (далі – ВНЗ) збігається з періодом формування ціннісної свідомості студентів, їхніх моральних і професійних якостей. Тому вищий навчальний заклад постає важливою умовою формування їхньої особистості. Це обумовлює потребу в конструюванні соціокультурного освітнього середовища на принципах толерантності, креативності, міжособистісної комунікації з метою відтворення цінностей і норм культури суспільства, закріплення та розповсюдження культурних інновацій.

Враховуючи те, що суб'єкти соціокультурного освітнього середовища вищого навчального закладу становлять особливу соціальну групу із притаманними соціокультурними, соціально-психологічними та психофізіологічними особливостями, особливої гостроти набуває проблематика ризикованості такого середовища, а отже, й забезпечення членів соціальної групи відчуттям захищеності та психосоціального комфорту.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання проблеми.** Освітнє середовище як предмет наукових досліджень перебуває в центрі уваги широкого кола науковців, які намагаються осмислити його соціально-філософські, культурологічні, соціологічні, антропологічні, психологічні, педагогічні й інші аспекти для досягнення цілей освіти в різних типах навчальних закладів. Найбільш ґрунтовно теоретико-методологічні засади освітнього середовища розроблені в галузі психолого-педагогічних наук такими вченими, як: І. Басва, І. Габа, Л. Гаязова, Т. Гуменюк, С. Дерябо, Д. Іванов, І. Кадієвська, Л. Кепачевська, С. Клімов, О. Керницький, В. Тименко, Ю. Мануйлов, В. Маралов, Л. Новікова, В. Орлов, В. Павлов, В. Рубцов, В. Сітаров, В. Слободчиков, О. Ярошинська, В. Ясвін, К. Юр'єва й інші.

Упродовж останніх десятиріч у зв'язку із «просторовим поворотом» у соціогуманітарних науках конституюються міждисциплінарні підходи в дослідженні освітнього середовища як упорядкованої частини освітнього простору, який одночасно постає суб'єктом формування соціокультурного простору. Вагомим здобутків у цьому напрямі досягли В. Астахова, Ю. Кулюткін, М. Лапін, С. Подольська, В. Чепак [1; 8; 12; 15] та інші науковці, які досліджують соціокультурну проблематику освітнього середовища вищої школи. Це обумовлено тим, що соціокультурне середовище ВНЗ покликане допомогти майбутньому фахівцю увійти в нове суспільство, оволодіти його культурою, нормами та цінностями, а також успішно діяти як у професійному, так і в загальнокультурному просторі. Попри значний інтерес вчених до означеної проблематики, соціокультурний вимір освітнього середовища ВНЗ залишається ще недостатньо вивченим, зокрема, соціокультурні, соціально-психологічні й особистісні детермінанти його ризикованості.

**Метою статті** є концептуалізація освітнього середовища вищого навчального закладу на засадах соціокультурного підходу, що становить методологічну основу міждисциплінарної галузі соціологічних знань – соціології освіти.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Поняття «освітнє середовище» з'явилося внаслідок активізації ролі освіти в становленні суспільства нового типу, в якому значно зросла роль знань, інформації, а культура проникла у всі сфери людського існування. У цьому середовищі діють

певні суб'єкти, формується інституційна та неінституційна організація в системі взаємовідносин між учасниками освітнього процесу, а також здійснюється взаємодія з іншими інститутами і суспільством загалом [1].

На сучасному етапі проблематика освітнього середовища є ключовою в наукових дослідженнях освіти як інституту соціалізації та розвитку особистості. З огляду на розуміння середовища як найближчого оточення суб'єкта, в якому формуються та проявляються його найкращі якості, постає завдання щодо створення такого середовища, яке б розвивало особистість в освітньому процесі. Що більше та повніше вона використовує можливості середовища, то більш успішно проходить її вільний і активний розвиток, створюються умови для самореалізації, самовираження під час освоєння знань, зокрема тих, які необхідні для майбутньої професії та життя загалом [13, с. 59].

Спроби наукового осмислення середовища крізь призму зв'язку теорії та практики сучасної освіти забезпечили конституювання низки дисциплін, серед яких: філософія освіти, соціологія освіти, психологія освіти та педагогіка. Зокрема, у філософії освіти йдеться про проектування нового освітнього середовища як багатовимірного простору, адекватного потребам студентської молоді, та такого, що відповідає тенденціям і динаміці сучасної культури. У межах психологічної науки дана проблема розглядається з погляду цілеспрямованого психологічного аналізу і використання освітнього середовища як чинника, умови та засобу побудови освітнього процесу у вищих навчальних закладах. Психологія середовищного утворення показує, що предметно-просторове оточення стає чинником впливу лише в тому разі, коли воно «олюднене», коли за предметом бачиться ставлення, коли за речами вгадуються інтереси, коли матеріальні засоби виступають для всіх суб'єктів освітнього процесу як умова найкращого стану кожного, коли кожний творчо перетворює предметний освітній простір [2]. Особливе місце посідає середовищний підхід у методології сучасної педагогічної науки. Під час дослідження середовища як педагогічний феномен виявляються його можливості як джерела професійного й особистісного досвіду, стимулів самореалізації майбутнього фахівця в професійно значущих ситуаціях тощо. Під час аналізу наукових підходів у різних галузях соціогуманітарного знання встановлено, що вчені по-різному уявляють сутність освітнього середовища, його структурно-функціональні характеристики, особливості конструювання, що вказує на онтологічну й епістемологічну проблематику означеного феномена.

Порівняльний аналіз концепцій освітнього середовища дозволяє диференціювати їх за двома опозиційними парадигмами: позитивізмом і конструктивізмом [14]. Позитивістська традиція дослідження відштовхується від необхідності детального аналізу освітнього середовища як сукупності умов, що оточують особистість, впливають на формування і розвиток її здібностей, реалізацію інтересів, виховання та формування професійної самосвідомості майбутнього фахівця. Такі умови апіорі вважаються об'єктивно існуючими і можуть бути визначені шляхом раціонально-логічних суджень. Інакше кажучи, позитивістами визнається лише одна об'єктивна реальність, для якої існує певний істинний спосіб розуміння. Адепти позитивістської парадигми виходять з ідеалу ціннісно-нейтрального, аполітичного дослідження, а головні його цілі вбачають у поясненні, передбаченні та здійсненні контролю над феноменом освітнього середовища. У загальному вигляді його

визначають як об'єктивну реальність, що містить умови для розвитку особистості учасників освітнього процесу шляхом включення їх у спеціальне створене просторово-предметне та соціальне оточення. Слабкість позитивістських підходів полягає в недостатньому врахуванні ролі суб'єктивних чинників формування освітнього середовища.

З огляду на конструктивістську традицію освітнє середовище апріорі не задається суб'єкту ззовні, а є частиною локальної символічної практики, результатом спільного конструювання в межах актуальної освітньо-комунікативної ситуації, в якій воно генерується та водночас генерує відповідні ефекти, зокрема ті, що пов'язані з розвитком особистісних характеристик майбутніх фахівців, трансформацією їхніх освітніх потреб у життєві цінності. Така визначальна роль особистісних конструктів у творенні освітньої реальності вищої школи ґрунтується на ідеї конструктивної природи людського сприйняття [10; 13]. Відповідно до неї, основу наших знань варто шукати не в «об'єктивному світі», а в мові, культурі, соціальних відносинах, нормах конкретного співтовариства, тим самим визнається множина локальних, соціокультурно сконструйованих реальностей [14]. За поглядом конструктивістів, освітнє середовище і є такою соціокультурною реальністю, яка суб'єктивно конструюється за допомогою заданих культурою способів категоризації. Воно за своєю природою є соціокультурним, оскільки основу його становлять норми та цінності. Освіта постає транслятором знань, норм і цінностей культури. Індивід у цьому процесі постає суб'єктом, який, з одного боку, приймає нові знання, цінності, що закладені в освіті, а з іншого – сам впливає на освіту [13, с. 107].

Освітнє середовище належить до предметної сфери спеціалізованої соціологічної теорії – соціології освіти, яка розглядає його як елемент соціокультурного середовища. Розглядаючи освіту як соціальний конструкт і соціокультурний процес передачі соціального досвіду від одного покоління до іншого, соціологія освіти зосереджує свою увагу на вивченні функціонування й розвитку культури й освіти, їх взаємодії та взаємовпливу на розвиток суспільства, соціальних спільнот, їх відносин між собою в процесі життєдіяльності. Водночас найбільшим евристичним потенціалом у дослідженні проблем освіти, зокрема вищої, наділений соціокультурний підхід.

Вища освіта – це складний соціокультурний феномен, цілі та завдання якого визначаються суспільством. Водночас вища освіта постає важливим чинником його розвитку, складовим компонентом суспільної культури. Сфера вищої освіти є тим середовищем соціокультурної трансформації, де розгортається функціонування освітнього процесу. Чітке осмислення проблеми соціокультурної трансформації можливе на основі концепції М. Лапіна, який з урахуванням наукових положень М. Вебера та П. Сорокіна розробив принципи соціокультурного підходу щодо вивчення освітнього середовища, серед яких: принцип активності людини; принцип взаємопроникнення культури та фахівця; принцип антропосоціетальної відповідності, соціокультурного балансу, симетрії та взаємозворотності соціетальних процесів; принцип незворотності еволюції соціокультурної системи як цілого [8; 15].

Загалом, соціокультурний підхід має значні переваги над іншими методологічними підходами, оскільки дозволяє більш глибоко аналізувати сутність і середовищний зміст освітнього простору ВНЗ на сучасному етапі, розглядаючи особистість у взаємодії з культурою та суспільством як єдине ціле.

Експлікація соціокультурного освітнього середовища вищого навчального закладу починається там, де відбувається зустріч того, хто навчає, й того, хто навчається, де вони починають спільно його проектувати та будувати – і як предмет, і як ресурс своєї спільної діяльності; і де між окремими інститутами, програмами, суб'єктами освіти, освітніми діяльностями починають вибудовуватися певні зв'язки й відносини [14]. Водночас головним механізмом функціонування соціокультурного освітнього середовища є

комунікація. Це означає, що воно народжується та функціонує там, де відбувається комунікативна взаємодія різноманітних сенсів і способів діяльності та в результаті акумулює це розмаїття так, що кожен з учасників середовища виявляється здатним змінити власну позицію та бачення ситуації, а також сформулювати можливий проект нової конструкції ситуації [16, с. 151].

Окрім того, соціокультурне освітнє середовище ВНЗ є тією сферою, в якій відбувається трансформація досвіду й ідентичності учасників освітнього процесу. Якщо середовище є умовою конструювання суб'єктивності, то підлягає перегляду традиційна роль викладача, який зазвичай повинен викликати зміни у свідомості тих, хто навчається, шляхом організації та здійснення певної освітньої технології. У цьому разі він радикально міняє свою функцію – з формування ідентичності на організацію освітнього середовища, тобто здійснює управління його створенням та виробництвом [13, с. 176].

Отже, соціокультурне середовище ВНЗ можна визначити як такий просторовий континуум, в якому фіксуються знання та культурний досвід людини. Соціокультурне середовище вищого навчального закладу постає таким конструктом, який характеризує соціокультурний простір ВНЗ з якісної сторони та розкриває його соціокультурну організацію.

Якщо розглядати соціокультурне освітнє середовище щодо надання ним освітніх можливостей, то критерієм якості є його здатність забезпечити всім суб'єктам освітнього процесу систему можливостей для ефективного саморозвитку, а отже й задоволення всього ієрархічного комплексу потреб, створюючи водночас відповідну мотивацію їхньої діяльнісної активності [3]. Ця здатність соціокультурного освітнього середовища постає принциповим показником його конструктивного характеру з погляду успішної реалізації цільових настанов освітнього процесу у ВНЗ.

Досліджуючи конструктивний характер освітнього середовища вищого навчального закладу, вчені В. Баєва, Е. Лактіонова, Ю. Мануйлов, Ю. Песоцький, В. Слободчиков, В. Ясвін та інші вказують на необхідність виконання ним таких функцій:

- адаптивної (забезпечує майбутньому фахівцю адекватні умови його розвитку, почуття психосоціального комфорту, а також задоволення потреби в безпеці). В умовах вищої школи така функція є визначальною та спрямована на мінімізацію негативного впливу різноманітних стресорів. Методологія проектування освітнього середовища полягає у створенні стабільних соціально-психологічних умов для адаптації тих, хто навчається, реалізації соціальних і освітніх технологій, що несуть мінімальний ризик та забезпечують опірність майбутніх фахівців негативним впливам соціокультурного середовища в широкому сенсі;

- формуючої (формує здоровий і безпечний образ життя студента через втілення соціальних стереотипів у реалізації життєвих цілей). Освітнє середовище фактично типізує особистість майбутнього фахівця та дозволяє суспільству через виховання реалізовувати відповідні ідеали;

- освітньої (виступає як психолого-педагогічна методологія, визначаючи систему професійних дій педагога, організацію й освітнє впливає на освітню діяльність студентів) [9; 16].

Позитивний вплив соціокультурного освітнього середовища визначає успішність сформованості в студентів особистісних компетенцій, що стосуються їхнього життя в полікультурному суспільстві, гармонізації міжетнічних і культурних відносин, профілактики прояву ксенофобії, зміцнення толерантності тощо. Комплексний характер такого впливу проявляється в системі взаємовідносин суб'єктів освітнього процесу. Саме зміст цих відносин є основним критерієм безпекової якості освітнього середовища ВНЗ, який, насамперед, залежить від ризикованості самого суспільства. Водночас соціокультурне освітнє середовище може виступати генератором ризиків, вплив яких розповсюджується на якість освітнього процесу, на успішність

досягнення цілей професійного й особистісного розвитку майбутнього фахівця. Такі ризики є за своєю природою соціально-психологічними та характеризують ситуацію невизначеності міжособистісних відносин унаслідок ціннісної дезорієнтації (ментальних та ідентичнісних змін), яка може мати позитивний та негативний сценарій розвитку.

Варто підкреслити, що соціально-психологічні ризики проявляються внаслідок взаємодії суб'єктів освітнього середовища у форматі «викладач – студент», «викладач – викладач», «студент – студент». Кожен формат взаємодії, який, насамперед, проявляється через комунікацію, може породжувати конфліктну ситуацію, спричинену впливом деструктивних чинників. Така ситуація призводить до дефіциту можливостей освітнього середовища та трансформує диспозицію взаємодії «суб'єкт – суб'єкт» у «суб'єкт – об'єкт». Водночас суб'єкти виступають носіями ризику щодо об'єктів. Будь-який учасник освітнього процесу вищого навчального закладу – студент, педагог або керівник – є об'єктами ризику. Суб'єктна позиція залежить від наявності владних повноважень і сили мотивації щодо самовизначення, самопізнання та самореалізації. Щодо останнього, то означені мотиви, з погляду сучасних досліджень соціальних ризиків, є інструментами, які трансформують позицію особистості від об'єкта до суб'єкта ризику. Кількість ризиків у зв'язку із цим не зменшується, але зростає розмаїття поведінкових ризик-стратегій, а це означає збільшення шансів щодо пошуку більш ефективних рішень [11]. Суб'єкти освітнього середовища, які включені в певну спільну діяльність, не обов'язково однаково ставляться до її цілей і результатів. Інколи ця різниця не має принципового характеру й обумовлена або частковою відсутністю взаєморозуміння, або різницею в пріоритетах, яка інколи доходить до конфліктного зіткнення інтересів. У зв'язку із цим можливе формування поведінкового ризику, який в освітньому середовищі можна визначити як усвідомлений або неусвідомлений спосіб поведінки його суб'єктів в умовах професійної та педагогічної взаємодії.

Необхідно зазначити, що джерелом соціально-психологічних ризиків освітнього середовища вищого навчального закладу є вплив об'єктивних і суб'єктивних чинників, серед яких: управлінські й організаційні традиції (встановлені правила, поведінкові настанови та стереотипи, пов'язані з діяльністю та дотриманням норм щодо її виконання), а також порядок організації освітнього процесу (розподілення аудиторного фонду, організація навчання, зокрема розподілення навчального навантаження, визначення обсягу навчальних завдань тощо та його методична забезпеченість, налагоджена робота з персоналом); зміст освіти та способи його засвоєння (тематика навчання, форми і методи навчання); сукупність особистісних характеристик суб'єктів освітнього процесу, особливостей їх взаємодії [7]. Однак визначальний вплив на досягнення цілей освітнього середовища мають ті чинники, які безпосередньо генерують соціально-психологічні ризики поведінкового характеру, а саме: індивідуальні характеристики та система відносин суб'єктів освітнього процесу. У свою чергу, зазначені суб'єктивні чинники перебувають у корелятивних зв'язках з об'єктивними. Вплив останніх має цілеспрямований характер і розглядається як основа опосередкованого управління створенням сприятливого освітнього середовища. Враховуючи це, актуалізуються підходи з мінімізації означених вище ризиків, які безпосередньо пов'язані з реалізацією опосередкованого впливу на суб'єктів освітнього процесу. Його мета – забезпечення прояву в кожного з них необхідних особистісних якостей, зокрема таких, які спонукають до саморозвитку, пізнавальної активності, оволодіння навиками емоційної саморегуляції поведінки та діяльності, забезпечують відкритість до нового досвіду, зацікавленість у результатах власної діяльності й адаптованість до труднощів групових взаємодій в освітньому процесі тощо [3].

Загалом, процес мінімізації соціально-психологічних ризиків освітнього середовища вищого навчального

закладу пов'язаний із внутрішньою роботою науково-педагогічного складу, керівного складу, а також студентів, спрямованою на подолання негативного ставлення до діяльності, на розширення компетентностей щодо вирішення ситуацій невизначеності в психолого-педагогічних взаємодіях.

**Висновки дослідження та перспективи подальших розвідок у даному напрямі.** Отже, освітнє середовище ВНЗ є соціокультурною реальністю, що конструюється суб'єктами освітнього процесу в ситуації взаємодії на засадах толерантності, креативності, міжособистісної комунікації та забезпечує всім суб'єктам освітнього процесу систему можливостей, пов'язаних із задоволенням потреб та їх трансформацією в життєві цінності, що актуалізують не лише процес професійного, але й особистісного розвитку.

Найбільшим евристичним потенціалом у дослідженні проблем вищої освіти наділений соціокультурний підхід, розроблений у соціології освіти. Він дозволяє більш глибоко аналізувати сутність освітнього середовища вищого навчального закладу на сучасному етапі, розглядаючи особистість у взаємодії з культурою та суспільством як єдине ціле.

Інтегральним показником якості соціокультурного освітнього середовища є рівень його комплексного позитивного впливу на систему взаємовідносин суб'єктів освітнього процесу. Водночас якісна характеристика соціокультурного освітнього середовища залежатиме від ризикованості самого суспільства, освітнього простору ВНЗ та може одночасно виступати генератором соціально-психологічних ризиків, вплив яких розповсюджується на успішність досягнення цілей професійного й особистісного розвитку майбутнього фахівця. Їх основним джерелом є сукупність особистісних характеристик суб'єктів освітнього процесу, особливостей їх взаємодії.

Перспективами подальших наукових розвідок можна вважати обґрунтування соціокультурного освітнього середовища вищого навчального закладу як соціальної системи, становлення та розвиток якої залежить від характерних властивостей систем вищого порядку.

#### Література

1. Астахова В. Становление новой образовательной парадигмы на рубеже веков / В. Астахова // Вчені зап. ХГУ «НУА». – 2004. – Т. 10. – С. 9–24.
2. Баева И. Психологическая безопасность образовательной среды и характер общения ее участников / И. Баева // Экопсихологические исследования. – М., 2009. – С. 181–197.
3. Бочарова Е. Границы социальной активности и субъективное благополучие молодежи / Е. Бочарова // Вестник Моск. гос. обл. ун-та. Серия «Психологические науки». – 2012. – № 3. – С. 5–11.
4. Габа І. Освітнє середовище : соціально-психологічна парадигма / І. Габа // Актуальні проблеми психології. – Т. 7. – Вип. 22. – К., 2010. – С. 27–31.
5. Кулоткин Ю. Образовательная среда и развитие личности / Ю. Кулоткин, С. Тарасов // Новые знания. Журн. по проблемам образования взрослых. – 2001. – № 1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [www.znanie.org./gurnal/nl\\_01/obraz\\_sreda.html](http://www.znanie.org./gurnal/nl_01/obraz_sreda.html).
6. Курс лекций по социологии образования / под ред. В. Астаховой. – Х. : Изд-во НУА, 2009. – 375 с.
7. Лактионова Е. Психологические риски в образовательной среде : типология, классификация, факторы формирования / Е. Лактионова // Экопсихологические исследования. – М., 2009. – С. 197–212.
8. Лапин Н. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры / Н. Лапин // Социол. исслед. – 2000. – № 7. – С. 3–12.
9. Мануйлов Ю. Аксиоматика среднего подхода в воспитании : опыт построения / Ю. Мануйлов // Методология, теория и практика воспитательных систем: поиск продолжается. – М., 1996. – С. 123–136.
10. Михайлева Е. Ценности и ценностные ориентации в современной социокультурной образователь-



ной среде / Е. Михайлева. – Харьков : Изд-во НУА, 2004. – 48 с.

11. Пак Л. Социально ориентированная деятельность как актуальный ориентир минимизации рисков современного студенчества / Л. Пак // *Univsum: Психология и образование*. – 2014. – № 3 (4).

12. Подольская Е. Выпускник вуза в современном социокультурном пространстве : [моногр.] / под общ. ред. Е. Подольской ; авт. кол. : Е. Подольская и др. – Харьков : Изд-во НУА, 2010. – 416 с.

13. Слободчиков В. О понятии образовательной среды в концепции развивающего образования / В. Слободчиков. – М., 2000. – 230 с.

14. Улановский А. Качественная методология и конструктивистская ориентация в психологии / А. Улановский // *Вопр. психологии*. – М., 2006. – № 3. – С. 27–37.

15. Чепак В. Соціокультурний підхід як методологічна основа сучасної соціології освіти / В. Чепак // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства* : зб. наук. пр. – Х. : Вид. центр ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2004. – С. 126–128.

16. Ясвин В. А. Образовательная среда: от моделирования к проектированию / В. Ясвин. – М. : Смысл, 2001. – 365 с.

#### Анотація

*Дем'янюк М. Б. Соціокультурні засади освітнього середовища вищого навчального закладу.* – Стаття.

У статті з використанням соціокультурного підходу обґрунтовується освітнє середовище вищого навчального закладу, що конструюється суб'єктами освітнього процесу в ситуації взаємодії на засадах толерантності, креативності, міжособистісної комунікації для досягнення цілей професійного й особистісного розвитку та соціалізації.

Соціокультурне освітнє середовище є джерелом соціально-психологічних ризиків, вплив яких розповсюджується на якість освітнього процесу та його результати. Обґрунтовується, що джерелом соціально-психологічних ризиків освітнього середовища є сукупність особистісних характеристик суб'єктів освітнього процесу, особливостей їх взаємодії, зміст освіти та способи його засвоєння, управлінські й організаційні традиції вищого навчального закладу, а також порядок організації освітнього процесу.

*Ключові слова:* освітнє середовище, соціокультурний підхід, ризики, освітній процес, вищий навчальний заклад.

#### Аннотация

*Демьянюк М. Б. Социокультурные основания образовательной среды высшего учебного заведения.* – Статья.

В статье с использованием социокультурного подхода обосновывается образовательная среда высшего учебного заведения, которая конструируется субъектами образовательного процесса в ситуации взаимодействия на основе толерантности, креативности, межличностных коммуникаций для достижения целей профессионального и личностного развития, социализации.

Социокультурная образовательная среда является источником социально-психологических рисков, влияние которых распространяется на качество образовательного процесса и его результаты. Обосновывается, что источником социально-психологических рисков образовательной среды является совокупность личностных характеристик субъектов образовательного процесса, особенностей их взаимодействия, содержание образования и способы его усвоения, управленческие и организационные традиции высшего учебного заведения, а также порядок организации образовательного процесса.

*Ключевые слова:* образовательная среда, социокультурный подход, риски, образовательный процесс, высшее учебное заведение.

#### Summary

*Demianiuk M. B. Sociocultural principles of the educational environment of the higher educational institution.* – Article.

Using the sociocultural approach, the author of the article has substantiated the educational environment of the higher educational institution. It is designed by the subjects of the educational process in a situation of interaction based on tolerance, creativity, interpersonal communication in order to achieve the professional and personal development and socialization goals.

The sociocultural educational environment is a generator of social and psychological risks, the impact of which extends to the educational process quality and its results. It has been proved that the source of social and psychological risks of the educational environment is a set of personal characteristics of the educational process parts, their interaction features, the education contents and learning methods, managerial and organizational traditions of the higher educational institution, as well as the order of educational environment organization.

*Key words:* educational environment, sociocultural approach, risks, educational process, higher educational institution.

УДК 141.131(Філон)

**Б. Т. Завідняк**  
доктор філософії PhD,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії  
Українського католицького університету

## СИЛИ, ПНЕВМА ТА ІДЕЇ У ФІЛОНА ОЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО

Сьогодні особливо актуальною є тема богопізнання авторами, які не представлені в перекладах українською мовою. До таких, безперечно, належить філософсько-богословський спадок юдейського мислителя Філона Олександрійського.

Про силу добра і мудрості Бога Елогіма юдейська традиція поширювалася віддавна. Філон Олександрійський наважується персоналізувати цю силу й окреслити її, поруч з її подібними, як помічницю Творця в дії сотворення й управління світом. Натомість Бог Єгова славився як гарант Закону і ніс усю відповідальність за дотримання справедливості, караючи винних і нагороджуючи праведних. У такому дуалістичному світі, де мають прояви сили добра і зла, цілості та фрагментарності, трансцендентності й іманентності, ідеї та матерії, єдиного і множинного, душі й тіла, умовидності та чуттєвості, людина здатна розгубитися в пошуку правди про Бога. Однак від дуалізму потерпає і слава Божа, бо є ризик звинуватити Бога в тому, що Він не робив і не робитиме ніколи. Релігія давніх персів може служити прикладом того, як варто визнавати існування обох реальних начал для світу добра і зла. Подальші форми маніхейства – це та слабінка в мисленні про Бога, що зводить нанівець атрибут всесильності Бога. Тож уніфікувати весь процес сходження до таємничої трансцендентної реальності для того, щоб перекласти на неї всю відповідальність за це діалектичне роздвоєння, – основна мета демонстрації «всесильності» та дієвості Божих Сил у Філона Олександрійського.

Тому перед дослідниками виникає низка питань суто філософського плану стосовно ролі Божественної, ще аристотелівської чистої «енергеї» у народженні не менш ефективного багатофункціонального уособлення Сил поруч з особою трансцендентного Бога. Може виникнути закономірне питання: чи не політеїзм у «сімейному колі божеств» пропагує олександрійський мисленик? Чи знову, як і в ученні про Логос, він націлений використати весь логічно-рефлексивний потенціал свого мислення про Сили Божі на герменевтичне зображення трансцендентної реальності, визнавши її одну істинно Мудрою? Ми теж змушені порушувати ці питання.

Хто ж такі Божі Сили у Філона Олександрійського? Яке відношення між Божими Силами і Логосом Бога? Так, читаємо, що Бог оточив себе незліченними Силами, «Які прислуговують Йому і тримають під захистом те, що Він сотворив» [4, Confus. 171]. Тож, зауважує Філон Олександрійський у іншому місці трактатів на П'ятикнижжя, «люди тільки названі знавцями, бо їм здається, що вони пізнають; натомість Бог пізнає, оскільки Він є ним [знавцем]. Та коли Його називаємо знавцем, тоді Його визначається у невідповідний спосіб, оскільки жодна мова не може відповідно виразити Сили Сущого» [4, Migrat. 40]. «Логос, – продовжує Філон, – є Слово Боже, яким сам Бог наповнив досконало безтілесні Сили» [4, Somn. I 62].

Сили Божі є тими, що спершу були названі Логосом. Слово є визначене, окрім того, що Син і подоба Божа також є Його знаряддям. Цим знаряддям названа Премудрість, яка теж є Божа Сила [4, Abr. 40]. Сили Божі – це знаряддя, і таким знаряддям є Логос. Отож навіть Логос – це Сила. «Стрімкою кручею є Божа Премудрість, яку Він виводить як найвищу і найголовнішу з поміж усіх Сил» [4, LA. II 86]. «Рікою є універсальна чеснота, добро, і вона сходить в Едем, що є Премудрістю Божою: а вона є Божий Логос» [4, LA. I, 65]. На думку Філона, ці Сили є невидимі і розумні [4, Spec. I 46s. 42 b.; 9, I, c. 224].

Часто виникають дискусії щодо кількості Сил. Зазвичай Філон веде мову про дві Сили, проте в різних місцях він покликається на п'ять [4, Fig. 94; QE II 68]. Д. Діллон зауважив, що верховне божество давньоперської релігії зороастризму теж оточене п'ятьма силами, припускаючи, що ця обставина може вказувати на джерело цього впливу [1, с. 171]. На синкретизм Філона в побудові концепції Бога вказують і українські дослідники [2, с. 22]. Також Філон дає зрозуміти, що цих Сил може бути значно більше. Гаррі Вольфсон розглядає у Філона існування багатьох Сил. Мисленик, на думку цього автора, звертає увагу тільки на ті, що його цікавлять, і для викладу обґрунтування про них [6, с. 70]. Насправді, Сил є сім, коли додати до загальноприйнятих п'яти ще Логос і те Божество, «яке промовляє своє слово» (*ho legon*). До Сил не включена Софія.

Так само й природа Божих Сил є неоднозначна. Той самий Вольфсон ідентифікує їх з Ідеями. Тоді як інші дослідники творчості Філона отожднюють їх із Богом. Існує думка, що Сили Божі можуть розглядатися як самостійні суті, «наділені власним буттям» [6, с. 70]. Згідно з Б. Мондіном, Божі Сили можуть розглядатися як «атрибути Бога», як «безтілесні суті, сотворені Богом і поміщені в невидимий світ» або як «існуючі реальності в тілесному світі» [6, с. 71].

Філон зупиняється на розгляді п'ятих Божих Сил, які підпорядковуються Логосу. Тут можна вбачати присутність елементів платонівського міфа про «Крилату колісницю» («Федр») [3]. Під Добром, для якого Абсолют названий Богом і тою Силою, згідно з якою також називається Господом, Філон розуміє «Творчу Силу» (*e poietiké*). Нею Бог своїм Словом сотворив світ. Матерія є аморфною, поміщеною в різні форми, і ці форми гармонійно пов'язані між собою. Філон зазначає, що Бог «хоче, щоб ти знав, що навіть неодошвенлені речі сотворені Ним не для Його кріпості, а задля цієї доброти, задля якої Він сотворив теж і одошвенлені речі» [4, LA. III 73]. Творча Сила проявила себе в сотворенні космосу, проте це сотворення тісно пов'язане у Філона із трансценденталією Добра. Також під час сотворення зауважується пояснення виникнення проблеми зла. Тут Філон категоричний і налаштований рішучо, підкреслюючи, що «Бог наділений Силою робити добро і зло, проте хоче тільки добра. Це підтверджує народження і порядок космосу. Оскільки Він приводить до буття те, що не існувало, утворюючи порядок із безпорядку, формує з безформності, і подібності з неподібності» [4, Spec. IV 187].

«Царські Сили» (*e basiliké*) є другими, згідно з Філоном. Вони є тими чеснотами, якими Творець керує всім тим, що сотворене. Так, мисленик зауважує: «Коли Мойсей оповідає, що Адам був вигнаний із Раю, то вживає ці самі дві назви (Господь і Бог) <...>, щоб у такий спосіб підкреслити, що Господь як володар і Бог як добротинець наставляв так само, як Господь і Бог наказує Адама, котрий вчинив непослух» [4, LA. I 96].

Філон неодноразово нагадує душі про Боже благо, яке Творець створює для неї. Тут Бог і душа, душа і Бог – теза, яку можна буде зустріти в антропології св. Августина: «Де людина – там Бог, де Бог – там людина». У Філона вони теж нероздільні, що дає право вести мову про «теоцентричний психізм» у мисленні Філона, або подорож душі до Бога: «О, ти, душе моя, <...> отожд завичи, як еднаються і поширюються дві пречисті Сили. І на правду Сила володарна при відкривається навіть там, де є добрий Бог, і Божа Доброта об'являється також там, де Він є володарем <...>; Божа Любов і страх Божий, і в перспективі не погорджуй, згадуючи

велич могутності Царя, і в жалобі не втрачай добру надію, пригадуючи доброту великого і щедрого Бога» [4, Gher. 29].

Поняття «Царська Сила» підводить до аналогії між людиною і Богом, до відношення між підлеглим слугою, що сповнений страху і трепету, і Володарем, який готовий визволити слугу від цього страху: «Коли говорить – Я є Господь, то не мусимо думати, що Він має означати тільки: «Я є досконале, правдиве і вічне добро», під яким ми єдині з ним відокремлюємося від нашої недосконалості, смертності і тілесності. Але теж: «Я є володар, цар і Пан». Тому що ні підлегли, ні слуги не грішать без ризику в той час, коли є присутні поруч володарі або пани, чи коли є поруч той, хто видає накази, то тоді стає второпним той, що за природою не є таким. Отож, поруч з нами є Бог, що все наповняє, оскільки, будучи поруч з нами і спостерігаючи за нами, зі слухності чи менше з тим, з боязності своєї незближенної потуги, своєї грізності, неблаганності у винесенні покарання <...> ухитряємося чинити неправедні діла» [4, Gig. 45–47].

На користь тісного взаємозв'язку між Богом і душею людини, де Бог виступає можновладним Спасителем і Царем, служить той факт, що Філон вдається до алегоричного пояснення одного біблійного епізоду із Кн. Виходу 8, 2–13. Так, Святе Письмо оповідає про так звану «другу кару», коли жаби пішли інвазією на Єгипетську землю. Отож Філон пояснює, що жаби – це неправдиві опінії, що існують в тілі і заперечують те, що Бог є одним Спасителем; що правдива допомога не існує, а є тільки у власних силах. І тепер, оддалеки від Бога ця людина – слуга пристрастей, раб чуттів, вражена непогамовними муками, завданими жінкою, яка, будучи матір'ю багатьох дітей, названа у Святому Письмі неплідною. Ось це місце у Філона: «Коли душа, що є одна саміська, відходить від Єдиного, то переносить чималі болі і їх незліченно помножує. Отож, обтяжена і вагітна під вагою дітей, до неї причіплених, дітьми значною мірою передчасними, яких можна вважати викиденнями, вимучується в дійсності ж вона народжує бажані форми і кольори для очей, звуки для вух <...> і врешті, обтяжена під незносімою вагою полишає все і зсувається додолу» [4, Deus 14–15]. Тут зв'язок між Єдиним Богом і самотньою душею проступає у всій онтологічній могутності. Відхід душі від Єдиного спричинює для неї смерть. Філонівська психо-моральна алегорія людини здатна підвести до думки, що людина, в котрій не згасла іскра духа, здатна навчитися на прикладі цих страждань, перипетій і кар про власне безсилля, нищість і жалюгідність, і усвідомити свою смертну природу.

Тоді Філон намагається обґрунтувати третю за порядком Силу – Благодійну (*o leos*), під якою розуміється милосердя і співчуття до власного витвору [Богом]. Безконечно добрим і милосердним є Бог, і Філон, свідомий того, що людина є «ніщо», вірить, що доброта здатна діяти із середини, просвічуючи того, хто її шукає. Добро здатне навертати людину. У Філона Бог виступає правдивим Чоловіколюбцем, і стає зрозумілим те, що Його любов сягає далеко, далше від платонівської думки («другої навігації» – *deuteros plous* – Федон 99d). Тут варто перевищити рівень метафізичного Блага [Платона] і здійнятися до набагато вищого рівня – Божої Волі. Справді, у Платона Деміург творить світ із добра, яке пов'язане з величчю Його буття. Таке добро можна назвати чистим Добром. У Платона метафізична глибина буття Деміурга і його Блага не дає змогу відчутти присутність безмежної сили Бога поруч із крихітною душею. Філон знаходить достатньо аргументів у П'ятикнижжі на користь тісного контакту душі з Богом, інтуїтивно долаючи «текстологічну прірву» між творительним часом Книги Буття і передчуттям Різдва Спасителя (Месії).

Доброчинність Бога у Філона вищого рівня. Бог присутній у житті людини, сповнений любов'ю до неї і запевнює їй безсмерття. Так, у Філона натрапляємо на це свідчення: «Бог був сповнений любов'ю до людей» (*o theos philántropos, Virt. 77*), до благочесних і святих. Тож, згідно з Філоном, уявити собі Бога, що не любив би людину, означало б обійти увагою факт сотворення всього космосу і любов до нього з боку Бога, які виявилися б другорядними. Щодо протиріч-

ного твердження про безсмертність душі у Філона, супроти Е. Брейє виступив Б. Мондін [6, с. 108]. На думку Е. Брейє, «абсурдно було б вважати, що людина була б безсмертною» [6, с. 108, прим. 44].

Четверта Сила – Законодавча (*e nomotetikè*). Філон обґрунтовує її існування тим фактом, що все сотворене обов'язково мусить бути кероване, а підлягати забороні те, що не було створене [4, Fug. 95].

Навряд чи можна порівнювати Сили [Божі] у Філона з метафізичним «динамізмом» в Аристотеля [супроти «енергейя»; латинською “*potentia*” і “*actus*”] (*De mundo*, 6, 397 b 16–30), проте ми наважимося вжити тут це порівняння з огляду на те, що йдеться про дію сотворення, а один і другий мислитель пов'язують цю дію з Богом. Як зауважив Д. Реале, у трактаті Псевдо-Аристотеля «Про світ» Божя Сила (*dynamis*) фізичного, а не метафізичного характеру. Вона є «рухом, створеним Богом, рухом Першого неба, а вже тоді контактує з іншими небесами і реальностями» [8, с. 91]. Завдяки «динамісу» Логос може набирати різних форм, переходити з рівня на рівень, поширювати свою дію на світ, та навіть персоналізуватися завдяки алегоричним біблійним образам в ангелів. Так само може бути проявом Божої Сили, набувати Божих Імен тощо [7, с. 206].

В Аристотеля Бог – це Чиста Дія і Нерухомий Діяч супроти рухомого фізичного космосу. Ми визнаємо всю слабкість такого порівняння, бо Філон наважується мислити персоналізовано і пробує вийти за межі античної «безособової» парадигми. Отже, творчий «динаміс» є суто добродійним і даруючим, оскільки акт сотворення є найвищою ласкою.

Варто додати, що Царська Сила є Караючою Силою – п'ятою за нашим рахунком. Цареві властиво підтримувати справедливість і стояти на сторожі правди.

Бог має пряме відношення до душі, бо сіє в ній зерна правди і сприяє їхньому зростанню. Так, читаємо у Філона: «Написано: «Не насаджуй собі лісів, жодного дерева не став близько вівтаря Господа Бога твого». Що б це значило? А значить те, що тільки Бог насаджує і зрощує у душі чесноти. Повний любові в собі і безбожний той розум, що повірив в те, що може стати богом і вірить, що діє тоді, коли сам упадає: «є Бог, який сіє і вирощує в душі все те, що є у ній гарного, так само, як є нечестивий розум, що говорить: «Я насаджую сам!» [4, LA. I 48–49].

Що ж, можемо тільки визнати слухність А. Мадалени, який зауважив, що жодний античний мислитель чи грецький поет не був сповнений такої глибокої віри і покори до Бога, як Філон Олександрійський [5, с. 33].

Можна навести достатньо прикладів-свідчень про функцію Божих Сил у Філона з таких книг, як: «Про херувимів» (27–30), «Життя Мойсея» II 99, «Про Авраама» 121, «Про переміну імен» 28, «Про переміщення мов» 137. Тут Бог постійно в центрі і виступає вершиною всіх Сил.

Отож крихітною є людина перед Словом люблячого Бога, проте якою духовною силою сповнений віруюча людина, що відзивається на ласкаву і дарчу любов Творця.

Тепер можемо перейти до розгляду образу «Пневми», де зауважується оригінальність думки Філона стосовно стоїків. Цей образ стане зрозумілішим нам тоді, коли спостережемо, як проміння думки сяють в душі в час присутності Духа Божого, і що світло думки втрачає яскравість тоді, коли Божий Дух залишає людину, віддаляється від розуму і душі.

Філон розпізнає понад ідеальним світом таку реальність, що в певний спосіб її перевищує. Ця реальність – Бог, в якому живуть Ідеї. Подібно він розпізнає, що над аскетом або духовним подвижником, обраною людиною, ба навіть над «Пневмою» стоїків, що керує речами в гармонії космосу, є Бог. Адже в стоїків сама Пневма є частиною цього самого космосу. Бог у Філона, натомість, здатний народжувати розумовий світ і створювати світ чуттєвий. Отож Бог у Філона – це Батько, який зроджує Дух. І Бог Отець, і Його Дух, а також Логос, розуміються у Філона як безконечно





цендентної природи. Позиція Філона є зваженою в тематиці про онтологічне Буття Бога, коли автор торкається теми про відсутність у Бутті потреби в чомусь.

#### Література

1. Диллон Д. Средние платоники. 80 г. до н. э. – 220 г. н. э. / Д. Диллон ; пер. с англ. Е. Афонасина. – Изд. О. Абышко. – СПб. : Алетей, 2002. – 448 с. (Серия «Мировое наследие»).
2. Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії : [навч. посібник] / В. Кондзьолка. – Львів : Світ 2001. – 320 с. (про Філона Олександрійського с. 20–27).
3. Платон. Діалоги / Платон ; перекл. із давньогр. Й. Кобів, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучук, Ю. Мушак. – К. : Основи, 1999. – 395 с.
4. Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte ; [A cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice. Presentazione di G. Reale] / Filone di Alessandria. – Milano : Bompiani, 2011, [2]. – 1946 p. – (Il pensiero occidentale).
5. Maddalena A. Filone Alessandrino / A. Maddalena. – Milano : Mursia, 1970. – 486 p. (Biblioteca di Filosofia, 2).
6. Mondin B. Filone e Clemente, Saggio sulle origini della filosofia medievale / B. Mondin. – 2 ed. – Roma : PUU, 1984. – 223 p.
7. Radice R. Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria / R. Radice. – Milano : Vita e pensiero, 1989. – 445 p.
8. Reale G. Introduzione a Aristotele, “Trattato sul cosmo” / G. Reale // Aristotele. Trattato sul cosmo per Alessandro. – Napoli : Luigi Loffredo, 1974. – P. I–XV.
9. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam : 2 vol. / H. Wolfson. – Cambridge : Mass., 1947 (1948<sup>2</sup>, 1968). – 990 p.

#### Анотація

**Завідняк Б. Т. Сили, Пневма та Ідеї у Філона Олександрійського.** – Стаття.

У дослідженні розкривається концептуальне осмислення Філоном трансцендентної сфери Сил, Пневми та Ідей. Проводиться інтерпретація дискурсу про Логос і здійснюється реконструкція філонівського тлумачення тематики Логосу. Простежується еволюція цієї тематики згідно з метафізичним ученням у давньогрецькій філософії. Розробляється концепція трансцендентності в семантичній сфері Філона Олександрійського через окреслення характеру відношень між трансцендентною сферою Бога і духовним світом людини. Виходячи із цього, розкриваються філософсько-богословські виміри параметрів трансцендентності та з'ясовуються його відносини зі світом і людиною. З'ясовується суть методу алегорези і символу в підході до концептуалізації трансцендентного виміру Бога. Трансцендентність розуміється як онто-етична категорія і розглядається в комплексі із ключо-

вими темами християнської філософії, як-от час і вічність, особа й історія, творення та Бог тощо.

**Ключові слова:** Сили, Пневма, Ідеї, Логос, трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, Єдине, Істина, Благо, контемпляція, Олександрійська школа, творення.

#### Аннотация

**Завидняк Б. Т. Силы, Пневма и Идеи у Филона Александрийского.** – Статья.

В исследовании рассматривается концептуальное осмысление Филоном трансцендентной сферы Сил, Пневмы и Идеи. Осуществляется интерпретация дискурса о Логосе и производится реконструкция филоновского толкования тематики Логоса. Прослеживается эволюция этой тематики согласно метафизическим учениям древнегреческой философии. Разрабатывается концепция трансцендентности в семантическом круге Филона Александрийского через выяснение характера отношений между трансцендентной сферой Бога и духовным миром человека. Исходя из этого, раскрываются философско-богословские измерения параметров трансцендентности и определяются его отношения с миром и человеком. Выясняется сущность метода алегорезы и символа в подходе к концептуализации трансцендентного измерения Бога. Трансцендентность понимается как онто-этическая категория и рассматривается в комплексе с ключевыми темами христианской философии, такими, как: время и вечность, персона и история, творение и Бог и др.

**Ключевые слова:** Идеи, Пневма, Силы, Логос, трансцендентальний, трансцендентний, Єдине, Істина, Благо, созерцание, Александрийская школа, творение.

#### Summary

**Zavidniak B. T. The Valuation of the Forces, Pneuma, Ideas in Philo of Alexandria.** – Article.

This research examines Philo's conceptual understanding of the transcendent sphere of the Forces, Pneuma and Ideas. The article interprets the discussion about Logos and reconstructs Philo's interpretation of Logos. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of ancient Greeks Philosophy. The concept of transcendence in the philosophy of Philo of Alexandria by exploring the nature of relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of human person. It also discusses Philo's distinctive creationist teaching concerning the grace of God, specifies the essence of allegoresis and symbolic methods of conceptualizing the transcendental dimension of God. The transcendent is understood as an onto-ethical category, being discussed in connection with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God etc.

**Key words:** Forces, Pneuma, Ideas, Logos, transcendentality, transcendence, One, Truth, Good, contemplation, Alexandrine School, creation.

УДК 11

А. А. Ивакин

доктор філософських наук, професор,  
заведуючий кафедрою філософії

Національного університету «Одеська юридическа академія»

## ПОЗНАВАЕМОСТЬ И ПОЗНАНИЕ МИРА КАК ВЫСШЕЕ БЛАГО

**Постановка вопроса.** Начиная свою статью, я хочу сказать, что она является своеобразным приглашением прочитавших её познакомиться с содержанием опубликованных мною за десять последних лет книг, в которых более последовательно и развернуто, нежели в моих статьях, рассказывается о важнейших проблемах онтологии и гносеологии [4; 5; 6].

Данная статья акцентирована на одной, но очень важной теме, которая обозначена Платоном в его диалоге «Государство», где он даёт краткое, но очень ёмкое по своему содержанию определение высшей (верховой), по его убеждению, идеи – идеи блага: «<...> То, что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины» [8, с. 316].

Как видим, согласно Платону, самым высшим на свете благом является существование процесса познания, причем здесь речь идет как об объекте познания, так и о его субъекте. Особенно ярко, на мой взгляд, данная диалектическая двойственность познания проявляется в переводе этого платоновского определения идеи блага Мартином Хайдеггером: «И то, что предоставляет непотаенность познаваемому, но также и познающему предоставляет способность (познавать), есть, говори, идея добра». В данном варианте перевода речь идет не только о человеке как познающем существе, но о познающем субъекте как таковом. И вполне естественно, что Платон как философ-идеалист не мог думать о сознании, мышлении исключительно только как о способности человека. Достаточно вспомнить то, что Космос у Платона обладает душой.

Вот что пишет об этом непревзойденный знаток античной философии А. Лосев: «Углубляясь еще дальше в идеалистическую философию Платона, мы находим и другие, на первый взгляд удивительные черты, отличающие ее от идеализма Гегеля. У Платона не идеи образуют собой наивысшую действительность, но Единое, которое есть не что иное, как тождество всего идеального и материального, как тот первопринцип, из которого только путем его разделения возникает идеальное и материальное <...> Платон ввел ограничения для своего идеального мира не только сверху, в виде Единого, но и снизу, в виде Мировой Души. Если идеальный мир вечно неподвижен, а материальный вечно движется, то такое противопоставление возможно для Платона лишь потому, что существует начало одновременно и неподвижное и в то же время вечно движущее. Это и есть Душа Космоса и Душа всего, что в него входит; она и есть то идеальное, которое одновременно дает способность двигаться и жить всему живому и неживому» [7, с. 57].

Таким образом, мир, в понимании Платона, является насыщенным сознанием. Мир Платона обладает и познаваемостью, и познанием. Причем эти свойства мира диалектически тождественны: с одной стороны, познание невозможно без того, чтобы познаваемое было устроено так, что оно способно раскрывать познающему глубинную истину своего бытия, а с другой стороны – без того, чтобы познающий обладал способностью искать и открывать в познаваемом его истинность.

Однако если для человека такое свойство мира является, несомненно, высшим благом, то является ли оно таковым и для самого познаваемого им мира, для «Единого»?

Можно ли такое свойство мира считать органически присущим ему самопознанием, а значит и самосознанием? Можно ли в связи с этим предположить, что сознание имеет настолько универсальный, атрибутивный по отношению

к Бытию, характер, что знаменитое Декартово изречение «Мыслью – следовательно существую» говорит не только о существовании мыслящего человека, но и о существовании мыслящей Вселенной, что позволяет нам сделать фундаментальное предположение о том, что Бытие потому и существует, что мыслит?

Эти вопросы о соотношении сознания и бытия с самого момента возникновения философии стояли в центре ее внимания.

Так, духовный ученик Декарта Бенедикт Спиноза считал не только сознание, но его высшую форму – мышление именно атрибутом, то есть неотъемлемым свойством субстанции, того всеобъемлющего и самодостаточного (causae sui) Бытия, которое он называл Природой, или Богом. Несомненно, что Б. Спиноза основывался на онтологии Платона, по-своему творчески преобразуя её. Вот как, например, он трактовал соотношение, которое у Платона определялось как соотношение идей всех отдельных вещей и Идеи всех идей (Идеи Блага): «<...> Истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такую существует объективно в разуме Бога. Таким образом, ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности» [9, с. 379–380].

Таким образом, согласно Б. Спинозе, единственно абсолютным субъектом мышления является Природа, равнозначная Богу. Мышление же человека Б. Спиноза считал всего лишь модусом (некоторым необязательным проявлением) мышления субстанции.

Другим гениальным продолжателем Платона был Г. Гегель. Его «Абсолютная Идея» есть не что иное, как результат переосмысления и конкретизации им платоновской Идеи Блага. В заключительной главе своей «Науки логики» он отмечает, что Абсолютная Идея есть «тождество теоретической и практической идей», снимаемая, на мой взгляд, тем самым вопрос о первичности либо идеального либо материального как ложно поставленный. И дальше Г. Гегель суммирует: «<...> Единственно лишь абсолютная идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина» [2, с. 288].

Дело, разумеется, не в одном лишь подборе тех или иных цитат. Это всего лишь начало разговора на избранную нами тему. Далее нам потребуется вдумчивый анализ и синтез принципиально важных для нас мировоззренческих и методологических выводов Платона, Аристотеля, Б. Спинозы, Г. Гегеля и других гениальных философов. И для этого необходимо, во-первых, чтобы такой анализ-синтез имел определенную последовательность, диктуемую темой нашей статьи. И, во-вторых, необходимо смотреть на тот или иной интересующий нас вопрос сквозь призму тех ответов на него, которые были уже предложены нам выдающимися философами.

Однако поскольку познание соотношения бытия и мышления является важнейшим «благом» среди других предметов нашего познания, нам необходимо более подробно поговорить о требованиях к теоретическому философствованию.

**Несколько слов о методе философского познания.** Говоря о великих и великом в философии, Мартин Хайдеггер замечает, что успешный ход развития философского знания зависит от способности исследователя найти самое важное в предыдущих выдающихся философских работах и затем своеобразно и творчески преобразовать этот интеллектуальный материал [11, с. 17]. Однако в чем гарантия того, что мы случайно или умышленно не отклонимся от главного



направления истории развития философии, которым, безусловно, является построение глубокого, теоретического мышления, настолько универсального, чтобы оно могло быть философской основой методологии и для всех наук и для любого вида человеческой практики.

Х.-Г. Гадамер такую гарантию усматривает в отказе от ничем не мотивированного, произвольного прибавления личного мнения к тому, что уже было сказано предшественником. Для того чтобы прибавление имело обоснованный и творческий характер, необходимо соблюдение двух взаимосвязанных требований: во-первых, следует хорошо понять суть вопроса, ответ на который дает предшественник, и затем, во-вторых, дать свой вариант ответа с обоснованной уверенностью в том, что этот ответ лучше предшествующих тем, что он их не огульно отрицает, а дополняет и конкретизирует.

Данные методологические советы двух выдающихся философов-герменевтов фактически проповедают цель все более и более объективного отражения философией реального смысла и логики бытия. К сказанному можно было бы применить известное парадоксальное изречение «Все новое – это хорошо забытое старое», но только применить его в следующей редакции: «Всё новое – это забытое, но возрожденное и усовершенствованное, конкретизированное старое».

К сказанному мне хотелось бы добавить, что я не считаю герменевтику, феноменологию и диалектику тремя разными методами. Изначальный принцип философии «Всё есть одно» относится не только к идее вещи, но и к идее мысли. Поэтому я полагаю, что между названными методами существует не соотношение координации, а соотношение субординации: диалектический метод включает в себя и герменевтику, и феноменологию как свои важнейшие составляющие.

Что важнее всего для герменевтики? Адекватное *понимание* предмета. Какого предмета? Мира, в котором мы живем. И это не только «мир человека», в том смысле, в каком его нам преподносит поздний Э. Гуссерль, а также и мир *вне* человека. При этом надо понимать, что на самом-то деле никакого буквально понимаемого «вне» для человека не существует, ибо он есть микрокосмос в составе макрокосмоса. И главная черта этого мира-космоса состоит в том, что он *диалектичен*.

Очень противоречивым выглядит М. Хайдеггер, пренебрежительно говорящий о диалектике и в то же самое время, в процессе своего исследования, своего *понимания* Гераклитова Логоса Бытия обнаруживающий объективную присущую этому Логосу диалектику. Для меня совершенно очевидно, что это происходит потому, что диалектику он понимает только как субъективную диалектику, но и в этом случае последняя понимается им неадекватно, как некий вспомогательный или даже как искусственный метод, а не как отражение объективной диалектики [12, с. 161–162; 179–165].

Что же касается феноменологического метода, то я думаю, что три его основных компонента – редукция, конструкция и деструкция суть содержательно взаимосвязанные моменты детализации внутренней структуры универсального диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному.

Более подробно о требованиях к общетеоретическому познанию можно прочитать в моей книге «Диалектическая философия», написанной на основе идей четырехтомной монографии «Диалектическая логика», созданной (под руководством академика Ж. Абдильдина) [3] большим творческим коллективом, честь участия в интеллектуальном труде которого была оказана и мне.

Мне кажется, что важно понимать еще следующее. Сказанное в этом разделе позволяет думать, что, в идеале, когда автор того или иного изречения, в данном случае – автор данной статьи, говорит: «я полагаю», «я считаю», «я думаю» или даже – «я уверен», что дело обстоит так-то и так-то, он обязан предварительно постараться внимательно посмотреть на решаемую проблему множеством «глаз»

известных и интересных ему философов и ученых. Так что «я» настоящего философа всегда коллективно и эстафетно. Это не «яканье» софиста, полагающего, что это он лично, неповторимый индивид, является мерой всех вещей.

Продолжим, однако, коллективным творческим оком рассматривать в свете сегодняшнего дня и в свете избранной нами темы драгоценные плоды гениальных озарений Гераклита, Платона, Г. Гегеля и ряда других мыслителей.

**В чем состоит предоставление непотаенности познаваемому?** Итак, Идея Блага у Платона – это высшая идея вообще среди всех других идей и, в связи с этим, – идея высше-блага среди всех других благ. И в то же время Г. Гегель, именуя высшую идею – абсолютной, определяет её как подлинное, то есть истинное бытие, для которого характерно не просто равнодушное, бессмысленное существование, но существование живое и мыслящее, теоретическое и практическое. Что же делает эта высшая (абсолютная) идея в вещах, чтобы они были познаваемы? Каким образом она делает все вещи истинными, или как говорит М. Хайдеггер, «предоставляет непотаенность познаваемому»?

Ответ на поставленный выше вопрос начнем формировать с раскрытия самого общего содержания категории «идея». Для Платона важна в первую очередь онтологическая характеристика идеи. Для него она прежде всего *идея вещи*, то есть нечто объективно существующее. Фактически, она есть не что иное, как *сущность* вещи, без тесной причастности к которой вещь не может являться тем, чем ей должно быть. Лошадь должна воплощать собою некую «лошадность», чаша – «чашность», ну а человек, наверное, – «человечность».

Идея – это идеальный эталон, сообразно которому причастная ему вещь является воплощением, то есть материализацией данной идеи. Воплощение имеет разную степень своей осуществленности: от минимальной, что является неразвитостью или даже уродством вещи, и до максимальной, соответствующей тому, чем наименовал её Аристотель – *энтелехией* (ἐντελέχεια; *entelecheia* – завершенность, осуществленность). Возможность превращается в высшую степень действительности. Причину такого превращения Аристотель назвал *энергией* (ἐνέργεια; *energeia* – действие, сила, мощь). Если впоследствии данным термином широко пользовался, скажем, П. Тейяр де Шарден, то Г. Гегель предпочел заменить его понятием «Дух».

Конечно, назвать – это ещё не значит объяснить, однако для начала уже важно хотя бы чисто эмпирически обозначить наличие некоей безусловной причины превращения сущего в должное. Ведь именно возможность возникновения и существования вещей, в полной мере соответствующих своей сущности, и является одновременно возможностью истинного познания этих вещей. Недаром Г. Гегель, именуя идею единством субъективного и объективного, тем самым трактует её уже и онтологически, и гносеологически.

Называя Сократа «воплощенной философией», а А. Пушкина или И. Гёте – величайшими вершинами поэзии, мы как бы говорим себе и другим: вот каким должен быть истинный философ, вот каким должен быть истинный поэт. И поэтому мы можем сказать, что чувства наши, соединенные с умозрением, с нашей способностью продуктивного воображения, становятся, если воспользоваться выражением К. Маркса, «чувствами-теоретиками»: они помогают нам «увидеть» невидимое, а именно – воплощенную идею, сущность вещи.

Из сказанного следует, что «придавать познаваемым вещам истинность» – это делать их соответствующими, причем довольно зримо, их идее, если понимать ее онтологически, то есть как сущность любой вещи. Сразу оговорюсь, что «зримость» эта – удел только того, кто способен к умозрению, кто знает и ценит те или иные идеально воплощенные, достигшие состояния энтелехии «вещи».

Теперь, поняв, что такое «истинные вещи», нам остается попробовать понять, что именно делает эти вещи истинными. И конечно же, нам нужна не констатация того, что это делает «Идея Блага» или же «Абсолютная Идея», а

объяснение, доказательство того, что именно познаваемость и познание являются самым великим благом и для мира и для человека.

#### Поиски тождества в разнообразных картинах мира.

В поисках ответа на вопрос, что же такое аристотелевская «энергия», откуда она взялась и кто ею управляет, нам придется найти конкретную всеобщность между метаморфозами гераклитовского «огня», восхождением гегелевского «духа» к своему абсолютному состоянию, вездесущей ницшеанской «волей к власти», которая созидает вечный «возврат того же самого», и направленной эволюцией двух форм энергии (тангенциальной и радиальной) у Тейяра де Шардена. Во всем этом, на первый взгляд, столь непохожем друг на друга, проглядывает одно и то же: вечный круговорот веществ и смыслов и непонятной в своей божественной мощи, двойственной (созидающей и разрушающей) энергии. Это тот самый круговорот, который Г. Гегель называет «Кругом кругов» [2, с. 308–309], имея в виду направленное «кружение» наук, но за которым просматривается вполне реальная и закономерная эволюция предметов этих наук.

Хочу подчеркнуть, что, всегда имея в виду совокупность упомянутых выше, разных по своей цельности и целостности картин мира, мы обязаны, однако, постоянно погружаться к их первоисточнику – картине мира Гераклита, вырисовывающейся, невзирая на то, что составлять ее, наподобие сложнейшего и одновременно гениальнейшего в своей логичности и простоте «пазла», приходится, имея на руках всего лишь 126 пронумерованных фрагментов сочинения Гераклита. И, может быть, как это ни странно звучит, этот прискорбный факт несет в себе некий позитив: решая эту разрозненную головоломку, мы обязаны (иначе – никак! – А. И.) проявить и творчество, и сообразительность в стремлении найти внутреннюю гармонию и мира и картины этого мира, нарисованной тем мыслителем, который ближе всех философов находился к логике (Логосу) бытия, слушая и изрекая людям вечную мудрость этой логики. И эта мудрость, как он с уверенностью говорил, заключается только в одном: «Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего» (фрагмент 41)

Тут же сразу становится более понятным и смысл другого знаменитого изречения Гераклита: «Многознание уму не научает» (фрагмент 40). Становится понятно именно то, что всё множество знаний обесценивается, если их не считать производными от названного выше главенствующего знания – признать разум как то, что управляет всем при помощи всего.

Итак, мы видим, что главная мудрость, во-первых, состоит в том, что миром правит Разум. Предполагаю, что этот вывод Гераклит сделал независимо от Анаксагора, так как был старше его на два десятилетия. Во-вторых, мудрость эта заключается в том, что правление разума осуществляется не с помощью чудес, а вполне естественным путем, через законы природы и, кстати, также и через деятельность (в том числе и – законотворческую – А. И.) человека, поскольку он ведь тоже входит в состав того самого «всего», посредством чего Разум правит миром. Однако, как я понимаю, все это не означает, что законы природы (фюзис) и законы человека (номос) действуют сами по себе, а Разум лишь пассивно реагирует на их действие. Я думаю, что, кроме создания законов природы, Разум создал также и законы содержательной логики Бытия, то есть Логос, определяющий последовательность и целенаправленность эволюционных событий.

Я удивляюсь, как можно думать, что Гераклит мог понимать этапы этого целенаправленного, руководимого Разумом процесса преобразования *буквально*, то есть как бессмысленное цикличное угасание – превращение материального огня в другие материальные стихии (воздух, воду, землю), а затем снова его возгорание. Мерами возгорания и мерами затухания! Здесь ключевое слово «мерами». При чем мерой здесь является, конечно, не человек, а Логос. Значит и смысл в таких превращениях не человеческий, а космический. Недаром М. Хайдеггер сопоставляет кар-

тину мира Гераклита и недооформленную автором картину Фридриха Ницше [10, с. 37]. В картине Гераклита иносказательно рисуется важность того, что Ф. Ницше именует «вечным возвращением того же самого». А Ф. Ницшеву «Волю к власти» мы можем сопоставить с волей Логоса и обобщить сказанное следующим образом: и у Гегеля, и у Ф. Ницше это – воля Логоса, внедряемая им по замыслу (по Абсолютной Идее, если применить уже термин Г. Гегеля) Разумом в каждую частицу бытия.

И здесь речь идет о некоем должном устойчивом состоянии космоса, обеспечиваемом вечным движением становления всего сущего. Абсолютной идее гармоничного космоса становится возрастание жизненности и затем – мышления. Вспомним, что Г. Гегель говорил о живости и уме Абсолютной Идеи. То есть выходит, что энтелехией бытия является абсолютная Мысль, высшее, абсолютное состояние Духа. Вот к чему приводит эволюционное воплощение исходной идеи космоса.

Анри Бергсон внес в понимание эволюции природы очень важный «штрих». Он обратил внимание философов на тождественность двух процессов эволюции: природы и человеческого знания о ней. Особенно четко это можно проследить на философском мышлении. Так, например, исходное, абстрактное еще состояние мысли Анаксимандра, Парменида, более яркое и полное – Гераклита, *по идее* должно превратиться, как думал, например, Г. Гегель в его, Г. Гегеля мышление. Онтологический Дух строит это восхождение от неживой природы – к живой и мыслящей. Многие классические философы считали, что они открыли абсолютную Истину. Но всякий раз оказывается, что нам следует еще мыслить и мыслить, чтобы немного приблизиться к отражению реальной логики Бытия и хорошо бы при этом – опережая реально происходящие на нашей Земле события, а не уподобляясь сове Минервы, этому символу мышления «задним числом».

Отнюдь не считая, что я абсолютно истинно обобщил идеи выдающихся философов, хочу, однако, в заключении статьи предложить читателю содержательно-логическую картину мира, как я её понимаю и, надеюсь, передаю по эстафете на «доработку» следующим за мной философам.

Итак, Мир наш существует потому, что он руководим Разумом, но руководим посредством Логоса (логики бытия), пронизывающего и организующего все «этажи» мироздания. Программа эволюционного восхождения всего сущего в этом мире состоит в том, чтобы наделять каждую вещь источником ее развития: противоречивым отношением её идеи и её материи. В процессе воплощения (формирования) идеи любой вещи и функционирования вещи среди других вещей происходит *отбор* наиболее жизнестойких вещей, то есть тех, которые имеют наиболее удачное воплощение своей идеи (сущности). В результате такой соревновательности (проявления «воли к власти» по Ф. Ницше – А. И.) происходит направленное (канализируемое Логосом) развитие, формирующее из неживого – живое и мыслящее и, таким образом, из низшего уровня способности отражения (рефлексирования) – высшее, то есть сознание (Дух), идея которого также имеет тенденцию развиваться до абсолютноного максимума (Абсолютная Идея, Абсолютный Дух). Таким образом осуществляется постоянное производство и воспроизводство сущностного свойства Космоса – явной и скрытой гармонии.

Что же касается человека, то он как микрокосмос в качестве своей глубинной сущности имеет цель создания и совершенствования гармонии своих отношений с окружающим его природным и общественным миром.

#### Литература

1. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М. : Терра – Книжный клуб ; Канон-пресс-Ц, 2001.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970–1972. – Т. 3. – 1972.
3. Диалектическая логика : в 4-х т. – Алма-Ата : Наука, 1985–1987.

4. Ивакин А. Диалектическая философия : [монография] / А. Ивакин. – 2-е изд., перераб. и доп. – Одесса : Феникс ; Суми : Университетская книга ; М. : ТрансЛит, 2007.
5. Ивакин А. Единство Бога, человека и ноосферы : философское эссе / А. Ивакин. – Одесса : Феникс, 2012.
6. Ивакин А. Повесть о Бытии: мыслящем и мыслимом : [монография] / А. Ивакин. – Одесса : Феникс, 2016.
7. Лосев А. Жизненный и творческий путь Платона / А. Лосев // Платон. Сочинения : в 3-х т. – М. : Мысль. – 1968–1972. – Т. 1. – 1968. – С. 5–80.
8. Платон. Государство : сочинения в 3-х т. / Платон. – М. : Мысль. – 1968–1972. – Т. 3. – Ч. 1. – 1971. – С. 89–454.
9. Спиноза Б. Этика. Теорема 17 / Б. Спиноза // Бенедикт Спиноза. Избранные произведения. – Т. 1. – М. : Госиздат, 1957.
10. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник статей. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 28–68.
11. Хайдеггер М. Ницше : в 2-х т. / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль, 2006–2007. – Т. 1. – 2006.
12. Хайдеггер М. Гераклит / М. Хайдеггер. – СПб. : Владимир Даль. – 2011.

#### Аннотация

**Ивакин А. А. Познаваемость и познание мира как высшее благо.** – Статья.

Статья посвящена доказательству правоты Платона, считавшего, что высшим благом является Идея Блага, обладающая способностью придавать вещам истинность и тем самым делать их познаваемыми, а также обладающая способностью наделять познающего субъекта возможностью познать истину познаваемых им объектов. Автор статьи стремится доказать, что идея блага (абсолютная идея в терминологии Г. Гегеля) – это логическая соревновательная программа развития Космоса, нацеленная на эволюционное направленное развитие природных вещей от неживых к живым и далее –

к мыслящим, что способствует постоянному созиданию и восстановлению гармонии бытия.

*Ключевые слова:* идея, благо, познание, познаваемость, логос, космос, гармония, бытие.

#### Анотація

**Ивакин О. А. Пізнаваність і пізнання світу як вище благо.** – Стаття.

Стаття присвячена доказу правоти Платона, який вважав, що вищим благом є Ідея Блага, яка має здатність надавати речам істинність і тим самим робити їх пізнаваними та до того ж має здатність наділяти суб'єкта, що пізнає, можливістю пізнавати істину пізнаваних об'єктів. Автор статті прагне довести, що ідея блага (абсолютна ідея в термінології Г. Гегеля) – це логічна змагальна програма розвитку (Логос) Космосу, яка націлена на еволюційне спрямований розвиток природних речей від неживих до живих і далі – до мислячих, що сприяє постійному творенню та відновленню гармонії буття.

*Ключові слова:* ідея, благо, пізнання, пізнаваність, логос, космос, гармонія, буття.

#### Summary

**Ivakin A. A. Cognition and knowledge of the world as the highest good.** – Article.

The article is devoted to the proof of Plato's rightness, who believed that the highest good is the Idea of Good, which has the ability to give truths to things and thereby making them knowable, and also possesses the ability to impact on the cognizing the truth of cognizable objects by cognizing subject. The author of the article strives to prove that the Idea of the Good (the absolute idea in Hegel's terminology) is a logical adversarial development system (Logos) of the Cosmos aimed at the evolutionary directed development of natural things from the inanimate to the living ones and then to the thinking things, which contributes to the constant creation and restoration of the harmony of being.

*Key words:* idea, good, knowledge, logos, cosmos, harmony, being.



УДК 340.12; 310.012

*А. И. Искендерова*  
докторант кафедры социологии  
Бакинського государственного университета

## ПОНЯТИЕ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

Ощутимый уровень социальной справедливости в обществе зависит от факторов, обеспечивающих такие социальные механизмы, как солидарность и сплоченность. Для каждого жителя Азербайджана важнейшим фактором является достойная жизнь, увлекательная и престижная работа, достижения в трудовой деятельности, профессиональная подготовка, хорошее образование, свободный заработок и возможность зарабатывать без ограничений и т. д. Исходя из проведенного социологического исследования, можно сказать, что реализация жизненных устремлений людей напрямую зависит от социальной справедливости.

Правосудие является основным принципом, который защищает существующий порядок в обществе. Понятие справедливости в массовом сознании непосредственно влияет на развитие социальных отношений и используется для оценки неравенства в обществе. Наличие или отсутствие какой-либо степени неравенства позволяет охарактеризовать внешнюю среду, окружающую людей. В зависимости от состояния окружающей среды и значимости, придаваемой ей массовым сознанием, люди судят о системе, в которой они живут, и оценивают возможности для реализации своих жизненных установок. Ресурс, который помогает реализовать все это – социальная справедливость. Вот почему особенно важно социальное самочувствие человека, то, как каждый человек в современных условиях оценивает социальную политику, проводимую государством, и то, что он пытается делать в жизни. Все это подчеркивает актуальность темы исследования.

Дать точное определение понятию справедливости довольно сложно. Ведь сюда, помимо абстрактной моральной идеи, входят и реальные отношения, существующие между людьми, определяется добро и зло в управлении процессом награждения и наказания.

«Справедливость, прежде всего, является моральной категорией в самом важном смысле, понятием, относящимся к правовому и социально-политическому сознанию. Понятие справедливости оценивается как согласованность между практической ролью отдельных лиц (социальных групп) в обществе и их правами и обязательствами в отношении их социального статуса, труда и вознаграждения, преступления и наказания, заслуг людей и их общественного признания» [1, с. 6].

Критерий справедливости сочетает в себе власть народа, равенство граждан перед законом, реальные права наций и народов, социальную защиту личности, условия личного развития, доступ к образованию, медицинское обслуживание и многие другие параметры.

К идее справедливости обращались представители разных философских школ. Как правило, справедливость оценивалась, исходя из массовой и индивидуальной точек зрения. В первом подходе, основанном на античных традициях, справедливость считалась самой высокой общественной ценностью благодаря ее уравниванию с благосостоянием (Аристотель, Платон, Г. Гегель, Т. Кампанелла, Т. Мор).

Второй подход, основанный на более современной философии, сочетает справедливость с идеями демократии, свободы и социальных прав людей. Второй подход приобретает особую актуальность на практике. Так, в социально-экономической сфере правительство также дает конкретные примеры оптимальной социальной модели государства.

Социальная справедливость требует от общества вознаграждения людей за их услуги. Поэтому потребность в социальной справедливости адресована обществу, а не человеку. Члены сообщества должны быть организованы для распределения части общего продукта между различными

людьми и группами. Но поскольку рыночный механизм экономической структуры общества не может функционировать как механизм справедливого распределения доходов и решения проблем среди членов общества, на передний край выступает роль социального государства. Таким образом, социальное государство принимает на себя функцию регулирования справедливого распределения общественных благ. Современная концепция, основанная на либеральных ценностях, направлена на поиск путей исследования социального устройства, в котором действия и результаты накапливаются друг на друга.

По мнению одного из современных иностранных ученых, изучающих социальную справедливость, Томаса Погга, основной причиной социальной несправедливости является несоблюдение прав человека. Это говорит о том, что социальные институты иногда выполняют свои функции в неверном направлении. Существующие организации как формы социальных институтов систематически разрушают развивающуюся экономику посредством незаконного оборота финансовых средств, коррупции, торговли людьми и т. д. Космополитизм является одной из основных причин дефицита прав человека в современном мире. Это приводит к рабству, которое приводит социально-экономическое положение третьего мира к состоянию обострения [16, с. 45–46].

Подход Д. Миллера схож с подходом Т. Погга. Он разработал свою теорию, основанную на властной демократической системе. Согласно этой теории, общество – это живой организм, состоящий из человеческих групп, которые верят в социальную справедливость [15, с. 53–54].

Актуальный подход к концепции социальной справедливости в современном обществе отражен в теории К. Роулза. Основываясь на синтетическом принципе, он не довольствуется описанием современного видения проблемы, предоставив схему практической реализации правосудия в контексте либерального общества. Согласно К. Роулзу, равное распределение общественных благ также обеспечивает основные права и свободы. Основным направлением всех сторонников либерализма является их приверженность либеральным ценностям.

Известно, что на уровень развития человека влияют не только ресурсы и уровень экономического развития, но и социальная политика государства. «Народы, в равной степени характеризующиеся высоким уровнем доходов, имеют развитые экономики, однако, в отличие от народов с меньшим равенством, отличаются лучшим здоровьем и образованием» [4, с. 278]. Национальные экономические достижения создают условия для получения средств снижения неравенства в обществе.

В то же время транснационализация производства также приносит с собой негативные последствия. «Предприниматели не могут позволить себе увеличить свои доходы за счет здоровья и жизни рабочих». Этот результат был получен в результате социологических исследований, проведенных всемирно известной компанией Apple Foxconn, расположенной в Китае [7, с. 151–152].

В ряде исследований и разработок проанализированы некоторые аспекты соблюдения определенных принципов социальной справедливости [12, с. 33].

Так, западные ученые разделяют и интерпретируют следующие принципы справедливости:

- принцип равенства – требует равенства для всех и предотвращает любое превосходство;
- принцип спроса – требует распределения ресурсов по спросу (например, большая часть заработанных денег должна быть вынужденно предоставлена многодетным семьям);

– принцип достижения – предполагает разделение доходов в соответствии с индивидуальной долей совместной деятельности;

– принцип равенства возможностей – учет достигнутого успеха при потенциально равных возможностях требует учета этих равных возможностей тоже;

– принцип приверженности традиции – согласно этому принципу справедливость оценивается в рамках этой традиции.

В разных социальных контекстах предпочтение отдается различным принципам справедливости. В результате экспериментов, проведенных многими учеными, стало ясно, что принципы справедливости не могут применяться ко всем отношениям и социальным контекстам одинаково. Например, в определении заработной платы на работе предпочитается принцип достижения, а в дружеских отношениях – принцип равенства.

Принцип справедливости в Азербайджане всегда был очень важен для людей. Многие конфликты и противоречия в обществе являются результатом его игнорирования. Во многих исследованиях отмечается, что нарушение принципа справедливости снижает доверие людей к правительству.

Человеческая жизнь – это пространство для социальной активности. Разница заключается только в том, как каждый человек воспринимает и оценивает здесь свою индивидуальную ситуацию. В мире, где царит неопределенность, человек не просто стремится достичь конечной цели, а ищет средства для ее достижения. Цель государства состоит в том, чтобы предоставить каждому отдельному участнику общества для улучшения личных жизненных позиций и средств новые возможности на основе социального договора, основанного на идее социальной справедливости. Поэтому крайне важно определить, насколько каждый человек, который взаимодействует с внешней социальной средой на определенном уровне, способен продемонстрировать творческий характер своего поведения как независимой социальной силы. Для ответа на этот вопрос мы обратились к результатам проведенного нами опроса.

Практически каждый человек имеет свое собственное представление о социальной структуре общества. Следует, однако, отметить, что в обществе можно наблюдать две группы людей: те, на кого негативно влияют какие-либо изменения, и которые настаивают на сохранении существующего баланса, и те, кто объективно воспринимает изменения и пытается понять их причины и последствия.

Социальная справедливость является одной из наиболее актуальных тем в обществе. Эта тема одинаково важна для разных регионов, она позволяет глубоко проанализировать возможности развития нашего общества, добиться солидарности и стабильности.

Социальную справедливость следует рассматривать как социальную категорию, которая раскрывает суть законов развития общества и его ключевых институтов. Социальную справедливость следует рассматривать также как социальный феномен, охватывающий все аспекты общественной жизни. Вот почему очень важно понять, как социальная справедливость воспринимается различными социальными группами и сообществами. Нами было проведено социологическое исследование, в котором участвовало 400 жителей Баку. Из них 185 – старше 60 лет. В результате исследования стало ясно, что концепция социальной справедливости основана на принципе равенства.

В ходе исследования выяснилось, что наиболее важным для пожилых людей является принцип равенства возможностей. То есть они хотят жить в обществе, где государство может создать почти равные возможности для реализации жизненных планов граждан, а использование этого уже будет зависеть от самих людей (35,8% респондентов). На втором месте стоит принцип достижения – люди предпочитают жить в обществе, где поощрения распределяются в соответствии с качеством и количеством выполненной работы (33,7%).

Один из пяти пожилых людей поддерживает принцип равенства. Более интересно жить в сообществе, где материальные и духовные выгоды распределяются поровну всеми членами (23%). Только 5,1% пожилых людей считают общество достаточно благоприятным для жизни. В таком обществе каждый заботится о себе, а государство помогает только уязвимым группам (инвалидам, одиноким матерям, пенсионерам и т. д.).

Во-вторых, люди предпочитают принцип достижения – то есть хотят жить в обществе, где блага распределяются в соответствии с качеством и количеством выполненной работы (33,7%). Каждый из пяти пожилых людей поддерживает принцип равенства. Им более интересно жить в сообществе, где материальные и духовные блага распределяются поровну между всеми членами (23%). Только 5,1% пожилых людей считают более благоприятным общество, где властвует принцип потребностей. В таком обществе каждый заботится о себе, а государство помогает только уязвимым группам (инвалидам, одиноким матерям, пенсионерам и т. д.).

Анализ значимости того или иного принципа показал, что, хотя принцип равенства шансов указан первым во всех демографических группах, он более важен для молодого поколения. Один из двух респондентов в возрасте от 18 до 34 лет (47,7%) и 35,8% из тех, кто старше 55 лет, указали этот принцип первым. Принцип достижения одинаково важен для людей как старшего, так и среднего возраста (33,7% респондентов). Принцип равенства для пожилых людей более важен, чем для представителей других возрастных групп (23% пожилых людей, 17,1% молодых людей).

С точки зрения гендерных различий, мужчины предпочитают жить в обществе, где принцип достижений стоит на первом месте и блага распределяются в зависимости от количества и качества выполняемой работы (42,5%). Второе место занимает принцип равенства шансов (31%). Женщины на первое место ставят принцип равенства шансов (39,9%), а на второе – принцип достижения (32,4%).

Хотя для пожилых людей принцип приоритета является одним из первых, у семейных пожилых людей на первом месте стоит принцип успеха.

Исследование показало, что по мере увеличения количества детей в семье важность принципа равенства для пожилых людей возрастает (сравните показатели: 14,3% ответов респондентов, у которых нет детей, 34,8% ответов респондентов с детьми старше 3 лет – А. И.), а важность равенства возможностей снижается (сравним: 42,9% ответов респондентов без детей, 30,4% ответов респондентов с более чем тремя детьми – А. И.).

Социальная справедливость является одним из основных столпов социальной политики государства. Реальное народовластие, равноправие и равенство всех перед законом, защита благосостояния людей, помощь в случае болезни, старости, инвалидности, бедности и в других подобных ситуациях являются как раз показателями социальной справедливости.

Бедность – это не просто вопрос денег и имущества. Это, прежде всего, существенная часть жизненной ситуации – недостижимость жилья, образования, здоровья, культуры и т. д.

Проблема имущественного неравенства потому требует особого внимания, что его основным источником является заработная плата. На вопрос «Каковы источники вашего дохода?» большинство респондентов ответили, что это зарплата (68%) или пенсия (25%). Частный бизнес является основным источником дохода только для 8% респондентов. У 5% опрошенных источником дохода является аренда всех видов.

Граждан беспокоит, прежде всего, уровень заработной платы и справедливое определение ее объема. Опрошенные считают, что крупные предприниматели имеют меньшую зарплату по сравнению с представителями шоу-бизнеса. Отсюда следует вопрос: почему такая разница в доходах и каковы обоснования в определении заработной платы? 43% респондентов считают, что эти обоснования несправедливы или не всегда справедливы, но 49% считают, что здесь все справедливо.

Половина работающих граждан заявляет, что деньги, которые они получают (включая заработную плату), соответствуют объему работы, которую они выполняют. Не соответствие между трудом и вознаграждением отметили 40% опрошенных. Это особенно видно в высказываниях респондентов, у которых самая низкая заработная плата. Такая корреляция обусловлена, прежде всего, потребностью в улучшении жизни, а не завистью к тем, кто получает большую зарплату или лучше живет, а также необходимостью уважения к личности, независимо от источника дохода.

Кроме того, некоторые из респондентов затруднились ответить на вопрос «Считаете ли вы справедливым заработную плату?» (16%). Здесь очевидно влияние фактора социальной среды. Респонденты судят по правосудию в соответствии со стандартами жизни их родственников и условиями социальной среды. Поэтому в ответ на вопрос о конкретной оценке стоимости собственного труда они часто руководствуются тем, что они видели в действительности и что не совпадает с общими понятиями справедливости.

Формирование чувства социальной справедливости влияет на средний уровень жизни в стране.

Согласно оценкам Всемирного банка, в настоящее время 1,5 миллиарда человек живут в пределах показателя бедности, принятого на международном уровне; это 20% населения мира и 25% населения развивающихся стран. Согласно стандартизированному методу определения бедности, люди с низким доходом считаются бедными, если они не имеют возможности удовлетворить минимальные потребности [8].

Основным показателем, характеризующим черту бедности в Азербайджане, является размер дохода для удовлетворения минимального потребительского спроса (физиологический минимум и минимальный бюджет материального обеспечения). Другими словами, стоимость минимума жизни воспринимается как черта бедности, и к 2016 г. этот показатель составлял около 136 фунтов стерлингов [6].

Одним из наиболее важных проектов в области сокращения бедности в Азербайджане является реализация специальной государственной программы, предусматривающей адресную социальную помощь уязвимым группам населения. Примерно 120 000 семей в настоящее время пользуются этими возможностями, созданными государством [9].

Поскольку уровень ожиданий и требований общества превышает реальный потенциал страны, то необходимо, чтобы правительство продемонстрировало политическую и финансовую прозрачность, тем самым укрепив в нем уверенность граждан. Власти должны давать гражданам более полную информацию о решениях, принятых в социальной сфере. Социальная сфера – это не только сфера потребностей, но и сфера стимулирования человеческого труда.

По своей форме и направлению политика является динамичной деятельностью для практической организации социальной защиты людей, которые стремятся реализовать свои потребности и интересы в обществе. Структуры органов государственного управления используют закон и нормативные правовые акты для создания исходной основы для адаптации социальной политики к человеческой деятельности, которая изменяется во времени и пространстве. Однако такой подход делает эту политику ненадежной и замедляет прогресс общества. Именно в этом смысле реалии социальной политики, затрагивающие непосредственные интересы и потребности людей, отражающиеся в их судьбах, обладают как творческим, так и разрушительным потенциалом.

Опыт показывает, что изучение интересов и потребностей социальных, профессиональных, национальных и демографических групп населения является сложным и противоречивым процессом. Чем более детально будут изучены потребности разных групп населения, условия и степень их реализации, тем более точно и полно они будут отражены в социальной политике и успешно удовлетворены.

### Литература

1. Азербайджанская советская энциклопедия. – Том IV. – Баку. 1980. – 760 с.
2. Халилов С. Запад и Восток : двигаясь к общечеловеческому идеалу. Философские этюды / С Халилов. – Баку : Университет Азербайджан, 2004. – 345 с.
3. Аристотель. Сочинения : в 4-х т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. Доватура. – Т. 4. – М. : Мысль, 1983. – 830 с.
4. Чарльз Ф. Эндрейн. Сравнительный анализ политических систем. Эффективность осуществления политического курса и социальные преобразования / Эндрейн Ч.Ф. ; пер. с англ. – М. : Весь мир, 2000. – 320 с.
5. Коэн Л.Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория / Л.Дж. Коэн, Э. Арато. – М. : Весь мир, 2003. – 784 с.
6. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://ru.echo.az/?p=50266>.
7. Колодий А. Социальная справедливость и равенство : проблемы теории и практики / А. Колодий. – Львов : Свит, 1991. – 195 с.
8. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.un.org/russian/news/story.asp?newsID=10130#WgQWGIu0P4Y>.
9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://azvision.az/news/22017/olkede-120-min-aile-sosial-yardim-alir.html>.
10. Платон. Собрание сочинений : в 4-х / Платон ; пер. с древнегреч. – Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – 654 с.
11. Роулз Дж. Теория справедливости / Дж. Роулз ; пер. с англ. и науч. ред. В. Целищева. – Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. – 535 с.
12. Сильвестров С. Кризис и социальная справедливость / С. Сильвестров // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. – 2009. – Вып. 3. – Т. 2. – С. 32–38.
13. Хайек Ф.А. фон. Право, законодательство и свобода : современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Ф.А. фон Хайек ; под ред. В. Жамина, Е. Василевского. – М. : Изд-во МГУ, 1989. – 368 с.
14. Шабанова М. Социология свободы : трансформирующееся общество / М. Шабанова. – М. : Московский общественный научный фонд, 2000. – 315 с.
15. Miller D. Principles of social justice / D. Miller // Harvard University Press. – 2001.
16. Pogge T. World Poverty and Human Rights : Cosmopolitan Responsibilities and Reforms / T. Pogge. – Cambridge : Polity Press, 2002.
17. Rawls J. Political Liberalism / J. Rawls. – NY : Columbia University Press, 1993.

### Аннотация

**Искендерова А. И. Понятие социальной справедливости в общественном сознании.** – Статья.

В статье на основе проведенного исследования представлен анализ восприятия гражданами социальной справедливости и равенства. Автор утверждает, что чувство социальной справедливости в обществе зависит от факторов, связанных с благосостоянием общества. Важными факторами для жителей нашей страны являются достойный образ жизни, интересная и престижная работа, достижения в деловой жизни, хорошее образование, профессиональная подготовка, удобная по графику работа, заработок без ограничений и т. д. На основе полученных результатов исследования автор утверждает, что реализация жизненных притязаний граждан напрямую зависит от уровня социальной справедливости. В статье анализируется роль социальной справедливости в реализации жизненных притязаний граждан Азербайджана.

**Ключевые слова:** социальная справедливость, неравенство, стиль жизни, социальный институт, зарплата, социальная политика, государство всеобщего благоденствия.



## Анотація

*Іскендерова А. І.* **Поняття соціальної справедливості в суспільній свідомості.** – Стаття.

У статті на основі проведеного дослідження представлений аналіз сприйняття громадянами соціальної справедливості та нерівності. Автор стверджує, що почуття соціальної справедливості в суспільстві залежить від чинників, пов'язаних із добробутом суспільства. Важливими чинниками для жителів нашої країни є гідний спосіб життя, цікава і престижна робота, досягнення в діловому житті, гарна освіта, професійна підготовка, зручна за графіком робота, заробіток без обмежень тощо. На основі отриманих результатів дослідження автор стверджує, що реалізація життєвих домагань громадян безпосередньо залежить від рівня соціальної справедливості. У статті аналізується роль соціальної справедливості в реалізації життєвих домагань громадян Азербайджану.

*Ключові слова:* соціальна справедливість, нерівність, стиль життя, соціальний інститут, зарплата, соціальна політика, держава загального благоденства.

## Summary

*Iskenderova A. I.* **The concept of social justice in public consciousness.** – Article.

The article provides analysis on the basis of the conducted research of the citizens' perception of social justice and inequality. The author claims that the sense of social justice in society depends on the factors related to the welfare of society. Important factors for the residents of our country are a decent lifestyle, interesting and prestigious work, achievements in business life, good education, professional training, convenient work schedule, earnings without restrictions, etc. Based on the results of the research, the author claims that the realization of citizens' vital needs directly depends on the level of social justice. The article analyzes the role of social justice in implementing the life goals of Azerbaijani citizens.

*Key words:* social justice, inequality, life style, social institution, salary, social policy, welfare state.

УДК 101 (075.8)

**В. Ф. Капіца**  
доктор філософських наук, професор,  
професор кафедри філософії і соціальних наук  
ДВНЗ «Криворізький національний університет»

## РОЗВИТОК НООСФЕРНОГО СВІТОРОЗУМІННЯ І МИСЛЕННЯ В ПРОЦЕСІ СВІТОГЛЯДНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ МЕНТАЛЬНОЇ РЕФЛЕКСІЇ ТВОРЧИХ СУБ'ЄКТІВ

Більшість закордонних і вітчизняних філософів погоджуються з тим, що зараз йде інтенсивний пошук нової філософсько-світоглядної парадигми, і це є процес корінної світоглядної трансформації філософії з розвитком якісно нового світорозуміння. Хоча багато в чому це «нове» є добре забутим «старим», однак реальний зміст сучасного наукового знання виходить далеко за межі постнекласичної науки і базується на засадах інформаційного мислення та ментальної рефлексії ноосферного типу. За авторською концепцією, це інноваційний тип ноосферного розуміння світу, мислення і пізнання з перетворенням сенсорно-образного сприйняття світу на понятійно-світорозумове мислення з переходом від образно-світоглядного бачення дійсності на понятійно-світорозумове, ноосферно-холістичне конструювання дійсності в єдності суб'єкта й об'єкта, мислення і буття, наукового і семантично-ціннісного пізнання.

**Постановка проблеми.** Концепція представлена новою світоглядною парадигмою світосприйняття і розуміння дійсності, що розвивається в разі ноосферогенезису природи і суспільства, утворення «третьої» і «четвертої» природи як культуросфери і креатосфери глобалізованого соціуму, а з ними – ноосфери і ноореальності як онтологічного феномена вищого рівня і вимірності («п'ятої» космоприроди). До цього призвів швидкий розвиток інфосфери і наукотехносфери соціуму, вихід у мегамасштаби «розширеної» космо-реальності та перспективи розвитку людства як космічної цивілізації. Із цим постає проблема суттєвої зміни розумового осягнення світу, висхідних світорозумових основоположень, принципів і номологій буття, мислення і пізнання в їх єдності та ноосферно-світорозумовій всеєдності.

Розвиток ноосферного світорозуміння в суб'єкт-об'єктній єдності буття і мислення дозволяє вирішити вищезначену проблему на основі ноосферної філософсько-світоглядної трансформації науки і розвитку теоретико-методологічних засад ноонауки, ноосферної світорозумової парадигми розвитку глобалізованого соціуму, задіяння ноочинників ментальної рефлексії творчих суб'єктів і ментальних синергій креативного синтезу з генерації ноознань, інновацій і ноотехнологій «проривного» характеру.

**Стан розроблення проблеми та наукових досліджень.** Зазначену проблему в її визначальному ноосферно-світорозумовому аспекті розглядали В. Вернадський, Є. Леруа, Тейр де Шарден, у ноосферно-синергетичному – Г. Хакен, І. Стенгерс, К. Янг, І. Пригожин, Н. Моїсеев, В. Казначеев, А. Субетто, В. Василенко, В. Патрушев. В аспекті ментально-семантичної та інформаційно-трансцендентальної рекурсії мислення і пізнання проблему досліджували К.-О. Апель, П. Бурд'є, К. Ясперс, Ю. Хабермас, С. Гроф, Ф. Капра, А. Шюц, Е. Корет, В. Зеланд, у нових соціально-когнітивних конструкціях сучасного світогляду – П. Бергер, Т. Лукман, Дж. Андерсон, Ч. Тейлор, В. Гьосле, К. Уїлбер, Р. Уїлсон, Р. Солсо. На вітчизняному підґрунті ідеї поєднання «вчення про ноосферу» та розумових процесів, інформатики і синергетики представлені в розробках Н. Моїсеева, М. Кузнєцова, В. Казначеева, Є. Князевої, С. Курдюмова, В. Капіці, П. Бернєва, у національній філософії – це ідеї нової ментальності, свідомості, мислення й інформаційно-семантичного характеру нейроінтелекту А. Євтюдока, Є. Донченка, П. Мельника, В. Василькової, В. Єремєєва, В. Чумаченко, Л. Бевзенко, В. Капіці, О. Рубанець, Л. Гнатюка, В. Савчука. Проте мало хто з дослідників пов'язував ноосферу і ноопроцеси із креативно-синергетичним проявом людської ментальності, також не досліджува-

ли ноосферне розуміння світу в аспекті ноосферного мислення і ноопізнання.

**Актуальність проблеми** виявляється в суспільній потребі підсилення духовно-творчих початків і культурно-ціннісних векторів у розвитку сучасного технізованого соціуму, подолання антигуманних тенденцій, техногенної та духовної деградації людської спільноти в техносфері кібернетизованої природи і суспільства, переживаючих екологічний колапс. Це також суспільна і наукова необхідність у розробленні інноваційних пізнавально-світоглядних підходів та інноваційної методології на засадах ноосферного світорозуміння і ноонауки, що дозволить на розширеній основі продукувати інновації та гуманізовані ноотехнології з метою оновлення суспільного виробництва.

**Мета дослідження** – це створення науково-методологічних засад ноосферного світорозуміння та виявлення характеру філософсько-світоглядних змін у ментально-пізнавальній рефлексії творчих суб'єктів. **Предмет дослідження** становить розроблення світоглядно-інтегрованого погляду на суб'єкт-об'єктну єдність інформаційних і ноосферних процесів та їх нероздільність у ноосферному світорозумінні та ноомисленні. **Наукова новизна** представлена встановленням онтогносеологічної єдності буття і мислення, їх суб'єкт-об'єктного з'єднання в ноосфері як «сфері розуму» і «наукової реальності» активних об'єктів, створення креативних конструкцій ноосферного світорозуміння у вищевимірному ноореалогнозисі з єдиними часопросторовими параметрами буття, мислення і пізнання.

**Основний зміст статті.** З огляду на сучасні філософсько-методологічні дослідження, можна стверджувати, що зараз відбувається інтенсивний процес світоглядної трансформації філософії з розвитком якісно нового світорозуміння. Відомий дослідник цих процесів К.-О. Апель вбачав таку «трансформацію філософії» і філософського мислення в таких її якісно нових значеннях:

– це «трансцендентальна мовна гра» в комунікативних інтеракціях (на методологічному підґрунті соціальних наук), що відкривають нову «значущість висловлювань для нас» [1, с. 192–193];

– «трансцендентальне осмислення» людського мислення, зокрема й «межові засади способом трансцендентальної рефлексії» [1, с. 194–195];

– формування погляду на «суспільство як суб'єкт-об'єкт», в якому суб'єкт-об'єктні відносини набувають характеру «комунікативного співробітництва», що має своїм результатом творення «інтерсуб'єкта» в комунікативних інтеракціях творчих особистостей [1, с. 217];

– «критична реконструкція ідей трансцендентальної філософії» на основі «дослідницьких програм понятійних визначень», «філософської тематизації мови», створення «трансцендентального визначення мови» шляхом «єдності і тотожності розумів» («комунікативних розумів») в їх комунікативному взаєморозумінні, яке обумовлюється «комунікативною компетенцією» до «метаєтичного спілкування» [1, с. 237, 239–240];

– створення «трансцендентальної метаєтики», що релевантна як раціональному, так і евристичному світорозумінню за своїми «смысловими передумовами» [1, с. 262];

– «семіотична трансформація трансцендентальної логіки» на основі «семіотичної трансформації» вчення І. Канта, що здійснено ще Ч. Пірсом, а потім вироблення «трансцендентально-герменевтичного розуміння мови» [1, с. 170, 177];

У сучасній філософії, внаслідок виникнення нової форми буття у вигляді «віртуальної реальності», вона розглядається одночасно як із властивостями «об'єктивно ідеального буття», так і «суб'єктивно ідеального буття», тобто в можливій єдності – тотожності суб'єкта й об'єкта, а загалом – як «сукупне буття» [2, с. 56, 58]. П. Бурд'є на основі сукупності поглядів К. Маркса, Е. Дюркгейма і М. Вебера, розробив новий суб'єкт-об'єктний метод, який він назвав «структуралістичний конструктивізм», що з'єднує об'єктивні та суб'єктивні початки дійсності, а саме:

а) на основі структуралізму хотів показати, що «в самому соціальному світі <...> існують об'єктивні структури, що не залежать від свідомості і волі агентів, здатні направляти чи подавляти їх практики чи уявлення» [3, с. 181];

б) на основі конструктивізму хотів одночасно представити, що «існує соціальний генезис <...> схем сприйняття, мислення і дії, які є складовими частками того, що я називаю габітусом»; цей соціальний генезис під впливом «габітусу» ініціює розвиток тих самих «соціальних структур і, окремо, того, що я називаю полями» [3, с. 181–182]; їх він розумів як безструктурні соціально-інформаційні та ментально-рефлексивні поля.

У такому соціоментальному аспекті суб'єкт-об'єктивної єдності буття і мислення проблему досліджував Ф. Коркюф. Метод «структуралістичного конструктивізму» П'єра Бурд'є він називав «подвійним виміром соціальної реальності – в об'єктному і сконструйованому форматах». Водночас він вважав, що «об'єктивним структурам надається все ж деякий пріоритет» [4, с. 44]. А тому таке «подвійне конструювання» і виникаючий «епістемологічний розрив» долається через «рух інтеріоризації зовнішнього та екстеріоризацію внутрішнього». А конкретно – через поняття «габітус», у якому представлені «в певному сенсі соціальні структури нашої суб'єктивності, що формуються початково через наш перший досвід (первинний габітус), а потім через досвід нашого дорослого життя (вторинний габітус)» [4, с. 45].

Оригінальну феноменологічно-конструктивістську концепцію світоглядної трансформації і нової ментальної рефлексії творчих суб'єктів розробляють П. Бергер і Т. Лукман. Так, виходячи з феноменологічних поглядів А. Шюца про «множинні реальності», вони вбачають можливість «соціального конструювання реальності». Їхня теорія дістала назву «феноменологічного конструктивізму» (на відміну від «структуралістичного конструктивізму» П. Бурд'є), і ця конструктивна феноменологія проходить від самих індивідів та їх взаємодій у повсякденних ситуаціях «віч-на-віч», де «домінують більше суб'єкти» [4, с. 79–80]. Тому суспільство водночас являє собою «об'єктивну і суб'єктивну реальність», якщо «суспільство – людський продукт», то «людина – соціальний продукт». Коли вони взаємно «інституалізуються», то об'єднуються в єдиній суб'єкт-об'єктній реальності більш високого рівня і вимірності. А саме:

а) як об'єктивна реальність «першого порядку» в «соціальних константах» (які встановлюються соціологічними методами); реальність такого типу представлена в «численних варіаціях і комбінаціях цих констант в їх втілюванні в історичній реальності» [5, с. 102, 130];

б) як об'єктивна реальність «другого порядку», що «легітимізується» вже як «сміслово об'єктивізація» і є перхідним процесом до «суб'єктивної реальності»; головна «функція легітимізації полягає в тому, щоб зробити об'єктивно доступними і суб'єктивно можливими вже інституалізовані об'єктивізації першого порядку» [5, с. 150]; така «сміслово об'єктивізація» світу творить, за нашою концепцією, «семантичну реальність»;

в) надалі в актах ментальної «інтерналізації» та «соціалізації» суспільство постає вже як «суб'єктивна реальність» [5, с. 208].

Засновник «когнітивної соціології» А. Сігурела вважав, що в соціальній реальності можуть бути об'єднані «мікророзвідження» людей (як соціальних суб'єктів) і «макророзвідження» суспільства (як сукупного соціального об'єкта),

а також різні «аспекти» соціальної реальності, які розглядаються в «перспективі об'єднання мікро- і макро- на основі взаємодії різних рівнів» із залученням для цього «інтеракціоністських, когнітивних, лінгвістичних (понятійно – мисленевих) та інституціональних вимірів». Ф. Коркюф вважав, що таке об'єднання «макро- і мега-» і навіть «мікро- і мега-» можливо також на основі суб'єкт-об'єктивних засобів соціально-пізнавальної ідентифікації людей у знанні як «множинних індивідів». Онтологічно – це «безперервність індивідів у часі і його єдності в просторі», а екзистенційно такі «множинні індивіди постають як такі, що переміщуються по численним сценам <...> життя, використовуючи логіку різних дій, які стикаються з множинними досвідами, актуалізуючи, відповідно, різні, іноді протилежні один одному аспекти їхніх особливостей» [4, с. 136]. Праксіологічно – це «множинність рамок, в яких можуть бути розташовані досвіди індивіда» і тим самим представлена «структура індивідуального досвіду соціального життя» таким чином, що вона може «реактивувати ментальні форми орієнтації» в певній «послідовній діяльності, яка укладається в рамки підлеглих трансформацій, котрі здійснюють стратифікацію реальності» [4, с. 133, 141, 143]. Тобто саме на основі ментально-рефлексивних процесів суб'єкт-об'єктивної «трансформації-ретрансформації» і творяться «множинні реальності», в яких і «множинні індивіди» перебувають у постійних інтеракціях взаємопереходу «множинні індивіди – множинні реальності». Ці трансформаційні зміни світоглядного сприйняття реальності мають різний світорозумовий характер і «реальнісну якість» подібного «суб'єкт-об'єктивного об'єднання», бо мають різну «щільність об'єднання» об'єктивної та суб'єктивної реальностей: у розрізненні, співвідношенні, з'єднаності та єдності, тотожності, синтезу в нову «універсальну реальність». За нашою концепцією, останнє відбувається в ментальній сфері через знання, у ноосферній понадреальності «метафізики знання», де діють антицентропінні механізми «синергетики ноосфери» [5, с. 88, 117]. Рефлексивна «послідовність мисленевої діяльності» зі здобуття метафізичних знань у синтезі суб'єктивного й об'єктивного в нашому аналізі «трансформаційної ментальної рефлексії» має такий характер:

– знання множинності філософсько-методологічних підходів до генерування нового знання все більш високого світоглядно-ціннісного рівня або універсально-культурного знання; тобто універсального для різних людських культур у напрямі створення єдиних «культурних універсалій», а саме – «знань у культурі», культурного мислення і «мислення в культурі»;

– «активація – реактивація» знань у культурно-історичному континуумі; таке може мати характер їх «модернізації – постмодернізації» на підґрунті «відродження – відтворення» в перспективі розвитку гуманізованого метанаукового ноосферного знання на синергетичних принципах із бачення множинних реальностей майбутнього в різних «світорозумових «футуроскопіях»»;

– «актуалізація – трансперсоналізація» знань як нознань; воно формується «множинними індивідами», які створюють єдину «суб'єктосферу» мислення і як ноосубєкти здатні контактувати і взаємодіяти з «множинними реальностями», для ноосуб'єктів вона стає єдиною ноосферною реальністю, ноореальністю і ноореалізацією оперування ноосферним знанням; це операційно-творча здатність ноосуб'єктів до прояву «комунікативної компетентності», інтерсуб'єктивності, когнітивності, «когнітивної компетентності» і духовно-творчої самореалізації в набутих знаннях та їх перетворення на суб'єктивно-об'єктивне «креативне знання» і нознання;

– формування суб'єкт-об'єктного «фрейма єдиної реальності»; це здійснюється у відповідній структурі власного пізнавального досвіду та здобутого знання, а також оволодіння методами їх «трансформації – ретрансформації» в ототожненні об'єктивно-суб'єктивної «універсальної реальності» в статусі «метафізики знання»;



– формування ноосферного розуміння і здібності до номінального на основі трансформації «метафізики знань»; із цим онтологічний статус «множинних реальностей» трансформуються в епістемологічний статус «гностичних поліреальностей» і надалі в суб'єкт-об'єктну креатосферу, ноосферу і світову ноореальність «космічних розумів».

У науково-фізичному аспекті йдеться про те, щоб «знати і бачити»: «знати» на основі раціонального мислення, «бачити» на основі інтуїції, інтуїтивного мислення – «бачення» [6, с. 23–24]. Зазначене Ф. Капра визначив як «дао фізики», а В. Гейзенберг – як особливий «паралельний світогляд» раціонального інтуїтивного або за традиціями західної і східної філософії – «світогляди фізиків і містиків» [6, с. 5]. У «дао фізики» знання постає в такому вигляді, в якому немає «розмеження, абстракції і кваліфікації інтелекту, які <...> завжди умовні таі приблизні». Тому треба відходити від інтелектуально-раціонального сприйняття реальності та нагромаджувати пізнавальний досвід, «виникаючий у невизначених станах свідомості» («медитативний» і «даоїчний»), бо наша «свідомість, що пильнує», яку ми звичайно знаємо, лише «одна з особливих типів свідомості» [6, с. 5]. Тоді як навколо неї «розташовується абсолютно не схожі на неї (людську сприймаючу свідомість – ред.) потенційні форми знання», що «відділене найтоншими кордонами» від нашої фізичної реальності [6, с. 49–50]. Таке «знання за межами» людської свідомості та мислення називають у західній і східній філософії «абсолютний дух», «абсолютне знання», а також воно інтерпретується як «метафізичне знання» про відповідну «метафізичну реальність». Необхідно лише світорозумово навчитися «безпосередньому сприйняттю» цієї реальності, не накладаючи на неї викривляючої раціональності з теоретичними «описами» й «аналізом таких описів» [6, с. 78]. За В. Феллером, в антропологічному сенсі людина повинна оволодіти «дискурсивною і ціннісною практикою» з відповідним «метаісторичним статусом» і у такий спосіб стати «історичною людиною», спроможною досягнути весь культурно-історичний континуум реальностей у найрізноманітніших аспектах – у соціальному, соціально-економічному, економічному, соціокультурному, політичному, етнодемографічному й інших [7, с. 11]. В еволюційно-емерджентному аспекті таку ментальну рефлексію реальності Ніклас Луман називає «емерджентністю», внаслідок якої структура реальності формується в процесі ментальної «селекції» [8, с. 54]. Це так званий «неодарвіністський підхід» до розуміння теорії природної і ментальної еволюції. Такий підхід потребує, за Н. Луманом, переходу від однієї «абсолютно реальної дійсності» або «абсолютно реальних подій», які ми безпосередньо спостерігаємо, до «реальності операцій спостереження» за людською творчою ментальністю і тільки «виключно в рекурсивному омережуванні самих операцій системи» [8, с. 149]. Тобто шляхом перенесення «світоглядної рефлексії» на «реальнісне світорозуміння» в його суб'єкт-об'єктивній єдності.

За нашою концепцією, йдеться про *ноосферне світорозуміння в поєднанні об'єкта і суб'єкта, де суб'єкт є більш операбельним, мобільним, ніж об'єкт, предстає як активно творчий суб'єкт, що творить-реалізує себе в «активних об'єктах» та існує тільки разом із ним за принципом суб'єкт-об'єктної єдності*. У такому аспекті нове розуміння ноосфери і ноосферної реальності виникає як свого роду «вища» й «інтегральна» ноореальність, що синтезує всі реальності, полісемантичні смислові контексти і трансцендентальні дискусії, що пов'язані єдиною суб'єкт-об'єктною семіотикою. Однак ноосфера – це не окрема реальність як «оболонка над біосферою, соціосферою, культуросферою і креатосферою або «вмістилище» всієї космічної інформації та духовно-ідеальний феномен». Ноореальність об'єктно утворюється тільки за наявності «соціальної об'єктної реальності» та суб'єктованої «наукової реальності» генерованих духовно-практичних знань. У разі чого в культуросфері (штучної «третьої природи») стають можливими процеси опредмечення – розпредмечення ментальної рефлексії творчих суб'єктів у процесі їх матеріально-предметної та

об'єктно-дійсної самореалізації й утворення креатосфери активних суб'єкт-об'єктних взаємодій «розумної природи» [9, с. 300–301]. На думку відомого філософа Д. Дубровського, це безперевні, безкінченні та континуальні єдині творчі акти «духовної креації» у формах духовно-творчої реалізації [10, с. 19]. Тому об'єктивна ноосферна реальність і менталосфера творчих суб'єктів має єдину креатосферну природу з інформаційно-синергетичним потенціалом «духовної активності» до «опредмечення-розпредмечення» знань, їх безперевного «творення-трансформації», «генерації-репродукції» на основі ноосферного світорозуміння і мислення [9, с. 301–302]. Ось чому, за нашою концепцією, ноосферне розуміння світу розвивається в разі менталодуховної активності творчих суб'єктів, що формують, продукують світоосягання в онтологічному вимірі креативно-синергетичній реальності в органічному з'єднанні інтенції ноосуб'єктів і екстенційно створених ними «активних об'єктів». Такий суб'єкт-об'єктний, інтенційно-екстенційний зв'язок дозволяє операційно управляти ноореальністю в режимі випереджальної аференції реальнісних процесів та їх програмованої нооактуалізації [9, с. 576]. У сучасних нейроментальних дослідженнях зазначене репрезентується як виникнення «розумових функціоналів» ментальної діяльності, з домінуванням у них «інтелектуальних» і «духовних функціоналів» розумової діяльності творчих суб'єктів. На думку Б. Прикіна, «духовно-розумовий функціонал» повинен забезпечувати ефективну реалізацію «функціоналів множинної функції» нової «геосистеми людської життєдіяльності», ефективних «комунікабельних або функціональних дій» під час «розподілу ресурсів розумової діяльності, а також духовних потреб» людства [11, с. 255–256, 261]. За В. Сагатовським, таким чином представлена нова «філософія гармонії між природою, суспільством і людським розумом» з «універсальною структурою життєдіяльності» та з «безпосередньою реалізацією» людського розуму у відповідній «синтезуючій системі» [12, с. 107, 175]. Така «синтезуюча система» в нашій концепції – це метасистема ноосферної життєдіяльності. Вона потребує включення до своєї структури «операційного нообуття» як реально здійснених екстенцій ноосуб'єктів в їх об'єктивній предстваленності. А суб'єктивно – наявність впорядкованих проєктних менталодуховних інтенцій для такої ноореалізації. Б. Прикін у такому аспекті пропонує створення моделі «духовно-розумового функціонала», що додається до активно діючого «комунікативно-діяльнісного функціонала». Він забезпечує суспільну інтеркомунікацію й інтерсуб'єктні взаємодії. І це така «комунікабельність або функціонал дії», що може здійснити «розподіл ресурсів розумової діяльності, а також духовних потреб», що представлені в сукупності всіх організуючих взаємодій «щодо інформаційної основи діяльності людини» [11, с. 261]. Враховуючи принципово новий характер ментальної рефлексії творчих суб'єктів, що опанували ноосферне світорозуміння, за нашою концепцією, це потребує створення відповідних стандартів інтеркомунікативної раціональності (далі – ІКСП) та інформаційно-семантичної раціональності (далі – ІССР), на основі яких здійснюється суб'єкт-об'єктне орієнтування в ноосферній реальності як суспільному і науковому ноореалогнозисі творчих комунікацій і креативної самореалізації креативних суб'єктів [13, с. 499, 530]. Тому цілком слушно додати до «комунікативно-розумового функціонала» когнітивний рівень оцінки «функціональної значущості» й «оцінки інформації» в її ноосферному аспекті. У ноосфері він діє як «когнітивний функціонал», а в трансформаційно-реконструктивних процесах – як «креативний функціонал» множинності творчо-предметної реалізації когнітивних знань, згрупованих у когнітивних функціоналах [9, с. 304]. Так, «креативний функціонал» здатен ефективно забезпечити функціонально множинне здійснення суб'єктивно-об'єктивного «креативного синтезу» в реалізованих модусах ноосферного світорозуміння і ноомислення у відповідних топологіях нообуття [9, с. 563, 570]. Тобто може генерувати креативну синергетику ноосфери, якщо функціонує в культуросфері і

креатосфері соціально-творчих взаємодій, в актах і циклах безперервного «опредмечення – розпредмечення» духовно-творчих цінностей, смислів і значень в їхніх інформаційно-семантичних і семіотично-емпіричних формах, паттернах і матрицях. В аспекті сучасних логіко-емпіричних і рефлексивно-розумових досліджень інтелектуальна «технологічна рефлексія» в її ментально-трансцендентальних, суб'єктивних проявах може набувати характеру «реального перформанса» й об'єктної «конфігурації медіального тіла» [14, с. 51, 339, 386]. Так, В. Савлук вважає, що це є «медіальний субстантив», «просторовий центр» із «центральною точкою простору» та з «множинністю денотатів», «сфокусований центр» у «сфері медіа» («золоті середини»), в якій «утворюється нова картина світу» [14, с. 374, 386–387]. Проте, за нашою концепцією, трансформація наявного світогляду і формування ноосферного світорозуміння починається з «креативної біфуркації» та здійснення креативно-синергічного, періодично-фазового ПФ-переходу до ноосферного світорозуміння і ноомислення. Така трансформація-перехід до ноорозуміння функціонально реалізується на основі суб'єкт-об'єктної єдності буття і мислення, продукування «творчих проєкцій» нообуття як операційно керованого ноореалогнозиса, що ноосферно технологічно програмується (НТ-програмування й імпринтинг) творчими суб'єктами [9, с. 570, 572–573]. У такому «функціональному аспекті» зміну характеру ментальної рефлексії Ж. Дельоз розглядав як розумово-діяльнісний процес і «нескінченне творення диференціалів» ідей, нових знань і «результатів знань» як «завершеного» пізнавального процесу [15, с. 206–208]. У контексті нашої концепції «пізнавальної рефлексії» це «завершується» формуванням ноосферного світорозуміння і ноомислення, утворенням диференціалів єдиного суб'єкт-об'єктного знання як ноознання. Зазначене можна репрезентувати і як «ноосферне творення» онтологічної дійсності більш високого метасистемного виміру, з «понадструктурою» ноосферної метакультури, котра надалі розвивається в креативно-синергічну понадсистему ноосферної метареальності. Тейяр де Шарден таку вищевимірну ноосферну метареальність називав «понаджиттям» [16, с. 187]. Шляхом «мисленевого злиття» і «злиття розумів» сучасна «людина дізналася, що доля світу в ній самій, і вона («людина-світ» – ред.) вирішила, що перед нею відкривається безмежне майбутнє». У «понаджитті» вона стає «понадлюдиною», але кожна «понадлюдина повинна рости як будь-яке інше стебло з однієї бруньки людства» [16, с. 188–189]. На думку Тейяра де Шардена, вхід людства в ноосферну реальність як «понаджиття» може відбуватися тільки шляхом «колективного виходу» із соціальної реальності.

Такий «вихід – вхід» у ноосферне понаджиття відбудеться «феноменально», а саме – як «натуральне злиття крупінок розумів» у формі «форсованого зрощення» елементів колективного мислення, наприклад, шляхом соціалізації, в якій «прояви свідомості досягають <...> свого нинішнього максимуму» в «пучках раціональної сили». Тоді з підключенням ноосферної «тангенціальної сили» додається «геометрична сферичність землі та психічна зігнутість духа» [16, с. 188]. Вони з'єднуються в єдину «сукупність мислячих сил» і тоді відбувається реальнісний «мегасинтез», що є «всезагальним об'єднанням шляхом спільних дій зовнішньої і внутрішньої сторін Землі», коли «всі частини людства проникають одна в одну і згуртовуються <...> в єдиний блок» [16, с. 193]. За нашою концепцією, таке «всезагальне з'єднання» і являє собою ноосферне буття в креативно-синергічній реальності. Так формується ноосферне світорозуміння, що осягає не тільки природну ноосферу, але й і Космоноос як п'яту «розумну природу».

**Космоноос як п'ята «розумна природа».** Це вже «космічна природа», космічний метаприродний ареал, що як Всесвітній континуум «вміщує планетні природні сфери, всю їх безкінечну і безмежну континуальність». Якщо ноосфера трансформує нагромаджене людством сукупне наукове знання в «сукупний розум» людства та в певну «ме-

тафізику знання», що має онтологічний статус «четвертої природи», то космос – це метафізика космічної «мегасфери знання». Він постає як ноореалогнозис, в якому репрезентовані всі можливі форми знання ноосферно-планетарних розумів вже в онтологічному статусі «космічних розумів» п'ятої «розумної космоприроди» [17, с. 55, 59]. Космосфера поки що тільки ідеально, на рівні Ідеї формує в людства ноосферне світорозуміння і парадигму зміни енергетично-ентропійного буття на вище ноосферне буття в креативно-синергічній реальності. Космосфера для людства – поки що «пуста», «нежива» і навіть «ворожа» всесвітня мегасфера. Інші «космічні розуми», якщо й мисляться, то переважно як агресивні і ворожі людству. Світорозуміння «ноосфери кризь призму глобальної гармонії світу» тільки почало формуватися в умовах, коли саме людство перебуває в постійних внутрішніх конфліктах [18, с. 102]. У працях вітчизняних учених зараз розробляються філософсько-методологічні підходи щодо розуміння «свідомості як енергетичної системи», «мислення як діяльності, що енергозабезпечена й енергопостачальна природою генотипу» людини, трактовки людського знання, що породжене «вірусом свідомості» та «вимірюється за допомогою однієї характеристики – імпульсу» [19, с. 318, 324, 328]. Існує навіть думка, що для проникнення в «непроявлений світ» знання, який «сьогодні закритий від звичайної людини», «відокремлений від довкілля» і «має суто абстрактний характер», треба створювати відповідні «ментальні дублі» і відкривати «енергетичні канали», щоб ці «ментальні дублі» могли «перетинати <...> межу антропологічного бар'єра» [20, с. 311–312]. З огляду на такі уявлення, необхідно створювати спеціальні «психо-інформаційні технології», засновані на «психо-інформаційних полях» і структурах, які дозволяють формувати «психо-інформаційний простір» у вигляді трансперсональних психо-просторових утворень, де здійснюються енерго-інформаційні обміни. У нашій концепції це відповідні ноотехнології, що створюються на основі інноваційних науково-дослідних програм на засадах ноометодології.

На зазначених підставах можна зробити такий головний висновок. Розвиток ноосферного світорозуміння і мислення пов'язаний із ноосферогенезисом людства і космоеволюцією всесвітнього універсуму. Це єдиний і універсальний процес з'єднання буття і мислення у всезагальному і вседнісному онтогносеологічному русі до вищевимірної рефлексії та генерації ноознань, що безперервно реалізуються у все більш досконалих конструкціях буття як керованої ноореальності. Такі зміни в сприйнятті дійсності потребують докорінної трансформації наявних світоглядних уявлень на ноосферне розуміння світу, що розвивається та вдосконалюється на основі ноознань, ноосферного мислення і ноопізнання.

#### Література

1. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
2. Основы современной философии / под ред. М. Росенко. – СПб. : Изд. Санкт-Петербургского ун-та, 1999 – 352 с.
3. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Начала / П. Бурдые. – М. : Socio-Logos, 1994.
4. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф. – М. : Инст. эксперимент. социологии; СПб. : Алетейя, 2002 – 172 с.
5. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
6. Капра Ф. Дао физики / Ф. Капра. – М., 1991. – 368 с.
7. Феллер В. Введение в историческую антропологию / В. Феллер. – М. : Кнорус, 2004. – 359 с.
8. Луман Н. Эволюция / Н. Луман. – М. : Логос, 2005. – 256 с.
9. Капіца В. Світоглядна культура і ноосферне світорозуміння / В. Капіца. – Кривий Ріг : Видавничий центр, 2013 – 592 с.
10. Дубровский Д. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общего сознания / Д. Дубровский // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 15 – 26.

11. Прыкин В. Новейшая теоретическая экономика. Гиперэкономика. Концепции философии и естествознания в экономике / В. Прыкин. – М. : Банки и биржи, 1988. – 445 с.
12. Сагатовский В. Философия развивающейся гармонии / В. Сагатовский. – СПб. : Петрополис, 1999. – 288 с.
13. Капіца В. Філософія науки та ноосферно-наукові інновації в мисленні і пізнанні / В. Капіца. – Кривий Ріг : Видавничий центр, 2016. – 623 с.
14. Савчук В. Топологическая рефлексия / В. Савчук. – М. : Канон+ ; РООН «Реабилитация», 2012. – 446 с.
15. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. – СПб. : Петрополис, 1988. – 384 с.
16. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Наука, 1987. – 240 с.
17. Капіца В. Синергетика ноосфери і метафізика знання / В. Капіца. – Кривий Ріг : Видавничий центр, 2010. – 304 с.
18. Суббето А. Ноосферизм / А. Суббето. – Т. I. – СПб. : КГУ им. Н.А. Некрасова, 2001. – 59 с.
19. Гнатюк Л. Сознание как энеогетическая система / Л. Гнатюк. – Сумы : Изд. «Университ. книга», 1999. – 400 с.
20. Чумаченко В. Поширення горизонту свідомості людини / В. Чумаченко // Інформоенергетичні технології адаптаційних процесів життєдіяльності на початку III тисячоліття : збірник наукових праць. – Кривий Ріг – Київ : ЗАТ «Коло», 2001. – 329 с.

#### Анотація

**Капіца В. Ф.** Розвиток ноосферного світорозуміння і мислення в процесі світоглядної трансформації ментальної рефлексії творчих суб'єктів. – Стаття.

У статті показаний розвиток ноосферного світорозуміння як нової світоглядної парадигми у світосприйнятті та розумінні дійсності творчими суб'єктами. На науково-інноваційних засадах обґрунтовується концепція ноосферогенезису природи і суспільства, нова номологія онтологічно об'єктивного розвитку і ментало-суб'єктивної рефлексії на основі принципу єдності буття і мислення. Доводиться, що кінцевим результатом світоглядної трансформації є становлення ноосферної методології мислення і пізнання на засадах ноонауки.

**Ключові слова:** ноосфера, ноосферогенезис, світогляд, світоглядна трансформація, ноосферне світорозуміння, нообуття, єдність буття і мислення, ноосферне пізнання, глоба-

лізований соціум, культуросфера, креатосфера, ноосферне мислення, космонос, креативно-синергетичні процеси.

#### Аннотация

**Капица В. В.** Развитие ноосферного миропонимания и мышления в процессе мировоззренческой трансформации ментальной рефлексии творческих субъектов. – Статья.

В статье показывается развитие ноосферного миропонимания как новой мировоззренческой парадигмы в мировосприятии и понимании действительности творческими субъектами. На научно-инновационных основаниях обосновывается концепция ноосферогенезиса природы и общества, новая номология онтологически объектного развития и ментально-субъектной рефлексии на основе принятия единства бытия и мышления. Доказывается, что конечным результатом мировоззренческой трансформации будет становление ноосферной методологии мышления и познания на основании ноонауки.

**Ключевые слова:** ноосфера, ноосферогенезис, мировоззрение, мировоззренческая трансформация, ноосферное миропонимание, нообывтие, единство бытия и мышления, ноосферное познание, глобализированный социум, культуросфера, креатосфера, ноосферное мышление, космонос, креативно-синергетические процессы.

#### Summary

**Kapitsa V. V.** Development of the noospheric worldview and thinking in the process of the world-view transformation of the mental reflection of creative subjects. – Article.

The article shows the development of the noospheric worldview as a new worldview paradigm in the worldview and understanding of reality by creative actors. On scientific and innovative grounds, the concept of noospheric origin of nature and society is grounded, new nomology of ontologically objective development and mental-subjective reflection on the basis of the acceptance of the unity of being and thinking. It is proved that the final result of the worldview transformation will be the establishment of the noospheric methodology of thinking and cognition on the grounds of nooscience.

**Key words:** noosphere, noospherogenesis, worldview, ideological transformation, noosphere world view, noobeing, unity of being and thinking, noospheric cognition, globalization socium, cultorosphere, creatosphere, noospheric thinking, cosmos, creative-synergetic processes.



УДК 340.12:(165.742:608.1)

**Н. Б. Капустіна**  
кандидат юридичних наук, доцент,  
доцент кафедри філософії  
Національного університету «Одеська юридична академія»

### ФІЛОСОФІЯ ТРАНСГУМАНІЗМУ: ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ ІДЕЙ

**Постановка проблеми.** Сучасний етап соціального розвитку ознаменувався корінними трансформаціями в усіх сферах людського буття. Інноваційні, комп'ютерні технології, телекомунікації стали невід'ємним атрибутом життя сучасної людини. На тлі нової хвилі науково-технологічного розвитку людства, що спричиняє вторгнення в природу людини, в її тілесність, проблема природи людини набуває нової актуальності. Зараз метою технічного впливу є не тільки навколишній світ, а й сама людина. Тому по-новому має вирішуватися проблема розвитку і використання людських можливостей. Нова бачення людини, її сутності привносить проблему «постлюдського майбутнього». Проблема постлюдського майбутнього стає однією із центральних проблем світогляду – трансгуманізму. З огляду на зазначене, необхідно проаналізувати історію формування ідей трансгуманізму.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Останнім часом філософському аналізу трансгуманізму присвячено низку дисертацій, навчальних посібників, наукових статей. Трансгуманізм формується як світогляд і спосіб життя, зокрема, завдяки роботі «Чи ти транслюдина?» іранського футуролога Ферейдуна М. Есфендіарі. Макс Мур сформулював низку положень філософії трансгуманізму в роботі «Принципи екстропії» та в есе «Трансгуманізм: назустріч філософії футуризму». Серед принципових робіт, що стосуються безпосередньо етичної дискусії про засоби трансгуманізму, праця Ф. Фукуями «Наше постлюдське майбутнє: наслідки біотехнологічної революції», Ю. Габермаса «Майбутнє людської природи: на шляху до ліберальної еugenіки?». Проблеми трансгуманістичного змісту відображені в публікаціях вітчизняних філософів Н. Ніколаєнко, С. Пилипенко, А. Шоркіна.

**Мега статті** – дослідити основні ідеї філософії трансгуманізму в історичному контексті.

Трансгуманізм – це новий популярний тип світогляду, який перебуває на стадії свого формування. «Трансгуманізм, – пише Нік Бостром, один із найбільш відомих теоретиків цього руху, – не є застиглим набором догм. Цей еволюційний світогляд, або, точніше, сімейство еволюційуючих світоглядів, оскільки трансгуманісти часто розходяться в поглядах один з одним із багатьох питань <...> Трансгуманістична філософія, що перебуває ще в стадії становлення, повинна розвиватися у світлі нового досвіду і нових можливостей» [2]. У контексті нового світогляду на перший план виходять завдання подолання біологічної обумовленості людської істоти і досягнення безсмертя. В умовах технологічної глобалізації стає можливою деформація природи біосферної людини, зміна не якихось окремих атрибутів людини, а трансформація її біосоціальної природи та її інтеграція з техносферою під впливом нових технологій.

Ідеї, тією чи іншою мірою близькі до трансгуманізму, висловлювалися задовго до поширення терміна «трансгуманізм». Так, ідеї і бажання вдосконалення людського тіла, і, як наслідок, можливість безсмертя, наявні в людській культурі впродовж усієї історії. Філософи, говорячи про історію трансгуманізму, стверджують, що його трансценденталізм стає частинною роздумів уже в давнину. Так, прагнення до безсмертя ми знаходимо в стародавньому шумерському «Епосі про Гільгамеша», де зусилля головного героя спрямовані на пошуки «еліксиру життя», щоб запобігти старінню і смерті [14, с. 103–108.]. Можна припустити, що смерть була неминучою, але існував засіб досягнення вічного життя, який необхідно було відшукати.

У роздумах античного філософа Плотіна людина з'являється як істота незавершена і недосконала, але водночас наділена прагненням до тілесної та духовної автономії. Плотін закликає людину: «Побач, нарешті, твою власну красу, а якщо ти її ще не бачиш, то дій як скульптор, що вирішив створити досконалу скульптуру, вмiло прибирає все зайве, надаючи образу ту форму, яка відповідає твоїм уявленням» [8, с. 154]. Гуманістично і водночас антропоцентрично мисляча людина проголошує власну цінність, поміщаючи себе в центр суцього і над суцим. Так, уже грецький антропоцентризм озброє гуманізм ідеєю людської могутності й самодосконалості.

Трансгуманізм стає можливим завдяки західній цивілізації. В ідеї християнського світосприйняття із самого початку був закладений той елемент відходу від божественості навколишнього світу, який зіграв істотну роль у становленні техногенної цивілізації Заходу. Доктор богослов'я В. Катасонов, аналізуючи трансгуманізм, пише: «Ідеологія трансгуманізму досить природно пов'язана з найпотаємнішими, історично, можливо, не одразу ясно усвідомленими прагненнями нашої цивілізації, яка існує останні чотири – п'ять століть. Ідеологія людини-творця, яка буде Regnum hominis на Землі, за аналогією із Царством Божим на Небі» [4, с. 252].

Середньовічні мислителі бачили в техніці свого роду природну магію і передбачали можливість використання її для створення самохідних колісниць, плавання під водою, польоту. Особливу популярність здобув у XIII ст. Р. Бекон, якому приписували винахід «голови, що говорить». Розповідалося про ідеї і спроби створення штучної людини алхіміками і магами («гомункулус», «Голем») [3, с. 233–234]. У даних ідеях можна углядіти спроби людини піднятися над природою, над Богом, стати Творцем. Можна з упевненістю стверджувати, що активне поширення ідей про вдосконалення людини, зароджуючись в лоні Середньовіччя, все виразніше проявляється в епоху Відродження, коли більш чітко визначаються ідеали гуманізму, антропоцентричності, коли сама людина набуває право визначати зміст і форму свого життя. У цей період набувають поширення ідеї світського гуманізму, віра в розум і соціальний прогрес. Гуманізм Відродження закликає людей покладатися на свої власні спостереження і судження, а не обмежуватися церковною догмою. Підтвердження цьому ми знаходимо у філософській антропологічній позиції, яку запропонував Джованні Піко делла Мірандола. У своїх роздумах він говорить про гідність і свободу людини, яка має необмежену повноту влади бути творцем власного «Я». Людина – це результат власних зусиль, вона здатна стати ким завгодно, вибираючи в себе все. І встановив, нарешті, кращий творець, щоб для того, кому не зміг дати нічого власного, стало спільним все те, що було властиво окремим творінням. Тоді прийняв Бог людину як творіння невизначеного образу і, поставивши її в центрі світу, сказав: «Не даємо ми тобі, Адам, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і особу й обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно із твоєю волею і твоїм рішенням. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж не обмежений жодними рамками, визначив свій образ на свій розсуд <...>. Я не зробив тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти сам, вільний і славний майстер, сформував себе в образ» [7, с. 276].

Антропоцентризм Відродження проголосив, що людина не має готової форми і відповідальна за формування себе. Надалі це призвело до того, що трансгуманісти стали роз-

глядати людство як процес безперервного самоформування, де в результаті прогресу виникає можливість використання нових технологій.

У XVIII та XIX ст. з'явилися перші ідеї самовдосконалення людини за допомогою науки та техніки. Поширення ідей трансгуманізму, злиття людини з технікою з метою більш продуктивного розвитку людства можна також частково пов'язати з ідеями і реальними спробами мислителів Нового часу створити механізми, що моделюють людські дії. У цей період привертають увагу ідеї французького гуманіста Ж.О. де Ламетрі, який запропонував розгляд організму людини як машини. У Ж.О. де Ламетрі людина дійсно трактується як машина, хоча і досить складна. «Людина настільки складна машина, – пише Ж.О. де Ламетрі, – що абсолютно неможливо скласти собі про неї ясну ідею, а отже, дати точне визначення». «Людське тіло – це машина, яка заводиться сама себе, живе уособленням безперервного руху». Людина – це годинниковий механізм, який заводиться не механічним способом, а за допомогою надходження в кров живильного соку, що утворюється з їжі. Цей живильний сік Ж.О. де Ламетрі називає «хіласом». Хоча Ж.О. де Ламетрі порівнює людське тіло з годинником, він вважає, що людський організм продовжує діяти і після поломки внаслідок захворювання. Отже, можна стверджувати, що «людина-машина» для Ж.О. де Ламетрі – це «людина-тварина», що є єдиною матеріальною істотою, істотою органічного світу [5, с. 386].

Наприкінці XIX ст. подальшу еволюцію людства розглядали через подолання обмежень людського тіла як про бажану перспективу безсмертя. Зокрема, про це говорили Ф. Ніцше, М. Федоров, К. Цюлковський. Ідея «надлюдини» Ф. Ніцше передбачала можливість подолання людиною власної природи. «Людина є щось, що повинне перевершити, – писав Ф. Ніцше, – Надлюдина – це людина із сильною волею, господар своєї долі, людина яка постійно прагне долати себе, ґрунтуючись на земному, а не на надприродному» [6]. Ідея надлюдини, сформульована філософом, все частіше проявляється в сучасному світі. Він був впевнений, що подолання своєї смертності засобами науки і техніки дозволить людині піднятися над собою, над своєю кінцевою біологічною сутністю, перейшовши від заляканої релігійними догмами істоти до сильної надприродної суті.

Небайдужими до ідеї Боголюдини, людини-Творця були і представники філософії космізму. У М. Федорова ми знаходимо положення про необхідність спрямованої подальшої еволюції людини, боротьбу зі старінням і смертю [9]. Філософія М. Федорова і сучасний трансгуманізм закликають людину не сподіватися на «готове» безсмертя, бо таке безсмертя може бути лише уявним, ілюзорним, і не виправдовувати власну бездіяльність посланцями на «необхідність» і «неминучість» смерті, але активно творити нові форми існування, більш стійкі до смертоносних природних стихій.

Тема модифікації людини неодноразово виникає в роботах К. Цюлковського. К. Цюлковський переконаний, що зміни в людині обов'язково повинні статися, і це буде, за його переконанням, проходити двома шляхами.

По-перше, станеться поліпшення людини за допомогою зміни місця існування: перехід у космос, де, наприклад, гравітація діятиме майже невідчутно, що дозволить досягти великих розмірів мозку. По-друге, поліпшення станеться за принципом позитивної евгеніки: «Породи людей будуть штучним підбором покращуватися і досягнуть неймовірної розумової та моральної краси» [13, с. 213]. У результаті, майбутню людину К. Цюлковський бачить так: «Отже, буде панівний, найбільш досконалий тип організму, що живе в ефірі і живиться безпосередньо сонячною енергією» [13, с. 243], що по суті не відрізняється від концепції постлюдини, яка цілком перебудувала своє тіло за допомогою нанотехнологій. Запропоновані К. Цюлковським та іншими представниками космізму ідеї все більше наближають людство до необхідності використання сучасних технологій і досягнень науки для вдосконалення тіла і розуму людини.

Сучасна хвиля науково-технічної революції, розвиток нових методів у біології, виникнення комп'ютерної техніки відроджують інтерес до ідей трансгуманізму. Сучасні технології, як-от гена інженерія, інформаційні технології, фармацевтична медицина і прогнозування майбутніх можливостей, зокрема й нанотехнологія, штучний інтелект, завантаження даних мозку на комп'ютер, вічне щастя за допомогою хімічної модифікації (райська інженерія) і колонізація простору стають частиною сфери інтересів трансгуманістів. У XX ст. трансгуманізм формується як теоретичний рух, який обґрунтовує необхідність удосконалення традиційної людини, аж до заміни її іншою формою буття і перетворення на «постлюдину». Постлюдина (posthuman) – це нащадок людини, який буде мати розумові і фізичні можливості, що далеко перевершують можливості будь-якої немодифікованої людини [1]. Тут мається на увазі, що трансгуманізм має прийти на зміну гуманізму – теоріям і світогляду «старої», «традиційної», «природної» людини. Трансгуманізм представляє абсолютно інший погляд на людину. Людина розглядається як недостатня й обмежена істота, яка може бути поліпшена, і чий можливості необхідні збільшити. Це скромне бачення людини, яка жодним чином не є досконалою або божественною, а ймовірніше, слабка і обмежена. Тут ми знаходимо метафізику античного гнозиса, яка проголошувала, що творіння, перерване злими силами, може бути завершено і цілком реалізовано за допомогою знань і прийомів. Це бажання безсмертя знаходить нове формулювання. Завдяки розвитку біотехнологій людина може отримати доступ до безсмертя, стати Творцем [3].

Фундаментальні ідеї сучасного трансгуманізму були вперше висунуті 1923 р. британським генетиком Дж. Холдейном в його есе «Дедал: наука і майбутнє», в якому передбачено, що великі вигоди будуть отримані від застосування передових наук до людської природи. Зокрема, він був зацікавлений у розвитку евгеніки, ектогенезу (створенні і підтримці життя в штучному середовищі) і застосуванні генетики для поліпшення людських характеристик, як-от здоров'я й інтелект. У сучасному значенні термін «трансгуманізм» зустрічається вперше в біолога-еволюціоніста Джуліана Хакслі в його роботі «Релігія без одкровення». Д. Хакслі активно виступав за підтримку і поширення гуманістичних цінностей і був одним з ідеологів Міжнародного гуманістичного та етичного союзу. У своєму есе «Нові пляшки для нового вина» він стверджував: «Я вірю в трансгуманізм <...> одного разу набереться достатньо людей, які дійсно зможуть сказати це, тоді людський вигляд буде на порозі нового стану буття, що відрізняється від нашого так само, як наше – від пекінської людини». Резюмуючи своє есе, він написав: «Це, нарешті, і буде усвідомленим виконанням нашої справжньої долі» [11].

З 1966 р. активно просуває ідеї трансгуманізму ірано-американський футуролог Ферейдун М. Есфендіарі. Йому належить визначення трансгуманістів як людей, що мають особливий світогляд, спрямований на самовдосконалення стилю життя; людей, які використовують сучасні досягнення науки і техніки для переходу до «постлюдини».

Філософські роздуми, дискусії про трансгуманізм знаходимо в роботах Ф. Фукуями «Наше постлюдське майбутнє: наслідки біотехнологічної революції» і Ю. Габермаса «Майбутнє людської природи: на шляху до ліберальної евгеніки?».

Ф. Фукуяма вказує, що сучасні технології можуть зачіпати практично всі сфери буття людини, і це не просто технологічна революція в нашій здатності декодувати ДНК і маніпулювати нею. Ця наукова революція спирається на відкриття і досягнення в низці взаємозв'язаних галузей, окрім молекулярної біології, у когнітивних науках про нейронні структури мозку, популяційній генетиці, генетиці, генетиці поведінки, психології, антропології, еволюційній біології та нейрофармакології. Проте, хоча тарансгуманізм і надає низку необмежених можливостей для розвитку і самовдосконалення, Ф. Фукуяма вважає його найнебезпечнішою у світі ідеєю. Проте Ф. Фукуяма пише і про позитивні

моменти в концепції трансгуманізму, закликаючи не ставитися до цієї течії зневажливо. «Але чи дійсно, – зазначає він, – фундаментальний принцип трансгуманізму, згідно з яким ми колись застосували біотехнології, щоб зробити себе сильніше, розумніше <...> такий уже безглуздий? Якісь форми трансгуманізму неявно присутні в тематичі досліджень, що проводяться в сучасній біомедицині. Нові процедури і технології, що йдуть із дослідницьких лабораторій і лікарень, як-от таблетки, які змінюють настрій, препарати для накачування м'язів або селективного очищення пам'яті, пренатальний генетичний скринінг або генна терапія, можуть бути використані не тільки для полегшення або лікування хвороби, але і для поліпшення людського вигляду». Ф. Фукуяма зауважує: «Звичайно, рід людський досить жалюгідний, з нашими важкими хворобами, фізичними обмеженнями, стислістю життя. А якщо додати ще такі властиві людям задрісність, пристрасність до насильства, постійну заклопотаність, то трансгуманістичний проект почне виглядати цілком розумним» [10].

Ще один представник сучасної західної філософії Юрген Габермас у своїй книзі «Майбутнє людської природи» розмірковує над питаннями генної інженерії та можливими маніпуляціями з генетичним кодом людини. Ю. Габермас впевнений, що останні досягнення в галузі біотехнології та нові можливості втручання в людський геном протистоять нашим уявленням про свободу і відповідальність. Ю. Габермас зазначає, що дотепер секулярне новозропейське мислення і релігійна віра виходили з того, що генофонд новонародженого й органічні умови його майбутньої історії життя «виключаються зі сфери здійснюваних іншими особами програмування і цілеспрямованої маніпуляції» [12, с. 23]. Науковець вважає, що людське тіло, людський організм є основою особистісної самоідентифікації лише завдяки тому, що сприймається і «розуміється» людиною як щось природне і таке, що спонтанно виросло, а не як результат конструювання самого себе. Інакше кажучи, тіло є моїм (і, відповідно, я сам є самим собою) тому, що воно є чимось природним, органічним, спонтанним. Тіло є нашим тілом тією мірою, в якій воно є результатом спонтанного процесу органічного життя. Для Ю. Габермаса принципове значення має розрізнення двох типів впливу людини на свою «природу»: терапевтичного і трансформативного. Перше допускається, друге – ні. Ю. Габермас побоюється, що бурхливий прогрес генетики все більше втягує у сферу біотехнологічного втручання те, чим ми є «за природою». «Генні дослідження і генні технології роблять будь-яку фізичну основу, – якими ми є за своєю природою, відносною» [12, с. 39]. Водночас Ю. Габермас зазначає, що «з позиції експериментальних природничих наук ця технізація людської природи лише продовжує відому тенденцію прогресуючого підпорядкування людині природного навколишнього середовища» [12, с. 34]. Проте питання, що є ключовим для оцінки проектів генетичної трансформації людини, залишається в Ю. Габермаса відкритим, він лише намічає деякі можливі шляхи його вирішення.

Підводячи підсумок нашого дослідження, можна впевнено стверджувати, що трансгуманізм є новим сучасним типом світогляду, хоча ідеї, тією чи іншою мірою близькі до трансгуманізму, висловлювалися задовго до поширення терміна «трансгуманізм». Власне філософського контексту трансгуманізм набуває в Європі епохи Відродження і Нового часу. Пізніше, у ХХ ст. трансгуманізм формується як теоретичний рух, який обґрунтовує необхідність удосконалення традиційної людини, аж до заміни її іншою формою буття і перетворення на «постлюдину». Трансгуманізм приходить на зміну теоріям і світогляду «старої», «традиційної», «природної» людини, але успадковує ідеї людської могутності та самовдосконалення. Основні завдання сучасного трансгуманізму полягають у тому, щоб утримати базові наміри новозропейської цивілізації, але надати їм іншої спрямованості.

### Література

1. Бостром Н. FAQ по трансгуманізму / Н. Бостром [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th\\_2.html#singularity](http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th_2.html#singularity).
2. Бостром Н. Трансгуманізм як філософське і культурне мировоззрення / Н. Бостром [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view6193/#treat>.
3. История и философия науки и техники : [словарь для аспирантов и соискателей] / науч. ред. Н. Бряник ; отв. ред. О. Томюк. – Екатеринбург : Издательско-полиграфическое предприятие «Макс-Инфо», 2016. – 328 с.
4. Катасонов В. Информация и реальность / В. Катасонов // Сборник материалов XVI конференции «Наука. Философия. Религия» : человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий, г. Дубна, 21–22 октября 2013 г. – М. : Фонд Андрея Первозванного, 2014. – С. 247–255.
5. Ламетри Ж.О. Человек-машина / Ж.О. Ламетри // Сочинения. – М. : Мысль, 1983. – 509 с.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – СПб., 2012. – 352 с.
7. Пико Д. Речь о достоинстве человека / Д. Пико // Эстетика Ренессанса : в 2-х т. – М., 1981. – Т. 1. – С. 243–307.
8. Плотин. Первая эннеада / Плотин ; пер., вступ. ст., коммент. Т. Сидаша, Р. Светлова. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2004. – 320 с.
9. Федоров Н. Сочинения / Н. Федоров ; вступ. ст., прим. и сост. С. Семенов. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
10. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее : последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Левина. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; ОАО «Лукс», 2004. – 349 с.
11. Хаксли Дж. Новые бутылки для нового вина / Дж. Хаксли. – Лондон : Chatto&Windus, 1957. – С. 13–17 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://karakurt.livejournal.com/22010.html> ; <http://rutranshuman.livejournal.com/299049.html>.
12. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы : на пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас ; пер. с нем. М. Хорькова. – М. : Весь мир, 2002. – 144 с.
13. Циолковский К. Научная этика / К. Циолковский // Гений среди людей. – М. : Мысль, 2002. – 376 с.
14. Эпос о Гильгамеше : «О все издавшем» ; пер. с аккад. И. Дьяконова ; отв. ред. В. Струве ; ред. изд-ва Н.П. Рычкова. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1961. – 214 с.

### Анотація

**Капустіна Н. Б. Філософія трансгуманізму: історія формування ідей.** – Стаття.

У статті проаналізовано основні ідеї філософії трансгуманізму. З'ясовується, що трансгуманізм у своєму розвитку проходить кілька закономірних стадій і у сучасному стані являє собою комплекс різномірних ідей, сукупність переконань, згідно з якими людська природа еволюціонує, а зміна людської природи за допомогою технології стає реальністю.

**Ключові слова:** гуманізм, трансгуманізм, природа людини, постлюдина, безсмертя.

### Аннотация

**Капустина Н. Б. Философия трансгуманизма: история формирования идей.** – Статья.

В статье проанализированы основные идеи философии трансгуманизма. Выясняется, что трансгуманизм в своем развитии проходит несколько закономерных стадий и в современном состоянии представляет собой комплекс разнородных идей, совокупность убеждений, согласно которым человеческая природа эволюционирует, а изменение человеческой природы с помощью технологии становится реальностью.

**Ключевые слова:** гуманизм, трансгуманизм, природа человека, постчеловек, бессмертие.



**Summary**

**Kapustina N. B. Philosophy of transhumanism: the history of the formation of ideas.** – Article.

The main ideas of the philosophy of transhumanism are analyzed in the article. It turns out that transhumanism in its de-

velopment passes several regular stages and in its present state is a complex of heterogeneous ideas, a set of beliefs according to which human nature evolves, and the change of human nature with the help of technology becomes real.

*Key words:* humanism, transhumanism, human nature, posthuman, immortality.

УДК 130.2+141.319.8

**М. В. Колінько**

кандидат філософських наук, доцент,

докторант кафедри філософії

Донецького національного університету імені Василя Стуса

**ТРАНСГРЕСИВНІСТЬ МОДИ: ТОПОЛОГІЧНИЙ ПРОСТІР СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ**

**Постановка проблеми.** Мода в просторі культури споживання демонструє топологічне місце вимірювання і розрізнення соціокультурних позицій суб'єктів, будучи водночас і маркером суспільства споживання, і механізмом опору нав'язаним цим суспільством стереотипам. Мода антитечна, тому що одночасно адаптує культурні імперативи, ідеологічні, політичні, етичні норми до суспільної свідомості, і водночас піддає їх критиці, провокує, заявляє про свою трансгресивність. Її контрастний, суперечливий характер заворює повсякденну свідомість і пробуджує дослідницький інтерес. Трансгресія модного стилю, задумана як порушення різних табу і норм у будь-якій сфері життя і галузі культури та встановлення нових цінностей і смаків за допомогою дій на «межі», іноді вважається вирішальним засобом звільнення людини від різного роду обмежень, які нав'язує суспільство, революційним проривом. Однак акти модної трансгресії згодом перетворюються на повторювані практики, продаються як бренди, їх наслідують, копіюють, поширюють. Так мода завойовує владні позиції (про що свідчить поширений вираз «диктат моди»), перетворюється на засіб соціального тиску.

**Метою статті** є аналіз трансгресивного механізму введення і вкорінення модних образів в суспільстві споживання. Це доволі парадоксальне завдання, тому що визначення моди містить слова «нетривале панування, еталон, зразок, правило», що цілком виключає ознаки трансгресивного. Але згадаємо, що І. Кант, описуючи моду, ключовими вважав докорінні зміни в способі життя людей: «Будь-яка мода – це мінливий образ життя».

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Специфіка моди в суспільстві споживання розглядається багатьма сучасними авторами, але найбільш значущі розвідки належать Г. Зімелю («Філософія моди»), Р. Барту («Система моди»), Ж. Ліповецькі («Імперія ефемерного: мода і її доля в сучасному суспільстві»), Л. Свендсену («Філософія моди»), З. Бауману («Текуча сучасність»)[1].

Ми зацікавилися топологічною методологією аналізу розповсюдження моди в суспільстві споживання. Топологія, незважаючи на давню історію її категорії «топос», позиціонується як молода методологія з неусталеними прийомами, принципами та засобами роботи в гуманітарному просторі. Топологічні техніки аналізу пропонуються сьогодні багатьма галузями гуманітаристики і окремими науковцями. Найбільшу вагу в цьому дослідницькому полі мають твори П. Бергера, Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, М. Фуко, П. Бурдьє, М. Гайдегера, А. Лосева, М. Бахтіна, Ю. Лотмана. Найчастіше можна бачити неklasичні, а точніше, пост-модерні розвідки на топологічну тему.

Постмодерний погляд на трансгресію споріднений із модерністськими художніми практиками, які свідомо порушували різні соціальні, культурні та психологічні табу, особливо ті, що пов'язані з демонстрацією сексуальності та соціальним контролем над цією демонстрацією, що проявлявся в чіткій диференціації між жіночим і чоловічим. Бути трансгресивним означає «перетин лінії» між звичайною і нетрадиційною поведінкою, ігнорування, опір, виклик або відмову від дотримання соціальних, інституційних або культурних норм. Під впливом модерністських художніх практик і за їх ідеологічного заохочення розвинулася й остаточно утвердилася індивідуалістична концепція трансгресії, в якій вона визначена як контингент і різноманітний набір втілених дій, що порушують і оскаржують негласні або явні правила, які подають індивідів як підконтрольних суб'єктів. Ідеологи і шанувальники транс-

гресії стверджують, що, роблячи такі дії, вони звільняють не тільки себе, але і допомагають суспільству звільнитися для нових дискурсів, нових можливостей сексуального вираження, такий досвід допомагає соціуму краще зрозуміти себе, і це, мабуть, добре. Американська дослідниця Христина Фоуст [2] покладає серйозні надії на трансгресію як критичну евристику, за допомогою якої можна збагатити та переорієнтувати наукові методи аналізу соціальних явищ. Вона стверджує, що трансгресія виступає проти усталених норм, спираючись на радикальну сингулярність і швидкоплинну творчість втіленого акту перформанса як винахідницького ресурсу, з якими можна активізувати людську автономію. Трансгресія найчастіше не становить «правильної» соціальної дії, як вона вимірюється з погляду гегемонії, бо трансгресивні дії занадто незвичайні або скороминущі, щоб гальванізувати агентів у колективну волю або ідентичність. Порушення заборон і норм, що розглядається переважно як індивідуальний і творчий акт звільнення, а також як засіб самовираження, а потім наслідування, у кінцевому підсумку призводить до коммодифікації. Саме так впроваджуються в суспільство модні тренди, але ж треба розуміти, що коммодифікація (товаризація) і маркетингізація відносин вимагають контролю і підпорядкування, а не звільнення. Ідеологія звільнення, що лежить в основі трансгресії, представляє норми і заборони як певну соціальну даність, котра протистоїть трансгресії, обмежує її як вираження індивідуальності, забороняє її висловлювання. Частково такому тлумаченню трансгресії сприяло романтичне уявлення про творчий геній. Важливою особливістю сучасних інтерпретацій є розуміння її як умови виникнення нових норм, встановлення нових культурних правил, визнання нормальності всіх видів ідентичності. Ідея Д. Батая про те, що трансгресія полягає не в запереченні табу, а в тому, щоб переступити і завершити його, органічно влилася в постмодерністську теорію. Трансгресія необхідна для того, щоб встановити і зміцнити всі види меж. Звичайно, мотив завершення звучить злегка іронічно в цьому разі: сам акт і концепція трансгресії передбачають повторення перетину бар'єрів, а табу може зберегтися тільки за умови неможливості цього перетину. Отже, стає очевидною парадоксальна природа феномена моди: встановлення її зразків є «ненормальною» дією, воно вимагає порушення наявних культурних меж, а тільки потім засвоюється споживачем і суспільством.

Що стосується логіки суспільства споживання, можна сказати, що ідеологія звільнення використовується для розширення ринку споживчої ідентичності та принципу безперервного споживання. Наприкінці ХХ-го ст. популярна і споживча культура встановила цінність ідеалізованих образів тіла: тіла сприймаються як концентрації товарних форм здоров'я, краси і моди, які стимулюють споживання, а тілесні задоволення встановлюють директиви для створення ідентичностей. Індекс споживання вважається одним із найбільш важливих чинників, що вказують на життєздатність економіки і суспільства. Важлива теза (не нова, що сягає корінням в економічні теорії ХІХ ст. – М. К.) про те, що для сучасної економічної системи характерно матеріальне виробництво, пов'язане з виробництвом необхідних для нього людей, показує, що в суспільстві споживання керівним принципом є інтерпретація людини як ресурсу. Тим самим створюється ідентичність споживача, затребувана даним суспільством, виробляється суб'єктивність, необхідна для розширення виробництва. Така ідентичність, скомбінована з бажання споживати, задовольняти свої потреби

й очікування задоволення від цього, створюється шляхом копіювання модних образів, руйнування консервативних, сталих, «жорстких» ідентичностей. Через внутрішню тенденцію постмодерного суспільства порушувати будь-який встановлений порядок речей варто очікувати, що ця тенденція активно реалізується на суб'єктивному рівні: як культурний розвиток трансгресій, що ведуть до зростання розмаїття потреб, а також створення ринків, що задовольняють їх. У виробництво індивідуальних ідентичностей включаються різні конкуруючі ринки. Ідентичність, таким чином, стає все більш нестійкою, фрагментованою, однаково схильною як до конструювання, так і до реконструкції. Постмодерністські мислителі описують її як багаторівневу, множинну, палімпсест, пастіш, компіляцію, а її найбільш помітними рисами називають нестабільність, гнучкість, децентралізацію, характеристики, що сутнісно пов'язані зі споживанням. Гасло споживачької ідеології стверджує, що вибір ідентичності та її збирання з «елементів» на вільному ринку – єдиний реальний акт свободної волі індивідуума, і що «асиміляція» нової або поліпшеної ідентичності не тільки гарантує нову «дозу» задоволення, але також допоможе бути в курсі останніх модних розробок культурного світу. Варто зазначити і протилежну тенденцію – пошук більш сталої і стабільної ідентичності, заснованої на національній, культурній, груповій приналежності, колективних формах, щоб збалансувати індивідуальну сконструйовану ідентичність. Ця тенденція посилюється, що може бути викликано необхідністю реструктуризації «ринку» ідентичності, пов'язаною з потребою в зміні способу та стилю життя.

Сьогодні системне виробництво споживачів реалізується шляхом навчання людей, які дивляться на себе як на зібрання характеристик, і підбирають їх відповідно до стилю свого життя (тілесні, душевні, характер, навички, картина світу – все раціонально складається, як мозаїка і комбінується для отримання найбільшої вигоди і задоволення, для модного, затребуваного образу – М. К.). Маркетингова сегментація ринку ділить споживачів на цільові групи споживання не тільки звичайних товарів, але і, все частіше, продуктів стилю й ідентичності. Це веде до змін в освіті та культурі, а також до самонавчання: навчання споживанню таких продуктів означає навчитися цінувати відповідні соціальні утворення. Трансгресивний аспект життя громадянина-споживача стає важливою рушійною силою культурної економіки. З одного боку, ідентичності створюються і виробляються на основі промислових маркерів відмінностей; з іншого боку, групи і рухи, позначені трансгресією, стають важливою частиною території культурної індустрії. Про що говорять ці відмінності в споживанні? За даними Інституту глобального розвитку і навколишнього середовища Університету Тафтса (Сполучені Штати Америки (далі – США)), середній житель США за рік споживає 275 фунтів м'яса, використовує 635 фунтів паперу, енергію, еквівалентну 7,8 метр. тон нафти. Сорок п'ять років тому середній американець з'їв 197 фунтів м'яса, використовував 366 фунтів паперу і енергії, еквівалентної 5,5 метр. тона нафти [3, с. 3]. У США 1 легковий автомобіль припадає на кожні дві людини, в Європі – на кожні 3,1 людини. Країни, що розвиваються, мають у середньому прилизно 1 авто на кожні 49 осіб. Споживання – це процес, за допомогою якого товари і послуги потрапляють до людей для остаточного використання. Ще Адам Сміт стверджував, що споживання – це єдина кінцева мета всієї продукції, і добробут виробника має обслуговувати потреби споживача. Це не означає, що люди є тільки споживачами. Вони цікавляться й іншими цілями, такими, як самореалізація, справедливість, свобода, участь, соціальні та культурні відносини, екологічний баланс. Ці інтереси можуть допомагати або суперечити їхньому буттю споживачів. Від виробництва людина може отримувати задоволення, праця найчастіше визначає роль і статус людини в суспільстві, може бути основою самоповаги, значною мірою наповнювати життя інтересом і сенсом. Це теж береться до уваги економікою суспільства споживання. Адже якщо вона робить людей доволі щасливими як

споживачів, але абсолютно нещасними як працівників або членів спільноти, навряд чи можна вважати це її успіхом.

Людина з ідентичністю споживача акцентує увагу на споживчих цінностях і відносинах, вона завжди хоче споживати більше, знаходить сенс і задоволення в житті, насамперед, від покупки нових споживчих товарів, слідування модним трендам, дотримується культурної настанови, коли доходи використовуються для придбання продукції, що постійно зростає. Озираючись на історію західної цивілізації, ми виявляємо серйозну відмінність моделей споживання від тих, що існують сьогодні. До промислової революції переважна більшість населення мешкала в сільській місцевості і працювала в сільському господарстві. Одяг і побутові речі існували в них у надзвичайно обмеженій кількості за сьогоднішніми мірками і зазвичай робилися членами домогосподарства або ремісниками з того ж села. Передбачалося, що основні предмети служитимуть все життя, а часто і передаватимуться від одного покоління до іншого. Мода, технологічні зміни та соціальний престиж не змушували людей постійно робити нові покупки; замість цього окремі матеріальні блага за необхідності використовувалися протягом десятиліть. Звичайно, незначна еліта здавна користувалася більш високими стандартами споживання і купувала предмети розкоші та послуги. Це створювало робочі місця для деякої кількості ремісників і торговців, проте покупки еліти не були достатньо великими, щоб змінити переважно аграрну економіку. Трансформація виробництва в промислове переформатувала і споживання. Модний образ життя впливає на спосіб ведення домашнього господарства. Можна припустити, що технологічні новинки, пекарні, кулінарії зроблять домашнє виробництво більш ефективним і скоротять години праці. Насправді, широкий доступ домогосподарок до супермаркетів, холодильників, інтернет-рецептів анітрохи не скоротив час, який вони витрачають біля плити, тому що вони повинні готувати більш складні й різноманітні страви, зросли вимоги до якості, калорійності і смакових відчуттів від їжі. З доступом до пральних машин і вдосконалених пральних засобів зросли стандарти чистоти одягу. Трудові зусилля у виробництві побуту залишилися високими, хоча така праця зазвичай згадується як «споживання».

Значущим феноменом, спрямованим на стимуляцію модного способу життя, є реклама. Реклама часто виправдовується економістами як джерело інформації про продукти і послуги, доступні на ринку. Хоча вона дійсно це робить, роль і вплив її значно ширше. Реклама звертається до різних цінностей, до емоційних і практичних потреб, до цілої низки бажань і фантазій. Безліч рекламних оголошень, з якими ми стикаємося, несуть свої власні окремі повідомлення, але на глибинному рівні всі вони несуть загальне повідомлення: вони продають радість від покупки, просуваючи ідею про те, що покупка речей сама собою є приємною діяльністю. Сучасна економіка вимагає, щоб «ми споживали наш спосіб життя, щоб ми перетворювали купівлю та використання товару на ритуали, в яких ми прагнемо до нашого духовного задоволення, задоволення нашого Его в споживанні» [3, с. 13]. Ще в середині минулого століття американський аналітик та ідеолог ринку Віктор Лебов писав, що для прискореного економічного зростання споживання повинне стати способом життя, ритуалом, що забезпечує престиж особистості, що потрібно навчити людей швидко змінювати речі, зношувати, псувати, замінювати їх новими і більш модними зі зростаючою швидкістю.

Сприяння людьми їхнього власного добробуту і модності залежить від структури споживання, яку вони бачать навколо себе, у своїй референтній групі. Сучасна комунікація, інформаційні технології створили нове джерело невдоволення тим, що домінуючі образи, що демонструються всьому світу, належать багатій і більш елітній підгрупі. Результатом є створення поширеного почуття відносної депривації, тобто відчуття, що свій стан є неадекватним, тому що поступається чужим обставинам. «Найбагатша людина в маленькому селі може бути цілком задоволена традицій-



ним одягом і їжею, відкритою вбиральною, і водою, взятою з комунальної ями, до тих пір, поки її спосіб життя узгоджується з гідністю і самоповагою. Однак якщо її референтна група змінюється, наприклад, якщо вона починає порівнювати своє життя з новинами, з яких дізнається про життя в місті, все, що вона має, почне здаватися бідним, середнім і ганебним» [3, с. 20]. Виникає почуття неповноцінності, яке приходить через порівняння себе з кимось, хто має більше. Таке болісне переживання розбіжності ціннісних очікувань і ціннісних можливостей має соціокультурну природу і показує, що здебільшого очікування індивіда визначаються досягненнями й оцінками оточуючих, людей його кола. Незадоволеність наявним станом, відчуття несправедливої обділеності можуть стати причиною трансгресивної поведінки індивіда. Наприклад, відносна депривація спонукала жінок західної культури (в основному це стосується представниць середнього класу, заможних і освічених – М. К.) заявляти, що становище жінки в суспільстві принизило, обговорювати дискримінацію і гендерні упередження, що призвело до зміни суспільної свідомості і законодавства щодо гендерної рівності. Впевненість людей у тому, що вони мають право на кращу долю, спонукає їх порушувати межі свого способу життя. Трансгресія може в такому разі як сприяти поліпшенню способу життя, так і привести до соціальної дезорієнтації. Наприклад, небезпека відносно депривації полягає в тому, що вона є причиною агресії, яка прямує в соціокультурне оточення, руйнує усталені зв'язки і відносини.

Поширеним сучасним способом відношення до моди є її ігрова інтерпретація. Сучасній культурі взагалі притаманний ігровий, карнавальний характер. Карнавали відзначають модні місця світової індустрії туризму і водночас стимулюють розвиток і поширення місцевої культурної індустрії (парки розваг, тематичні кафе і ресторани, інші місця відпочинку). Карнавалізація трансгресії може виділятися як специфічна особливість переходу в інший простір. Вона сполучає соціальний і політичний світи зі світом споживання, розваг, туризму, пакуючи цю подію в обгортку чудового, святкового, ейфорійного настрою. Вона допомагає привчити частину публіки, яка прагне зберегти «закошені» норми, до трансгресивної ідентичності, спокушаючи її радіощами святкування і можливостями економічних вигод. Карнавал завжди був значущим культурним топосом, але в просторі глобалізації він почав грати засадничу роль. М. Бахтін визначав карнавальну культуру життям, оформленим особливим ігровим чином, виділяючи сутнісні характеристики карнавалу: відсутність просторових меж, поділу на виконавців і глядачів, перехід за межі офіційної культури, підпорядкованість (але тимчасову) законам карнавальної свободи, святковості, тимчасове скасування ієрархічних відносин, привілеїв, заборон і норм [4]. Культурна індустрія постачає публіці масовий продукт із формами шокувальної музики і живопису, катастрофічного телебачення і засобів масової інформації, індустрія туризму прокладає маршрути для споживання карнавальних задоволень, віртуальна комунікація, соціальні мережі надають суб'єкту можливість підтримувати постійну атмосферу повсякденної святковості, відводять від реальних проблем і завдань. Безмірне надлишкове споживання у всіх його проявах – їжі, напоїв, тілесності як прояв непотрібного марнотратства трансгресивно по своїй суті і є знаковою рисою карнавального свята. Карнавальна трансгресія є, ймовірно, не скасуванням норм, а навмисною інверсією. Пародіюючи панівні відносини і правила, вона підкреслює їхнє соціальне значення, розкриває їхній справжній зміст.

Якщо карнавали М. Бахтіна – це переміщення в часі, дійство хронотопу, то поїздки по магазинах мешканця суспільства споживання – це, насамперед, переміщення в культурному просторі, тобто переміщення в інші місця може відбуватися в різних системах координат. Значущим топологічним місцем не тільки модного, а взагалі культурного буття в суспільстві споживання є торговий центр. «Храм споживання», як його називав Дж. Рітцер, являє собою різкий контраст із повсякденністю. Він розташований

за межами міської повсякденної суєти, незалежно від того, зведений він поза міською межею або в центрі мегаполіса. «Його робить іншим не повна зміна, заперечення або припинення дії правил, які керують повсякденністю, як у разі карнавалу, а демонстрація способу життя, якому повсякденність або перешкоджає, або якого марно прагне досягти, а доступний він лише для обраних» [1, с. 108].

**Висновки.** Аналіз моди в нашій статті був ув'язаний із тенденціями суспільства споживання. Ми вважаємо, що перш ніж стати правилом і соціальною інституцією, мода у своєму становленні використовує механізм трансгресії. Трансгресія виступає механізмом порушення правил, перевищення меж звичайної поведінки. Спонукаючи до новацій у галузі моди, вона може бути ствердженням особистої свободи і підтвердженням здатності людини до самовизначення.

До дослідження залучено топос карнавалу, що представляє граматику того сегмента топологічної соціокультурної структури, в якому розміщуються розрізняльні позиції свято/повсякденність. Сутністю карнавального дійства постає зведення в норму неприпустимого в повсякденному житті, інверсія, тимчасове знищення звичних меж існування, протиставлення офіційному життєвому укладу.

### Література

1. Бауман З. *Текущая современность* / З. Бауман ; пер. с англ. под ред. Ю. Асочакова. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
2. Foust C. *Transgression as a Mode of Resistance : Rethinking Social Movement in an Era of Corporate Globalization* / C. Foust. – New York : Lexington Books, 2010. – 256 p.
3. Goodwin N., Nelson J., Ackerman F., Weisskopf T. *Consumption and the Consumer Society* / N. Goodwin, J. Nelson, F. Ackerman, T. Weisskopf. – Medford : Global Development And Environment Institute Tufts University, 2008. – 26 p.
4. Бахтин М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса* / М. Бахтин. – М : Худож. лит., 1990. – 543 с.

### Анотація

**Колінько М. В.** Трансгресивність моди: топологічний простір суспільства споживання. – Стаття.

У статті досліджується топологічний простір суспільства споживання. Мода подається як специфічне соціальне поле, що формується в процесі культурної трансгресії. Трансгресія розглядається як перетин меж між звичайною / нетрадиційною, консервативною / новаторською поведінкою, ігнорування, опір, виклик або відмова від дотримання соціальних, інституційних або культурних норм. Суспільство споживання по своїй суті має трансгресивну природу. Трансгресивний аспект життя споживача є рушійною силою культурної економіки. Ідентичності створюються на основі проміслових маркерів відмінностей, а групи і рухи, що позначені трансгресією, стають важливою частиною території культурної індустрії. Сприйняття людьми їхньої власної модності залежить від структури споживання, яку вони бачать навколо себе, у своїй референтній групі. Притаманна сучасній культурі карнавальна інтерпретація є поширеним способом ставлення до моди. Згодом акти модної трансгресії перетворюються на повторювані практики, продаються як бренди, відбувається інституалізація моди.

**Ключові слова:** мода, топос, трансгресія, суспільство споживання.

### Аннотация

**Колінько М. В.** Трансгресивность моды: топологическое пространство общества потребления. – Статья.

В статье исследуется топологическое пространство общества потребления. Мода представлена как специфическое социальное поле, формирующееся в процессе культурной трансгрессии. Трансгрессия рассматривается как пересечение границы между обычным / нетрадиционным, консервативным / новаторским поведением, игнорирование, сопротивление, вызов или отказ от соблюдения социальных, институциональных или культурных норм. Общество потребления по своей сути имеет трансгрессивную природу. Трансгрессивный аспект жизни потребителя является движущей

силой культурной экономики. Идентичности создаются на основе промышленных маркеров различий, а группы и движения, отмеченные трансгрессией, становятся важной частью территории культурной индустрии. Восприятие людьми их собственной модности зависит от структуры потребления, которую они видят вокруг себя, в своей референтной группе. Присущая современной культуре карнавальная интерпретация является распространенным способом отношения к моде. Впоследствии акты модной трансгрессии превращаются в повторяющиеся практики, продаются в качестве брендов, происходит институализация моды.

*Ключевые слова:* мода, топос, трансгрессия, карнавал, общество потребления.

#### Summary

***Kolinko M. V. Transgressiveness of fashion: the topological space of the consumer society. – Article.***

The article explores the topological space of the consumer society. Fashion is presented as a specific social field, formed

in the process of cultural transgression. Transgression is seen as the crossing of the boundary between conventional / nontraditional, conservative / innovative behavior, ignoring, resistance, challenge or refusal to adhere to social, institutional or cultural norms. The consumer society in its essence has a transgressive nature. The transgressive aspect of consumer life is the driving force behind the cultural economy. Identities are created on the basis of industrial markers of differences, and groups and movements marked by transgression are becoming an important part of the territory of the cultural industry. The perception of people of their own fashion depends on the structure of consumption they see around themselves, in their reference group. Carnival interpretation inherent in modern culture is a common mode of relation to fashion. Subsequently, acts of fashion transgression are transformed into repetitive practices, marketed as brands, and institutionalization of fashion takes place.

*Key words:* fashion, topos, transgression, carnival, consumer society.

УДК 341.238.01:165/168(045)

*О. А. Коппель**доктор історичних наук,  
професор кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики  
Інституту міжнародних відносин  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка**О. С. Пархомчук**доктор політичних наук,  
професор кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики  
Інституту міжнародних відносин  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка***МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ВПЛИВ ЗАГАЛЬНОНАУКОВИХ ТЕОРІЙ  
НА ДОСЛІДЖЕННЯ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН**

**Постановка проблеми в загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями.** Перед будь-якою наукою, як і перед наукою про міжнародні відносини, постійно постають центральні та найбільш складні для неї питання власних методології та теорії. Йдеться про філософію науки, філософію суспільних наук, складовою частиною якої є і гносеологія міжнародних відносин. Розвиток науки про міжнародні відносини свідчить про зростання ролі та значення її гносеологічного складника. Гносеологія міжнародних відносин як складник філософії досліджує умови та можливості достовірного знання в галузі міжнародних відносин, загальні передумови пізнання явища міжнародних відносин, проблеми природи пізнання міжнародної реальності та його потенційних можливостей, відношення науки про міжнародні відносини до об'єктивної реальності. Проблеми розвитку теорії пояснюються необхідністю будувати прикладні дослідження на міцному теоретичному фундаменті.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми.** У сучасній українській науці з'явилося чимало досліджень, в яких аналізуються різні аспекти гносеології міжнародних відносин. Ними займаються українські вчені Л. Губерський, С. Кононенко, М. Мальський, В. Манжола, М. Мацяк, В. Хонін, С. Шергін та інші. Водночас поза увагою дослідників залишилися питання методологічного впливу загальнонаукових теорій на дослідження міжнародних відносин. З огляду на зазначене, ставимо за мету визначити, як метод філософського пізнання інтегрується в систему теоретичних знань про міжнародні відносини, для чого вважаємо за необхідне зосередити увагу на історії становлення та основних етапах розвитку науки про міжнародні відносини в контексті парадигмальної еволюції сучасної науки, що дозволить визначити основні напрями подальшої наукової розвідки, оскільки питання щодо її можливостей не тільки адекватно описувати міжнародно-політичні процеси, але й прогнозувати їх подальший розвиток залишається відкритим. Це напряму залежить від вибору правильної методології дослідження, оскільки побудова науково обґрунтованої моделі міжнародних відносин має базуватися на об'єктивних законах розвитку суспільних відносин і світу загалом.

**Вигляд основного матеріалу дослідження.** Явище міжнародних відносин виникає на ранніх етапах історії людства і в процесі свого розвитку зазнає значної еволюції [12, с. 112–158; 5, с. 36–68]. Воно посідає унікальне місце за своїми соціальними масштабами, тривалістю, за зв'язками з історією, соціологією, політологією та іншими суспільними науками, з основоположними, принциповими питаннями теорії суспільних наук.

Методологія науки про міжнародні відносини, як і будь-якої науки, базується на принципах, що впливають із первинних уявлень про міжнародні відносини як об'єкт дослідження. Відповідно, дослідження міжнародних відносин потребує сполучення підходів, що спираються на філософію як на теоретичний світогляд, який досліджує світ як ціліс-

ність, дає найбільш загальні уявлення про світ, про принципи буття, закономірності розвитку природи, суспільства, властивості мислення людини.

Отже, дослідження явища міжнародних відносин потребує підходів, що спираються на теорію, яка дозволяє дослідити суть, специфіку та головні рушійні сили розвитку цього особливого виду суспільних відносин; на соціологію, що передбачає дослідження закономірностей, які визначають зміни й еволюцію міжнародних відносин; на політологію, що дає змогу дослідження політичних аспектів розвитку системи міждержавних відносин, методи, форми і способи формування реалізації та оцінки політики, яка здійснюється державами; на історію, що дозволяє вивчити фактичний розвиток міжнародних відносин, знайти аналогії та винятки; на праксеологію, що дозволяє піддати науковому аналізу процес підготовки, прийняття та реалізації міжнародно-політичного процесу. У відомій праці французького філософа і соціолога Р. Арона «Мир і війна між націями» визначаються рівні концептуалізації міжнародних відносин, а саме: теорія, соціологія, історія, праксеологія [1, с. 32–34].

Історизм розуміється як процес системостворення, функціонування та розвитку міжнародних відносин, є однією з найголовніших характеристик їхньої життєдіяльності саме як системи. Адже складність дослідження міжнародних відносин полягає в тому, що саме явище постійно еволюціонує. Принцип історизму є органічно включеним до системного підходу, являє собою один із найголовніших його аспектів. Дотримання цього підходу особливо важливе для побудови теоретичних знань про складні об'єкти, що історично розвиваються, якими і є міжнародні відносини.

Філософія є науковою основою як політології і соціології, так і міжнародних відносин. Цілком зрозуміло, чому, розмірковуючи над специфікою пізнавальної ситуації дослідника міжнародних відносин, Г. Моргентгау під тиском надкомплексності предмета міжнародно-політичного дослідження звертається до альфи й омеги суспільствознавства загалом – історії та філософії. Йдеться не про безпорадність політології міжнародних відносин, а про її об'єктивне повернення до джерел, усвідомлення первинного синтезу (історії та філософії), з якого зростає ця дисципліна [4, с. 8]. Серед наук, які найтісніше зв'язані з теорією міжнародних відносин, М. Мальський і М. Мацяк теж виокремлюють філософію як особливий різновид духовної культури, призначення якого полягає в осмисленні основ природного і соціального світу, формування культури та пізнання, людини та її сутності. Тому вчені-міжнародники використовують погляди філософів як концептуальну основу своїх досліджень, а низка сформульованих філософами ідей стала органічною частиною теорії міжнародних відносин [7, с. 34–35].

Отже, існує взаємозв'язок міжнародних відносин і філософії, опосередкованою ланкою в якому виступає теорія міжнародних відносин. Український дослідник В. Хонін вважає, що теорія міжнародних відносин має бути системно пов'язана з фундаментальними науками, насамперед із



філософією, і на підставі цього приходиться до висновку, що, використовуючи їхній понятійний апарат, теорія міжнародних відносин являє собою щодо цих наук спеціальну наукову дисципліну [11, с. 17]. Як зауважують М. Каменецький і А. Суботін, досягнення історичної, політичної та філософської думки, накопичені людством, слугують для науки про міжнародні відносини інтелектуальними джерелами, здатними підтримувати її, а часом ставити їй питання або піддавати сумніву її тези [3, с. 5].

У філософському розумінні основні закони діалектики виступають як основоположні, фундаментальні принципи і буття, і усвідомлення об'єктивної дійсності, зокрема й явища міжнародних відносин. Найважливішими із принципів діалектики можна назвати принципи єдності діалектики буття і діалектики мислення, загального зв'язку і загального розвитку явищ у світі. Визнання принципу загального розвитку відображає глибинну сутність процесу руху матерії як саморуку, формування нового як саморозвитку матерії. У пізнанні цей принцип вимагає дослідження предметів і явищ об'єктивно, у русі, розвитку, саморусі, саморозвитку, тобто через дослідження суперечностей предметів і явищ, розвитку цих суперечностей і, таким чином, з'ясування внутрішніх джерел руху і розвитку.

Водночас визнання загального зв'язку і загального розвитку явищ у світі, у природі, суспільстві і мисленні вимагає системного дослідження цих явищ, на противагу метафізичному методу, якій розглядає світ у сукупності ізольованих явищ.

Отже, наука про міжнародні відносини являє собою системно організований образ існування певної сфери об'єктивної реальності, теоретично організовану систему знань, що перебуває в безперервному розвитку. Розвиток науки про міжнародні відносини можна розглядати як процес узгодження системності уявлень із системністю об'єкта дослідження.

Отже, комплексне дослідження міжнародних відносин вимагає сполучення цих підходів в їх діалектичній єдності, тому що вони органічно взаємопов'язані, доповнюють один одного. Протиставлення одного з підходів іншому не має під собою підстав у дослідженні будь-яких соціальних об'єктів, особливо таких, як міжнародні відносини. Кожен із цих підходів зосереджує увагу на одній зі сторін міжнародних відносин – або на їхній структурі в статичній, або на генезі в їхній динаміці.

Наукове відображення явища, зокрема явища міжнародних відносин, починається тоді, коли в природі та характері його функціонування знаходяться певні константи, якості, які незмінно притаманні даному явищу протягом всіх етапів його трансформацій, є його невід'ємними складниками.

Велике наукове значення має проблема «початку» науки про міжнародні відносини, її виникнення та розвитку в контексті парадигмальної еволюції сучасної науки як специфічної діяльності з виробництва й отримання нових знань.

Передумовою теоретичної діяльності в науці, умовою будь-якого виду теоретичної діяльності з пояснення та систематизації емпіричного матеріалу є існування особливого типу знання, що не виконує безпосередньо пояснювальної функції, але є умовою цієї діяльності. Існування такого особливого типу знання фіксується в методологічних концепціях Т. Куна й І. Лакатоса, у методологію науки вводяться поняття «парадигми» (Т. Кун) і майже аналогічне йому «дослідницька програма» (І. Лакатос), які є своєрідними метатеоретичними утвореннями, що містять набір вихідних ідей та методологічних установок, на які спирається наукове пізнання, сукупністю принципів, які на конкретному історичному етапі розвитку науки загалом задають певний спосіб теоретичної діяльності, визначають вибір засобів цієї діяльності. Це означає, що парадигма містить сукупність загальноновизнаних уявлень, чи модель, яка посіла в науці провідне місце, сукупність фундаментальних елементів, які утворюють єдине правило, яке визнається в науці чи в су-

спільстві впродовж певного часу. Залежно від наукової сфери, у межах якої застосовується це поняття, його визначення відрізняються сукупністю компонентів, але загальний зміст залишається. Парадигма є еталонним розв'язанням дослідницької проблеми.

У процесі історичного розвитку людства змінювалися функції самої науки в системі культури та суспільства. Це конкретизувалося в парадигмальних установах. З кінця XVII ст. в європейській науці домінуючою була звільнена від теології механістична парадигма. Її характерними рисами стає відмова від апеляції до теології для пояснення наукових фактів, визнання можливостей розуму, озброєного методом пізнання законів природи. Механістична картина природи розглядалася як загальнонаукова картина світу.

З останньої чверті XIX ст. домінує енергетична парадигма. Її характерною рисою стає визнання того, що методи мають враховувати особливості об'єкта дослідження, що призводить до диференціації наукового знання, багатодисциплінарності. Еволюція наукового знання проходила під знаком диференційної тенденції, яка знаходила своє відображення у виокремленні нових предметних галузей, що призводило до формування все більшої кількості наукових дисциплін і субдисциплін.

Із цього періоду розпочинається і систематизоване та цілеспрямоване дослідження теорії міжнародних відносин у межах відносно самостійної дисципліни. Як навчальна дисципліна «Теорія міжнародних відносин» вперше з'являється в університетах Сполучених Штатів Америки (далі – США) і Великої Британії після Першої світової війни, тоді ж виникають перші дослідницькі центри й університетські кафедри.

Безпосередньо перед Першою світовою війною і протягом міжвоєнних років домінуючим був історичний і правовий аналіз міжнародних відносин. Увагу було зосереджено в основному на дипломатичній історії, ця тенденція характеризувалася вивченням окремих деталей і застосуванням історичного методу, ретельним дослідженням документів. Друга тенденція характеризувалася зверненням до проблематики міжнародного права та міжнародних організацій. Вважалося, що створення сильної й авторитетної міжнародної організації сприятиме становленню стабільного миру. Третя тенденція сфокусувалася на вивченні поточних подій.

У процесі накопичення знань про міжнародні відносини як явище відбувається поступове розширення змісту цього терміна. Так, Р. Арон підкреслює, що, судячи з визначення, міжнародні відносини є відносинами між націями, точніше, державами як політичними одиницями та величинами. Але, розширюючи зміст терміна «нація», він зазначає, що розуміє його як будь-яку політичну величину, політичну спільноту, тобто певну колективну державно-політичну організацію на певній території всіх часів [1, с. 32–34]. Міжнародні відносини почали розглядатися як відносини між будь-якими політично організованими спільнотами, державно-політичними організаціями на конкретній території всіх часів. Наукова думка розглядає історію людського суспільства як єдиний процес, що поділяється на дві послідовні стадії організації: потестарну (дополітичну) і державну, з різними формами політичної організації суспільств. На стадії дополітичної організації першими формами зовнішньої взаємодії були обмін/торгівля та збройні сутички. Ще на стародавніх етапах історії етнічні спільноти стикалися одна з одною, наслідком чого стає початок поділу всіх взаємодій на внутрішні та зовнішні. Хоча збройні сутички відбувалися і в період неоліту та навіть раніше, війна як суспільно-політичне явище, як функція, яка здійснюється професійними військами, виникла лише разом із державами та локальними цивілізаціями. На стадії державної організації остаточно формується об'єктивно і відрізняється суб'єктивно поділ відносин на внутрішні (ті, що підпорядковані державі) та зовнішні (ті, що їй не підпорядковані).

Подальше накопичення наукової інформації та зміни в трансляції наукових знань сприяли формуванню інформаційної парадигми. В її межах відбувається диференціації

наук про міжнародні відносини. В умовах поступового розмивання кордонів між внутрішньою та зовнішньою політикою в дослідженнях міжнародних відносин посилюється політична компонента. Коли йдеться про міжнародно-політичну науку, то мається на увазі більше політологічна, ніж історична чи правова орієнтація дисципліни. Крім того, з'являються певні національні традиції у вживанні термінів [6, с. 58–59]. Так, у Франції найбільш вживаним є термін «міжнародні відносини» як назва наукової та навчальної дисципліни. В англійській літературі вживається як найбільш нейтральний термін «міжнародні дослідження» (“international studies”), терміни «світова політика» (“world politics”) чи «міжнародна політика» (“international politics”), а пізніше «глобальна політика» (“global politics”) для акцентування уваги на взаємозв'язку із глобальними проблемами сучасного світу.

Ускладнення суб'єкта функціонування науки як соціального інституту, пов'язаного з іншими підсистемами держави, суспільства, з економікою, освітою, політикою, культурою сприяло формуванню організаційної парадигми. Інформаційна й організаційна парадигми дістали оформлення у відповідних наукових теоріях, зокрема й системній. Наука концентрує увагу на таких типах об'єктів, як складні системи, які самоорганізуються і в які включена людина. Системна теорія як знання про системи накопичує їх, упорядковує й використовує для пояснення систем різної природи, зокрема й міжнародних.

Із другої половини ХХ ст. різні види системних теорій інтегруються в системологію, інтегральну науку про системи, яка об'єднала загальну теорію систем, приватні й галузеві теорії систем з урахуванням необхідності предметної специфікації. Здійснено найбільш амбіційну спробу досягти синтезу наукового знання з усіх, до цього зроблених.

Системний підхід до міжнародних відносин виявлявся в їх трактуванні як цілісного явища, де існують закономірні зв'язки між його елементами, чітка ієрархія та сталі взаємозалежності. Він базувався на визнанні того, що практично всі питання міжнародного життя виявляють свою сутність у дослідженні їх у контексті системи міжнародних відносин як відносно відособленої підсистеми суспільних відносин. У методологічному плані аналіз міжнародних систем визнається необхідним для розуміння основних закономірностей і динамічних універсальї розвитку міжнародних відносин. Тому центральну ланку науки про міжнародні відносини становить теоретичне дослідження міжнародних систем, властивих їм структури та функцій, процесів їхнього розвитку. Аналіз міжнародних систем визнавався ключем до розуміння міжнародних відносин, до пошуку об'єктивних закономірностей їхнього існування й еволюції, з'ясування їхньої сутності, вважається найбільш комплексним і повним їх дослідженням.

Дослідження міжнародних систем можна умовно розділити на дві великі групи так, що першу групу становили теоретичні розроблення в галузі конструювання абстрактних схем (А. Рапопорт, М. Каплан, Ч. Маклелланд, Дж. Розенау, Дж. Моделски, К. Дойч та ін.); до другої групи можна віднести теоретичні розроблення, що використовували системну інтерпретацію під час дослідження конкретних ситуацій (С. Хоффман, Р. Арон, К. Уолтц, Р. Роузкранц, Д. Сінгер, Дж. Бертон та ін.) [8, с. 56–59].

Але в ті часи вироблення чіткого наукового визначення поняття міжнародної системи залишалося невирішеним. У науці про міжнародні відносини затвердився широкий спектр розуміння поняття «система», найголовнішими були розгляд системи як комплексу взаємовідносин в одній площині (концепції «балансу сил», геополітики); як ієрархічного комплексу взаємозв'язків єдиного цілого (практичний варіант – аналіз процесів прийняття рішень у зовнішній і загальній політиці, державному управлінні, військовій сфері, питаннях безпеки, аналіз процесів формування та реалізації зовнішньої політики держави); як багаторівневого комплексу взаємодій ряду (множини) ієрархічних комплексів – суб'єктів міжнародних відносин (концепції інтеграції,

стабільних структур міжнародних відносин, взаємозалежного світу); як процесу формування нової ієрархічної цілісності з відносно менш складних, але водночас внутрішньо достатньо складних цілісностей вищого порядку (концепції міжнародного співтовариства, «глобального селища») [2, с. 83].

Отже, дослідження міжнародних систем сформувалося як сукупність спеціалізованих напрямів і шкіл, єдиних в об'єкті, які спиралися загалом на спільні філософські й теоретико-методологічні засади, але розрізнялися за предметом і методами дослідження. Методи дослідження тих чи інших сторін об'єкта даної теорії виступали як більш конкретні концептуальні побудови, тобто як часткові теорії двох типів – міжпарадигмальних і парадигмальних. Деякі із часткових теорій, зазвичай висунутих у межах однієї з парадигм, знаходили підтримку в прибічників іншої парадигми.

Наприкінці ХХ ст. разом із видатними успіхами системності, у ній стали проявлятися кризові процеси. Основна причина цього полягала не стільки в кризі системності як такої, скільки в кризі її методології. Принципове оновлення системної методології відбулося завдяки формуванню І. Пригожиним концепції хаосу й перехідних процесів. Подальший розвиток ідеї системності призвів до виникнення концепції синергетики Г. Хагената, принципу синергізму, що сформувався на початку 80-х рр. ХХ ст., коли системність струснули перші кризи. Принцип синергізму, або мультиплікаційний підхід, відокремився від системного і вийшов на перший план серед інших методологічних принципів [9].

Синергетика стала міждисциплінарним науковим підходом, який досліджує процеси утворення та поведінку відкритих систем, що взаємодіють між собою складним нелінійним шляхом. Класична діалектика була заснована на лінійності, розвиток розумівся як рух від простого до більш складного, від нижчого до вищого, від старого до нового якісного стану. Але глобальні процеси – це насамперед процеси нелінійні. Нелінійне мислення спрямоване на дослідження складних систем і є більш гнучким, припускає і навіть передбачає неоднозначність рішення, варіантність істини. З погляду нелінійної діалектики визнається циклічність у розвитку, що і спостерігається в глобальних процесах, спростовується їхня прямолінійна спрямованість. Розвиток визнається як складний, багатограний процес, інколи з результатами, які складно передбачити. Нелінійна діалектика орієнтована не на алгоритм, а на творчий підхід у дослідженні, на іноваційність, являє собою метод планетарної філософії як нового напрямку в пізнанні, який має посягати глобальні проблеми сучасності, проблеми сталого розвитку, розвитку міжнародних відносин. Адже зміст світової політики та міжнародних відносин у ХХІ ст. значною мірою визначають проблеми глобального розвитку.

Інтернаціоналізація політичної сфери, її глобалізація призводять до формування глобальної політичної культури як системи відносин і процесів виробництва її складових елементів під час зміни поколінь, важливим елементом якої є планетарне політичне мислення. Воно повинно мати гетерогенний характер, тобто не визнавати якийсь один із варіантів планетарного політичного мислення за універсальний, чи спроби тієї чи іншої країни, групи країн або цивілізації видавати свої цінності за універсальні, і включати найбільш досконалі структури всіх ідейних і політичних течій, в яких визначаються шляхи збереження людства. Водночас, як слушно зауважує І. Пригожин, людство поки що не має значних успіхів в становленні «нового планетарного мислення», хоча досягло певних якісних змін на шляху зближення двох культур – гуманітарного та природничого знань, однакового розуміння ними того, що являє собою інформація [9, с. 9].

**Висновки з дослідження і перспективи подальших пошуків у даному науковому напрямку.** Під час аналізу сучасної міжнародної системи варто було б виходити з того, що шлях, пройдений людством від ізолюваності континентів,

регіонів, цивілізацій і народів, завершився перетворенням світу на єдиний організм із визначеним загальним набором принципів і закономірностей розвитку його окремих частин. Тому останнім часом підвищена увага приділяється проблемам взаємозалежності та глобалізації світу. Аналіз цих трансцендентних універсальних тенденцій допоможе більш вірогідно представити напрям зміни міжнародних відносин і світової політики. Пошук адекватної стратегії подальшого поступу, що кореспондує з міжнародним досвідом і успішною практикою лідерів світової спільноти й містить сучасний категоріально-інструментальний апарат для розуміння політичних процесів глобального розвитку, є імперативним і пріоритетним для України.

З огляду на чинник нелівності, ризиковий і складно передбачуваний характер розвитку людства, однією з головних проблем глобального розвитку є необхідність політичного регулювання глобальних процесів, тобто реалізації політики гарантування глобальної безпеки. Вона має гарантувати безпеку глобальної системи та її структур, що передбачає з'ясування джерел загроз, визначення особливості політичного процесу в умовах посилення глобальних проблем, визначення політичних форм і засобів адаптації як окремих суспільств і цивілізацій, так і світового співтовариства загалом до імператив вживання, пошук механізмів, методів та напрямів регулювання взаємозалежності.

Для гарантування глобальної безпеки засобами політики особливо важливим є розуміння механізмів функціонування світу глобальної політики і політичного світу загалом. Необхідність політичного регулювання глобальних політичних процесів, гарантування глобальної безпеки призводить до формування глобальної політичної культури, яка має визначати норми та принципи політичної поведінки, яка відповідає вимогам збереження суспільного життя в умовах посилення глобальних ризиків, визначає умови його збереження, межі, вихід за які може призвести до загибелі світової цивілізації.

Нормативна модель глобальної міждержавної міжнародної системи включає такі елементи, як механізми та засоби забезпечення міжнародного порядку, підтримання міжнародної стабільності, успішне моделювання та прогнозування глобального розвитку, реалізація стратегії сталого розвитку людства. Водночас побудова науково обґрунтованої моделі міжнародних відносин має базуватися на об'єктивних закономірностях розвитку суспільних відносин і світу загалом.

Отже, філософія як самостійна наука утворює і основу, і завершення всіх часткових або спеціальних наук, являє собою інтегральну форму наукових знань, зокрема і знань про суспільство, культуру, історію, міжнародні відносини. Філософія є методологічною основою для розроблення способу розуміння емпіричних фактів міжнародно-політичної науки.

Перспективи подальших досліджень пов'язані, на наш погляд, з аналізом глибинних засад впливу розвитку процесів глобалізації на злам класичних парадигм і формування нового наукового світогляду, на суттєву трансформацію поглядів на роль науки в сучасному суспільстві. Важливий напрям пошуків нових парадигмальних установок науки – це зближення філософії науки і філософії гуманітарного пізнання, у межах якого виникає плюралістична філософія науки.

### Література

1. Арон Р. Мир і війна між націями / Р. Арон ; пер. із фр. – К. : МП «Юніверс», 2000. – 688 с.
2. Богатуров А., Косолапов Н., Хрусталева М. Очерки теории и методологии политического анализа международных отношений / А. Богатуров, Н. Косолапов, М. Хрусталева. – М. : Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2002. – 384 с.
3. Каменецкий М., Суботин А. Теория международных отношений / М. Каменецкий, А. Суботин. – К. : Издательско-полиграфический центр «Киевский университет», 2007. – 192 с.

4. Кононенко С. Формы политологического понимания международных отношений : [монография] / С. Кононенко ; НАН Украины, Ин-т всемирной истории. – К., 2012. – 899 с.

5. Косолапов Н. Явление международных отношений : историческая эволюция предмета исследования / Н. Косолапов // Очерки теории и методологии политического анализа международных отношений. – М. : Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2002. – 384 с.

6. Лебедева М. Мировая политика / М. Лебедева. – М. : Аспект-Пресс, 2003. – 351 с.

7. Мальский М., Мацяк М. Теория международных отношений : [підручник] / М. Мальский, М. Мацяк. – 2-е вид., перероблене і доп. – К. : Кобза, 2003. – 528 с.

8. Міжнародні системи і глобальний розвиток : [підручник] / кер. авт. колективу О. Коппель ; за ред. Л. Губерського, В. Манжоли. – Київ. : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – 606 с.

9. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; под ред. В. Аршинова, Ю. Климонтовича, Ю. Сачкова ; пер. с англ. Ю. Данилова [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://spkurdyumov.narod.ru/Ppigogin/PriOglavl.htm>.

10. Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 496 с.

11. Хонин В. Теория международных отношений : общая часть / В. Хонин. – К. : Академ-Пресс, 2005. – 456 с.

12. Buzan Barry, Little Richard. International Systems in World History. Remaking the Study of International Relations/ Barry Buzan, Richard Little. – Oxford University Press, 2000. – 452 p.

### Анотація

**Коппель О. А., Пархомчук О. С. Методологічний вплив загальнонаукових теорій на дослідження міжнародних відносин.** – Стаття.

Присвячено гносеологічним і теоретико-методологічним аспектам міжнародно-політичної науки. Доведено, що розвиток науки про міжнародні відносини свідчить про зростання ролі та значення її гносеологічного складника. Гносеологія міжнародних відносин як складник філософії досліджує умови та можливості достовірного знання в галузі міжнародних відносин, загальні передумови пізнання явища міжнародних відносин, проблеми природи пізнання міжнародної реальності та його потенційних можливостей, відношення науки про міжнародні відносини до об'єктивної реальності. На основі аналізу основ пізнання міжнародних відносин обґрунтовано, що методологічною основою для розроблення способу розуміння емпіричних фактів у міжнародно-політичній науці є філософія. Висвітлюються ключові питання теорії та методології аналізу міжнародних відносин у контексті парадигмальної еволюції сучасної науки. Особливу увагу приділено теоретичним засадам дослідження міжнародно-політичних проблем глобального розвитку.

**Ключові слова:** міжнародні відносини, гносеологія, філософія, соціологія, політологія, теорія міжнародних відносин, парадигма.

### Аннотация

**Коппель Е. А., Пархомчук Е. С. Методологическое влияние общенаучных теорий на исследование международных отношений.** – Статья.

Статья посвящена исследованию гносеологических и теоретико-методологических аспектов международно-политической науки. Доказано, что развитие науки о международных отношениях свидетельствует о возрастании роли и значения ее гносеологической составляющей. Являясь составной частью философии, гносеология международных отношений исследует условия и возможности достоверного знания в области международных отношений, общие предпосылки познания явления международных отношений, проблемы природы познания международной реальности и его потенциальных возможностей, отношение науки про международные отношения к объективной реальности. На основе анализа основ познания международных отношений обосновано, что методологической основой разработки понимания эмпирических фактов международно-политической науки выступает



філософія. Освітлюються ключеві питання теорії та методології аналізу міжнародних відносин в контексті парадигмальної еволюції сучасної науки. Особливу увагу приділено теоретичним основам дослідження міжнародно-політичних проблем глобального розвитку.

*Ключеві слова:* міжнародні відносини, гносеологія, філософія, соціологія, політологія, теорія міжнародних відносин, парадигма.

#### Summary

**Koppel O. A., Parkhomchuk O. S. Methodological effect of general academic theories of the studies of international relations. – Article.**

It is dedicated to the epistemological, theoretical and methodological aspects of international political science. It is approved that the development of the international relations science shows the increasing role and importance of its epistemological component. Being an integral part of philosophy,

epistemology of international relations studies the conditions and possibilities of insights in the field of international relations, general prerequisites for cognition of the phenomenon of international relations, the problem of the way of cognition of international reality and its potential possibilities, the correspondence of the international relations science to the objective reality. On the basis of analysis of the principles of cognition of international relations it is proved that philosophy serves as methodological basis for the development of the means of understanding of empirical evidences of international political science. The key issues of the theory and methodology of international relations analysis in the context of paradigm evolution of the modern science are elucidated. A special attention has been paid to the theoretical basis of the studies of international political problems of the global development.

*Key words:* international relations, epistemology, philosophy, sociology, political science, theory of international relations, paradigm.

УДК 316.4:(410)

*А. В. Левченко*  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії та політології  
Хмельницького національного університету

*М. О. Левченко*  
кандидат економічних відносин,  
старший викладач кафедри міжнародних економічних відносин  
Хмельницького національного університету

## ПОЛІТИЧНА КОМУНІКАЦІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОГО ДИСКУРСУ

Політична комунікація в тих чи інших формах завжди була невід'ємним атрибутом політичного життя, її осмислення в межах науки почалося на початку ХХ ст., після Першої світової війни, коли особливо сильно виявилися наслідки використання маніпулятивних можливостей пропаганди.

Метою дослідження є аналіз основних теоретичних трактувань політичної комунікації, дослідження найбільш перспективних методологічних підходів до її вивчення та позначення потенціалу їх розвитку.

Мета реалізується за допомогою вирішення завдання, що визначає структуру і логічну послідовність дослідження, а саме: дослідити історичні традиції вивчення і сучасні інтерпретації феномена політичної комунікації.

Наукове вивчення природи політичної комунікації розпочинається з початку ХХ ст. і в сучасному науковому колі представлено безліччю різноманітних досліджень. Загалом, можемо розділити наявні джерела, пов'язані з аналізом політичної комунікації, на кілька груп. Перша група джерел пов'язана з теоретико-методологічною базою досліджень: теоріями масового суспільства (роботи Г. Лебона, Х. Ортега-і-Гассета, Г. Тарда), загальною кібернетикою (роботи Н. Вінера, К. Шеннона, У. Уівера), теоріями постіндустріального й інформаційного суспільства (праці Д. Белла, Е. Тоффлера).

Інша група джерел пов'язана з вивченням політичної комунікації в межах політичної та соціальної теорій. Вона представлена роботами П. Бурдьє, Е. Гідденса, К. Дойча, І. Гофмана, Г. Блумера, У. Ліппмана, Н. Лумана, Ю. Хабермаса, М. Кастельса, М. Маклюєна, Р. Дебре. У роботах цих авторів висвітлюються питання організації суспільства і політичної системи, в основі якої перебувають комунікаційні процеси.

Один із перших теоретиків політичної комунікації Гарольд Лассвелл визначив політичну комунікацію як процес, який можна досліджувати через відповіді на питання: хто повідомляє? що повідомляє? коли повідомляє? кому? з яким ефектом? [12, с. 10]. Ці питання, що відображають уявлення про політичну комунікацію на ранніх етапах її дослідження, характеризують її як процес, у межах якого комунікатор передає інформацію одержувачу й очікує певного ефекту від її сприйняття, тобто процес, що має технічний характер передачі повідомлення.

Однак політична комунікація може розумітися і як визначальний для політичного процесу. Одне з найбільш метафоричних визначень політичної комунікації запропонував К. Дойч. Він порівняв політичну комунікацію з нервами державного управління – у системі держави інформація відіграє визначальну роль в ухваленні політичних рішень і впливі на поведінку громадян, а отже, є універсальним інструментом у руках представників влади [10].

У сучасній політичній науці визначення політичної комунікації залишається таким, на яке немає одностайного погляду. Так, наприклад, французький дослідник Жак Гарстле стверджує, що феномен важко піддається визначенню, оскільки є перенасиченим за змістом, характеризується проблемністю і багатоаспектністю [14, с. 392]. Крім того, проблема ускладнюється невизначеністю концептів комунікації та політики, складністю феномена зумовлює різно-

маніття трактувань. Серед сучасних визначень політичної комунікації, запропонованих дослідниками і професійними асоціаціями, можна виділити нижчезазначені групи.

Політична комунікація як процес з особливими характеристиками:

- безперервний процес передачі інформації та її циркуляції між різними частинами політичної системи;

- процес взаємодії, що стосується передачі інформації між політиками, медіа та суспільством. Проходить у низхідному напрямку – від політиків до суспільства, у висхідному – від суспільства до політиків, і горизонтально – між політиками;

- створення, формування, поширення і вплив інформації на політичну систему – внутрішню і міжнародну, в якій беруть участь держави, інші інститути, групи або індивіди.

Політична комунікація як тематична комунікація:

- обговорення розташування громадських ресурсів, публічної влади, офіційних рішень, що мають на меті вплив на суспільство;

- всі види цілеспрямованої комунікації про політику, які включають всі форми комунікації, що використовуються політиками й іншими політичними гравцями для досягнення певних цілей.

Політична комунікація як комунікація, що використовує певні методи:

- політичну мову, що використовує риторичні, паралінгвістичні знаки та політичні акти.

Політична комунікація як комунікація певних гравців:

- взаємозв'язок комунікації та політики, що охоплює взаємодію серед громадян, між громадянами та їх урядами, між представниками влади та їх урядами;

- комунікативна активність громадян, індивідуальних політичних гравців, суспільства й урядових інституцій, медіа, політичних компаній, правозахисних груп і соціальних рухів.

Комплексні визначення:

- процес, в якому мова і символи, які використовують лідери, медіа та громадяни, впливають передбачувано або непередбачувано на політичні процеси, погляди і поведінку окремих осіб, або мають вплив на публічну політику нації, держави чи спільноти.

Останнє визначення, що має комплексний характер, виявляється найбільш доцільним для даного дослідження, оскільки в ньому підкреслюються всі істотні аспекти даного феномена: політична комунікація – це процес, а не окрема дія; політична комунікація заснована на мові та символах, використання яких здатне спричинити конкретні дії; акторами політичної комунікації є еліта, медіа та громадяни; ефекти, породжувані політичною комунікацією можуть бути як передбачуваними, так і непередбачуваними для комунікатора.

Отже, визначивши політичну комунікацію, необхідно звернутися до історико-методологічних передумов, які лежать в основі інтересу до інформації та комунікації.

Початок ХХ ст. характеризується двома взаємопов'язаними процесами: зародженням масового суспільства та становленням постіндустріального суспільства. Філософське і теоретичне висвітлення феномена мас і масового суспільства представлено в роботах Густава Лебона, Хосе Орте-

га-і-Гассета, Сержа Московічі, теоретиків Франкфуртської школи. Загалом, можна говорити про сформований песимістичний погляд на масове суспільство і людину.

Г. Лебон, зазначаючи, що головною рисою сучасної йому епохи є заміна свідомої діяльності індивідів несвідомою діяльністю натовпу, передбачає, що зникненню свідомої особистості передуватиме об'єднання почуттів і думок у результаті можливого виникнення колективної душі. Водночас не важливо чи будуть індивіди перебувати в одному місці, чи будуть відокремлені один від одного, найнеобхідніше для організації натовпу – вплив деяких збудників. Оскільки натовп завжди перебуває в стані «очікувальної уваги», вона з легкістю готова прийняти навіювання в разі, якщо почуття будуть простими. Представлені у формі образів, навіювання здатні зробити натовп як героїчним, так і злочинним. Знання основних властивостей натовпу, на думку Г. Лебона, не дозволить останньому захопити все суспільство [3, с. 72–118].

У разі застосування теорії Г. Лебона до політичної комунікації варто враховувати, що саме натовп стає публікою, до якої відтепер звернені повідомлення комунікаторів. У цьому розумінні знання особливостей натовпу та мас сприяє ефективності комунікації. Г. Лебон наголошує на необхідності зовнішніх подразників, використанні сильних образів, що робить натовп, порівняно з індивідом, більш схильним до переконання, що і є кінцевою метою політичної комунікації.

У роботах Х. Ортега-і-Гассета маса постає в негативному значенні. Маса з'являється на політичній арені зі своїми вимогами. Їхні бажання брати участь у політиці пов'язане з відчуттям власної досконалості. Так, масами заперечується будь-яка опозиція, можливість дискусії, пошуку істини, вони приймають на віру ті чи інші твердження залежно від рівня їхньої відповідності запитам маси. Але маса не існує сама собою, для регулювання напрямку дії необхідні обрані меншини – еліти, керівництво або опозиційні еліти. Еліти як основний комунікатор для оволодіння відданістю мас прагнуть забезпечити себе необхідними ресурсами, зокрема й доступом до цензурування інформації [7, с. 64].

С. Московічі на основі вже класичних досліджень феномена масового суспільства робить узагальнюючі висновки. Дослідник передбачає перехід не лише до ери мас, а навіть більше, глобалізацію мас, створення маси світового масштабу у вигляді наднаціональних спільнот, що живуть і споживають однотипно. У цих умовах політика стає масовою, а культ особистості стає правилом. У цей час найважливіше завдання політики – організувати маси, діяти згідно із законами людської природи. Отже, політика є раціональною формою використання ірраціональної сутності мас, які за допомогою засобів масової інформації зробили з натовпу публіку. У кінцевому підсумку людина перестає належати публіці тільки для того, щоб увійти в натовп, або в іншу публіку. Засоби масової інформації (далі – ЗМІ) зробили непотрібними фізичні збори людей для обміну думками. Спілкування через ЗМІ сприяє формуванню суспільної думки, яка пропонується у вигляді загальноновизнаної. С. Московічі приходять до думки, що влада засобів масової інформації та влада суспільної думки тотожні [5].

Отже, вивчення політичної комунікації почалося в умовах масового суспільства, серед основних характеристик якого необхідно виділити такі: сугестивність; залежність від суб'єкта впливу – еліти; уніфікованість і некритичність мислення; розрив індивіда із традиційними соціальними спільнотами; розуміння ЗМІ як основного джерела політичної інформації.

Опосередкованість політичної комунікації в суспільстві з такими характеристиками стає вирішальним чинником у визначенні її характеру. З'явилася віра в практично необмежені можливості впливу комунікації на свідомість людини, що призвело до поширення, зокрема, маніпулятивних технік, але водночас сприяло вивченню політичної комунікації з метою захисту суспільства від такого впливу в майбутньому.

Розвиток і широкомасштабне впровадження нових технологій визначили науковий інтерес дослідників до нового типу суспільства, в якому людина маси живе в умовах, відмінних від умов індустріалізму. Серед різних варіантів періодизації історії, пов'язаних із технологічним розвитком суспільства, формувалися і постіндустріалістські концепції, які обґрунтовували настання нової ери, наступної за епохою індустріалізму. Основоположники постіндустріалізму визначають формування нового суспільства через прогрес знань і технологічних досягнень, високо оцінюючи науку й освіту. До початку 1960-х рр. були сформовані методологічні основи постіндустріалізму і поступово ця концепція стає одним із базисів вивчення суспільства.

Одним з основоположників концепції постіндустріалізму є Даніел Белл. У його теорії постіндустріальне суспільство приходить на зміну індустріальному і протиставляється йому. Постіндустріальне суспільство відкриває можливості для більш ефективного управління соціальним організмом, особливо в питаннях розподілу благ і забезпечення особистої свободи індивіда. Постіндустріальне суспільство, за своєю логікою, є меритократією, що означає нову форму доступу до суспільно значущих позицій і привілеїв, а вища освіта стає найважливішим засобом їх отримання. Отже, меритократія стає новим принципом стратифікації суспільства, а знання набуває особливого статусу [1, с. 34–182].

Поступово розвиваючи положення постіндустріалізму, Д. Белл обґрунтовує становлення інформаційного суспільства. Він вважав, що інформаційно-технологічна революція призведе до нового типу суспільства – інформаційного, або суспільства знання. Однією з основних характеристик цього суспільства є його глобальний характер [1, с. 273]. Знання – особливий тип інформації, має теоретичний характер, воно істотно впливає на всі сфери суспільства, тому що передбачає новий тип освоєння світу, що орієнтується не так на практичні завдання, як на переважання теорії та кодифікації знання, що сприяє його практичному використанню. Особлива роль інформації та знання в новому суспільстві надає особливий статус комунікації як процесу передачі та засвоєння знання й інформації.

Сам термін «інформаційне суспільство» з'явився в Японії в 1960-х рр. (у роботах Тадао Умесао, Енедзі Масуді), хоча існує думка, згідно з якою першість належить Сполученим Штатам Америки [4], де почалося обговорення особливостей інформаційного суспільства без використання специфічного терміна. На початкових етапах теоретичного осмислення серед найважливіших характеристик інформаційного суспільства називалися такі: розвиток комп'ютеризації сприяє доступу громадян до надійних джерел інформації; частка виробництва інформаційного продукту значно вища за частку виробництва матеріального продукту, що стає рушійною силою розвитку освіти і суспільства загалом. Наступ інформаційного суспільства характеризується систематичними політичними, технічними, економічними, культурними змінами.

Концепція інформаційного суспільства знайшла відображення не лише в теоретичних розробках, її ідеї зацікавили і політиків, які перетворили, концепцію на стратегію глобального розвитку. Так, у 2000 р. на о. Окінава лідерами країн «G-7» ухвалена «Хартія глобального інформаційного суспільства». Хартія закликає ліквідувати міжнародний розрив у сфері інформації та знань. У ній стверджується, що стійкість глобального інформаційного суспільства ґрунтується на процесах, що стимулюють розвиток демократичних цінностей, як-от вільний обмін інформацією і знанням, взаємної толерантності та поваги до особистості. У Хартії підкреслюється, що нова інформаційна система глобальна, а це означає, що вона вимагає глобального підходу, реалізація якого передбачає тісне політичне співробітництво зацікавлених країн [6]. Отже, інформаційна епоха дістала офіційне, міжнародне визнання й окреслила нові перспективи як внутрішнього розвитку держав, так і міжнародного розвитку, який передбачає політично гарантований доступ до інформації та знань на рівні окремого індивіда. Держа-



ви взяли на себе відповідальність за створення глобального і рівномірного доступу до інформації, що передбачає розвиток комунікаційної інфраструктури, яка відповідає за зв'язок акторів комунікації.

Повертаючись до історії теоретичного осмислення проблеми, варто зазначити, що, крім понять «інформаційне суспільство» і «суспільство знання», які Д. Белл, наприклад, ототожнює, у науку так само було введено поняття «суспільство, засноване на знанні» (“knowledgeable society”). Так, Роберт Лейн пропонує розглядати знання як широку категорію, що стосується всіх сфер життя людини. «Суспільство, засноване на знанні» він визначає як суспільство, члени якого більш детально, ніж члени інших типів суспільств, аналізують свої погляди на людину, природу, суспільне життя; виділяють істотні ресурси на пошуки знань; збирають, організують і інтерпретують свої знання залежно від цілей; застосовують свої знання для визначення й удосконалення цілей і завдань. Для підтримки такого прагнення до знання, суспільство повинно бути відкритим, мають бути дозволені обговорення спільних тем, створені всі умови для реалізації бажання знати більше. Однак суспільство, засноване на знанні, передбачає не тільки високу цінність знання для людей, а й імовірність високої оцінки цього знання. У сфері політики це, передусім, означає зміну критерію прийняття рішення – на місце миттєвої політичної вигоди приходить домінування професійного знання. Отже, знання стає чинником впливу на суспільне життя і чинником дестабілізації встановленого порядку навіть без діяльності груп тиску і без звернення до ідеології [13, с. 650–651].

Загалом, можна говорити, що концепція Р. Лейна доповнює концепцію інформаційного суспільства і дозволяє розкрити сутність інформаційного суспільства під іншим кутом. У центрі поглядів Р. Лейна перебуває новий статус знання: саме ставлення до знання визначає вектор розвитку нового суспільства, насиченого інформацією, поширення якої має глобальний характер [13].

У досить песимістичному ракурсі розвиває ідеї постіндустріального й інформаційного суспільства Елвін Тоффлер [8]. Він традиційно розглядає суспільний розвиток як низку змінюваних хвиль. У роботі «Третя хвиля» він показує зародження цивілізації, яка робить виклик старим настановам, що більше не відповідають фактам. На зміну індустріальному суспільству – Другій хвилі – приходить Третя хвиля, центральне місце в якій посідає нова інформація, що змушує людей переглядати сформовані образи. Виникає нова форма власності, яка вперше в історії людства нематеріальна. Під час Другої хвилі ЗМІ отримали величезну владу, під час Третьої хвилі виникає явище, яке Е. Тоффлер називає «демасифікація масмедіа», яке полягає в сегментації аудиторії, у результаті якої люди більше не отримують готову модель реальності. Це і важкий тягар самостійного пізнавального процесу, і водночас демасифікація особистості, що виражається в зростанні індивідуальності. Демасифікація масмедіа стає відображенням більш загальної тенденції – демасифікації цивілізації. Вона передбачає зростання обсягу інформації, якою люди обмінюються. Це зростання пояснює, чому суспільство стає інформаційним: «внаслідок того, як люди навколо нас стають все більш індивідуалізованими і демасифікованими, ми все більше потребуємо інформації. У кінцевому підсумку індивіди й організації постійно прагнуть отримати більше інформації, і у всій системі пульсують потоки даних, що зростають» [8, с. 41–42].

Незважаючи на те, що Е. Тоффлер підкреслює збільшення обсягу інформації, на відміну від теоретиків масового суспільства, він заперечує глобальну масовізацію та прогнозує подальшу індивідуалізацію, наслідки якої проявляються в апатії людини, пов'язаної з неможливістю опанувати «погоки інформації». Однак надалі індивідуалізація призведе до настільки серйозної сегментації в суспільстві, що буде необхідно об'єднати людей на основі якогось консенсусу [8, с. 112–182]. Отже, Е. Тоффлер вказує на зміну ролі людини в інформаційному суспільстві, відмінному від індустріального. Роль ЗМІ він бачить не в нав'язуванні

уніфікованого погляду на ті чи інші проблеми, а в дробленні суспільства за допомогою надання найрізноманітнішої інформації, здатної задовольнити запити аудиторії. Такий оригінальний погляд на зміну характеру масового суспільства і перетворення його на суспільство демасифіковане, може бути пов'язаний із тим, що надмірна масифікація має наслідком індивідуалізацію, яка виражається в проблемі комунікації, у зв'язку зі зростаючими потребами в знаннях і недостатністю ресурсів. Це перегукується з новими тенденціями, які виражають нову епоху, умовно названу постпостмодерном, яка, однак, ще концептуально не визначена [8, с. 200–231].

Незважаючи на велику кількість послідовників, теорії постіндустріалізму й інформаційного суспільства піддаються закономірній критиці як в окремих аспектах, так і в питаннях надмірної ідеологізованості та загального негативного впливу на соціальне життя. Проте зміни в характері сучасного суспільства очевидні, і для цілей подальшого дослідження необхідно визначити основні аспекти цих змін, що вплинули на зростання інтересу до інформації та комунікації як предметів осмислення в суспільних науках.

Підвищується рівень насичення суспільства інформацією, з'являються нові канали її передачі. Інформація та знання стають визначальним аспектом суспільних і виробничих відносин: доступ до інформації стає важливим для визначення місця людини в суспільстві і приналежності до еліти. Інформаційні процеси набувають глобального характеру, виходять за межі національної держави. Змінюється характер сприйняття інформації індивідом, змінюється його самовідчуття.

Отже, загальна характеристика суспільства ХХ ст. здається дещо суперечливою. З одного боку, члени масового суспільства характеризуються як легкі мішені для маніпулятивного впливу, некритичні індивіди, з іншого – наступ інформаційного суспільства передбачає підвищення рівня саморефлексії, появи нових методів використання й осмислення інформації. Звісно ж, ці суперечливі тенденції знаходять відображення в розроблених методиках вивчення політичної комунікації.

### Література

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Academia, 2004. – 788 с.
2. Иноземцев В. Постиндустриальный мир Даниела Белла / В. Иноземцев; пер. с англ. под ред. В. Иноземцева. – М. : Academia, 2004 – 783 с.
3. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон ; пер. с фр. А. Фрийдмана, Э. Пименовой. – 4-е изд. – М. : Академический проект, 2016. – 239 с.
4. Махлуп Ф. Производство и распространение знаний в США / Ф. Махлуп. – М. : Прогресс, 1966. – 462 с.
5. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс / С. Московичи ; пер. с фр. Т. Емельяновой. – М. : Академический проект, 2011. – 396 с.
6. Окинавская хартия глобального информационного общества // Дипломатический вестник. – 2000. – № 8. – С. 59–63.
7. Ортега-и-Гассет Хосе. Восстание масс : [сборник] / Хосе Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ : Ермак, 2003. – 269 с.
8. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер – М. : АСТ, 2004. – С. 6–261.
9. American Political Science Association [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://apsapolcommunication.weebly.com/> (13.12.2016).
10. Deutsch K. W. The nerves of government: Models political communication and control. – New York ; London : Free press Collier-Macmillan, 1966.
11. International Communication Association. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://www-bcf.usc.edu/~ica/association/divisions.html#DIVISION\\_6](http://www-bcf.usc.edu/~ica/association/divisions.html#DIVISION_6) (13.12.2016).
12. Lasswell H. The structure and function of communication in society / H. Lasswell // The communication of ideas ; ed. by L. Bryson. – New York : The Institute of Religious and Social Studies, 1958. – P. 10–26.

13. Lane R. The decline of politics and ideology in a Knowledgeable society / R. Lane // American sociological review. – 1966. – Vol.31. – № 5. – P. 650–655.

14. Gerstlé J. Political Communication : from international institutionalization to national conquest of scientific legitimacy / J. Gerstlé // The Oxford Handbook of French Politics ; ed. by R. Elgie, E. Grossman, A. G. Mazur. – P. 383–410.

#### Анотація

**Левченко А. В., Левченко М. О. Політична комунікація в контексті сучасного дискурсу.** – Стаття.

Комунікація завжди була невід'ємною частиною життя суспільства, проте в сучасну інформаційну епоху комунікативні процеси стають системоутворюючими і втрачають свій допоміжний характер. Такі зміни відбуваються і в політичній сфері, де на перший план виходить особлива роль політичної комунікації в процесі відтворення політичної системи.

Нова роль комунікативних процесів визначила науковий інтерес до політичної комунікації і привела до виникнення різноманітних підходів до її вивчення, вони оформилися в окрему дослідницьку галузь, у межах якої політична комунікація вивчається як визначальний елемент політичної системи суспільства, а в окремих її аспектах – крізь призму взаємодії її акторів. У сучасній гуманітаристиці політична комунікація є предметом вивчення політичної науки, зокрема й політичної теорії, соціології, психології, історії, лінгвістики та безлічі інших галузей знання.

*Ключові слова:* комунікація, натовп, публіка, актор.

#### Анотация

**Левченко А. В., Левченко М. О. Политическая коммуникация в контексте современного дискурса.** – Статья.

Коммуникация всегда была неотъемлемой частью жизни общества, но в современную информационную эпоху коммуникативные процессы становятся системообразующими и утрачивают свой вспомогательный характер. Подобные

изменения происходят и в политической сфере, где на первый план выходит особая роль политической коммуникации в процессе воспроизведения политической системы.

Новая роль коммуникативных процессов определила научный интерес к политической коммуникации и привела к возникновению различных подходов к ее изучению, они оформились в отдельную исследовательскую область, в рамках которой политическая коммуникация изучается как определяющий элемент политической системы общества, а в отдельных ее аспектах – через призму взаимодействия ее акторов. В современной гуманитаристике политическая коммуникация является предметом изучения политической науки, в т. ч. политической теории, социологии, психологии, истории, лингвистики и множества других отраслей знания.

*Ключевые слова:* коммуникация, толпа, публика, актер.

#### Summary

**Levchenko A. V., Levchenko M. O. Political communication in the context of modern discourse.** – Article.

Communication has always been an integral part of society's life, however, in the modern age the communicative processes become system-forming and lose their secondary character. Similar changes are also taking place in the political sphere, where the particular role of political communication in the process of reproduction of the political system turns out to be the fore.

The new role of communicative processes determined the scientific interest in political communication and led to the emergence of diverse approaches to its study, formed into a separate research field in which political discussion is studied as a defining element of the political system of society. In some aspects of it in particular through the prism of its interaction with actors.

In modern humanities, political communication is the subject of political science, including political theory, sociology, psychology, history, linguistics, and many other branches of knowledge.

*Key words:* communication, crowd, public, actor.

УДК 130.2:7.038(=161.2)

*О. І. Ліщинська*  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри теорії та історії культури  
Львівського національного університету імені Івана Франка

## ОБРАЗ СУЧАСНОГО ГЕРОЯ: РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ В ЦАРИНІ УКРАЇНСЬКОГО АКТУАЛЬНОГО МИСТЕЦТВА

Героїка і героїзм – теми, що акумулюють духовну енергію кожного народу впродовж історії людства. Звернення до культурних героїв задає орієнтири, окреслює шлях належного і гідного національно-культурного поступу. Сьогодення має свої актуальні запити, викликані соціокультурними реаліями. Для України своєчасність проблематики культурного героя зумовлена потребою відстоювання незалежності на Сході України. У просторі української духовної культури посилена увага до теми героя, героїки та героїзму. Великий суспільний запит на тему героїзму і героя підтверджують численні соціокультурні події. Наприклад, 2002 р. розпочався міжнародний фестиваль «Культурні герої», що проходив у різних містах України: Харкові, Одесі, Львові, Івано-Франківську, Донецьку, Києві. Наприкінці 2016 р. в Києві відбулася художня виставка Superhero. Звернення до образу культурного героя є відповіддю на актуальну проблему знайдення нацією творчого консолідуючого чинника, здатного об'єднати все українство.

Феномен героя в культурі досліджують такі сучасні вчені, як: О. Гриценко, Є. Кононенко, О. Різник, М. Рябчук, В. Солодовник, М. Стріха, С. Тримбач, Т. Шумейко, автори колективної монографії «Герої та знаменитості в українській культурі». Цю тему в різних контекстах аналізували Дж. Кемпбел, Дж. Нахбар, К. Лоуз, О. Ранк, Л. Стрейт, а також Д. Воронік, Н. Ковтун, С. Кримський, О. Лосев, Е. Мелетинський, Г. Почепцов, В. Самойлова, Ю. Соколова та ін. О. Дарморіз, досліджуючи даний феномен у контексті міфології, розглядає міф про героя й авторський міф [4, с. 202–208]. Мистецтвознавець А. Ягдовська звернулася до образу героїв у художніх інтерпретаціях радянської доби. В. Сидоренко присвятив кілька наукових розвідок темі героя у візуальному мистецтві: культурний герой у візуальному мистецтві доби Просвітництва; у мистецтві соціалістичного реалізму та ін. Навіть короткий історіографічний екскурс засвідчує жвавий науковий інтерес до цього питання й актуалізує питання дослідження недостатньо вивчених аспектів візуальних інтерпретацій феномена героя в українському культурному просторі доби постмодерну (кін. ХХ – 10-ті рр. ХХІ ст.).

**Метою статті** є окреслення образу героя в сучасному українському культурному просторі та показ візуальної репрезентації культурного героя в актуальному мистецтві.

Поняття «герой» має широкий діапазон тлумачень і визначень. Згідно з Академічним тлумачним словником, герой – це видатна своїми здібностями і діяльністю людина, що виявляє відвагу, самовідданість і хоробрість у бою і в праці; людина, яка втілює основні, типові риси певного оточення, часу, певної епохи тощо [9]. О. Гриценко, упорядник монографії «Герої та знаменитості в українській культурі», дає таке визначення: герой – широковідомо постать; той, хто вчинив щось видатне, велике, завдяки чому уславився [3].

Початково феномен культурного героя реалізує себе в царині міфології. Цей широкий і багатоплановий пласт осмислення дав поштовх для подальшої його еволюції. Так, американський дослідник Л. Стрейт на основі головних епох культурної комунікації виділив три типи героїв: «усні» («міфічні»), «типографічні» (герої-письменники «епохи Гутенберга»), «електронні» (знаменитості наших днів, створені масмедіа) [3]. Інші американські культурологи Дж. Нахбар і К. Лоуз запропонували два типи героїв: герой-громадянин (орієнтований на традиційні національні цінності) і герой-бунтівник (націлений на індивідуальну свободу, новатор, готовий протистояти панівним цін-

ностям) [3]. Отже, запропоновані типи дають історичний (діахронний) і водночас сумісний (синхронний) горизонти феномена героя.

Герой – феномен національний і наднаціональний (універсальний). Постає в контексті історичного часу (доби), втілює актуальний образ кожного моменту історії чи може бути позачасовим як відображення загальнолюдського ідеалу.

Герой – це яскрава непересічна особистість. У цьому контексті доречними є слова С. Кримського про особистість як індивідуальну неповторність нації, адже кожна нація – це теж історична особа [5]. Сутність поняття «герой» визначає ідея готовності змінити, перетворити, вдосконалити світ і людей. Культурний герой виступає як історична особа, і як збірний образ, втілюючи ідеалізований, міфологізований варіант непересічної особистості. Риси, які зазвичай приписують герою, – значущість (масштабність), добротворення.

О. Гриценко в «Передмові» до колективної монографії «Герої та знаменитості в українській культурі» окреслює концепцію монографії: показ того, як постають визначні постаті в українській історичній і культурній традиції, якими їх уявляють в масовій свідомості, із чим асоціюють. Українська культура має своїх героїв, які відображають національно-культурний концепт героїчного. Автори виділяють такі типи героїв: герой-володар, герой-воївник, герой-митець, герой-мислитель, сучасні «квазігерої» або знаменитості [3]. Пропонують поділ на три групи: герої для народу (Б. Хмельницький, І. Сірко, Т. Шевченко, В. Симоненко), герої для еліти (В. Стус, Леся Українка, Л. Костенко, М. Амосов), знаменитості наших днів (В. Івасюк, В. Лобановський). Запропоновану типологію (герой-воївник, герой-митець, герой-мислитель, сучасні «квазігерої») можна застосувати і до культури сьогодення, вважаємо, що ці типи представляють образ сучасного героя.

Український культурний простір доби постмодерну, резонуючи зі всіма загальносвітовими тенденціями, адаптує їх до національної специфіки, пропускає кризь свою протоплазму і породжує тимчасові чи тривкі культурні феномени. Вдалим прикладом слугує сфера актуального мистецтва. Поняття українського актуального мистецтва розуміємо як сучасний зріз візуальної культури доби постмодерну (від кінця 1990-х і донині). Актуальне мистецтво має широку панораму репрезентації тематики культурного героя та героїзму.

Одним із варіантів образу сучасного героя в цій царині є така його іпостась, як оборонець, захисник чи герой-воївник. Цей тип героя осмислюємо за термінологією С. Кримського як вертикальний інформаційно-енергетичний конструкт. Показовим є феномен козаків. Сучасні висвітлення образу козаків (історичних постатей, легендарних, збірних) засвідчують своєчасність теми героїзму в нинішньому культурному просторі.

Візуальні інтерпретації образу козака знаходимо у всьому масиві нашої культурної спадщини. Наприклад, звернення до героїчного образу гетьмана І. Мазепи: С. Якутович присвятив графічну серію «Мазепіана»; Ю. Ілленко зняв художній фільм «Молитва за гетьмана Мазепу» (2001 р.); у Полтаві, починаючи з 2003 р., щорічно проходить фестиваль «Мазепа-фест».

Найбільш показовим є збірний образ козака Мамаєва, своєрідної знакової системи нашої культури, універсально втілення національного ідеалу. Певною мірою цей образ охоплює різні відтинки типологічних ликів: герой-воїв-



ник, герой-мислитель, герой-митець, «квазігерой» (осмислення козака Мамаєв як трикстера).

Різні способи мистецьких звернень до образу козака Мамаєв спостерігаємо від часу його появи в бароковій культурі і дотепер. Вважають, що це не випадково, адже збірний образ козака-звитяжця відображає архетипові ознаки нашої культури і ментальності, задає модель національно-культурної ідентичності, втілює український національний ідеал.

Нинішню актуальність образу героя засвідчує «Мамаєв-фест», історико-культурологічний фестиваль, що щорічно відбувся вже двадцять в Кам'янському. На фестивалі образ козака Мамаєв об'єднав усі царини духовної культури; відбулися наукові конференції та різні заходи в культурному просторі міста. У 2003 р. знято фільм «Мамаєв» (режисер О. Санін); музичне опрацювання образу здійснюють Т. Компаніченко, гурти «Кому Вниз», «Воплі Відоплясова»; у 2011 р. у Вінниці відбулася художня виставка «Козак Мамаєв – таємничий дух козацтва»; у 2015 р. в День Незалежності України відкрили пам'ятник Козаку Мамаєву в м. Краматорську.

Авторські варіації Мамаєвського циклу презентувати митці М. Гончаров, І. Горобчук, А. Мельник, О. Скоп, О. Чегорко та ін. Дослідниця Н. Буланова називає О. Скопа справжнім ідеологом сучасного мамаєвства [2], адже серію «Козак Мамаєв» творить упродовж історії незалежної України. Тематичний і знаково-символічний інтерес до образу героя в О. Скопа є виявом його патріотичної громадянської позиції.

А. Мельник Мамаєвській тематиці присвятив понад десять років своєї творчості. Митець вважає, що всі ми – діти Мамаєва, бо козак Мамаєв втілює ментальні риси українця: відвагу і героїзм, поєднані з ліричністю, м'яким гумором і самоіронією. Образ має глибоко закорінене сміхове, гумористичне начало, типове для української ідентичності. Як зазначила на сторінці у «Фейсбукі» Г. Скляренко, куратор виставки А. Мельника «Мамаєвчуки. Чотири погляди поза часом», художник звернувся до цієї теми у 2000-х, перші його картини лірико-іронічні, а новий цикл – гостро сатиричний, із сучасними алюзіями. Отже, можна говорити про еволюцію образу у творчості художника, він постає як актуальний герой, здатний відповідати нинішнім запитам.

Ще один збірний образ героя-захисника демонструє легендарний твір І. Котляревського. Еней, «парубок моторний і хлопець хоч куди козак», постає в образі запорозького козака-героя. Наділений амбівалентними рисами українського народного характеру: одночасно і веселий гультай, розбишак, і сміливий та мудрий козацький полководець, лицар честі. Нещодавно відкрили виставку «Проект Енеїда», присвячену візуальному осмисленню поетичного, текстуального горизонту безсмертного твору І. Котляревського. Образ Енея як культурного героя-звитяжця представлений широко амплітудно художніми інтерпретаціями: роботи Г. Нарбути, М. Левицького, А. Базилевича, П. Мартиновича та ін. Широка варіативність візуальних прочитань Енея: від величного і монументального хрестоматійного героя козака (у А. Базилевича), широкоплечого загартованого працюю селянина (у П. Мартиновича) і до темношкірого араба, героя, що поєднує різні культурні пласти (у М. Левицького) [11]. У продовження цієї теми варто згадати цікаві культурні ініціативи щодо актуалізації постаті Енея. Організатори виставки в культурному просторі Києва ініціювали створення поп-ап-кафе «Еней» та запустили арт-потяг «Проект Еней» у метрополітені на синій гілці. Кав'ярня «Еней», за задумом, має на меті відродження пам'яті про однойменну легендарну кав'ярню, а також звернення до гастрономічних аспектів поеми, відомих трапез і бенкетів. До речі, один із залів кафе прикрашають ілюстрації «Енеїди» А. Базилевича. Арт-потяг із відповідними постерами знайомить пасажирів із візуальною історією легендарної поеми і має на меті зробити поїздки цікавими й пізнавальними. Виставковий проєкт, поза сумнівом, актуалізує тему національно-культурного героя та героїзму.

Новітній актуальний варіант героїв-захисників представляють герої Революції гідності та воїни антитерористич-

ної операції (далі – АТО). Герої наших днів, реальні постаті свого часу, міфологізуються, набувають ідеальних рис. Відбувається героїзація конкретних людей, вони стають своєрідною метафорою високих вчинків. Отже, тема героя-захисника набуває меморіалізацій, стає елементом історичної та національної пам'яті.

Мистецьке опрацювання цієї теми доволі багате. М. Дяченко створив арт-цикли «Baptized in Fire» («Хрещені вогнем»), «Хрещені вогнем. У полум'ї», «Громовержці». Збираючи в один смисловий ряд героїв різних епох – київських князів, козаків, бійців повстанської армії, героїв Євромайдану, воїнів АТО, волонтерів – мав на меті показати тяглість звитяги і доблесті, готовність українців до самопожертви в ім'я народу. Відомий митець В. Слєпченко працює над серією «Протистояння», що є посвятою всім героям нашого часу, що виборюють незалежність України. Іноземні художники також надихнулися подвигами наших співвітчизників. Так, словацький художник Радо Яврі і литовська мисткиня Беата Куркуль присвятили свої твори українським воїнам.

Актуальний образ героя-мислителя, героя-митця представляють класики української культури. Мегапостаті, які творять національно-культурний код, – це Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка й інші діячі культури, рельєфно вписані в пам'ять народу. Візуальна культура повсякчас звертається до цих імен і пропонує різні варіанти мистецького осмислення: від класичних і традиційних до цілком новітніх оригінальних інтерпретацій. О. Гриценко справедливо зазначає, що чим довше образ героя існує в просторі національної культури, тим більше видозмін і трансформацій відбувається з ним [3].

Найширший пласт мистецьких інтерпретацій займає постать Т. Шевченка. Героїзований і міфологізований образ Кобзаря представлений у візуальному мистецтві. Наприклад, «Двовзори» О. Шупляка, «Шевченкіана» А. Єрмоленка, серія картин Ю. Шаповала «Григорівч». Образ Т. Шевченка осучаснено, на картинах згаданих митців він постає як герой революційних і військових дій, борець за незалежність і цілісність України.

Ще одна персоналія української культури, чий образ представляє актуального героя-митця, – С. Параджанов. Творчий спадок актуалізовано в кількох масштабних візуальних проєктах 2016 р.: «Тіні забутих предків. Виставка» та «Фестиваль Параджанова на Левандівці» у Львові. У серпні 2017 р. провели Другий фестиваль С. Параджанова, що став майданчиком міжкультурного діалогу й актуального мистецтва, задіяв всі жанри сучасного мистецтва: перформанс, аудіовізуальну інсталяцію, хепенінг, відео-арт, стріт-арт. Серед інших заходів – мистецька резиденція «Тінь свободи», де представлено проєкти митців із Грузії, Польщі, України, Вірменії, Азербайджану, Молдови, Білорусі. Митець-новатор, геніальний режисер світового масштабу, неукраїнець, якому вдалося повномірно виразити культуру гуцулів, поборник свободи і гідності – саме ці риси сьогодні резонують і роблять постать С. Параджанова актуальним героєм сьогоднішнього дня.

Герой-сучасник – не лише міфологізований звитяжець, лицар, митець, це також людина, яка перебуває в пошуках своєї сутності, ідентичності, місця у світі. Прикладом репрезентації такого типу героя є твори В. Сидоренка, зокрема й представлені на виставці Superhero (2016 р., Київ). Розмірковуючи над образом сучасної іпостасі героя, митець створює образ «людини у підштанках», над яким працює уже тривалий час. Як зазначає В. Сидоренко: «Мій персонаж «у кальсонах» ідентифікується як людина пострадянська завдяки прикметній деталі одягу. Я прагну показати, що ця персона нічим не страшна і, маючи досвід переходу від тоталітарного до демократичного, може навіть бути корисною. І, можливо, завдяки цьому досвіду мій персонаж зможе полинути в новий вимір. І оці кальсони потихеньку переходять в одяг східного мудреця, який теж ходить у білих одягах» [1]. Цей образ передбачає пошук людиною самої себе через опанування болючого досвіду тоталітарного минулого, а також протистояння

нівельюючому тиску глобалізації сьогодення [1]. Мистецтвознавець О. Петрова вважає, що В. Сидоренко вдається до вісесті тоталітарного мистецтва, намагається звільнитися від гнітючого минулого, перекодувати свій внутрішній художній світ [8, с. 33]. «Людина в кальсонах», на її думку, – це фантом, така людина позбавлена персонального начала. А причиною домінування у творах художника теми вільного польоту в багатьох його проектах є постійний пошук самотності, людина вирвалася із жорен часу – власної несвободи, але наново потрапила в космос самотності [8, с. 35]. Отже, ще одним типом сучасного героя є розгублена чи загублена людина, що прагне відновити внутрішню рівновагу і знайти своє призначення.

Розгляд теми героя, національних героїчних образів, актуальних сучасних образів не буде повним без його антипода – антигероя, квазігероя, псевдогероя, які в діалектичній єдності доповнюють і викристалізують образ правдивого героя сьогодення.

Одним із варіантів антигероїв/псевдогероїв є масова людина, людина з вулиці, втрачена чи девіантна. Митці Микола Небилиця і Олег Синельник звернулися до образу такої маслюдини пострадянської доби. Своє мистецтво назвали гоп-арт. За авторським задумом – це «гопницький окультний пафос + абсурдна рекреаційна тантра» [7]. Митці пародіюють дійсність, проявляючи фантазію, епатаж, у руслі карнавальної культури викривають соціальні негаразди дійсності. Вони зображають так званих гопників – люмпенів, хлопців із міських окраїн. Псевдогерої гоп-арту постають на тлі загального спустошення, невлаштованості, труднощів перехідної епохи.

Покажемо також псевдогероїв, творені митцями з об'єднання Вольних Художників «Воля або Смерть». Проект стартував 1 квітня, у День сміху, проіснував з 2009 по 2014 рр. об'єднав І. Семесюка, С. Коляду, А. Ермоленка, О. Манна, А. Мухарського та ін. Куратор проекту А. Мухарський наголосив, що старт проекту збігся із днем відзначення 200-річчя зі дня народження Миколи Гоголя і у своїй промові зазначив: «За аналогією з М. Гоголем, який казав: «Я весь час намагаюся ухопити чорта за хвіст, щоб виставити його на посміховисько», так само хочемо зробити і ми. Провести асенізаційну роботу з візуалізації жлобства, зняти з нього шапку-невидимку, аби кожен <...> унаочнював це явище» [6]. «Жлобом» представники проекту вважають пересічну масову людину, особу, яка керується лише емоціями, агресивна і примітивна; жертва телевізійного виховання й освіти, яка врешті стає невільником власної пересічності [10]. Митці висміюють соціальні вмовби і негаразди, вади, гострою сатирично-іронічною мовою свого мистецтва намагаються викоринити соціокультурні девіації й оздоровити суспільство.

Підводячи підсумки, можна зазначити, що творці актуального мистецтва в різний спосіб звертаються до феномена героя, неминучого атрибута процесу самоідентифікації українців, напрочуд актуального в нинішніх умовах. Сучасний герой – конкретно історичний чи узагальнений образ – це, насамперед, звитяжець, воївник (від традиційного козака Мамаю до осучасненого борця-захисника України), герой-митець, мислитель (класики української культури), а також людина в пошуках сенсу життя, свого призначення. Художні інтерпретації сучасного героя позначені гострою злободенністю, динамізмом, різноманітністю авторських варіантів і технік виконання. Мистецьке звернення до теми героїки дає українському суспільству наснагу і готовність відстоювати свою свободу та гідність.

### Література

1. Антоненко А. Новий погляд на «персонажа у кальсонах» / А. Антоненко – 30 березня 2017. – № 55 (2017) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://day.kyiv.ua/uk/article/kultura/novyy-poglyad-na-personazh-u-kalsonah>.
2. Буланова Н. «Козак Мамай» у сучасному образотворчому мистецтві / Н. Буланова [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://slovoprosivity.org/2013/06/06/>.

3. Герої та знаменитості в українській культурі : [колективна монографія] / Є. Кононенко, О. Різник, М. Рябчук та ін. ; ред.-упоряд. О. Гриценко. – К. : УЦКД, 1999. – 352 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/heroes/hero01.htm>.

4. Дарморіз О. Міфологія : [навч. посібник] / О. Дарморіз. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2010. – 248 с.

5. Кримський С. Принципи духовності XXI ст. / С. Кримський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/sergiy-krimskiy-principi-duhovnosti-hhi-stolittya>.

6. Малинка В. Іван Семесюк : «скандалізація або смерть!» / В. Малинка [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://dt.ua/personalities/tadi-zabutih-predkiv-pivstolittya-po-tomu-na-guculshini-zgadyut-paradzhanova-i-namagayutsya-zberegiti-davni-tradiciji-.htm>.

7. Нечитайло П. Гоп-арт : пародія на дійсність / П. Нечитайло // Український тиждень. – 19 вересня 2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://tyzhden.ua/Publication/7476>.

8. Петрова О. Пам'ять та уява в художній свідомості В. Сидоренка / О. Петрова // Сучасне мистецтво : наук. зб. ; Ін-т проблем сучас. мистец. НАМ України ; редкол. : В. Сидоренко (голова редкол.), А. Пучков, Л. Дрофань та ін. – К. : Фенікс, 2015. – Вип. XI. – С.33–36.

9. Словник української мови : в 11-ти т. / Інститут мовознавства ; за ред. І. Білодіда [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua/s/gheroj>.

10. Трегуб Г. Кусати і жалити. Яким є місце перформансів, хуліганства й епатажу у вітчизняному візуальному арт / Г. Трегуб [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://tyzhden.ua/Culture/184497,\[2.02.2017\]](http://tyzhden.ua/Culture/184497,[2.02.2017]).

11. Чадюк М. Візуальний код українського минулого / М. Чадюк [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://day.kyiv.ua/uk/photo/vizualnyy-kod-ukrayinskogomynulogo>.

### Анотація

**Ліщинська О. І. Образ сучасного героя: репрезентації в царині українського актуального мистецтва.** – Стаття.

У статті досліджено питання репрезентації образу сучасного героя в українському актуальному мистецтві. Простежено, що образ сучасного героя представляють такі головні типи: захисник, митець, мислитель, герой у пошуках самотності, а також псевдогерой, антигерой. Розглянуто широкий пласт візуальних репрезентацій героя-захисника: від образу козака до героя наших днів. Виділено як конкретно-історичні персоналії героя-звитяжця, так і збірні образи (козацькі гетьмани, козак Мамай, Еней, герої антитерористичної операції). Висвітлено візуальне осмислення образу класика української культури – героя-митця, мислителя, інтелектуала (насамперед представлене образом Т. Шевченка). Окреслено тип сучасного героя, що перебуває в пошуках своєї ідентичності (наприклад, художній персонаж В. Сидоренка). Показано, що цілісну картину репрезентацій феномена сучасного героя доповнює антигерой, псевдогерой (образи гоп-арту, жлоб-арту).

**Ключові слова:** сучасний герой, актуальне мистецтво, візуальна інтерпретація, герой-захисник, герой-митець, антигерой.

### Анотація

**Ліщинская О. И. Образ современного героя: репрезентации в области украинского актуального искусства.** – Статья.

В статье исследованы вопросы репрезентации образа современного героя в украинском актуальном искусстве. Простежено, что образ современного героя представляют следующие основные типы: защитник, художник, мыслитель, герой в поисках идентичности, а также псевдогерой, антигерой. Рассмотрен широкий пласт визуальных репрезентаций героя-защитника: от образа казака до героя наших дней. Выделены как конкретно-исторические персоналии героя-победителя, так и собирательные образы (казацкие гетманы, казак Мамай, Эней, герои антитеррористической операции). Освещено визуальное осмысление образа классика украинской культуры – героя-художника, мыслителя, интеллектуала (прежде всего представленного образом Т. Шевченко). Определен тип

современного героя, находящегося в поисках своей идентичности (например, художественный персонаж В. Сидоренко). Показано, что целостную картину репрезентаций феномена современного героя дополняет антигерой, псевдогерой (образы гоп-арта, жлоб-арта).

*Ключевые слова:* современный герой, актуальное искусство, визуальная интерпретация, герой-защитник, герой-художник, антигерой.

#### Summary

***Lishchynska O. I. The image of a modern hero: representations in the field of Ukrainian contemporary art. – Article.***

The article deals with the issues of representation of the image of the modern hero in the Ukrainian contemporary art. It

was observed that the image of the modern hero is represented by such main types: the defender, the artist, the thinker, the hero in search of self-identity, as well as the pseudo-hero, anti-hero. Considered a wide layer of visual representations of the hero-defender: from the image of the Cossack to the hero of our day (Cossack hetmans, Cossack Mamay, Aeneas, heroes of ATO). The visual comprehension of the image of the classic of Ukrainian culture – the hero-artist, thinker, intellectual (first of all presented as Shevchenko's image) is highlighted. It is shown that an integral picture of the representations of the modern hero's phenomenon is complemented by an antihero, pseudo-hero (images of gop-art, zhlob-art).

*Key words:* modern hero, contemporary art, visual interpretation, hero-defender, hero-artist, anti-hero.



УДК 141+168.552

А.-М. М. Лучак-Фокшей  
аспірант кафедри філософії  
Львівського національного університету імені Івана Франка

## ІНТЕРНЕТ-МОВА ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ ДИСКУРСИВНОЇ ПРАГМАТИКИ СОЦМЕРЕЖЕВОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Стабільність світу вимагає всезагального порозуміння, відкритості та колективних дій. Критичне обговорення проблем планетарного масштабу стало можливим саме завдяки виникненню та глибокому проникненню в життєвий світ людини соціально-комунікативних мереж, які створили можливість системи раціонально впорядкованого дискурсу. Мережева структура сучасного суспільства була помічена ще іспанським соціологом М. Кастельсом, який зауважував, що мережева логіка як логіка нової соціальної структури істотно впливає на суспільні рухи, державу й інші суб'єкти соціальної взаємодії. Мережевість виникає ще до становлення інформаційного суспільства як форма буття взаємозв'язків між індивідами, групами та націями. Вона уособлює синергію всіх відомих нам типів взаємодії та складність їх поєднання. Сьогодні мережі значним чином впливають на всі сфери життя людини.

Феномен мережі сьогодні має статус універсального. Мережа – це проєкт людства, не розділеного кордонами, а об'єднаного спільним дискурсом і цінностями. З погляду дискурсивної прагматики – це вербально змодельована людиною дійсність. Мова як знакова система в ній стає не тільки засобом вираження думок, але й інструментом конструювання дійсності. Функції моделювання та конструювання є найважливішими, адже таким чином людина здатна творити. Використовуючи різні мовленнєві засоби, ми надаємо словам забарвлення та робимо вираження наших почуттів більш достовірним. Однак віртуальний простір позбавлений голосу і невербальних засобів взаємодії, що спричинює трансформацію мови. Людина творить власні наративи, щоб надати значущості своєму існуванню, промовляє дискурси згідно із загальноприйнятими смисловими матрицями, щоб досягти порозуміння. Для компенсації недоліків віртуального простору, природна мова трансформується, замінюючи емоції «емотиконами», передаючи смисли «мемами», скорочуючи слова заради прискорення висловлювань. Відповідно, такі перетворення змінюють і мову як засіб моделювання, а отже – дійсність людини. Саме тому аналіз видозміни мови у віртуальному середовищі набуває вирішального значення для дискурсивної прагматики соцмережевої комунікації.

**Мета статті** – дослідити теоретичні підходи до аналізу видозміни природної мови у віртуальному середовищі, а також вплив дискурсу на конструювання соціальної дійсності.

Інтерсуб'єктивна взаємодія акторів відбувається у вигляді мовної комунікації. Розвиток мови демонструє те, що стару методологічну парадигму аналізу її та комунікації важко застосовувати до вивчення трансформацій, що відбуваються з ними у ХХІ ст. Сьогодні основний інтерес філософів і лінгвістів із проблеми, як влаштована мова, перекладається на проблему, як вона функціонує. Аналогічно, формуючи дискурсивну прагматику соцмережевої комунікації, ми повинні порушити питання про те, які функції вона повинна виконувати для моделювання дійсності громадянського суспільства. Насамперед, необхідно звернути увагу на те, що інтернет-комунікація позначає сукупність певних мовленнєвих актів (ігор), антропологічних і соціальних чинників. Висловлюючись поняттєвим апаратом філософії Е. Касіррера, вона є новим виміром реальності людини, її власним символічним універсумом. Від моменту свого створення Інтернет втілює той віртуальний простір, який тривалий час мислителі позиціонували як щось абстрактне, один із можливих світів. Нагадаємо, що поняття «віртуальна реальність» не є новим у концептосфері сучасної фі-

лософії. Ідею віртуального знаходимо в працях Цицерона, Томаса Аквінського, М. Кузанського й інших. Представник німецької філософії Г. Ляйбніц писав про «віртуальну вродженість ідей». Г. Гегель застосовує поняття віртуального на позначення форми існування реального в ідеальному. Для Е. Касіррера символ є засобом, який дозволяє формувати різноманітні предметні сфери. Він подібний до «апріорної форми» І. Канта і дозволяє пізнати світ довкола. Так формується символічна дійсність, сукупності символічних форм, до яких філософ зараховував міф, релігію, мистецтво, науку. Інтернет-комунікація сьогодні символічно опосередковує процес пізнання та долучення людини до соціуму, вона є феноменологією пізнання, де інтенціональним об'єктом стає сама людина.

Засобом здійснення соцмережевої комунікації є інтернет-мова. Синонімами поняття «інтернет-мова», як зазначає Д. Крістал, є такі терміни: *Weblish* (гібрид від “web” та “English”), *netlingo* (нет-лінгво, інтернет-мова), *e-talk* (електронна розмова), *tech-speak* (техно-мова), *wired-style* (провідний стиль), *geek-speak* (мова божевільних), *netspeak* (нет-мова, інтернет-мова) [10], – саме ці та чимало інших термінів використовують американські лінгвісти на позначення мови в різних сферах Інтернету, а комунікативний простір її функціонування називають комп'ютерно-опосередкованими комунікаціями (*computer-mediated communications*). Зауважимо, що сам цей термін не завжди вживається однозначно. Зазвичай він функціонує у двох значення, а саме: 1) як функціональний різновид мови; 2) як комунікативне середовище. На нашу думку, варто додати і третє значення: як засіб моделювання віртуальної реальності.

Українські дослідники частіше послуговуються терміном «мова Інтернету», а комп'ютерно-опосередковану називають віртуальну комунікацію, інтернет-комунікацію, або ж комп'ютерний чи електронний дискурс. Окремі дослідники комп'ютерно-опосередкованої комунікації розрізняють поняття «електронне спілкування» й «електронний дискурс», вважаючи останнє більш вузьким, оскільки воно описує мовні та мовленнєві особливості комп'ютерного «текстового спілкування», які вивчаються методами дискурсивного аналізу.

К. Турлов у статті «Інтернет та мова» виокремлює такі структурні елементи інтернет-комунікації:

- Інтернет – глобальне середовище спілкування, комунікативний простір;
- комп'ютерно-опосередкована комунікація (*computer-mediated communication*) – інтерсуб'єктивна взаємодія, яка здійснюється через глобальний комунікативний простір;
- комп'ютерно-опосередкований дискурс (*computer-mediated discourse*) – організований мовний код, який функціонує в мережі та диференціюється за допомогою приналежності до наративів;
- комп'ютерно-опосередкована розмова (*computer-mediated conversation*), що в нашому розумінні наближається до соціо-психолінгвістичного аналізу мови. Ця «розмова» сильно залежить від характеру використання Інтернету – формату комунікації (чат, форум, пошта, блог тощо);
- комп'ютерно-опосередкована синхронна й асинхронна комунікація (*computer-mediated synchronous and asynchronous communication*) [8] – комунікація, що здійснюється акторами або в одному часовому вимірі синхронно, або коментуванням попередньо створеного дискурсу розтягується в часових межах.

Реалізація поняття віртуального покликана сприяти прискоренню комунікації між людьми, нівелюванню ча-

сових і просторових меж. Зважаючи на особливості кіберсфери, поняття комунікації теж зазнало змін. Комп'ютерно-опосередкована комунікація поєднує різні можливості аудіальної, візуальної та текстової комунікації. Остання (*computer-mediated discourse*) цікава тим, що через брак невербальних і паралінгвальних засобів передачі інформації вимушена постійно трансформуватися з метою підвищення власної здатності до повної передачі змісту повідомлення від адресанта до адресата, тобто формувати дискурси. Комп'ютерно-опосередкована розмова є тим, що ми в інтернет-мові називаємо усно-писемним мовленням. Вона відображає особистісний і соціальний характер нового типу комунікації. Віртуальна комунікація може бути синхронною (коли обмін текстовими повідомленнями здійснюється в режимі реального часу) й асинхронною (коли між відправленням повідомлення й отриманням відповіді на нього існує певний часовий проміжок). Соцмережева комунікація поєднує ці типи та персоналізує процес комунікації, додаючи йому антропологічний чинник – легенду користувача.

Поділ контенту мережі на менші структури за способом передачі інформації дозволяє підкреслити різноманіття та функціональність цього середовища. Проте, як зазначає Ш. Вілбер, «як би Ви не називали інтернет-культуру, вона все ще цілком базується на тексті» [10]. Із цим не можна погодитися, адже більшість досліджень різних галузей гуманітарного знання з функціонування мережевої мови, присвячених способам формування мережевої ідентичності та презентації віртуальної особистості, базуються загалом на особливостях перебігу мовленнєвих процесів в Інтернеті. Переконалим аргументом на підтвердження цієї тези можуть слугувати праці відомого американського психолога Шеріл Тьоркл. «Ви можете стати всім, чим Ви хочете. Ви можете цілком «перетворити» себе. Вони не бачать ваше тіло й не можуть робити про нього жодних припущень. Вони не чують Вашого акценту і теж не можуть зробити про нього жодних висновків. Все, що вони бачать, це Ваші слова» [9, с. 83]. Роль текстової та метатекстової інформації тут набуває особливого значення.

З виникненням високих технологій з'являється можливість говорити про особливий функціональний різновид мови – мови, що обслуговує електронні засоби комунікації, до яких, передусім, належать Інтернет та інші глобальні електронні мережі [9, с. 234]. Оксфордський професор Д. Крістал уперше заговорив про таку нову сферу наукового знання, як інтернет-лінгвістика. Ї він визначає як «синхронний аналіз мови в усіх видах інтернет-діяльності, зокрема й електронне листування (e-mail), різноманітні види чатів та ігрових взаємодій, лінгвістичний складник веб-сторінок. Ця гілка лінгвістики покликана вивчати нові стилі мови та її форми, що утворилися під впливом Інтернету й інших нових засобів комунікації, таких як, наприклад, short message service (SMS)» [5, с. 30].

Електронний медіум (як характеризує Д. Крістал кіберпростір у більшості своїх праць) полегшує і водночас обмежує нашу здатність до комунікації в такий спосіб, який фундаментально відрізняється від тих, що ми застосовуємо в «старомодних» семіотичних ситуаціях. Звичні характеристики, які чітко розмежовували усне та писемне мовлення, тут стають досить відносними. Еволюція *netspeak* (мови Інтернету) демонструє те, який серйозний взаємозв'язок існує між середовищем спілкування та діями й очікуваннями його користувачів. Ї результатом стало зародження нового типу мовлення – писемно-усного (*writtenspeech*). Один із принципів використання природної мови у веб-просторі проголошує: «Пиши так, як ти говориш» [7].

Дослідники асинхронних чатових груп Б. Девіс і П. Бруер вважають, що «електронний дискурс передбачає, що те, що ви будете читати, дуже часто висловлюватиметься такою манерою, ніби вам про це говорять. Це означає, що адресант пише так, як він комунікує в буденному житті» [6, с. 2]. Отже, писемна форма розмовного стилю, яка найчастіше зустрічається в Інтернеті, виконує тут дві основні функції: 1) функцію відтворення мови під час створення писем-

ного тексту; 2) функцію аудіювання під час сприймання (читання).

Проводячи паралелі між усним і писемним мовленням, Д. Крістал виокремлює дві основні характеристики, що створюють відмінність між комунікацією у веб-просторі та реальному житті: 1) нестача синхронного обміну інформацією («немає такого способу, в який реципієнт зможе відповісти на наше повідомлення в той момент, доки ми його ще тільки друкуюмо, з тієї простої причини, що він не знає, чи отримає повідомлення взагалі. Отже, немає й способу для мовця дізнатися, наскільки чітко адресат зрозумів зміст його повідомлення і чи не потрібно надати додаткову інформацію» [5, с. 30]); 2) ритм міжособистісної взаємодії в Інтернеті є набагато повільнішим, аніж його аналог у «живому» мовленні, і не може передати більшості важливих властивостей усного мовлення.

Д. Крістал зазначає, що, незважаючи на простоту тези «люди пишуть так, як вони говорять», часто не звертається увага на таке питання – які люди? «Раніше на *netspeak* мав значний вплив жаргон користувачів Інтернету, коли сама мережа ще була інформаційним привілеєм, а не буденністю. Але що станеться з інтернет-мовою, коли розширяться коло користувачів, а з ними й кількість уведених в мережу мов?» [5, с. 25]. Хоч автор задався цим питанням ще 2004 р., проте його висновки стосовно цієї проблеми залишаються актуальними: будь-яка спроба охарактеризувати мову Інтернету цілком чи тільки в окремих випадках її застосування неодмінно наштовхується на феномен нестійкості будь-якої технології.

Девід Крістал пропонує чотири напрями дослідження буття мови в Інтернеті: 1) соціолінгвістичний; 2) стилістичний; 3) дослідження у сфері прикладної лінгвістики; 4) освітній.

Перший напрям, на думку Д. Крістала, передбачає ретроспективний огляд взаємозв'язку між соціальними змінами і функціонуванням мови. Поява друкарського верстату у XV ст., телефону у XIX ст. та радіотрансляцій у XX ст. відбувалися не тільки як ще один етап у розвитку техніки, а як поступ у вдосконаленні та розширенні меж людської комунікації. Інтернет як нова сфера буття мови дає можливість відійти від надмірно формалізованого характеру висловлень, стираючи граматику, стилістичні, правописні та семантичні межі. Змінюється змістова насиченість мовних одиниць, нове значення одного слова породжує розвиток інших лексичних значень, розширюється та змінюється семантика, виникають нові слова. В англійській мові цей процес востаннє так яскраво прослідковувався ще у Середньовіччі, чи не фатальним для нього виявилось становлення *Standard English* у XVIII ст.

Однією із причин акцентування уваги саме на стилістичному напрямі досліджень є відродження написання щоденника у веденні блогу. Потенціал креативної енергії, що в ньому реалізується, значно відрізняється від духу сентименталізму й романтизму, які свого часу спричинили появу щоденника як жанрового феномена літературної діяльності. Аналогічно і легенди користувачів значним чином визначаються мовою, словами та висловлюваннями, які вони використовують, комунікуючи з іншими акторами.

Перспектива розвитку прикладної інтернет-лінгвістики, на переконання Д. Крістала, може мати амбівалентний потенціал – як позитивний, так і негативний. Беззаперечно позитивним є мультилінгвізм, характерний для буття мови у віртуальному просторі. З часом дедалі більше мовних спільнот реалізують себе в комп'ютерно-опосередкованій комунікації, що уможлиблює потенціал прогресу у двох аспектах: по-перше, у документуванні етнологічного матеріалу, що доноситься до підлітків за допомогою Інтернету, які є потенційними батьками нового покоління мовців і, відповідно, основними мовними критиками. Тут відбувається своєрідна боротьба за виживання мови. Якщо в цієї категорії користувачів мережі зникає до неї інтерес, то й саму мову можна вважати втраченою [5, с. 21]; по-друге, Інтернет дає будь-якій мові шанс на відроджен-

ня, даючи їй носіям, які розділені реальним фізичним простором, можливість об'єднатися у віртуальному просторі і в такий спосіб продовжувати розвиток рідної мови. Роль освіти в становленні відповідної дисциплінарної парадигми лінгвістики Інтернету безпосередньо пов'язана з потребою збереження базових мовних норм. Не всі напрями розвитку мови в глобальній мережі є для неї прийнятними, оскільки негативний вплив на мову може стосуватися й особистості, яка є її носієм.

Недотримання орфографічних, синтаксичних та інших вимог літературної мови є типовою характеристикою комунікації типу «людина – людина» на рівні розмовної мови. Ще однією її характеристикою є значна роль нелінгвістичних засобів спілкування, проте, як було зазначено вище, текстова інтернет-комунікація не дає можливості їх безпосередньої передачі. Для цього користувачі використовують низку інших мовних інновацій кіберсфери, наприклад, використання знаків-символів, не характерних для писемної мови (найбільш поширеними є емодіки, або «смайлики» – семіотична графічна одиниця, яка може бути реалізована шляхом використання клавіатури); некодифіковане використання певних графічних знаків (наприклад, крапки, надмірна кількість яких зазвичай використовується для позначення роздумування).

Зазначене вище покликане компенсувати ті недоліки, які має Інтернет порівняно із «живою» комунікацією. Зважаємо, що ці інновації є характерними для всіх мов, що репрезентуються у Світовому павутинні. Можна вважати це одним із негативних виявів процесу глобалізації, який призводить до стандартизації мови, звуження спектра виражальних можливостей природної мови, а отже, до спотворення ustalених логічних схем.

Отже, згідно із загальним змістом концепції Д. Крістала, лінгвосфера має стати поєднуючою ланкою між соціосферою та кіберсферою. У цій ситуації вирішальну роль відіграє інша функція мови – інтепретатора.

Такі фізичні процеси, як відчуття, потреби та почуття, вводяться в ній у структури мовної інтерсуб'єктивності, а внутрішні епізоди або переживання перетворюються на інтенціональні змісти: акти пізнання – у висловлювання, а потреби та почуття – у нормативні змісти (заповіді та цінності). В одній зі своїх праць Ю. Габермас пропонує модель комунікації, яка може бути застосована і до медіума соціальних мереж. Мовна комунікація володіє подвійною структурою: комунікація стосовно пропозиційних змістів можлива тільки за умови одночасної метакомунікації стосовно міжособистісних відносин. У цьому виражається специфічно людське обмеження когнітивних можливостей і мотивів дії мовною інтерсуб'єктивністю. Однак саме ця метакомунікація є процесом формування взаємної довіри.

Згідно з теорією А. Йонг, Ю. Габермас не бере до уваги, що значення, які транслює метакомунікація, осягається дискурсивно, виходячи за межі символічного [11, с. 72]. Символізм дискурсивних аспектів комунікації (пов'язаний із розумом) не може бути відділений від семіотичних чи фігуральних аспектів висловлювань (які пов'язані з несвідомим, тілом і емоціями).

На протигагу раціоналістичній концепції Ю. Габермаса, А. Йонг пропонує більш емоційну концепцію, в якій є місце лінгвістичній взаємодії для формування відчуття, яке супроводжує та мотивує появу всіх висловлювань – перехідних ланок між соціосферою та кіберсферою. У реальних дискусіях тон голосу, вираз обличчя, жести, використання іронії, підтексту та різних фігур мовлення, все слугує для того, щоб надати висловлюванню імпліцитного змісту в сенсі привабливості чи зневаги, конфронтації чи згоди. Мовці не тільки говорять те, що вони мають на увазі, але вони говорять це схвильовано, сердито, ображено або скривджено й іншим чином, і такі емоційні характеристики комунікативних контекстів не повинні розглядатися як не- або прелінгвістичні» [11, с. 72].

Рефлексивність має охоплювати естетичний і герменевтичний виміри; так само як і логічний самоконтроль, рефлексивність залучає інтуїцію й уяву, які покладаються на відчуття. Припущення про те, що неупередженість сприяє неемоційним, абстрактним діалогам, є також помилковим. Неупередженість вказує, як зауважує С. Бенхабіб, більше на етичну чесність, ніж на неемпатичну безтілесність суджень [2, с. 82–83]. Згідно із С. Чеймберз, бачення якої формується на основі політичної філософії І. Канта, неупередженість є частиною вимоги ідеального виконання ролі, вимагаючи, щоб учасники абстрагувалися від себе та спробували оцінити ситуацію з позиції та перспективи Іншого [4, с. 101].

Інтерпретування формує відмінність між суб'єктивністю думки, волі, бажання та небажання, з одного боку, та претензію на всезагальність висловлювань і норм – з іншого. Всезагальність означає об'єктивність пізнання та легітимність дійсних норм; обидві гарантують конститутивну для соціального життя спільність (*Gemeinsamkeit*). Структури мовної інтерсуб'єктивності є настільки ж конститутивними для досвіду та інструментальної дії, як і для настанов та комунікативної дії<sup>1</sup>. Для того, щоб ці структури були правильно застосованими та проінтерпретованими, необхідна *дискурсивна прагматика соціальної комунікації*, яка аналізуватиме вербальний матеріал і сформовані з його допомогою міцні й слабкі зв'язки на базі спільної системи норм та цінностей, а також патерни мовної комунікації, спрямовані на досягнення консенсусу.

#### Література

1. Хабермас Ю. Проблема легітимации позднего капитализма / Юрген Хабермас ; пер. с нем. Л. Воропай. – Москва : Праксис, 2010. – 264 с.
2. Benhabib S. Democracy and Difference : Contesting the Boundaries of the Political / Seyla Benhabib. – Princeton : Princeton University Press, 1996. – 373 p.
3. Castells M. Communication Power / Manuel Castells. – 2011. – 592 p.
4. Chambers S. Reasonable Democracy : Listening, Conflict, and Citizenship : Jurgen Habermas and the Politics of Discourse / Simone Chambers. – Cronell : Cornell University Press, 1996. – 264 p.
5. Crystal D. Language and the Internet / David Crystal. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – 318 p.
6. Davis B. Electronic discourse : linguistic individuals in virtual space / Boyd H. Davis. – Albany : State University of New York Press, 1997. – 217 p.
7. Hale C. Wired style : principles of English usage in the digital age / Constance Hale. – New York : Broadway Books, 1999. – 198 p.
8. Thurlow C. The Internet and Language / C. Thurlow [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://faculty.washington.edu/thurlow/papers/Thurlow\(2001\)-EofSLX.pdf](http://faculty.washington.edu/thurlow/papers/Thurlow(2001)-EofSLX.pdf).
9. Turkle S. Life on the screen : Identity in the age of the Internet / Sherry Turkle. – New York : Simon & Schuster, 1995. – 352 p.
10. Wilbur S. An archaeology of cyberspaces : virtuality, community, identity / Sh.T. Wilbur. – 1996 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://project.cyberpunk.ru/idb/archeology\\_of\\_cyberspace.html](http://project.cyberpunk.ru/idb/archeology_of_cyberspace.html).
11. Young M. Justice and the Politics of Difference / Marion Young. – Princeton : Princeton University Press, 2011. – 304 p.

#### Анотація

*Лучак-Фокшей А.-М. М. Інтернет-мова як об'єкт дослідження дискурсивної прагматики соціальної комунікації.* – Стаття.

Автор аналізує лінгвофілософську концепцію Девіда Крістала, її креативний і методологічний потенціал у розв'язанні проблеми трансформації природної мови в кібер-

<sup>1</sup> Хабермас Ю. Проблема легітимации позднего капитализма / Ю. Хаберманс ; пер. Л. Воропай. – Москва : Праксис, 2010.



сфері та вплив інтернет-мови на соціосферу через комп'ютерно-опосередковану комунікацію. Розглянуто значення структур мовної інтерсуб'єктивності й інтенціональні змісти в теорії Ю. Габермаса, а також можливість їх застосування до аналізу соцмережевої комунікації за допомогою методології дискурсивної прагматики.

*Ключові слова:* соціальна мережа, дискурсивна прагматика, інтернет-мова, дискурс, соціосфера, кіберсфера.

#### Аннотація

**Лучак-Фокшей А.-М. М. Интернет-язык как объект исследования дискурсивной прагматики соцсетевой коммуникации. – Статья.**

Автор анализирует лингвофилософскую концепцию Дэвида Кристала, ее креативный и методологический потенциал в решении проблемы трансформации естественного языка в киберсфере и влияние интернет-языка на социосферу через компьютерно-опосредованную коммуникацию. Рассмотрены значение структур языковой интерсубъективности и интенциональные содержания в теории Ю. Хабермаса, а также возможность их применения к анализу соцсе-

тевой коммуникации с помощью методологии дискурсивной прагматики.

*Ключевые слова:* социальная сеть, дискурсивная прагматика, интернет-язык, дискурс, социосфера, киберсфера.

#### Summary

**Luchak-Fokshei A.-M. M. Internet language as the object of social network communication discursive pragmatics research. – Article.**

The author analyzes David Crystal's lingvophilosophical concept, its creative and methodological potential in solving the problem of natural language transformation in the cyber-sphere and the influence of the Internet language on the socio-sphere through computer-mediated communication. The paper examines the significance of linguistic intersubjectivity structures and intentional content in the theory of Yurgen Habermas, as well as the possibility of their application to the analysis of social network communication in the terms of the methodology of discursive pragmatics.

*Key words:* social network, discursive pragmatics, Internet language, discourse, socio-sphere, cyber-sphere.

УДК 165:316.286(477+430)

*І. І. Матюшина*  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії

*Національного університету «Одеська юридична академія»*

## ДВІ ТЕОРІЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ДІЇ: Ю. ГАБЕРМАС І М. ПОПОВИЧ

Сьогодні назва «теорія комунікативної дії» закріпилася за філософськими розробками відомого філософа Юргена Хабермаса, але, як ми знаємо, ідеї та спроби побудувати цілісні теорії комунікації, соціальної взаємодії, соціальної комунікації тощо виникали не один раз і не в одного дослідника ХХ ст. У роботі відомого українського філософа М. Поповича «Раціональність і виміри людського буття» [1] є також нариси щодо можливої теорії комунікативної дії. Зрозуміло, що цілісна, розроблена теорія так і не була побудована, але ідеї, які висловив Мирослав Володимирович, певним чином корелюють з ідеями Ю. Габермаса, доповнюють їх.

**Мета статті** – простежити спільні риси та відмінності в побудові теорій комунікативної дії німецького філософа Ю. Хабермаса й українського філософа М. Поповича.

По-перше, потрібно зазначити, що Ю. Габермас і М. Попович мали різні підстави та різні цілі щодо побудови своїх теорій.

Юрген Габермас центральне місце відводить питанню взаєморозуміння як необхідної умови і необхідного компонента розвитку суспільства. Він будує свою теорію з позиції діалога та намагається побудувати теорію діалогічної дії. Парадигма взаєморозуміння, за Ю. Габермасом, змушує комунікантів координувати плани своїх пізнавальних і практичних дій відповідно до перформативу-настанови: враховувати позицію та характер дії партнера по комунікації, добиваючись взаєморозуміння.

Ю. Габермас розрізняє поняття «комунікація», «комунікативна дія» та «дискурс». Комунікацією він називає будь-яку форму мовної взаємодії. Комунікативна дія та дискурс, за термінологією Ю. Габермаса, є видами комунікації [2, с. 84–85]. Поняття «комунікативна дія» автор вводить через поняття «соціальна дія» («інтеракція»). Інтеракцією Ю. Габермас називає такий спосіб вирішення проблем, за якого дії декількох суб'єктів діяльності координуються так, «щоб дії Alter зістикувалися з діями Ego» [3, с. 292]. Залежно від того, яким чином використовується мова в процесі координації, виділяється два види діяльності. Якщо мова використовується тільки як посередник під час передачі інформації, то такий вид діяльності Ю. Габермас називає стратегічною дією. Якщо ж мова виступає як засіб соціальної інтеграції, то тут можна говорити про комунікативну дію. У ситуації комунікативної дії «діючим для координації учасників є зусилля, спрямоване на мовне взаєморозуміння, тобто об'єднуюча сила мови як такої» [3, с. 293]. Отже, комунікативна дія є мовною дією, спрямованою тільки на взаєморозуміння, причому для того, щоб взаєморозуміння було інтерсуб'єктивно визнане, воно не повинне містити жодних стратегічних (примусових) елементів, наприклад, передачі інформації (стратегічна дія, за Ю. Габермасом, не ставить своєю метою досягнення взаєморозуміння). Для дотримання цієї вимоги Ю. Габермас пропонує дотримуватися умов, деякі з яких мають етичний характер, деякі – логіко-семантичний характер, називаючи ці умови «аргументативними передумовами» [4, с. 140].

Метою М. Поповича є показ багатовимірності людини, її неоднозначності та демонстрація додатковості багатьох філософських позицій. Його позиція – монологічна. Він пропонує розглядати спілкування як дію, а «будь-які, в тому числі інтелектуальні, дії як **вчинки** з наслідками, що вимагають відповідальності» [1, с. 78]. Однією з головних умов, за яких можлива дія, за М. Поповичем, є умова «заміру акту», тобто будь-яка дія, і спілкування як дія також, повинна мати певний намір. І далі, за видами намірів, він

пропонує виділяти види комунікацій, точніше – виміри комунікації.

Оскільки підстави, вихідні позиції авторів розрізняються, то і подальші теоретичні розроблення мають різні акценти. Звернемося до того, як автори бачать структури й умови комунікативного акту.

М. Попович говорить про необхідні умови комунікативного акту, до них належать:

- 1) умова наявності учасників дії;
- 2) умова вільного вибору («мається на увазі, що кожен учасник дії – і агент, і адресат – має множинну експектацій, з яких робиться вибір (наприклад, гіпотез, намірів, очікувань, надій, побоювань, способів самовираження, оцінок тощо)» [1, с. 78];
- 3) умова заміру акту – комунікативний акт повинен мати ціль або задум;
- 4) умова реальності, з якою співставляється дія, – реальність може виступати як об'єктивна реальність, реальність власного внутрішнього стану чи реальність експектацій, тобто побажань, оцінок, очікувань тощо, крім того, «з точки зору дії реальність, з якою має рахуватися агент, підлягає повній або частковій зміні» [1, с. 78];
- 5) умова здійснення акту, тобто акт має бути здійснений;
- 6) умова наявності наслідків дії, оскільки, якщо розглядати комунікативну дію як процес, то вона може оцінюватися лише тоді, коли вона має наслідки [1, с. 78–79].

Загалом комунікативний акт буде виглядати так: «у кожного агента і кожного адресата (1) існують різні експектації (2) і має місце певний реальний стан (4) і дія агента має мету (3), що реалізована (5) і має наслідки (6)» [1, с. 80]. Параметр, за яким оцінюють дію, – її ефективність, отже ефективна комунікативна дія – це дія, в якій наміри збігаються з наслідками.

Ключовим моментом і в оцінці комунікативної дії, і в розумінні видів (вимірів) комунікації є розуміння видів реальності, в якій існує людина, і з позицій якої вона будує свої експектації, а також наміри. Їх формує, як пише М. Попович, три виміри діяльності, три виміри людини – розум, воля та почуття. Тому ми можемо комунікувати у вимірі розуму, тобто реальності наявного фізичного світу, і тоді ефективність комунікативного акту буде пов'язана з істинністю інформації; у вимірі волі, тобто в реальності наміру впливу на комуніканта, і тоді ефективність буде пов'язана з успішністю цього впливу; та у вимірі почуттів, тобто в реальності залучення до співпереживання, і тоді ефективність буде пов'язана з передачею емоційного стану.

Отже ми бачимо, те, що Ю. Габермас називає комунікативною дією, у М. Поповича є одним із можливих видів комунікативної дії.

Розглядаючи структуру комунікативної дії, Ю. Габермас робить акцент на мовних виразах, оскільки, на його думку, мовні вирази є необхідними елементами взаєморозуміння. Отже, для того, щоб вирішити питання про те, за яких умов досягається взаєморозуміння, необхідно з'ясувати, за яких умов висловлення можна назвати зрозумілим: «орієнтація на можливу значущість висловлень є прагматичною умовою не тільки взаєморозуміння, а і розуміння мови як такої» [3, с. 299]. Ю. Габермас упевнений, для того, щоб від логічної семантики перейти до більш широкого філософського висвітлення понять смислу та значення, необхідно, з огляду на логіко-семантичне розуміння, вийти на інший рівень аналізу. Про це говорив і Р. Стросон у статті «Значення й істина»: «Насправді зовсім нешкідливо вважати, що знати значення деякого речення – значить зна-

ти, за яких умов мовець висловлює щось як істинне. Однак якщо ми прагнемо до філософського прояснення поняття значення, то це лише вихідний пункт, а не рішення нашого завдання» [5, с. 230]. Р. Стросон зазначає, що, стверджуючи яке-небудь висловлення як істинне, людина тим виявляє своє переконання в тому, що становище справ у світі саме таке, як вона собі його уявляє, а отже, говорячи про істинність висловлення, неможливо не говорити про суб'єктивне переконання: «<...> нереалістично або, принаймні, надзвичайно нерозумно намагатися звільнити поняття лінгвістичного виразу переконань від істотного зв'язку з поняттям комунікації-інтенції» [5, с. 230].

Аналізуючи подальший розвиток ідей логічної семантики, Ю. Габермас вводить ще дві пропозиціональні умови висловлення, що претендує на значущість, – нормативну правильність і суб'єктивну правдивість.

У своїй статті, присвяченій дослідженню концепції філософії мови Ю. Габермаса, М. Соболева зазначає: «Розуміння мовного виразу не тотожно розумінню висловленого в ньому речення, оскільки ілюкутивна частина, так само як і пропозиціональна має свою власну семантику. Внаслідок цього теорія мовних актів не може обмежитися семантичним аналізом висловлень, а вимагає прагматичного аналізу вдалих виразів. Вуніверсальній прагматиці мова йде, таким чином, про значення *виразу*, так само як у лінгвістиці міркують про значення *речення*. Відрив мови від її використання в мовленні був би неприпустимою «помилкою абстракції», уникнути яку можна шляхом об'єднання семантики із прагматикою, що ставить значення висловлення в залежність від умов його значущості» [6, с. 33]. Отже, мовний акт необхідно містить як мінімум два компоненти: ілюкутивний складник, що реалізує прагнення до взаєморозуміння, до діалога, і пропозиціональний складник, що забезпечує предмет взаємодоговору, тобто тематичний зміст.

Мовний акт, спрямований на взаєморозуміння, можливий у тому разі, коли:

1) людина володіє мовою, тобто може граматично правильно побудувати речення;

2) у прийнятний і зрозумілий для інших спосіб може виразити свої претензії на істинність (підтвердити становище справ як наявне у світі, тобто підтвердити претензії на зміст висловлення), на нормативність (підтвердити легітимність відносин, ситуації, в якій відбувається діалог), на правдивість (підтвердити щирість власних інтенцій), що й означає готовність підтвердити свої претензії на значущість;

3) виражає бажання зрозуміти (прийняти) претензії на значущість висловлень опонента (реалізує ілюкутивні зусилля).

Схему мовного акту, запропонованого Ю. Габермасом, можна представити так (див. рис. 1).

Як бачимо, Ю. Габермас акцентує увагу на тому, що однією з необхідних умов комунікативного акту є пропозиціональна значущість, тобто готовність комунікантів обговорити виміри комунікації: вимір розуму, соціальної визначеності й етично-емоційної відповідальності.

Ю. Габермас, успадковуючи герменевтичну традицію, говорить про те, що знання мови нерозривно пов'язано зі знанням про світ, оскільки останнє виражено в мові [4, с. 304], навіть більше, мова є необхідним посередником, координатором дій. Але якщо мова – зосередження знань про світ, а отже, всіх смислів, то як комунікація впливає на появу нового знання, нових смислів? Для прояснення цього питання Ю. Габермас звертається до гуссерлевського поняття «життєвого світу» [3, с. 309], він приймає концепцію

Е. Гуссерля, що трактує життєвий світ як дорефлексивний, допредикативний шар знань, що необхідно існує у свідомості кожної дорослої людини і є підставою знань про світ, мову, що є постачальником смислів, імпліцитно використовуваних у повсякденній життєвій практиці. Життєвий світ для нього виступає як стабільна підстава, нерухоми шар знань, що протистоїть мінливим даним досвіду. Однак, як зауважує Ю. Габермас, під час розгляду мовних ситуацій необхідно розрізняти нетематичне дорефлексивне знання та загальнотематичне знання, що створює необхідний фон даної конкретної ситуації. Структура знань, що забезпечують можливість визнання претензій на значущість мовного акту, виглядає так:

1. Знання ситуативного контексту.

2. Знання тематичного контексту.

3. Знання підстав, які кореняться в життєвому світі і не проблематизуються в ситуації щоденного досвіду [3, с. 312].

Знання обр'ю і знання контексту, що здаються найбільш прозорими, черпають свої підстави саме зі знань, закладених у життєвому світі. «Лише проблематизуюча сила критичного досвіду відокремлює підстави життєвого світу від того знання, що лежить на попередньому плані» [3, с. 315]. У будь-якій комунікативній ситуації спільним полем є об'єднуючі підстави життєвого світу. Якщо прийняти це твердження, то необхідно поставити питання про те, звідки або як виникають ці загальні підстави. Е. Гуссерль підстави життєвого світу трактує як прояв трансцендентального суб'єкта, тобто як граничну даність. Ю. Габермас же визначає центр існування життєвого світу в кожній конкретній ситуації комунікативної дії і це спричиняє такі важливі для нас наслідки-висновки:

1) життєвий світ є осередком основних смислів, смисл виникає і функціонує в комунікативній ситуації, де взаємодіють контекст ситуативний і контекст знань;

2) «система комунікативних дій створює медіума, завдяки якому і виробляється життєвий світ» [3, с. 316], тобто він перебуває в стані перманентної зміни;

3) оскільки, незважаючи на спільність «непроблематичних» основних компонентів життєвого світу, кожен конкретний суб'єкт реалізує унікальну комбінацію комунікативних дій, цим забезпечуються смислові варіації індивідуального сприйняття на фоні загального зразка, ядра смислу.

Ю. Габермас визначає життєвий світ ще як «символічно структурований зв'язок смислів» [3, с. 320]. Зразки смислів, які передаються культурою, є знаннями індивідів, але ці знання можуть бути привласнені тільки за допомогою герменевтичного зусилля [3, с. 322], що для Ю. Габермаса є синонімом комунікативного зусилля. Засвоюючи зразки смислів, суб'єкти в кожній конкретній ситуації, у ситуації комунікації можуть збагачувати систему культурних зразків, причому не тільки завдяки виникненню нових смислів у сфері мистецтва, але важливою думкою Ю. Габермаса є те, що структури картин світу, пропоновані культурними зразками, оновлюються в процесі навчання, «які завдяки їм (структурам картин світу – М. І.) стають можливими», наслідки процесів навчання «викристалізуються в системі структур картин світу» [3, с. 323]. Згадаємо, що для Ю. Габермаса будь-яка ситуація розуміння є по своїй суті ситуацією комунікації, тобто розуміння для нього завжди активно (герменевтично), тому навчання є важливою системою відновлення зразків знань життєвого світу.

Вважаючи раціонально організовану комунікацію, спрямовану на взаєморозуміння, справедливість, гармоніза-

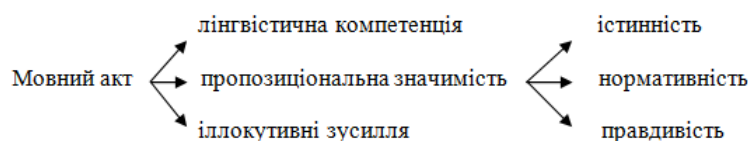


Рис. 1. Схема мовного акту, запропонованого Ю. Габермасом



цію різних поглядів, їх баланс, компроміс, головним методом вирішення конфліктів, суперечливостей у суспільстві, на противагу думці про суб'єктивність, плинність смислів, Ю. Габермас відстоює позицію, що визнає наявність у них об'єктивного компонента, водночас він спирається на:

- інтерсуб'єктивність мови («мова – це не приватна власність»);
- інтерсуб'єктивність форм комунікації, що припускають істинність, нормативність, правдивість;
- урахування ситуативного та тематичного контекстів;
- знання нетематичних підстав, що становлять «життєвий світ», в який завжди включена будь-яка комунікація.

Далі, з огляду на відповідні концепції, автори роблять акценти на різних підставах для виокремлення видів комунікації.

У межах прийняття умов значущості Ю. Габермас проводить розрізнення між комунікативною дією та дискурсом. Комунікативна дія припускає некритичне допущення значень і умов значущості, метою якого є обмін інформацією, комунікативна дія реалізується в межах повсякденного спілкування [2, с. 85]. Дискурс виникає тоді, коли претензії на значущість проблематизуються, тобто не сприймаються учасниками комунікації та вимагають власного обґрунтування.

М. Попович виділяє три фундаментальні виміри комунікації: когнітивний, сугестивний та експресивний. Такий поділ він пов'язує з виокремленням трьох груп мовних актів, а саме: константивів, сугестивів і експресивів [1, с. 71], які, своєю чергою, виділяються залежно від вимірів людської діяльності – розуму, волі, почуттів. На думку Мирослава Володимировича, опис комунікації виходить із фундаментальної філософської позиції сприйняття дійсності як ситуації невизначеності та теми для обговорення, тобто «тематизації» дійсності, наслідком якої є те, що людина опиняється в контексті невизначеності, породжує низку очікувань щодо наслідків такої ситуації (це і є породженням «можливих світів», які є різними за метою, за ставленням до дійсності тощо), те, що він називає експектаціями. Різні виміри комунікації є різними засобами подолання невизначеності.

Когнітивний вимір комунікації є подоланням невизначеності щодо певного реального стану речей або подоланням невизначеності щодо знань про певну реальність. Він пов'язаний із таким виміром діяльності, як розум. «У когнітивному вимірі кожен мовний акт є повідомленням про щось і тільки повідомленням. Він може бути істинним або хибним (з проміжною серією імовірнісних оцінок). Пошуки критеріїв істинності жодною мірою не виходять за межі когнітивного дискурсу, за межу оцінок істинність-хибність, кудись в апеляції до ефективності, «практики» тощо» [1, с. 73]. Як бачимо, у когнітивному вимірі комунікації йдеться про претензії на істинність (у термінології Ю. Габермаса), тематизацією для цього виміру є прояснення певної ситуації, інформація про ситуацію.

Сугестивний вимір комунікації характеризується М. Поповичем як пов'язаний із намірами, бажаннями, цілями. Це – вимір волі. Цей вимір долає невизначеність реалізації мети в реальності: «Якщо ми розглядаємо норму як таку ж невимому реальність, як і все, із чим рахуємося як незалежним від нас, то істина в сугестивній комунікації є співпадіння дії і реальності (дії і цілі, дії і норми як реальності)» [1, с. 75]. Тобто тематизацією цього рівня є цілеспрямована дія, що перевіряє себе на відповідність із реальністю, і з нормами також, одним з аспектів цього виміру є претензії на нормативність.

Експресивний вимір комунікації є вираженням ставлення суб'єкта до певної ситуації або реальності загалом. Вимір почуттів. «Аналог істини – відношення висловлення до реальності – в експресивному вимірі, співвідношення виразу і замірів, тобто оцінюється на щирість і фальш». «Експресивний вираз є вираз оцінки, що сполучає, зв'язує, з'єднує, зшиває нас із нашим світом», – пише М. Попович

[1, с. 76]. Отже, у цьому вимірі долається невизначеність емоційного ставлення до ситуації, світу, опонента, відбувається поділ на свій/чужий, прийнятний/неприйнятний, правдивий/фальшивий, можна сказати, що одним з аспектів експресивного виміру є претензія на правдивість.

Отже, відштовхуючись від теорій мовних актів Дж. Остіна та Дж. Серля, М. Попович здійснив класифікацію вимірів комунікації, яка достатньо схожа на ідеї, які висловив Ю. Габермас, що в мовному комунікативному акті виражаються претензії на істинність, нормативність і правдивість. Український і німецький філософи зробили різні акценти, надали різного значення відповідним елементам комунікативних актів, але певна кореляція їхніх позицій, їхніх інтуїцій свідчить, на нашу думку, про не випадковість, про те, що до них варто прислухатися.

Крім того, М. Попович аргументує та робить висновок, що, керуючись розумінням різних вимірів комунікації, можна побачити, що дискусії про свободу й необхідність та дискусії навколо проблеми істини не можуть прийти до остаточного розв'язання, оскільки їхнім підґрунтям є різні виміри комунікації, вони відштовхуються від різних вимірів людини. Людина насправді багатомірна, тому філософські теорії мають це враховувати й будувати цілісний образ людини. Ця позиція Мирослава Володимировича, на наш погляд, є достатньо актуальною, враховуючи, що і комунікативний напрям у філософії певною мірою є результатом спроби синтезувати філософію свідомості та лінгвоцентричні філософські напрями.

**Висновки.** Зіставлення достатньо розробленої та відомої теорії комунікативної дії Ю. Габермаса та нарисів до можливої теорії комунікативної дії М. Поповича дозволяє побачити: по-перше, те, що рівень сучасної української філософії такий, що її можна порівнювати із взірцями сучасної світової філософської думки; по-друге, аналіз різних філософських підстав теорії комунікативної дії, структури, видів (вимірів) комунікації дає можливість і більш глибокого розуміння досліджуваного явища, по-третє, показує перспективи вдосконалення наявних теорій.

### Література

1. Попович М. Рациональность и виміри людського буття / М. Попович. – К. : Видавництво «Сфера», 1997. – 290 с.
2. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы : на пути к либеральной евгенике? / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2002. – 143 с.
3. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / Ю. Габермас // Єрмоленко А. Комунікативна практична філософія : [підручник] / А. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – С. 287–324.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.
5. Стросон Р. Значение и истина / Р. Стросон // Аналитическая философия : становление и развитие. – М., 1998. – С. 213–230.
6. Соболева М. Концепции философии языка Юргена Хабермаса / М. Соболева // Логос. – 2002. – № 2. – С. 30–48.

### Анотація

**Матюшина І. І.** Дві теорії комунікативної дії: Ю. Габермас і М. Попович. – Стаття.

У статті розглядаються теорія комунікативної дії Ю. Габермаса та нарис до теорії комунікативної дії М. Поповича. Пропонується порівняння вихідних філософських підстав побудови двох варіантів теорії комунікативної дії. Демонструється, як вихідні філософські положення впливають на бачення структури комунікативної дії різними авторами, як впливають на виокремлення необхідних умов та елементів комунікативної дії, а також видів або вимірів комунікації. Також у статті розглядаються точки перетинання двох теорій.

**Ключові слова:** комунікація, комунікативна дія, теорія комунікативної дії, Ю. Габермас, М.В. Попович.

## Аннотация

*Матюшина И. И.* Две теории коммуникативного действия: Ю. Хабермас и М. Попович. – Статья.

В статье рассматриваются теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса и идеи относительно теории коммуникативного действия М. Поповича. Сравниваются исходные философские основания построения двух вариантов теорий, показывается, как эти исходные предпосылки влияют на видение структуры коммуникативного действия разными авторами, как влияют на выделение необходимых условий и элементов коммуникативного действия, а также видов или измерений коммуникации. Также в статье обозначены точки пересечения этих двух теорий.

*Ключевые слова:* коммуникация, коммуникативное действие, теория коммуникативного действия, Ю. Хабермас, М.В. Попович.

## Summary

*Matiushyna I. I.* Two theories of communicative action: J. Habermas and M. Popovich. – Article.

The article presents the theory of the communicative action of J. Habermas and ideas of the theory of communicative action M. Popovich. The article compares the initial philosophical bases for constructing two variants of theories and the influence of the initial assumptions affect the vision of the structure of communicative action by different authors, their influence on the allocation of necessary conditions and elements of communicative action, as well as the types of communication. Also, the article shows the intersection points of the set of theories of communicative action.

*Key words:* communication, communicative action, theory of communicative action, J. Habermas, M.V. Popovich.

УДК 261.7

*М. М. Мокиєнко*  
кандидат історических наук,  
старший науковий співробітник

*Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*

## СТАНОВЛЕНИЕ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСКОГО БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ АККРЕДИТАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ЕВАНГЕЛЬСКОЙ СРЕДЕ

Изменение условий существования религиозных организаций в Союзе Советских Социалистических Республик (далее – СССР) в конце 80-х гг. XX в. привело к всплеску активности евангельских церквей. Кроме миссионерства и евангелизации в кругах поздних протестантов наблюдался мощный образовательный подъем. Он был вызван осознанием необходимости систематического библейского и богословского образования в атмосфере мировоззренческих сдвигов. Специфика протестантизма касательно духовного образования обусловлена принципом всеобщего священства и членства. Как известно, членом евангельской общины можно стать в зрелом возрасте (обычно через акт водного крещения), при этом продемонстрировав определенный уровень знания библейско-богословских принципов. Ориентированность протестанта на углубление духовных познаний, что в комплексе с их использованием в ежедневной жизни определяется в церковных кругах как «духовный рост христианина» и поощряет верующего к активной познавательной деятельности в духовной сфере. Кроме того, стремление евангельских верующих к образованию обусловлено тем значением, которое для них имеет Библия, выступающая как единственный критерий веры и богопознания [9]. Евангельские христиане апеллируют к словам Христа: «Исследуйте Писания, ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5:39), подчеркивая необходимость изучения библейской науки как очень важного элемента духовной жизни верующего, который будет иметь определяющее влияние в его потустороннем мире. Пятидесятилетний подход к духовному образованию в определенной мере отличается от общепротестантского. Это связано, прежде всего, с мистификацией духовного опыта, преобладанием интуитивного познания над аналитическим и целенаправленной работой советских властей по антиинтеллектуализации верующих. При этом значительный подъем богословского образования в среде крещенных Святым Духом обусловлен их интеграцией в евангельское образовательное сообщество, которое на постсоветском пространстве представляет прежде всего Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация (далее – ЕААА) [5].

Наблюдаемый сегодня определенный кризис протестантских образовательных проектов делает необходимым переосмысление предшествующего периода развития пятидесятилетнего образования, особенно в аспекте соотношения академической науки и семинарии. Конкретная цель данного исследования состоит в рассмотрении факторов взаимовлияния пятидесятилетнего образования и ЕААА.

Говоря об истоках пятидесятилетнего движения в целом, следует отметить, что богословское образование было для него не чуждо. Так, первый опыт современной Пятидесятницы, на который указывают историки движения, произошел в библейской школе г. Топека (штат Канзас, Соединенные Штаты Америки (далее – США)), основанной в 1900 г. Чарльзом Пархамом [6, с. 9]. Дальнейшая миссионерская активность пятидесятничества опиралась на пневматологию Луки, описанную в нарративах книги «Деяния Апостолов». Ощущение безотлагательности в связи с премиллениалистическими взглядами нивелировало образовательный фактор в раннем пятидесятничестве. Однако со временем, анализируя Великое поручение у Матфея, крещенные Святым Духом обнаружили, что энтузиазма достаточно, чтобы «пойти», а чтобы «научить», необходимо самому быть наученным.

На раннем этапе отечественного пятидесятничества, несмотря на миссионерские приоритеты, разрабатываются образовательные проекты. Союз христиан евангельской веры, основанный И. Воронаевым, с центром в Одессе в 1927 г. хлопотал перед властями об открытии библейско-проповеднических курсов. К Заявлению Правления Всеукраинского союза в адрес Одесского окружного админотдела была приложена программа курсов, включающая 12 предметов [14, с. 52]. Однако в их проведении большевистская власть отказала, опираясь на отсутствие у религиозных организаций права юридического лица, наличие которого открывает возможность открытия богословских или проповеднических курсов [13, с. 234]. Более успешным стал образовательный проект Библейского института во Всеполюском союзе христиан веры евангельской, реализуемый с 1929 г. ключевой личностью восточноевропейского пятидесятничества Г. Шмидтом [12].

Следующие десятилетия евангельские верующие в СССР не имели возможности создать собственную систему духовного образования. Только в 1968 г. власть разрешила открыть в Москве Заочные библейские курсы в рамках Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (далее – ВСЕХБ). Ежегодно курсы готовили 50 служителей для 100-тысячного братства, при этом часть пятидесятников среди выпускников курсов была не больше 10% [10, с. 12].

В начале 90-х гг. наметились две тенденции в духовном образовании. С одной стороны, евангельское движение охватило «религиозно-просветительский бум», который способствовал изменению отношения верующих к образованию в целом. Интеллектуальная ограниченность была признана негативным явлением. С другой стороны, наблюдалась определенная сдержанность в отношении пятидесятилетних кругов к образованию. Вера в то, что Дух Святой является непосредственным Учителем Церкви и действует вне богословских систем, обусловила скепсис по отношению к аналитическому познанию. По мнению многих пятидесятников, «свидетельство личной жизнью» важнее глубины богословского познания. Так противопоставляются две неразрывные стороны христианства: жизнь в истине и познание этой истины [7, с. 4]. Кроме того, пятидесятилетние религиозные центры в начале 1990-х гг. были более всего вовлечены в евангелизационную деятельность, считая ее приоритетной в условиях свободы. Поэтому возникновение первых библейско-богословских учреждений часто становилось результатом инициатив отдельных энтузиастов (в основном региональных служителей), получивших образование благодаря контактам с западными евангельскими образовательными организациями. То есть формирование богословских учебных заведений было не результатом развития пятидесятилетних центров, а плодом частных инициатив, заложив проблему в отношения между «екклесией» и «академией».

Однако объективная реальность религиозной свободы ставила перед церквями новые вызовы, актуализирующие важность духовного образования. В частности, ощущалась потребность преодоления традиционной субкультуры с собственным языком, традициями, нравами, которая сдерживала эффективную миссионерскую деятельность. Массовая евангелизация на низком образовательном уровне отталкивала от церкви творчески мыслящих и высокообразованных людей. В то же время начало 90-х гг. отличалось повсеместным проникновением иностранных миссий и миссионеров, которые часто несли с собой другую традицию и форму



богослужения, но благодаря мощным филантропическим проектам, реализуемым на фоне экономического кризиса, пользовались значительным успехом. Поэтому развитие системы богословского образования мыслилось как продуктивный способ разрешения этих напряженностей.

В 1990 г. появляется первый пятидесятилетний учебный центр в Украине, которым стал Коростенский библиейский колледж. В 1993 г. был образован Киевский библиейский институт и Высшая библиейская школа Союза свободных церквей христиан евангельской веры (в будущем Украинская евангельская теологическая семинария). Чуть раньше возникают первые баптистские учебные заведения. Рост количества библиейско-богословских центров не был частью осмысленной стратегии, что сказывалось на качестве образования. У большинства новообразованных школ отсутствовали всесторонне разработанные учебные планы, высококвалифицированные педагогические коллективы, видение будущего. Бросалась в глаза необходимость в координации работы учебных заведений. Попытка духовных центров евангельских деноминаций через учрежденные отделы образования наладить сотрудничество между школами оказалась малоэффективной, так как они не могли предложить академической и экономической платформы для их координации.

В этих условиях, по инициативе миссии «Духовное возрождение» во главе с Петром Дейнекой 10–12 февраля 1993 г. в Москве собралось около 40 представителей библиейских курсов, колледжей, институтов, семинарий различных протестантских направлений, включая баптистов, пятидесятников и адвентистов. На встрече, которая была названа «Богословское образование – 1», состоялось знакомство руководителей учебных заведений, а также были актуализированы ключевые вопросы, интересовавшие представителей учебных заведений того времени. Среди них: повышение квалификации преподавателей, формирование учебного плана, обеспечение строительства и юридического статуса учебных заведений, развитие библиотек и аккредитаций. Примечательно, что почти половина участников встречи состояла из иностранных гостей из США и Западной Европы, которые были готовы строить партнерские отношения со школами постсоветского пространства. На вопрос западных представителей о самой большой нужде богословских заведений на постсоветском пространстве был получен ответ, указывающий на дефицит богословских учебников. Это в дальнейшем подвигло к начинанию издательского проекта, широко известного как «Библиейская кафедра», который стал начальной платформой создания ЕААА и совместной работы богословских школ Евразии. Суть его заключалась в том, чтобы отобрать и подготовить учебники, пособия и другую литературу, необходимую для обучения в библиейских школах и семинариях, и потом издать их по доступным ценам. Первые учебники и книги с эмблемой «Библиейская кафедра» были изданы еще в 1993 г. С тех пор с этим логотипом увидели свет 57 учебных пособий общим тиражом более 290 тыс. экземпляров [2, с. 8].

Исток богословского сообщества Евразии из книжного служения естественен, учитывая запрещение распространения богословской литературы в советское время. Но в случае с пятидесятниками важно подчеркнуть существенную особенность этого движения, заключающуюся в акценте на вербальность. Пятидесятники удивительно мало написали, при этом акцент на эмоциональной проповеди в церквях является приоритетным. Книги «Библиейской кафедры» стали ключевыми изданиями на раннем этапе развития богословских школ христиан веры евангельской (далее – ХВЕ), едва не единственными изданиями, по которым могли обучаться студенты.

В 90-е гг. основной импульс для развития богословского образования и координации партнерских отношений между заведениями исходил из школ евангельских христиан-баптистов. Это связано с более развитой богословской традицией, с определенным образовательным опытом в советский период (прежде всего с Заочными библиейскими

курсами), а также прочными международными связями. Поэтому в октябре 1993 г. в Москве на конференции «Богословское образование в братстве ЕХБ» было принято решение создать единую систему аккредитации богословских учебных заведений. К февралю 1994 г. совместными усилиями Одесской богословской семинарии и Санкт-Петербургского христианского университета был подготовлен первый проект нормативной базы аккредитационной системы. На 45-м съезде Федерации ЕХБ в Москве 7 учебных заведений, имеющих очные программы и существующих не менее одного года, решили учредить собственную Аккредитационную ассоциацию. В целом, на начальном этапе ЕААА мыслилась как добровольное объединение протестантских учебных заведений на территории бывшего СССР и Восточной Европы с широкими международными образовательными контактами. Необходимость создания организации была обусловлена стремлением «повысить академический, прикладной и духовный уровень евангельских христиан-баптистов и привести его в соответствие с международными аккредитационными стандартами» [11, с. 11].

В середине 90-х гг. бурный рост количества духовных заведений, в том числе в пятидесятилетней среде, вместе с инициативами миссии «Духовное возрождение» и Международного совета по евангельскому образованию (далее – ICETE) интенсифицировали вопрос создания Аккредитационной ассоциации. Во время конференции «Богословское образование – 2» в сентябре 1996 г. ректор Одесской богословской семинарии С. Санников описал несколько возможных моделей аккредитации: государственная аккредитация, возможность воспользоваться аккредитацией западного партнера, вхождение в европейскую аккредитационную ассоциацию, а также создание собственной Аккредитационной ассоциации в пределах Евро-Азиатского пространства [11, с. 12–13]. Учитывая преимущества последнего варианта, на конференции подавляющее большинство участников высказалось за продолжение формирования основ собственной Ассоциации в рамках ICETE. Аккредитация мыслилась как один из лучших механизмов координации работы богословских школ между собой и церквями. Под ней понимались оценка и самооценка как академических программ, так и всех сторон жизнедеятельности учебного заведения в соответствии с критериями и стандартами, принятыми в той образовательной среде, где находится школа. Такой механизм координации работы богословских учебных заведений имел ряд преимуществ. Аккредитация обуславливалась природным развитием учебного заведения, а не навязывалась извне. Она позволяла увидеть свое учебное заведение со стороны и, как результат, выснить его реальную позицию, определить соответствие содержания программы каждого уровня присваиваемым званиям. Это, в свою очередь, упреждало девальвацию образовательных стандартов. Аккредитационный процесс стал эффективным дидактическим средством на разных этапах развития школы. Система аккредитации могла обеспечить высоким информационным потенциалом (преподаватели, школы, книги, программы, предметы и т. д.) и помочь координировать выпуск учебников, пособий и т. п., недостаток в которых особо ощущался в 90-х гг.

Кроме того, среди причин образования ассоциации организаторами были названы: необходимость возрастания образовательного уровня служителей, влияние еретических учений, сохранение церкви в эпоху секуляризации, а также необходимость развивать и сохранять отечественные традиции в богословии и форме служения [11, с. 12]. Фундаментом в построении будущей евангельской системы образования называлась ориентация на церковь и достижение баланса между теоретической подготовкой и полноценным духовным ростом отдельного студента.

Официально ЕААА была учреждена в октябре 1997 г. на конференции «Богословское образование – 3» в Москве. Учредителями и первыми членами ЕААА стало 31 учебное

заведение: в их числе 15 богословских школ разного уровня из России, 13 – из Украины, по одному учебному заведению из Молдовы, Казахстана и Узбекистана. Ассоциированными членами Ассоциации стали 6 организаций. На этой же встрече были приняты Устав новой Ассоциации, проект «Стандартов и критериев аккредитации», а также «Исповедание веры ЕААА» [4].

Конференция также направила письмо в Международный совет по евангельскому образованию (ИСЕТЕ) с просьбой о приеме в международную семью евангельских аккредитационных агентств. Для ИСЕТЕ, возникшего в 1980 г., ЕААА становилась восьмым членом, заполнив лауну, существующую на территории посткоммунистических государств.

Кроме учреждения ЕААА, ключевым достижением конференции 1997 г. стало утверждение Стандартов для аккредитации очных программ. Анализ принятого документа позволяет сделать несколько выводов. Во-первых, стремление к *релевантности* стандартов. В частности, в Руководстве по аккредитации отмечено: «Организационное устройство, стандарты, процедуры и основные требования ЕААА аналогичны и совместимы с требованиями других сестринских ассоциаций» [11, с. 35]. При этом учитывалась также социокультурная обстановка в постсоветских странах и европейская традиция образования, принятая в светских системах Евразии. Поэтому принятый уровень стандартов соответствовал уровню небогословских учебных заведений в этих странах. Смысловое содержание многих педагогических понятий, в том числе наименование степеней и званий, также в основном соответствует европейским, а не североамериканским подходам. Во-вторых, *высокие требования* не только к академической части заведения, но и к административной, а также студенческой жизни. Стандарты должны были стать стимулом для развития школ, прекратить профанацию учебного процесса в «школах-однодневках», а также продемонстрировать светскому академическому сообществу полноценность учебных притязаний протестантов. Ориентир на высокие стандарты в дальнейшем позволил школам адекватно реагировать на новые вызовы, в частности на Болонский процесс и изменение законов о духовных учебных заведениях. В-третьих, можно отметить «*церковноцентричность*» стандартов. Студент, согласно документу, ориентирован не только на академические свершения, но и на активное церковное служение, прикладное воплощение усвоенного материала, совершенствование характера.

Краткое исповедание веры ЕААА, принятое на конференции, засвидетельствовало евангельскую основу организации. С одной стороны, ЕААА не посягала на догматическую свободу каждого верующего. С другой – Ассоциация не могла быть безразличной к их догматике, поскольку она должна стимулировать духовный рост школ. Было принято Исповедание веры ЕААА, в котором отразились общехристианские и специфические для Евразии особенности верования, обязательные для учебных заведений, входящих в ЕААА.

Важно отметить, что на этапе формирования Ассоциации баптистские школы настаивали на исповедании членами ЕААА евангельско-баптистских принципов и подписи первыми лицами учреждений Чикагского исповедания веры, утверждающего непогрешимость Библии как Слова Божьего [3]. Однако в контексте дискуссий возобладал подход принятия краткого вероучения на общеевангельских принципах с учетом восточноевропейских евангельских особенностей. Комитет по разработке вероучения возглавлял пятидесятник, ректор Высшей духовной школы А. Глуховский. Принятие компромиссного варианта вероисповедания позволило ЕААА избавиться от ярлыка баптистской ассоциации и сделало ее привлекательной для пятидесятнических учебных заведений. Если в процессе формирования ЕААА принимало участие только одно пятидесятническое учебное заведение, то к 2000 г. их количество возросло до 8 школ. Сотрудничество с Аккредитационной ассоциацией

позволило и пятидесятническим учебным заведениям изменить внешнее восприятие как узкоконфессиональных центров. Например, в Украинской евангельской теологической семинарии (г. Киев) к началу 2000-х гг. обучались представители 16 деноминаций и союзов [1].

В октябре 1999 г. на конференции «Богословское образование – 4» был сделан следующий шаг в развитии аккредитационного процесса: приняты обсуждаемые в течение нескольких лет Стандарты для аккредитации очно-заочных программ. В частности, в апреле 1999 г. в Одесской богословской семинарии состоялся круглый стол, на котором обсуждались разнообразные версии стандартов для очно-заочных программ. Их утверждение было обусловлено стремительным ростом интереса к этой форме образования. В дальнейшем именно очно-заочная форма стала определяющей на постсоветском пространстве. Стандартизация этой формы не позволила ее девальвировать, а также не допустила качественного разрыва с очными программами.

Принятие стандартов очно-заочного обучения дало значительный толчок развитию пятидесятнического образования. Значительная часть пресвитерско-проповеднических кадров, которая не имела возможности обучаться на стационарной форме обучения, теперь вовлекалась в учебный процесс без отрыва от служения. Так, в начале 2000-х гг. в ключевом пятидесятническом объединении Всеукраинском союзе ХВЕ количество учебных заведений возросло с 16 до 26 с преобладанием очно-заочной формы обучения [8]. Значительная часть студентов в этих учебных заведениях представлена другой пятидесятнической деноминацией – Объединенной церковью ХВЕ, которая из-за длительного пребывания в нелегальном статусе предвзято относилась к идее духовного образования. Важно, что ЕААА предусматривало постепенную аккредитацию духовнообразовательных учреждений с очно-заочной формой обучения, что в будущем было реализовано.

К началу 2000 г. ЕААА объединяла более 40 учебных заведений и 8 других организаций, заинтересованных в христианском образовании. Началась подготовительная работа для принятия стандартов для заочных программ, а также для программы небогословских (гуманитарных) направлений с общехристианской базой. К этому времени стало понятно, что ЕААА имеет потенциал, выходящий за рамки аккредитационных вопросов. Если в начале этого периода работа организации была больше сфокусирована на просветительской деятельности, направленной на разъяснение видения и миссии Ассоциации, а также интенсивной аккредитационной деятельности, то в последующем, благодаря созданной инфраструктуре, работе офисов и представительств, ЕААА превращается в ключевую системообразующий фактор в многоликом сообществе богословских образовательных учреждений на посткоммунистическом пространстве.

Евангельские богословские учебные заведения на постсоветском пространстве смогли создать организацию, которая упорядочивает развитие богословского образования, задает ему определенные рамки и направления. Поиск адекватных моделей сотрудничества в рамках евангельского образовательного сообщества позитивно сказался на пятидесятнических кругах, изначально предрасположенных к идее духовного образования. Развитие просветительских и ресурсных проектов, баланс академической и церковной составляющих в образовании, общеевангельские догматические рамки – это те элементы, которые привлекли пятидесятнические учебные заведения в ЕААА. Благодаря Ассоциации, во многом изменилось восприятие богословского образования крещеными Духом Святым. Пятидесятнические учебные центры получили возможность сделать качественный шаг вперед в своем развитии, расширить образовательные и международные контакты, повысить квалификацию преподавателей. В свою очередь, вовлеченность пятидесятнических школ позитивно влияет на Аккредитационную ассоциацию. Миссиональность,

акцент на духовное развитие студентов, эклессиологическая сущность образования – вот некоторые приоритеты учебных заведений христиан веры евангельской, которые балансируют евангельское образовательное сообщество. Последующее развитие Ассоциации только подтвердило это наблюдение.

### Литература

1. Глуховский А. Новый учебный год – новые горизонты служения / А. Глуховский // Вестник Украинской Евангельской Семинарии Богословия. – Сентябрь 2005. – С. 1.
2. Доклад Президента Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации С. Саникова на Общем собрании 2017 г. // Архив Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации. – 17 с.
3. Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация богословских учебных заведений (ЕААА) // Богомыслие. – 1995. – № 4. – С. 271.
4. Исповедание веры ЕААА // Информационный вестник Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации. – 1997. – № 1. – С. 8.
5. Любащенко В. Що таке ЄААА? / В. Любащенко // Людина і світ. – 2001. – № 5. – С. 41–45.
6. Макги Г. Исторический обзор / Г. Макги // Систематическое богословие; под ред. С. Хортон; пер. с англ. – К.: Лайф, 1999. – С. 9–46.
7. Мельничук Е. Лучшее не враг хорошего / Е. Мельничук // Свет Евангелия. – Христианский журнал: аспекты веры, ответы на вопросы, взгляд на события. – 1998. – № 3. – С. 4–5.
8. Навчальні заклади ВСЦХВЕП. – Б/м., 2003. – 12 с.
9. Решетников Ю. Довідник навчальних закладів ВСО ЄХБ / Ю. Решетников. – Луцьк: РТ МКФ Християнське життя, 2005. – 80 с.
10. Решетников Ю. З історії евангельсько-баптистської освіти / Ю. Решетников // Людина і світ. – 2002. – № 1. – С. 10–13.
11. Руководство по аккредитации Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации / под ред. С. Санникова. – Одесса: Богомыслие. – 2004. – 164 с.
12. Русецкий В. Роль Густава Шмидта в организации теологического образования Союзом ХВЕ / В. Русецкий // П'ятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність: матеріали науково-практичної конференції; упоряд. та ред. М. Мокієнко. – Рівне: М. Дятлик, 2015. – С. 64–83.
13. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. Р-5. – Оп. 2. – Спр. 197. – Протоколи засідань и отчеты о деятельности губернских ликвидкомов поотделениюцерквиотгосударства. – 1924–1925 гг. – 563 с.
14. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф. Р-2. – Оп. 3. – Спр. 1092. – Переписка с админотделом Одесского окрисполкома по рассмотрению заявлений религиозных обществ. – 1927 г. – 78 с.

### Аннотация

**Мокієнко М. М. Становление пятидесятнического богословского образования в контексте аккредитационных процессов в евангельской среде. – Статья.**

Пятидесятническое движение всегда уделяло значительное внимание не только передаче опыта присутствия Святого Духа, но и знанию Писания. Во времена советской власти развитие высшего духовного образования для пятидесятников было затруднено даже по сравнению с образованием для баптистов. Потребность повышения качества образования в постсоветской действительности привела высшие духовные школы пятидесятников к широкому сотрудничеству с семинариями других протестантских союзов. Наиболее продуктивным оказалось взаимное влияние пятидесятнического образования и Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации.

*Ключевые слова:* пятидесятничество, протестантизм, духовное образование, Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация.

### Анотація

**Мокієнко М. М. Становлення п'ятидесятницької богословської освіти в контексті акредитаційних процесів в евангельському середовищі. – Стаття.**

П'ятидесятницький рух завжди приділяв значну увагу не тільки передачі досвіду присутності Святого Духа, але й знанню Письма. За часів радянської влади розвиток вищої духовної освіти для п'ятидесятників був утруднений навіть порівняно з освітою для баптистів. Потреба підвищення якості освіти в пострадянській дійсності привела вищі духовні школи п'ятидесятників до широкої співпраці із семінаріями інших протестантських союзів. Найбільш продуктивним виявився взаємний вплив п'ятидесятницької освіти й Євро-Азійської акредитаційної асоціації.

*Ключові слова:* п'ятидесятництво, протестантизм, духовна освіта, Євро-Азійська акредитаційна асоціація.

### Summary

**Mokienko M. M. Formation of Pentecostal theological education in the context of accreditation processes in the evangelical environment. – Article.**

The Pentecostal movement has always paid considerable attention not only to the transmission of the experience of the presence of the Holy Spirit, but to the knowledge of the Scriptures. In times of Soviet power, the development of higher spiritual education for Pentecostals was even hardened by comparatively education for Baptists. The need to improve the quality of education in post-Soviet reality led the higher spiritual schools of the Pentecostals to broad cooperation with the seminaries of other Protestant unions. The most productive was the mutual influence of the Pentecostal education and the Euro-Asian accreditation association.

*Key words:* Pentecostalism, Protestantism, spiritual education, Euro-Asian Accreditation Association.



УДК 330

*Мусаева Вюсалья Керем кызы*  
докторант кафедры истории философии и культурологии  
Бакинского государственного университета

## ПРЕПОДАВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН В СОВРЕМЕННЫХ ВУЗАХ В РАМКАХ БОЛОНСКОГО ПРОЦЕССА

**Актуальность проблемы.** Вопросы преподавания философских дисциплин напрямую связаны с предметной областью философии и тем местом, которое она занимает в общей системе научных дисциплин в современной науке. Большой и сложный путь развития философских знаний известен всем. Мы знаем также, что современное состояние предметного поля философии как науки достаточно аморфное и неустойчивое. Считаем, что по этому поводу не стоит проводить дискуссии о «закате» философии. Наоборот, научные знания формируются в такой последовательности и сочетаемости, что в итоге возникают новые возможности постижения научной картины мира.

**Степень исследованности проблемы.** Рассмотрим вначале состояние философских знаний в Восточной Европе, в том числе в постсоветском пространстве. Багаж научного развития философских дисциплин стал достаточно большим в бытность СССР. Особенно большие заслуги имеют ученые России. Направления, по которым развивалась философская мысль в СССР, были самые разнообразные. Об этом достаточно обширно пишет Л. Грэхэм в монографии «Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе» [1]. Несмотря на явное предпочтение марксистского понимания процесса развития философских знаний и подходов, успехи в исследовании таких направлений, как философия естествознания, эстетика, философия истории, были значительными. В Азербайджане как составной части этой огромной страны исследовались прежде всего вопросы истории отечественной философии, эстетической и этической мысли, многие направления социальной жизни народа [2; 3].

Как и во всей стране, подход к исследованиям в этом направлении ограничивался догматами марксизма, советского режима, уровнем образовательной подготовки специалистов, не имевших выхода в мировую образовательную систему, а также возможности научного общения с представителями философской науки из других регионов мира [4; 7; 8; 9]. В то же время наука, как известно, не терпит преград, поскольку это общепланетарный процесс, присущий человеческому разуму. В этом смысле подходы к самым разным проблемам философского познания показывают, что ученые не ограничивались рамками определенной тематики и подходов, а выходили далеко за ее пределы [9]. Активно переводилась литература с других языков, тем самым происходило распространение подходов западных и восточных ученых относительно проблематики философских концепций [5; 6].

**О предмете философии.** На сегодняшний день в странах постсоветского пространства идет оживленная дискуссия относительно всей проблематики философии. Это касается прежде всего содержания предметной области философии. Предметная область любой науки не является устойчивым образованием. Происходит развитие подходов, появляются новые знания и представления о соответствующей научной картине мира. Все это накладывает отпечаток на содержание предметной области науки, в том числе и философии. Можно сказать, что данный вопрос стал особенно актуальным именно в последние два столетия. Развитие сопредельных сфер гуманитарного и социального содержания [9] заставляет исследователей переосмысливать свои подходы, посмотреть на проблему в ином ракурсе. В итоге на сегодняшний день различают аналитическую философию (относящуюся к англоязычным странам и рассматривающую такую проблематику, как лингвистическое содержание философских идей, поскольку их решение связано с ана-

лизом языковых выражений; основное внимание связано с проблемами значения, в целом же аналитический подход является преобладающим) и континентальную философию (в пределах Европы). Последняя включает в себя феноменологию, экзистенциализм, герменевтику, структурализм, постструктурализм и постмодернизм, деконструкцию, феминизм, критическую теорию в смысле Франкфуртской школы, психоанализ, работы Ф. Ницше и С. Кьеркегора, большинство ветвей марксизма и марксистской философии. Все эти направления активно исследуются и, естественно, рассматриваются в вузовских курсах самых различных философских дисциплин [8].

Если говорить о научных подходах в рассмотрении философских идей, то на данный момент в научных учреждениях стран постсоветского пространства, куда входят и азербайджанские исследователи, тематика изучаемых вопросов ограничивается прежде всего собственными вопросами общественного развития. Это опять вопросы истории социальной мысли, современные социальные проблемы, в разрешении которых пытаются участвовать исследователи вузов и научных учреждений. Общие основы развития социально-философской мысли определяются всеобщей глобализацией информационного массива знаний в системе Интернет, возможностью широкого общения ученых всего мира, достаточной быстрой возможностью передачи нарабатанного знания через наукометрические базы (Scopus, ISI, Web of Knowledge и другие) и так далее.

**О преподавании философских дисциплин в вузах.** Все это накладывает особую ответственность на преподавателей курсов философских дисциплин в вузах, заставляет их быть в поиске нового, активно работать над собой. С другой стороны, возросшие возможности получения информации влияют также на отношение студентов к процессу учебы: здесь требуется активный диалог, заинтересованность с каждой стороны, дискуссии и взаимная требовательность. На образовательном процессе отражаются многие стороны социальной жизни: привлекательность будущей профессии, ее престижность в обществе, возможность найти работу, общий дух вуза, его идеология и организационная культура, условия для обучения (общежитие, стипендия, быт и процесс организации обучения и прочее). Имеют значение профессиональные качества преподавателя, его заинтересованность в работе, мотивация и ответственность.

Отметим, что включение в систему Болонского процесса способствовало лучшей системной организации учебного процесса, улучшению процесса оценивания и мониторинга учебного процесса в целом. Мы находимся в самом начале этого пути. Еще многое предстоит сделать. Самое главное – это внутренняя перестройка каждого участника этого процесса. Меняются поколения преподавателей. Люди старой, «советской» закалки сменяются новыми преподавателями, зачастую получившими подготовку хотя бы на одной из ступеней (например, магистерской) в других странах, знающими западноевропейские языки. Все это накладывает свой отпечаток на процесс обучения будущих специалистов. Вместе с тем утрачена фундаментальность, обширная базовая подготовка, общекультурные основы и дух заинтересованности в приобретении новых знаний как у преподавателей, так и у студентов. Происходит развитие мышления и самосознания в совершенно ином направлении. Сюда прибавляется осознанный прагматизм, практичность и связанное с ней стремление ограничиться «малым» числом конспектов, учебного материала, прочитанных страниц и так далее.

Преподавателям приходится прикладывать много усилий для того, чтобы разговаривать студента на семинаре, заинтересовать его проблемой, заставить искать соответствующий материал. Отметим, что в стране материал, на основе которого готовятся учебники, в основном связан с источниками на русском языке, то есть советскими изданиями, а также изданиями в нынешней России. Соответственно, все еще жива советская традиция в исследовании философских проблем, их преподавании.

Отметим еще одну сторону преподавания философских дисциплин. Известно, что в бытность советских времен к философии, и в целом к общественным дисциплинам, было «трепетное» отношение, поскольку база у них была та же, что и у советской идеологии – марксистско-ленинская. Кроме того, восточный стиль мышления у республик Средней Азии и Закавказья также был в какой-то степени обусловлен мировоззренческими установками, в том числе связанными с философским подходом. Оценка самосознания в указанных странах была в большей степени связана с общегуманитарными оценками положения человека в мире (я человек, я верующий и прочее). В странах Запада, как известно, оценка своего места в мире происходит практичнее, осознаннее. В этом плане требования Болонского процесса включить философию в состав дисциплин на выбор привело к замешательству в среде представителей философских дисциплин (как преподавателей, так и исследователей). Общественное мнение было против этого, выдвигались требования оставить эти дисциплины в качестве обязательных, поскольку именно они формируют мировоззренческие подходы у будущих специалистов. Соответствующие органы рассмотрели данные требования и оставили на ряде факультетов (в частности, гуманитарной направленности) некоторые философские дисциплины (общую философию, историю философии, логику и прочие).

Необходимо сказать несколько слов о программах и содержании курсов. Выше уже было отмечено, что курсы дисциплин ориентируются в основном на русскоязычные источники. Соответственно, содержание курсов связано с этими источниками. Считаем, что курсы, читаемые на естественных, гуманитарных, технических факультетах, должны в определенной степени различаться. Однако этого не происходит. Кроме того, учебники составляют самими преподавательским коллективом, не проходят серьезную экспертизу, состав тем для изучения очень разнится, в итоге страдает подготовка специалистов. Кроме того, слабо учитывается не только профиль подготовки, но и «сочетаемость» разных гуманитарных курсов, учет знаний, которые получают студенты в аудитории. Все это отражается на уровне подготовки студентов, их заинтересованности в усвоении получаемого знания.

Есть еще одна проблема, о которой хочется сказать, – переподготовка преподавательского состава. Сейчас нет специальных институтов повышения квалификации по философским и гуманитарным дисциплинам, как было раньше, в бытность Советского Союза. Повышение квалификации проходит либо в стенах Института философии Национальной академии наук Азербайджана (в соответствующем отделе), либо в каком-нибудь вузе (на соответствующей кафедре). В итоге получаем огромную долю формализма. Следует продумать и этот вопрос. Естественно, что каждый преподаватель работает над собой, использует возможности информационных массивов Интернета, но этого мало. Сама возможность общения и обмена опытом дает толчок к творческому осмыслению философских вопросов и их применению в учебной практике. Отметим, что в основном на технических и в целом негуманитарных факультетах читаются курсы общей философии (обзор историко-философских проблем, диалектика и теория познания, философия истории, проблема человека в философии, социальная философия). Набор тем и их содержание могут варьироваться.

**Выводы.** Интерес к философии как важной составной части мировоззрения человека и общегуманитарной и общекультурной подготовки специалиста все еще достаточно

высок. Современная система образования основана на возможности выбора дисциплин (помимо базовых, то есть основных). В этом плане философия отодвинута на задний план. Однако в целом философия развивается как в качестве предмета исследования в научных учреждениях, так и в качестве учебного курса (в разных вариантах). Интерес у молодого поколения к общефилософским дисциплинам, их общечеловеческому содержанию высок. Вместе с тем начавшийся еще в эпоху Возрождения крен в сторону человеческой компоненты в философском знании не потерял свое непреходящее значение и в современную эпоху. Значительно возрос интерес к знаковому содержанию философских знаний, прежде всего связанных с языковой системой.

#### Литература

1. Грэхэм Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1991. – 480 с.
2. Азимов К. Ценностный мир человека в религиозно-философской доктрине зороастризма. – Баку: Елм, 1991. – 122 с.
3. Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. – Баку: Маариф, 1980. – 68 с.
4. Гинзбург В. Замечания о методологии и развитии физики и астрофизики. Вопросы философии. – 1980. – № 12. – С. 24–47.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М., 2000. – 288 с.
6. Дуссель Э. Философия в Латинской Америке в XX в. Проблемы и течения. Общая картина. – Вестник Московского университета. – Серия 12 «Политические науки». – 2006. – № 1. – С. 59–75.
7. Степанянц М., Шаймухамбетова Г. Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М., 1987. – 183 с.
8. Современная буржуазная философия / под ред. А. Богомолова и др. – М.: Высшая школа, 1978. – 582 с.
9. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы круглого стола). – Вопросы философии. 2004. – № 7. – С. 3–39.

#### Аннотация

**Мусаева Вюсалья Керем кызы.** Преподавание философских дисциплин в современных вузах в рамках Болонского процесса. – Статья.

В статье рассматриваются вопросы преподавания философских дисциплин в вузах Азербайджана. При этом излагаются некоторые проблемы развития философского знания, в частности, связанные с предметом, историей и современным содержанием философии. Обосновывается мысль о том, что современные тенденции образовательных реформ, в частности Болонский процесс, накладывают свой отпечаток и на содержание учебных дисциплин по философии. Для повышения уровня подготовки специалистов характер и методика изучения философских дисциплин в значительной степени связаны с использованием возможностей новой информации. Данную информацию можно получить через ИКТ, систему Интернет, а также через общение с мировым научным сообществом.

**Ключевые слова:** предмет философии, преподавание философских дисциплин, язык и философия, Болонский процесс.

#### Анотація

**Мусаєва Вюсалья Керем кизи.** Викладання філософських дисциплін у сучасних вузах у межах Болонського процесу. – Стаття.

У статті розглядаються питання викладання філософських дисциплін у вищих навчальних закладах Азербайджану. При цьому викладаються деякі проблеми розвитку філософського знання, зокрема, пов'язані з предметом, історією та сучасним змістом філософії. Обґрунтовується думка про те, що сучасні тенденції освітніх реформ, зокрема Болонський процес, накладають свій відбиток також на зміст навчальних дисциплін із філософії. Для підвищення рівня підготовки фахівців характер і методика вивчення філософських дисциплін значною мірою пов'язані з використанням

можливостей нової інформації. Цю інформацію можна отримати через ІКТ, систему Інтернет, а також через спілкування зі світовим науковим співтовариством.

*Ключові слова:* предмет філософії, викладання філософських дисциплін, мова та філософія, Болонський процес.

#### Summary

***Musayeva Vyusalya Kerem kyzy. Teaching the philosophical disciplines in modern universities in the framework of the Bologna process. – Article.***

This article examines the teaching of philosophical disciplines in Azerbaijani universities. At the same time is de-

scribing the some problems of development of philosophical knowledge, in particular way related to the subject, history and modern content of philosophy. Substantiates the idea that modern tendencies of educational reforms, especially, the Bologna Process, leave their imprint on the content of educational disciplines on philosophy. For improvement the level of training of specialists, the nature and methodology of studying philosophical disciplines are largely related to the using the possibilities of new information. This information can be obtained from ICT, the Internet system and through communication with the global scientific community.

*Key words:* subject of philosophy, teaching of philosophical disciplines, language and philosophy, Bologna process.



УДК 7.011.3+7.067.6

О. Я. Муха

кандидат філософських наук, доцент,  
докторант кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки  
Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

### БРИТАНСЬКИЙ КОНТЕКСТ ФОРМУВАННЯ КЕМПУ: ВІД QUEER-ЕСТЕТИКИ ДО СЛЕНГІВ СОСКNEY ТА POLARI

**Вступ.** Сучасна глобалізована культура формує новий тип світовідчуття, а отже, нові категорії для його дослідження. Розмиваючи межі – географічні, національні, ментальні, економічні, гендерні, – вона створює нові формати життєвих стилів, до яких належать кітч і кемп як особливі форми світовідчуття.

Тоді як кітч має вже більш окреслену характеристику та низку присвячених йому теоретичних напрацювань, з теоретично-концептуальним змістом поняття «кемп» ситуація дещо складніша. Його визначення зустрічається в поодиноких культурологічних енциклопедіях, але теоретичні розмірковування обмежуються перекладом чи опосередкованими посиланнями на «Нотатки про кемп» (*Notes on Camp*, 1964 р.) Сюзен Зонтаг [7] і апелюючи до них у працях Умберто Еко (наприклад, в «Історії потворного») [11].

Слова «кітч» і «кемп» часто навіть застосовують як синонімічні чи навіть взаємозамінні, оскільки обидва поняття можуть бути пов'язані зі сферою мистецтва, особливо сучасного: літературою, музикою, кінематографом, візуальними мистецтвами. Однак таке отожднення хибне, оскільки кітч, насамперед, стосується самого естетичного об'єкта чи способу його виконання, а кемп – це більше спосіб сприйняття життєвого стилю чи роботи над об'єктом. Інколи кемп вважають одним із різновидів кітчу, або навіть протиставляють, хоч це доволі дискусійна теза [12].

Саме до такого розуміння кемпу наближаються в англійській, а особливо в британській літературі, де присвячених йому праць значно більше. До провідних авторів, які працюють у даній тематиці, ми відносимо: Мое Meyer [6], G. Cook Gareth [3], W. Mark Booth [2], Jack Babuscio [1], Philip Core [4], Michael Petry та інших, які мають суттєві напрацювання як історичного, так і теоретичного та мистецтвознавчого, а подекуди і соціопсихологічного підґрунтя кемпу як культурного феномена. Подекуди з'являються альбомно-ознайомчі видання прикладного характеру [13].

Якщо ж говорити про український контекст, то тут художня дійсність суттєво випереджає теоретичне осмислення і вимагає засадничого розроблення теоретичних конструктів кемпу. Для осмислення естетичної категорії кемпу варто дослідити його походження та нюанси значень, особливо з огляду на сленгове походження супровідної термінології. Відповідних досліджень у вітчизняній гуманітарній традиції немає, а британських авторів у цій тематіці зазвичай не перекладають. Окрім того, вони пишуть у ключі, надто обумовленому їхньою культурною традицією, що ускладнює адекватне розуміння в інших контекстах. Отже, метою статті є дослідження культурного і семантичного поля формування концепту кітчу, яке надалі слугуватиме верифікаційним та компліментарним чинником у визначенні понять.

**Культурний контекст формування явища кемпу.** Навіть у сучасній мові поняття кемпу найчастіше зустрічається у Великобританії. Зазвичай його пов'язують зі стереотипними уявленнями про фемінний характер геїв, але лише тих, хто відкрито позиціонує себе як представник сексуальних меншин, особливо через яскравий ексцентричний вигляд і вбрання [3]. Фактично, усі так звані гей-ікони можна окреслити як кемпові, зокрема, характерним прикладом є успішний бізнесмен Іван Массуа (*Gay Insurance Company*), який зробив карколомну кар'єру у сфері страхування. Однак усе більше поп-ідолів на кшталт Кайлі Міноуг, Мікі чи Грема Нортонна вдаються до елементів кемпу, переносячи їх у масову культуру.

Цікаво, що батьківщиною кемпу є саме Британія, де в коректний і вдалий спосіб поєднується типовий консерватизм у дотриманні ритуалів із забезпеченням максимального рівня прояву індивідуальних свобод. Історичним підґрунтям формування кемпової свідомості був феномен денді як суто англійського продукту, який залишився титульним консервативним зразком британця та згодом трансформувався в мейнстрімі аж до метросексуальності [10]. Феномен дендизму виник в Англії наприкінці XVIII – на початку XIX ст. і був пов'язаний із «прем'єр-міністром елегантності» Джорджем Браммелем. Дендизм як суто англійський продукт мав потужне відображення в літературній традиції та моді, а в теперішній час переродився у формат метросексуальності. Лондон як світова столиця моди володіє потужним історичним і культурним пластом як історичного дослідження дендизму, так і актуального розвитку метросексуальності та розмивання гендерних стереотипів і стандартів.

Ще однією британською підставою розквіту феномена кемпу є давня традиція толерантності та мультикультуралізму, що дає можливість вільного розвитку queer-естетики (у лоні якої виникло власне поняття кемпу, згодом також поширившись на масову культуру – *O. M.*). Через певну маргінальність (як правову, так і культурну – *O. M.*) гей-тематики на східноєвропейських теренах, дослідження її специфіки через бібліографічно-архівну роботу, польові дослідження (зокрема й *polari* – сленгу гей-культур) та інституційну співпрацю, ґрунтовне дослідження кемпу та впливу гей-спільнот на його формування варто здійснювати, насамперед, на британських теренах.

Так, *polari* виник на шпальтах таких видань, як: *Gay Times*, *Pink Paper*, *qx* чи *Fruit Machine*, та з них поширився і на європейську пресу відповідного тематичного забарвлення. На інституційному рівні існує ціла низка громадських організацій та інституцій (зокрема, Stonewall, Gay and Lesbian Humanist Association (далі – GALHA), London Lesbian & Gay Switchboard та інші), що не лише люблять інтереси меншин, які представляють, але й беруть на себе збирання й опрацювання тематичної інформації (наприклад, LAGNA in the Library of the Bishopgate Institute). Окрім того, регулярно відбуваються тематичні мистецькі заходи, виставки мистецьких творів, кінофестивалі (наприклад, BFI London Lesbian & Gay Film Festival).

Цей гомосексуальний підтекст кемпу має особливе значення. У східноєвропейському регіоні суспільства мають більш консервативний характер, що спричиняє суттєвий суспільний тиск на гомосексуальні спільноти та витісняє їх існування на маргінес. З огляду на традиційний характер суспільства, такі явища на цих теренах складно досліджувати через тіньовий характер їхнього існування. Порівняно недавно кримінальне право Союзу Радянських Соціалістичних Республік (далі – СРСР) ще містило статтю «Гомосексуалізм», і хоч правова система лібералізувалася (не враховуючи останніх загрозливих проєктів у російському праві), культурна реалізація представників queer-естетики та гей-спільнот загалом надалі залишається ризикованою справою. Іншою вагомою причиною відсутності вітчизняних досліджень і слабого вираження самого феномена кемпу є потужна релігійна традиція регіону, яка переносить явище гомосексуалізму та пов'язаних із ним феноменів у сферу аморального, гріховного, а отже – не вартого уваги і зневажуваного. Через це дослідження цих груп, їхнього способу життя й естетики практично неможливе, адже вони не мають ані свого відкритого інституційно-

налізованого представництва, ані можливостей вільного самопозиціонування, друку власної преси, а дослідження гомосексуальних культур здійснюються переважно в ключі девіантної поведінки та психологічних відхилень від норми.

У Великобританії ж, де понад 2% населення старше 16 років позиціонують себе як представники ЛГБТ-спільноти, а для вікової групи 16–24 роки цей показник становить 4,1% (станом на 2016 р. – *О. М.*), ситуація радикально інша<sup>1</sup>. Давня традиція толерантності та мультикультуралізм такої метрополії, як Лондон, дає можливість самопрезентації, демонстрації власного стилю життя, цінностей, характерної естетики та світовідчуття. Останні юридичні гарантії щодо соціальної та родинної самореалізації геїв забезпечують для них максимально сприятливі можливості. У Великобританії діє значна кількість громадських організацій, які люблять інтереси гей-спільнот і сприяють розвитку гей-культури на всіх рівнях. Це, зокрема, згадувані вище *Stonewall*, а також *The Surrey and London Association of Gay Organisations*, *Jewish Gay&Lesbian Group*, *Lesbian and Gay Lawyers Association for England and Wales* та інші.

Окрім того, лише в Лондоні можливі такі максимальні прояви толерантності як International Conference for Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Muslims, немислимі в більшості інших країн світу. Усе це забезпечує дуже сприятливі умови для формування альтернативного способу світовідчуття та життєвого стилю сучасної постмодерної людини – максимально відкритого, толерантного до нового й інакшого, та водночас зумовленого потужною історичною традицією.

Ще одним важливим контекстом у дослідженнях кемпу є його іронічний характер. Англійська традиція гумору значною мірою містить цей імпліцитний іронізм і самодистанцію, властиві для постмодерністської чуттєвості – в ігровому катарсисі через парадокс, навмисне протиставлення, вишукану гру слів, меж і змішування стереотипних образів. Класичним прикладом може слугувати особистість Деффі Томаса (*Daffy Thomas*) в англійському комедійному скетч-шоу «Маленька Британія» (*Little Britain*).

Окрім того, Лондон також є одним із найпотужніших центрів сучасного мистецтва, значною мірою представлено через геїв як власників і кураторів галерей, організаторів тижнів моди, фестивалів та інших заходів, які спричиняють відчутний вплив на європейську культуру загалом.

Отже, з огляду на поєднання історичних традицій і актуальної культурної політики, британський, зокрема, лондонський контекст, є найбільш вдалим підґрунтям для формування й розвитку самого явища кемпу.

**Семантичне поле формування поняття «кемп».** Оксфордський словник англійської мови 1909 р. вказує на такі ознаки кемпу: «показовий, перебільшений, афективний, театральний, фемінізований чи гомосексуальний; поняття стосується, передовсім, гомосексуалістів; як іменник це «кемова» поведінка, манери тощо; людина, що демонструє таку поведінку». Окрім того, зазначається, що поняття залишається етимологічно неясним [5]. У цьому сенсі за останню сотню років мало що змінилося. Плутинина з кемпом залишається актуальною й тепер.

Наприклад, дуже часто кемп використовують як взаємозамінне поняття з кітчем, оскільки обидва характеризують феномени сучасної культури, а саме: музики, кінематографу, моди. Іноді кемп називають «підвидом кітчу», що теж не є його адекватним тлумаченням, хоч обидва поняття мають низку спільних ознак, особливо щодо соціального характеру походження.

Слово «кемп» походить від французького сленгу *se camper*, що означає «позувати в гіпертрофованій манері», «стилізуватися під когось». Спосіб написання, візуальна і фонетична схожість з англійським “camp” призвели до

того, що іноді слово пов’язують із латинським “campus”, що означає «село, поле, хазяйство». Але тут, на нашу думку, має місце помилка хибного узагальнення, котра через традицію виведення етимології від латинських слів змушує дослідників припускати зв’язок кемпу зі стереотипною поведінкою провінціалів чи сільської публіки, що потрапила в місто і намагається «стилізуватися під міщанина». Але кемп, навпаки, відображує рівно протилежну ситуацію – коли нудьгуючий інтелектуал для забави буде прикидатися «селяком, що заблукав в оперному театрі», у гіпертрофованій іронічній формі висміюючи простацькі манери.

Англомовна версія Вікіпедії прив’язує до кемпу (див. статтю: *Camp (style)*) англійське сленгове поняття “cheese”, однак для з’ясування цього сленгового терміна варто врахувати, що він має досить широкий і мінливий семантичний фон. У старому сленгу, який можна тепер зустріти в американському кінематографі, термін вживався на позначення грошей, наприклад: “I lost my job. I need to find some where new to get my cheese”. Історично це значення походить від урядової програми Сполучених Штатів Америки (далі – США) часів адміністрації президента Р. Рейгана, яка полягала в допомозі сім’ям, що її потребували. Для підняття харчових стандартів було введено безкоштовне постачання сиру для таких сімей (так званий *Government cheese*). Згодом слово набуло більш широкого змісту і позначало вже всю фінансову урядову допомогу – тобто будь-які соціальні виплати для малозабезпеченого населення. Тут вато врахувати історично зумовлену семантичну відмінність між поняттями «безкоштовний сир» як пастка (який у нас «буває тільки в мишоловці») і «безкоштовний сир» як державна допомога бідним, що асоціативно прив’язується до особистості бідного, looser, знедоленого, безробітного. Варто зазначити, що застосування цього слова на позначення грошей чітко демонструє соціальну належність до нижчих верств населення. Важливим моментом для семантики створення сленгового поняття “cheese” є той факт, що безкоштовний урядовий сир виготовлявся зазвичай із молока сумнівної якості, а потім отримував класифікацію “B” або “C”, тобто непридатного для ринкової реалізації [9]. У результаті, цей сир був погано засвоєним і мав неприродний колір.

Друге, семантично близьке і поширене значення сленгового слова “cheese” – так званий «героїн для бідних», дешева суміш чорної смоли героїну і подрібнених таблеток *Tylenol*, яка була популярною серед «стартерів героїну», зазвичай юного віку з невисоким рівнем доходів. Звідси прив’язка до поняття «підроблений», «несправжній», “fake”.

Ще одним значенням слова є оціночне поняття, поширене в середовищі геймерів RTS (Real-time strategy; найчастіше це *Star Craft*), коли гравець вдається до «дешевої» грубої тактики “doordie” (подібно до слов’янського «пан або пропав»), щоб швидко перемогти, не заглиблюючись в економіку ситуації. Формально правила не завжди порушуються, але зневажається сам принцип чесної гри. Звідси сформувалися подібні за змістом сленгові поняття «читер», «читерство» (від англ. *cheater* – «шахрай»), що означає застосування недозволених або нестандартних прийомів, а також спеціальних технічних засобів, які підвищують ефективність результату (не процес! – *О. М.*) гри і полегшують її проходження. У популярній культурі таке значення терміна поширилося після виходу культової кримінальної комедії Гая Річчі *Snatch* («Большой куш» (у вітчизняному прокаті йшов лише російською – *О. М.*), 2000 р.): тут виразом “Cheese is flawless” характеризувалася сцена примусу собаки до випорожнення великим діамантом без застосування зброї (насилства). Тобто – «обман», «груба тактика», «дешевизна», «швидкість».

Ще одним контекстуальним значенням “cheese” є позначення немитих чоловічих геніталій, що у вульгаризованому сленгу означає «щось липке, огидне, але безсоромно весе-

<sup>1</sup> Sexual identity, UK: 2016. Statistical bulletin: Experimental Official Statistics on sexual identity in the UK in 2016 by region, sex, age, marital status, ethnicity and National Statistics Socio-economic Classification [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/sexuality/bulletins/sexualidentityuk/2016>.

ле». Відповідно, йдеться про магнетизм відразливих, огидних речей.

П'ята конотація, яку потрібно враховувати, це використання слова "cheese" як метафоричного позначення того, що людина прагне отримати в житті. Тобто термін прив'язаний до бажаних речей або явищ, втрата яких може бути травматичною. Варто зауважити, що всі згадувані цінності належать до суспільно схвалюваних і мають певний відбиток престижності споживання, яке повинно гарантувати людині щастя начебто реалізації «американської мрії». Сюди ж можна віднести і поширену традицію протяжного "cheeeeeeeeeez" під час фотографування. На зафіксованому на фотографії моменті життя треба здаватися «краще, ніж ти був щойно», «пускати пил в очі».

Зазначимо, що слово "cheese" походить із сучасного лондонського сленгу *cockney* – говірки лондонських робітників, притаманної представникам нижчих соціальних верств, зазвичай зі східного Лондона і (тепер) передмість. У ньому визначення чогось як "cheese" ближче до сучасного терміна «кітчевий», і в основному йдеться про такі риси, як: «непристойний; такий, що виходить за межі доброго виховання», «кумедний, що розважає», «демонстративно яскравий і підкреслено цінний, незважаючи на низькі естетичні якості».

Практично всі з виведених якостей (підробний, помилковий, фейковий, оманливий, дешевий, неглибокий, забавний, швидка ефективність, груба гра, «пил в очі» тощо) можуть стосуватися як кемпу, так і кітчу, причому більш явно проявляються в останньому. Зате явно кемпова приналежність «магнетизму відразливих, огидних речей», до того ж із відчутним сексуально-еротичним підтекстом, більш глибоко розкривається через семантику іншого сленгу – *polari*. *Polari*, на відміну від *cockney*, прив'язаний до зовсім іншої соціальної групи – це говірка британських акторів, працівників цирку, ярмаркових шоуменів, моряків торгового флоту, злочинців, повій і представників субкультури геїв. Потрапив у масову культуру і популяризувався в 1960-х рр. виключно кемповими героями Джуліаном і Санді (*Julian&Sandy*) у популярній радіо-програмі BBC "Round the Horne" [8, с. 206].

У XXI ст *polari* розвивався на сторінках таких видань, як: *Gay Times*, *Pink Paper*, *qx* або *Fruit Machine*, і з них поширився на європейську пресу відповідного тематичного забарвлення. Отже, саме поняття "camp" має не так робоче, як божемне походження (на відміну від розглянутого вище "cheese"), і відчутний гомосексуальний підтекст. Зазвичай у сучасній мові його пов'язують зі стереотипними уявленнями про фемінний характер геїв, але тільки тих, хто відкрито позиціонує себе як представник сексуальних меншин, особливо через яскравий ексцентричний вигляд і поведінку.

Але, як ми вже згадували вище, у пошуках оригінальних рішень кемп стає все більш використовуваним і поза нішевими контекстами. Уже в Голлівуді 60-х рр. XX ст. кемп сприймався як своєрідний технічний прийом – якість «дивна пародія» [6]. У сучасній культурі під цю категорію підпадає досить широкий перелік як творів різних жанрів, так і персоналій, які часто відносять до «культурних». Від фільмів «Автостопом по Галактиці» (англ. "The Hitchhiker's Guide to the Galaxy", за романом Дугласа Адамса, режисер Гарт Дженнінгс, 2005 р.) або згадуваного вище "Snatch" до творчості австралійського театрального та оперного режисера Барі Коскі (*Barrie Kosky*). Насправді, вивести загальні художні риси для того, що ми відносимо до кемпу, напрочуд складно, оскільки він (кемп – О. М.) може проникати в усі жанри і є властивістю не так самого естетичного об'єкта, як способу його створення або сприйняття. Так, Сьюзен Зонтаг, одна з найзнаменитіших дослідниць і теоретиків кемпу, стверджує, що балет є суцільно кемповим жанром, із чим, безумовно, можна посперечатися, хоча з урахуванням тогочасного культурного контексту й конкретних аналізованих нею праць можна припустити й обґрунтувати і таку позицію. З візуальними образами кемпу можна ознайомитися в книзі Філіпа Кора «Кемп: брехня, яка говорить правду», яка становить ілюстративну базу для більш ніж двох століть

його яскравої історії [4]. І варто зазначити, що його добірка також подекуди має дискурсивний характер. Сдине, що умовно об'єднує весь перелік, – це визначення «витончене знуцання», але «щось у цьому є», тобто так досконало погано, що аж добре.

**Висновки.** Отже, враховуючи сукупність наведених вище чинників, кемп є стійким елементом саме британської культури, який має своє потужне історичне підґрунтя у вигляді феномена дендизму і традиційного британського гумору та динамічну сучасність – у метросексуальності, лондонській моді, життєвому стилі гей-спільнот і сучасному мистецтві та загальному формуванні queer-естетики.

Підводячи підсумок, варто підкреслити, що урахування семантичного контексту походження понять, особливо якщо вони мають таку складну історію, як «кітч» і «кемп», вкорінену в специфічному соціальному середовищі, має надзвичайне значення. Іноді більш коректне визначення змісту слів ховається в оточуючих його асоціаціях і суміжних поняттях, аніж у теоретичних спробах концептуалізації.

Що стосується української естетичної теорії, то вона потребує власних ґрунтовних теоретичних досліджень (хоч і базованих на закордонних напрацюваннях – О. М.), які були б придатним інструментарієм для аналізу відповідної художньої дійсності, що суттєво випереджає рівень гуманітарних досліджень.

#### Література

1. Babuscio Jack. Camp and the Gay Sensibility / Jack Babuscio // *Camp Grounds : Style and Homo sexuality*. Ed David Bergman. – Amherst : U of Massachusetts, 1993. – P. 19–38.
2. Booth Mark W. Camp / W. Mark Booth. – Michigan University : Quartet, 1983. – 189 p.
3. Cook Gareth G. The Dark Side of Camp. Why irony and detachment sometimes add up to nastiness and snobbery / G. Gareth Cook [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.washingtonmonthly.com/features/archives/9509.cook.html>
4. Core Philip. Camp : the lie that tells the truth / Philip Core. – Michigan University : Delilah Books, 1984. – 212 p.
5. Merriam-Webster An Encyclopaedia Britannica Company /dictionary/camp [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.merriam-webster.com/dictionary/camp>
6. Meyer Moe. The Politics and Poetics of Camp / Moe Meyer. – London and New York : Routledge, 1994.
7. Sontag Susan. Notes on Camp [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://monoskop.org/images/5/59/Sontag\\_Susan\\_1964\\_Notes\\_on\\_Camp.pdf](https://monoskop.org/images/5/59/Sontag_Susan_1964_Notes_on_Camp.pdf)
8. Stevens Christopher, Born Brilliant. The Life Of Kenneth Williams / Christopher Stevens, Brilliant Born. – John Murray, 2010. – 448 p.
9. Urban dictionary [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=government+cheese>
10. Вайнштейн О. Денди : мода, література, стиль життя / О. Вайнштейн. – 3-е изд. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 640 с.
11. История уродства / под ред. Умберто Эко ; пер. с итал. А. Сабашниковой, И. Маарова, Е. Кассировой, М. Сокольской. – М. : Слово/Slovo, 2007. – 456 с.
12. Муха О. Китч и кэмп как новое высокое и низкое. Революция бинарных отношений в эстетике / О. Муха // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*. – № 1. – 2013. – С. 3–20.
13. Чернецова Е. Китч : искусство или культурный мусор? / Е. Чернецова. – М. : Этерна, 2015. – 128 с.

#### Анотація

**Муха О. Я.** Британський контекст формування кемпу: від queer-естетики до сленгів *cockney* та *polari*. – Стаття.

У статті розкриваються культурологічний і семантичний аспекти формування понять «кемп» у британському контексті. Культурологічні умови виводяться з феномена дендизму, який розгорнувся в сучасній течії метросексуалів, традиційного британського гумору, що включає характерні іронію та самодистанцію. Окремим вагомим чинником є традиція толе-



рантності та мультикультуралізму, що забезпечує сприятливі умови для розквіту queer-естетики.

Семантика естетичних категорій «кітч» та «кемп» виводиться із двох британських діалектів: *cockney* та *polari*. Проаналізовано асоціативні та смислові зв'язки зі словами: "se camper" (франц.), "campus" (лат.) та "cheese" (англ., сленг). За допомогою семантичного аналізу кемп концептуалізується як категорія, що представляє логіку естетичного смаку та світовідчуття. Обґрунтовано трендовість кемпу в масовій культурі як технічного прийому поп-ідолів і гей-ікон.

*Ключові слова:* кітч, кемп, *cockney*, *polari*, "cheese", "camp".

#### Аннотація

**Муха О. Я. Британський контекст формування кемпа: от queer-естетики до сленгов *cockney* и *polari*. – Стаття.**

В статье раскрываются культурологический и семантический аспекты формирования понятия «кемп» в британском контексте. Культурологические условия выводятся из феномена дендизма, который трансформировался в современное течение метросексуалов, традиционного британского юмора, включая характерную иронию и самодистанцию. Отдельным весомым фактором является традиция толерантности и мультикультурализма, обеспечивающая благоприятные условия для расцвета queer-эстетики.

Семантика эстетических категорий «кітч» и «кемп» выводится из двух британских диалектов: *cockney* и *polari*. Проанализированы ассоциативные и смысловые связи со словами: "se camper" (франц.), "campus" (лат.) и "cheese" (англ.,

сленг). С помощью семантического анализа кемп концептуализируется в качестве категории, представляющей логику эстетического вкуса и мироощущения. Обоснована трендовость кемпа в массовой культуре как технического приема поп-идолов и гей-икон.

*Ключевые слова:* кітч, кемп, *cockney*, *polari*, "cheese", "camp".

#### Summary

**Mukha O. Ya. The British context of camp formation: from queer-esthetics to *cockney* and *polari* slang. – Article.**

The article reveals the culturological and semantic aspects of the "camp" concept formation in the British context. Culturological conditions are derived from the phenomenon of dandyism, which was transformed into a modern trend of metrosexuals, traditional British humor, including characteristic irony and self-distancing. A separate weighty factor is the tradition of tolerance and multiculturalism, which provides favorable conditions for the flourishing of queer-aesthetics.

The semantics of the aesthetic categories of "kitsch" and "kemp" is derived from two British dialects: *cockney* and *polari*. Author has analyzed the associative and semantic connection to the words: "se camper" (French), "campus" (Latin) and "cheese" (English, slang) are analyzed. Based on the semantic analysis, the camp is conceptualized as a category that represents the logic of aesthetic taste and attitude. The trend of the camp in mass culture is grounded as a technical technique of pop idols and gay icons.

*Key words:* kitsch, camp, *cockney*, *polari*, "cheese", "camp".

УДК 1(314/316)+141.7:330.1

**О. Г. Найдъонов**  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри соціально-гуманітарних та природничих наук  
Університету сучасних знань

### ОСНОВОПОЛОЖНІ ФАКТОРИ БЕЗПЕКИ І РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ В ІНФОРМАЦІЙНО-МЕРЕЖЕВУ ЕПОХУ

Інформаційна епоха, яка докорінно відрізняється від попередньої індустріальної, висунула нові, раніше відсутні вимоги щодо безпеки і розвитку суспільства. Індустріальне суспільство базувалося переважно на військових, матеріальних, економічних та інших «зримих» чинниках безпеки та розвитку. І хоч вони не втрачають свого великого значення для забезпечення цілісності та сталого розвитку суспільства й в умовах інформаційної доби, їм доводиться поступитися своєю першістю іншим, менш помітним для зору та потребуємим філософської рефлексії й витлумачення, істотним елементом, що набувають визначального значення для безпеки і розвитку держави в умовах інформаційного суспільства.

Інформаційно-мережеве суспільство стало предметом дослідження таких українських науковців, як: Андрій Колодюк, Дмитро Дюжев, Вадим Даніл'ян, В'ячеслав Скалацький, Валентина Нечитайло, Валентина Воронкова, Валентина Кондрусева, Олексій Картунов, Віталій Лях, Олександр Рубанець, Володимир Пилипчук, Ярослав Любимий, Євгенія Макаренко, Олександр Білоусов, Олександр Дзьобань та інші. Із когорти закордонних дослідників інформаційного суспільства варто назвати Л. Гаман, В. Єгорова, скептичний підхід стосовно нової якості суспільства як інформаційного розвивав Мей Кристофер, а Мануель Кастельс розглядав інформаційне суспільство на прикладі фінської моделі держави добробуту.

Загрози, протидію та моделювання інформаційних операцій і безпеки суспільства досліджували В. Горбулін, О. Додонов, Д. Ланде [1], масмедіа у відкритому інформаційному суспільстві та роль гуманістичних цінностей у ньому досліджувала О. Гриценко [2].

І. Чиж зазначає: «Ми чітко бачимо і заданість та упрежденість багатьох інформаційних акцій, фактично спрямованих на усунення України як конкурента» [3, с. 11]. На жаль, зусилля, спрямовані проти України як конкурента мають свої наслідки. Авторський колектив дослідження «Передумови становлення інформаційного суспільства в Україні» під редакцією члена-кореспондента Національної академії наук України С. Довгого б'є на сполох: «Сьогодні ми вже втратили позиції одного з колишніх лідерів інформатики та кібернетики і, за даними Міжнародного союзу електров'язку, посідаємо приблизно 90-те місце між Панамою та Єгиптом за індексом цифрових можливостей» [4, с. 275]. Ця критична ситуація, на думку О. Сенченка, є результатом інформаційно-мережевих війн [5].

Автор статті оприлюднив ключову ідею статті на Міжнародній науково-практичній конференції «Становлення і розвиток інформаційного суспільства як основи забезпечення конкурентоспроможності України у світі та сталого розвитку суспільства і держави» [6], яка відбулася в листопаді в Запоріжжі. Як домінуючу тенденцію в соціокультурній динаміці інформаційної доби Л. Ороховська називає атомізацію суспільства [7]. Це явище для психологічного життя суспільства несе певні загрози, які потрібно передбачити й усунути. Отже, чинники безпеки української держави, розвитку суспільства, поліпшення конкурентоспроможності української економіки вже аналізувалися в працях українських і закордонних науковців. Однак освіта, культура та психологічне життя суспільства потребують глибокої та термінової філософської рефлексії.

**Метою статті** є обґрунтування думки про те, що в інформаційну добу на перше місце серед чинників безпеки і вну-

трішніх резервів його розвитку виступають освіта, культура та психологічне життя суспільства.

Численні науково-технічні нововведення обумовлюють розвиток суспільства в інформаційну добу. Їхнім ядром є інформаційно-комунікативні й інформаційно-комп'ютерні технології, які функціонують на основі електронних мереж, найбільш глобальною з яких є Інтернет. Вплив цих технологій на суспільство спричинив серйозні соціальні зрушення, які не могли пройти повз увагу філософів та інших представників соціальних і гуманітарних наук. На думку багатьох із них, нову якість суспільства найкраще охоплює поняття «інформаційне суспільство». Незважаючи на дещо скептичний погляд визнаного українського авторитета із цієї проблематики О. Дзьобаня про те, що «у даний час проблематично виділити навіть основоположний критерій для інформаційного суспільства» [8, с. 6], існує достатня кількість соціально-філософських та інших ствердних обґрунтувань змісту цього поняття.

Соціальне життя, будова суспільства в останні десятиліття помітно ускладнилися. Соціальні трансформації відбуваються нелінійно і багатозначно. Автор, як і деякі інші науковці, вбачає в сучасному суспільстві ознаки суспільств знань [9]. Суспільство інформаційної ери є настільки складним, а процеси настільки глобальними, що про нього можна також вести мову як про мережеве. Як зазначає В. Воронкова, «комунікативне за своїм охопленням глобальне середовище самоорганізується за принципом мережі, породжуючи феномен мережевого суспільства. У його межах анулюються відстані, що розділяють континенти, ліквідуються державні кордони й уся планета стискається до розмірів «глобального села» [10, с. 176]. Але поряд із багатьма благами інформаційно-мережевого суспільства, де інформація безперешкодно порушує будь-які державні кордони, а комунікація поширилася на все людство, існують і небезпеки. Так, пам'ятними є цьогорічні руйнівні вірусні атаки на низку секторів української економіки та рішення українського уряду про блокування російських сайтів, на яких велася агресивна антиукраїнська пропаганда. Існують різні чинники, які впливають на вирішення проблем безпеки суспільства та держави, але ми виділяємо найбільш фундаментальні щодо особливостей інформаційно-мережевого суспільства: освіта, культура та психологічне життя суспільства.

У наш час також нерідко можна почути хибну тезу про те, що в умовах глобалізації значення національних держав зменшується, вони «відмирають», їхня роль обмежується, а важливість якщо не втрачається, то скорочується. Глобалізація пришвидшує мобільність, комунікацію, ведення бізнесу, отримання прибутку тощо, і якщо вона не виходить за ці межі, то несе людям благо. Суперечливість і неоднозначність процесів глобалізації змушує звертати увагу також на її загрозу для народів світу та їхніх держав. Цю думку було подано такою переконливою метафорою: «У кабарі глобалізації держава танцює стриптиз, і до кінця вистави на ній залишається лише мінімально необхідне: її репресивні повноваження. Коли її матеріальна база знищена, суверенітет і незалежність анульовані, політичний клас стертий із лиця землі, національна держава перетворюється просто на службу безпеки мегакорпорацій <...>. Новим володарям світу не випадає управляти прямо. Адміністративні завдання вони покладають на національний уряд» [11, с. 55]. Чи може влаштувати нас як народ перспектива обслуговувача і захисника інтересів трансна-

ціональних корпорацій на українській території? Однозначно – ні!

Більшість народів прагнуть стати на шлях побудови соціально орієнтованої держави, в якій кожна людина була б соціально захищеною та мала б рівні можливості з іншими. На цьому шляху неминує виникати проблема пошуку цільових орієнтирів, точки опори, на яку можна опертися для того, щоб суспільство мало можливість нормально розвиватися, а людина, за точним визначенням Г. Сквороди, займатися «спорідненою працею». Для реалізації цих цілей, на думку Г. Щедрової, суспільство має вирізнятися високим ступенем самоорганізації [12]. Успішна самоорганізація народу можлива за умови базування його діяльності на основі його власних духовних, культурних, психологічних, освітніх цінностей. Саме в цій площині (а не, скажімо, економічній: згадаймо, наприклад, Японію – третю за економічною потужністю країну світу без власних природних копалин – *О. Н.*) криється головний мобілізаційний потенціал нації, саме він є основною мішенню для лиходіїв чи конкурентів. Мабуть їх змалював відомий західний соціолог З. Бауман, коли писав: «<...> прийде інша жорстока доба – цього разу доба насилля, породжуваного деструкцією національних держав під впливом глобальних сил, які не мають власної території і вільно переміщуються в просторі» [13, с. 78].

Для інформаційного суспільства внутрішні ресурси розвитку є визначальними, оскільки основним матеріалом, яким воно оперує, є знання, точніше, наукове знання та здатність народу і його уряду швидко й ефективно його здобувати, впроваджувати, застосовувати, а також зберігати й охороняти. Значення культури, освіти та психології народу для виробництва матеріальних благ беззаперечне, навіть більше, «внутрішній світ» суспільства: його культурні, релігійні, моральні й освітні цінності, а також психологічні особливості визначають наближення чи, навпаки, віддалення смислових горизонтів суспільства. Адже навіть за сприятливих внутрішніх умов державного і соціального розвитку народ може потрапити в ситуацію, від якої застерігає Біблія: «Хто примножує знання, той примножує скорботу». Отже, перебування в авангарді людства забезпечить для народу лише максимально наближені до етнічної свідомості смислові горизонти соціальної життєдіяльності. Інакше – екологічні [14], технологічні, демографічні, військові й інші негаразди.

Аналізуючи сучасну освіту в Україні, важко стверджувати, що вона готує фахівців, здатних підвищити конкурентні спроможності країни в умовах інформаційно-мережевої стадії розвитку суспільства, яка засновується на знаннях та інформації. Відбувається певна підміна понять, коли стверджують, що готують конкурентоспроможного фахівця, але не для українського, а для європейського чи світового ринку праці. Для кого готує фахівців наша держава шляхом видачі подвійних дипломів? Чи взагалі стоїть перед освітою завдання зробити українську державу конкурентоспроможною?

Якісний бік системи освіти визначається наявністю фундаментальних наук і ціннісно-смисловим компонентом навчальних дисциплін. Фундаменталізація освіти передбачає засвоєння досягнень науки в контексті сучасного етапу її розвитку, який дістав назву постнекласичного. Характерною особливістю постнекласичної науки є обґрунтування нею антропного та холистичного принципів. Антропний принцип розглядає існуючий світ, для якого присутність в ньому людини є необхідною умовою та важливим параметром його існування. Холистичний принцип розглядає світ як цілісний і організмичний.

Змістом підготовки сучасного українського студента у фундаментальній її частині є досягнення класичної науки – тобто те, що було актуальним понад 100 років тому. У зв'язку із цим у людини формується світогляд, який не відповідає сучасній науковій картині світу. Головними особливостями наукового простору інформаційно-мережевого суспільства є зближення фізико-математичних, технічних і соціогумані-

тарних дисциплін та вимоги до постнекласичної науки, за висловом Л. Рижко, «додолучення до вищих сенсів людського буття актуалізує звернення до ідей герменевтики, етики в пізнавальному процесі» [15, с. 35]. Отже, не тільки українська освіта, а й наука має розтлумачити сенси і цінності своєї діяльності.

Осердям системи освіти повинно бути все, що пов'язане з розвитком інтелектуальних здібностей і моральних якостей людини. Це те, що дозволяє людям самостійно знаходити і приймати рішення в умовах невизначеності, у критичних та стресових ситуаціях, а також тоді, коли людина стикається з новими складними соціальними і виробничими викликами, коли в ситуації рівень освіти й високі духовно-етичні принципи є єдиною надійною опорою. Цілком погоджуюся з думкою Л. Карпець, яка зазначає: «Освіта повинна допомагати молодим людям відкривати вічні цінності» [16, с. 33]. Саме чітке дотримання українцями в особистій поведінці накопичених людською цивілізацією й українським етносом культурних цінностей стає надійним бар'єром для будь-якої інформаційно-психологічної інфекції.

Особливо велике значення має моральний рівень еліти, на яку спрямований один із головних інформаційних ударів зовнішніх лиходіїв. Вихолощення освіти від національних та інших, накопичених народом за тисячоліття цінностей, збіднення її смислового навантаження, неминує призводити до втрати правильного вектора суспільного руху, відставання від прогресивного розвитку. Старшому поколінню дуже добре відома згубна для морально-інтелектуального здоров'я народу більшовицька практика проголошення початку справжньої та повноцінної історії лише з появою К. Маркса та його вчення. Оголошення всіх попередніх освітніх і культурних надбань як таких, що втратили своє історичне й соціальне значення, відкинуло країну із сьомого місця у світі за рівнем економічного розвитку в сьомий десяток, спричинило нечувані людські жертви, особливо відчутні для української нації. Отже, для того, щоб система освіти була надійним імунітетом суспільства в інформаційну добу, вона повинна розвивати здібність людини до самостійного, усвідомленого вибору інформації, який базується на сучасному світогляді, в основі якого – синергетична, нелінійна, стохастична, антропна, холистична тощо парадигми, досягнення генетики та соціальної інформатики, а також смислове й етичне спрямування процесу навчання.

Культура в умовах інформаційного суспільства є не тільки потужним чинником його захисту, а й розвитку. Культура є проекцією внутрішнього світу людини. Ціннісні орієнтації людини, її налаштованість на творчість, розвиток і самовдосконалення відіграють таку ж важливу роль для розвитку суспільства, як і освіта впродовж життя. Український народ не може визначитися з історичними, соціальними, культурними, духовними цінностями, які б об'єднували його для облаштування суспільства з нормальними умовами для життя. Те, що мільйони українців залишають країну, шукаючи кращої долі серед інших народів світу, свідчить про гостру кризу культури, осердям якої є людина та її духовне життя. Нові способи пересування, комунікації, навчання, інформаційного обміну не повинні відводити від головного – відновлення, збереження і розвитку культури в суспільстві [17]. Рівень економічного розвитку країни є проекцією рівня розвитку культури етносу. Від рівня розвитку культури залежить реалізація соціальних реформ і проєктів, підвищення якості суспільства і його економічного стану.

Культуру людини в інформаційному суспільстві можна розуміти як інформаційну культуру [18]. Інколи культуру намагаються ототожнити з музеєм старожитностей чи витлумачити її як сукупність матеріальних і духовних здобутків народу. Однак культура – це передусім концепція людини, її концептуальне розрізнення добра і зла, відповідне бачення шляхів і методів суспільної та державної діяльності, а також імперативи поведінки та ставлення до себе, інших людей, Всесвіту – аж до Абсолюта загалом. Удар



по культурі – це удар по людині, удар у «сонячне сплетення» її ціннісно-смыслових орієнтацій. І. Василенко щодо значущого зауважує: «Причина сьогоднішньої кризи – відторгнення від національної культури, її норм і традицій. Потужне інформаційне опромінення Заходу призвело до цивілізаційної дезорієнтації народу, послабило національну культурну енергетику. Вихід із ситуації один – пошуки нових шляхів своєї цивілізаційної ідентичності. У нових історичних умовах не можна використовувати старі архаїчні відповіді на виклик чужої культури» [19, с. 330]. Якщо головним завданням освіти є передача молодому поколінню накопичених знань, то для культури таким є постійне сприяння духовному розвитку людини, всебічному розкриттю її сутнісних сил, набуванню нових талантів.

Важливо якнайшвидше позбутися ідеологічних пут марксистсько-ленінської ідеології – ідеології державного рабовласництва, яка обмежує творче і вільне самовираження української людини. Національна культура – це простір для самореалізації людини. Українська культура – це християнська культура. Що більше вона буде вираженою в українській державі, то кращими будуть умови для самореалізації кожного.

Втрата ціннісних орієнтирів, духовна криза зводять нанівець можливість людської самореалізації в суспільстві та сприяють поширенню вад, пороків, жорстокості, економічній безгосподарності, цинізму, політичної безвідповідальності, злочинного ставлення до природи. Необхідність термінового розвитку культури намагаються завалювати матеріально-технічним, фінансовим, юридичним та силовим вирішенням соціальних проблем. Однак відомо, що юридичний закон чи загроза кримінального покарання не є дієвими чинниками усунення соціальних аномій. Ігнорування чи втрата культури, тобто певного рівня розвитку людини на духовних засадах, загрожує для суспільства небезпечною хворобою – виникненням способу життя, який стане загрозою для самих його основ. Інформаційно-мережеве суспільство стане безпечним для народів, людства загалом, якщо в ньому буде проголошено ідею загального блага та відому ідею Протагора про людину як міру всіх речей.

Культура забезпечує стабільність і поступальність у розвитку суспільства, оптимальні режими його функціонування. В. Попков, розкриваючи роль духовної культури як центра гармонізації соціальних процесів [20], нагадує про те, що ще античні філософи застерігали від людського свавілля, відриву людини від вселенського логосу, зазначали небезпеку протиставлення політичних інтересів культурним цінностям (поліса етосу), протиставлення приватних інтересів загальним моральним і вселенським законам. Культура – це світ утілених цінностей: любові та допомоги ближньому, поваги до батьків, милосердя, заборони красти, вбивати тощо. Культура покликана слугувати не тільки дієвим захистом української держави від шкідливих інформаційних впливів конкурентів та зовнішніх і внутрішніх ворогів, але й профілактикою примітивності, душевної невихованості, споживацтва, соціальної апатії.

Інформаційно-мережеве суспільство в сучасній культурі змінює типи, форми і знаки спілкування. Візуальне начало приходиться на зміну вербальному в передачі інформації, що неминує трансформувати ментальні коди і мову культури. На психології людини це відбивається як «витіснення», заміна уявлень, символів і знаків, які формують ціннісну свідомість і фіксують спадкоємність поколінь. Процес становлення особистості в мережевому просторі породжує ризики, які пов'язані зі зміною рівня інформаційно-психологічної безпеки людини, комп'ютерна віртуальна реальність змінює внутрішній світ людини, тип світовідношення та світорозуміння. Виникає новий тип ідентичності – мережева ідентичність. Інтерактивний простір як продукт і результат людської діяльності має суб'єктивну значущість. Тому психологічний простір національної держави має бути захищеним по всьому периметру.

Український народ платить високу ціну за прорахунки власної держави у сфері захисту суспільства від інформаційних і психологічних впливів із боку агресивних сусідів. Ідеться про втрату Кримського півострова, неоголошену проти України війну на сході країни. Голова Державного комітету телебачення і радіомовлення України І. Чиж ще у 2004 р. говорив про безпрецедентну інформаційну відкритість української держави [3, с. 12], а в українському інформаційному просторі не хазяює хіба що ледачий. Він, зокрема, навів приклад, що тільки в ефірі Закарпаття «мовлення ведуть 52 станції сусідніх держав» [3, с. 14]. Ми пишаємося тим, що в нас у Мережі багато сайтів українських видань, теле- та радіостанцій. Та чи сприяють вони посиленню національного духу, впевненості в нашій перемозі? Чи покращує психологічне почуття, чи посилює авторитет держави в очах українців те, що «на телеканалах – телесеріали, окремі телепередачі, фільми, реклама, в яких пропагується спосіб життя і культурні цінності, недоступні 90% українського населення»? [5, с. 21].

Психологічне життя суспільства, яке пов'язане з емоційним ставленням до ініціатив уряду чи основ соціальної життєдіяльності етносу, має бути захищеним інформаційно і психологічно. Український фахівець у галузі військової безпеки М. Присяжнюк переконливо зауважує: «Загрози інформаційно-психологічного впливу перетворилися з допоміжного засобу проведення операцій у самостійний спосіб ведення війни» [21, с. 195]. Для знешкодження ворожих психологічних диверсій потрібні фахівці.

Психологів готують у нас дуже мало через відсутність розуміння їхньої важливості для суспільства інформаційної доби. Політики, які є здебільшого бізнесменами, більше говорять про підготовку інженерів і робітників. Державна еліта на словах дбає про добробут народу, але зовнішній і внутрішній захист суспільства потребує не меншої уваги. Значна частина суспільства перебуває в полоні марксистсько-ленінських стереотипів щодо економічного життя як базового для суспільства, які вже давно віджили. Сьогодні ситуація вказує на прямо протилежну ситуацію – одними з найважливіших сфер для нормальної життєдіяльності суспільства є культура, освіта та психологічний його стан. Також потрібно наголосити на тому, що в інформаційну епоху культурний, психологічний і освітній імунітет першочергово забезпечують соціальне здоров'я української держави, її здатність вистояти в різноспрямованих потоках глобалізації.

Загальним висновком дослідження є те, що в інформаційну добу на перше місце серед чинників безпеки і внутрішніх резервів розвитку суспільства виступають освіта, культура та його психологічне життя.

Напрямок подальших досліджень пролягає в руслі вивчення ціннісно-смыслових аспектів освіти, культури та психологічного життя суспільства відповідно до викликів інформаційної ери. з метою забезпечення конкурентоспроможності українського суспільства та міцності нашої держави.

### Література

1. Горбулін В. Інформаційні операції та безпека суспільства : загрози, протидія, моделювання : [монографія] / В. Горбулін та інші ; Рада національної безпеки і оборони України, Інститут проблем національної безпеки. – К. : Інтертехнологія, 2009. – 164 с.
2. Гриценко О. Масмедіа у відкритому інформаційному суспільстві й гуманістичні цінності : [монографія] / О. Гриценко. – Київ : КНУТШ, 2002. – 204 с.
3. Чиж І. Україна : шлях до інформаційного суспільства / І. Чиж. – К. : Либідь, 2004. – 288 с.
4. Передумови становлення інформаційного суспільства в Україні. – К. : Азимут-Україна, 2008. – 288 с.
5. Сенченко О. Аномія суспільства як результат інформаційно-мережевих війн / О. Сенченко // Вісник Книжкової палати. – Київ, 2016. – № 9(242). – С. 20–26.
6. Найдюнов О. Культурний, психологічний і освітній імунітет української держави в інформацій-

ну епоху / О. Найдьонов // Становлення і розвиток інформаційного суспільства як основи забезпечення конкурентоспроможності України у світі та сталого розвитку суспільства і держави : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції 23–24 листопада 2017 р. ; ред.-упорядник В. Воронкова. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА, 2017. – С. 56–61.

7. Ороховська Л. Атомізація суспільства як домінуюча тенденція в соціокультурній динаміці інформаційної доби / Л. Ороховська // Вісник Національного авіаційного університету. Серія «Філософія. Культурологія» : зб. наук. пр. – Київ, 2017. – № 1 (25). – С. 29–33.

8. Дзьобань О. Інформаційне суспільство як новий спосіб соціальної взаємодії / О. Дзьобань, С. Жданенко // Правова інформатика. – 2014. – № 1(41). – С. 3–11.

9. Найдьонов О. Рух до суспільств знання як рух до інтелектуалізації й інформатизації суспільства / О. Найдьонов // Читання пам'яті Івана Бойченка – 2017. Людина. Історія. Господарство : всеукр. круглий стіл 27 жовтня 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / за ред. А. Конверського та ін. – Київ : Знання України, 2017. – С. 55–58.

10. Воронкова В. Інтернет як глобальна тенденція розвитку інформаційного суспільства / В. Воронкова // Гілея. – Київ. – 2015. – Вип. 93(2). – С. 174–179.

11. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман ; пер. з англ. І. Андрущенко ; за наук. ред. М. Винницького. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 109 с.

12. Щедрова Г. Самоорганізація громадянського суспільства : теоретичні засади і практичні реалії / Г. Щедрова // Гілея. – Київ. – 2016. – Вип. 114(11). – С. 341–345.

13. Бауман З. Індивідуалізоване общество / З. Бауман. – М. : Логос, 2005. – 390 с.

14. Саенко Т. Освіта екобезпечного інформаційного суспільства : проблеми і перспективи : [монографія] / Т. Саенко. – К. : Освіта України, 2008. – 288 с.

15. Рижко Л. Інформаційне суспільство : особливості наукового простору / Л. Рижко // Вісник Національного авіаційного університету. Серія «Філософія. Культурологія» : зб. наук. пр. – Київ. – 2010. – № 2(12). – С. 31–36.

16. Карпець Л. Освітня реальність інформаційного суспільства : [монографія] / Л. Карпець ; Харків. держ. акад. фіз. культури. – Харків : Оберіг, 2015. – 325 с.

17. Культура та інформаційне суспільство 21 ст. : матеріали наукової конференції молодих учених, 25–26 квітня 2006 р. // Мін-во культури і туризму України ; Харківська державна академія культури ; за ред. М. Дяченко, С. Сищенко, Л. Торбовської та ін. – Харків : ХДАК, 2006. – 251 с.

18. Степанов В. Інформаційне суспільство : культура особистості / В. Степанов // Культура України. – Харків : ХДАК, 2010. – С. 78–85.

19. Василенко І. Диалог культур, диалог цивілізацій / І. Василенко // Хрестоматія. – М. : УРАО, 2000. – С. 330–339.

20. Попков В. Духовная культура как освой фактор устойчивого развития общества / В. Попков // Перспективы. – Одеса. – 2016. – № 1(67). – С. 84–99.

21. Присяжнюк М. Аналіз стану інформаційної безпеки в сучасних умовах / М. Присяжнюк, Я. Белошевич // Збірник наукових праць Військового інституту Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Київ. – 2012. – Вип. № 36. – С. 191–198.

## Анотація

**Найдьонов О. Г. Основоволожні фактори безпеки і розвитку української держави в інформаційно-мережеву епоху.** – Стаття.

В інформаційну добу на перше місце серед чинників безпеки і внутрішніх резервів розвитку суспільства виступають освіта, культура та психологічне життя суспільства.

Внутрішні ресурси розвитку країни є визначальними, оскільки основним матеріалом, яким воно оперує, є знання, точніше, наукове знання та здатність народу і його уряду швидко й ефективно його здобувати, впроваджувати, застосовувати, а також зберігати й охороняти. Значення культури, освіти та психології народу для виробництва матеріальних благ беззаперечне. Однак «внутрішній світ» суспільства: його культурні, релігійні, моральні й освітні цінності, а також психологічні особливості, виконує найважливішу для держави справу – визначає наближення чи, навпаки, віддалення смислових горизонтів суспільства.

*Ключові слова:* культура, освіта, психологічне життя суспільства, ціннісно-смисловий горизонт.

## Аннотация

**Найденов А. Г. Основовологающие факторы безопасности и развития украинского государства в информационно-сетевую эпоху.** – Статья.

В информационную эпоху на первое место среди факторов безопасности и внутренних резервов развития общества выходят образование, культура и психологическая жизнь общества.

Внутренние ресурсы развития страны являются определяющими, поскольку основным материалом, которым оперирует информационно-сетевое общество, являются знания, точнее, научное знание и способность народа и его правительства быстро и эффективно его приобретать, внедрять, применять, а также сохранять и охранять. Значение культуры, образования и психологии народа для производства материальных благ бесспорно. Однако «внутренний мир» общества: его культурные, религиозные, моральные и образовательные ценности, а также психологические особенности, играет важнейшую для государства роль – определяет приближение или, наоборот, удаление смысловых горизонтов общества.

*Ключевые слова:* культура, образование, психологическая жизнь общества, ценностно-смысловой горизонт.

## Summary

**Naydonov O. G. Fundamental factors of security and development of the Ukrainian state in the information-networking era.** – Article.

In the information day, the education, culture and psychological life of society are among the factors of safety and internal reserves of social development.

The domestic resources of the country's development are decisive because the main material that it operates is knowledge, more precisely, the scientific knowledge and the ability of the people and its government to extract, implement, apply, preserve and protect it rapidly and efficiently. The significance of culture, education and psychology of the people for the production of material goods is indisputable. However, the "inner world" of society: its cultural, religious, moral and educational values, as well as psychological peculiarities, performs the most important for the state of affairs – determines the approximation or, conversely, the removal of the semantic horizons of society.

*Key words:* culture, education, psychological life of society, value-semantic horizon.

УДК 21.15.47

**М. В. Несправа**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри соціальних дисциплін  
Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ

### ПРИЧИНИ ІСЛАМОФОБІЇ В КРАЇНАХ ЗАХОДУ

**Постановка проблеми.** Одним із нових термінів, який швидко набуває популярності в сучасному релігієзнавчому дискурсі, є термін «ісламофобія». Це поняття вживають на позначення зростання в країнах Заходу негативних настроїв щодо мусульман, передусім мігрантів. Розібратися в тому явищі, яке позначає даний термін – важливе завдання для дослідників, адже це не тільки допоможе прояснити роль, яку відіграють релігійні процеси в житті сучасного західного суспільства, але й допоможе отримати цінну інформацію щодо можливих шляхів врегулювання релігійних конфліктів у суспільстві XXI ст., які кожного року забирають життя багатьох людей.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Серед авторів, які вивчають проблему ісламофобії, потрібно назвати О. Бібікову [1], П. Готтчолка [7], К. Педзівіатра [2], М. Сулову [3], Ф. Халлідея [8], Л. Шерідан [11], А. Шрьока [12] та інших. Дані автори розглянули цю тему в багатьох аспектах – процесуальному, сутнісному, етичному, нормативному, історичному, соціальному, міжнародно-правовому, а також онтологічному, але питання причин ісламофобії не було центральним в їхніх працях, що спричинило наше дослідження.

**Мета статті** полягає в експлікації причин ісламофобії та їх аналізі, у процесі якого будуть виокремлені ті причини, які мають вирішальний характер для даного явища.

**Виклад основного матеріалу нашого дослідження** ми розпочнемо з уточнення змісту терміна «ісламофобія». Дане поняття широко використовують із кінця 1990-х рр. Навіть називають конкретну дату – 1997 р., коли один із дослідницьких центрів оприлюднив доповідь під назвою «Ісламофобія – виклик для всіх», що стало початком широкого вживання згаданого терміна. Зазначимо, що відомі випадки і більш раннього використання цього слова, наприклад, 1910 р. [2, с. 238]. Варто зауважити, що релігієзнавці також використовують близькі за контекстом терміни «арабофобія», «мусульманофобія» тощо.

Після терактів 11 вересня 2001 р. ісламофобія стає помітним суспільним феноменом у країнах Заходу, зростаючи з інформацією про кожен новий теракт, що вчиняють у Західному світі радикальні прихильники ісламу, яких прийнято в релігієзнавстві, а також у поліцейських документах Західного світу називати терміном «джихадісти».

Щодо значення поняття «ісламофобія» існують різні погляди, проте найбільш популярним є трактування ісламофобії як різновиду ксенофобії, яка спрямована на представників мусульманської релігії. У релігієзнавчій літературі поширеними є, наприклад, такі визначення: «Сьогодні ісламофобією прийнято називати свідомо помилкове судження про іслам або його дискримінацію» [1, с. 88]; «ісламофобія – це узагальнення негативних поглядів чи відчуттів щодо ісламу або його прихильників» [2, с. 239].

Термін «ісламофобія» позначає наявні настрої в сприйнятті мусульман мешканцями країн Заходу. Існування цього явища фіксується методами емпіричних досліджень. Наприклад, соціологічні опитування вказують на зростання негативних настроїв щодо мусульманського населення. Так, за даними низки соціопитувань, у 2002 р. неприхильність до мусульман виражали 29% американців, у 2007 р. – 35%, а у 2010 р. – 53% опитуваних [3, с. 93]. Проявлятися ця неприхильність може по-різному, коливаючись від насильницьких дій щодо мусульманського населення до дискримінації під час влаштування на роботу. Серед найбільш трагічних проявів ісламофобії можна назвати теракти норвезького терориста Андерса Брейвіка, внаслідок яких заги-

нули 77, а було поранено ще 150 мирних людей. Цікаво зазначити, що дослідники фіксують наявність ісламофобії як у тих країнах Заходу, де є великі громади мусульманських мігрантів (наприклад, у Франції), так і в тих західних країнах, де кількість мусульман є мінімальною (наприклад, у Польщі) [2].

На початку розгляду причин появи ісламофобії назовемо терористичні акти, які в останні часи регулярно відбуваються в країнах Заходу. З огляду на те, що терористи, які сповідують погляди радикального ісламу, кожного року вбивають громадян країн Західного світу, його мешканці починають все більше боятися тих людей, релігію яких сповідували такі терористи. Звісно, розсудливі люди не можуть не зауважити, що в кожній нації, у кожній релігії є свої радикали, за яких не може нести відповідальність весь народ, всі представники якоїсь релігії. Приклад А. Брейвіка показує, що навіть серед норвежців – багато в чому секулярної та мирної нації – можуть бути свої фанатики. Однак фобії щодо норвежців не виникає, адже це був, хоча і жахливий, але все ж таки одиничний випадок, а джихадісти останнім часом вбивають в Європі людей регулярно. Якщо 2014 р. у країнах Європейського Союзу (далі – ЄС) сталися чотири теракти, які експерти Європолу класифікували як такі, що були інспіровані радикальним ісламом [4, с. 18–19], то 2015 р. таких терактів було вже сімнадцять [5, с. 22], а у 2016 р. – тринадцять [6, с. 22]. 2017 р. теж відбулося чимало джихадійських терористичних атак у різних країнах Заходу – навмисні наїзди машин терористів на мирних громадян, розстріли мешканців, вибухи тощо.

Другою причиною поширення ісламофобії є історичне підґрунтя цих настроїв. Річ у тому, що мешканці Заходу воювали з мусульманськими народами з перших років виникнення ісламу в VII ст. Мусульманські та європейські країни мають довгу історію кривавих протистоянь. Це і хрестові походи, про які мешканці мусульманських країн не хочуть забувати, називаючи їх величезною несправедливістю з боку християнства. Це і вторгнення мусульманських завойовників на землі Піренейського півострова, яке європейцям вдалося зупинити лише у Франції. Це і кривава війна за звільнення Іспанії від мусульманських еміратів. Це і просування турків на Балканах, яке вдалося зупинити лише під Віднем. Це і колоніальні війни, які вели, зокрема й з мусульманським населенням, країни Європи, прагнучи його підкорити. Спроби представити одну зі сторін даного протистояння як нападника, а іншу як потерпілого не мають сенсу – з обох боків було наявним невинувдане насилля. Тероризм у сучасній Європі актуалізував пам'ять про дане протистояння, виступаючи свого роду продовженням попередніх зіткнень між мусульманами та народами Заходу. Всі висловлені раніше прогнози про встановлення миру на землях Західного світу виявилися, на жаль, занадто оптимістичними.

Третя причина – це конфлікт ідентичностей, який ми можемо спостерігати в країнах Заходу між місцевим населенням і мусульманськими мігрантами. Конрад Педзівіатр справедливо зазначає, що образ мусульман як «інших» або «чужинців» відіграв важливу роль у формуванні європейської ідентичності. Він перелічує негативні образи мусульман, які вивели в своїх творчар Іоанн Дамаскін, Данте Аліг'єрі, Вольтер та інші представники європейської культури, і зауважує: «Формуванню спрощеного образу ісламу в Європі однаково сприяли релігійні діячі, поети, письменники, а також і мандрівники» [2, с. 239]. Звісно, деяка частка інформації в цих образах була прикладами передсудів і по-



милок, заснованих на відсутності глибоких знань щодо ісламу та життя мусульман, але дані уявлення вийшли в європейську культуру, стали її частиною. Зображуючи, чим нібито є мусульмани, європейці намагалися зобразити, чим не є вони самі, виносячи назовні свої власні страхи й уособлюючи їх у постаті мусульманина як «чужинця».

Тут важливо також зазначити, що мусульманські мігранти, які масово прибувають в Європу, здебільшого не поспішають інтегруватися в місцеве суспільство. Вони вдягають інший одяг, мають відмінні звички порівняно з місцевим населенням, сповідують іншу релігію. Все це налаштує на сприйняття їх саме як «інших», як чужинців, що іманентно пов'язано з відчуттям страху або неприязні. Збереження мусульманами поваги до власних традицій розглядається як прояв неповаги до місцевих звичаїв [3, с. 96]. Тут виникає ґрунт для появи «побутової» ісламофобії як реакції на чужу культуру. Оскільки «сама релігія є базою культурної своєрідності мусульманських мігрантів в Європі, і саме вона виступає перешкодою для асиміляції чи інтеграції» [1, с. 90], негативне ставлення до чужинців переноситься на іслам як на релігію цих «інших» порівняно з місцевими мешканцями людей. Ці укорінені в психології процеси відіграють значну роль у сприйнятті мусульман мешканцями Західного світу.

Варто зробити ремарку, що деякі релігієзнавці вказують на те, що ісламофобія фіксує стигматизовану позицію мусульман у сучасному світі. Е. Нортон пише, що мусульмани зайняли місце, яке мали євреї у свідомості європейців першої половини ХХ ст. [9]. К. Педзівіатр зазначає, що «із завершенням Холодної війни і зникненням минулого ворога у вигляді комунізму світ розпочав шукати нового ворога – іншого», яким став мусульманський світ у найбільш спрощеному, викривленому вигляді [2, с. 246]. Нам здається, що позиції Е. Нортона та К. Педзівіатра є занадто сміливими узагальненнями, які не стосуються реальності, але все ж таки конфлікт ідентичностей відіграє значну роль у контексті поширення ісламофобії.

Продовжуючи розгляд даної причини ісламофобії, варто зупинитися також на питанні залежності ісламофобії від кількості мігрантів. Конрад Педзівіатр зробив цікаве спостереження, що рівень ісламофобії мешканців тієї чи іншої країни насправді жорстко не прив'язаний до кількості мусульман у цій країні. Він демонструє такі цифри: у Франції, де проживає найбільша кількість мусульманських емігрантів в Європі (понад п'ять мільйонів), рівень ісламофобії дещо нижче, ніж у Польщі, де мешкає 0,1% мусульман, тобто лише 35 тисяч осіб [2, с. 237]. Дослідник висуває гіпотезу, що ісламофобія пов'язана із самоідентичністю місцевого населення та його ставленням до ідентичності мусульман. У Польщі, яка протягом тривалого часу розглядала себе як європейський «оплот християнства», мусульмани багатьма сприймаються як загроза Європі, незважаючи на те, що самих мусульман поляки могли і не побачити ніколи протягом свого життя на вулицях польських міст і селищ. У даному контексті доцільно згадати вчення А. Тойнбі про «розлами» між різними цивілізаціями та роль «форпостів», які вибрали собі місію захисту «своєї» цивілізації від зазіхань цивілізації чужинців – таке ставлення до чужинців є важливим чинником розвитку поляків протягом тривалого часу.

Четверта причина ісламофобії пов'язана, на нашу думку, з економічною сферою. Не секрет, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів із мусульманських країн як нахлібників, на утримання яких йде значна частка їхніх податків. Своєю часу уряди європейських країн заохочували міграцію з мусульманських країн, сподіваючись на те, що нові громадяни будуть виконувати ту роботу, на яку не погоджуються місцеві мешканці. Однак добре відомо, що далеко не всі мігранти із країн Близького Сходу, переселяючись до Європи, шукають працевлаштування. Багато з них живуть на допомогу, яка сплачується з податків громадян.

Тобто з-поміж мігрантів європейські країни отримали не тільки певну кількість людей, які працюють на благо їх-

ніх економік, але і деяку кількість осіб, що є тягарем для цих економік. До цього варто додати, що малозабезпечені прошарки місцевого населення розцінюють мігрантів як конкурентів у питаннях працевлаштування. Релігієзнавець О. Бібікова наголошує на тому, що із глобальною економічною кризою 2008 р. рівень життя в деякій частині населення Європи погіршився, що стимулювало популярність уявлення, що мігранти «забирають роботу» в місцевих [1, с. 91]. Звісно, такі настрої є однією із причин ісламофобії.

П'ята причина ісламофобії – сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав. Перебуваючи в Іраку, Афганістані й інших мусульманських країнах, війська західних країн зазнають втрат. Так, М. Сулова зазначає, що під час перебування в цих країнах війська Заходу втрачають своїх солдатів, а це переконує мешканців західних держав розглядати представників тих народів, які вбивають їхніх військових, як тих людей, кого варто боятися або відчувати до них ненависть [3, с. 92]. Наприклад, у військових діях Сполучених Штатів Америки (далі – США) та їхніх союзників, які велися в Афганістані у 2001–2014 рр. у відповідь на терористичні акти 11 вересня, загинуло понад три тисячі військових країн Заходу, серед них понад 2 300 – зі США, 453 – з Великої Британії, Канада втратила 158 військових загиблими, Франція – 86, Німеччина – 54 тощо [10]. Поранених були десятки тисяч. У цих людей є родичі, близькі, знайомі, які могли відчувати страх або неприязнь до жителів Близького Сходу, де загинули або були поранені їхні близькі, а також ділитися своїми емоціями з іншими, що теж стало внеском у поширення ісламофобських настроїв у західних країнах.

Шоста причина – це політичні амбіції правих сил у країнах Заходу. Спостерігаючи за поширенням невдоволення мігрантами з мусульманських країн, політичні сили вирішили використати це у своїх інтересах. Можна побачити значне посилення в Європі позицій правих партій, які активно використовують ісламофобську риторіку. Релігієзнавці підкреслюють, що ісламофобія допомагає правим партіям мобілізувати свій електорат [2, с. 240]. Звісно, політична культура та правові інститути країн Заходу стримують прояви ісламофобії на політичному рівні, однак, діставши навіть помірковану підтримку з боку деяких політичних сил, ісламофобія отримала значний потенціал для подальшого культивування в Європі, вона вийшла на новий рівень свого розвитку як суспільного феномена.

Сьоомою причиною ісламофобії є поширена в Європі релігіофобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного. Як пише Конрад Педзівіатр, «релігіофобія – це відраза до священного як такого в суспільній сфері» [2, с. 239]. Багато країн Європи є настільки секуляризованими, що вияви релігійного чуття вважаються там чимось таким, що кидає виклик громадянському суспільству. Оскільки мусульмани принципіві в питанні публічного вияву своєї релігійності, у деяких країнах Європи (наприклад, у державах Північної Європи) вони стають мішенню релігієфобських проявів. Тобто деяка частка європейців ставляться з неприязню до мусульман не через те, що вони є вірними ісламу, а через те, що вони наполегливі в сповіданні релігії як такої. Цей чинник не є основним у поширенні ісламофобії, але він теж впливає на її розвиток.

Звісно, релігієзнавці також обговорюють інші причини поширення ісламофобії, однак, ми не вважаємо їх ключовими або взагалі розглядаємо їх як сумнівні. Останнє можна сказати, наприклад, щодо конспірологічних теорій, які популярні серед низки дослідників.

Так, О. Бібікова вважає, що «ісламофобія є проектом, мета якого – не дозволити країнам близькосхідного регіону посісти гідне місце серед розвинутих країн світу» [1, с. 87]. За її словами, у джихадіських терактах у США та Європі винні хто завгодно, але не самі джихадисти: «Сполучені Штати ведуть війну з ісламом як методами інформаційної війни, так і справжнім озброєним протистоянням – шляхом всебічної мобілізації терористів у регіоні» [1, с. 98]. Нам здається така позиція спробою апології ісламу, яка принесла ло-

гіку в жертву бажанню виправдати джихадізм за будь-яку ціну. Стверджуючи, що ісламофобія «виникла як реакція на зростання політичної та економічної потужності мусульманських країн» [2, с. 91], О. Бібікова явно переоцінює досягнення країн Близького Сходу, а її конспірологічні думки про роль західних спецслужб у зазначеному питанні є сумнівними з погляду відомого методологічного правила «Лезо Оккама» – якщо є декілька пояснень, варто вибирати те, яке є більш простим. Ісламофобія як суспільне явище цілком модно пояснити за допомогою наукових даних, воно не потребує для свого обґрунтування конспірологічних теорій.

Також ще однією причиною ісламофобії релігієзнавці часто називають діяльність засобів масової інформації (далі – ЗМІ) [3, с. 94]. Добре відомо, що мешканці країн Заходу, згідно з даними досліджень, отримують інформацію про мусульман здебільшого зі ЗМІ. Тому деякі автори роблять висновок, що саме засоби масової інформації винні в ісламофобії. Нам здається, що такий висновок є результатом логічної помилки. Річ у тому, що ЗМІ – це інструмент поширення інформації, і поширює він смисли, які вже користуються попитом в суспільстві. Наприклад, якщо в суспільстві відбуваються теракти, суспільство прагне знати, хто їх скоїв. Через розвинуту правову систему та певну культуру засоби масової інформації на Заході не можуть собі дозволити відверто фабрикувати новини, вони намагаються відповідати запитам своїх користувачів. Тобто первинним тут є не те, що роблять засоби масової інформації, а те, чого прагне аудиторія, на яку вони працюють. Засоби масової інформації є дзеркалом суспільства, а отже, намагаються відображати його потреби, фобії та сподівання. Тому ЗМІ – не причина ісламофобії, а ретранслятор вже наявних настроїв у суспільстві, зокрема й ісламофобських. Якщо уявити, що західні ЗМІ в один момент зникнуть, це не буде означати, що водночас зникне й ісламофобія. Тому ми не вважаємо, що засоби масової інформації як такі є її причиною.

**Висновки.** На підставі вищезазначеного ми дійшли таких висновків. Існує як мінімум сім чинників, які є важливими причинами ісламофобії в сучасних країнах Заходу.

По-перше, це релігійно вмотивовані терористичні акти, які в останні часи регулярно відбуваються в країнах Заходу. По-друге, це чинник наявності історичного підґрунтя мусульмано-європейського протистояння. По-третє, це конфлікт ідентичностей, який ми можемо спостерігати в країнах Заходу між місцевим населенням і мусульманськими мігрантами. По-четверте, це економічний чинник, який виражається в тому, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів із мусульманських країн як осіб, на утримання яких йде значна частка їхніх податків. По-п'яте, це сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав. По-шосте, це політичні амбіції правих сил у країнах Заходу. По-сьоме, це поширена в Європі релігіофобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійності.

### Література

1. Бибикова О. Исламофобия на Западе и в России / О. Бибикова // Ислам в современном мире. – 2015. – № 11(2). – С. 87–100.
2. Педзивиатр Конрад. Исламофобия в Польше : на материале новейших социальных исследований / К. Педзивиатр // Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки». – 2015. – № 1. – С. 236–249.
3. Суслова М. Исламофобия в США и России : социально-политические особенности проблемы / М. Суслова // Вестник ВолГУ. Серия 4 : История. Регионоведение. Международные отношения. – 2012. – № 1. – С. 91–97.
4. EU Terrorism Situation & Trend Report 2015 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2015> (дата доступу: 05.11.2017).
5. EUTerrorismSituation&TrendReport2016[Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.europol.europa.eu/>

activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2016 (дата доступу: 05.11.2017).

6. EU Terrorism Situation & Trend Report 2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report-te-sat-2017> (дата доступу: 05.11.2017).

7. Gottschalk P. Islamophobia : Making Muslims the Enemy / Peter Gottschalk, Gabriel Greenberg. – Rowman & Littlefield, 2008. – 181 p.

8. Halliday F. “Islamophobia” reconsidered / Fred Halliday // Ethnic and Racial Studies. – 1999. – Vol. 22. – Iss. 5. – P. 892–902.

9. Norton A. On the Muslim Question / A. Norton. – Princeton University Press, 2013.

10. Operation Enduring Freedom (OEF) U. S. Casualty Status [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.defense.gov/casualty.pdf> (дата доступу: 05.11.2017)

11. Sheridan L.P. Islamophobia Pre- and Post-September 11-th, 2001 / Lorraine P. Sheridan // Journal of Interpersonal Violence. – 2006. – Vol 21. – Issue 3. – P. 317 – 336.

12. Shryock A. Islamophilia : Beyond the Politics of Enemy and Friend / Andrew Shryock. – Indiana University Press, 2010. – 260 p.

### Анотація

**Несправа М. В. Причини ісламофобії в країнах Заходу.** – Стаття.

У статті розглядаються терористичний, історичний, культурний, економічний, мілітарний, політичний та секулярний чинники поширення ісламофобії в країнах Західного світу. Першим чинником є релігійно вмотивовані терористичні акти, які останнім часом регулярно відбуваються в країнах Заходу. Другим чинником є наявність історичного підґрунтя в мусульмано-європейського протистояння. Третім чинником є конфлікт ідентичностей, який ми можемо спостерігати в країнах Заходу між місцевим населенням і мусульманськими мігрантами. Четвертим чинником є економічний, який виражається в тому, що чимало мешканців Європи розглядають мігрантів із мусульманських країн як осіб, на утримання яких йде значна частка їхніх податків. П'ятий чинник – це сучасні війни, які ведуть країни Заходу на територіях мусульманських держав. Шостий чинник – це політичні амбіції правих сил у країнах Заходу. Сьомий чинник – це поширена в Європі релігіофобія, тобто неприязнь до будь-яких проявів релігійного.

**Ключові слова:** ісламофобія, іслам, тероризм, релігієзнавство, релігійний конфлікт.

### Аннотация

**Несправа Н. В. Причины исламофобии в странах Запада.** – Статья.

В статье рассматриваются террористический, исторический, культурный, экономический, милитарный, политический и секулярный факторы распространения исламофобии в странах Западного мира. Первым фактором является религиозно мотивированные террористические акты, которые в последнее время регулярно происходят в странах Запада. Вторым фактором является наличие исторической основы мусульманско-европейского противостояния. Третьим фактором является конфликт идентичностей, который мы можем наблюдать в странах Запада между местным населением и мусульманскими мигрантами. Четвертым фактором является экономический, выражающийся в том, что многие жители Европы рассматривают мигрантов из мусульманских стран как людей, на содержание которых идет значительная часть их налогов. Пятый фактор – это современные войны, которые ведут страны Запада на территориях мусульманских государств. Шестой фактор – это политические амбиции правых сил в странах Запада. Седьмой фактор – распространенная в Европе религиофобия, то есть неприязнь к любым проявлениям религиозного.

**Ключевые слова:** исламофобия, ислам, терроризм, религиоведение, религиозный конфликт.

### Summary

**Nesprava M. V. The causes of Islamophobia in countries of the Western world.** – Article.

The study deals with terrorist, historical, cultural, economic, militaristic, political and secular factors of the popularity of Islamophobia in the countries of the Western world. Religiously motivated terrorist acts, which in recent times have been taking place in the Western countries, are the first factor. The presence of a historical basis of the Muslim-European confrontation is the

second factor. The conflict of identities, which we can observe in the West countries between the local population and Muslim migrants, is the third factor. Fourthly, many European citizens consider Muslim migrants as persons who hold a significant part of their taxes. The modern wars in the territories of the Muslim states are the fifth factor. The political ambitions of the right-wing forces in the West are the sixth factor. Religionophobia that is popular in some European countries is the seventh factor.

*Key words:* Islamophobia, Islam, terrorism, Religious Studies, Religious Conflict.



УДК [101.9]

*Е. Э. Никитченко*  
кандидат философских наук,  
доцент кафедры философии

*Национального университета «Одесская юридическая академия»*

## НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ И КОНВЕРГЕНТНЫЕ ПРОЦЕССЫ СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ

Поскольку новые религиозные движения (далее – НРД) продолжают формироваться и в современном обществе, то, очевидно, законченной теории о причинах их появления, распространения и угасания быть пока не может. Если наука начинается с определений изучаемого предмета, то в настоящее время их, заслуживающих внимание, существует не менее десятка. Как принято говорить, для констатации сущностных признаков исследуемого явления. Примерно столько же и интересных попыток классификации НРД. Мы не ставим в данной статье задачи рассмотреть всю проблематику, связанную с изучением жизнедеятельности новых религиозных образований. Здесь мы хотели бы использовать лишь один из возможных способов их описания, плодотворность которого, на наш взгляд, заключается в том, что он позволяет исследовать конкретные религиозные феномены на фоне основных тенденций развития общества в целом и религиозной его составляющей в частности.

Проблемы религии в современном мире – постоянная тема философских и религиознонаучных исследований. Во многих аспектах они являются предметом изучения украинских учёных. В частности, рассматриваются такие вопросы, как: кризисные явления в современной религиозной жизни, политизация религии, эволюция социально-политических ориентаций и деятельности религиозных организаций, глобальные проблемы современности в их религиозном толковании и разрешении, межконфессиональные отношения в мире, проблема христианского экуменизма, природа гражданской религии в том числе [1, с. 711–735]. Все эти вопросы освещены с точки зрения понимания процессов, происходящих в религиозной жизни Украины, и не только в цитируемом источнике, а и во всех других трудах, где идёт речь о современном положении конкретных религий (также правовых, политических, философских, социологических, психологических явлений), которые имеют непосредственное отношение к религии как в современном мире в целом, так и в Украине в частности. Но даже в совокупности этих трудов характеризуются не все новые процессы, потому что, во-первых, на наш взгляд, такое вообще невозможно в случае с явлением незавершённым, во-вторых, определение некоторых процессов имеет в мировом религиознонаучном дискуссионном характере.

Одна из таких интересных, на наш взгляд, попыток классификации и характеристики главных тенденций в религиозной жизни второй половины XX в. осуществлена одесским религиоведом Э. Мартынюком. В его исследовании современных процессов в религиозной сфере привлекает попытка выделить не только общеизвестные в мировом религиознонаучном дискуссионном характере тенденции развития этой области общественной жизни, но и обоснование некоторых тенденций, которые ещё не стали отдельными, постоянными темами в мировом религиознонаучном дискуссионном характере.

В наших с ним совместных публикациях мы уже неоднократно обращали внимание на то, что в практику религиознонаучных исследований компаративистского характера понятие «конвергенция» как термин впервые ввёл Генрих Фрик (1893–1952 гг.), считавший сравнение религий исходным пунктом их изучения. В обосновании необходимости использования подобной наукоёмкой терминологии он ссылаясь на традицию, идущую от Ф. Шлейермахера, а из современников он приводил в качестве положительного примера использование такого рода понятий Р. Отто, применявшего, помимо «Закона параллелей в истории религий», и такие понятия, как «гомология» и «аналогия».

Кроме того, техника сравнения религий должна была пополниться, по мнению Г. Фрика, ещё и таким термином, как «habitus», почерпнутым, как и все вышеуказанные термины, из биологии (точнее, из сравнительной морфологии органических форм жизни, достигшей несомненных успехов в классификации изучаемых объектов – *Е. Н.*). Однако, как следует из дальнейшего содержания «Сравнительного религиоведения» Г. Фрика, под «конвергенцией» он подразумевал лишь характеристику наличия параллелей в развитии разных религий [2, с. 134].

Лингвистический смысл термина «конвергенция» («склоняться», «сближаться», «сходиться в одной точке») и его научное содержание («сходство», «сближение», «слияние») значительно шире, чем используемые в религиознонаучной литературе, до сих пор следующей предшествующей традиции, начало которой положил Г. Фрик. В рассматриваемый период он уже начал применяться в теологии и популяризирующих её идеи медиа в качестве констатации процесса становления нового типа взаимоотношений между представителями различных религий. Для краткости эти новые взаимоотношения охарактеризуем как: а) тенденцию к сотрудничеству в различных сферах социальной деятельности; б) тенденцию к объединению различных деноминаций; в) стремление к созданию единой всемирной религии и т. д.

Ныне термин «конвергенция», используемый во всей его лексической полноте (прежде всего в значениях «сходство», «сближение» и «слияние» – *Е. Н.*), может быть применим для характеристики и классификации основных тенденций и процессов, сформировавшихся или обретших новое актуальное выражение в религиозной жизни во второй половине XX в. Как нам представляется, сегодня они таковы: акселерация, актуализация социальных доктрин, актуализация эсхатологии, американизация, вельтизация, виртуализация, глобализация, диалог, консюмеризм, модернизм (постмодернизм), новые религиозные движения, паксизация, приватизация, рационализация культовой практики, ревивализм, рост инклюзивизма, секуляризация, синкретизм, сциентизм, современный религиозный плюрализм, унификация экзотеризации, толерантность, феминизация, фундаментализм, харизматизация, эгосинтезация, экзотеризация, экуменизм [3, с. 368–375].

*Акселерация* (от лат. *aceleratio* – ускорение). На общем фоне ускорения развития различных сторон религиозного воспроизводства (рост числа верующих, увеличение числа новых молитвенных зданий, повышение количества паломников и т. д. в мире в целом – *Е. Н.*) особенностью современной акселерации в религиозной сфере является невиданная ранее быстрота достижения некоторыми НРД статуса мировых религий (по признакам доступности культа, отказа от этноцентризма и географической распространённости). Например, МОСК, Церковь единения, Трансцендентальная медитация, Сайентология и др. Особый интерес у нас вызывает движение трансгуманизма, которое, несмотря на всю свою первоначальную светскость, ныне имеет своих сторонников и в религиозной среде [4, с. 26–30].

*Американизация*. Термин, получивший распространение в XIX в. для характеристики католической церкви в Соединённых Штатах Америки (далее – США), был использован также немецким учёным Р. Хуммелем в 1988 г. для характеристики современной религиозной ситуации именно в связи с американским происхождением большинства НРД. Он отметил тот факт, что даже пророки

восточных культов становятся известными в Европе через посредство американской культуры. Европа производит и экспортирует идеологии, но религии она импортирует, главным образом из США [5, с. 80–85].

*Актуализация социальных доктрин.* Очевидная связь многих религиозных традиций с господствующими идеологиями XX в. (от фашизма до либерализма). Поиск религиозными традициями своего места в современном обществе путём создания соответствующих социальных доктрин (в чём можно усмотреть и влияние секуляризации, и своего рода «обмирщение») послужил одним из условий (в качестве противного) для выбора чисто религиозного восприятия действительности. Наверное, и поэтому практически все НРД не вырабатывают социальные доктрины, хотя определённые концепции общественного устройства просматриваются, а предлагают индивидуальный путь спасения. Конечно, в условиях антагонистического мира НРД высказывали свои идеологические предпочтения (известен антикоммунизм Муна, например, лично он в числе первых лидеров НРД был легализован в Союзе Советских Социалистических Республик (далее – СССР) в последние годы правления М. Горбачёва) [6, с. 186–193].

*Актуализация эсхатологии.* Определённая часть НРД – это так называемые “doomsday cults” – группы, предвещающие близкий конец света, а иногда и приближающие его наступление такими действиями, как самоубийство (например, «Народный храм» – Е. Н.), или убийствами (как Аум-Синрикё – Е. Н.), воспроизводя таким образом предшествующую религиозность (филогенез и онтогенез – повторяют взаимосвязь в развитии всех аналогичных социальных институций – Е. Н.).

Такие трагедии заслуживают не только безусловного осуждения, но и попыток понять общественную ситуацию, доводящую религиозных людей до совершения пагубных деяний и злодейств [7, с. 64–69].

*Вельтизация* (от нем. *die Welt* – мир) – направление в деятельности представителей различных религий по созданию всемирной организации, которая бы объединила все существующие вероучительные традиции на почве преодоления исторически существующей отчуждённости. Наиболее ярким примером этого конвергентного процесса является деятельность Парламента Мировых религий, созданного в 1993 г. в Чикаго (США), в работе которого принимают участие и представители НРД (Шри Ауробиндо, WICCA, Emergence of Maitreya и др.) [8, с. 63–68].

*Виртуализация* (от англ. *virtual reality* – потенциальный, возможный + реальность, действительность – воображаемая реальность). НРД, как и все религии, активно осваивают кибернетическое пространство путём открытия своих адресов и страниц, рекламирования своей деятельности на экранах дисплеев. Кроме того, появляются новые «онлайн-овые» религиозные движения, виртуальные религии, насчитывающие несколько сот, а то и тысяч сторонников из числа регулярных пользователей сети (религии киберкультуры: кибер-евангелисты, «онлайн-овые» ужасы, М. К. Церковь, Рошамбо, технософия и т. п.). Сюда же можно отнести предложения по созданию компьютерного Бога, а также пародийные религиозные образования [5, с. 39–64]. В настоящее время из последних наиболее известно движение пастафарианцев. А совсем недавно бывший исполнительный директор «Гугл» Р. Левандовски создал религию поклонения роботу как новому божеству [9, с. 76–81].

*Глобализация.* Среди других явлений, характеризующих всепланетарный уровень развития религиозной жизни, можно назвать и НРД, поскольку они сформировались как в лоне конкретных религиозных традиций, имеющих давно признанный статус «мировых религий»: христианство (Евреи за Иисуса и др.), буддизм (Дзен-буддизм и др.), ислам (Новые мусульмане и др.), так и на почве синкретизма (Церковь единения и др.), традиционных, широко распространённых вероучений и практик (например, йога из индуизма и др.). НРД присутствуют практически во всех

регионах мира, реакция на их деятельность тоже принимает глобальный характер [10, с. 456].

*Диалог.* Вначале восприняты исключительно как объект критики со стороны традиционных религий, НРД, во-первых, позволили самим этим религиям взглянуть на себя по-новому, ибо в определённом отношении явились результатом развития предшествующей религиозности; во-вторых, некоторые из НРД пытаются включить в число своих сторонников максимальное количество верующих других религий (миссионерский импульс, смотри также *возрастание инклюзивизма* – Е. Н.) и готовы вести диалог ради этого с любой традицией; в-третьих, НРД расширили число участников диалога; в-четвёртых, стали индикатором готовности к действительному диалогу предшествующих традиций; в-пятых, продемонстрировали (некоторые НРД) нежелание участвовать в диалоге; в-шестых, стали элементом плюралистического общественного сознания новой эпохи и тем самым обострили саму проблему необходимости взаимопонимания, путём к которому сегодня является диалог; в-седьмых, НРД участвуют не только в диалоге с предшествующими традициями, но и ведут его между собой [11, с. 437–439].

*Консюмеризм.* Безусловно, все НРД распространяют по всему миру не только свои вероучения, но и некоторые стандарты той культурной среды, в которой они получили пассионарный импульс. В новых для себя странах они предлагают такой способ самоутверждения, который характерен в первую очередь для США (реклама, книготорговля, оргтехника, музыкальная культура и т. п., в том числе и само собой разумеющийся статус свободного отправления культа, свободного приобретения недвижимой собственности, средств массовой информации и пр.). Собственно, и этим раздражают они своих религиозных противников – не только инаковерием, но и непривычным образом жизни [12, с. 81–85].

*Модернизм (постмодернизм).* НРД являются, с одной стороны, развитием религиозного модернизма (одним из его практических воплощений наряду с изменениями в традиционных вероучениях и практиках) и отрицанием его, будучи уже, с другой стороны, выражением постмодернизма в религиозной жизни. Если говорить о конкретных исторических рамках постмодернизма, то его начало можно отнести именно к тем 60–70-м гг., когда в массовом порядке появились и новые религиозные движения [13].

*Новые религиозные движения.* Само по себе формирование НРД является конвергентным процессом, ибо обнаруживает сходство, присущее религиозным традициям (в том числе по всем выделенным религиоведением признакам этого социального явления – Е. Н.). Распространение новых религиозных движений во всём мире показывает, что потребности, которые они удовлетворяют, носят глобальный характер. Причём речь идёт о распространении во всех типах обществ, где они не запрещены. Это можно рассматривать и как одно из свидетельств принципиальной общности человечества. Успешные НРД демонстрируют способность эффективного использования для своей деятельности средств, появившихся во второй половине XX в. (средства массовой информации, свобода совести, высокий прожиточный минимум, образование и т. п., теми конвергентными процессами, о которых здесь идёт речь). НРД можно рассматривать как удачливых пользователей традиционных религиозных техник и в качестве создателей и демонстраторов новых религиозных технологий. Хотя сформировавшиеся в XX в. большинство НРД уже часть нашего прошлого, их можно представить и как одну из возможных моделей будущего развития религии [14, с. 260–282].

*Паксизация* (от лат. *pax* – мир). Обретение статуса мировых религий, путь, открытый сейчас практически для любой религиозной традиции, как уже отмечалось выше, в отличие от тех веков, потребовавших когда-то для выхода на этот уровень религиозного воспроизводства всего лишь трёх общепризнанных в этом качестве религий (христианству, буддизму, исламу), был ускоренным для НРД (*акселерация*). Ускоренным в сравнении с тысяче-

тиями существования он оказался и для индуизма, например, дао и прочих традиций, привычно относимых нашим религиоведением к народностно-государственным религиям. Впрочем, во многих случаях распространения за пределами своего региона они могут восприниматься именно как НРД.

**Приватизация.** НРД вовлечены и в этот конвергентный процесс, ибо увеличивают выбор приватизатора, а в некоторых регионах формируют и соответствующую ситуацию выбора. Сама по себе позиция индивидуума, выражаемая отношением к религии как к своему частному делу, может характеризоваться и как НРД.

**Рационализация культовой практики.** Первоначальное восприятие восточных религиозных практик большинством их сторонников аргументировалось и с точки зрения рационального обоснования необходимости физических упражнений (йога), самозащиты (ушу), диет (в основном вегетарианских, как, например, в МОСК) [15, с. 64–69].

**Ревивализм.** НРД – это ныне бесспорный аргумент в пользу действительно произошедшего после Второй мировой войны религиозного оживления. НРД в этом процессе имеют свои черты, отразившие некоторые актуальные потребности верующих, которые они не смогли удовлетворить в традиционных религиях, в конкретных случаях по разным причинам, как традиционные (от потребности в вере как таковой), до новых, описываемых как конвергентные процессы в религиозной жизни нашего времени.

**Возрастание инклюзивизма.** Прозелитические склонности НРД, безусловно, даже обязывают их к: предоставлению возможности участия в отправлении культа всем желающим; обращению к людям, в большинстве своём придерживающимся других религиозных традиций или не исповедующим ни одной; признанию возможности спасения за верующими других религий. Конечно, есть и исключения, но только для ряда НРД, чья деятельность по разным причинам может превращаться в конспиративную [16, с. 83–91].

**Секуляризация.** НРД можно рассматривать как реакцию на секуляризацию, и, в некоторых аспектах, как проявление секуляризма, как новое свойство религиозности, утверждающейся в секулярном обществе и поэтому воспроизводящее некоторые, сопутствующие ему характеристики (свобода вероисповедания, доступ к СМИ и т. д.) [17, с. 16–21].

**Синкретизм.** Есть НРД, которые можно целиком отнести к синкретическим религиям (Церковь Единения, например). Хотя, по мнению некоторых исследователей, правильно было бы говорить об эклектизме новых вероучений, а не об органическом единстве проповедуемых ими воззрений на мир. С точки зрения философии религии, речь идёт все же об эклектизме, но мы используем устоявшийся термин. Ибо для всех религий прошлого в процессе распространения характерным было усвоение представлений и практик различных предшествующих традиций.

**Современный религиозный плюрализм.** НРД способствовали становлению именно того религиозного плюрализма, который присущ современному обществу, практически удвоив, если не утроив (по разным подсчётам), число действующих религиозных вер и практик.

**Сциентизм.** С одной стороны, этот конвергентный процесс характеризует примирение науки и религии (имеется в виду сглаживание политической, идеологической конфронтации), с другой стороны, появлением сциентически ориентированных верований (НЛЮ, например) и практик (сайентология).

**Унификация экзотеризации.** Конвергентный процесс в современной религиозной жизни, который характеризует одинаковые возможности, предоставляемые демократическими государствами в прозелитизме, миссионерстве всем религиозным организациям. Конечно, успех некоторых НРД демонстрирует эффективность использования новых средств самоутверждения, то, что названо выше новыми религиозными технологиями.

**Толерантность.** Успех некоторых НРД стал возможным в первую очередь из-за становления толерантных отношений в мультикультурном обществе в межрелигиозном сосуществовании. В некотором смысле, именно по отношению к НРД и можно констатировать наличие или отсутствие религиозной терпимости в стране. В последнем случае они могут служить социологам в качестве индикатора социальной напряжённости в обществе в целом. Ряд НРД являют образец нетолерантного поведения, но в этом для истории религий нет ничего нового [18, с. 101–106].

**Феминизация.** В организационном смысле черта, мало проявленная в иерархиях НРД, но роль женщины в семье, общине, обществе заметно оговаривается как исключительная, значительная и т. п. [19, с. 74–78].

**Фундаментализм.** Теоретически, да думаем, и практически, все фундаменталистские установки можно рассматривать как новые и отнести к НРД, но только если сами верующие порывают с религиозной организацией в которой сформировались, или она с ними. Кроме того, значительная часть НРД претендует на лучшее понимание и воспроизводство предшествующих вероучений и практик.

**Харизматизация.** Тут можно выделить новые харизматические религиозные организации (60-е гг. XX в.) как часть НРД, а также то, что некоторые НРД проникнуты тем же самым духом и воспроизводят религиозные практики, свойственные более ранним харизматическим объединениям (пятидесятникам, образовавшимся в начале прошлого века, например).

**Эгосинтезация** (от греч. *ego* – я, *sintes* – соединение, сложение). НРД в своей практике учитывают возрастание личного начала в мировосприятии современного человека, о чём свидетельствуют разносторонние методики индивидуальной работы с обращаемым. Сейчас индивидуальный подход к верующим вновь в цене и у многих традиционных церквей [20, с. 92–98].

**Экзотеризация** (от греч. *exoterinos* – внешний). Разумеется, если любая «тайная доктрина» публикуется массовыми тиражами, то ни о каком экзотеризме в современной религиозной жизни не может быть и речи. Есть секретность во внутренней деятельности, есть этапы допуска к различным вероучениям и практикам, но доступность чисто информационная снимает сам уровень экзотерического восприятия религиозного учения. Всё это, безусловно, относится и к НРД, которые в определённом смысле и способствовали экзотеризации современной религиозной жизни.

**Экуменизм.** Поскольку этот процесс характеризует поиски единства в рамках христианской традиции, то очевидно к НРД он относится лишь в той их части, которая ассоциирует себя с христианством. Можно констатировать экуменические тенденции во взаимоотношениях, например, некоторых протестантских деноминаций и движений типа «Евреи за Иисуса» [21, с. 102–106].

Терминология, применяемая нами для характеристики НРД, соответствует концепции «конвергентных процессов в современной религиозной жизни» и позволяет наглядней представить человеческое общество, прежде всего в единстве и стремлении к единению, но, конечно же, подразумевает и альтернативу – «дивергентные» процессы в религии и обществе в целом. В последнем можно убедиться и в случае с возможностью глобализации конфликтов на религиозной почве. Однако при том, что «дивергенция» тоже должна быть изучена (вообще возможна систематизация и на основе «различия»), в констатации наличия факторов, препятствующих сближению религий, нет ничего нового [22, с. 76–85].

#### Литература

1. Академічне релігієзнавство: [підручник] / за науковою редакцією А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
2. Frick H. Vergleichende Religionwissenschaft / H. Frick. – Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter and Co., 1928.
3. Мартинюк Е., Никитченко О. Конвергентні процеси в релігійному житті нашого часу / Е. Мартинюк, О. Ни-



китченко // Релігія – Світ – Україна : [кол. монографія] : в 3-х книгах ; за наук. ред. А. Колодного, Л. Филипович. – Книга III : Релігійні процеси в перспективі їх виявів. – К. : УАР, 2012. – № 61. – 550 с.

4. Никитченко О. Акселерація як конвергентний процес в сучасному релігійному житті (медико-психологічний та демографічний аспекти) / О. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія» : зб. наук. праць. – Одеса : Фенікс, 2014. – Вип. № 7. – 210 с.

5. Мартинюк Е., Никитченко О., Гольд О. Американізація в сучасному релігійному житті світу / О. Гольд, Е. Мартинюк, О. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія» ; зб. наук. праць. – 2012. – Вип. № 4. – 152 с.

6. Никитченко О. Антропологічний та правовий аспект актуалізації соціальних концепцій як конвергентного процесу в сучасному релігійному житті / О. Никитченко // Актуальні проблеми держави і права : збірник наукових праць. – Вип. 63 ; за ред. С. Ківалова та ін. ; відп. за вип. В. Дрьомін. – Одеса : Юридична література, 2012.

7. Мартынюк Э., Никитченко Е. Актуализация эсхатологии : гносеологический аспект / Э. Мартынюк, Е. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія». – 2011. – № 2.

8. Martyniuk E., Nykytchenko O. The veltization as convergent process of modern religious life / E. Martyniuk, O. Nykytchenko // European philosophical and historical discourse. – Volume 2. – Issue. – 2016 (на укр. яз.)

9. Никитченко О. Мартинюк Е. Віртуалізація як конвергентний процес сучасного релігійного життя / Е. Мартинюк, О. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія» : зб. наук. праць. – Одеса : Фенікс, 2016. – Вип. № 12. – 176 с.

10. Мартинюк Е., Никитченко О. Глобалізація як конвергентний процес у релігійному житті другої половини ХХ ст. / Е. Мартинюк, О. Никитченко // Україна в системі сучасних цивілізацій : трансформації держави та громадянського общества : матеріали III-ї Міжнародної науково-практичної конференції, 21–22 мая 2010 г. – Одеса : ВМВ, 2010. – Т. I. – 456 с.

11. Мартынюк Э., Никитченко Е. Диалог как конвергентный процесс религиозной жизни второй половины ХХ в. / Э. Мартынюк, Е. Никитченко // Межкультурный межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития : материалы Международной конференции. – М. : РАГС, 2007.

12. Никитченко О. Релігійний консюмеризм та консюмерна людини у сучасному світі / О. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія» : зб. наук. праць. – Одеса : Фенікс, 2015. – Вип. № 10. – 184 с.

13. Мартинюк Е. Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу / Е. Мартинюк // Християнство доби постмодерну. Бюлетень «Українське релігієзнавство». – К., 2005. – № 3(35).

14. Мартынюк Э., Никитченко Е. Религиоведение : [учебное пособие] / П. Лобазов, А. Баканурский, Э. Мартынюк, О. Пунченко, С. Секундант и др. ; под редакцией П. Лобазова. – Херсон : Д.С. Гринь, 2013. – 448 с.

15. Nykytchenko O. Rationalization of worship acts as a convergent process in modern religious life / O. Nykytchenko // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія». – Одеса. – Вип. 5. – 2013.

16. Мартинюк Е., Никитченко О. Зростання інклюзивізму як конвергентний процес сучасного релігійного життя / Е. Мартинюк, О. Никитченко // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія «Історія. Філософія. Політологія» : зб. наук. праць. – Одеса : Фенікс, 2016. – Вип. № 11. – 224 с.

17. Никитченко О. Секуляризація права / О. Никитченко // Актуальні проблеми держави і права : збірник науко-

вих праць. – Вип. 36 ; за ред. С. Ківалова та ін. ; відп. за вип. Ю. Оборотов. – Одеса : Юридична література, 2007.

18. Никитченко Е. Конвергентные процессы в религиозной жизни во второй половине ХХ в. Толерантность / Е. Никитченко // Наукове пізнання. Методологія і технологія. – 2000. – № 1–2.

19. Никитченко Е. Феминизация и антифеминизм в контексте изучения особенностей современной религиозной жизни / Е. Никитченко // Роль суспільних наук у процесі розвитку суспільства в умовах сьогодення : матеріали міжнародної науково-практичної конференції, м. Дніпропетровськ, 11–12 жовтня 2013 р. – Дніпропетровськ : НО «Відкрите суспільство», 2013. – 108 с.

20. Никитченко О. Егоситезація як конвергентний процес сучасного релігійного життя / О. Никитченко // Вісник Львівського університету. Серія «Філософ.-політолог. студії». – 2017. – Випуск 11.

21. Никитченко О. Екуменічний рух у сучасній Україні / О. Никитченко // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – № 10.

22. Мартинюк Е., Никитченко О. Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України / Е. Мартинюк, О. Никитченко // Конвергентні та дивергентні процеси в релігійному житті світу та України ; ред. кол. : Е. Мартинюк (гол. ред.), О. Івакін, В. Мартинюк, Е. Кравченко та ін. ; Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова : наук.-дослідн. центр «Компаративістські дослідження релігії». – Вип. 10. – Одеса : ФОП О.С. Фрідман, 2012. – 164 с.

#### Аннотація

**Никитченко Е. Э. Новые религиозные движения и конвергентные процессы современной религиозной жизни.** – Статья.

Сегодня «конвергенция» как понятие используется во всех его лексических смыслах (прежде всего как «подобие», «сближение», «слияние») и может применяться для описания и классификации всех процессов, сформированных или формировавшихся в религиозной жизни второй половины ХХ в.

Главная цель нашего исследования – объяснить феномен новых религиозных движений как один из процессов конвергенции в современной религиозной жизни.

**Ключевые слова:** конвергентный процесс, новые религиозные движения, современная религиозная жизнь право, общество, религия, конвергентный процесс.

#### Анотація

**Никитченко О. Е. Нові релігійні рухи та конвергентні процеси в сучасному релігійному житті.** – Стаття.

Сьогодні «конвергенція» як поняття використовується в усіх його лексичних значеннях (насамперед як «подоба», «зближення», «злиття») і може застосовуватися для опису і класифікації всіх процесів, сформованих або тих, що формувалися в релігійному житті в другій половині ХХ ст.

Головна мета нашого дослідження – пояснити феномен нових релігійних рухів як один із процесів конвергенції в сучасному релігійному житті.

**Ключові слова:** конвергентний процес, нові релігійні рухи, сучасне релігійне життя.

#### Summary

**Nykytchenko O. E. New religious movements and convergent process in modern religious life.** – Article.

Today “convergence” as a concept is used in all its lexical senses (foremost as “the same”, “rapprochement”, “confluence”) and can be applicable for description and classification of all processes formed or finding as new actual phenomenon in religious life in the second half of a XX age.

The main aim of our research is to explain the phenomenon of new religious movements as one of the convergences processes in modern religious life.

**Key words:** convergent process, new religious movements, modern religious life.

УДК 340.12:165.12

О. Н. Палий

кандидат юридических наук,  
доцент кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридическа академія»

## ЮРИДИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА КАК ИСТОЧНИК И ЦЕЛЬ ФОРМИРОВАНИЯ ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ

Для человека важно необходимым образом отражать в своем мышлении объективную действительность, познавать природу вещей и действовать сообразно этой природе. Говоря о праве – нужно познать его сущность, а не ограничиваться субъективным представлением о нем. В противном же случае те, кто занимается правотворческой и правоприменительной деятельностью, обращаясь к идее права, оказываются способными взять от нее лишь схему, пользоваться ею по своему усмотрению, злоупотреблять ею и наполнять ее недостойным, извращенным содержанием. В результате возникает неправое по своему существу право, которое, однако, именуется «правом» и выдается за право, компрометируя в сознании людей саму идею права и подрывая веру в нее [1, с. 156]. Практика является показателем соответствия нашего мышления объективной действительности.

В рассмотрении вопроса о практике следует отметить исследования алма-атинской философской школы, возглавляемой Ж.М. Абдильдиным, в которых осуществлен качественный анализ этого понятия. Однако связь юридической практики с процессом формирования правового сознания не была предметом специального рассмотрения, что и является целью статьи.

Некоторые теоретики права отрицают объективное содержание права. Они утверждают, что у каждого человека есть свое представление о праве и о правовых ценностях: одним «ценно» одно, а другим – другое, поэтому, якобы, в данном вопросе не может быть никакой объективности.

Как видим, приверженцы подобных взглядов не ставят перед собой цели познать подлинное содержание права. В качестве следствия такого подхода утрачивается вера в возможность истинного знания, в единство понимания добра, в объективную ценность красоты, в возможность подлинного откровения, в справедливое, насыщенное духовным содержанием право, а вместе с этим неизбежно гаснет и воля к обретению верного пути к познанию и осуществлению указанных выше возвышенных содержаний. «Эту объективность предметного содержания применительно к праву можно описать так, что во внешнем отношении человека к человеку есть некая единая и объективная правда, которую можно познать только через внутренний опыт, через подлинное, предметное испытание и раскрытие естественного права» [1, с. 156–157].

Следует подчеркнуть, что данную «единую и верную правоту» постичь можно не только с помощью каких-то своих субъективных эмоций, переживаний, а посредством деятельности, разума, нацеленного на объективную необходимость того или иного действия.

Философские категории представляют собой такие принципы, законы мышления и деятельности, с помощью которых предмет постигается и мыслится. Они являются объективными формами, которые одновременно выступают формами и законами субъективной деятельности, то есть практики и познания [2, с. 82]. Научные понятия должны быть полностью пропитаны философскими категориями как всеобщее в особенном. Поэтому, чтобы познать сущность правовой деятельности, необходимо начинать с внимательного и критического изучения ее философских оснований.

Нередко ценности определяют очень абстрактно: как то, что нужно обществу для удовлетворения его потребностей. На самом же деле, ценность – это некая сущностная характеристика смысла жизни человека, определяющая собою его исходную и главную жизненную позицию. Не следует понимать ценности как чисто субъективную категорию, ведь если каждый отдельный человек со своей стороны, субъективно

будет судить, например, о справедливости, то получится, что у каждого она своя. Недопустимо говорить о справедливости в философии и в юриспруденции как о чем-то разном, а то и противоречащем друг другу. На самом же деле, если исходить из общности у людей их сущности, то мы должны признать, что существует одна-единственная (универсальная) справедливость, которая проявляется в различных сферах человеческой жизни, приобретая тем самым лишь различные оттенки.

Справедливость как концепт аксиологии права истолковывается в терминах языка права в тех смыслах, которые связаны с юридическими практиками, и в таком случае они локальны. Однако было бы ошибкой изолировать эти локальные смыслы от глубинных смыслов общекультурной коммуникации, ибо они взаимозависимы, принадлежат к общему, intersубъективному смысловому пространству [3, с. 163].

Отрицание наличия сущности в праве или в других сферах человеческой жизни приводит к тому, что «<...> знание становится пародией на знание, искусство вырождается в пустую и пошлую форму, религия вырождается в нечистое самоопьянение, добродетель заменяется лицемерием, право и государство становится орудием зла» [1, с. 153]. Следует добавить, что «увидеть» подлинную сущность права может лишь человек, достигший в своем развитии достаточно высокого уровня сознания вообще и правосознания в частности.

Итак, познать природу того или иного явления можно лишь обратившись к философии. Здесь трудно обойти стороной вопрос о соотношении философии и науки. Следует отметить, что существуют различные точки зрения на этот счет. Нельзя не обращать внимание на некоторые из них, так как их игнорирование приводит к непониманию истинного положения дел. Прежде всего это касается суждений о том, что философское знание не имеет ни малейшей ценности; что это некое умствование, в котором все субъективно и произвольно; что философия в отличие от науки не имеет своего четко очерченного предмета и метода. Поэтому якобы отпадает всякая необходимость в философии, тем более в ее преподавании.

Те, кто доказывают несостоятельность и ненужность философии, пребывают в заблуждении. «Они имеют перед собой творчество, сущность которого скрыта от них, и предмет, доступа к которому они не знают. Их сомнение порождено не опытом или исканием, а непониманием и предвзятостью. Они отрицают то, чего не видели; они объявляют неосуществимым то, чего сами не пытались осуществить» [1, с. 29-30].

Дело в том, что философия – это особый способ освоения человеком мира. В отличие от науки, которая исследует отдельные стороны бытия, философию интересует мир в целом и познающий этот мир человек, т. е. соотношение внутреннего мира человека и внешнего.

Категории являются отражением действительности, идеальной формой ее практического изменения. То, что на стороне предметной деятельности человека выступает в качестве реального результата, на стороне мышления – идеальный результат. Эти две стороны способны превращаться друг в друга, поскольку теория воплощается в практике, а практика отражается в теоретическом познании.

Здесь следует подчеркнуть, что подлинное понимание природы логических категорий возможно лишь тогда, когда они рассматриваются как отражения объективного в субъективном. Нельзя познать их суть если, например, пренебречь реальными связями категорий с действительностью

и в то же время подчеркнуть их субъективное происхождение. Нельзя также рассматривать категории только как роды бытия, как общие связи мира и при этом не оттенить их гносеологический аспект [2, с. 41–42].

Обращение к философским основаниям права дает нам понимание того, что существует разграничение между сущностью права и тем, как эти объективные положения могут находить свое воплощение в бытии, поэтому необходимо познать не только понятие права (субъективно осознанное содержание), которое уже закреплено в нормах права, но и идею права, так как его сущность полностью не исчерпывается содержанием положительного права.

Перед человеком всегда стоит проблема выбора: из спектра возможностей, которые перед ним открываются, выбрать оптимальные в тех или иных обстоятельствах. Это в полной мере относится к сфере развития права, к процессу осуществления (системной практической реализации) правовых возможностей. Часто на стадиях правотворчества и правоприменения возникает множество вопросов. Например, почему некоторые нормы активизируют возможности, которые не были предусмотрены законодателем? Почему возможности, казалось бы, предоставляемые вновь принимаемыми нормами права, не используются в действительности? Почему так низка результативность отдельных действующих норм? Чтобы ответить на эти и множество других вопросов, нужно взглянуть на проблему качественного воплощения правовых возможностей в правовую действительность. На стадии правотворчества возникает проблема выбора таких возможностей, которые позволяют воспроизвести в нормах положительного права право естественное. На стадии же правоприменения необходимо это объективное содержание (закрепленное в правовых предписаниях) распознать, правильно истолковать и применять правовые предписания таким образом, чтобы право действовало сообразно своей природе, вытекающей из сущности человека. Сущность же человеческая определена духовным началом. Следовательно, жизнь человека оправдывается лишь тогда, когда душа его живет из единого, предметного центра, движимая подлинной любовью к Божееству как верховному благу [1, с. 153].

Успешной является только практика, позволяющая осуществлять идею права, приводящая к организации существования людей на основе справедливости. Для начала необходимо изучить будущее поле деятельности теоретически, т. е. прежде чем приступить к той или иной деятельности ради ее эффективности, необходимо произвести будущие практические действия умственно, идеально. В свою очередь, при анализе практической деятельности происходит развитие теории. Дело в том, что в процессе практической деятельности происходит проверка подлинности знания, так как предметы раскрывают свое содержание только в процессе активной деятельности. Можно утверждать, что успешная практическая деятельность является показателем истинности знания.

Итак, чрезвычайно важно еще на стадии законотворчества определить, какова же вероятность осуществимости правовой возможности, заложенной в том или ином законопроекте. Тут необходимо задаться множеством вопросов еще до принятия правовых норм. Норма права объективно задает некоторое поле, диапазон возможностей для человека, исключая одни возможности, предлагая вторые и настаивая на невозможности исключить третьи. На чем основан выбор диапазона возможностей, открываемых или запрещаемых нормой права? В значительной мере на прошлом опыте правовых отношений в данном обществе и на предвидении возможных ситуаций в этих отношениях в будущем. И то, и другое существует виртуально, то есть в сознании, в воображении субъектов права и в профессиональном сознании юристов, создающих и применяющих нормы.

Таким образом, и текст, и предполагаемое текстом содержание правовой нормы отражают реально возможные правовые ситуации, которые могут сложиться или не сложиться, а также те критерии, которые ограничивают выбор.

Это содержание нормы в силу присутствия имплицитной части не всегда понятно, не всегда учитывается. Можно в полной мере его понять лишь непосредственно при применении норм права, неизбежно погружаясь во вполне определенные условия. И вот норма, попадая в одни условия, – выполняется, в другие – не выполняется вообще или искажается ее первоначальный смысл и она порождает возможности, которые не были предусмотрены законодателем. Другими словами, только при соотношении с практическими, реальными условиями начинает просматриваться весь спектр вариантов поведения, реализующих данную правовую норму как диспозицию – имплицитную естественную направленность, естественную тенденцию. Норма в таком понимании всегда задает интервал, пространство вариантов, ограничивая это пространство рамками собственно человеческого, то есть естественного в человеке; в то же время норма задает способ ограничения, критерий выбора возможностей.

Отсюда следует, что наиболее полное представление об объекте у нас может сложиться лишь тогда, когда мы знаем, как он поведет себя в практическом ключе.

Такими «скрытыми» свойствами, проявляющимися при конкретных условиях, обладают не только правовые нормы, но и субъекты права. Подобное поведение человека, в том числе субъекта права, определяется взаимодействием его личных качеств, среди которых уровень профессиональных знаний, мировоззрение, личностные характеристики, с теми условиями, в которых протекает его деятельность. Наилучшие профессиональные способности и качества могут не реализоваться, если условия его деятельности таковы, что не позволяют им осуществиться, или создают препятствия, мешающие их осуществлению в полной мере. Вместе с тем отсутствие необходимых качеств у субъектов может стать препятствием для успешного функционирования норм права.

Так, Аристотель выделяет возможности, связанные с разумом, и возможности, которые с ним не связаны. Первые могут породить различные варианты дальнейшего поведения, чего не скажешь о возможностях, не связанных с разумом, которые предусматривают лишь один единственный возможный вариант поведения, единый исход превращения возможности в действительность. «И одни и те же способности, сообразующиеся с разумом, суть начала для противоположных действий, а каждая способность, не основывающаяся на разуме, есть начало лишь для одного действия; например, теплое – это начало только для нагревания, врачебное же искусство – для болезни и здоровья <...>» [4, с. 236]. Так, применительно к праву, можно утверждать, что предвидеть дальнейшее поведение правовой нормы можно с большей достоверностью, чем дальнейшее поведение субъекта правоотношений, так как при наличии всех необходимых условий можно предположить, что норма, скорее всего, осуществится. Другое дело, когда речь идет о субъективном факторе. Ведь человек может не выполнять свои обязательства в силу различных причин, которые учесть гораздо труднее.

Поэтому необходимо обращать внимание и на различные свойства норм права, и на различные характеристики поведения субъектов правоотношений, так как без этого невозможно правильное и эффективное правотворчество и правоприменение.

Поэтому лишь учитывая связь явно выраженных и неявно предполагаемых правовых возможностей, заложенных в правовых нормах, можно предусмотреть перспективы качественного претворения правовых возможностей в действительность.

Также значительную, может быть, решающую роль в превращении возможности в действительность играет именно действующий субъект. Любое его действие нестандартно, требует творческого подхода и личной самостоятельности, которая нередко предполагает смелый выбор. Поэтому субъектом права не может выступать человек, в котором человеческое и профессиональное качество не реализовано в достаточной мере. Профессионализм субъекта



права предполагает нравственную, интеллектуальную и общекультурную развитие, небезразличие в сфере всей полноты человеческих отношений. Поскольку данному субъекту отведено решение многих вопросов на его усмотрение, он должен «увидеть» подлинную сущность того или иного отношения и принимать решение на основе справедливости. Только подлинный человек и подлинный профессионал способен содействовать тому, чтобы правовые возможности могли превратиться в развитую правовую действительность.

Следует отметить, что в ходе той или иной деятельности объект как бы субъективизируется, воплощаясь в ту форму, которую ему придает субъект. Субъект же – объективизируется, выходя из чувственно-предметной деятельности «помутившим», познавшим свойства объекта, освоившим его содержание, научившимся его переделывать и пользоваться им [5, с. 140]. При этом знание может быть вновь применено в последующей деятельности, а тот смысл, который вложен в преобразованный объект, – извлечен из него в качестве принципа и приема деятельности, превращен в знание, умение обращаться с этим объектом. Таким образом, практическая деятельность и является тем элементом, в котором совпадают бытие и мышление.

В процессе такой деятельности происходит осмысление человеком всеобщих форм бытия. Так, в процессе юридической практики осуществляется познание объективного содержания права, происходит формирование правосознания. Юридическая практика, не соответствующая своей идее, формирует искаженное правосознание, поскольку сам процесс этой практики и ее плоды принимаются как нечто нормальное, должное. Получается, что ограниченное, узкое, тупое мировоззрение остается воззрением на мир; неразвитый, извращенный, дурной вкус творит по-своему эстетический выбор; подавленная, невыслушанная, заглушенная совесть по-прежнему бьется и зовет из глубины; а уродливое, несвободное, слабое правосознание всю жизнь направляет деяния людей и созидает их отношения [1, с. 155]. Поддержание права естественного как при правотворчестве, так и при правоприменении приводит к формированию нормального правосознания – такого, которое направлено на осуществление идеи права. В данном случае, даже если законодательство не совершенно, нормальное правосознание приводит к пониманию того, что позитивное право основывается на праве естественном, и видению того, что это пока еще несовершенная формула естественного права. Поэтому только в случае наличия развитого правосознания будет утверждаться понимание справедливого правотворчества и правоприменения как необходимой цели.

#### Литература

1. Ильин И.А. Собрание сочинений : в 10-ти т. / И.А. Ильин ; сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. – М. : Русская книга, 1994. – Т. 4 – 624 с.
2. Диалектическая логика : категории сферы сущности и целостности / под ред. Ж.М. Абдильдина. – Алма-Ата : Наука, 1987. – 544 с.
3. Сумарокова Л.Н. Юридическая логика : коммуникативная концепция : [монография] / Л.Н. Сумарокова. – О. : Феникс, 2015. – 240 с.
4. Аристотель. Сочинения : в 4-х т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. под ред. В.Ф. Асмуса. – М. : Мысль, 1976. – Т. 1. – 550 с.
5. Ивакин А. А. Диалектическая философия : [монография] / А.А. Ивакин. – О. : Феникс, 2007. – 440 с.

#### Аннотация

**Палий О. Н. Юридическая практика как источник и цель формирования правового сознания.** – Статья.

В данной работе отстаивается позиция, состоящая в том, что практика является тем элементом, в котором соединяются бытие и мышление, так как в процессе практической деятельности происходит освоение всеобщих форм бытия – формируются категории мышления; в свою очередь, законы формирования теоретического знания – категории, отражая форму предметно-практической деятельности, одновременно выступают как отражение всеобщих законов бытия. В центре внимания статьи – юридическая практика как источник и цель формирования правосознания. Основанием формирования правосознания является анализ закономерностей практики. В процессе практической деятельности производится проверка истинности знания. В свою очередь, успешная юридическая практика, то есть та, которая осуществляется в соответствии с объективным содержанием права, формирует нормальное правосознание, направленное на цель права.

*Ключевые слова:* категории, юридическая практика, правовое сознание.

#### Анотація

**Палий О. М. Юридична практика як джерело та мета формування правової свідомості.** – Стаття.

У роботі відстоюється позиція, яка полягає в тому, що практика є тим елементом, в якому поєднуються буття і мислення, оскільки в процесі практичної діяльності відбувається освоєння загальних форм буття – формуються категорії мислення; у свою чергу, закони формування теоретичного знання – категорії, відображаючи форму предметно-практичної діяльності, також виступають як відображення загальних законів буття. У центрі уваги статті – юридична практика як джерело і мета формування правосвідомості. Підставою формування правосвідомості є аналіз закономірностей практики. У процесі практичної діяльності проводиться перевірка істинності знання. У свою чергу, успішна юридична практика, тобто та, яка здійснюється відповідно до об'єктивного змісту права, формує нормальну правосвідомість, спрямовану на мету права.

*Ключові слова:* категорії, юридична практика, правова свідомість.

#### Summary

**Paliy O. N. Legal practice as the source and goal of the formation of legal consciousness.** – Article.

The paper is devoted to the problem of defend a position that practice is the element in which being and thinking are combined, because in the process of practical activity the development of universal forms of being takes place, also the categories of thinking are formed; in its turn, categories being laws of formation of theoretical knowledge are reflect the form of objectively practical activity and at the same time act as a reflection of the universal laws of being. The main idea of the article is legal practice as the source and goal of the formation of legal consciousness. The basis for the formation of legal consciousness is the analysis of patterns of practice. In the process of practical activity is verified the truth of theoretical knowledge. In conclusion the article points out that a successful legal practice, that is, one that is carried out in accordance with the objective content of law are forming a normal legal consciousness that aimed at the purpose of law.

*Key words:* categories, legal practice, legal consciousness.

УДК 141.5(477)«18/19»

**О. Ю. Поцюрко**  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії та політології  
Львівського державного університету внутрішніх справ

### КОНЦЕПТ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ В ПОГЛЯДАХ М. ГРУШЕВСЬКОГО

Намагання вийти за межі буденності призводять до того, що ми часом здійснюємо спробу осмислення нашої історії. Шукаємо відповідь на запитання, які пов'язують минуле, теперішнє та майбутнє, на кшталт «Чи могло бути по-іншому?», «У чому суть нашої історії?», «Хто винен?», «Що робити?».

Отже, зважаючи на ці запитання й на те, що сьогодні ми нає 100 років від подій 1917 р., необхідним видається аналіз епохи жовтневої революції в аспекті розвитку української державності.

У будь-якій державі, окрім економічної сфери розвитку, є й гуманітарна, яка, на жаль, на території України досі залишається на задньому плані. Саме тому було програно інформаційну війну з Росією, наслідком чого стала анексія Криму, війна на Донбасі тощо. Створюються реалії, в яких слід шукати й обґрунтовувати нові шляхи, можливості та перспективи розбудови України.

Предметом нашого дослідження є аналіз ідей М. Грушевського, які стосуються державотворчого процесу в Україні.

Об'єктом дослідження є фундаментальна спадщина М. Грушевського та сучасні концептуальні підходи до проблеми державотворення в Україні.

Уже минуло сто років із часу, коли жив Михайло Грушевський. Ідеї мислителя донині залишаються напроцуд актуальними. Зокрема, наріжним каменем творчості М. Грушевського стало національне питання загалом і насамперед проблема національної незалежності України. Ще юнаком (14 березня 1884 р.) він записував у щоденнику: «Я мрію про об'єднання України, про боротьбу всього життя для цієї мети». Пізніше в публіцистичних творах, у виступах він різко виступав проти тих представників російської та української інтелігенції, які не розуміли важливості національного питання, презирливо ставилися до нього як до такого, що віджило свій вік. Спираючись на традиції радикального українського народництва, що йшли від кирило-мефодіївців, на погляди М. Костомарова, В. Антоновича, М. Драгоманова, він прагнув створити свою історіософську концепцію, дати раціональну схему самостійності українського історичного процесу, показати, що український народ має свою культуру, мову, історію [5, с. 429].

Процес становлення та формування філософських поглядів М. Грушевського як в українській, так і в зарубіжній науковій літературі, проаналізовано недостатньо. Його вивчення ускладнюється ще й тим, що мислитель не залишив після себе списку власної бібліографії.

Говорячи про зміст так званого «українського питання», яке було активізоване у свідомості політичної еліти та широких мас населення Російської імперії бурхливими подіями революції, спираючись на погляди М. Грушевського, дослідник концепції української державності О. Салтовський писав: «Це питання в дійсності є таким: що повинен зробити уряд Росії, її правлячі та керівні кола, щоб за можливості згладити страшну шкоду, нанесену українському народу політикою придушення й викорінювання, що застосовувалася до нього впродовж сторіч в інтересах цієї держави, державної народності, «общерусской» культури та інших фетишів? Які заходи повинні бути взяті, які засоби культурного й національного розвитку й самовизначення повинні бути надані українському суспільству, українським народним масам, щоб відновити їхню самодіяльність, вивести з того стану пасивності, заціпеніння, занепаду, до якого привела їх політика гонінь українського національного життя? Що має бути зроблене в цьому напрямку негайно, зараз же? Ці питання чекають свого вирішення від уряду, представ-

ництва й громадськості Росії, і вони не вправі ухилитися від нього» [6].

Осмислюючи питання, якою зробили Україну під час російської окупації, дослідник творчості М. Грушевського Д. Яневський стверджує: «Упродовж півтора століття Російська імперія провадила на захоплених землях політику ліквідації чинних прав і свобод підданців РП, політику національної, релігійної, соціальної уніфікації. Але можна констатувати, що станом на 1917 р. ця політика в цілому зазнала краху. Ліквідувати дійсні соціокультурні, релігійні відмінності між так званими «великоруськими» й так званими «малоросійськими» губерніями загалом не вдалося. «Малоросійські», натомість, чітко ділилися на дві нетотожні між собою цілості – «правобережну» та «лівобережну». Географічний кордон між ними проходив по правому берегу річок Дніпро та Псел, який зовсім точно – по східному кордону дії Статуту Великого князівства Литовського, унікальної збірки римського, магдебурзького, саксонського та звичаєвого права, норми якого регулювали життя тамтешньої громади та держави від Х ст. Ліквідація польської держави, запровадження принципово відмінної від колишньої дегенеративної правової системи, ліквідація основних прав і свобод шляхти, міщан, закріпачення селян, проведення принизливої для руського населення культуртрегерської політики, яка заперечувала гарантоване їм упродовж попередніх століть право на релігійну та культурну самоідентифікацію, спричинили головно відчуження абсолютної більшості людей від окупаційної влади. Натомість тогочасне населення теперішньої Лівобережної України було в більшості своїй переселене з інших територій і тому ставилося до імперських реалій незрівнянно лояльніше за населення Правобережжя. Населення сучасної Лівобережної України в цілому інтегрувалося в систему романовських економічних і політичних реалій» [7]. Цитуємо Яневського для глибшого осмислення відмінностей між українцями лівобережної та правобережної України, що подекуди залишилися й сьогодні. Очевидним є й те, що гібридна війна, котра ведеться проти України, базується насамперед на цих відмінностях.

Осмислюючи питання української державності, М. Грушевський намагається з'ясувати, скільки українців проживає на українській території: «Коли взяти українську територію з дев'яти губерній (не рахуючи Холмщини, занятої тепер німцями), виключити з їхнього складу неукраїнські повіти, а додати сусідні українські повіти з інших суміжних губерній, то за переписом 1897 р. виходить на сій території 76,15% української людності, а неукраїнської – неповних 24% (у дійсності, мабуть, іще менше, бо перепис скорше збільшував, ніж зменшував неукраїнські категорії). Коли ж триматись тільки 9 губерній, не додаючи, але й не виключаючи з них нічого (наприклад, північних неукраїнських повітів Чернігівської губ.), тоді процент неукраїнської людності підіймається вище, до 39%. Тому, поки територія України не усталена твердо й рішучо, про пропорції неукраїнських представників можна говорити тільки приблизно й умовно – до певного часу» [2, с. 33]. Тут дослідник порушує дві проблеми: з одного боку, ставить питання про свідому фальсифікацію статистичних даних, які стосуються українського населення, а з іншого – наголошує на необхідності відокремлення території, на якій проживають українці.

Знаючи про те, що на українській території проживає чимало представників нацменшин і виходячи з державницьких інтересів, керівники УЦР вирішили таке: «Установити при ген. секретарі по справам міжнаціональним

уряди товаришів секретаря – одного з Великоросів, другого з Жидів, третнього з Поляків» [2, с. 34]. При цьому в примітках М. Грушевський зазначає, що слово «жиди» він уживає в етнографічному розумінні, без усякої образи. Саме в цьому місці він демонструє своє глибоке розуміння недискримінаційного ставлення до нацменшин і його наслідки, що засвідчує те, наскільки М. Грушевський відчував необхідність об'єднання всіх громадян держави.

Орієнтуючись на революційні настрої в Російській імперії, він усе ж сподівається на те, що «тепер, коли пропали всякі обмеження свободи слова, зборів і організацій, українці виступають рішучо із самими своїми домаганнями широкої національно-територіальної автономії України в федеративній демократичній Російській республіці. Вони організують на сій основі всю свідому українську людність і від сих домагань не відступлять» [2, с. 34]. Він твердо вірив у те, що велика російська революція перетворить саму імперію на європейську федерацію та вплине на політичну перебудову всієї Європи. Про таку федерацію давно думали політики й спеціалісти державного права, вони вважали її логічним висновком з усього дотеперішнього розвитку європейського життя.

М. Грушевський веде далі: «А в будучині, сподіваємося, ся республіка ввійде в склад федерації Європейської, і в ній Україна стане одною з найбільш сильних, міцних і певних складових частей – одною з підстав сеї Європейської федерації» [2, с. 51].

Будучи прихильником соціалістичної ідеології, він робить спробу апелювати до раціональних мотивів поведінки лідерів російського (насамперед революційного) руху в сподіванні на їхню підтримку. Учений говорить про те, що українці чудово розуміють: «Належність до великого й добре організованого державного союзу може дати економічному й культурному розвитку народностей і областей, що входять до його складу, дуже багато вигод, не пов'язаних з експлуатацією народів і областей. Більший простір і свобода економічного спілкування, створення більш великих і досконалих просвітніх і культурних закладів, велика безпечність від міжнародних ускладнень і утисків, є, наприклад, такими вигодами. Якщо при цьому мирний розвиток обласного й національного життя, у формі або федерації, або добре поставленої автономії, гарантується від утисків і експлуатації державою чи іншими областями, то народність або область, що входить до складу такого впорядкованого державного союзу, навряд чи ризикне такими явними вигодами для досягнення повної державної незалежності» [6].

Домагання народоправства й суто демократичного ладу у відокремленій, «незмішаній» автономній Україні, зв'язаній тільки федеративним зв'язком чи то з іншими племенами слов'янськими, чи то з іншими народами й областями Російської держави – це старе наше гасло, яке ще в 1840-х рр. піднімали найкращі сини України: Шевченко, Костомаров, Куліш, Гулак, Білозерський і інші, воно від того часу не переставало бути провідним мотивом української політичної думки, організаційної роботи, культурної й громадської праці. Проте М. Грушевський стверджує так: «Часами тільки воно не розгортувалося широко й прилюдно з причини цензурних заборон і репресій, якими старий режим Росії окружав гасла автономії й федерації. Але як тільки українське громадянство дістало змогу вільно висловити свою гадку, воно повторялося неустанно всюди й завжди: з трибуни першої й другої Думи, у пресі «днів свободи» і т. ін. Тепер же воно могло бути проголошене не тільки друкованим словом, але й живим – на великих зборах, маніфестаціях і в усякого роду прилюдних заявах, до котрих прилучаються українські й неукраїнські зібрання на місцях, заявляючи солідарність із ними й підтверджуючи, що се – домагання всього українського громадянства і всіх політично свідомих верств України» [2, с. 97–98].

Говорячи про федеративний устрій майбутньої Росії й автономний статус України в ній, М. Грушевський наголошує на тому, що програма-мінімум українства – широка автономія, а програма-максимум – федерація й «неповна

самостійність». При цьому, на його думку, українські прихильники соціалізму й демократії в цілому є свідомими противниками самостійницьких ідей: «... у вирішенні українського питання ми будемо виходити не з «історичного права», яким є акт добровільного приєднання України до Росії, що створив відносини особистої унії між ними в одних сторонах політичного життя та відносини федеративні в інших і насильно скасований російським урядом усупереч ясно вираженим бажанням і протестам українського народу, що не переставав, до повної знемоги політичного життя, вимагати відновлення цих «статей Богдана Хмельницького» як конституційної хартії України» [6]. Подібне твердження мало чітко підкреслити, що М. Грушевський займає позицію, протилежну зробленому М. Міхновським «правничому виводу прав України».

М. Грушевський усвідомлював і те, що українці мусять зважати, що всі їхні декларативні заяви про потребу широкої національно-територіальної автономії, поки вони будуть тільки деклараціями, або не виходитимуть із меж фактичної українізації органів місцевого самоврядування чи місцевих установ, або будитимуть у тих кругах сумніви й скептичні рефлексії щодо того, оскільки, мовляв, се домагання автономії реальне, дозріле, закорінене в житті.

«Тільки творячи самостійно автономію України, українцями або творячи нові органи місцевого самоврядування в контакт і порозумінні з іншими народностями, об'єднуючи їх спільними установами й вінчаючи об'єднання автономним органом цілої України (я намічую тут план, а не хронологічний порядок сеї роботи, котра повинна йти одразу знизу, зверху і зсередини), ми доведемо тим самим реальність і корисність сього домагання» [2, с. 102].

Метою широкої автономії України в її етнографічних межах було виникнення політичного, культурного й національного життя українців. Водночас широка автономія України «не має бути, не повинна бути й не буде погрозою для інших народностей, які мешкають на Україні! Ми добуваємо державне право для української землі не для того, щоб панувати над національними меншостями України. Ми домагаємося для неї широкої автономії не для того, щоб тільки для себе використовувати її права. Повнота національного життя, котрої ми добуваємося для українського народу, не повинна затопляти інші народності й обмежувати їх змагання до вільного розвитку своєї культурної й національної стихії» [2, с. 103].

«Отже, на місцях необхідно затримати всіх старих корисних, ідейних працівників, щирих прихильників свободи й демократизму, готових пристосуватися до потреб нового життя українського народу й цілої України. Коли ми виводимо свідомих Українців на провідні місця, то тільки для того, власне, щоб дати новий напрям, нову орієнтацію діяльності тих установ і організацій в умовах визволеного українського життя. Без усякої радості віддаємо ми на се діло наших товаришів, відриваючи від нашої організаційної роботи, і вони приймають ці доручення не як добрий кусок, а як малоприємний обов'язок перед даною хвилиною» [2, с. 106].

Протистояння самостійницькій ідеології, на думку М. Грушевського, якнайповніше відповідало інтересам українського народу, який був репрезентований працюючими класами. Ототожнення національної й соціальної ідеї було головним ідейним підґрунтям, що формувало концепцію української державності великого вченого. Як підкреслює А. Коцур, «М.С. Грушевський причетний до створення фактологічного підґрунтя філософії української ідеї, очоливши національно-демократичний напрям тлумачення української ідеї та історичних шляхів її розвитку. Він однозначно зазначав, що інтереси трудового народу – це найвищий закон власної громадської організації» [6].

Самостійництво було неприйнятне для М. Грушевського з багатьох причин. Серед них і бажання залишитися вірним ідеалу інтернаціональної єдності соціалістичного руху, до якого вчений відносив себе, і небажання накласти на українців звинувачення в «мазепинстві», за допомогою якого протягом віків у Російській імперії придушувалися



найменші прояви української національної свідомості, і прагнення продовжити успадковану традицію української політичної думки, якою він її розумів.

Обстоюючи ідею повної довіри й гармонії між народами, М. Грушевський також звертав свою увагу на проблему включення національних груп у місцеве самоврядування. Автономія на основі виділення земель, населених тими чи іншими національними групами, повинна була, на думку М. Грушевського, дати змогу поєднати інтереси єдності соціалістичного й демократичного революційного руху з необхідністю задоволення національних потреб поневолених націй: «Принцип територіально-національної автономії повинен бути прийнятий у низці інших засад нового державного ладу. Для його здійснення національний принцип повинен бути покладений в основу всіх територіально-суспільних організацій, починаючи із сільської общини й далі – в основу дрібної земської одиниці, усякого роду виборчих округів і провінційних підрозділів. І якщо вона досягає того мінімуму, що може бути визнаний достатнім для утворення самоврядної національно-територіальної області, то й повинен бути організований для неї власний порядок самоврядування» [6].

Ще одним доволі цікавим моментом у творчості М. Грушевського є те, що він усе-таки зараховує український народ до народів західної культури, відмежовуючи його тим самим від великоруського (російського) народу. «Порівняно з народом великоруським український являється народом західної культури – одним із найбільш багатих східними, орієнтальними впливами, але все-таки по всьому складу своєї культури й свого духу народом західним, тим часом як великоруський, хоч і європейований, стоїть вповні у власті орієнтального духу й стихії» [2, с. 141]. Україна жила одним життям, одними ідеями із Заходом. У нього черпала культурні засоби, у нього брала взірці для своєї культури (високий розвиток людської гідності, пошанування гідності чужої, любов до певних, ustalених зверхніх форм, «законних речей», етикету й добрих манер, любов до чистоти, порядку, краси життя, прив'язаність до культурних і громадських вартостей життя і т. ін.). Це всі «прикмети, які роблять українця дуже близьким по духу, по характеру до західноєвропейської стихії – де в чім до германської, з її солідністю, діловитістю, любов'ю до комфорту, порядку, чистоти, достатності, до рівноваги й стоїцизму, в іншій – до романської, наприклад, отсим потягом до форми, елегантності, бажанням внести в усе красоту, освітити нею всяку сферу життя, взагалі світлим і ясним, радісним поглядом на життя» [2, с. 151].

Проте російська торговельна й митна політика приклала всі зусилля, не спинаючись ні перед чим, щоб розірвати й зруйнувати торговельні зв'язки України з її історично сформованими західними ринками, щоб знищити взагалі українську торгівлю й віддати український торг у руки купецтва московського й притягнути Україну економічно до півночі, до великоруських центрів – Петербурга й Москви.

«Україна ХІХ в. була відірвана від Заходу, від Європи й обернена лицем на північ, ткнута носом у глухий кут великоросійської культури й життя. Усе українське життя було вивернене зі своїх нормальних умов, історично й географічно сформованої колії й викинене на великоруський ґрунт, на поток і розграблення» [2, с. 143].

Отже, М. Грушевський у категоричній формі не бажає для українського народу панування над іншими народами, гегемонії й імперіалістичних настроїв. Усі ці речі, на його думку, деморалізують, вироджують самого пануючого й не можуть поєднуватися з правдиво-демократичним устроєм.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що М. Грушевський, зважаючи на обставини, які склалися в тодішній Російській імперії, здійснив значний вклад у розбудову української держави. Він зумів виокремити та відстояти найважливіші цінності, які притаманні українському народові.

### Література

1. Будз В. Соціально-філософські погляди М. Грушевського: футурологічний аспект / В. Будз. – Івано-Франківськ : Місто НВ, 2003. – 160 с.
2. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть / М. Грушевський. – К. : Т-во «Знання» України, 1991. – 240 с.
3. Повороту не буде! : Соціально-політичні праці 1917–1918 рр. / М. Грушевський ; упоряд., передм. І. Гирича ; текстологія С. Панькової. – Харків : Видавель Савчук О.О., 2015. – 480 с.
4. Кульчицький С. Грушевський як відомий політик і публіцист / С. Кульчицький [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://day.kyiv.ua/uk/library/books/pidrivna-literatura-mihaylo-grushevskiy-pro-ukrayinsku-movu-y-ukrayinsku-spravu-na>.
5. Огородник І. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій : [навч. посіб.] / І. Огородник, В. Огородник. – К. : Вища шк.: Т-во «Знання», КООП, 1999. – 543 с.
6. Салтовський О. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки / О. Салтовський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/index.html>.
7. Яневський Д. Проект «Україна», або Таємниця Михайла Грушевського. Серія «Проект «Україна» / Д. Яневський [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.e-reading.club/book.php?book=1034757>.

### Анотація

**Поцюрко О. Ю. Концепт української держави в поглядах М. Грушевського.** – Стаття.

У статті обґрунтовується ідея про те, що головним ідейним підґрунтям, яке сформувало концепцію української державності М. Грушевського, було ототожнення національної й соціальної ідеї. Учений був причетний до створення фактологічного підґрунтя філософії української ідеї, очоливши національно-демократичний напрям тлумачення української ідеї й історичних шляхів її розвитку. Говорячи про федеративний устрій майбутньої Росії та орієнтуючись на революційні настрої в Російській імперії, наслідком яких мала стати відмова від обмеження свободи слова, зборів і організацій, мислитель наголошує на тому, що програма-мінімум українства – широка автономія, а програма-максимум – федерація й «неповна самостійність». Сподіваючись на наявність усіх прав і свобод, які притаманні країнам західного світу (до них дослідник зараховував і Україну), українцям було необхідно продемонструвати толерантне ставлення до нацменшин, залучивши їх до місцевого самоврядування.

*Ключові слова:* українське питання, українська держава, нація, автономність, Михайло Грушевський.

### Аннотация

**Поцюрко О. Ю. Концепт украинского государства во взглядах М. Грушевского.** – Статья.

В статье обосновывается идея о том, что главным идейным основанием, которое сформировало концепцию украинской государственности М. Грушевского, было отождествление национальной и социальной идеи. Ученый был причастен к созданию фактологического основания философии украинской идеи, возглавив национально-демократическое направление толкования украинской идеи и исторических путей ее развития. Говоря о федеративном устройстве будущей России и ориентируясь на революционные настроения в Российской империи, следствием которых должен был стать отказ от ограничения свободы слова, собраний и организаций, мислитель отмечает, что программой-минимум украинства является широкая автономия, а программой-максимум – федерация и «неполная самостоятельность». Надеясь на наличие всех прав и свобод, присущих странам западного мира (к ним исследователь относил и Украину), украинцам необходимо было продемонстрировать толерантное отношение к нацменьшинствам, привлекая их к местному самоуправлению.

*Ключевые слова:* украинский вопрос, украинское государство, нация, автономность, Михаил Грушевский.

### Summary

**Potsyurko O. Yu. Concept of the Ukrainian state in the views of M. Hrushevsky. – Article.**

The article substantiates the idea that the main ideological basis that formed the concept of Ukrainian statehood of M. Hrushevsky was the identification of the national and social idea. The scholar was involved in the creation of a factual basis for the philosophy of the Ukrainian idea, leading the national-democratic direction of the interpretation of the Ukrainian idea and historical ways of its development. Speaking about the federal structure of the future of Russia and focusing on the revolu-

tionary sentiment in the Russian empire, the consequence of which was the refusal to restrict freedom of speech, assembly and organizations, the thinker emphasized that the program has a minimum of Ukrainians with broad autonomy, and the maximum program is a federation and “incomplete independence”. Hoping for the existence of all the rights and freedoms inherent in the countries of the Western world (to which the researcher also counted Ukraine) Ukrainians need to demonstrate a tolerant attitude towards national minorities by involving them in local self-government.

*Key words:* Ukrainian question, Ukrainian state, nation, autonomy, Mykhaylo Hrushevsky.

УДК 81'373.45+274

**К. В. Райхерт**  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії та методології пізнання  
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

### ВИНАЙДЕННЯ СЛОВА «ПРОТЕСТАНТИЗМ». ВЕРСІЇ

Сьогодні можна говорити про три версії походження слова «протестантизм». Перша версія – це народна етимологія слова «протестантизм»: людина, не дуже обізнана в історії чи релігієзнавстві (чи в суміжних дисциплінах), вважає, що слово «протестантизм» є похідним від слова «протест», а саме слово «протест» – це протест проти римського католицизму чи Папи Римського. Друга версія пов'язана зі Шпаєрською протестацією 1529 р. Нарешті, третя версія пов'язується з мовною групою та Біблією. Запропонована робота є критичним оглядом усіх трьох версій походження слова «протестантизм». Саме огляд є метою цієї статті.

На початку огляду треба зазначити, що всі три версії походження слова «протестантизм» представлені лише в «Енциклопедії для дітей»: «Вважається, що слово «протестантизм» позначає протест проти Католицької Церкви. Проте є інші погляди. Це слово пов'язують також із боротьбою за доступну всім Біблію та зводять до латинського словосполучення *pro Testamentum* – «за Біблію». Ще одна гіпотеза (особливо популярна серед істориків) відносить появу цього слова до одного з німецьких рейхстагів, на якому імператор зажадав від своїх васалів-князів заборонити в їхніх князівствах реформовані Лютером церкви. На знак протесту декілька князів залишили зал засідань. Їх-то й назвали *протестантами*. Пізніше протестантами почали називати всіх прибічників Реформації, незалежно від соціального статусу, національності, майнового стану чи культурного рівня» [2, с. 378]. Звісно, серйозні академічні дослідники мають критично поставитися до наведеної цитати через недостатній авторитет джерела, бо «Енциклопедія для дітей» – це скоріше спрощене науково-популярне інформаційне видання, ніж серйозне академічне видання на кшталт будь-якого професійного довідника з релігієзнавства. Але тут можна вказати на можливість впливу «Енциклопедії для дітей» на формування уявлень про протестантизм серед дітей або будь-яких інших її читачів. Окрім того, авторами енциклопедії виступили професійні дослідники. Авторами статті про протестантизм, зокрема, є М. Нолл, американський історик релігії, автор статті «*Protestantism: A Very Short Introduction*» [7], і В. Солодовников, російський історик-медієвіст і релігійний діяч-баптист, автор посібника «Протестантизм» [3].

Також треба зауважити, що «Енциклопедія для дітей» – це той рідкісний випадок, коли в одному абзаці наукової літератури згадується всі три версії походження слова «протестантизм». Нам невідомі наукові праці, в яких спеціально та докладно розглядалися б усі три версії. Більше того, під час викладення історії походження протестантизму зазвичай у наукових працях вказується лише одна версія – версія, пов'язана із Шпаєрською протестацією 1529 р.

Стосовно етимології саме слова «протестантизм» досліджень майже немає, а ті, що є, насправді присвячені не етимології слова «протестантизм», а походженню протестантизму як ідеологічного/релігійного руху в Європі XVI ст. Наприклад, 1899 р. вийшла книжка преподобника Вільяма Генрі Кавани «*The Word Protestant in Literature, History and Legislation and Its Introduction into the American Church*», яка складається з п'яти розділів. Лише в першому розділі В. Кавана вивчає семантику та потроху етимологію слова «протестант»; в останніх чотирьох розділах він зосереджується на викладенні причин появи протестантизму як окремої християнської конфесії та його розповсюдження в Німеччині, Англії та Сполучених Штатах Америки. В. Кавана дає ясно зрозуміти, що він цілковито на боці версії, пов'язаної зі Шпаєрською протестацією 1529 р. При цьо-

му, однак, він показує, що слово «протестант» є похідним від латинського слова *protestatio*, вихідним значенням якого є «свідчення», тобто «підтвердження (чогось)» або «посвідчення (чогось)», проте не «протест» у значенні «заперечення» чи «заява (про незгоду з чимось)» [6, р. 1–10]. Більше того, В. Кавана знаходить еквіваленти *protestatio* в давньоєврейських і грецьких версіях Біблії, у котрих під «свідцтвом» насправді розумілося «божіння» [6, р. 1]. На користь цього В. Кавана наводить цілу низку цитат, проте цим уся етимологія слова «протестант» обмежується, він не намагається прослідкувати за всім ланцюжком трансформацій слова *protestatio* у слово *protestant*.

У книжці британського історичного теолога Алістера Макграта «Небезпечна ідея християнства» є спеціальний параграф, названий «Винайдення слова *протестантизм*». І ось що там написано: «Схоже, що використання слова «протестантизм» як (не надто чіткого) позначення цієї нової форми християнства ми завдячуємо історичній випадковості. Витоки цього слова слід шукати в едикті Вормського рейхстагу (1521 р.), який проголосив Мартіна Лютера небезпечним еретиком і загрозою для безпеки Священної Римської Імперії. Усім його прибічникам загрозувало суворе покарання. На думку багатьох німецьких князів, які дедалі прихильніше ставилися до Лютерової вимоги реформ, це був небажаний крок. Один із них – курфюрст Саксонії Фрідріх III Мудрий – організував викрадення Лютера й надав йому притулок у замку Вартбург, де Лютер почав свою велику працю з перекладу Біблії німецькою. Унаслідок такої ворожості з боку багатьох німецьких правителів, імператор Карл V змінив свою політику й пом'якшив Вормський едикт. 1526 року Шпеєрський рейхстаг ухвалив, що застосування суворих заходів проти Лютера, передбачених Вормським едиктом, віддавалося на розсуд німецьким князям. Наслідком (хоч і явно не наміром) такого рішення став фактичний дозвіл на поширення та зміцнення реформаторських поглядів і планів Лютера в багатьох регіонах Німеччини» [1, с. 14–15]. Але «у березні 1529 року успіхом скликали другий Шпеєрський рейхстаг. Його головною метою було створити якомога швидше єдиний фронт проти нової загрози зі Сходу (ідеться про ісламське завоювання Європи турками (*прим. моя.* – К. Р.)). Але безкомпромісні правителі побачили в цій події гарну нагоду здолати іншу, меншу загрозу у своєму найближчому сусідстві. Спокусливо було проголосити, що дедалі впливовіші в Німеччині реформаторські рухи несуть із собою загрозу дестабілізації та релігійної анархії. У цьому рейхстазі брало участь більше католиків, ніж 1526 р., і це давало їм таку сприятливу нагоду, якою вони просто не могли не скористатися. Вони домоглися ухвалення резолюції, яка вимагала жорсткого впровадження Вормського едикту в усій імперії. Це був вправний тактичний крок із численними й важливими стратегічними наслідками. Ідея полягала в тому, щоб одночасно подолати двох ворогів Католицької церкви: іслам і Реформацію. Глибоко обурені, але неспроможні нічого змінити, шість німецьких князів і чотирнадцять представників імперських міст подали формальний протест проти цього неочікуваного й радикального скорочення релігійних свобод. Унаслідок цього їх самих і представлених ними рух негайно назвали «протестувальниками» (лат. *protestantes*)» [1, с. 16]. Почасті А. Макрат правий, коли зазначає, що спочатку з'явилося слово «протестант», але на ділі все було геть складніше.

Треба із самого початку вказати на той факт, що слово *protestant* виникло раніше, ніж слово *protestantism*: пер-



ше слово виникло приблизно в 1539 р., друге – в 1649 р. Усе розпочалося з “*Protestation vor Churfürsten, Fürsten und Ständen öffentlich verlesen und zu den Acten des Reichs überantwort*” («Заява перед курфюрстами, князями й іншими станами, відкрито викладена та до уваги Рейха представлена») від 19 квітня 1529 р., заяви, яку подали шість німецьких князів (включаючи курфюрста Саксонії) і представники чотирнадцяти вільних міст Священної Римської Імперії на рейхстазі в Шпаєрі проти рішення більшості членів рейхстагу відновити дію Вормського едикту від 25 травня 1521 р., який оголосив Мартіна Лютера та його послідовників і прибічників еретиками. В “*Protestation*” було зафіксовано таке: “*So protestieren und bezeugen wir hiermit öffentlich vor Gott*” (cit. ex: [10]) («Таким чином, ми заявляємо та свідчимо відкрито перед Богом»), в якому було використано дієслово *protestieren*, похідним від якого став прикметник *protestierend* [10], який спочатку використовувався для позначення князів (а також їхніх підданців) і представників вільних міст (а також мешканців цих міст), а згодом – усіх лютеран (разом із вигаданим у 1520 р. Йоганом Екком словом «лютеранин»), до того ж, скоріше за все, у принизливому (образливому, зневажливому, ганебному) значенні, тому що для самих «протестантів»/«лютеран» найбільш прийнятними були позначення «євангелічні християни» та просто «християни», бо вони вважали себе справжніми послідовниками Ісуса Христа (на відміну від римських католиків). Тут важливо наголосити на тому, що сьогодні трапляються випадки, коли деякі протестанти вважають саме слово «протестант» образливим. Наприклад, американський теолог Ненсі Бредфорд повідомляє таке: «Саме слово «протестантизм» великає когнітивний дисонанс серед багатьох протестантів у всьому світі, котрі часто вважають за краще описувати себе іншими словами. Наприклад, в іспаномовному світі християни всього конфесійного та деномінаційного спектра, які не відносять себе ані до римських католиків, ані до православних, не називають себе «протестантами», але називають себе *evangélicos* і *evangélicas* (що не обов’язково означає *evangelical* в англійській мові)» [5, р. 111].

Німецьке слово *protestierend* було передане посткласичною латинською мовою у вигляді прикметника *protestans*, завдяки чому з’явилася можливість його передавання французькою мовою у вигляді *protestant* приблизно 1539 р. [10]. Саме французьке слово *protestant* здобуло найбільшу популярність і найбільше поширення в Європі. 1539 р. слово *protestant* з’явилося в англійській мові; 1574 р. – в італійській мові (у вигляді *protestante*), 1581 р. – у нідерландській мові; наприкінці XVI – на початку XVII ст. воно дісталося німецької мови (спочатку долішньонімецької мови як *prt stante*, а потім усіх інших діалектів німецької мови як *Protestant*); із 1606 р. воно вже використовувалося на рівні зі словом «лютеранин», хоча все одно найпоширенішим у німецькій мові було позначення *protestierend* [10].

Варто зауважити, що найбільшого розширення свого семантичного поля слово *Protestant* набуло в Англії XVI – XVII ст. Спочатку за допомогою слова *Protestant* позначали лише німецьких князів і представників вільних міст, які підписали Шпаєрську протестацію 1529 р., проте десь із 1551 р. *Protestant* протиставляється *Papist* – «папісту» [10], тобто прихильнику Папи Римського та римського католицького християнства. Почало утворюватися уявлення про те, що протестант – це противник папіста, римського католика, а не той, хто підтримує Шпаєрську протестацію 1529 р. Тут треба виходити з того, що Шпаєрська протестація 1529 р. від початку не була документом, спрямованим проти Папи Римського та його рішень, а скоріше була спрямована проти Вормського едикту 1521 р., указу, оприлюдненого імператором Священної Римської Імперії Карлом V, тобто проти імператора. Насправді Шпаєрська протестація – це момент політичного супротиву імператору (і його прибічникам) його опонентів, але не момент релігійного супротиву Мартіна Лютера (і його прихильників) Папі Римському (і всій Римській Католицькій Церкві).

Правду кажучи, протиставлення протестанта папісту призвело до того, що в першій половині XVII ст. в англійській мові до значень слова *protest* («привселюдна заява», «свідчення», «заклик у свідки») додалося нове значення – «привселюдний виступ проти» [11], тобто саме те значення слова «протест», у якому ми зараз використовуємо це слово.

Крім того, саме протиставлення протестанта папісту призвело до того, що в першій половині XVII ст. в англійській мові виникло слово *Protestantism*. Ось цитата з *Eikonoklastes* («Іконоборець»), написаного Джоном Мілтоном у 1649 р.: “*In the setting of Protestantism, thir [Papists] aid was both unseemly and suspicious*” («В осадженні протестантизму їхня [папістів] допомога була непристойною та підозрілою») (cit. ex: [10]). Можна припустити, що слово *Protestantism* було вигадане англійським поетом, політичним діячем і мислителем Джоном Мілтоном в 1649 р. як протиставлення протестантизму папізму, тобто Римській Католицькій Церкві. Можливо також, що насправді за протестантизмом Дж. Мілтона приховується не просто певний християнський рух, а англіканство; тоді тут ідеться про протиставлення Англіканської церкви Римській Католицькій Церкві, національної церкви – всесвітній.

Виходячи зі сказаного вище, можна висунути обережний здогад, який поки що не може претендувати на статус абсолютної істини: через те що в першій половині XVII ст. англійське слово *protest* уже могло набути значення «виступ проти (чогось або когось)», у такому значенні воно могло вплинути на формування слова *Protestantism*, тобто від самого початку слово *Protestantism* уводилося для позначення християнського руху, який виступив (із протестом) проти Римської Католицької Церкви. Якщо прийняти це, то виходить, що версія того, що слово «протестантизм» є похідним від слова «протест» і що саме слово «протест» – це протест проти римського католицизму чи Папи Римського, правильна, у той час коли версія, пов’язана із Шпаєрською протестацією 1529 р. – це насправді версія походження слова «протестант», а не слова «протестантизм». У такому разі належить узяти до уваги, що версія походження слова «протестант» має опосередковане відношення до версії походження слова «протестантизм». Слово «протестант», яке від початку позначало того, хто підтримує Шпаєрську протестацію 1529 р., в англійській мові середовищі почало позначати того, хто протистоїть папісту, прибічнику Папи Римського, що спричинило зміщення в значенні слова «протест» від «привселюдної заяви» до «привселюдного виступу проти» й до появи слова «протестантизм». За допомогою якого почали позначати християнський рух, який виступив проти Римської Католицької Церкви.

Отже, зазначене вказує на те, що народна етимологія слова «протестантизм» (протестантизм як протест проти римського католицизму та Папи Римського) може виявитися правильною, тоді як версія походження слова «протестантизм» від Шпаєрської протестації 1529 р. – це лише версія походження слова «протестант». Так чи інакше, але обидві версії мають своє коріння в XVI та XVII ст.

На зламі двох століть, XX та XXI, виникла третя версія походження слова «протестантизм», яка здобула свою популярність завдяки Інтернету. Згідно із цією версією, слово «протестантизм» походить від словосполучення латиною *pro Testamentum* (дослівно «за Заповіт», «за Святе Письмо», «за Біблію»). Здебільшого цієї версії додержуються деякі протестантські церкви, наприклад, баптисти [4], пресвітеріани [8] чи мережеві євангелічні конгрегаціоналісти [9]. Скоріше за все, ця версія виникла в середовищі так званого «неопротестантизму», тобто в групах, які виникли в межах протестантського руху (наприклад, баптисти, п’ятидесятники чи пресвітеріани), а не як наслідок Реформації (наприклад, лютерани, цвінгліани, анабаптисти чи кальвіністи).

Тут може постати таке запитання: «Чому неопротестантизм знадобилося переоосмислити етимологію та семантику слова «протестантизм»? Відповідь може бути гіпотетично такою: після Шпаєрської протестації 1529 р. всіх прихильників Реформації почали образливо та принизливо назива-

ти «протестантами» нарівні з образливим і принизливим «лютерани», хоча самі протестанти віддавали перевагу «християнам» або «євангелічним християнам». При цьому треба зважати на той факт, що слова «протестантизм» і «протест» для позначення певного релігійного й ідеологічного руху, який виник у XVI ст., міцно засіли в головах непротестантів і дослідників. Можливо, саме це змусило деяких неопротестантів спробувати переосмислити слова «протестантизм» і «протестант», запропонувавши нову етимологію, виходячи з того спільного, що є між усіма протестантськими групами (рух за доступ до біблійних текстів). Тим більше, що саме слово *protestatio* дозволяє це зробити (слово *protestatio* («свідчення») має спільний корінь зі словом *testamentum* («заповіт»)).

Але прийняття цієї етимології протестантизму може мати певні наслідки: така етимологія дозволяє кваліфікувати будь-яку християнську групу, що виступає за доступну всім Біблію, як протестантську. Так, наприклад, протестантами можна вважати християн, які боролися за Біблію, доступну англійською та чеською мовами, ще до Реформації, – Джона Вікліфа (1330–1384 рр.) і Яна Гуса (1369–1415 рр.), які зазвичай вважаються попередниками Мартіна Лютера, Реформації та протестантського руху. Більше того, протестантськими церквами можна вважати православні церкви, які перекладали Біблію на національні мови (наприклад, Синодальний переклад Святого Письма), і католицьку церкву, яка перекрала Біблію на латину, *lingua franca* середньовічної Європи (Вульгата). Тут узагалі можна дійти до абсурду, визнавши, що єгипетські еллінізовані юдеї, які відомі як «сімдесят тлумачів» і які жили в останні століття до Різдва Христового (тут ідеться про Септуагінту, переклад Старого Заповіту з давньоєврейської мови на давньогрецьку мову), були також протестантами, бо вони теж хотіли зробити доступною Біблію, тільки для тих, хто не знав давньоєврейської мови. Як бачимо, запропонована неопротестантами версія походження слова «протестантизм» має потенціал до розмивання чітких меж між протестантськими й іншими конфесіями на рівні позначення та класифікації.

**Висновки.** Критичний огляд версій походження слова «протестантизм» показує таке.

1. Вірогідно, що версія, яка пов'язує етимологію слова «протестантизм» зі Шпаєрською протестацією 1529 р., – це насправді версія походження слова «протестант»; німецький прикметник *protestierend* був переданий посткласичною латиною як *protestans*, завдяки чому приблизно в 1539 р. з'явилося французьке слово *protestant*.

2. Можливо, слово «протестант» опосередковано вплинуло на винайдення Джоном Мілтоном слова «протестантизм» у 1649 р.: слово «протестант», яке від початку позначало лише того, хто підтримував Шпаєрську протестацію 1529 р., в англомовному середовищі отримало додаткове значення («той, хто протистоїть папісту, прихильнику Папи Римського»), що призвело до зміщення в значенні слова «протест» від «привселюдної заяви» до «привселюдного виступу проти». Наслідком такого зміщення стало створення слова «протестантизм» на позначення християнського руху, що виступає проти Римської Католицької Церкви.

3. На зламі XX та XXI ст. виникла третя версія походження слова «протестантизм», яка здобула свою популярність завдяки Інтернету. Згідно із цією версією, слово «протестантизм» походить від словосполучення латиною *pro Testamentum* (дослівно «за Заповіт», «за Святе Письмо», «за Біблію»). Можливо, ця версія була вигадана неопротестантами (баптистами, пресвітеріанами, мережевими євангелічними конгрегаціоналістами), щоб зняти негативну (пейоративну) конотацію слова «протестантизм».

### Література

1. Макґрат А. Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття / А. Макґрат; пер. з англ. О. Панича. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017. – 664 с.

2. Протестантизм / М. Нолл, В. Солодовников, Т. Томаєва // *Енциклопедія для дітей*. – Т. 6. Релігії мира. – Ч. 2. Релігії Китаю та Японії. Християнство. Ислам. Духовні искания человечества в конце XIX–XX вв. Религия и мир. – М.: Аванта+, 2001. – С. 375–330.

3. Солодовников В. Протестантизм: теоретический курс / В. Солодовников. – М.: МЭГУ, 1993. – 111 с.

4. Что такое протестантизм? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://krufbaptist.ru/istoria/chto-takoe-protestantizm>.

5. Bedford N. Protestantism in Migration: Ecclesia Semper Migranda / N. Bedford // *Theology of Migration in the Abrahamic Religions* / ed. E. Padilla, P. Phan. – New York: Palgrave Macmillan, 2014. – P. 111–131. – (Christianities of the World).

6. Cavanagh W. The Word Protestant in Literature, History, and Legislation, and Its Introduction into the American Church / W. Cavanagh. – Philadelphia: G. W. Jacobs, 1899. – 190 p.

7. Noll M. Protestantism: A Very Short Introduction / Mark Noll. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 144 p.

8. Sparkman W. What does being a Protestant mean to you? / W. Sparkman [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.puritanboard.com/showthread.php/57062-What-does-being-a-Protestant-mean-to-you>.

9. The Buck Stops Here [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://networkchurch.cc/buckstops.htm>.

10. The Oxford English Dictionary (Second Edition) [Електронний ресурс]. – Kettering: Oxford University Press, 2009. – Електронний оптичний диск (CD ROM).

### Анотація

**Райхерт К. В.** Винайдення слова «протестантизм». Версії. – Стаття.

Є три версії походження слова «протестантизм». Перша версія пов'язує етимологію слова «протестантизм» зі Шпаєрською протестацією 1529 р., хоча насправді ця версія є версією походження слова «протестант»: німецький прикметник *protestierend* був переданий посткласичною латиною як *protestans*, завдяки чому приблизно в 1539 р. з'явилося французьке слово *protestant*. На ділі слово «протестантизм» було вигадано в 1649 р. Джоном Мілтоном для позначення християнського руху, який виступав проти папізму, римського католицизму та Папи Римського (це друга версія). На зламі XX та XXI ст. виникла третя версія походження слова «протестантизм», яка здобула свою популярність завдяки Інтернету. Згідно із цією версією, слово «протестантизм» походить від словосполучення латиною *pro Testamentum* (дослівно «за Заповіт», «за Святе Письмо», «за Біблію»). Можливо, що ця версія була вигадана неопротестантами (баптистами, пресвітеріанами, мережевими євангелічними конгрегаціоналістами), щоб зняти негативну (пейоративну) конотацію слова «протестантизм».

**Ключові слова:** Біблія, етимологія, католицизм, протестантизм, християнство.

### Аннотация

**Райхерт К. В.** Изобретение слова «протестантизм». Версии. – Статья.

Существует три версии происхождения слова «протестантизм». Первая версия связывает этимологию слова «протестантизм» со Шпаєрской протестацией 1529 г., хотя в действительности эта версия – это версия происхождения слова «протестант»: немецкое прилагательное *protestierend* было передано на постклассическом латинском языке как *protestans*, благодаря чему приблизительно в 1539 г. появилось французское слово *protestant*. На самом деле слово «протестантизм» было изобретено в 1649 г. Джоном Мильтоном для обозначения христианского движения, выступавшего против папизма, римо-католицизма и Папы Римского (это вторая версия). На рубеже XX и XXI вв. появилась третья версия слова «протестантизм», которая приобрела популярность благодаря Интернету. Согласно этой версии, слово «протестантизм» происходит от словосочетания на латинском языке *pro Testamentum* – буквально «за Завет», «за Священное Писание», «за Библию». Возможно, что эта версия была выдвинута неопротестантами (баптистами, пресвитериянами, сетевыми евангелическими конгрегационалистами),

чтобы снять негативную (пейоративную) коннотацию слова «протестантизм».

*Ключевые слова:* Библия, католицизм, протестантизм, христианство, этимология.

#### Summary

**Rayherl K. W. The coinage of “Protestantism”. The versions.** – Article.

The study surveys three versions of the coinage of “Protestantism”. The first version connects the etymology of “Protestantism” with Protestation at Speyer (1529) but this version rather explains the etymology of “Protestant”: German adjective *protestierend* was transformed into the Latin *protestans*

and then into the French *protestant* in 1539. The second version deals with the etymology of “Protestantism” in fact: in 1649 John Milton coined “Protestantism” as a designation of the Christian movement against popery, (Roman) Catholicism and Roman Pontiff. The third version was originated in midst of the Neo-protestants (Baptism, Presbyterian Church, and Net Evangelical Congregationalism) at the turn of the 20<sup>th</sup> century: “Protestantism” is originated from *pro Testamentum*, that is, “for the Testament”, “for Holy Scripture”, “for Bible”. It may well be that the Neo-protestants invented this version to eliminate the negative (pejorative) connotation of “Protestantism”.

*Key words:* Bible, Catholicism, Christianity, etymology, Protestantism.



УДК 2:008:37

**С. В. Рахнулла**  
старший научный сотрудник Института рукописей  
Национальной Академии Наук Азербайджана

### ПЯТЫЙ ШЕЙХ-УЛЬ-ИСЛАМ ДУХОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ МУСУЛЬМАН КAVKAZA

**Введение.** Царская Россия, заполучившая северную часть Азербайджана после Гюлистанского договора 1813 года, чтобы удержать под контролем религиозные вопросы на Кавказе, учредила в 1823 году должность шейх-уль-ислама как главы шиизма, а в 1832 году – должность муфтия как главы суннизма. Но это не сопровождалось созданием какой-либо организации. Правящие круги империи со времени завоевания Северного Азербайджана рассматривали верующих мусульман как силу, мешающую проведению колониальной политики. И потому царское правительство, в первую очередь, поставило перед собой цель «обезвредить» духовных лиц.

Главные принципы политики, проводимой царизмом в Азербайджане, заключались в том, чтобы положить конец автономному управлению духовными лицами периода ханств, уменьшить их численность, ограничить функции судов шариата, ликвидировать их, безжалостно наказать выступавших против колониализма духовных лиц, прекратить их связи с единоверцами в Иране и Турции, запретить получение ими образования за рубежом. Если кто-то из духовных лиц совершил бы предательство по отношению к русскому господству, тотчас был бы сослан в Сибирь, а имущество его было бы конфисковано [1, с. 597].

**О положении мусульманского населения.** Российское государство, понимающее неизбежность борьбы с мусульманскими государствами Турцией и Ираном в будущем, начало проводить другую политическую линию с мусульманами на завоеванных территориях. Одной из основных причин изменения отношения царского правительства к исламу и мусульманам была необходимость нейтрализации претензий турецкого государства на земли мусульманских ханств, присоединенных к России. Должно было быть принято во внимание сильное влияние Турции на живущих в России мусульман, поскольку преследование мусульман из-за религиозных убеждений, побег больших групп населения Крыма и Северного Кавказа в Турцию также осложняли ситуацию, требовали лояльного упорядочивания религиозных отношений [2, с. 60].

Назначенный в 1844 году наместником Кавказа князь Воронцов принял решение заняться организацией деятельности Кавказского духовенства, поручил сотруднику Министерства иностранных дел, известному востоковеду Н. Ханыкову совершить поездку на Южный Кавказ, изучить религиозно-духовное положение мусульманского населения и создать проект положения Духовного управления [3, с. 345].

Несмотря на подготовку в этот период нескольких проектов положений об организации мусульманского духовенства, ни один из них не был принят. Это было связано с отсутствием общей стабильности в крае, неопределенностью политики царизма в Азербайджане. Духовные управления суннитов и шиитов Закавказья, вопрос организации которых рассматривался более 50 лет, целенаправленно создаваемые раздельно, были законодательно утверждены 5 апреля 1872 года. Принятое положение, не подвергнувшись серьезным изменениям, оставалось в силе до февраля 1917 года. Один из видных религиозных деятелей мира ахунд Мухаммедали Гусейнзаде указом наместника Кавказа был назначен первым шейх-уль-исламом.

У Духовного управления мусульман Кавказа до сего дня было 12 шейх-уль-исламов. Бывший пятым по счету шейх-уль-исламом Духовного управления мусульман Кавказа, известный ученый и религиовед Молла Абдуссалам Ахундзаде родился в 1843 году в семье духовного лица в городе Сальяне (Азербайджан). Получив начальное образова-

ние от отца, он также научился читать и писать на арабском и персидском языках.

Поехав в 1861 году в Тифлис, Ахундзаде начал преподавать отдельные дисциплины на арабском и персидском языках в религиозном медресе, открытом Духовным управлением мусульман Кавказа. По причине отсутствия учебников и учебных пособий А. Ахундзаде, сам составив учебник, давал уроки на основании своей рукописи. Попечительским советом Кавказского учебного округа 1 сентября 1879 года А. Ахундзаде было дано разрешение на работу в татарском (азербайджанском) отделении Горийской семинарии учителем [АРГА, фонд № 290, описание 1, № 1627]. Приглашение Ахундзаде в столь почетную семинарию показывает, что он являлся образованным педагогом с прогрессивными взглядами, просветителем своего времени.

В одной из статей серии «Важный вопрос», посвященной Горийской семинарии, Н. Нариманов, вспоминая свое обучение там, написал: «Учителем тюркского языка и шариата был нынешний шейх-уль-ислам ахунд Молла Абдуссалам. Обучавшиеся там мусульманские дети получили при этом большую пользу. Можно сказать, что Горийская семинария, особенно ее мусульманское отделение, очень быстро развивалась. Господин ахунд Абдуссалам уделял тюркскому языку и шариату повышенное внимание. Хотя уроков было мало, не теряя времени, он работал изо всех сил. В то время не было обучающих книг. Вместе с тем, работая по ночам, он готовил для дневных уроков рассказы. Учил грамматику тюркского языка, в шариате разрешал самые сложные вопросы, исключая историю святых. Рассказывая об отличиях от других религий и гуманистических качествах ислама, он старался раскрыть детям глаза. Говоря по совести, если и есть три-четыре человека, которые, завершив Горийскую семинарию, стали поборниками народа и умеют держать в руках перо, то связано это с воспитанием господина ахунда моллы Абдуссалама» [4, с. 6].

И. Гаспринский, желая сообщить широкой читательской аудитории о писателях и ученых мусульmano-тюркских народов России, в 1906 году в газете «Тарджуман» («Переводчик») открыл специальную рубрику под названием «Букет белых цветов, или служащие литературе». То, что одним из четырех интеллигентов, представленных в рубрике азербайджанской литературы, был А. Ахундзаде, представлял собой данные ему интеллигенцией того времени в лице И. Гаспринского оценки и оказанное уважение [5].

Работы Ахундзаде можно встретить во многих библиотеках, находящихся в Азербайджане и за рубежом. В сокровищнице Института рукописей имени Мухаммеда Физули Национальной Академии Наук Азербайджана имеются, можно сказать, все работы, относящиеся к творчеству Ахундзаде. У некоторых из этих произведений есть относящиеся к различным годам рукописи или печатные формы. В Институте рукописей хранятся две рукописи автора, которые являются его автографичными работами.

Произведения Ахундзаде на тюркском языке: «Учебник по исламу», «*Umdətul-əhkam*» («Главный вердикт»), «*Zubdətul Əhkam*» («Избранный вердикт»), «*Tarixi müqəddəs ənbiya*» («История святых пророков»), «*Tarixi müqəddəs Xatətul ənbiya və xilafət*» («История святых пророков и халифата»), «*Leqarstvo ot nevezhestva (obyasnenie i zayavlenie metoda lecheniya)*», «*Nastavlenie i nazidanie*», «*Xəttili təliq və nəstəliq*» («Почерк талиг и насталиг»).

Произведения Ахундзаде на персидском языке: «*Miftahi lisani farsi*» («Ключ персидского языка»), «*Qavaid müxtəsəre farsi*» («Краткие правила персидского языка»),

«*Mütaliyei kitabı İqan*» («Книга для чтения»), «*Müdafiə bər müqabiləyə xəst*» («Защита взамен уступок»). Большинство этих его работ по религии, религиозноведению, истории ислама, грамматике, используемые обычно в качестве учебников, в различные годы в разных городах повторно издавались по 2-3 раза.

В 1894 году скончался председатель Закавказского шийтского духовного управления шейх-уль-ислам Мирза Гасан Тагирзаде. Царское управление ищет кандидатов для назначения нового председателя. В этот период реальным претендентом на избрание председателем духовного управления мусульман Кавказа был А. Ахундзаде. Поскольку он за период работы в Горькой семинарии в совершенстве изучил русский язык, то с помощью этого языка близко познакомился с русской и европейской литературой и историей. Кроме того, тифлиские ученые и писатели защитили и поддержали кандидатуру Ахундзаде.

По представлению императора 21 июня 1894 года Ахундзаде дали звание шейх-уль-ислама. Начиная с этого года, он был назначен начальником находящегося в Тифлисе Духовного управления мусульман Кавказа [АРГА, фонд № 290, список 1, № 1508, лист 25]. Конец XIX – начало XX века является самым сложным и противоречивым, драматическим периодом нашей истории. В этот период, наряду с уничтожением целостности исторических земель Азербайджана, с разделением на северные и южные территории (подвергшиеся геноциду со стороны армян), начало возникнуть армянское государство.

Армянские духовные лица, призванные устанавливать мир между конфликтующими людьми, наоборот, материально поддерживали терроризм; наряду с участием в финансировании они призвали к участию в этой войне всех армян. В то время как Ахундзаде находился под контролем, армянский католикос Мкртыч свободно воплощал в жизнь свои грязные намерения. В разгар армяно-азербайджанского конфликта он читал проповеди, призывающие армян продолжать борьбу. Царизм на это, разумеется, закрывал глаза, поскольку, в отличие от мусульман, армяне во все времена принимали русское господство добровольно. Круги царского правительства, видящие расширение протестов, решили породить национальную рознь между азербайджанцами и армянами и добились этого. Католикос Мкртыч, несмотря на все запреты и табу правительства, продолжал свои деяния, как хотел [6].

Армяне заранее приготовились к конфликту 1905 года. Организацией Дашнакцутюн в Карабах, Нахчыван, Иреван было отправлено много оружия. Годы собранное оружие – пушки, бомбы, пятизарядные винтовки и особые горючие вещества для совершения пожаров – было размещено в подвалах, переходах и укромных уголках церквей. Армяне ждали приказа о выступлении в каждое мгновение. Служба, которую мог сослужить народу Ахундзаде в рамках отношения царизма к мусульманскому духовенству, наряду с донесением до сведения царского управления того, что зачинщиками этой резни были армяне, заключалась в том, что обходя территории, на которых происходил конфликт, используя свое влияние, он мог призывать стороны к миру, оказывать материальную и моральную поддержку пострадавшим. В духовном управлении были собраны жертвования для пострадавших от армянских нападений мусульман. Была оказана материальная помощь письменно обратившимся сюда пострадавшим.

«В это время в печати распространилось обращение шейх-уль-ислама Закавказья ахунда Абдуссалама Ахундзаде к народам Южного Кавказа вне зависимости от национальности и религии: «Жертвами черных дней позорной армяно-азербайджанской резни в Тифлисе стали десятки невинных людей. Оставшиеся в живых им завидуют. Раненые, сироты, вдовы, все потерявшие из-за ограблений и пожаров свое имущество находят в большой нужде и за материальной помощью обращаются ко мне. Они не могут надеяться на помощь от бедных и на самом деле находящихся в убытке тифлиских единоверцев. От имени страдаю-

щих жертв событий 22–30 ноября, волею судьбы не имеющих никаких средств на жизнь женщин, стариков, детей, обращаюсь ко всему населению Южного Кавказа вне зависимости от национальности и религии с просьбой помочь обнищавшим братьям в меру возможностей» [7, с. 390–403].

Во время тифлиского геноцида была уничтожена значительная часть азербайджанского населения города. Азербайджанское население города испытало очень тяжелое душевное потрясение. Влияние резни со стороны армян на всех территориях, на которых жили азербайджанцы, стало причиной столкновения стремящегося предотвратить эту резню Ахундзаде и его семьи с большим горем. Из напечатанной М. Шахтахтинским в газете статьи с заголовком «Слово страдающего шейх-уль-ислама»:

«10 февраля, в пятницу, тифлиское мусульманское общество хоронило скончавшуюся дочь шейх-уль-ислама Закавказья Абдуссалама Ахундзаде. Кончина 18-летней Забиты-ханум опечалила не только её родителей, но и влиятельных религиозных руководителей всей религиозной общины. В такое тяжелое время в дополнение к общей беде – армяно-мусульманскому противостоянию – судьба послала нашему шейх-уль-исламу тяжелое горе, тяжелая болезнь уложила его в постель. Тяжесть этого горя также и в том, что Забита-ханум, будучи полностью здоровой и сильной, во время армяно-азербайджанской резни заболела нервным расстройством и скончалась. В это время её отец по приказу его Высочества – наместника был в командировке в Елизаветпольской губернии (в связи с армяно-азербайджанским конфликтом – Р. С.). Чтобы не беспокоить больного шейх-уль-ислама, пришедших навесить больного принимали в соседней комнате его дети и родственники. Здесь темой была кончина умершей. Обсуждались и вопросы нынешних армяно-мусульманских отношений в стране. Сын больного шейх-уль-ислама, студент Харьковского университета Рашид-бек, из-за чуткого отношения шейх-уль-ислама ко всем гипотезам прекращения армяно-мусульманского раздора доводил до сведения отца эти обсуждения. Рашид-бек, вернувшись от больного, обратился ко мне со следующими словами: «Я сообщил отцу про наши разговоры. Шейх-уль-ислам просит вас, чтобы вы напечатали его слова: «В ходе всего этого бессмысленного конфликта я всей душой страдаю из-за жертв и потерь моего народа. Мучения и потери как рядового человека не помиловали и меня». Я бы никогда не заболел, если не было этой бессмысленной резни. Сейчас я потерял дочь на выданье, про несоизмеримые душевные терзания и материальные утраты уже и не говорю. Ни у меня, ни у моего народа не осталось сил терпеть это самоуправство. Сейчас, не откладывая дела, должен быть заключен окончательный и действительный мир. Я даю благословение каждому мусульманину, прибегающему к любой мере, отдающему все свои силы на то, чтобы положить конец этому дикому, уничтожающему людей конфликту. Я проклинаю каждого мусульманина, способного, но не делающего ничего ради прекращения этой войны против человечности» [13].

**Заключение.** Жизнь и творчество видного представителя духовного сословия кавказского мусульманского населения А. Ахундзаде в трудный период нашей истории является образцом для подражания всем тем, кто уважает духовно-нравственные ценности, историю и ментальное качество своего народа. С точки зрения истории духовного руководства мусульманской общиной, его вклад в становление мира в регионе не оценим.

#### Литература

1. Акты, собранные Кавказскою Археографическою Коммиссиею. Напечатанъ под редакциею председателя коммиссии ст. сов. Ад. Берже. – Томъ II (1802–1806). – Тифлисъ, 1868. – 1238 с.
2. Ахадов А. Религия и религиозные учреждения в Азербайджане / А. Ахадов. – Баку : Азернешр, 1991. – 200 с.
3. Колониальная политика российского царизма в Азербайджане в 20-х–60-х гг. XIX в. /сост. и подг. к печати

Н. Богданова, Я. Притыкин. – Ч. II. Феодалные отношения и колониальный режим 1843–1868 гг. – Москва : Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1936. – 480 с.

4. Нариманов Н. Важный вопрос / Н. Нариманов // газета «Хаят» («Жизнь»). – 1906. – июнь 14. – № 128.

5. Шейх-уль-ислам Закавказья // газета «Тарджуман» («Переводчик»). – 11 февраля 1905 г.

6. Агаоглы А. Кончина господина шейх-уль-ислама / А. Агаоглы // газета «Иршад» («Наставление»). – 22 ноября 1907 г.

7. Мамедов Ф. Тифлиссские массовые резни армян против азербайджанцев 1905-го года в архивах и местной прессе / Ф. Мамедов // Ученые записки Института Истории НАНА. – Баку, 2014. – № 48–50.

8. Шахтактинский Мамед-Ага. Слово страдающего шейх-уль-ислама // газета Кавказ. – Тифлис. – 1907 г., 15 февраля. – № 37. – С. 3.

#### Аннотация

**Рахнулла С. В. Пятый шейх-уль-ислам духовного управления мусульман Кавказа.** – Статья.

Одним из деятелей науки, просвещения и духовности XIX века Азербайджана был шейх-уль-ислам, духовный лидер Кавказа шейх Абдуссалам Ахундзаде. В 1878 году он был приглашен преподавателем в Горийскую гимназию Грузии. В 1894 году Ахундзаде был назначен шейх-уль-исламом в Духовное управление мусульман Кавказа, которое находилось в Тифлисе. При взгляде на его религиозную, научную, общественно-политическую деятельность с исторической точки зрения можно увидеть, насколько важную школу он создал для азербайджанского общества и молодежи. А. Ахундзаде пытался предотвратить армяно-мусульманскую войну. Он оказывал материальную и моральную помощь пострадавшим во время геноцида азербайджанцам. Ахундзаде и его семья также сильно пострадала от учиненного армянами геноцида.

**Ключевые слова:** Духовное управление, шейх-уль-ислам, педагог, геноцид, борьба.

#### Анотація

**Рахнулла С. В. П'ятий шейх-уль-іслам Духовного управління мусульман Кавказу.** – Стаття.

Одним із діячів науки, освіти й духовності XIX століття Азербайджану був шейх-уль-іслам, духовний лідер Кавказу шейх Абдуссалам Ахундзаде. У 1878 році він був запрошений викладачем у Горійську гімназію Грузії. У 1894 році Ахундзаде був призначений шейх-уль-ісламом в Духовне управління мусульман Кавказу, яке знаходилося в Тіфлісі. Якщо поглянути на його релігійну, наукову, суспільно-політичну діяльність в історичному аспекті, можна побачити, наскільки важливу школу він створив для азербайджанського суспільства й молоді. А. Ахундзаде намагався запобігти вірмено-мусульманській війні. Він надавав матеріальну й моральну допомогу постраждалим під час геноциду азербайджанцям. Ахундзаде і його сім'я також сильно постраждала від учиненого вірменами геноциду.

**Ключові слова:** Духовне управління, шейх-уль-іслам, педагог, геноцид, боротьба.

#### Summary

**Rahnulla S. V. Fifth sheikhulislam of administration of the Muslims of the Caucasus.** – Article.

One of the statesmen of science, education and religion of Azerbaijan of XIX century was sheikhulislam, religions leader of Caucasus, sheikh Abdussalam Akhundzadeh. In 1878 he was invited to teach at Qori Seminary in Georgia. In 1894 he was appointed to Religious Board of Muslims of Caucasus located in Tbilisi. When we look at his religions, scientific, public-political activities from historical point of view we can see that he have created very important school for Azerbaijani society and youth. A.Akhundzadeh tried to prevent Armenian-Muslim fight, made moral and material assistance to Azerbaijanis, injured during genocide. Akhundzadeh and his family also greatly suffered from the genocide committed by Armenians.

**Key words:** Religious board, Sheikhlislam, pedagogue, genocide, fight.



УДК (091)

Н. Я. Саноцька

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Національного університету «Львівська політехніка»

## КОНТУРИ ПОСТПРАВДИ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Основним елементом сучасного інформаційного суспільства в кожному його вимірі є інформація. Інформаційні процеси й системи здійснюють найбільший вплив на функціонування економіки, соціальної поведінки й культури, політики, на процеси прийняття політичних рішень і юридичне регулювання. Причини змін у багатьох аспектах суспільного життя слід шукати насамперед у поширенні нових технологій. Протягом XX століття інформація прагнула наздогнати реальність, а у XXI столітті вона її випереджує. Уже в середині минулого століття вчені передбачали небезпеку стрімкого поширення інформації, на ґрунті чого з'являються численні маніпуляції, і застерігали від подальшого розвитку суспільства на основі дезінформації. Сьогодні уникання правди й тенденція до обману стали звичайною соціальною поведінкою. Універсальність цього явища створила нову якість правди, яка характеризується неоднозначністю тверджень, немов правда лежить поруч із брехнею.

Через зростаючу розбіжність між доступністю мрій, що транслювалася через інформаційний простір Інтернету та ЗМІ, і неможливістю їх реалізації в повсякденній реальності загострювалася соціальна фрустрація. Той, хто не вписувався в закономірності краси, процвітання й успіху, закривав очі на правду, щоб бути ближчим до спільного щастя. На ринку егалітарних образів кожен хотів мати принаймні мінімум. Поступово з'являється напівправа, «удосконалена правда», або неоправда, «правда лайт», тобто полегшена правда, котра мала б сприяти зменшенню соціальних фрустрацій. Нехай кожна людина має свою правду, і нехай ця правда не робить їй боляче. Таким був рецепт початку XXI століття, щоб розслабити соціальну напругу. Нова правда мала послабити гостроту протистояння з дійсністю, вона повинна була згладити, загущувати реальність. Історія, як завжди, виявила протилежну сторону колективних ілюзій. Якщо обман не називається неправдою, а лише делікатною правдою, якщо очевидну брехню називаємо не брехнею, а перебільшенням, перекручуванням, неправильним судженням, вибірковою інформацією, то розмивається основа соціальних прагнень. Гнів, злість і розчарування не зменшуються, а зростає, оскільки жажливі афекти не мають тепер адресата. Так людство опинилося в умовах постправди, в якій дедалі важче віднайти межу між правдою й хибю, щоб не стати жертвою маніпуляцій.

**Метою статті** є критичний аналіз феномена постправди в сучасному публічному дискурсі. Автор статті робить огляд тих підходів, що найчастіше трапляються в публічному обговоренні цього явища, намагається окреслити його зміст і значення для людини.

Ідеться про нове явище, про нього здебільшого пишуть аналітики, журналісти, однак воно не здобуло ще філософського осмислення та наукового обґрунтування. Ще не існує цілісної культурологічної, епістемологічної, політологічної концепції постправди. Проте сьогодні в авторитетних світових виданнях є вже досить багато публікацій на цю тему таких авторів, як К. Вайнер, Д. Робертс [11], А. Гопалакрішнан, В. Девіс, В. Гевін [7], Дж. Харсін [8], Р. Хавт [12] і багатьох інших.

Термін «постправа» з'явився на початку 90-х років XX століття. С. Тесіч у статті, опублікованій в «The Nation», сказав, що афера в Іраку й війна в Перській затоці залишилися потрактовані тихіше, ніж афера в Уотергейт. Завдяки новій риторичній стратегії американців (за Тесічем) вони сказали: «Ми, як вільні люди, добровільно вирішили, що ми хочемо жити у світі постправди» [13, с. 14]. Тут не йшлося про обман, але про загальну поведінку, що

послаблює значення правди (колективне небажання конфронтації з дійсністю). Протягом десятиліття слово почало з'являтися й використовуватися в контексті критики стратегій управління, які будувалися на практиках неназивання речей своїми іменами й відходили від правди. Підсумував ці практики Ральф Кейс у книзі «The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life», що була опублікована в 2004 р. [9]. Автор досліджує явище в ширшому контексті, аніж політичний. Він зібрав десятки й сотні прикладів із суспільного життя, відзначаючи, що уникання правди й тенденція до брехні стають звичайною соціальною поведінкою. Зростаюча популярність постправдивості з року в рік створює крихку будівлю на основі страху. Були побоювання, що глобальний капіталізм робить більше хаосу, ніж порядку, живиться нерівностями замість того, щоб їх зменшити, збільшує експлуатацію планети, що веде до екологічних катастроф, і країнам уже складно контролювати його динаміку. У результаті замовчування правди й вигадування тисячі її сурогатів поступово стирається межа між правдою й обманом. Це привело, як писав Кейс, до «втрати клейма, яке раніше обтяжувало брехню. <...> Брехня стала, по суті, переступом, за який немає жодної кари» [9, с. 71]. Книга Р. Кейса, опублікована в 2004 році, стала як пророцтвом, так і відповіддю на питання сьогоденні публічних дебатів. Дивлячись на історію брехні, Р. Кейс недвозначно стверджує, що люди завжди брехали і, мабуть, завжди будуть брехати. Те, що відрізняє нас від наших предків, полягає в тому, що сучасні брехуни рідко притягуються до відповідальності за свій обман. Навпаки, момент, коли це відбувається, дуже часто стає початком їх запаморочливої кар'єри. Як показує Р. Кейс, обман – це не лише область злочинців або світу розваг. Так само тепер із правдою часто розминаються журналісти, учені, юристи та політики. Серед постатей, на котрі вказує автор, знаходимо літературознавця й філософа Поля де Мана, президентів США (Річарда Ніксона, Рональда Рейгана й Білла Клінтона) та інших. Діагноз Кейса викликає тривогу, а його наслідки спостерігаються сьогодні всюди. Якщо істина більше не є нашим вибором, що заданий за замовчуванням, тоді ми нікому не можемо вірити. А без довіри, переконує Р. Кейс, у нас немає шансів створити суспільство. Категорії чесності та нечесності втратили свій двійковий («нуль-один») характер. Колишня брехня була замінена неоднозначними твердженнями, які не відповідають правді, однак їх важко кваліфікувати як явну брехню. Плутанини додають численні постмодерністські теорії, які переконують, що істина завжди є відносним поняттям, а також продукують десятки виразів, які показують хибу у вигідному світлі. І тому люди більше не обманюють, а «перебільшують», «помилково висловлюються», «формують неправильне судження», «вибірково розкривають інформацію», «контекстуалізують», «маскують правду», «прогинають» її чи «підсолджують», або, нарешті, «вони представляють правду в сприяєтивому світлі». Іноді, обманюючи, люди служать «вищій істині» або добираються до «власної правди». Усі тенденції, описані Р. Кейсом, швидко посилює розвиток комунікаційних технологій на чолі з Інтернетом, завдяки якому кожен із нас може випустити у світ неправду, що нагадує правдиву інформацію.

Справжній вибух у використанні терміна «постправа» відбувся у 2016 році, коли частота його публічного вживання зростає на 2000%, і Оксфордський словник англійської мови обрав його «словом року». За визначенням цього словника, постправа – це поняття, яке «стосується умов, за

яких об'єктивні факти менш значимі під час формування суспільної думки, ніж звернення до емоцій і особистих поглядів» [10].

Отже, із цього визначення випливає, що постправа – це просто «моя правда», незалежно від фактів, інших аргументів і думок, заснованих на суб'єктивно сильному й емоційному переконанні. Тож вона не може бути ні об'єктивною, ні абсолютною. По суті, правда в постправді розмивається, утрачає свою цінність правдивості, залишається вірою, припущенням, моїм переконанням, а не тим, що можна віднести до універсальної цінності. Це робить спілкування, публічний дискурс важким, якщо не неможливим. Префікс «пост-» у цьому понятті настановлює на враження, що правда вже була, а зараз маємо справу з чимось іншим, що надходить після правди. Але в такому разі постправа вже є не правдою, а зовсім іншим явищем.

У публічному просторі з'явилися дуже різні підходи до тлумачення цього явища. Серед коментаторів є ті, хто дотримується критичної позиції щодо явища постправди і вважає, що це порожнє поняття, позбавлене десигнації. Воно абсурдне, вигадане виключно з рекламно-пропагандистською метою, щоб, наприклад, виправдати неетичні дії в комунікаційному просторі, маніпулювати думкою людей тощо. У сфері політики чи маркетингу конструювання таких понять є звичною справою, і робиться воно заради нової інтриги, привертання уваги тощо.

Професор Т. Борковський у публікації «Бритва Оккама проти постправди» ставить запитання: чи це поняття має якусь особливу сутність і реальне буття, котрого не зауважили дослідники, чи це є нове суспільне явище [6]? Для того, щоб відповісти на це запитання, автор статті розглянув визначення постправди, що найчастіше трапляються в публічній нараці, розглядаючи їх як визначення означальні. Після докладного аналізу та синтезу цих означників автор приходиться до висновку, що дефініція поняття «постправа» є такою самою, як дефініція поняття фальші, неправди, маніпуляції. «Відповідно до принципу бритви Оккама, не варто те саме явище окреслювати більше ніж одним поняттям. Поняття «постправа» не окреслює жодного нового буття, що було б невідоме для гуманітарних наук [6, с. 18].

Деякі експерти вважають, що рішення видавців Оксфордського словника, по суті, облагороджує це поняття й замовчує той факт, що йдеться про явний політичний обман із метою отримання голосів виборців. Замість того, щоб цей процес зупинити, поважна оксфордська інституція легітимізує його як щось, із чим ми мусимо миритися. У деяких критиків це рішення породило надію, що ті, хто ставиться до цього явища поблажливо, урешті зрозуміють, що воно означає згоду на нечесність тих, кому ми довірливо віддаємо свої долі.

Поняття «постправа» стало популярне ще й через несподівані виборчі рішення громадян різних країн, що ґрунтувалися на неперевірених інформації й односторонніх думках, які люди отримали з мас-медіа. Експерти активно почали говорити про постправду під час Brexit. «Прихильники Brexit проводили кампанію VoteLeave, одним із ключових гасел якої була теза, що членство Британії в ЄС коштує 350 млн фунтів на тиждень. Попри те, що ця цифра була цілковито необґрунтованою, і її багаторазово спростовували у впливових британських ЗМІ, агітатори VoteLeave вперто поширювали її всіма можливими способами, перетворивши на один із символів Brexit. Після Brexit підвищений інтерес до феномена постправди виник під час президентської кампанії в США. За підрахунками, 80% публічних заяв Дональда Трампа – брехня або перекручення фактів. Під час кампанії Трамп говорив не те, що відповідало дійсності, а лише те, що його прихильники хотіли б почути. Як бачимо, ця стратегія виявилася цілком успішною: Трамп став президентом» [4].

Велика частина споживачів медіа функціонує в межах відокремлених обігів інформації, в яких явна брехня знаходиться поряд із маніпулятивною інформацією та правдою. Усі вони взаємно підтверджуються й зміцнюються. До та-

ких обігів не доходять знання ззовні, а люди для розуміння й інтерпретації інформації використовують насамперед загальні знання й те, що вважають думкою більшості. Так виникають міцні ряди неправди, які взаємно зміцнюються й доповнюються. У цьому сенсі постправа – це такий вид неправди, який виникає зі змішування правдивої, напівправдивої й хибної інформації в зачиненій медійній «коробці». Треба витратити величезну кількість уваги й енергії, щоб перевірити кожну інформацію. Люди не мають на це часу, бажання й уміння, і тому дуже легко потрапляють у таку «коробку». Усі оперують такою самою мовою й схожі одне на одного. До того ж легко знайти підтвердження, що інші люди, такі, як я, також у це вірять, то ж навіщо шукати докази? Цей механізм називається в соціальній психології «суспільним доказом правди». Він був виявлений у процесі дослідження значення загальноприйнятих знань у житті людини. Загальні знання, на відміну від наукових, емпіричних знань, спираються частково на «здоровий глузд», а частково на суспільний доказ правди. Згідно із загальним знанням, щось є справжнім, оскільки більшість або всі «так вважають». Сучасні пошукові Інтернет-системи, реклами, портали діють таким чином, що через певний час, завдяки знанням про дії якоїсь людини в мережі, що записані у файлах cookie, підсовують нам саме такі матеріали, які ми хочемо оглянути, які нас цікавлять. Це призводить до зміцнення наших попередньо висловлених уподобань і поглядів. Просто Інтернет пропонує нам те, чого ми очікуємо. У результаті інформаційний простір дедалі більше нагадує сукупність окремих кластерів із власною специфічною культурою. Замість того, щоб створювати майданчик для спільної дискусії та порозуміння, соціальні медіа зумовлюють радше протилежний ефект: вони ще більше віддаляють людей одне від одного й прив'язують до їхніх початкових поглядів.

Хоча термін «постправа» з'являється в контексті виборів Дональда Трампа чи Brexit, але цим не обмежується. Ми можемо також шукати приклади в інших сферах. Прикладом у маркетингу може бути твердження про чудодійну силу якогось лікувального засобу. Одержувач медіа не звертається до фахових знань, а тільки шукає підтвердження цієї інформації в існуванні схожих медичних засобів, які рекламуються як надзвичайно ефективні, а також шукає інформацію в Інтернеті на цю тему, там, де її поширюють «звичайні люди». Тому не дивно, що надзвичайно успішною нині є спільнота в соціальній мережі Facebook «Людоньки, порадьте», яка налічує 1300 учасників і в якій циркулює дуже різна інформація.

Є. Ланюк зазначає: «У дискусії про постправду дослідників, однак, найбільше хвилює навіть не те, що факти підтасовують під переконання, а те, що саме поняття об'єктивного факту взагалі стає чимось несуттєвим» [4].

Отже, одним із ключових чинників, який лежить в основі такого новітнього феномена, як «постправа», є розвиток комунікаційних технологій, зокрема Інтернету та соціальних медіа. Надавши користувачам можливість публікувати інформацію, яка може далі поширюватися за допомогою репостів чи ретвітів, він знівельовав різницю між масовими та міжособистісними комунікаціями, в яких часто стираються межі між правдою й обманом. Підраховано, що принаймні одна третина повідомлень, переданих через Twitter, – це свідоме викривлення реальності [2]. Ключовим у цій ситуації, є питання, як добратися до тої реальної правди.

Цікавим прикладом, що проливає світло на розуміння явища постправди, є медійний контекст катастрофи малайзійського Боїнга-777 над Донбасом у 2014 році. Інформаційна буря здійнялася тоді, коли виявилось, що збито не український цивільний літак АН-17, як заявляли російські засоби масової інформації, що першими прибули на місце пригоди, а малайзійський із 298 пасажирами на борту. Пересічному споживачу новин було важко зловити, хто (Україна, Росія, Голландія чи міжнародні інституції, що включилися в розслідування причин катастрофи) висвітлює правдиву версію. Медійний меседж, що йшов від кожного із

цих суб'єктів, мав завдання не лише висвітлити перебіг подій, пов'язаних із катастрофою, а й також збурити у споживачів інформації конкретні емоції, метою яких є формування певного враження й погляду, певної думки, спираючись на яку, вони будуть приймати рішення, зокрема політичні.

Brexit, вибір Дональда Трампа, політика інформаційної гібридної війни Росії на Сході України – це лише деякі приклади з 2016 року, коли неправдива, фейкова інформація вплинула на політику й долю держав. Усі ці випадки демонструють політику, що ґрунтувалася на основі безперервного інформаційного шуму, в якому розмивалися кордони між фактом і думкою, правдою й брехнею, інформацією й дезінформацією. В епоху постправди навіть неодноразово спростована інформація ще довго може жити «своїм власним життям». Політики не конкурують один з одним, намагаючись діагностувати проблеми й пропонувати рішення, що спираються на факти. Вони прагнуть збурити довкола себе якомога більше емоційних реакцій виборців, використовуючи гасла, які не мають жодного зв'язку з реальністю.

В епоху постправди, в якій об'єктивні факти менш важливі у формуванні громадської думки, ніж звернення до емоцій і особистих переконань, мова ненависті стає інструментом конфліктів і антагонізмів, а також явищем дуже поширеним, з огляду на розвиток засобів масової інформації.

Підсумовуючи, можна зазначити, що ми живемо в епоху розвитку масових комунікацій, коли істина перестає бути принципово важливою. Постправда – це явище, що виникає в публічному просторі й полягає в особливому акцентуванні на емоційному аспекті публічної дискусії, одночасно маргіналізуючи сферу фактів. Це не поодинокі тенденції, а єдиний і цілісний феномен деконструкції соціально-політичної та культурної дійсності в інформаційному суспільстві. Ці процеси насамперед підривають взаємну довіру й тим самим руйнують міжособистісні відносини; прогресує байдужість до брехні в публічному просторі. Тим часом одна з характеристик здорової демократії – це здатність її громадян виражати незгоду, протест і навіть лють, коли їх обманюють.

Тому видається важливим і необхідним, щоб центральним компонентом у програмах освіти було навчання свідомому користуванню медіа, починаючи від їх вибору, через порівняння вкладаєного в них змісту й аж до розуміння суті послання й програмних ліній. Завдання, що стоїть перед сучасністю – це формування культури партисипації, співучасті, співпричетності. Це така форма культури, де люди не є пасивними одержувачами медіа, але мають знаряддя, які дозволяють їм брати участь у комунікаційних процесах, висловлювати свою думку, діяти. Програми медійної освіти мають бути направлені також на те, щоб показати, як можна самостійно й відповідально брати участь у комунікаційних процесах (забирати голос, дискутувати, пропонувати власні рішення, демонструвати власну творчість), як робити так, щоб інші нас слухали, реагували на нашу думку без ворожості, збільшення рівня негативних емоцій чи скандалу.

### Література

1. Кириллова Н. Медиакультура: от модерна к пост-модерну / Н. Кириллова. – М. : Академический проект. – 2006. – 448 с.
2. Луман Н. Медиакоммуникации / Н. Луман. – М. : Логос – 2005. – 276 с.
3. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман ; пер. с нем. А. Антоновского. – М. : Праксис – 2005. – 256 с.
4. Ланюк Є. Постправда як чинник симулятивної деконструкції соціально-політичного і культурного порядку в інформаційному суспільстві / Є. Ланюк // Збруч, 2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://zbruc.eu/node/64267>.
5. Маклюэн М. Понимание медиа. Внешние расширения человека / М. Маклюэн ; пер.с англ. В. Николаева. – М., Жуковский : «КАНОН- Пресс-Ц», «Кучково поле» – 2003. – 464 с.
6. Borkowski T. Brzytwa Ockhama przeciwko postprawdzie / T. Borkowski // «Postprawda w dyskursie

publicznym» Streszczenia referatow Konferencji naukowej, 08–09.06.2017 Akademia Ignatianum w Krakowie, s. 17–18 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ignatianum.edu.pl/nauka/konferencje/postprawda-w-dyskursie-publicznym>.

7. Gewin V. Communication: Post-truth predicaments / V. Gewin // Nature. – 2017 – P. 425–427.

8. Harsin J. Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies / J. Harsin // Communication, Culture & Critique, 2015. 8 (2) – P. 327–333.

9. Keyes R. The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life / R. Keyes. – St. Martin's Press, 2004.

10. Oxford Dictionary of English [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>.

11. Roberts D. Post-truth politics / D. Roberts // «Grist» Apr 1, 2010 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://grist.org/article/2010-03-30-post-truth-politics/>.

12. Rabin-Havt A. Lies, Incorporated: The World of Post-Truth Politics / A. Rabin-Havt / «Paperback», April 19, 2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <https://www.amazon.com/Lies-Incorporated-World-Post-Truth-Politics/dp/0307279596>.

13. Tesich S. A Government of Lies / S. Tesich // The Nation. – January 6–13, 1992. – P. 12–15.

### Анотація

**Саноцька Н. Я. Контури постправди в інформаційному суспільстві.** – Стаття.

Метою статті є критичний аналіз феномена постправди в сучасному публічному дискурсі. Автор робить огляд підходів, що найчастіше трапляються в публічному обговоренні цього явища. Установлено, що ще немає цілісної культурологічної, епістемологічної, політологічної концепції постправди. Виявлено, що одним із ключових чинників, який лежить в основі цього нового феномена, є розвиток комунікаційних технологій, зокрема Інтернету та соціальних медіа. Особливістю постправди є те, що в ній акцент робиться на емоційному аспекті публічної дискусії, маргіналізується сфера фактів, що може призвести до багатьох негативних тенденцій у суспільстві. Видається важливим і необхідним, щоб центральним компонентом у програмах освіти було навчання свідомому користуванню медіа, а також формування культури партисипації. Це така форма культури, де люди не є пасивними одержувачами медіа, але мають знаряддя, які дозволяють їм брати участь у комунікаційних процесах, висловлювати свою думку, діяти.

**Ключові слова:** правда, постправда, інформаційне суспільство, фальшиві новини.

### Аннотация

**Саноцкая Н. Я. Контуры постправды в информационном обществе.** – Статья.

Целью статьи является критический анализ феномена постправды в современном публичном дискурсе. Автор делает обзор подходов, которые чаще всего встречаются в публичном обсуждении этого явления. Установлено, что еще не существует целостной культурологической, эпистемологической, политологической концепции постправды. Обнаружено, что одним из ключевых факторов, который лежит в основе этого нового феномена, является развитие коммуникационных технологий, в частности Интернета и социальных медиа. Особенностью постправды является то, что в ней акцент делается на эмоциональном аспекте публичной дискуссии и маргинализируется сфера фактов, которая может привести ко многим негативным тенденциям в обществе. Кажется важным и необходимым, чтобы центральным компонентом в программах образования было обучение сознательному пользованию медиа, а также формирование культуры партисипации. Это такая форма культуры, где люди не являются пассивными получателями медиа, но имеют орудия, которые позволяют им принимать участие в коммуникационных процессах, выражать свое мнение, действовать.

**Ключевые слова:** правда, постправда, информационное общество, фальшивые новости.



### Summary

#### **Sanotska N. Y. Contours of Post-Truth in the Information Society. – Article.**

The article aims at presenting a critical analysis of the phenomenon of post-truth in modern public discourse. The author gives an overview of the most popular approaches towards its interpretation that may be found in public discussion. It has been established that there is still no consistent culturological, epistemological and political concept of post-truth. It has been revealed that one of the key factors at the foundation of this new phenomenon is the development of communication

technologies, namely the Internet and social media. The specific feature of post-truth is its focus on the emotional aspect of public discussion and marginalization of facts, which may result in many negative tendencies in the society. It appears to be very important and expedient to have conscious use of media taught as part of core curriculum as well as form the culture of participation. It is a form of culture in which people are not the passive recipients of media but have tools, which help them participate in communication processes, express their opinions and act on them.

*Key words:* truth, post-truth, information society, fake news.

УДК 13+17.026.4

**М. В. Сінельнікова**  
кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії  
Національного університету «Львівська політехніка»

### МЕЖІ ЛЮДСЬКОГО ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Реальність пізнання, що обіймає увесь комплекс філософських проблем логічної істинності та досвідної достовірності, зазнала значної трансформації від Нового часу до визначальної для сучасності епохи кризи філософських основ точних наук початку ХХ ст. Контрверза між віденським логічним емпіризмом у версії професора М. Шліка та кантівською традицією трансцендентального обґрунтування пізнання виявляє, окрім очевидних суперечностей, доволі прогресивний, позитивістськи забарвлений, тісний зв'язок наступництва.

Узагалі вчення І. Канта знайшло відгук серед багатьох філософів (таких, як В. Асмус, О. Введенський, В. Віндельбанд, Е. Кассіер, В. Каши, І. Нарський, В. Соловйов, М. Хайдеггер, А. Щербина, К. Ясперс). Незважаючи на таку велику плеяду спадковості, «учителі думки зажили собі поганої слави. Сьогодні така доля спіткала навіть І. Канта». Так говорив Ю. Хабермас, помічаючи симптоми занепаду трансцендентального способу обґрунтування на користь прагматично свідомих позицій [3, с. 26].

Однак не варто вважати, що криза зродженої І. Кантом на трансцендентальних основах теорії пізнання створює загрозу раціональності взагалі та її науковому типові зокрема, з огляду на пов'язану з ним систематичну неспівмірність претензій і успіхів, очікувань і дійсного стану справ. Нові й вільніші моделі раціональності приходять «на зміну віджитим епохальним системам у єдиному руслі історичної рафінації модернової ангажованості окремими науками» [2, с. 34], яка становить позитивний момент будь-якої філософської позиції. Поступове звільнення від фіксованих конкретною культурно-історичною ситуацією форм здійснюється не тільки у вигляді радикальної відмови, а й через критику.

Тому метою статті є дослідження гносеологічної теорії І. Канта, в якій відбувається «критика» розуму та здійснюється спроба визначення меж людського пізнання, що було спрямована не проти науки, а проти сліпої віри в її безмежні можливості. Відкидаючи догматичний прийом пізнання, І. Кант вважав, що замість нього потрібно взяти за основу інший – метод критичного філософствування, який полягає в дослідженні прийомів самого розуму, у розчленуванні загальної людської здатності до пізнання та в дослідженні того, як далеко можуть сягати ці межі, щоб з'ясувати їх природу та можливість.

Німецький філософ починає розроблення свого гносеологічного вчення з позитивно орієнтованого повороту у філософії, який пориває з усією попередньою традицією. До нього вважалося, що в результаті пізнавальної діяльності людські знання повинні відповідати дійсності. І. Кант стверджує дещо принципово інше: наукові знання відповідають дійсності тільки завдяки тому, що ця дійсність попередньо вже була впорядкована самим розумом і узгоджена з ним. Виявляється, що не розум відповідає предмету пізнання, а предмет – розуму. Розум «конструє» уявно, у думці предмет пізнання й пізнає тільки те, що було створене, скоректоване ним самим, узгоджене з його принципами й логікою. Так вихідним пунктом кантівської теорії стає ідея активності суб'єкта пізнання. Пізніше це буде розцінене як «коперніканський переворот» у гносеології, адже свого часу теорія М. Коперника зламала середньовічні уявлення про комфортний і сталий світ людського буття, центром якого була найкраща з планет, створених Богом, – Земля. Водночас утратила підстави й претензія людини на те, щоб бути центром Всесвіту. Людина опинилася в холодному безкрайньому просторі, де її буття уявляється самотньою маленькою точкою, яка поступово зникає. Світоглядну кризу,

пов'язану з осмисленням коперніканської теорії, влучно виразив Б. Паскаль: «Мене жахає вічне мовчання цих безмежних просторів» [7, с. 68].

Підхід І. Канта до проблеми початку нової філософії може бути сформульований як гіпотетична відповідь Б. Паскалю на його запитання й тривоги. Те, що насувається на людину зі Всесвіту, викликаючи страх і розгубленість, його таємниці – це таємниці її власного осягнення світу й осягнення її власної сутності. Тому проблема людини, критичний розгляд передумов її пізнавальної діяльності стає початком кантівської філософії «критичного» періоду, а перенесення проблеми людини з периферії в центр філософствування, перетворення її на висхідну проблему філософських роздумів і становить суть «коперніківського» перевороту, здійсненого І. Кантом.

Також німецькому філософу належить кардинальна думка в гносеології, яка полягає в тому, що все наше знання складається з двох елементів, які виступають у парі: чуттєвості та розсудку. Жодній із цих здібностей не можна надавати переваги, адже без чуттєвості предмет не був би даний нам, а без розсудку його неможливо було б осмислити. «Думки без змісту порожні, відчуття без понять сліпі» [5, с. 117]. Так говорив сам І. Кант. Зміст розсудку дається чуттєвістю, а розсудок надає індивідуальним і суб'єктивним чуттєвим сприйняттям апріорної форми, тобто такої, яка передує досвіду й зумовлює його.

Розсудок, на думку німецького мислителя, виконує функцію підведення різноманітного чуттєвого матеріалу під загальні категорії та поняття. Останні можуть бути емпіричними, якщо в них містяться відчуття, викликані присутністю предмета, і чистими, якщо до них не приєднуються відчуття, що складають матерію знання. Чисте поняття, на думку І. Канта, містить у собі лише «форму мислення про предмет узагалі» [5, с. 123]. Ці поняття є категоріями, якими, як підкреслює І. Кант, володіє кожна людина, оскільки вони становлять структуру її пізнання. Самі ж категорії не є знаннями, а лише формами мислення, які з наочних уявлень у подальшому й формують наше знання.

Так, у процесі пізнання на рівні розсудку ми впорядковуємо чуттєві дані категоріями, формулюючи закони науки, які, однак, є не відображенням дійсності, а результатом конструктивної діяльності мислення, яке може знайти в природі лише те, що дозволяють його апріорні категорії, які є своєрідним скелетом пізнання. Вони проникають у чуттєвість, роблячи її осмисленою. За І. Кантом, категорії створюються людьми в ході «епігенезу чистого розуму» [4, с. 63] і несуть у собі фундаментальний досвід взаємодії мислення й буття, суб'єктивного й об'єктивного. Категорії репрезентують природну об'єктивність і необхідність у суб'єктивному світі людини, допомагаючи їй продукувати судження, в яких виражаються об'єктивні й необхідні закони світу.

Більше того, саме завдяки категоріям, як вважав І. Кант, розсудок не бере свої закони з природи, а диктує їй останній. Тому пізнання, на думку німецького класика, є не лише спогляданням, а й конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не висхідним, а кінцевим продуктом пізнання. Саме та обставина, що розсудок сам конструє предмет відповідно до апріорних форм мислення (категорій), знімає традиційне філософське питання, чому предмети узгоджуються з нашими знаннями про них, адже, як констатує І. Кант, «ми можемо пізнавати лише те, що самі створили» [1, с. 225].

По суті, німецький класик прагнув розкрити природу знання через примирення, об'єднання суб'єкта й об'єкта, хоча в нього цей підхід має дещо половинчастий характер.

Людина, пізнаючи світ, «конструє його, будує порядок із хаосу своїх чуттєвих вражень, підводить їх під загальні поняття, створює свою картину світу, зумовлюючи таким чином об'єктивність знання» [1, с. 232]. Але ця об'єктивність доволі двозначна та софістична. Те, що сам І. Кант називає об'єктивністю, зводиться ним виключно до загальності та необхідності, розуміється як апіорні визначення розуму. Кінцевим джерелом всієї об'єктивності стає не сам зовнішній світ, що відбивається в абстракціях пізнавальної думки, а той самий суб'єкт, який ці думки продукує. І навіть очищений І. Кантом до ступеня трансцендентального суб'єкта, він все одно не перестає бути суб'єктом. Тобто пізнання, на думку І. Канта, є об'єктивним лише в тому сенсі, що відкриті наукою властивості, відносини й закономірності не залежать від сваволі кожного окремого суб'єкта. З іншого боку, закономірності, які пізнаються наукою, не є повністю незалежними від свідомості індивіда, оскільки пізнання зумовлене загальними для всіх людей апіорними формами, за допомогою яких ми тільки й можемо пізнавати.

І. Кант говорив, що до подібного висновку його підштовхнуло вчення Д. Юма, зокрема, твердження останнього про те, що світ неминуче прихований від нас, і тому знання можливе не про нього, а про наші власні стани (відчуття, почуття, думки тощо). Тому предметом філософії може бути цілком доступна нам суб'єктивна реальність, але ні в якому разі не об'єктивна. Те ж ми знаходимо і в І. Канта, який запевняє нас у тому, що ми не можемо знати, яким є світ, оскільки «ми маємо справу не з ним самим, а з його відображенням у нашій свідомості» [5, с. 82]. Саме це твердження німецького класика стало приводом для звинувачень його в агностицизмі, тобто в запереченні пізнаваності світу та сумнівах у реальності його існування. Ці звинувачення були безпідставними, оскільки І. Кант, на відміну від Д. Юма, не заперечує існування об'єктивного світу як незалежної від людини субстанції, проте констатує його принципову непізнаваність. Тобто, як говорив сам І. Кант, починав він із позиції Д. Юма, але в кінцевому підсумку прийшов до його критики, адже останній, на його думку, «посадив корабель пізнання на мілину й залишив там гнити, а його слід вивести на чисту воду» [6, с. 36].

Однак, як уже зазначалося, І. Кант визнає, що достовірне знання про світ, про його об'єктивну сутність за межами чуттєво-емпіричного досвіду в принципі неможливе, адже апіорні форми забезпечують лише загальність знання, але не роблять його копією речей. Те, чим річ є для нас (феномен), і те, чим вона є сама по собі (ноумен), має принципове розходження. Тут проступає дуалізм І. Канта, який визнає, що матеріальні речі існують самі по собі, тобто об'єктивно, і відображаються нашими відчуттями. Але одночасно світ, яким він є сам по собі, за словами І. Канта, це «річ у собі», принципово непізнаваний світ.

Скрупульозно розробляючи свою концепцію «речі в собі», німецький філософ доходить висновку, що в житті людини, в її ставленні до світу є такі глибинні таємниці, такі сфери, де наука безсила. За І. Кантом, людина живе ніби в двох світах. З одного боку, вона частина світу явищ, де все детерміноване, де характер людини визначає її схильності, пристрасті й умови, в яких вона діє, але з іншого, крім цієї емпіричної реальності, людина причетна до світу «речей у собі», які діють на органи її чуття, породжуючи всю різноманітність відчуттів.

Людська свідомість приводить отримані органами чуття розрізнені образи й відчуття в систему, у результаті чого в людському розумі виникає цілісна картина навколишнього світу. Так розум, на думку І. Канта, на основі форм мислення – понять і категорій – надає відчуттям і уявленням загальний і необхідний характер. Таким чином, річ сама по собі через канали органів чуття, форми чуттєвості й розуму стає надбанням свідомості суб'єкта, «являється йому», через що він може робити про неї певні висновки.

Свою філософію І. Кант називає трансцендентальною, тобто такою, що «переходить, переступає, виходить за межі» [1, с. 24]. Людина як головний суб'єкт пізнавальної діяльно-

сті переходить від незнання до знання, уможливаючи його власними, внутрішніми передумовами. Тому трансцендентальне – це те, що з боку суб'єкта зумовлене пізнання, а трансцендентне – те, що перебуває поза суб'єктом, поза досвідом. А все, що перебуває за межами людського досвіду, на думку І. Канта, може бути доступне тільки розуму, який виступає вищою здатністю суб'єкта, що оперує ідеями. Останні трактується І. Кантом не як надчуттєві сутності, що мають реальне буття й осягаються за допомогою розуму, як це було в Платона, а скоріше як уявлення про мету, до якої прагне наше пізнання, про завдання, які воно перед собою ставить. Розум виробляє основоположні, загальні принципи, які розсудок і здатність до судження застосовують у конкретних умовах. Тому якщо розсудок виконує конструюючу функцію, створюючи поняття та формулюючи закони, то розум відіграє регулятивну роль, спрямовуючи діяльність розсудку, ставлячи перед ним цілі, завдання, очищуючи та систематизуючи знання.

Однак прагнення розуму досягнути абсолютного знання виводить його за межі досвіду, тобто за межі власної компетенції. Це остаточно його залутує та спонукає блукати у власних суперечностях (або антиноміях, як їх називає І. Кант). Наприклад, намагаючись дати відповідь на запитання про те, що таке світ як ціле, розум приходиться до прямих протилежних висновків, адже можна беззаперечно стверджувати, що світ не має початку в часі та не знає меж у просторі. Так само беззаперечно можна говорити й про те, що світ почав існувати в якийсь визначений момент часу й що він є обмежений у просторі. Ці протиріччя неминуче виникають у розумі. Але разом із тим І. Кант стверджував, що вони є уявними, оскільки викликані претензіями розуму судити про світ як безумовну цілісність, тоді як він є «річчю в собі», яку пізнати неможливо.

Таким чином, уся філософія, на думку І. Канта, це сфера розуму. Останній «виявився колишнім розсудком, який, прагнучи до абсолютного, заірнув у світ «речей у собі» і знайшов там самого себе, свої власні ідеї, які репрезентують видимість абсолюту» [4, с. 238]. Так, коли розум шукає останній, безумовний витік усіх явищ свого внутрішнього світу, то знаходить ідею душі. Потім, прагнучи віднайти останній безумовний початок усіх феноменів зовнішнього світу, виявляє ідею Всесвіту; осягаючи абсолютне джерело всіх явищ узагалі (як психічних, так і фізичних) приходиться до ідеї Бога, яку неможливо помислити, адже тут перед ним відкривається сфера віри.

Це стає сигналом для нашого розуму про те, що далі шляху немає. Ми підійшли до його кордонів. Так, І. Кант констатує, що йому «довелося обмежити розум, щоб звільнити місце для віри» [5, с. 53]. Виникає запитання: як німецький класик, основним завданням якого було глибоке вивчення розуму, раціоналіст за переконаннями, міг обмежити розум? Принизити його перед вірою? Навряд чи це було можливо. Секрет у тому, що І. Кант насправді своїм твердженням констатує, що всі ми знаємо абсолютний факт життя: скільки б не доводили атеїсти, що Бога немає, а віруючі – що Бог є, скільки б на користь двох протилежних тез не було наведено раціональних аргументів, усе одно суперечка між ними ніколи не буде завершена.

Для І. Канта було важливо, що незважаючи на всі раціональні суперечки й на те, як вони складаються, Бог існує для тієї людини, яка в нього вірить. Головне, що божество – це корелят віри. Оскільки є віра, різні релігії, інститути, які в цьому зацікавлені, а серед них люди, які щиро вірять у Бога, світ віри буде й далі займати своє місце. Правда, неодноразово здійснюються спроби звести в одне ціле світ віри і сферу чистого розуму або перекреслити світ віри засобами розуму. І. Кант відкидає й те, і інше. У розуму є своє місце, своя сила й безсилля. Але й у віри є й має бути чітко визначена територія, зігнати з якої її поки ніхто не зміг і, як переконаний І. Кант, ніколи ніхто не зможе.

Таким і був першопочатковий задум кантівської «критики» розуму: німецький філософ робить усе, щоб зміцнити й утвердити у своїх позиціях віру. Одночасно межі, в які він намагається «втиснути» теоретичний розум, – це межі,



перед якими, згідно з його задумом, повинна в безсиллі зупинитися не тільки наука, але й уся сфера раціонального. Однак за межами цих кордонів віра має стати невразливою. Це засвідчує, що І. Кант – філософ суперечливий і непослідовний. Так, з одного боку, він стверджує, що здатність пізнання одночасно й безмежна, і обмежена. Вона безмежна, оскільки йдеться про пізнання явищ, які тлумачаться І. Кантом у суб'єктивістському дусі. У цьому сенсі німецький класик говорить, що емпірична наука не знає ніяких меж для подальшого свого розширення й поглиблення, адже, на його переконання, «спостереження й аналіз явищ проникають усередину природи, і невідомо, як далеко ми з часом просунемося в цьому» [4, с. 15].

У той же час наука, за І. Кантом, обмежена. Вона обмежена в тому сенсі, що навіть за будь-якого розширення й за будь-якого заглиблення у свій предмет наукове знання ніколи не зможе стати знанням про те, що виходить за межі необхідних і загальних логічних форм, за допомогою яких здійснюється пізнання, тобто знанням об'єктивної реальності, що існує незалежно від свідомості й поза нею. Адже навіть «якщо б уся природа розкрилася перед нами, ми ніколи не змогли б відповісти на трансцендентальні питання, що виходять за межі природного існування» [2, с. 29].

Саме із цією метою І. Кант обґрунтовує своє вчення про відмінність явищ і «речей у собі». Природу як предмет наукового знання він відносить до світу «явищ», а свободу, безсмертя й Бога – до світу «речей у собі». При цьому останні, як ми пам'ятаємо, він відносить до сфери непізнаного, яка вже не тимчасова чи відносна непізнаність предметів природи, в яких науковий прогрес відкриває все нові й нові властивості, а «непізнаність принципова, непереборна ніяким прогресом наукового й філософського пізнання, ніяким його вдосконаленням» [3, с. 165].

Проте людський дух прагне все-таки до своєї заповітної мрії, до наддосвідних і безумовних ідей Бога, свободи та безсмертя. Ці ідеї виникають завдяки тому, що різноманітність досвіду здобуває вищу єдність і кінцевий синтез у розумі. Ідеї, минаючи предмети розсудку та відчуттів, поширюються на судження розуму й надають їм характер абсолютного й безумовного. Але ця безумовність є лише ідеалом, завданням, до вирішення якого людина постійно прагне, бажаючи знайти надійні умови та надійні підстави для власного пізнання.

Як висновок, можна констатувати, що вчення І. Канта є заплутаним і суперечливим, однак саме це виводить людину на шлях істинного пізнання. Безумовно позитивним у його філософії було уявлення про роль антагонізмів у людському пізнавальному процесі, через які він поставив і спробував осмислити проблеми діалектики. Виділивши ці суперечності, І. Кант визнає їхнє існування лише в людському розумі, а не в об'єктивній дійсності, тому й не бачить шляхів їхнього теоретичного вирішення. Отже, німецький філософ ставить надзвичайно важливі проблеми в дослідженні структури пізнавального процесу, багато з яких лишаються актуальними й сьогодні, розкриваючи подальші перспективи в дослідженні гносеологічних можливостей людини й одвічного протистояння розуму та віри.

#### Література

1. Асмус В. Иммануил Кант / В. Асмус. – М. : Наука, 1973. – 536 с.
2. Баскин Ю. Кант / Ю. Баскин. – М. : Юрид. литература, 1984. – 88 с.
3. Вахтомин Н. Теория научного знания Иммануила Канта: Опыт современ. прочтения «Критики чистого разума» / Н. Вахтомин ; отв. ред. М. Овсянников. – М. : Наука, 1986. – 205 с.
4. Гулыга А. Кант / А. Гулыга. – М. : «Молодая гвардия», 1977. – 304 с.
5. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. з нім. та приміт. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
6. Мінаков М. Вчення Канта про віру розуму / М. Мінаков. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.
7. Паскаль Б. Мысли / Паскаль Б. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – С. 126.

#### Анотація

**Синельникова М. В. Межі людського пізнання у філософії І. Канта.** – Стаття.

У статті розглядається гносеологічна концепція І. Канта, яку він представляє через так званий «коперніканський переворот», в якому не знання мають узгоджуватися з дійсністю, як вважалося раніше, а дійсність як предмет знання має узгоджуватися з тим апіорним категоріальним апаратом, що дається людині до будь-якого досвіду. Констатується, що І. Кант висуває концепцію трьох сходинок пізнання: чуттєвого споглядання, розсудку та розуму, що виступає у формі антиномій. Так І. Кант приходиться до дуалізму, роздвоєння світу на сферу, яку можна пізнати науковими засобами (чуттєвий світ явищ, «речей для нас»), і сферу, недоступну розуму, надчуттєвий світ сутностей і непізнаний світ «речей у собі». Робиться висновок, що людина спроможна пізнавати речі тільки такими, якими вони їй являються, а не такими, якими вони є насправді. Тому як би не збільшувалося наше знання, воно ніколи не стане абсолютним. Саме проти необґрунтованих претензій науки, догматичних забобонів про її всесили й спрямований реальний зміст кантівського гносеологічного вчення.

**Ключові слова:** І. Кант, гносеологія, німецька класична філософія, «речі в собі», раціоналізм.

#### Аннотация

**Синельникова М. В. Границы человеческого познания в философии И. Канта.** – Статья.

В статье рассматривается гносеологическая концепция И. Канта, которую он представляет через так называемый «коперниканский переворот», в котором не знания должны согласовываться с действительностью, как считалось раньше, а действительность как предмет знания должна согласовываться с тем апіорным категоріальным апаратом, который дается человеку прежде любого опыта. Констатируется, что И. Кант выдвигает концепцию трех ступеней познания: чувственного созерцания, рассудка и разума, который выступает в форме антиномий. Так И. Кант приходит к дуализму, раздвоению мира на сферу, которую можно познать научными средствами (чувственный мир явлений, «вещей для нас»), и сферу, недоступную для ума, сверхчувственный мир сущностей и непознаваемый мир «вещей в себе». Делается вывод, что человек способен познавать вещи только такими, какими они ему являются, а не такими, какими они есть на самом деле. Поэтому как бы ни увеличивалось наше знание, оно никогда не станет абсолютным. Именно против необоснованных претензий науки, догматических предубеждений и веры в ее всесилие и направлен реальный смысл кантовского гносеологического учения.

**Ключевые слова:** И. Кант, гносеология, немецкая классическая философия, «вещи в себе», рационализм.

#### Summary

**Sinelnikova M. V. The boundaries of human knowledge in the philosophy of I. Kant.** – Article.

The article deals with the epistemological concept of I. Kant, which he represents through the so-called “Copernican revolution” in which not knowledge must be consistent with reality, as previously thought, and reality as a subject of knowledge, must be consistent with that a priori categorical apparatus that is given to a person to any experience. It is stated that I. Kant advanced the concept of three stages of cognition: sensory contemplation, reason and reason, acting in the form of antinomies. So I. Kant comes to dualism, dividing the world into a sphere that can be recognized by scientific means (the sensual world of phenomena, “things for us”) and the sphere of inaccessibility of the mind, an over-dimensional world of entities, and the unknowable “world of things in oneself”. It is concluded that a person is able to know things only as they are presented to her, and not as they are. Therefore, no matter how increased our knowledge, it can never be absolute. It is precisely against groundless claims of science, a dogmatic prejudice about its omnipotence, and the real meaning of I. Kant's epistemological doctrine is directed.

**Key words:** I. Kant, gnosology, German classical philosophy, “things in itself”, rationalism.

УДК 316.3

**О. О. Соколовський**  
аспірант кафедри філософії  
Національного університету «Одеська юридична академія»

## ПРАВОСВІДОМІСТЬ ЯК НЕОБХІДНИЙ ЕЛЕМЕНТ ПІДВИЩЕННЯ РІВНЯ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА Й СТАНОВЛЕННЯ ПРАВОВОЇ ДЕРЖАВИ

**Постановка проблеми.** Вивчення питання про суспільне життя неможливе без дослідження ставлення його суб'єктів до права як одного з регуляторів суспільної поведінки, з яким люди стикаються у будь-якій сфері своєї діяльності. Наша країна знаходиться на відповідальному етапі свого історичного розвитку, коли особливо активно відбуваються процеси становлення громадянського суспільства й правової держави. Глибокі демократичні перетворення, формування засад ринкової економіки, утвердження й забезпечення прав і свобод людини, які визнаються найвищою соціальною цінністю, неможливі без належного рівня правового розвитку країни, який багато в чому визначається станом правосвідомості. Нормальна дія права потребує ефективної діяльності правових інститутів, важливою передумовою якої виступає розвинена правова свідомість. Важливість цього питання викликана тим, що правосвідомість значною мірою визначає якість юридичної практики, забезпечує втілення в суспільному житті принципів конституційного ладу, виступає гарантією реалізації й захисту прав і свобод людини й громадянина, впливає на функціонування державних інститутів. Актуальність теми зумовлена й практичними завданнями щодо цілеспрямованого формування розвиненої суспільної й індивідуальної правосвідомості. Правова свідомість здійснює активний вплив на регулювання всього різноманіття життєвих процесів у суспільстві й державі, сприяє консолідації громадян, усіх соціальних груп, підтримці й зміцненню цілісності суспільства, порядку в ньому. Деформована правосвідомість, навпаки, суттєво ускладнює затвердження правових засад в усіх сферах суспільного життя. Проявами її деформації є численні недоліки правового регулювання, вади юридичної практики, надмірна політизація правосвідомості, низька змістовна і юридико-технічна якість нормативних правових актів, корумпованість правоохоронних органів, недосконалість судової системи, унаслідок чого зростає недовірливе й скептичне ставлення людей до права й державних інститутів, що його опосередковують. Розвинена правосвідомість суспільства є «основою фортеці» держави, запорукою ефективного функціонування політичної й правової систем.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблемі визначення поняття правосвідомості та її ролі в суспільних відносинах приділяли увагу такі дослідники: О.Ф. Скакун, Л.І. Петражицький, І.Є. Фарбер, О.А. Лукашова, В.Д. Бабкін, С.С. Сливка, Ю.Ю. Калиновський, М.М. Цимбалок, Ю.М. Грошевий, А.І. Абрамов, М.В. Цвік, Б.А. Кістяківський, А.С. Піголкін, Н.Б. Капустіна. Надзвичайно вдало це питання розкрито в працях І.О. Ільїна. Незважаючи на підвищення останнім часом наукового інтересу до значення правосвідомості, її загальнотеоретичний аналіз у вітчизняній науці слід визнати недостатнім, оскільки немає присвячених їй фундаментальних праць, які повно й послідовно розкривали б її особливості, функції, форми впливу на правотворчу й правореалізаційну діяльність. Попри відсутність єдиної думки стосовно цієї проблеми, через складність її дослідження й вирішення, питання ролі правосвідомості для суспільства стає дискусійним, а тому потребує більш докладного вивчення й кращого розуміння.

**Метою статті** є дослідження впливу правосвідомості на суспільні відносини, визначення закономірностей її формування та розвитку, обґрунтування необхідності розвиненої правосвідомості, стійкої до викривлень і деформацій, для функціонування громадянського суспільства та формування правової держави. Важливою метою є визначення

можливих шляхів практичного використання результатів теоретичних досліджень.

Виклад основного матеріалу. Сьогодні наше суспільство перебуває в процесі розвитку та становлення багатьох соціальних інститутів, кожен із яких має правові аспекти та проєкції. Ідеться про земельні, адміністративні, цивільно-правові чи трудові відносини, відносини у сфері підприємницької діяльності. У будь-якому разі успішне становлення та функціонування цих інститутів пов'язане з масовою й індивідуальною правосвідомістю. Для існування розвиненої правосвідомості актуальність підвищення її рівня повинна бути закріплена на законодавчому рівні.

За сучасних бурхливих умов розвитку українського суспільства правосвідомість – це насамперед нове правове мислення, компонент нової правової й загальної культури людини й суспільства, що охоплює майже всю систему уявлень, знань, ідей, оцінок, почуттів людини й окремих соціальних груп про нове право, законодавчі акти, про практику реалізації правових норм, правомірність або протиправність тих чи інших учинків, рішень тощо. Отже, за допомогою правосвідомості здійснюється взаємодія людини із законом, правом, а через них – з економікою, політикою, умовами життя, побутом. Відомий правознавець Л.І. Петражицький доводив, що саме те, як право відображається у свідомості людини, як воно сприймається й згодом впливає на правову поведінку всіх учасників правовідносин, і виражає, чим є право в суспільстві [5, с. 236]. До правосвідомості входить також і ставлення громадян до органів внутрішніх справ, діяльності міліції, судів, до юридичних процедур, дотримання громадянами юридичних приписів. Під час становлення демократичного суспільства має місце необхідність сформувати нову парадигму правосвідомості в усіх громадян, яка повинна стати рушійною силою в боротьбі за нове, краще життя.

Правосвідомість сучасного українського суспільства формувалася протягом усієї історії України, трансформуючись і вбираючи особливості кожної з епох, політичних режимів та економічних устроїв. Значний вплив має проблема спадщина, яку отримала Україна від колишнього Радянського Союзу, коли діяла неефективна, репресивна та непрозора система правоохоронних органів, адміністративної та судової влади, поширеним було нівелювання закону, існувала подвійна система моралі, нехтування людиною як індивідуальністю. Хоч би якими були причини деформації правосвідомості, вони знаходять своє відображення й у сучасному суспільстві. Говорячи про кризу сучасної правосвідомості, умовно можна виділити кілька етапів у цьому процесі, які допоможуть нам краще усвідомити проблему та швидше й ефективніше знайти шляхи її вирішення:

- етап панування тоталітарної правосвідомості в СРСР;
- етап правосвідомості перехідного періоду [2, с. 258–259].

Суспільна свідомість зазнала деформацій, які сьогодні підсилюються та видозмінюються через глибоку ураженість усіх сфер суспільства корупцією, порушеннями закону, зокрема й Основного Закону країни, відсутністю чіткої та систематизованої законодавчої бази. Жорстка й часто неетична політична конкуренція ставить під удар сакральні для розвиненої масової свідомості інститути держави, парламентаризму, президента, судової влади та правоохоронних органів. Спостерігається дедалі більший розрив між задекларованими нормами й реальним їхнім застосуванням. Використання права зводиться лише до майстерності та вміння подати його у вигідному для себе світлі.

Процес становлення та функціонування розвиненої правосвідомості є досить складним. Першочерговим завданням на шляху до розбудови в Україні громадянського суспільства й правової держави є подолання деформації правової свідомості та створення умов для підвищення рівня правової свідомості населення, активної й свідомої участі громадян у суспільному житті, адже саме правова свідомість населення є соціальною гарантією дії верховенства правового закону в суспільстві.

Деформація правової свідомості – це соціально-правове явище, що характеризується зміною її стану, за якого в носіїв формуються певні ідеї, уявлення, погляди, знання, відчуття й настрої, переживання й емоції, які спотворено відображають юридичну дійсність і виражають негативне ставлення до чинного права, законності й правопорядку. Під видами деформації правосвідомості можна розуміти способи її прояву, які відрізняються один від одного різним ступенем перекручування компонентів правової свідомості у віддзеркаленні правової дійсності. У сукупності вони розкривають суть і зміст цього явища. Можна виділити такі види деформації правосвідомості: правовий нігілізм, правовий ідеалізм, правовий інфантилізм, правовий дилетантизм, правову демагогію, правовий риторизм, переродження правосвідомості. Вони насамперед торкаються деформації індивідуальної правосвідомості, що не виключає їх прояву на груповому й суспільному рівнях [8, с. 544–547].

Подолання деформації правової свідомості та створення умов для підвищення її рівня, активної й свідомої участі громадян у здійсненні реформ є сьогодні першочерговим завданням суспільства й держави на шляху розбудови в Україні громадянського суспільства й правової держави. Необхідно розробляти та впроваджувати заходи щодо боротьби з деформаціями правосвідомості населення. До цих заходів можна віднести організацію правового виховання населення, якісну підготовку та перепідготовку юридичних кадрів, отримання якісної освіти, доцільне та своєчасне інформування населення з правових питань. Потрібно розвивати всі можливі напрямки протистояння деформації правосвідомості для того, щоб створити демократичне розвинене суспільство.

Проблеми правосвідомості ще тривалий час будуть актуальними, а необхідність їх дослідження безпосередньо впливає з конституційного проголошення України правовою державою. Це зумовлює потребу в неухильному зростанні й досягненні високого рівня правосвідомості кожного громадянина, кожної посадової особи, кожного державного службовця й особливо професійних юристів, на яких припадає головна робота в законотворчості та застосуванні права.

Суспільна свідомість людей не повинна миритися зі свавіллям, корупцією, таким станом правової системи та суспільної моралі, який визначають поняттями безладу та беззаконня. Основою формування розвиненої правової свідомості громадян є соціальний світ, громадянська злагода, підвищення добробуту народу, розширення матеріальних гарантій прав людини.

Однією з найважливіших складових частин усієї роботи з викорінення свавілля, нігілізму, соціальної апатії є активні заходи з правового виховання громадян. Виховання правосвідомості знаходиться в органічному зв'язку з основами моральності, демократичної свідомості всіх громадян. Воно пов'язане з процесом підвищення культури суспільства, людини, набуття нею гідності, свободи й справедливості. У духовному житті нашого суспільства за останні роки зросло неприйняття ідей хворої суспільної свідомості, але на загальному плані кризи правової свідомості громадян виникає ще багато проблем і суперечливих питань стосовно розвитку як правосвідомості, так і суспільства загалом. Очевидно, що демократія, законність, права людини несумісні з анархією, уседозволеністю, свавіллям. Свобода людини в її моральних і правових формах означає такий варіант поведінки особи, відповідно до якого реалізація її здорових, розумних і благородних інтересів поєднувалася б із повагою інтересів інших людей, суспільства, держави.

Природно, що виховання правосвідомості починається із засвоєння моральних цінностей, норм у сім'ї, школі, у духовному спілкуванні. У спостереженнях над життям, роздумах про події, у побутових і соціальних конфліктах, пов'язаних із нормами права, юридичними оцінками зароджуються правові уявлення, погляди, розвиваються почуття молодих громадян. У правовому вихованні велика роль належить художній літературі, засобам масової інформації.

Виховання в душі права, законності не обмежується правовою освітою, формуванням позитивного ставлення до закону, права, а знаходить своє відображення в правовій активності особистості. Правова свідомість особистості виражається в оволодінні нею основами юридичних знань, у повазі до закону, права, у свідомому дотриманні норм права, у розумінні соціальної, юридичної відповідальності, у непримиренності з правопорушеннями, у боротьбі з ними. Знання громадянами своїх прав, свобод, а також обов'язків перед державою й суспільством є складовою частиною правової свідомості.

Суть правового виховання – це формування установки на узгодження своїх очікувань, прагнень з інтересами й очікуваннями суспільства, переконаність у тому, що особа знайде в державі, її органів допомогу в захисті своїх прав, законних інтересів. На думку І.О. Ільїна, індивідуум, не здатний до поваги до держави, перекручує всі свої правовідносини. Не поважаючи себе, він утрачає духовний вимір для своїх учинків. Політичний режим є хворим, якщо він заснований на взаємній неповазі влади й народу [1, с. 156]. Важливо усвідомити, що держава справедливо вимагає від суб'єкта виконання покладених на нього обов'язків, що він має рівні з іншими громадянами права, що він рівний з усіма перед законом і судом. Правове виховання покликане забезпечувати поведінку, яка узгоджується з потребами, інтересами й цінностями громадянського суспільства, які повинні знаходити втілення в правовій системі. Розвиток правової свідомості громадянина, суспільства сприяє подоланню відсталих поглядів, запобіганню випадків свавілля й насильства над особистістю. Унесення обґрунтованих, зважених правових уявлень, поглядів у свідомість громадян, боротьба зі злочинністю – передумови зміцнення законності й правопорядку, те, без чого неможливо побудувати громадянське суспільство й правову державу.

Політика держави у сфері правового регулювання, юридична практика повинна будуватися так, щоб у суспільстві, у свідомості людей затверджувалося ставлення до права як до цінності, без якої неможливо домогтися соціального порядку, заснованого на справедливості, утвердженні прав і свобод особистості. Правосвідомість є необхідною умовою осягнення людиною правових цінностей, що мають місце в суспільстві. Їх розуміння, повага до них веде до усвідомлення важливості права, його ролі в суспільних відносинах. Ціннісні якості права й досягнення юридичної практики стверджують у суспільстві ідеали гуманізму, свободи, рівності, справедливості, усього того, що може забезпечити ефективність суспільного розвитку. Необхідно формувати ставлення до права як до засобу гармонізації відносин у суспільстві, захисту прав людини, пом'якшення можливих конфліктів, як до механізму усунення свавілля й насильства. Дуже важливо змінити уявлення людей про право тільки як про примусовий засіб.

Державотворчі процеси зумовлені рівнем становлення демократичних правовідносин, ступенем розвитку громадянського суспільства та поступальною демократизацією суспільної правосвідомості. Громадянське суспільство є певним фундаментом правової держави, коли суб'єкти соціальних відносин створюють механізми самоорганізації й самореалізації в межах наявного правового поля. Якість їхніх рішень і характер учинків залежить від ступеня розвиненості правосвідомості. Громадяни повинні усвідомити цінність права як невід'ємного атрибуту демократичної правової держави, а розвинена суспільна правова свідомість має сприймати й визнавати інструментальну функцію права як засобу вирішення наявних протиріч.



У процесі становлення незалежної держави народ отримує свободу, але, на жаль, не вміє нею користуватися, реалізує свої конституційні права. Тобто суспільна й індивідуальна правосвідомість лише поступово «звикає» до нового виміру взаємодії з державою. Визначну роль у становленні державності та розвитку правосвідомості будь-якого суспільства повинна відігравати його еліта. Безсумнівно, що розвинена правосвідомість необхідна й пересічним громадянам, але ще вищим рівень повинен бути у представників державної влади, які своїм прикладом виховують власний народ [3, с. 372–373]. На жаль, нині правовий нігілізм залишається невирішеною проблемою в усіх сферах життєдіяльності суспільства.

Важливість правосвідомості найкраще прослідковується через установлення її зв'язку з правом. Цей зв'язок проявляється як у здійсненні впливу правосвідомості на право, так і навпаки. Насамперед цей вплив проявляється в процесі формування права, особливо на його завершальній стадії – стадії правотворчості. Колосальна роль правосвідомості полягає в тому, що саме вона дає уявлення про необхідність прийняття певних нормативно-правових рішень. Визначально значення має рівень правосвідомості всіх суб'єктів, що беруть участь у створенні нормативно-правових актів. Також правосвідомість впливає й на дотримання законів. Як форма суспільної свідомості вона здійснює виправний вплив на правосвідомість окремих індивідів, сприяє підвищенню її рівня, наближенню індивідуальної правосвідомості до суспільної. Дотримання вимог законодавства прямо залежить від рівня правосвідомості всіх членів суспільства. Правосвідомість відіграє важливу роль і під час вирішення компетентними органами конкретних юридичних завдань у процесі застосування правових норм. Хоча правова свідомість і не використовується в якості джерела права під час вирішення юридичних справ, проте вона (поряд із позитивними правовими нормами) є необхідним регулятором суспільних відносин.

Право – це нормативний елемент правової системи, та складова частина, з якої бере початок правове регулювання сучасних відносин. Для нього характерний обмежений обсяг, оскільки воно окреслюється своїми нормативними установками. Не можна не погодитися з твердженням О.А. Лукашової, яка вказує, що для того, щоб дослідити процес «життя» права, потрібно розглядати його не лише поверхово, а й у контексті реальних життєвих обставин, суспільних відносин, людської діяльності. Звідси виникає необхідність поняття «правова система», що включає в себе правосвідомість, правові відносини, правові норми й дає можливість прослідкувати процес формування об'єктивних норм і їх функціонування в суспільних відносинах, взаємозв'язок правосвідомості й правової діяльності; виявити закономірності діяльності всіх соціальних регуляторів, єдність у них об'єктивного й суб'єктивного [4, с. 81]. Правосвідомість як духовне утворення пронизує не тільки всі форми, стадії механізму правового регулювання, а й елементи правової системи.

Право існує й діє настільки, наскільки воно виражене в певних джерелах права. Час дії права визначає законодавець. Право може змінюватися, але особливість його така, що воно може діяти тільки у встановлених межах. Важливо й те, що правосвідомість стосовно права безмежна в часі. Вона існує поряд із «сьогоднішнім» правом, охоплює своїм уявленням минуле й майбутнє право й має здатність впливати на процеси правотворчості й реалізації права, чим правова свідомість допомагає праву стати «безперервним» регулятором суспільних відносин.

У процесі правотворчості право відчуває пряму залежність від правосвідомості. Саме у сфері правосвідомості відбувається інтелектуальна й психологічна оцінка законодавства. Але це не просто реакція на чинне право. Правосвідомість формує право в потрібному для загального суспільного розвитку напрямку. Правосвідомість законодавця, безумовно, впливає на новостворювану норму права, але законодавець зобов'язаний рахуватися також

із суспільною правосвідомістю в процесі творення правових норм. Розвинена правосвідомість здійснює безпосередній вплив на процеси законотворчості через розроблення концепції окремих законів, інших нормативно-правових актів. Визначення в концепціях мети правового регулювання, обґрунтування завдань, які слід буде вирішити в разі прийняття того чи іншого акта, теоретичний виклад конкретних шляхів регулювання суспільних відносин – усе це дає можливість суб'єкту правотворчих повноважень заздалегідь оцінити доцільність прийняття окремих приписів, нормативно-правових актів, спрогнозувати ефективність їх регулятивного потенціалу й прийняти рішення про їх розроблення або відкласти його на майбутнє. Необхідно виділяти також і провідну роль правосвідомості на конкретних визначених стадіях законотворчого процесу. Наприклад, важливий вплив на правотворчий процес має такий прояв правосвідомості, як планування законодавчої діяльності. Наявність плану сприяє залученню до цього процесу зацікавлених суб'єктів, які можуть висувати свої пропозиції, альтернативні проекти, а це зумовлює накопичення матеріалу, що може бути використаний під час розроблення, обговорення проекту закону. При цьому важливість значення того чи іншого можливого прояву правосвідомості має специфіку на кожній стадії. Правосвідомість проявляється в певній формі, на відповідному рівні, а також вплив може мати окремих структурний елемент правосвідомості, який буде виступати основоположним фактором під час здійснення певних процесів. Так, для визначення шляхів формування права правова психологія дає «будівельний матеріал» у вигляді помислів, похвтів, намірів людей відносно врегулювання певної сфери суспільних відносин. Створення правових норм вимагає спочатку свого ідейного обґрунтування. Лише та держава, що має державно-правову ідеологію, яка і є основою її правової діяльності, здатна сформувати власні правила й свою дієву правову систему. Під час розроблення законопроекту законодавець спирається на правосвідомість і враховує правову культуру народу, окремих соціальних груп, створює правові приписи, які б утілювали в собі очікувані суб'єктами суспільних відносин еталони й зразки поведінки [7, с. 98–99].

У процесі реалізації права правосвідомість відіграє не менш важливу роль, аніж у правотворчості. Це пояснюється природою поведінки, особливостями діяльності суб'єктів права. Хоч яка б не була їх поведінка, вона завжди є обміркованою, включає в себе психологічні елементи. При цьому значення того чи іншого прояву правової свідомості визначається формою реалізації норм права. При звичайних формах (виконанні, дотриманні, використанні) правосвідомість орієнтує суб'єктів права на добровільне виконання й додержання норм права, на недопущення зловживання правом під час його використання.

У процесі правозастосування специфічну роль відіграє професійна правосвідомість. Кожна посадова особа, особливо робітники правоохоронної сфери діяльності держави (судді, слідчі, прокурори, адвокати), зобов'язані знати зміст, суть норм права, уміти застосовувати правила тлумачення правових норм, бути переконаними в справедливості й законності тих рішень, які вони приймають. У центр таких відносин ставиться громадянин як духовно вільна, творча особистість, яка потребує допомоги й захисту з боку держави. Однак у фокусі правової діяльності посадових осіб залишаються загальнодержавні інтереси всупереч інтересам індивідуальним, груповим, класовим, партійним, якщо вони прагнуть до власної вигоди, ігноруючи при цьому право й правопорядок [5, с. 151]. Невипадково норми Кримінально-процесуального, Цивільного процесуального кодексів прямо приписують суддям право оцінювати докази, виносити рішення, керуючись і нормою права, і своїм внутрішнім переконанням. Професійна правова свідомість відіграє вирішальну роль у переборенні прогалин у праві, застосуванні аналогії права й закону. Без належних знань принципів права, без уміня порівнювати між собою схожі

норми права, приймати рішення, що матимуть незградий вплив на життя громадян, правозастосування практично неможливе.

Ні ототожнювати, ні протиставляти право й правосвідомість не слід. Право й правова свідомість – явища соціально-правового життя, але неможливо говорити про правосвідомість поза правом, так само, як і про право поза правосвідомістю. Правова норма, правовідносини, правосвідомість взаємозумовлені і якісно впливають одне на одного. Оскільки право й правосвідомість є взаємодіючими поняттями, які, крім того, взаємно доповнюють один одного, то під час еволюції права відбуваються відповідні зміни в правосвідомості й навпаки. Очевидно, що без активної ролі правосвідомості право не зможе ефективно впливати на суспільні відносини. Від рівня розвитку правосвідомості окремої особистості, суспільства в цілому, від ступеня зрілості цих соціально-правових явищ багато в чому залежить сила права, ефективність механізму правового регулювання.

Висновок. Розвинена правосвідомість сприймає право, культивує й удосконалює його, рухається до його найвищої мети, тобто до духовного життя і його організації. Вона встановлює, що життя, присвячене вільному, предметному набуттю й здійсненню вищих і безумовних цінностей, – це верховне благо, і відповідно до цього переносить своє волюве твердження на все те, що точно веде до його правового здійснення. Визначення правосвідомості аж ніяк не зводиться лише до знання позитивного права. Правова свідомість узагалі не зводиться до одного знання, але включає в себе всі основні функції духовного життя: насамперед – волю, саме духовно виховану волю, а потім – і почуття, і уяву, і всі сфери людської душі. Вона не зводиться й до переживання одного позитивного права, але завжди підходить до нього з деяким вищим, предметним мірилом. Розвинена правосвідомість не знаходиться в пасивному стані. Вона – життєво активна й творча. Тому лише знання позитивного права, правильне сприйняття його ще не гарантує нормальної правосвідомості.

Шлях боротьби за нове, краще об'єктивне право, за нові закони – це шлях розвинутої правосвідомості: неправильні, несправедливі, застарілі закони та суспільні інститути скасовуються, а замість них за допомогою мирного, організованого здійснення тих зовнішніх діянь, якими зумовлене створення нових норм, встановлюється нове, краще право. Розвинена правосвідомість зміцнює й виховує в душах людей волю й довіру до права. Значення позитивного права є непорушним, але всі норми, що входять до його складу, за загальним, основним своїм змістом піддаються скасуванню та заміні новими. Право має здатність оновлюватися відповідно до оновлення суспільних потреб, і поки ця здатність зберігається – правосвідомість буде мирно й органічно розвиватися, відкриваючи нові прогресивні шляхи до подальшого розвитку права. Готовність, гідність і компетентність правосвідомості – це шлях до вирішення всіх основних життєвих труднощів, що випливають із природи права й створюють чимало теоретичних суперечок в юридичній теорії й практиці.

Дійсно, правосвідомість відіграє неocenенну роль у життєдіяльності суспільства, у формуванні громадянського суспільства та становленні правової держави. На сучасному етапі розвитку держави й суспільства, який характеризується різкими змінами й реформами, є всі шанси для якісної трансформації суспільної правосвідомості, для її оздоровлення. У майбутньому саме правосвідомість, стійка до деформацій і викривлень, стане запорукою розвитку демократичної правової держави.

#### Література

1. Ильин И.А. О сущности правосознания / И.А. Ильин // Собрание сочинений. – М., 1994. – Т. 4. – 234 с.
2. Капустіна Н.Б. Криза сучасної правосвідомості (шляхи подолання) / Н.Б. Капустіна // Актуальні проблеми держави і права: Збірник наукових праць. Випуск 40. – Одеса : Юридична література. – 2008. – С. 257–262.

3. Кистяковский Б.А. Философия и социология права / Б.А. Кистяковский. – СПб. – 1998. – 402 с.

4. Лукашева Е.А. Право. Мораль. Личность / Е.А. Лукашева. – М. : Наука. – 1986. – 263 с.

5. Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности / Л.И. Петражицкий. – СПб. : Лань. – 2000. – 608 с.

6. Пиголкин А.С. Общая теория права / А.С. Пиголкин. – Москва. – 1996. – 383 с.

7. Скакун О.Ф. Теория права и государства : [підручник] / О.Ф. Скакун. – К. : Алерта. – 2009. – 520 с.

8. Цвік М.В. Загальна теорія держави і права / М.В. Цвік. – Харків. – 2009. – 583 с.

#### Анотація

**Соколовський О. О. Правосвідомість як необхідний елемент підвищення рівня розвитку суспільства й становлення правової держави.** – Стаття.

У статті доводиться, що правосвідомість чинить активний вплив на регулювання всього різноманіття життєвих процесів у суспільстві й державі, сприяє консолідації громадян, усіх соціальних груп, підтриманню й зміцненню цілісності суспільства, порядку в ньому. Установлено вплив правосвідомості на правотворчу й правореалізаційну діяльність, охарактеризовані можливі деформації правосвідомості, визначені необхідні умови запобігання їх негативному впливу. Розвинена правосвідомість суспільства, повага громадян до закону є основою міцності держави, ефективного функціонування політичної та правової систем. Правові уявлення про справедливість, усвідомлення прав і обов'язків людини, дозволів і заборон – усе це впливає на формування мотивів і установок поведінки людини в правовій сфері життя суспільства, а через регулювання правової поведінки особистості проявляється активна роль права, правосвідомості.

*Ключові слова:* правосвідомість, розвинена правосвідомість, деформація правосвідомості, правореалізація, правотворчий процес, громадянське суспільство, правова держава.

#### Аннотация

**Соколовский О. О. Правосознание как необходимый элемент повышения уровня развития общества и становления правового государства.** – Статья.

В статье доказывается, что правосознание оказывает активное влияние на регулирование всего многообразия жизненных процессов в обществе и государстве, способствует консолидации граждан, всех социальных групп, поддержанию и укреплению целостности общества, порядка в нем. Установлено влияние правосознания на правотворческую и правореализационную деятельность, охарактеризованы возможные деформации правосознания и определены необходимые условия предотвращения их негативного влияния. Развитое правосознание общества, уважение граждан к закону являются основой прочности государства, эффективного функционирования политической и правовой систем. Правовые представления о справедливости, осознание прав и обязанностей человека, разрешений и запретов – все это влияет на формирование мотивов и установок поведения человека в правовой сфере жизни общества, а через регулирование правового поведения личности проявляется активная роль права, правосознания.

*Ключевые слова:* правосознание, развитое правосознание, деформация правосознания, правореализация, правотворческий процесс, гражданское общество, правовое государство.

#### Summary

**Sokolovsky O. O. Legal consciousness as an essential element in raising the level of society and the formation of a constitutional state.** – Article.

The article proves that legal consciousness has an active influence on the regulation of all variety of vital processes in the society and the state, promotes the consolidation of citizens of all social groups, support and enhances the integrity of the society, the order in it. The influence of legal consciousness on law-making and law-realizing activity is established, possible deformations of legal consciousness are characterized and necessary conditions for preventing their negative influence are identified. A developed legal consciousness of society, respect

for the law is the basis of the strength of the state, effective functioning of political and legal systems. Legal idea of justice, awareness of the rights and duties of man, the permissions and prohibitions – it all affects the formation of human motives and behavior settings in the legal sphere of the life of society.

Through the legal regulation of the behavior of individual manifests the active role of the law, of consciousness.

*Key words:* legal consciousness, developed legal consciousness, deformation of legal consciousness, law-realizing activity, law-making process, civil society, constitutional state.



УДК 1(091)(447)

В. В. Співак

кандидат філософських наук,  
докторант

Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського

### ЖИТТЄВИЙ УСПІХ ЯК ЕЛЕМЕНТ ЩАСТЯ В СПАДЩИНІ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ XVII СТОЛІТТЯ

Проблема щастя належить переліку малодосліджених питань в історії вітчизняної філософської думки епохи бароко. Однак ця проблема є доволі перспективною з огляду на подальше дослідження, адже щастя є однією з центральних категорій морально-аксіологічної парадигми українських церковних мислителів XVII ст.

Однак ця проблема є досить складною для вивчення, оскільки уявлення барокових інтелектуалів про щастя мають доволі мозаїчний і поліморфний характер. Щастя трактувалося ними як небесне блаженство, радість, задоволення, успіх, фортуна тощо. У цих уявленнях переплелися вчення Отців Церкви, вплив етики протестантизму, антична філософська традиція й етика ренесансного гуманізму. Тож постає проблема розмежування цих уявлень, без якої неможливе ані детальне дослідження, ані комплексне вивчення цієї проблеми.

Релігійний погляд на щастя, що був панівним в епоху бароко, стверджував минуцність і непевність земного життя порівняно з майбутнім щастям небесним. Тож земне щастя сприймалося як омана, тимчасова, несуттєва обставина людського життя на шляху до вічного блаженства. Проте земне щастя все ж привернуло увагу церковних мислителів, які намагалися у своїх повчаннях узгодити прагнення мирян до щастя з вимогами християнської моральності. Одним із важливих питань в уявленнях про земне щастя була морально-етична оцінка життєвого успіху. До цього виду щастя прагнула паства, але він досить часто вступав у протиріччя з християнською мораллю. Тож церковні мислителі були змушені дати відповідь на запитання: чи можна поєднати прагнення до успішного світського життя зі спасінням душі? Цій проблемі ми й присвяtimo нашу статтю.

Проблема щастя вже привертала увагу низки дослідників. Так, історія розвитку уявлень про щасливе життя розглянута у фундаментальних дослідженнях В. Татаркевича [9], Д. Макмехона [11] і С. Воркачова [1]. Проте ці автори не звертають уваги на розуміння щастя в українській духовній культурі епохи бароко. Морально-аксіологічна парадигма у творчості українських церковних мислителів епохи бароко досліджувалася в працях Л. Довгої [3], С. Йосипенко [4], М. Корзо [5] і Н. Яковенко [10]. Однак проблема щастя в їхніх дослідженнях спеціально не розглядалася, автори торкаються її лише побіжно.

Метою дослідження є вивчення особливостей уявлень про життєвий успіх як вид щастя в спадщині українських і польських церковних мислителів епохи бароко.

Джерельною базою нашого дослідження стали рукописні та друковані проповіді Антонія Радивиловського зі збіроч «Вінець Христов...» і «Огородок Марії Богородиці...». Для порівняльного аналізу нами використано тексти Іоанніа Галатівського, який належить до тієї ж «латино-польської» проповідницької традиції, що й А. Радивиловський. Із метою виявлення можливих польських впливів до джерел наукової розвідки залучено творчість польських проповідників Петра Скарги й Томаша Млодзяновського, які справили досить значний вплив на розвиток українського барокового проповідництва.

Життєвий «світський» успіх у творчості Антонія Радивиловського є своєрідним антиподом благословенного життя християнина. І якщо останнє є результатом божественної опіки та моральності людини, то перший не обов'язково пов'язаний із дотриманням християнської етики. Матеріальні блага, якими володіє благословенна людина, є знаком божого благословення та наслідком заслуг перед Богом.

Благословенна людина прагне не матеріальних благ, а християнських чеснот, а отримує достаток як нагороду за своє благочестя. Натомість прагнення успіху пов'язане насамперед із прагненням матеріальних благ, влади, слави тощо. Таке прагнення до зовнішнього благополуччя передається Антонієм Радивиловським як «щастє дочасное» [7, с. 517], «дочасного світу щастє» [8, с. 216] або «щастя» [6, арк. 347], «щасливість» [6, арк. 66], без відповідних епітетів (в такому разі з контексту зрозуміло, що йдеться про оманливе земне благополуччя). Таке благополуччя є спокусою для людей, які, досягнувши матеріальних статків («добра дочасні» [6, арк. 162 зв.], «добра щастя» [6, арк. 232], «добра щасливости» [6, арк. 482], «добра временные» [8, арк. 12], «добра дочасные» [8, с. 638]), уже «розуміють на сьмь світі себе быти за щасливыхъ, за богатыхъ, за благословенныхъ...» [6, арк. 346 зв.], але насправді можуть згубити свою душу.

Щастя, що розуміється у світському аспекті як досягнення матеріальних благ і не ґрунтується на благочесті, природно, не знаходить схвалення у Антонія Радивиловського. У душі християнської моральної доктрини й антропології проповідник виділяє образ «старого та нового Адама (людини)» і розділяє «старого Адама» на три категорії: земну, тілесну та духовну людину. Людей, які прагнуть такого щастя, Антоній Радивиловський називає «земними»: «Ветхій нашъ человекъ, на три иншіи делится члвкъ, яко то на земнаго, плотяного, й дешвнаго... Земнаго человека носятъ Образъ на себѣ тыи которыи земная мудрствуютъ, которыи ни о чемъ иншомъ не мыслятъ, тылко albo о збогаченюся, albo о доступіеню честей; которыи надто любятъ достатокъ земный, й славу міра сего; которыхъ житіє на земли естъ, а не на Небі» [7, с. 1273–1274].

Проповідник пише про жадібність людей до земного щастя порівняно з небесним: «Правдѣ много между нами естъ такихъ что подвизаютьсѣ добрымъ подвигомъ, абы могли постигнути, albo честь якую, albo богатство, albo славу, albo доброе о себе у людей розуменье, albo роскоши сего світа, albo пріязнь і фаворъ людскій, але жебы для одержаня вічної жизни подвизалися добрымъ подвигомъ віры, яко подвизался ст: мч: Імркъ: О Бже нашъ, якъ барзо мало естъ!» [7, с. 1483]. Таке прагнення є наслідком «нерозумного егоїзму», тобто надлишкової любові людей до себе, що вважається проповідником аморальною рисою, «бо тылко кто любить себе самого, той и о чести, и о славу, и о богатство міра сего, и о подвшене на земли стареаетсѣ; а кто себе самага въ мірі сьмь ненавидитъ, ни о что таковое не дбаєт. Справъ же то намъ презъ млтвы свои стый у Христа Гда ншго, абысмо и мы вземши на себе Креть покуты стой послідовали Христу зъ возненавидінемъ себе самыхъ, розными себе посліи ншей за образу маестату Бжого трапчяи мерщвлєніями и наказаніи» [7, с. 1614]. Щоправда, Антоній Радивиловський у душі християнського ригоризму впадає в іншу крайність, вимагаючи від пастви ненависті до себе, що продиктоване як темою проповіді («Слово Общєє на День святій мучеників»), так і аскетичними вимогами умертвіння плоті, до яких проповідник як чернець мав виявляти симпатію.

Загалом Антоній Радивиловський вважає цілком природним прагнення людини до успіху. Своє уявлення про успіх має кожен суспільний прошарок: «станъ Царскій, станъ Сенаторскій, станъ Воинскій, станъ Радєцкій, станъ Купецкій, станъ Ролицкій, станъ Архїерейскій, Іерейскій, Казнодійскій...» [7, с. 123]. Кожний представник суспільної ієрархії прагне досягти бажаного щастя: «Царь яко

в притворі в своєму стані Царском зостаючи, прагнеть розширення свого црствія, прагнеть звїязства над неприятелями. Сенаторъ на кріслі сенаторскомъ сидячи, прагнеть примноженъ староствъ, прагнеть булавы Гетманской, Печати канцлїрской, ліски Маршалковской. Воинъ бавлячися военными Рицерскими справами, прагнеть ласки Царской й Гетманской, прагнеть здобычи зачної. Райци сидячи в Ратуші на суді яко в притворі Купели овчей, прагнуть абы люде позывали абы едни на другихъ накладали. Купци сидячи в ташу албо в Коморі прагнуть абы что добре продали, абы что тале купили. Ролники ходячи за плугомъ кгда что посіють, прагнуть абыса добре уродило, кгдася уродить, прагнуть абы вчасне могли з поля зобрати, до гумна звозити, змолотити, й знову посіяти. // Архіереи, Іереи, Казноді, кто з них стоючи у Олтаря, кто на Катедрі, прагнеть абы през млтвы свои й офіры Бга ласкавого людємъ зъедналъ, абы през науку свою до покуты стой ихъ привель» [7, с. 123–124].

У таких прагненнях реалізуватися у своїй сфері діяльності нема нічого гріховного, прагнення зробити кар'єру Антоній Радивилівський називає «золотою мыслію»: «Мысли бо вимъ быти [в речи Посполитой Княземъ, Сенаторомъ, Старостою, на дворі Царскомъ быти Маршалком, Канцлїром, Каштеляном, а за ж то не золотая мысль? мыслити быти в Войску Гетманом, Полковником, Ротмистром, албо сотником, обозным, Писаром, а за ж то не золотая мысль? мыслити быти в Цркви Бжей Архієпскопом, Епсском, Ггуменом,] а за ж то не пієнкая й не золотая мысль...» [7, с. 201].

Вочевидь, проповідник виступає проти «крайнощів» у кар'єрних і економічних амбіціях, адже людина, що занадто затьмарює розум бажаннями отримати «сьогосвітні блага», забуває про Бога й опиняється в полоні гріха. Наприклад, занадто сильне бажання «зробити кар'єру» може призвести до втрати вищих благ: «Збытная Хтивоть Годности, приноситъ шкodu, на утраті місця найбезпечнішого й найвеселішого, й на утраті всіхъ добръ щасливости й Блаженства» [6, арк. 482].

Те саме стосується багатства: «Кто барзо хтивый естъ до набытя багатства, нехай відаеть же не любитъ Бога всімъ срдцемъ своим; кто хтивы естъ до пожадливости телесной, нехай відаеть же не любитъ Бога всею дшею своею; // кто маєт хтивоє наміреніє до порожной хвалы, албо до доступленя гоноров, нехай відаеть же не любитъ Бога всією мыслію своею» [7, с. 667–668].

Такі бажання не гідні справжнього християнина, і шукання такого щастя несе загибель душі, оскільки в гонитві за земними благами, навіть набуваючи їх чесним способом, через працю, людина забуває про Бога, не відвідує Церкву, працює на свята тощо. При цьому вона може прикриватися цілком пристойними мотивами (необхідністю піклування про родину тощо), але це не зменшує її провини, як пише проповідник. Така поведінка є результатом спокуси світу, який вабить людину, «абы збытнее (зайве – В. С.) старане о себе чиниль, абы и в стые дни не прожноваль». Проповідник закликає не шукати собі хліба з «уразою Божою, й нарушенемъ сумненя своего» [7, с. 1267].

Показово, що проповідник не виступає проти успішності як такої, вона стає благом чи злом залежно від ставлення до неї та використання її «плодів». Так, багатство, яке саме по собі не є благом чи злом, набуває негативного морального змісту, коли людина неправильно його використовує або занадто до нього прив'язується. Зокрема, гріховним є розуміння багатства як щастя й остаточної мети своєї діяльності (підміняти ним небесне блаженство), «которымъ то богатымъ Христосъ оповідаеть быти горе... тымъ которые оныхъ (багатств – В. С.) на зло užívають, яко то на обжерства, на п'янства, й на иншіє гріхи... котрыє оныхъ набувають, то чрезъ лихвы, то чрезъ драпіства, которые въ них свою щасливостъ, й яко бы остатній свой конецъ закладаютъ» [6, арк. 66]. Як видно з цитати, проповідник робить акцент не тільки на гріховному використанні таких благ, але й на неправедному набутті. Неправедно набуті блага йдуть на злі речі та віддаляють людину від справжнього щастя, у

той час, як уже було сказано, блага, дані від Бога (ознака «благословенності» людини), слугують засобом для добрих справ, тобто здатні слугувати остаточній меті людини.

Також, на думку Антонія Радивилівського, варто пам'ятати про примарність земного багатства: «Уважимо багатства, роскоши, что юного суть, если не тинь й дымъ? Яко албовимъ тинь челоувическая непоказуется ажь за просвщєніємъ солнца: такъ вси утихи, вси роскоши людскіи земныи, потыся показують, поки нам сего дочасного живота свѣтитъ щастє. а яко прудко гинетъ дымъ, так прудко гинуть роскоши сего облудного свѣта» [8, с. 216].

Земні блага можуть стати перешкодою для спасіння лише тому, «который весь свой умыслъ, все свое Старане закладуєтъ на томъ тылко, абыса збогатиль, й роскошей телесныхъ на сем свѣті зажилъ» [6, арк. 347].

Матеріальні блага здатні відвернути від Бога й побожних людей, спокусивши їх і видавши себе за справжнє щастя: «многo естъ тыхъ которые пред тымъ бывали побожними, до Церкви, до Исповиди першими, а потымъ обтяжившиися рїчами сего свѣта...», стали лїнними до служіння Богу та виправдовуютьсє домашніми клопотами, «чи уже то розуміють на семъ свѣті себе быти за щасливыхъ, за богатыхъ, за благословенныхъ...», тому не звертають уваги на божественні речі [6, арк. 346 зв.]. Показовим є розподіл у цьому фрагменті понять «щасливі» та «благословенні», що може говорити про різне їх смислове наповнення. Так, щастя тут більше асоціюєтьсє з успіхом і везінням, у той час як благословенність указує на опіку вищих сил і «благополучний образ» людини.

Якщо благословенній людині достаток іде на користь, то грішнику отримані блага лише шкoдять, і успіх обертаєтьсє для нього злом. Так, проповідник пише: «Будетъ мїти незбожнїй челоувїкъ великую у людей прїязнь, будутъ его всі на годность подносити, будутъ з ним до людей зацныхъ листы писати, учинят его Паномъ великим, учинят его Болариномъ, Каштеляномъ, Воеводою, Гетманомъ, Полковникомъ; учинят его войтомъ, бурмистром, райцею, лавникомъ и прочая. ано всі тые людскіє прїязни, вси промоції обернутсє ему на вічноє осужденіє» [7, с. 677]. Сімейнє щастя грішнику також недоступнє, і якщо він навіть «поймет за жену дєву красную й богатую» [7, с. 675], йому це обернетьсє злом на землі та на небі.

Загалом не варто захоплюватися мріями про цілковитий успіх, адже людина нездатна зробити щось досконало: «Немашъ такой речи на свѣті отъ чоловїка такъ щасливє учиненой, абы якой въ себѣ немїла омылки, албо недосконалости», – пише проповідник у передмові до «Огородку». Така недосконалість людських досягнєнь впливає з недосконалості самої людини: «Правда то, же маєтъ й Чоловїкъ въ себѣ добротъ, которая можетсє ему приписати, але змїшану зе злостю, маєтъ пієнкость, але злучену з шпетностю, маєтъ силу, але з слабостю, маєтъ правду, але небезъ фалшу, маєтъ мудротъ, але з невѣдомостю, маєтъ животь, але з смертію, маєтъ щастє, але з утрапленемъ змїшаное» [8, с. 133].

На думку Іоаникія Галятівського, земнє благополуччє може обернутисє для людини загибєллю, якщо воно не має своїм підґрунтям Божого благословєннєя та якщо людина в гонитві за свѣтськими благами забуває про Бога. Іоанікій Галятівський досить часто описує гонитву грішників за владою, славою [2, с. 155] і багатствами [2, с. 94], називаючи їх «сітями» для ловлі людських душ [2, с. 68]. Проповідник закликає слухачів служити Богу, а не ганятисє за «марностями» свѣту [2, с. 73], адже останні віддаляють людину від Бога та приносять їй клопоти [2, с. 88]. Тих, хто в погоні за земними благами забуває про Бога та не дбає про спасіння душі, Галятівський порівнює з «гадами земными» і пише, що «люде, которые всю мыслъ свою въ боацтвахъ, въ гонорахъ и въ иншихъ марностяхъ земныхъ утопили, а о збавленю души своей не мыслят и не стараются. Такіи грїшатъ и неба не доступуютъ» [2, с. 101]. В іншому місці проповідник пише із цього приводу: «Єднакъ не всі люде прїймають от Бога почестъ, не всі прїймають корону

небесную вічну... бо не всі люде добре бігъ той, житіє те перешнее, отправають, болше ихъ есть, которые зле бігутъ до кресу смертельного, зле живуть на світі, болше ихъ есть, которые уганяются за марностями свецкими, дочасными земними, а о корону небесную вічну не дбають» [2, с. 134].

Однак і ті, хто служать Богу, але прагнуть багатств і інших земних благ, ризикують спасінням душі: «Которыи Богу служатъ и небесного мешканя хотятъ доступити, еднакъ за марностями земними, за богацтвами ся уганяють и такіи грішати и неба не доступятъ, бо мовиль Христос: Не можете Богу работати и маммоні...» [2, с. 101].

Досягнувши життєвого успіху, людина починає занадто пишатися ним, і губить душу гордістю: «И теперъ кто есть богатый, маеть много злота, сребра, грошей, шатъ, маетностей и для того багатства в пыху подноситъ... кто есть кролемъ, царемъ, княземъ, гетманомъ, воеводою, albo инымъ монархою и потентатомъ на світі и для той прерогативы в пыху подноситъ, иныхъ людей ни за цо маеть... кто есть и между духовными преложонымъ яким проторопою, игуменомъ, архімандритою, митрополитою, епископом, архієпископомъ, ексархом, патріархою и для того преложеньства в пыху поноситъ, філіозомъ, теологомъ, астролігомъ, математикомъ, аритметикомъ albo иншою мудрость и науку вь собі маеть и для тоєи мудрости и науки вь пыху подноситъ, много о собі розумієте и до того чоловіка Христосъ: И ты, Капернаумъ, иже до небесъ вознесыйся, до ада снідеша» [2, с. 114]. Фактично, на думку Галатовського, через жадібність людина втрачає всі духовні блага, стаючи зарозумілою, заздрісною тощо [2, с. 194].

Через гріхи людина втрачає не лише вічні, але й земні блага: «Гріхъ есть нічого, бо чоловіка в нівечь обертаєть, позбавляєте чоловіка добръ приржонныхъ и надприржонныхъ, дочасныхъ и вічныхъ, земныхъ и небесныхъ, позбавляєте чоловіка цнотъ, ласки божой и славы вічної» [2, с. 156].

Щодо прагнення земного успіху, який не ґрунтується на благочесті, польські проповідники висловлюються традиційно негативно. Так, Скарга вважає це проявами людської самовпевненості та пихи, які призводять до загибелі душі [13, т. 3, с. 337–338]. Дбати про себе та власне збагачення є ознакою «лакогого», зараженого гріхом серця. Томаш Млодзяновський нагадує пастві про мінливість і марність земного успіху [12, т. 1, с. 71, 80].

Петро Скарга негативно висловлюється про надлишкову увагу до здобування земних благ. Такі прагнення роблять людину невільною та призводять до гріха: «Працюємо над світом і набуванням дочасних благ: праця є наднормовою, заради хліба, посад, слави, успіху світського, накладає узду на наш світ та запягає до своєї роботи. Тіло нами керує й слуга пана б'є... Слуги наші стали нам панами. І тяжка та прикра мала б бути нам та неволя, особливо шляхетним. Чорт на нас вантажить мішки та каміння тяжке, під якими стогнемо: працюємо на гріхи його, як селяни на якогось пана: а праці не відчуваємо. Для чорта не тяжко... Людська марна надія, чекати від чорта втіхи, а замість неї дочасну й вічну згубу отримала. А для Господа Бога й малі речі здаються нам тяжкими... Хіба світ, і чорт, і тіло, яким так старанно слугуємо, визволять нас від смерті й пекла?» [13, т. 5, с. 194]. Людські турботи про земні блага є безсезонними, адже вони спрямовані на здобуття речей, які їм не потрібні та шкодять спасінню: «Марності повні праці й турботи людські, коли те збирають, без чого жити можуть, і що їм є перешкодою до спасіння». Далі проповідник нарікає на розкіш як прояв «порожньої хвали» [13, т. 2, с. 303].

Зайва турбота про «земні речі» є перешкодою до духовних благ: «Перешкодою є надлишкова турбота про світські речі при врядуванні, в праці, в господарстві якими собі <...> серце обтяжуємо <...> які весь час та думки людські на себе перетягають і посяняє слово Боже витискають і душати. Бо багато є таких, хто радий слухати слово Боже, і радий до серця доброго його вкладати, але не родять в них врожаї святых чеснот через турботи сьогосвітні, які їм часу для об-

мірковування й втілення речей у серці посяняних не залишають... Так зайві світські справи відбирають той час, який має би використуватися на духовні вправи» [13, т. 1, с. 254].

Також за Скаргою перешкодою до спасіння є «гроші й багатства, в яких тонуть людські думки та любов» [13, т. 1, с. 255]. Томаш Млодзяновський пише, що людина ризикуює стати невільником свого багатства, а це відбувається тоді, коли вона вбачає в «багатствах, достатках і маєтках» своє щастя [12, т. 1, с. 33–34]. Навпаки, багатство може стати причиною людських нещасть [12, т. 2, с. 34] і навіть загибелі: «Багатства й достатки є початком прокляття» [12, т. 2, с. 35].

Отже, стосовно світської успішності (кар'єра, багатство, влада, слава...) православні та католицькі мислителі висловлюються неоднозначно. У спадщині Іоанікія Галатовського, Петра Скарги та Томаша Млодзяновського світське щастя характеризується негативно. Для грішника земне щастя завжди обертається злом і вічними муками. Так само всі автори відкидають кальвіністське бачення земного щастя як ознаки спасенності, зазначаючи, що воно може бути ознакою приречення людини до загибелі, оскільки здатне збити з істинного шляху.

Проте, на думку Антонія Радивилівського, праведній благословенній людині всі ці блага йдуть на користь і слугують засобом для реалізації її позитивних моральних якостей. Загалом він не засуджує прагнення до успішності, багатства та не вважає їх гріховними, але застерігає від зайвої гонитви за ними й неправильного їх розуміння, аби вони не стали перешкодою на шляху до остаточної мети – небесного блаженства, адже для грішника земне щастя обертається злом і вічними муками.

Таким чином, у міркуваннях українських і польських мислителів епохи бароко відбилися впливи протестантської етики та ренесансного гуманізму, що виправдовував прагнення людини до земного щастя. Проповідники не приймали кальвіністського погляду на проблему прагнення людиною життєвого успіху та водночас намагалися христианізувати такі намагання пастви.

Подальший розгляд цієї проблеми є доволі перспективним, адже проаналізувати в межах однієї статті всі складники концепту щасливого життя є неможливим.

### Література

1. Воркачев С. Счастье как лингвокультурный концепт / С. Воркачев. – М. : ИТДГК «Гнозис», 2004. – 192 с.
2. Галатовський І. Ключ розуміння / підгот. І. Чепіга. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 53–238.
3. Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття : [монографія] / Л. Довга. – Київ – Львів : Свічадо, 2012. – 344 с.
4. Йосипенко С. До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Йосипенко. – К. : Український Центр духовної культури, 2008. – 392 с.
5. Корзо М. Образ человека в проповеди XVII века / М. Корзо. – М. : ИФРАН, 1999. – 190 с.
6. Радивилівський А. «Вінець Христов...» / А. Радивилівський. – К., 1688. – 544 арк.
7. Радивилівський А. «Вінець Христов...». Рукопис / А. Радивилівський, І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2. – 1615 с.
8. Радивилівський А. «Огородок...» / А. Радивилівський. – К., 1676. – 1128 с.
9. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека / В. Татаркевич. – М. : Прогресс, 1981. – 368 с.
10. Яковенко Н. У пошуках Нового неба. Життя і тексти Іоанікія Галатовського / Н. Яковенко. – Київ: Лаурис; Критика, 2017. – 704 с.
11. McMahon D. A History of Happiness / D. McMahon. – New York : Grove Press, 2006. – 544 p.
12. M odzianowski T. Kazania i Homilie / T. M odzianowski. – Pozna , 1681. – Т. I – IV. – 456 s.
13. Skarga P. Kazania na niedziele y svieta calego roku / P. Skarga. – Wilno, 1793. – Т. I – VI. – 279 s.



## Анотація

**Спивак В. В. Життєвий успіх як елемент щастя в спадщині Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури XVII століття.** – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню уявлень про життєвий успіх як елемент розуміння щастя в українській духовній культурі епохи бароко. Проаналізовано тлумачення уявлень про успішне життя людини в спадщині Антонія Радивиловського порівняно з текстами Іоанікія Галятівського. Також для порівняльного аналізу використано проповіді польських авторів: Петра Скарги та Томаша Млодзяновського. Робиться висновок про наявність у вітчизняній філософській культурі впливу протестантських і ренесансних уявлень про щасливе життя. Ознаками успішного життя українськими та польськими авторами визнаються володіння багатством, кар'єрне зростання, влада, слава тощо. Більшість авторів висловлюється щодо цього виду щастя негативно, вбачаючи в ньому загрозу християнському благочестю. Натомість Антоній Радивиловський у своїх повчаннях намагається спрямувати прагнення пастви до життєвого успіху в християнське русло, стверджуючи можливість поєднання успіху та благочестя.

*Ключові слова:* історія філософії, українська філософія, бароко, щастя, успіх.

## Аннотация

**Спивак В. В. Жизненный успех как элемент счастья в наследии Антония Радивиловского в контексте украинской духовной культуры XVII века.** – Статья.

Статья посвящена исследованию представлений о жизненном успехе как элементе понимания счастья в украинской духовной культуре эпохи барокко. Проанализировано толкование представлений об успешной жизни человека в наследии Антония Радивиловского в сравнении с проповедями Иоанникия Галятовского. Также для сравнительного анализа использованы проповеди польских авторов: Петра Скарги и Томаша Млодзяновского. Делается вывод о наличии в от-

ечественной философской культуре влияния протестантских и ренессансных представлений о счастливой жизни. Признаками успешной жизни украинскими и польскими авторами признаются владение богатством, карьерный рост, власть, слава и т. д. Большинство авторов высказываются об этом виде счастья негативно, видя в нем угрозу христианскому благочестию. Однако Антоний Радивиловский в своих поучениях пытается направить стремление паствы к жизненному успеху в христианское русло, утверждая возможность сочетания успеха и благочестия.

*Ключевые слова:* история философии, украинская философия, барокко, счастье, успех.

## Summary

**Spivak V. V. Life success as an element of happiness in the Legacy of Anthony Radivilovsky in the context of the Ukrainian spiritual culture of the XVII century.** – Article.

The article is devoted to the study of perceptions of life's success as an element of understanding happiness in the Ukrainian spiritual culture of the Baroque era. The author analyzes the interpretation of representations of a successful human life in the legacy of Anthony Radivilovsky in comparison with the texts of Ioanikii Galyatovsky. Also, for the comparative analysis, the sermons of the Polish authors: Petr Skarga and Tomasz Mlodzianowski were used. The conclusion is drawn about the presence in the domestic philosophical culture of the influence of Protestant and Renaissance ideas about a happy life. The signs of successful life by Ukrainian and Polish authors are recognized: possession of wealth, career growth, power, glory, etc. Most authors express a negative view of this kind of happiness, seeing it as a threat to Christian piety. Instead, Antony Radivilovsky in his teachings tries to direct the aspiration of the congregation to life's success on the Christian front, arguing the possibility of combining success and piety.

*Key words:* history of philosophy, Ukrainian philosophy, baroque, happiness, success.

УДК 177.9

Р. М. Станіславів

аспірант кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»

## РЕТРОСПЕКТИВНИЙ ОГЛЯД ПОНЯТТЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ

Споконвічна проблема справедливості була наріжним каменем у працях мислителів античності, середньовіччя, нового часу та сучасності. Люди в усі історичні часи хотіли справедливості. Коли в тій чи іншій державі наступали важкі для життя періоди, її населення згадувало про «золотий вік», коли нібито в суспільстві панували мир і справедливість. Практично в усіх національних культурах є міфи про такі духовно й морально благодатні часи. Із покоління в покоління люди передають оповіді та легенди про добрих правителів і про їх справедливі справи.

Аналіз такої категорії, як справедливість, уже не раз привертая увагу науковців. Серед них слід виділити таких учених, як А. Екімов, Д. Єрмоленко, С. Іванова, О. Панкевич, С. Прилипко, О. Процеський, К. Томашевський, Г. Чанишева, Ю. Черткова, Л. Шумна, О. Ярошенко та ін. Проте ще до виникнення писемності, в архаїчні часи в первісних людей були певні уявлення про справедливість.

**Метою статті** є дослідження особливостей історичного розвитку справедливості.

Можна з упевненістю стверджувати, що спочатку справедливість являла собою примітивне зрівняння. Це можна розуміти як можливість вільно отримувати певні матеріальні блага, які були надбанням усього первіснообщинного соціуму. Як зазначає З. Бербешкіна, первісні люди, які щойно вийшли з тваринного стану, за надзвичайної примітивності їхнього способу виробництва й зумовлених ним суспільних відносин учиняли так певним чином тому, що до цього їх безпосередньо підштовхували умови їх існування [2, с. 132].

Свідомість первісної людини в архаїчній формі використовувала для оцінки поведінки категорії добра та зла, ще не виділяючи принцип справедливої відплати за наслідки тих чи інших діянь. Можна припустити, що в давнину в якості одного з критеріїв добра й зла використовувалося поняття рівності без усвідомлення його належним чином. У ході розвитку первіснообщинних колективів у них почали складатися неписані закони, так звані норми-звичаї. Поступово склалися такі колективні способи реакції на «образу», як закон таліону, кровна помста винному та його родичам, пізніше – викуп на користь потерпілого чи общини. Справедливість розглядалася як необхідність виконання освячених досвідом предків обрядів і звичаїв.

Дослідники зазначають, що справедливість починає фіксуватися суспільною свідомістю з розвитком ієрархії в первісних людських колективах [2, с. 142]. Вона проявлялась як первинна реакція міфологічної свідомості на нерівність у розподіленні життєвих благ, яка виникала у зв'язку з розвитком ієрархії в первіснообщинному суспільстві, із поділом його на певні соціальні групи.

Значне місце займали міфи й оповіді древніх культур. У різноманітних давньоєгипетських міфах справедливість уособлює собою низка божеств. Наприклад, у давньоєгипетській міфології бог Осіріс уявляється владикою справедливості, син Осіріса, Гор, являє собою початок добра та справедливості.

Поняття «справедливість» зазвичай пов'язують із давньогрецьким словом «діке». Воно входить в обіг в епоху Гомера й уживається в значенні звичаю, права, норми. У поемі «Іліада» слово «справедливість» уживається як синонім належного. Із праць Гомера можна зробити висновок, що Зевс у морально-правовій площині виступає як верховний заступник загальної справедливості (діке), суворо карає тих, хто чинить насильство й несправедливо судить. Одночасно справедливість служить критерієм розрізнення морального й аморального.

У часи Гесіода з виникненням писаних законів поняття «діке» стає більш визначеним, воно починає фіксувати відмінність між суцим і належним. Гесіод розвиває думку Гомера про божественне походження справедливості. Так, за твором Гесіода «Теогонія», від шлюбу Зевса й Феміди народжуються дві дочки-богині: Діке й Евномія. Діке уособлює собою справедливість, що має природно-божественний характер і карає неправду. Евномія означає божественне походження закону і його неухильне дотримання, тобто можна говорити, що Евномія мала характер правопорядку в античному світі. Також підкреслювалась особлива значимість справедливості в житті людини. Наочно ідеал справедливості був утілений в образі богині справедливості й правосуддя Феміди [6, с. 148].

Уплив Гомера й Гесіода неможливо переоцінити, як у культурному, так і в науковому аспектах, оскільки надалі саме з їх творів було взято низку положень, що стосуються ідеї справедливості.

Демокріт ще до виникнення класичної грецької філософії стверджував: «Тільки ті люб'язні богам, яким ненависна несправедливість». Сама ж справедливість, на думку філософа, є слідуванням природі, тобто у філософії Демокріта на перший план висувається об'єктивна природа справедливості, яка полягає не в мінливих, відносних поглядах людей, а у виразі об'єктивних, природних обставин. Демокріт відстоює ідею наявності стійких цінностей, до яких відноситься і справедливість. При цьому він підкреслює активний, діяльний характер справедливих норм. Так, справедливість є виконанням обов'язку. Необхідно перешкоджати здійсненню несправедливих учинків, заступатися за тих, що несправедливо страждають, і не дозволяти ображати будь-кого. Адже так чинити – справедливо й добре, не робити ж цього – несправедливо й погано [6, с. 186].

Із виникненням класичної школи грецької філософії ідея справедливості набуває іншого ракурсу. Заснування, або період, із яким традиційно пов'язують появу класичної грецької філософії, починається з імені Сократа. Питання, що стосується справедливості, тісно обговорювалося Сократом із його послідовниками. Сократ віддавав пріоритет зв'язку між чеснотою й мудрістю, звеличуючи красу розуму, сенсу, свідомості, захищаючи ідею доцільності. Справедливість, як і кожна чеснота, є мудрістю. Додатково хотілося б зазначити, що особисто Сократ не залишив свої ідеї в письмову вигляді, низка його поглядів була передана двома відданими його послідовниками – Платоном і Ксенофонтом, що дає підставу говорити про неточне чи певною мірою піддане суб'єктивному аналізу трактування його слів.

Можна вважати, що першим етапом формування соціально-філософської концепції справедливості є твори Платона й Аристотеля. Платон як учень Сократа відзначав, що його праця «Держава» написана заради дослідження змісту того, що є справедливість. Головна думка Платона така: «Справедливість – добра новина, несправедливість – найбільше зло, яке тільки може в собі містити душа» [7, с. 372]. Так, один із героїв трактату, Фрасімах, питаючи Сократа про те, що таке справедливість, попереджає, щоб той не називав справедливим «належне, або <...> корисне, або доцільне, або прибуткове, або придатне», оскільки це само собою зрозуміло. Сократ же відповідає, що «справедливість – предмет, дорожчий усякого золота», оскільки «ідеться не про дрібниці, а про те, яким чином треба жити» всім людям із різними, часом протилежними інтересами, потребами й здібностями в єдиному суспільстві [7, с. 380]. На думку учня Сократа, кожна людина й кожна річ мають своє місце та функцію, установлену законом Усесвіту.

Давньогрецький філософ зробив справедливість майже синонімом права. У праці «Держава» він насамперед розмірковує про виконання обов'язків у прямому сенсі. Справедливість при цьому є не тільки особою, але й державною чеснотою. Із цього можна вивести припущення, на підставі якого Платон у своїх працях хотів донести ідею «формального закріплення» справедливості, адже тоді держава (а в той час – поліс) зможе діяти справедливо по відношенню до кожного жителя полісу з урахуванням протилежних інтересів і особистісних потреб.

Аристотель, будучи під впливом ідей Платона та Сократа, зробив неocenний вклад у розвиток розуміння сутності ідеї справедливості. У своїй «Етиці» та «Політиці» він розглядає проблему справедливості в різних ракурсах. Центральним поняттям, що характеризує справедливість, для Аристотеля є сумірність як принцип організації розумної рівноваги. Те, що є сумірним, те є й справедливим. Аристотель говорив, що справедливість виражає не якусь одну чесноту, а охоплює всі чесноти одночасно. Уперше саме в працях Аристотеля було здійснено розподіл справедливості на два види: зрівняльну та розподільну [3, с. 256]. Суть зрівняльної справедливості полягає не в зрівнюванні всіх у доходах (зрівняльці), а в рівності перед законом, тобто це контроль за дотриманням договорів, що укладаються між людьми, і сприяння пропорційному відшкодуванню шкоди, якщо така є. Сам Аристотель називав цей вид справедливості «справедливістю при обмінах». Другий вид справедливості – розподільна справедливість, яка являє собою розподіл загальних благ за заслугами, що пропорційні вкладу чи внеску того чи іншого члена суспільства.

У часи Сократа, Платона й Аристотеля були представники протилежних поглядів, так звані «учителі мудрості» [1, с. 315]. Іншими словами, це були софісти. Сутність софістики полягала в правильному маніпулюванні змістом слів, тому характер діяльності софістів полягав у тому, що вони повинні були навчити людину захищати будь-яку точку зору, якою б абсурдною вона не була. Основою такого навчання було уявлення про відсутність абсолютної істини й об'єктивних цінностей. Відносність понять добра й зла, суто формальне вміння маніпулювати словами приводило до появи таких тверджень: «Хвороба – зло для хворого й благо – для лікаря»; «Смерть – зло для померлого, а для могильників – благо». Це дозволило софістам говорити про розмежування справедливості на «справедливість за своєю природою» й «справедливість за законом». У зв'язку із цим увага філософів усе більше зосереджується на внутрішньому духовному світі людини [1, с. 316].

У працях Епікура, які значно вплинули на розвиток договірної розуміння як права, так і справедливості, справедливість розглядалася в аспекті безпеки та спокою людини. Найвеличнійшій її під – безтурботність. Справедливість виступає як певний договір, змістом якого є не шкодити й не терпіти шкоди. У перспективі це знайшло своє відображення в теоріях суспільного договору як джерелі справедливості, що служить засобом забезпечення взаємної безпеки [1, с. 346].

Геракліт вважав, що справедливість невід'ємна від людської долі. Він стверджував, що все відбувається відповідно до долі, яка тотожна необхідності. Справедливість він бачив у закономірності походження подій у природі. Мудрість полягає в тому, щоб говорити істину й діяти відповідно до природи. Геракліт уперше звертає увагу на існування відносного в змісті поняття справедливості. Він розглядав справедливість як ідеальний світовий порядок, «божественний логос», якому підпорядковані й люди, і боги. При цьому він зазначав, що «для Бога все справедливо, прекрасно й добре, тоді як люди одне вважають справедливим, а інше – несправедливим».

Як і греки, Цицерон вважав, що справедливість лежить в основі права. Справедливість при цьому розглядалася ним як вічна, незмінна й невід'ємна властивість природи в цілому, зокрема й людської природи. Космос (природа), весь фізичний і соціальний світ, сама людина, внутрішнє бут-

тя, за Цицероном, було джерелом справедливості, а отже, і права. Причому рівність була саме правовою, а не простим зрівнянням майнового стану людей. Порушення недоторканності приватної та державної власності розглядалися Цицероном як порушення справедливості й права [1, с. 57].

У період середньовіччя ідеї античності відходять на другий план, а центральне місце починає займати теологічна концепція розуміння справедливості. По суті, беручи до уваги конкретний історичний період, церковна влада мала значний вплив на формування світогляду в суспільстві, мала свої засоби впливу та примусу, що не могло не позначитися на поглядах мислителів того часу.

Найбільш впливовим захисником теологічного розуміння справедливості слід вважати Фому Аквінського, який розвинув учення Августина Блаженного про Град Божий як вмістилище справедливості. На думку Фоми Аквінського, справедливість може бути реалізована тільки в християнській державі. Згідно з його філософією природний закон тотожний божественному закону, і тлумачення закону має бути поза сферою звичайного людського розуміння й зроблене предметом особливої теологічної дисципліни. Також Фома Аквінський увів нове поняття – «комутативна справедливість» (за Аристотелем – зрівняльна справедливість) [42, с. 35]. Перевага цього терміна полягає в тому, що він характеризує не лише стосунки, пов'язані з обміном, а й передбачає більш широке коло людських стосунків, що не залежать від спільнот або держави.

Після так званих «темних часів» в історії знову розпочався період відходу від суто теологічного розуміння ідеї справедливості, зміна поглядів шляхом відродження ідей античності, які були відкинуті й забуті на довгі століття через повну абсолютизацію впливу церкви в усіх сферах суспільного життя.

Проблема справедливості займала одне із центральних місць у філософських поглядах на суспільство в епоху Відродження. Розроблення цієї проблеми найбільшою мірою пов'язане з іменами Томаса Мора й Томмазо Кампанелли. Своє розуміння справедливості й усієї сукупності пов'язаних із нею питань Мор висловив у знаменитій роботі, що отримала назву «Утопія» (1516 р.), а Кампанелла – у не менш відомій праці «Місто Сонця». Ці твори розділяються багатьма роками, практично століттям, проте вони були створені в одну епоху, і погляди їхніх авторів на низку принципових питань були досить близькі. Важливо зрозуміти, як і чому ці принципіві питання розглядалися авторами саме таким чином.

Проблема справедливості нерозривно пов'язана у світогляді й Мора, і Кампанелли з проблемою щастя. Обидва були гуманістами, обидва захоплювались ідеєю щасливого життя не якоїсь конкретної особи, а всіх людей. Щастя можливе, вважали вони, тільки тоді, коли немає приватної власності, і всі люди працюють, тобто відсутня соціальна несправедливість [1, с. 97].

Просвітництво, будучи реакцією освіченої частини населення на феодалізм і прояв абсолютизму, дало нове бачення ідеї справедливості. Розуміння справедливості як пропорційності (рівне – рівним, нерівне – нерівним) було обґрунтоване в працях основоположників європейської філософії права – Г. Гроція, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Локка та ін. Запропонована ними концепція «природного права» включає положення про справедливість як основні права [1, с. 104].

У період нового часу найбільш яскраво проблематику ідеї справедливості було розглянуто в працях представників школи класичної німецької філософії – І. Канта та Г. Гегеля.

І. Кант уперше виокремив моральну й правову справедливість. Якщо до першої належить справедливість, заснована на категоричному моральному імперативі, то друга за своїм змістом збігається з її аристотелівським трактуванням як добротності. Якщо моральна концепція справедливості була пануючою в практичній філософії аж до першої половини XIX століття, то І. Кант дещо по-новому розглянув її – «юридизував» мораль. Він вважав, що справедливість треба шукати не в природі людини й навіть не в умовах, у яких вона живе, а виключно в поняттях чистого



розуму. Саме під впливом учення І. Канта розвиток теорії справедливості повернувся в бік деонтології, згідно з якою називатися справедливими можуть тільки ті суспільні відносини, що випливають з апріорного категоричного імперативу: «Дій таким чином, аби максима твого вчинку могла стати загальним законом» [5, с. 281–283].

Г. Гегель вважав, що моральність є началом бачення справедливості, яке далі проявляється в державно-правовій сфері. За Г. Гегелем, у сфері громадянського суспільства загальні начала, засновані на праві справедливості, упродовжуються за допомогою правоохоронних органів та організацій. Держава подібно до «божественної волі», яка організовує світ духовний, за допомогою законів уносить справедливість у соціальний світ. Поняття справедливості він розглядав разом із поняттям свободи, яку пов'язував із приватною власністю. Саме в останній, на його думку, реалізує себе свобода індивіда.

Найбільш обговорюваною сьогодні є деонтологічна концепція американського філософа Дж. Роулза. Під час розроблення своєї теорії Дж. Роулз уважно аналізує гедоністичну й інші телеологічні концепції. Основною його ціллю під час дослідження цих концепцій стало питання про цілісність особистості. Також він розглядав питання про пріоритети в тих чи інших благах. Роулз говорить, що теорія справедливості являє собою повний переворот традиційного погляду, в якому моральні принципи розглядаються як засіб досягнення благ, які були первинними щодо принципів. Стосовно теорії справедливості як чесності, то навпаки, первинними є принципи [9, с. 38].

Свої погляди на бачення проблеми справедливості Дж. Роулз опублікував у книзі «Теорія справедливості», перший тираж якої вийшов у 1971 році. Цією книгою вчений відродив інтерес до політичної філософії й став одним із найбільш цитованих сучасних філософів [9, с. 276]. Книга має яскраво виражений міждисциплінарний характер, вона написана на стику політичної філософії, політичної економії, соціології, етики із залученням засобів сучасної аналітичної філософії.

Із вищесказаного можна зробити **висновок** про те, що теорія справедливості пройшла доволі довгий етап становлення та розвитку й знайшла своє відображення в кожному історичному періоді та зробила неоціненний вклад у розвиток соціуму та людства в цілому.

### Література

1. Антология мировой философии. Том 1. В 4-х томах. Т. 1, ч. 1 и 2. М., «Мысль», 1969. (АН СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 1. Философия древности и средневековья. Ред. коллегия: В. Соколов и др. – 1969. – 936 с.
2. Вербешкина З. Справедливость как социально-философская категория / З. Вербешкина. – М. : Мысль, 1983. – 204 с.
3. Доватур А. Политика и политики Аристотеля / А. Доватур. – М. ; Л. : Наука, 1965. – 393 с.
4. Демиденко Г. Історія вчень про право і державу : [навчальний посібник] / Г. Демиденко. – Харків : Консум, 2004. – 432 с.
5. Левкулич В. Моральні та правові аспекти справедливості у філософії Канта і Гегеля / В. Левкулич // Гілея: науковий вісник : збірник наукових праць. – 2013. – Випуск 75. – С. 281–283.
6. Найдыш В. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма / В. Найдыш. – М. : Гардарика, 2002. – 554 с.
7. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Лосева, В. Асмуса, А. Тахо-Годи. Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Лосев. Примеч. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – 654 с.
8. Сіверс З. Уявлення про справедливість як складова політико-правової свідомості особистості / З. Сіверс // Юридична психологія. – 2015. – № 1. – С. 32–42.
9. Роулз Дж. Теория справедливости. Этическая мысль. Научно-публицистические чтения / Дж. Роулз ; под ред. А. Гусейнова. – М. : Политиздат, 1990. – С. 276.

### Анотація

**Станіслав Р. М. Ретроспективний огляд поняття справедливості.** – Стаття.

Пошук сенсу справедливості має починатися з вибрана самого способу, який слід застосовувати. Рациональне розуміння починається з визначень. Пропонується новий підхід до ідеї визначення: визначення за висновками з припущень, тобто від припущень. Усі визначення є обмеженнями, настільки придатними, що не можуть виявитися неадекватними. Фактичне матеріальне існування й абстрактні логічні структури є способом утекти від складності, що виводить їх за межі всіх незначних формувань. Але вони позначають перший етап раціональності на шляху до повної систематизації за допомогою аксіом, правил висновку та доказів теорем. Такі більш повно систематизовані етапи пізніше з'являються або зникають. Тому вони вразливі, тим більше, що вони легко змінюються.

Центральну ідею роботи складає проблема визначення сутності такої філософської категорії, як справедливість, і особливостей прояву справедливості в різноманітних сферах життєдіяльності. Проаналізовано підходи до розуміння справедливості в періоди античності, середньовіччя, нового часу та сучасності.

**Ключові слова:** справедливість, комутативна справедливість, зрівнювальна справедливість, розподільна справедливість.

### Аннотация

**Станислав Р. Н. Ретроспективный обзор понятия справедливости.** – Статья.

Поиск смысла справедливости должен начинаться с избрания самого способа, который следует применять. Рациональное понимание начинается с определений. Предлагается новый подход к идее определения: определение по выводам из предположений, то есть от предположений. Все определения являются ограничениями, столь пригодными, что не могут оказаться неадекватными. Фактическое материальное существование и абстрактные логические структуры являются способом уйти от сложности, что выводит их за пределы всех незначительных формулировок. Но они обозначают первый этап рациональности на пути к полной систематизации с помощью аксиом, правил вывода и доказательств теорем. Такие более полно систематизированные этапы позже появляются или исчезают. Поэтому они уязвимы, тем более что они легче меняются.

Центральную идею работы составляет проблема определения сущности такой философской категории, как справедливость, и особенностей проявления справедливости в различных сферах жизнедеятельности. Проанализированы подходы к пониманию справедливости в периоды античности, средневековья, нового времени и современности.

**Ключевые слова:** справедливость, коммутативная справедливость, уравнивательная справедливость, распределительная справедливость.

### Summary

**Stanislav R. M. The retrospective review of the concept of justice.** – Article.

The search for the meaning of justice must begin with a decision concerning the method to be employed. Rational understanding begins with definitions. In my efforts at understanding I propose a new approach to the idea of definition: definition by inference from assumptions, that is to say, from presuppositions. Actual material existence and abstract logical structures both have a way of escaping in depth and extent of complexity which puts them beyond all meagre formulations. They are therefore vulnerable, and the more so since they are the more easily altered.

The general idea of the work is the problem of essence of such a philosophical concept as justice and specific features of justice in various spheres of life. The approaches of understanding justice in the periods of antiquity, middle ages, early modern times and nowadays are analyzed.

**Key words:** justice, commutative justice, equitable justice, distributive justice.

УДК 32:019.5:316.42(477)

О. О. Стариковська  
аспірант кафедри соціальної філософії та управління  
Запорізького національного університету

## СТАН ФУНКЦІОНУВАННЯ ГРОМАДСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

**Постановка проблеми.** У кризових умовах трансформації України, нестабільності її економіки, в умовах глобалізаційних перетворень, соціокультурної розколотості українського соціального організму, військових збройних конфліктів та інформаційних війн, що спонукають до розвитку новітніх інформаційних технологій і засобів інформаційно-психологічного впливу, дослідження феномена громадської думки постає актуальною проблемою, що досі не дістала належного вивчення в українських наукових колах і дослідницькій практиці. Фрагментарне дослідження громадської думки деформувало розуміння її змісту й сутності, а практичний характер її аналізу виявився лише в рамках соціологічного моніторингу, що акцентує увагу на реєстрації громадських оцінок фактичного буття українців, але ігнорує її роль як засобу соціального управління. Отже, осмислення громадської думки вимагає додаткового аналізу стану функціонування досліджуваного феномена в українському суспільстві на основі соціально-філософського розуміння.

**Аналіз досліджень і публікацій.** У практичному аспекті громадська думка є об'єктом дослідження щорічних соціологічних опитувань аналітичних центрів (Інституту соціології НАН України, ГО «Український інститут соціальних досліджень імені Олександра Яременка», Київського міжнародного інституту соціології, Українського центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова, Фонду «Демократичні ініціативи» ім. І. Кучеріва тощо).

У теоретичному аспекті зарубіжні дослідження громадської думки спираються на юридично-правовий (С. Скола-рі, Ф. Гольцендорф), соціально-політичний (Ю. Габермас, П. Бурштейн), соціально-психологічний підходи (С. Ноель-Нойман, Г. Лебон, Г. Тард), тоді як теоретичні моделі дослідження громадської думки в Україні базуються на соціологічному, соціально-психологічному та політичному вимірі, визначаючи громадську думку як оціночне судження соціальних спільнот (В. Оссовський), чинник демократизації політичної системи (О. Дмитренко), стан масової свідомості (В. Полторак), соціальний інститут (Д. Гавра), складову частину легітимності влади (Л. Кіоссе) тощо. Науковий інтерес становить дослідження суб'єкта функціонування громадської думки (О. Прасюк, Л. Короткова, В. Куперець). Як зазначає український дослідник В. Набруско, відповідно до позиції найного егалітаризму статистична більшість може бути суб'єктом громадської думки, незалежно від своєї позиції в політико-соціальному просторі, рівня освіти й доступу до ресурсів інформації. Представники ж постмодерністської науки схильні розділяти волю мас і волю еліти, визначаючи пріоритет засобів масової інформації в управлінні думками [9]. Проблема дослідження стану громадської думки в Україні включає необхідність аналізу держави й громадянського суспільства як суб'єктів формування й функціонування громадської думки. Державі й громадянському суспільству присвячені роботи О. Дмитренко, О. Попрощого, В. Набруско, В. Баркова, Н. Драгомирецької, Г. Почепцова, Ю. Руденко, Ф. Рудича, А. Фартушного, М. Бойчук, М. Калніченко, Я. Легези, О. Рябки, І. Збишко, Т. Наливайко й інших.

Грунтовне теоретичне дослідження громадської думки як міждисциплінарного феномена здійснене С. Безклубенком, який систематизував уявлення про цей феномен, проаналізував науково-теоретичні, етичні засади організації громадської думки, дослідив фольклор, народні прислів'я, приказки, байки як носії громадської думки українського народу [1].

На те, що громадська думка являє собою феномен суспільної свідомості, звертали увагу Н. Ладченко, О. Кононенко, Р. Немнов, О. Кирбят'єв. Визначено, що громадська думка входить в усі структурні елементи суспільної свідомості: у сферу суспільної психології й суспільної ідеології, у її теоретичний і буденний рівень; виявляється як її стан [17, с. 36]. Як складник суспільної свідомості, громадська думка діалектично пов'язана із суспільним буттям. Відображення вольової складової частини громадської думки в бутті частково досліджені О. Уледовим, В. Городенко й іншими науковцями.

Подальше дослідження стану громадської думки в Україні на основі розгляду цього феномена в контексті соціального буття й суспільної свідомості дасть можливість визначити «больові точки» українського суспільства, розкрити соціально-політичні проблемні ситуації, знаходження ефективних шляхів для вирішення яких є нагальною потребою.

**Мета статті** – філософське осмислення основних рис стану функціонування громадської думки в українському суспільстві на основі розгляду основних функцій, які вона виконує.

**Виклад основного матеріалу.** У попередніх дослідженнях ми визначаємо громадську думку як цілісність, що позначає поняття суспільної свідомості, яке пов'язане з процесами соціального буття, характеризується діяльністю людини, що спрямована на реалізацію суспільних потреб та інтересів у взаємодії та комунікації з іншими соціальними суб'єктами й забезпечує формування оціночних суджень щодо соціального буття [13].

Не претендуючи на винятковість, концентруємо увагу на тому, що соціальні процеси, які відбуваються в бутті, відбуваються в суспільній свідомості, тому об'єкт (суб'єкт) громадської думки продукує внутрішні переконання, з яких формуються оціночні судження щодо соціального буття через вплив цінностей, норм, ідей, синтезованих людським світоглядом. Формування та зміна цих оціночних суджень, переконань, настрою, відношення через взаємодію із суб'єктом громадської думки як носієм соціального досвіду нерозривно пов'язані з процесами трансформації системи суспільних відносин у соціальній, політичній, економічній, культурній сферах соціального буття. Між елементами цього процесу встановлені взаємозалежні зв'язки, що мають загальний, внутрішній, суттєвий, повторюваний, необхідний і стійкий характер і складають основу існування цього феномена.

Розглядаючи досліджуваний феномен у системі «людина-світ», визначимо, що передумови виникнення громадської думки в соціальному бутті українського суспільства залежать від осмислення певною соціальною групою, спільнотою чи суспільством проблем, подій, фактів соціальної дійсності, що мають зовнішній вектор спрямованості, тобто пов'язані з місцем України на міжнародній арені; внутрішній вектор спрямованості, тобто пов'язані із ситуацією, що безпосередньо сформувалася в усіх сферах суспільного життя країни. Вектор спрямованості залежить від усвідомленого чи неусвідомленого інтересу, який визначає ті проблеми, події й факти, що стануть предметом громадської думки. Процес побудови інтересу, запропонований Т. Бутченко, розкриває його основоположну роль у стабілізації громадської думки. Він полягає в проходженні певних етапів, від емоційно-чуттєвого усвідомлення в межах певного часу й простору конкретного нестатку (бажання, почуття тощо) до формування в ідеї, далі – у концепції і, нарешті, теорії, після чого інтерес переходить на етап ідеологізації та техно-

логізації, де теоретичні ідеї та принципи опредметнюються й реалізуються [2, с. 73]. Отже, саме інтерес стає стимулом, який формує емоційний, раціональний і вольовий компонент, що визначає громадську думку як таку.

Відомо, що в розвиненому демократичному суспільстві громадська думка покликана здійснювати дві глобальні взаємопов'язані місії, які, являючись реакцією одна на одну, відіграють важливе значення в управлінні соціальними процесами. По-перше, громадська думка відображає суспільне буття, зокрема стан суспільних зв'язків і відносин; по-друге, здійснює активний вплив на соціальну дійсність із метою розбудови соціально-правової держави, формування суспільної культури, моралі, ідеології та ін. На основі означеної ролі громадської думки формуються функції (пізнавальна, управлінська, консультаційна, регуляційна, виховна, інтеграційна, ідентифікаційна тощо), які вона виконує.

Виходячи з першої місії, безперечним фактом є те, що громадська думка пізнає навколишній світ і синтезує інформацію щодо проблем, подій, фактів соціальної дійсності, що стали її об'єктом, тобто здійснює пізнавальну функцію в суспільстві. Цей процес відбувається завдяки каналам комунікації, що їх формують соціальні суб'єкти під час комунікаційної діяльності.

В українському суспільстві збільшується кількість каналів масової комунікації, що теоретично сприяє забезпеченню високих можливостей для реалізації права на свободу слова. Загалом через прискорення технологізації, інформатизації, глобалізації суспільних процесів, високий ступінь стандартизації й уніфікації культури в українському суспільстві процес набуття суспільно-історичного досвіду через пізнання навколишнього світу набуває інтенсивності. Однак через відсутність у життєдіяльності соціальних суб'єктів об'єднуючого чинника (єдине, що їх об'єднує, – це спосіб життя й спосіб проведення вільного часу), сучасне суспільство стає одномірним і організованим засобами сучасних інформаційно-комунікативних технологій [18, с. 112]. У цьому соціальному просторі широкий масштаб розповсюдження громадської думки забезпечується завдяки діяльності засобів масової комунікації. Використовуючи сучасні механізми впливу, побудовані на методах маніпуляції громадською свідомістю («визначення», «блискуча всезагальність», «рекомендація», «підтасовування карт» і т. д. [5, с. 280–281]), засоби масової комунікації «тиражують глядачів», що мають ілюзорну свободу вибору й слова. Ці глядачі «навчаються» вірити в те, що вони вільні у своїх думках. Натомість у своїй безмежній вірі вони стають ідеальними рабами [3, с. 55].

Засоби масової комунікації створюють певний образ, мозаїчно передаючи й відтворюючи інформацію (яка може містити неточності чи неправдиві факти) позитивного чи негативного характеру, затушовуючи деякі факти суспільного буття у свідомості громадян та відображаючи в громадській думці саме ті соціальні відмінності, які необхідні пануючій соціальній групі. Отже, виникають симулякри, що формують «кліпове мислення», яке спрощує картину світу й ускладнює аналіз подій. Таким чином, громадянам стає складніше усвідомити соціальні інтереси, а тому ними стає легше керувати. Ураховуючи вищезазначене, постає запитання: «Чи здатна громадська думка впливати на державну владу в таких умовах?»

Фактично управлінська функція громадської думки в Україні забезпечується дією головного закону України – Конституцією, яка визначає Україну демократичною, соціальною, правовою державою, єдиним джерелом влади якої є народ, що має право на свободу слова й волевиявлення. Громадськість формує оціночні судження та виражає їх під час голосування, а носії влади визначають громадську думку громадян після підрахунку голосів на виборах (референдумах). Однак практично процес взаємодії між державою й громадськістю ускладнюється розбіжностями між суспільними й індивідуальними, суспільними й груповими інтересами. Виникають протиріччя між особою і власністю,

особою й суб'єктами суспільного життя [11, с. 149], між державою й громадянським суспільством.

На сучасному етапі історичного розвитку між громадянами України та політичною елітою не склалася ефективна система взаємодії. Їх взаємозв'язок характеризується відчуженістю, різновекторністю суспільних потреб і державних інтересів. Хоча різного роду групи недержавних експертів на різних етапах долучаються до підготовки нормативно-правових документів, вони відчувають незадоволення, ігнорування владою експертної думки під час прийняття рішень [14, с. 11]. Із боку громадськості відчуження також не уникнути, коли в суспільстві з вини влади не розв'язуються життєво важливі проблеми. Це спрямовує вектор оцінок громадянської активності не на користь влади, а проти неї [15, с. 74]. Отже, ця модель обмеженої взаємодії сприяє розвитку протиріч і проблем, які пронизують усі сфери життєдіяльності українського суспільства.

Органи державної влади не виправдовують очікування громадян через неспроможність ефективно діяти в сучасних соціальних умовах. Відбувається просування запозиченої моделі економічних реформ, яка не відповідає особливостям українських реалій, державні органи влади вибирають «виконавчу» модель організації діяльності, а Україну охоплює системна криза соціального управління.

Згідно з доповіддю Global Wealth Report, Україна знаходиться серед лідерів за рівнем зниження добробуту громадян. Серед опитаних 47% українців вистачає грошей лише на продукти харчування [16, с. 14], а заробітна плата як основне джерело поточного доходу більшості громадян лишається серед найнижчих у Європі [10, с. 114]. Лише 14% опитаних віднесли себе до середнього класу, натомість периферію середнього класу склали 35%, нижчий клас – 31%. [10, с. 67]. За три роки гібридна війна в Україні та все ще не вирішений збройний українсько-російський конфлікт забрав життя більше ніж десяти тисяч українських громадян [14, с. 17]. За даними Інституту соціології НАН України, 96% респондентів оцінили ситуацію в Україні як критичну й вибухонебезпечну [16, с. 13]. Фактично половина опитаних громадян у 2016 році (48,8%) зазначили, що терпяти скрутне становище вже неможливо [19, с. 26]. І хоча протягом 2016–2017 років владі вдалося втримати контроль над ситуацією, досі лишаються проблеми в духовній, соціальній, політичній, військовій, економічній сферах, які потребують вирішення.

Отже, відсутність економічної та суспільно-політичної стабільності, залежність від зовнішніх боргів, низький рівень матеріальних умов і соціального забезпечення, зубожіння значної маси населення, високий рівень злочинності й корупції послаблюють довіру до влади та спонукають до ідеї розвитку руху опору чи призводять до громадянської байдужості та пасивності.

Одним із найголовніших факторів, що відрізняє один сценарій від іншого, є здатність до згуртування й об'єднання. У разі об'єднання створюється рух соціального опору, що може перетворитися на творчу чи руйнівну силу [7, с. 90]. Так, суспільне об'єднання в мережевих системах сприяє не тільки формуванню оціночних суджень, розповсюдженню громадської думки, а й активності в реальному житті. Серед прикладів – рух «Захопи Уолл-Стріт» 2011 року, події Революції гідності 2013 року, вибори в Італії 2016 року.

Позитивний бік розгортання процесів самоорганізації в українському суспільстві забезпечує формування системи горизонтальних зв'язків між соціальними суб'єктами, збільшення кількості підприємств недержавного сектора, суспільних, волонтерських організацій і рухів. Однак в українському суспільстві досі жевріють зародки другого сценарію, коли через відсутність глибокої й міцної традиції діалогу, витримки й здатності вислухати іншу сторону дискусії чи конфлікту розвивається суспільна байдужість і песимізм. У цій ситуації уявлення та судження мають яскраве емоційне забарвлення, однак через домінування суспільних настроїв над громадською думкою всі заяви не збігаються з намірами та не переходять у реальну поведінку [16, с. 13].



Домінування емоційності над раціоналізмом деякі вчені пов'язують із характером, який лишився українцям від їхніх пращурів. Ю. Липа зазначає, що українцям у спадок від різних етносів дістався неоднорідний сплав рис національного характеру, що впливає на їхню життєдіяльність. Зокрема, від трипільської пракультури – терплячість і обережність, що в поєднанні з українською природною емоційністю вирізняється радикалізмом поглядів і цінністю непримиренності [8, с. 57]. Через посилення таких крайнощів громадської думки, як радикалізм поглядів соціальних суб'єктів, з одного боку, і прояв громадянської байдужості – з іншого, в українських реаліях існує загроза, що ті, кого можна віднести до пасивних громадян, можуть перетворитися на групу протидії, що сприятиме розвитку екстремізму, тероризму, сепаратизму і т. д. Цього не відбувається, коли громадська думка в суспільстві здатна виробити (асимілювати, запозичити) і впровадити певні норми суспільних відносин. У демократичному розвиненому суспільстві, через формування й затвердження норм і цінностей, забезпечується система соціального контролю, що передбачає застосування санкцій громадської думки (системи покарань і заохочень). Таким чином, громадська думка виховує, успадковує способи діяльності та форми поведінки, фіксує, транслює й передає досвід, визначає спадкоємність знань, тобто виконує регуляційну й виховну функції.

Громадська думка в українському суспільстві невіддільна від історичного контексту, а тому її можна розглядати у двох площинах: горизонтальній (досліджуючи дійсну громадську думку) і вертикальній (досліджуючи громадську думку різних поколінь на різних стадіях історичного розвитку).

Проблеми, характерні для дійсної громадської думки, зумовлюються особливостями, які були актуальні для радянської соціалістичної державності. Цей період визначається ускладненням суспільних зв'язків, наростанням раціоналізму, появою монополій, зрощених із державою, розповсюдженням колективістських поглядів тощо [6, с. 268]. У таких умовах громадська думка втрачала гласність, інтенсивність, інформаційну насиченість, а в суспільній свідомості посилювався культ держави та масова емоційна впевненість у можливості швидкого поліпшення життя за допомогою планування й раціональних перетворень.

Після розпаду СРСР перетворення в суспільній свідомості відбувалися повільніше за зміни в дійсності, а тому й сьогодні громадська думка в Україні ґрунтується на типових образах і традиційних стереотипах мислення. Як і раніше, більшість громадян не поспішає діяти в напрямку реалізації власних прав, а вирішення важливих справ громадяни перекладають на державні інституції та чиновників. Ситуація ускладнюється недостатнім рівнем розвитку громадянської компетентності, що створює проблему формування цілісного образу активного, відповідального громадянина України. Це не тільки ускладнює формування громадської думки, а й стає проблемою для розвитку соціальних процесів у цілому, адже «без сформованого від громадян запиту встановлення ефективної демократії на системному рівні залишається утопією» [16, с. 240].

Як відомо, загальнонаціональними цінностями українського суспільства виступають свобода, незалежність, суверенітет, демократія, верховенство права, права людини тощо. Але чим конкретніше рівень проблематики, тим більше розбіжностей щодо їх розуміння [15, с. 515]. Це стосується й соціальних норм. В українському суспільстві протиріччя та суперечності виникають через відсутність консенсусу із цього питання, отже, відбувається підміна офіційних норм неофіційними. Цьому не перешкоджають і органи державної влади, адже Україна визначається високим рівнем протиправних дій – розвитком тіньової економіки, зрощенням держави й бізнесу, вивозом капіталу через офшори [19, с. 113]. Тому через відсутність соціальної відповідальності державних органів змінюється соціальна оцінка структур громадянського суспільства щодо держав-

них посадовців, а також ставлення громадськості до своїх прав, свобод і обов'язків загалом.

Після прийняття Рішення Національного агентства з питань запобігання корупції «Про початок роботи системи подання й оприлюднення декларацій осіб, уповноважених на виконання функцій держави або місцевого самоврядування» та оприлюднення фактичних доходів і майна державних чиновників і політиків вищого рівня на кінець 2016 року зафіксоване зростання (до майже 50%) кількості громадян, які не підтримують жодну з наявних політичних сил [14, с. 5], а самі при нагоді можуть «згрішити», здійснивши легкі протиправні дії [15, с. 350].

Отже, вплив радянського минулого та недостатній розвиток загальнонаціональної системи цінностей і норм кристалізує громадську думку, яка характеризується застарілістю уявлень, невластивих конкретному етапу суспільного розвитку, а домінування в суспільній свідомості патерналізму, вимивання традиційних і нав'язування чужорідних цінностей порушує функціонування соціальних, політичних, морально-духовних, юридичних відносин і заважає інтеграції громадськості до сфери соціально-політичного, економічного та культурного простору [20, с. 124]. Таким чином, відбувається затримка у становленні нової системи цінностей, формується різновекторність духовно-ціннісних орієнтирів, що деформує єдність колективної пам'яті, а отже, відчуття ідентичності [4, с. 88].

Замість знаходження консенсусу щодо загальнонаціональних цінностей, налагодження комунікативних зв'язків і взаємодії, тривалий час регіональні еліти України намагалися штучно викоринити й поглибити уявлення про соціальні, світоглядні, культурні розбіжності між регіонами країни [4, с. 80]. Це стало причиною суспільно-політичних конфліктів на території України та призвело до збройних протистоюнь.

Крім того, у процесі ринкової трансформації Україна набула роздвоєності, розлому, лінії якого зумовлюються такими чинниками: 1) новою соціально-класовою структурою, в якій переважну більшість становлять бідні верстви населення; 2) економічними інтересами виробників різних регіонів щодо зовнішніх ринків збуту своєї продукції; 3) розвитком схізмогенетичного процесу в соціокультурному просторі України; 4) формуванням за сферами впливу олігархічно-владних груп у різних регіонах України; 5) ігноруванням національних інтересів народу України правлячими колами, які перетворили державну владу на засіб задоволення групових інтересів [12, с. 100]. Суперечливі процеси функціонування соціального організму актуалізують проблему збереження цілісності українського суспільства та розвиток громадської думки в ньому.

**Висновки.** Хоча громадська думка відіграє важливу роль в українському суспільстві, її функції реалізуються не повною мірою, оскільки залишаються малоефективними дії державної влади щодо вирішення актуальних проблем, які мають місце в стані соціального буття й суспільної свідомості українського соціуму.

Значний вплив на формування громадської думки в українському суспільстві здійснюють засоби масової комунікації. Вони сприяють набуттю суспільно-історичного досвіду в процесі пізнання навколишнього світу, тобто забезпечують виконання пізнавальної функції громадської думки. Зростання ролі інформаційно-комунікативних технологій створює загрозу затушовування панівними колами важливих фактів суспільного буття й формування «кліпового мислення» соціальних суб'єктів, що призводить до відбиття в суспільній свідомості спрощеної картини світу. Отже, виникає проблема домінування в суспільній свідомості традиційних стереотипів мислення, помилкових образів, кліше.

Проблема здійснення управлінської функції громадської думки полягає в недостатньому рівні культури діалогу, здатності досягати консенсусу в умовах посилення глобалізаційних процесів і розвитку інформаційно-комунікативних технологій; у відсутності належного взаємозв'яз-

ку між суспільними потребами й державними інтересами; у збереженні обмеженого характеру взаємодії органів державної влади й громадськості, формуванні відчуження між ними, розвитку руху опору чи громадянської байдужості; у наростанні економічних, суспільно-політичних проблем у країні, у продовженні війни на Сході України, в зuboжінні значної маси населення, у підвищенні рівня злочинності й корупції, у посиленні системної кризи соціального управління.

Низький рівень розвитку громадянської компетентності та деформований образ громадянина України, який, проявляючи бурхливу активність і повністю ігноруючи відповідальність, виступає засобом досягнення цілей грошовитих лаяководів, в умовах підміни офіційних норм неофіційними зумовлює відсутність в українському суспільстві набору дієвих санкцій і ефективної системи соціального контролю громадською думкою, а отже, нівелює виконання нею регуляційної та виховної функції.

Моральний занепад українського суспільства, різноветторність духовно-ціннісних орієнтирів, наявність феномена громадянської роздвоєності в суспільній свідомості, трансляція громадською думкою застарілих цінностей і норм як наслідок впливу радянського минулого деформує єдність колективної пам'яті й ускладнює процес соціально-психологічної самоідентифікації громадян.

Таким чином, серед основних рис стану функціонування громадської думки в українському суспільстві можна виділити такі: 1) відсутність цілісної системи загальнонаціональних цінностей, ідей, норм; 2) відбиття в суспільній свідомості спрощеної картини світу, сповненої стереотипами мислення, що ігнорують внутрішні суперечності й протиріччя, які мають місце у всіх сферах суспільних відносин; 3) посилення таких крайнощів громадської думки, як радикалізм поглядів соціальних суб'єктів, з одного боку, і прояв громадянської байдужості – з іншого; 4) домінування емоційності над раціоналізмом; 5) посилення розбіжностей між суспільними потребами й державними інтересами; 6) підміна широкої активності громадянським патерналізмом; 7) поширення інформаційно-маніпуляційних технологій в інформаційному просторі України; 8) незавершеність процесу формування національної ідентичності.

У зв'язку із сучасними проблемами в соціальному бутті українського суспільства, під дією потреб та інтересів, вироблених суспільними відносинами цінностей, ідей, норм і стереотипів, в яких формується властивий суспільній свідомості світогляд, механізм формування громадської думки в Україні не є адекватним потребам суспільства й потребує створення такої його моделі, яка здатна гармонізувати суспільні відносини, вирішувати соціальні конфлікти, оптимізувати взаємозв'язок між громадянським суспільством і державою.

Перспектива подальшого дослідження полягає в пошуку шляхів оптимізації взаємозв'язку держави й громадянського суспільства в процесі формування громадської думки.

### Література

1. Безклубенко С. Мистецтво організації громадської думки : [монографія] / С. Безклубенко. – К. : Вид. центр КНУКІМ, 2016. – 398 с.
2. Бутченко Т. Соціально-політичне проектування: проблема взаємозв'язку суспільних потреб і державних інтересів : [монографія] / Т. Бутченко. – Запоріжжя : КСК-Альянс, 2011. – 280 с.
3. Деркаченко Я. Соціальні мережі як середовище для технологій маніпулятивного впливу / Я. Деркаченко // Сучасний захист інформації. – 2016. – № 1. – С. 51–59.
4. Додонов Р. Конфлікт на Сході України у дзеркалі соціально-філософської рефлексії : [монографія] / Р. Додонов. – Вінниця : Український інститут стратегій глобального розвитку та адаптації, 2016. – 200 с.
5. Дячук В. Комунікативні особливості формування громадської думки у сучасному «артизованому» суспільстві // В. Дячук // Український інформаційний простір. – 2014. – № 2. – С. 277–288.

6. Калиніна А. Виникнення тоталітаризму: умови формування та типологія / А. Калиніна // Актуальні проблеми політики. – 2014. – Вип. 51. – С. 264–272.

7. Лепський М. Якість життя як критерій формування оптимістичної перспективи / М. Лепський // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряни. – Запоріжжя : «Просвіта», 2006. – Вип. 16. – С. 87–93.

8. Лозко Г. Етнічні складники українського характеру (за Ю. Липою) / Г. Лозко // Мала енциклопедія етнодержавництва. – К. : Генеза, Довіра, 1996. – С. 57.

9. Набруско В. Громадська думка як предмет політико-соціологічного дослідження / В. Набруско [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1587>.

10. Середній клас в Україні: уявлення і реалії : [дослідження-монографія] / А. Рачок та ін. – К. : Заповіт : Центр Разумкова, 2016. – 258 с.

11. Скворець В. Громадянське суспільство і детермінанти оптимізації його розвитку в Україні : дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.03 / В. Скворець. – Запорізький обласний інститут післядипломної педагогічної освіти. – Запоріжжя, 2007. – 205 с.

12. Скворець В. Формування ліній соціального розлому в українському суспільстві / В. Скворець // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2017. – Випуск 70. – С. 94–102.

13. Стариковська О. Сутність громадської думки / О. Стариковська // Журнал наукових праць «Нова парадигма: філософські науки». – 2017. – № 131.

14. Україна 2016 – 2017 : ознаки прогресу та симптоми розчарування : аналіт. оцінки / [Ю. Якименко (керівник проекту) та ін. ; ред.: А. Чернова (укр. версія), В. Клименко (англ. версія)]. – К. : [б. в.], 2016. – 94 с.

15. Українське суспільство 1992–2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Інститут соціології НАН України, 2013. – 566 с.

16. Українське суспільство : моніторинг соціальних змін. Випуск 2 (16) / Головні редактори: д. екон. н. В. Ворона, д. соціол. н. М. Шульга. – К. : Інститут соціології НАН України, 2015. – 780 с.

17. Уледов А. Общественное мнение советского общества : [монографія] / А. Уледов. – М. : Изд-во соц.-эконом. лит.-ры, 1963. – 391 с.

18. Усанова Л. Людина-глядач в умовах культури-видовища / Л. Усанова, І. Усанов // Філософські обрії. – 2014. – № 31. – С. 110–117.

19. Цивілізаційний вибір України : парадигма осмислення і стратегія дії : національна доповідь / ред. кол.: С. Пирожков, О. Майборода, Ю. Шайгородський та ін. ; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України. – К. : НАН України, 2016. – 284 с.

20. Шульга М. Дрейф на обочину. Двадцять лет общественных изменений в Украине / М. Шульга. – К. : ТОВ «Друкарня «Бізнесполіграф», 2011. – 448 с.

### Анотація

**Стариковська О. О. Стан функціонування громадської думки в українському суспільстві.** – Стаття.

У статті здійснене філософське осмислення основних рис стану функціонування громадської думки в українському суспільстві на основі розгляду основних функцій, які вона виконує.

Серед основних рис стану функціонування громадської думки в українському суспільстві можна виділити такі: 1) відсутність цілісної системи загальнонаціональних цінностей, ідей, норм; 2) відбиття в суспільній свідомості спрощеної картини світу, сповненої стереотипами мислення, що формують внутрішні суперечності й протиріччя, які мають місце у всіх сферах суспільних відносин; 3) посилення таких крайнощів громадської думки, як радикалізм поглядів соціальних суб'єктів, з одного боку, і прояв громадянської байдужості – з іншого; 4) домінування емоційності над раціоналізмом; 5) посилення розбіжностей між суспільними потребами й державними інтересами; 6) підміна широкої активності громадянським патерналізмом; 7) поширення інформаційно-маніпуляційних технологій в інформаційному просторі

України; 8) незавершеність процесу формування національної ідентичності.

*Ключові слова:* громадська думка, влада, громадськість, українське суспільство, суспільне буття, суспільна свідомість.

#### Аннотація

**Стариковская Е. А. Состояние функционирования общественного мнения в украинском обществе. – Статья.**

В статье выделены основные черты состояния функционирования общественного мнения в украинском обществе на основе рассмотрения основных функций, которые оно выполняет.

Среди основных черт состояния функционирования общественного мнения в украинском обществе можно выделить такие: 1) отсутствие целостной системы общенациональных ценностей, идей, норм; 2) в общественном сознании отображаются внутренние противоречия, имеющие место во всех сферах общественных отношений; 3) увеличение развития таких крайностей общественного мнения, как радикализм взглядов социальных субъектов, с одной стороны, и проявление гражданской равнодушия – с другой; 4) доминирование социального пессимизма над оптимизмом в общественных настроениях; 5) доминирование эмоциональности над рационализмом; 6) отсутствие взаимосвязи между общественными потребностями и государственными интересами; 7) отсутствие социальной ответственности государственных органов и структур гражданского общества как следствие подмены широкой активности гражданским патернализмом; 8) распространение информационно-мани-

пуляционных технологий в информационном пространстве Украины; 9) незавершенность процесса формирования национальной идентичности.

*Ключевые слова:* общественное мнение, власть, общественность, украинское общество, социальное бытие, общественное сознание.

#### Summary

**Starykovska O. O. Public opinion in Ukrainian society: the state of functioning. – Article.**

The article philosophically examines main features of the public opinion in Ukrainian society on the basis of the analysis of its chief functions.

Among the principal features of the functioning of public opinion in Ukrainian society one can identify: 1) the lack of an integral system of national values, ideas, norms; 2) the reflection in the public consciousness of a simplified picture of the world, full of stereotypes of thinking which ignore internal conflicts and contradictions that take place in all spheres of social relations; 3) the strengthening of such public opinion extremes as the radicalism of views of social agents on the one hand, and manifestation of civil indifference on the other; 4) the dominance of emotionality over rationalism; 5) the intensification of differences between social needs and public interests; 6) the substitution of broad activity for civil paternalism; 7) the spread of information and manipulation technologies in Ukraine's information space; 8) the process of a national identity formation is far from completion.

*Key words:* public opinion, power, society, Ukrainian society, social life, public consciousness.



УДК 101

Л. Н. Сумарокова  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»

## АРГУМЕНТАЦІЯ ЯК ВИД КОМУНІКАЦІЇ: КРИТЕРІЇ ЕФЕКТИВНОСТІ

В наше час число робіт, присвячених аргументації, стрімливо росте. Однак до сих пор немає теоретично вивереної та зручної для практичного застосування узагальнюючої концепції. Так, значуще місце серед досліджень відводиться зовнішній, мовній формі аргументації. Відзначається, що вона є діалогом або полілогом, ведучимся на природному мові; особливим видом дискурсу на природному мові; що як допоміжних знакових засобів можуть використовуватися жести, міміка, інтонація, схеми, образи, предмети, дії, документи і навіть мовчання. Але все це не може скласти адекватний образ аргументації по тій причині, що сутність аргументації не стільки в використанні знакових засобів, скільки в наявності *реального взаємодіяння свідомості* людей, котре за допомогою цих засобів відбувається, більше того – в наявності *результатів* цього взаємодіяння і в досягненні зміни реального стану справ.

Логіка з давніх часів вивчала такі форми обґрунтування знання, як доказальство, спростування, суперечка, робота з гіпотезами. Її правила стосувалися як раз мислительного аспекту аргументації (виступу тези, вибору і обґрунтування аргументів, дедуктивної або індуктивної схем обґрунтування). Однак, структуруючи інформацію (знання), циркулюючу в процесах аргументації, логіка не звертала особливого уваги на суб'єкти аргументації, їх установки, цілі, розподіл функцій, компетенцію і т. д. Верніше сказати, однакові добросовісність, інформованість і однотипність поведінки суб'єктів мовчало при цьому передбачалися. Однак логічність аргументації, хоча і необхідна, але недостатня для її успіху. Саме тому неминимісний пошук більш широкого і адекватного моделі аргументації.

Метою статті є аналіз можливості побудови більш широкого концепції аргументації, виходячи з того, що вона є видом комунікації. В наше час існує декілька десятків теорій комунікації, досліджують критерії успішності різних її видів. Чи можна використовувати отримані тут результати для розширення і уточнення наших знань про аргументацію? Відповідь на це питання – також мета даної статті.

Актуальність проблеми загальновідома: аргументація – практично єдиний розумний альтернатива застосуванню сили в багатьох складних життєвих ситуаціях. К сожалению, з розвитком цивілізації не зникає, а подекуди навіть наростає напруженість, конфліктність, нетерпимість, агресивність в стосунках людей.

Щоб аргументація стала реальним інструментом гармонізації стосунків, вона сама повинна задовольняти певному ряду вимог, повинна відповідати визначеним «стандартам якості» спілкування, прийнятим в даному суспільстві на конкретному етапі його розвитку.

**Ключові поняття.** В загальному розумінні аргументація – це такий вид мовної комунікації, котре її учасники за допомогою певних висловлювань (дискурсів) намагаються вплинути на свідомість і/або поведінку іншої людини з метою досягнення взаєморозуміння і (при можливості) згоди, гармонізації ключових значень, а також реальних стосунків і дій сторін.

Звернемо увагу на певні деталі такого розуміння аргументації. По-перше, аргументація необхідна не там, кде немає взаєморозуміння, кде загальні значення проблематичні, кде успішне взаємодіяння сторін важко досягти. Ці «перешкоди» можуть проявлятися в різній степені

і досягати вищої інтенсивності, кде виникає і загострюється конфлікт. По-друге, на успіх аргументації впливає не тільки зміст дискурсів сторін, але і послідовна цілеспрямована установка на взаєморозуміння і гармонізацію стосунків. Однак така установка – це *должне* аргументації; в реальній житті якості прихованої установки можуть виступати зовсім інші речі, наприклад бажання приховати або викривити справжній стан справ, щоб схилити до прийняття певного вигідного для себе рішення, домогтися домінування в стосунках і т. п. Це означає, що повинні бути розроблені механізми реалізації *должного*, відсічення «неправильних ходів» в аргументації; тобто повинні бути прийняті певні обов'язкові «правила гри».

Поскольку будь-яка аргументація – вид комунікації, має сенс уточнити, кде саме комунікація, і розуміти, які її характеристики потрібно знати і оцінювати в кожній конкретній аргументації. Ем Гриффін, узагальнюючи досвід більш ніж тридцяти існуючих теорій комунікації, визначає якості робочого такого визначення: «Комунікація – це зв'язаний з стосунками процес створення і інтерпретації повідомлень, котре викликає певну реакцію» [1, с. 37]. Ключовим тут є поняття повідомлення. Його можна розуміти як означення і процесу, і результату. Е. Гриффін більше уваги віддає другому розумінню, отождествляющему повідомлення з текстом.

Переформулюємо визначення комунікації Гриффіна: *комунікація – це інтерсуб'єктне стосунки з прямим і зворотним напрямками, котре реалізується в процесах виробництва, передачі і інтерпретації повідомлень, а також в результатах взаємодіяння цих процесів між собою.*

В логіці розуміння стосунків передбачає не тільки встановлення його елементів (носітелів стосунків), але і роз'яснення характеристик самого стосунку як такого, а також врахування всіх стосунків, на котре він розкладається (якщо розкладається). Елементарним стосунком називається невідоме далі стосунки, забезпечено визначеним напрямком [2, с. 145]. Не тільки в логіці, але і в семантиці природних мов фіксується різниця розложимих стосунків – симетричних, несиметричних і антисиметричних, і, відповідно, нерозложимих стосунків з єдиним можливим напрямком. Наприклад, «бути рівним», «бути соратником», «бути ровесником» – симетричні стосунки, допускаючи будь-який порядок в парах елементів. «Любити», «бути любимою» – несиметричні стосунки, вимагаючи визначеного порядку елементів в парах. Стосунки «бути відомим...», «бути сином...», «бути читачем...» не тільки вимагають визначеного порядку елементів, але і закріплюють тільки одне напрямлення стосунків як можливе для реалізації в парах елементів даного універсалу, тобто є елементарними.

В визначенні комунікації, таким чином, присутні два різних (далі нерозложимих) елементарних стосунків: «некто повідомляє комусь-то» і «некто інтерпретує повідомлення комусь-то, отримане від комусь-то».

Вельми важливим для нас поняттям є поняття «принцип комунікації». В ньому фіксується наявність суттєвих і стійких характеристик комунікації, обов'язкових, зберджуваних властивостей «нормальної», успішної комунікації. Е. Гриффін порівнює їх з нитями, складаючими основу ткани [1, с. 651]. Ці принци-

пы устойчивы и определены настолько, чтобы ими можно было регулярно руководствоваться практически. Вместе с тем они изменчивы и неопределены настолько, чтобы варьироваться в разных (хотя и однотипных) ситуациях.

Наиболее устойчивое и общее, зафиксированное в правилах, нормах, образцах аргументативной коммуникации, будем относить к категории *принципов*, а изменчивое, подвижное, ситуативное – к *способам применения* этих принципов в разных сферах, ситуациях, имеющих свою специфику. Логического анализа понятия коммуникации как выражающего взаимодействие двух разнонаправленных элементарных отношений Э. Гриффин не производит, а потому и не разграничивает при формулировке отдельных принципов их направленность либо на производство, либо на интерпретацию сообщений, либо и на то, и на другое вместе.

*Общие принципы коммуникации.* Обратимся к самым общим принципам. Их десять. Приведем их в авторских формулировках и в том порядке, в каком они излагаются в книге Э. Гриффина [1, с. 652–671].

1. *Мотивация.* Коммуникация мотивирована нашей социальной потребностью в установлении связи, достижении и контроле, равно как и нашим сильным желанием снизить неопределенность и беспокойство.

2. *Образ собственного «Я».* Коммуникация влияет и подвергается влиянию нашего чувства идентичности, которое в значительной мере формируется в контексте нашей культуры.

3. *Достоверность (надежность).* Наши вербальные и невербальные сообщения подтверждаются или отрицаются восприятием других людей нашей компетентности и характера.

4. *Ожидание.* То, что мы ожидаем услышать или увидеть, будет влиять на наше восприятие, интерпретацию и реакцию во время взаимодействия.

5. *Адаптация к аудитории.* Осознанно адаптируя целовоцентрированное сообщение конкретно к ситуации, мы увеличиваем вероятность достижения наших коммуникативных целей.

6. *Социальное конструирование.* Люди, участвующие в разговоре, сообщая конструируют свои собственные социальные реальности и одновременно формируются мирами, которые они создают.

7. *Общее значение.* Наша коммуникация успешна в той мере, в которой мы разделяем общую интерпретацию используемых нами знаков.

8. *Нарратив.* Мы реагируем благоприятно на истории и драматические образы, с которыми мы можем себя идентифицировать.

9. *Конфликт.* Несправедливая коммуникация подавляет необходимый конфликт; здоровая коммуникация может сделать конфликт продуктивным.

10. *Диалог.* Диалог – это прозрачный разговор, который зачастую приводит к неожиданным исходам в отношениях в силу глубокого уважения сторон к несопоставимым голосам.

*Сравнение и анализ принципов.* Сопоставляя перечисленные принципы с приведенным выше пониманием сущности и структуры аргументации и шире – коммуникации, можно заметить, что действие одних принципов (их большинство) направлено на коммуникантов, на понимание их статуса, функций, способов поведения. Другие выражают требования к содержанию сообщений (их меньше всего, прямо – только седьмой). Третьи касаются в значительной степени «технологии процесса» (форм, эталонов, способов передачи информации, организации самой коммуникации). Эти принципы выработаны в предшествующих коммуникативных практиках или приняты в данном конкретном случае.

Два принципа – четвертый и пятый – можно, по-видимому, воспринимать как два способа применения одного и того же общего принципа. В самом деле, принцип ожидания ориентирует того, кто *интерпретирует* чужой текст, на необходимость формирования опыта предпонимания: чем больше ты знаешь о Другом (его знаниях, намерениях,

целях, правилах и т. д.), тем легче и быстрее ты сумеешь предугадать его предстоящее сообщение и, следовательно, не только быстрее и удачнее понять, интерпретировать это сообщение, но и надлежащим образом ответить на него.

Принцип адаптации к аудитории адресуется преимущественно тому, кто *производит* свое сообщение в процессе коммуникации: чем больше ты знаешь о Другом (его информированности, интересах, достижениях, неудачах и т. п.) и чем больше твое сообщение направлено именно на этого человека, в этой ситуации, тем успешнее ты представишь свое сообщение, позаботившись в процессе его создания о том, чтобы нейтрализовать возможные возражения, протесты Другого и чтобы помочь максимально возможному сближению ваших позиций. Как видим, общий принцип состоит в том, чтобы каждый участник коммуникации умел успешно использовать свои знания о других коммуникантах – своих возможных оппонентах или союзниках – для достижения своих коммуникативных целей. Оба названных принципа приоткрывают главную «тайну» коммуникации: механизм образования общих смыслов в самом процессе обмена сообщениями. Автономия двух подсистем (производства и интерпретации) лишь кажущаяся: на самом деле имплицитно каждая из них включает в себя опережающий образ Другой стороны как *регулятив собственной деятельности*. На языке диалектики это можно назвать процессом взаимопроникновения противоположностей как проявления их единства.

Уникальная способность человека ставить себя на место другого, как бы играть его роль, тем самым создавая возможное общее смысловое пространство коммуникации, учитывается и в других принципах, прежде всего, во втором. С одной стороны, «Я-концепция» управляет поведением субъекта в коммуникации, а с другой – сама она является продуктом коммуникации. «Образ собственного Я», на первый взгляд, сугубо субъективен. Однако в действительности он сильно зависит от того, как другие люди реагируют на меня; поведение Другого подкрепляет или разрушает образ моего Я; Я глазами Другого – важный фактор формирования моего образа Я. Наличие постоянной не только прямой, но и обратной связи между Я и Другим в процессе аргументации, по-видимому, можно считать критерием качества аргументации. Если обратной связи нет, аргументация либо становится односторонней, либо превращается в совокупность монологов сторон, что разрушает саму сущность процесса. Если реакция Другого есть, но мною не понята или не учтена, это также снижает эффективность коммуникации в целом и аргументации в частности. Можно говорить здесь о своего рода *принципе чувствительности* к поведению Другого, его реакциям, касающимся моей «Я-концепции». В процессе аргументации это проявляется в том неявном, фоновом чувстве, которое сопровождает обмен аргументами и контраргументами, вопросами и ответами, которое связано с влиянием энергетики симпатии или антипатии, заинтересованности или равнодушия. Не случайно со времен античности так высоко ценилась доброжелательность в отношениях сторон. Но речь здесь идет не только об эмоциональной чувствительности к Другому, но и о чувствительности интеллектуальной: умение различать, понимать и ценить тончайшие оттенки мысли, удачные переходы от одной мысли к другой – весьма желательные качества для каждого участника взаимодействия, что вызывает ответную позитивную реакцию.

Ум и доброжелательность важны не только при взаимодействии «Я-концепций». Особых комментариев, в частности, заслуживает принцип достоверности. Традиционно достоверность связывается с истинностью, объективностью информации, знания. Здесь же речь идет не столько об объективности информации, сколько о подтверждении претензий «Я» на нее со стороны Другого. При этом работают два критерия: компетентность и характер (те же ум и доброжелательность). Ваша компетентность *глазами Другого* и ваша доброжелательность *глазами Другого* повышают или понижают доверие к вашему сообщению.

Весьма интересно выглядит роль нарратива в аргументации. Рассказ, повествование, на первый взгляд, – нейтральный текст в окружении убеждающих текстов. Однако это не так. Нарратив многофункционален. Он внедряется в сознание Другого, чтобы узнать его получше по его реакциям; вызвать ощущение доверия к такому же, к своему, к похожему; апробировать некоторую модель ситуации; заставить задуматься о том, что до этого казалось очевидным. Именно нарратив требует не только интеллектуального, но и эмоционального, эстетического совершенства изложения. К месту изложенный нарратив может быть равнозначен сильному аргументу в споре.

Ряд интересных проблем может быть поставлен в современных концепциях аргументации в связи с отношением к конфликту и к диалогу (9, 10 принципы). Ограничимся только одним наблюдением: свободное и открытое обсуждение конфликтных мнений и интересов является контрпродуктивным в коллективистских культурах. Там не удается руководствоваться нормой, принятой в индивидуалистических культурах: противостоять проблеме, а не человеку [1, с. 667]. Это заставляет увидеть детерминированность аргументации со стороны культурной и социальной среды, а также от сложившейся в обществе культурно зависимой формы рациональности.

Обратимся далее к принципу мотивации. Безусловно, он касается как субъектов коммуникации по отдельности, так и всей совокупности участников данной коммуникации в целом. Пять главных мотивов участия в коммуникации (установление связи, достижение, контроль, снижение неопределенности и уменьшение беспокойства) могут отражать потребности каждого коммуниканта, но при этом, по-видимому, весьма избирательно и неравномерно. У каждого коммуниканта своя иерархия целей и мотивов. Весьма существенно было бы здесь знание о том, как именно они распределяются между тем, кто производит, и тем, кто интерпретирует сообщения. В книге подробно излагаются позиции разных теорий коммуникации по вопросу динамики мотивации. При этом противопоставляются друг другу «объективный» и «интерпретативный» подходы [1, с. 47–52]. Рассматривается различие мотивации в межличностной, групповой, публичной, массовой коммуникациях; прослеживается зависимость мотивации от культурных контекстов и т. д. Однако общей постановки вопроса о различиях в мотивации в двух основных подсистемах коммуникации (подсистеме производства и подсистеме интерпретации сообщений) в книге Э. Гриффина нет. Зато есть указания на наличие общих мотиваций участия в коммуникации. Например, утверждается, что все коммуниканты могут учитывать воспринимаемые ими выгоды и затраты взаимодействия. Вступать или не вступать в коммуникацию – ответ на этот вопрос, по-видимому, зависит от результата подсчета «выгод и затрат». Но, как утверждает автор, при этом почти каждая теория коммуникации ссылается по крайней мере на один из названных выше пяти мотивов. Иными словами, список мотиваций автор считает достаточно полным. Но так ли это? Всегда ли человек аргументирует свою позицию исключительно в терминах «выгодно – невыгодно»? Мотивация участия субъектов в коммуникации меньше всего подлежит эксплицитному выражению, она, как правило, присутствует имплицитно. Список мотивов, приведенный Э. Гриффинем, вряд ли является полным. Здесь не упомянуты такие мотивы, которые плохо просчитываются, в отличие от материальных «выгод и затрат», однако существенны в жизни коммуникантов. Кроме чувств неопределенности, беспокойства, которые некомфортны для человека, существуют и другие чувства, которые могут понуждать человека аргументировать, вступать в коммуникацию (чувство собственного достоинства, чувство справедливости, потребность защищать слабого и беззащитного и т. д.). Многие *права* человека вытекают именно из этих и других социальных чувств человека, то есть речь идет о самоутверждении человека в качестве человека. По каждому

отдельному мотиву может быть свой специфический «расклад» степеней активности коммуникантов в зависимости от того, продвигает ли он свое сообщение или интерпретирует чужое. Это, как кажется, могло бы составлять предмет отдельного исследования.

Десять принципов коммуникации, сформулированные Э. Гриффинем, не касаются общеполитического и логического уровня анализа, хотя при изложении содержания отдельных теорий коммуникации ссылки на логическое и общеполитическое знание не являются редкостью.

Отметим для сравнения, что в современных теориях аргументации перечень общих принципов аргументации начинается как раз с принципов философского уровня (принципа свободного участия, принципа равных возможностей участия для всех коммуникантов, требования принятия определенной моральной нормы как исходной в любой коммуникации и т. п.) [4, с. 90, с. 99–100; 3, с. 78].

Такие деформации коммуникации, как «спираль молчания», «когнитивный диссонанс», о которых пишет Э. Гриффин, вполне могут быть рассмотрены как частные случаи нарушения принципов свободы и равенства, обязательных для всех участников нормальной коммуникации. Давление «главных», монопольных источников сообщений или, напротив, «главных», монопольных интерпретаторов на остальных коммуникантов относится к этой же серии нарушений принципов коммуникации, которые, без сомнения, наблюдаются и в аргументативной коммуникации.

**Выводы.** Главные выводы, к которым мы приходим в результате анализа таких ключевых понятий, как «аргументация», «коммуникация», «принципы коммуникации», а также на основе рассмотрения общих принципов коммуникации в изложении Э. Гриффина, таковы. 1. Общие принципы коммуникации, изложенные Э. Гриффинем, хотя и нуждаются в восполнении, систематизации и уточнении, в целом могут быть использованы в качестве критериев оценки эффективности аргументации. 2. Для более успешного практического применения при построении, при оценке эффективности процессов аргументации нужно синтезировать в одной «модели идеальной аргументации» знание этих принципов, знание логико-философских концепций аргументации и прагматики семиотических теорий аргументации. Это одно из возможных направлений будущих исследований.

#### Литература

1. Гриффин Э. Коммуникация: теории и практики. Пер. с англ. / Э. Гриффин. – Х. : Изд. «Гуманитарный центр», Науменко А.А., 2015. – 688 с.
2. Плесский Б. Элементарные отношения и их число в системах / Б. Плесский, Л. Сумарокова, А. Уемов // Проблемы формального анализа систем. – М. : Высшая школа, 1968. – С. 145–150.
3. Емерен Ф. ван Аргументация: анализ, проверка, представление / Ф. ван Емерен, Р. Гроотендост, Ф. Хенкеманс. – СПб : Филологический факультет СПбГУ, 2002. – 160 с.
4. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – СПб : Наука, 2001. – 382 с.

#### Аннотация

**Сумарокова Л. Н. Аргументация как вид коммуникации: критерии эффективности.** – Статья.

Исходя из признания аргументации видом коммуникации, автор рассматривает возможность применения общих принципов коммуникации (в трактовке Э. Гриффина – в качестве критериев оценки эффективности аргументации). Выдвинута идея о необходимости объединения теоретико-коммуникативного и логико-философского подходов к анализу аргументации.

**Ключевые слова:** коммуникация, аргументация, общие принципы коммуникации, эффективность аргументации.



## Анотація

*Сумарокова Л. Н. Аргументація як вид комунікації: критерії ефективності.* – Стаття.

Виходячи з визнання аргументації видом комунікації, автор розглядає можливість застосування загальних принципів комунікації (у трактуванні Е. Гріффіна – у якості критеріїв оцінки ефективності аргументації). Висунута ідея про необхідність об'єднання теоретико-комунікативного та логіко-філософського підходів до аналізу аргументації.

*Ключові слова:* комунікація, аргументація, загальні принципи комунікації, ефективність аргументації.

## Summary

*Sumarokova L. N. Argumentation as a Type of Communication: Performance Criteria.* – Article.

Proceeding from the recognition of the argumentation as a type of communication, the author is considering the possibility of applying the general principles of communication – in the interpretation of E. Griffin – as criteria for evaluating the effectiveness of the argumentation. The idea is proposed about the need to combine theoretical-communicative and logical-philosophical approaches to the analysis of argumentation.

*Key words:* communication, argumentation, general principles of communication, efficiency of argumentation.

УДК 261.7

Р. И. Тацюн

старший научный сотрудник Центра исследования религии  
Национального педагогического университета имени М. П. Драгоманова

## ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ХРИСТИАН ЗА ОБЩЕСТВО СОГЛАСНО НОВОМУ ЗАВЕТУ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ УКРАИНСКИХ ПРОТЕСТАНТОВ

В вопросе библейского взгляда на церковно-государственные отношения центральное значение имеют два новозаветных отрывка: Рим. 13:1-7 и Пет. 2:11-17. Оба являются одними из ключевых текстов в формировании догмата о церковно-государственных отношениях в евангельской традиции. Более того, общность исторического контекста отрывков на фоне одной и той же власти, которая может быть более или менее хорошей, приводит к тому, что в сравнении они приоткрывают значение и суть друг друга.

**Задачей статьи** является осмысление новозаветного отрывка, содержащего концептуальные основания для доктрины о церковно-государственных отношениях (Рим. 13:1-7).

Говоря о политической среде апостольских общин, здесь важно отметить два момента: природу социального устройства, *Pax Romana* (Римский мир) и путь его достижения. Общественный уклад *Pax Romana* предполагал веру в Рим во главе с божественным императором-мессией, наделенным божественной миссией цивилизовать человечество, освободить государство от войн и создать благоприятные условия для процветания человека, даруя ему мир и порядок [9, р. 135; 6, р. 16]. Это имело позитивные результаты: консолидировало порядок и дисциплину, давало материальное и моральное благополучие, создало соглашение о религиозной терпимости к различным вероисповеданиям [9, р. 136]. Однако путь достижения мира имел милитаристическую и гегемонистическую окраску. Мир как свобода от конфликта в результате достижения согласия между равными обрел значение безоговорочного подчинения завоевателю. Это был, образно выражаясь, «мир в одни ворота». Непринятие условий Рима насильственно подавлялось. Поэтому апостолы и общины столкнулись с властью, которая, с одной стороны, поддерживала общественный порядок, мир, религиозную толерантность, снимала территориальные, языковые и культурные границы, что предполагало успешную реализацию раннехристианской миссии. С другой стороны, она формировала колонизаторское присутствие, насаждение угнетающей политико-экономической системы (экономическая и физическая эксплуатация оккупированных земель и ее жителей (налоги)), насаждение морально-этических ценностей, религиозного плюрализма, безоговорочное подчинение и поклонение кесарю если не как богу, то по крайней мере как «сыну божьему». Поэтому суждения апостолов относительно понимания и взаимоотношений с властями следует рассматривать в контексте сложной дилеммы: как оставаться политически верными Богу в условиях политически неверной Богу власти? Оставаться частью общества и жить библейскими ценностями в антибиблейском (если не открыто, то подспудно антихристианском) социально-политическом окружении и законах?

Рим. 13:1-7 и непосредственно идею «нет власти не от Бога» следует рассматривать в более широком отрывке апостольского послания, а именно Рим. гл. 12–15, где особое внимание следует уделить отрывку 12:1–13:14 как обрамлению текста о властях и логике развития апостольского суждения.

В начале 12-й главы Павел призывает «не сообразовываться с веком сим» (12:1-2) – удерживаться от действий нехристианского духа, мотивом к чему должна быть память о милостях Бога (1–5 гл.).

Определяя иудеев и не иудеев как единый «народ Божий» (первые 11 глав послания), далее Павел характеризует общину как пребывающую «во Христе», что должно определять ее моральное преобразование (12:2-5). Еще даль-

ше Павел говорит, что во Христе они обретают свою подлинную идентичность, и история Иисуса теперь и их история, а страдания, притеснения – неотъемлемая часть этой истории (12:1, 12, 14). Напоследок Павел рассматривает ценности, которыми, совместно существуя («как одно тело»), должна руководствоваться христианская община (12:3-21), и плавно переходит к нескольким практическим вопросам, начиная с вопроса отношений с властями (13:10).

Здесь напрашивается вопрос: к чему это вступление? Почему Павел избрал такую композицию послания? Особый случай, который мог побудить Павла к такой последовательности, вполне мог быть связан с развитием антиримских/антиязыческих настроений в церкви. Для этого существовало как минимум две причины.

1. *Оккупация Палестины и антисемитская имперская политика*. Не будем забывать, что Павел имеет дело с общиной, переживающей Клавдиев эдикт – изгнание евреев из Рима. Вполне вероятно, что это возбуждало националистические чувства римских иудеев, негативно отражающиеся на внутрицерковных отношениях между иудеями и не иудеями (1:16-11:36).

2. *Римские налоги* (13:7). Павел обращается к общине, к которой власть пока крайнего насилия не применяет, то есть проблем пока нет, но они могут возникнуть, если антиримские настроения будут усиливаться. Задача Павла – помочь церкви избежать насилия, а не революционных настроений, и не потерять репутацию общины Благой вести. Поэтому Рим. 13:1-7 Павел помещает в миротворческое обрамление в духе Нагорной проповеди Христа (Мф. 5-7): «победждать зло добром» (благословлять гонителей, не мстить за себя, заботиться о нуждах врага, быть в мире со всеми) (12:14, 17, 18) и «любить ближнего, как самого себя» (13:8-10). И слова Павла о собирании горящих углей на голову (12:20; ср. Притч. 25:21-22), ассоциирующиеся с наказанием или с попыткой пристыдить (тем или иным путем) человека, более логично мыслить в контексте древнеегипетского ритуала примирения. Собирая горящие уголья в специальный котелок (который несли на голове), человек показывал, что он желает обидчику добра и процветания (огонь – самая необходимая вещь для жителей пустыни, где нет дров для приготовления и разогрева пищи). Павел предлагает путь, который вынудит врага задуматься, возможно, постыдиться и сожалеть о содеянном. Пожертвовать собой ради спасения, а не унижения врага.

Павел призывает общину к концептуально новой стратегии общественных взаимоотношений и достижения мира, противоположной *Pax Romana*:

1) характер и конечная цель Божьего возмездия (12:19) – не мир/освобождение одного за счет порабощения другого, но освобождение и восстановление справедливости в отношениях между обеими сторонами, что разрывает порочный круг зла;

2) община не должна быть пассивной перед лицом зла. Напротив, она должна быть вовлеченной в борьбу со злом, используя оружие Христа – действия любви и милости (Рим. 13:8-10), неся пример терпения и надежды.

Таким образом, Павел формулирует четыре идеи, которые требуют пристального анализа.

1. «Власти от Бога установлены...» (1 ст.)

Утверждение апостола не метафизическое, скорее моральное, несущее в себе амбивалентность. С одной стороны, оно указывает на исток государственной власти. С другой стороны – на то, кому она принадлежит/подотчетна. Поэтому ее установление Богом указывает не только на ее незави-

симосьть и всевластие, но и на ее принадлежность и ограничение.

Будучи иудеем, Павел предлагает общине во многом иудейское мировоззрение относительно властей, исключая возможность рассматривать римскую власть в категориях «враг» или «союзник», быть «за» или «против» нее. Павел предлагает занимать третью сторону, сторону Бога, мотивы которой тянутся еще с периода Царств (1Цар. 8:4-7). Позволяя народу иметь человеческую власть, Бог санкционирует новую форму взаимодействия, занимая третью сторону в отношениях народа и власти (судейскую), к чему Павел побуждает и общину: быть Божьим пророком, напоминающим власти об ее истоке и ответственности, а народу – о покорности ей.

Порядок системы, артикулированной Павлом, такой: Бог – император – народ (1Цар. 8:5, 11-18; Пс. 8:5). Власти участвуют в постоянных действиях Бога, где народ является индикатором справедливости реализации Божьих путей государством, а в случае необходимости свидетельствует и призывает власти вернуться к Божьим ценностям. Всякая власть от Бога, но не всякая власть действует в соответствии с волей Бога. Обличения пророков всегда были обращены именно на неисполнение царями своего долга: защиты слабых и обеспечения справедливости (3Цар. 21; Ис. 10:1-4; Ам. 2:6-8, 8:4-8; Мих. 3:1-4).

Таким образом, в отрывке Рим. 13:1-7 Павел не должен быть воспринят как автоматически дающий одобрение римской власти или призывающий церковь быть слепо преданной ей, и в тоже время он не должен быть воспринят как призывающий к установлению новой справедливой власти путем восстания или насильственного свержения старого несправедливого государства.

Это альтернатива римской концепции мира («мира через победу») или вере в последовательность «божественное провиденье – война – победа – мир». Павел призывает общину культивировать виденье и ценности Царства Христова: достижение «мира через справедливость», веру в последовательность «Божий завет – ненасилие – справедливость – мир». Павел пытается объединить богословие Христа с покорностью властям. Он призывает к «революционной покорности», или «политике Иисуса»; быть готовыми пройти путь Христа, на что апостол указывает в самом начале раздела Рим. 12:1-2. Быть покорными гражданами – это не просто наиболее подходящий способ избежать агрессии со стороны империи, но миссионерская стратегия, позволяющая засвидетельствовать ценности Евангелия.

2. «...начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь злое, бойся, ибо он не напрасно носит меч...» (2-4 ст.)

13:4 повторяет предупреждения 13:2 и 13:3а. Власти Богом установлены, следовательно, слуги государства – слуги Бога. Как и в 13:1, это указывает не только на их независимость и всевластие, но и на принадлежность и ограниченность.

Одной из основных ответственностей Божьего слуги является поощрение добра и наказание зла. Другими словами, Бог наделил царя и его начальников властью для пользы Своего творения. И противостоять им в реализации ответственности, возложенной на них Богом, равно «противлению Богу», за что можно подвергнуться Его наказанию и гневу.

Когда в 13:4 говорится о «мече» (μάχρα), речь не идет об уполномочивании государства применять смертную казнь или вести войны, скорее это символизация высшей власти. Интересно, что до V столетия стих 13:4 понимался как призывающий к миротворческому отношению к государству, государству, которое поддерживает порядок. Однако после формирования имперского христианства текст стал использоваться как обоснование для применения насилия во имя справедливости. Ввиду антиримских/языческих настроений в общине Павел скорее говорит о неконформизме (12:1-2) и ненасильственной позиции (13:1-7) по отношению к государству. Задача общины – быть верным свидетелем

перед правительством о Божьей миссии, ее характере и ценностях, быть третьей независимой стороной, действующей по совести, становящейся совестью государства, особенно в условиях, когда государство не следует Божьей воле.

3. «...надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (5 ст.)

Йодер подчеркивает, что в 13:5, как, впрочем, и в 13:1, Павел использует не общепринятое слово для обозначения послушания (ὀβλικοῦ), но более общее (ὀλοτασῶ), означающее «подчиниться» или «стоять под». В греческом языке между этими понятиями существует значительное отличие. В первом случае речь идет о полном подчинении своей воли желанию другого. Однако в понятие ὀλοτασῶ включается возможность сознательного непослушания ввиду совести (или внутреннего ориентира ценностей), при этом оставаясь в подчинении и принимая наказание за непослушание.

Таким образом, существует разница между общественным послушанием (происходящим автоматически, без рассуждений) и внутренним согласием (которое происходит только после размышлений и оценки). Размышление и оценивание являются своего рода промежуточной ступенью, необходимой в церковно-государственных отношениях, так как совесть (или внутренний ориентир) является именно тем элементом, который принадлежит Богу (Рим. 12:1-2).

Нет ничего предосудительного в том, чтобы поддерживать хорошее правительство, и не только потому, что это требование государства. Однако задавая вопрос: «Хочешь ли не бояться власти?» (13:3), Павел не отвечает: «Делай все, что говорит государство». Напротив, он говорит: «Делай добро...». Промежуточная ступень осмысления и различия (являются ли действия государства добрыми или нет) необходима в условиях правления, где под маской обеспечения мира, общественного порядка, процветания и свободы кроется узурпатор.

Павел признает упорядочивающую функцию государства и его нравственное значение. Однако он призывает видеть пределы государства, которое не есть Бог и не должно уподобляться Ему. Павел настаивает на божественном происхождении государственного порядка, но не на его обожествлении.

4. «...отдавай всякому должное...» (7 ст.)

Зачастую 13:7 рассматривают как краткое суммирование, подводящее к двум вещам, которые должны быть отданы государству как должное: налоги и честь. Однако такая интерпретация неполная ввиду предыдущего призыва к пророческой роли общины.

Призыв Павла явно перекликается с утверждением Иисуса, что надо отдавать кесарево кесарю, а Божие Богу (Мк. 12:17). Павел напоминает римской общине, что как монета с изображением кесаря принадлежит кесарю, так и христиане должны отдавать Богу то, на чем начертан Его образ, – свои жизни (12:1-2).

Наставление «отдавай всякому должное» призывает проверять и распознавать этические ценности, и критерием здесь является любовь (8 ст.) Требования государства должны измеряться требованиями любви, провозглашает ли власть ненасилие, справедливость, мир и жизнь или явления противоположные. Покорные государству христиане должны сохранять моральную независимость и суждение.

**Выводы.** Очевидно, что отрывки следует понимать на фоне одной и той же власти, которая может быть более или менее лояльной. Рим. 13:1-7 более уместно рассматривать в контексте *Pax Romana*, который все еще печется о поддержке религиозной толерантности, защищая христиан, как это было в случае с Павлом в Деяниях (23-26 гл.) [5, р. 589], вероятно, за отказ общины участвовать в поклонении культу императора и признание своим Господом только Иисуса Христа. Это проясняет оптимистичность Павла («нет власти не от Бога») (13 ст.). Павел нацелен на предотвращение конфликтной ситуации и, призывая к покорности властям, действует стратегически, подготавливая хорошую площадку для успешной миссионерской работы в распространении Евангелия. Павел рассматривает римские власти как



что-то необходимое для успешной миссионерской работы, рассуждая о них в более богочентричном ключе. Установки определяют четкую модель отношений церкви и властей, а скорее содержат применимые к любому времени ориентиры, открытые к контекстуализации.

### Литература

- Balch D. Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter / D. Balch. – Chico: Scholars Press, 1981. – 165 p.
- Elliott J. 1 Peter: a new translation with introduction and commentary / J. Elliott. – USA: Doubleday, 2000. – 956 p.
- Green J. 1 Peter. The two horizons New Testament commentary / J. Green. – Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007. – 320 p.
- Hauerwas S. The Peaceable Kingdom: a primer in Christian Ethics / S. Hauerwas. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. – 179 p.
- Michaels J. Петра Первое Послание / J. Michaels // Словарь Нового Завета. Том 2: Мир Нового Завета / гл. ред. К. Эванс. – М.: ББИ, 2010. – С. 585–593.
- Parchami A. Hegemonic peace and empire: the Pax Romana, Britannica and Americana / A. Parchami. – New York: Taylor and Francis e-Library, 2009. – 272 p.
- Yoder J. The Christian Witness to the State / J. Yoder. – Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 2002. – 90 p.
- Yoder J. The politics of Jesus / J. Yoder. – USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. and The Paternoster Press, 1994. – 257 p.
- Zampaglione G. The idea of peace in antiquity / G. Zampaglione. – USA: University Notre Dame Press, 1973. – 333 p.
- Барт К. Оправдание и право / К. Барт. – М.: ББИ, 2006. – 150 с.
- Барт К. Послание к Римлянам / К. Барт. – М.: ББИ, 2005. – 580 с.
- Вагнер Р. Вера и страх, преткновенение и спасение. Использование Ис. 8:11–18 (LXX) в Новом Завете / Р. Вагнер // Слово, толкование, жизнь: Сборник статей. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 80–112.
- Верхи А. Ни ангелы, ни бесы. Мир, справедливость и защита невиновных. Ответ Ричарду Хейзу / А. Верхи // Слово, толкование, жизнь: Сборник статей. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – С. 631–658.
- Владимиров М. Церковь и геополитика: опасения президента Януковича в контексте «многовекторности» политики / М. Владимиров [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://politclub.info/2012/03/27/%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8C-%D0%B8-%D0%B3%D0%B5%D0%BE%D0%BF%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0-%D0%BE%D0%BF%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%B8/>.
- Вольф М. Умеренное обособление: богословское осмысление отношений между церковью и культурой в Первом послании Петра / М. Вольф [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/654/Volf>.
- Гарас Л. Религия и политика в современной Украине: проблемы взаимоотношений / Л. Гарас // Политология: сборник научных проектов «Политические реалии и перспективы Украины». – Севастополь: СевНТУ, 2008. – С. 67–73.
- Глави Церков і релігійних організацій заявили про євроінтеграційну позицію / Релігійно-інформаційна служба України «RISU», 02 жовтня 2013 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: [http://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/ukraine\\_and\\_world/international\\_relations/53846/](http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/53846/).
- Гузар Л. Общество и власть. / Беседа Леси Оробець с блаженным Любомиром: аудиокнига. – Львов, 2001.
- де Любак А. Мысли о церкви / А. де Любак. – М.: Христианская Россия, 1994. – 300 с.
- Евреи в современном мире. Иудаизм как развивающаяся цивилизация в учении Мордехая Каплана; сост. Я. Коэн. – Иерусалим: ДААТ/Знание, 2001. – 216 с.
- Жижек С. Чтобы спастись из ловушки / Журнал Livejournal, 11 октября 2010 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ek-21.livejournal.com/45385.html>.
- Карташов А. Церковь и государство / А. Карташов // Путь. – Париж: Noterparnasse, 1932. – № 33. – С. 1–20.

- Кокс Х. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс. – М.: Восточная литература, 1995. – 263 с.
- Компендиум социального учения церкви. – М.: Паолине, 2006. – 536 с.
- Кончаловский А. На трибуне реакционера / А. Кончаловский, В. Пастухов. – М.: Эксмо, 2007. – 320 с.
- Лешан В. Релігія і політика: специфіка взаємодії та українські реалії / В. Лешан // Релігія та соціум: часопис. – Чернівці: Рута, 2008. – № 1. – С. 92–96.
- Пасічний Р. Релігія та політика: взаємовідносини в Україні / Р. Пасічний // Збірник наукових праць «Українська національна ідея: релігія та перспектива розвитку»; ред.-упоряд. М. Гетьманчук. – Львів: Львівська Політехніка, 2007. – С. 126–129.
- Петренко В. Власть в церкви. Развитие концепции власти в Русской православной церкви / В. Петренко. – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 294 с.
- Райчинец Ф. Есть ли социальная и политическая позиция у евангельских церквей Украины? / Ф. Райчинец // Сборник статей «ФОРУМ 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей»; ред.-составитель М. Черенков. – К.: Дух и Литера, 2011. – С. 318–333.
- Райчинец Ф. Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания / Ф. Райчинец [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://reflections.e-aaa.info/article/view/78827>.
- Яцишин У. Роль церкви и духовенства у виборчому процесі України / У. Яцишин // Збірник наукових праць «Українська національна ідея: релігія та перспектива розвитку»; ред.-упоряд. Я. Турчин. – Львів: Львівська Політехніка, 2011. – С. 128–133.

### Аннотация

**Тацюн Р. И. Ответственность христиан за общество согласно Новому завету в контексте мировоззрения украинских протестантов.** – Статья.

В статье доказывается, что Рим. 13:1-7 не предполагает определенной модели церковно-государственных отношений, другими словами, не является догматическим. Акцент, скорее, был сделан на принципиальных ценностях в процессе формирования взаимоотношений между двумя институтами. Это бросает вызов, с одной стороны, тем протестантам, которые ищут основания для построения четкой модели отношений. С другой стороны, отрывки демонстрируют неизбежность сосуществования и взаимодействия церкви и государственных властей, что бросает вызов части протестантских церквей, которая по-прежнему рассматривает свои отношения с государственными институтами в ключе дистанцирования. Сотрудничество государства и церкви желательно и возможно только при сохранении автономии каждого из этих общественных институтов.

**Ключевые слова:** церковно-государственные отношения, современное богословие, протестантизм, библеистика, социальная доктрина.

### Анотація

**Тацюн Р. І. Відповідальність християн за суспільство згідно з Новим заповітом у контексті світогляду українських протестантів.** – Стаття.

У статті доводиться, що Рим. 13:1-7 не передбачає певної моделі церковно-державних відносин, іншими словами, не є догматичним. Акцент, скоріше, був зроблений на принципових цінностях у процесі формування взаємин між двома інститутами. Це кидає виклик, з одного боку, тим протестантам, які прагнуть убачати в уривках підставу для побудови чіткої моделі відносин. З іншого боку, уривки демонструють неминучість співіснування і взаємодії церкви й державної влади, що кидає виклик частині протестантських церков, яка, як і раніше, розглядає свої відносини з державними інститутами в аспекті дистанціювання. Співпраця держави й церкви бажана й можлива тільки при збереженні автономії кожного із цих суспільних інститутів.

**Ключові слова:** церковно-державні відносини, сучасне богослов'я, протестантизм, библеїстика, соціальна доктрина.

### Summary

**Tatsyun R. I. The responsibility of Christians for society in accordance with the New Testament in the context of the world view of Ukrainian Protestants. – Article.**

The article proves that the excerpt of Rome. 13:1-7 do not imply a specific model of church-state relations, in other words, they are not dogmatic. The focus, rather, was made on the fundamental values in the process of forming the relationship between the two institutions. This challenges, on the one hand, those Protestants who are tempted to see in the passages the

basis for building a clear model of relations. On the other hand, the passages demonstrate the inevitability of the coexistence and interaction of the church and state authorities, which defies part of the Protestant churches, which continues to regard its relations with state institutions as a distancing key. Cooperation between the state and the church is desirable and possible only with the preservation of the autonomy of each of these public institutions.

*Key words:* church-state relations, modern theology, Protestantism, biblical studies, social doctrine.

УДК 87.6.11

**Н. Ю. Тарасова***кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії і педагогіки  
Технічного університету «Дніпровська політехніка»***КОМЕМОРАТИВНІ ЗАСАДИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ**

Українська реальність останніх років по-своєму підтвердила тезу С. Хантінгтона про відродження почуття національної ідентичності під впливами зовнішніх і внутрішніх загроз, який після руйнації башт-близюків у Нью-Йорку написав: «Трагические обстоятельства 11 сентября 2001 года вернули Америке её идентичность. До тех пор, пока американцы считают, что их стране угрожает опасность, национальная идентичность остаётся весьма высокой. Если же чувство опасности притупляется, прочие идентичности вновь берут верх над идентичностью национальной» [10, с. 15–16]. Виявилася в українському контексті й тенденція просторово-часових перетворень у «біографії націй», відзначена Б. Андерсоном, автором теорії нації як уявлюваної спільноти [1, с. 51].

Але тривале перебування українського соціуму в історично-часовій «зоні розриву» й критичній точці дискретності соціокультурного простору потребує раціонального осмислення можливих стратегій активації національної свідомості з огляду на досвід зарубіжних країн, де для цього застосовуються комеморативні практики. Поширюючи суспільну сферу дії, вони збільшують потенціал впливу на процеси оновлення національної ідентичності. У зарубіжжі поглиблюється й наукова база вивчення закономірностей і національних особливостей застосування мнемічних методів. У зв'язку із цим загострюється актуальність дискурсу комеморативної політики національної ідентифікації нашого суспільства, що проводиться з 2008 року на державному рівні під проводом Українського інституту національної пам'яті.

Концепція комеморації, упродовжена до наукового обігу в 80-ті роки ХХ століття зарубіжними соціологами в якості категорії раціоналізації способів установаження зв'язку з минулим інструментарієм суспільно значимих видів діяльності, допомагає усвідомленню каузальності проведення комеморативних політик і результатів протікання процесів національної ідентифікації. Французький історик, ініціатор комеморативного проекту «Місяця пам'яті» та створеного на його основі дослідницького проекту «Франція – пам'ять» П. Нора, наголошував на специфіці суб'єкта взаємодії пам'яті, історії й національної свідомості в процесах суспільного єднання у Франції, Німеччині, США. Зазначав він і про фундаментальний характер роботи з пам'яттю в процесах національної ідентифікації: «Проект места памяти будет непонятен иностранному читателю, если не напомнить о той тесной, неразрывной связи, которая во Франции соединяет практику исторического исследования с развитием национального сознания, с самой идеей национальной, в чём проявляется важное отличие Франции от других стран. В Германии, например, носителями национальной идеи являются в основном философы. В Центральной и Восточной Европе гарантом и зародышем её развития был национальный фольклор. Во Франции роль организатора и развития национального сознания всегда принадлежала историкам. Память всегда является предметом полемики, но, тем не менее, представляет точку отсчёта и цемент национального сообщества» [8, с. 7].

Тому в дослідженні комеморативних політик національної ідентифікації не можна обійтися без методологічних підходів і думок відомих дослідників із цієї проблематики, зокрема, таких, як концепт місць пам'яті П. Нора [8], ідея соціальних меж пам'яті М. Хальбакса [14], думок А. Мегілла про історію як суб'єктивний нарратив, що підпорядковує собі ідентичність, відмінність історії від приватної пам'яті (позначеної персональними цінностями пригадування) [7],

концепції комеморативної політики в національній ідентифікації Р. Брубейкера [9], пам'яті й забування в уявленому об'єднанні суспільства Б. Андерсона [1], ідеї про схеми спадкоємності в контексті теорії соціально-темпорального розуміння суспільства К. Касторіадіса [5], думки про типи комеморативних практик у контексті теорії американської ідентичності С. Хантінгтона [10]. Не можна не враховувати також думки дослідників проблем комеморативних напрямів української національної ідентифікації, зокрема В. Чорного, І. Букреевої, І. Войціцької, Н. Гірної, В. Дмитренка, З. Комаринської, У. Луц, В. Пержун, І. Горошинського, С. Піщук, А. Сініцького [13], М. Степико [12]. Однак і досі має місце дефіцит філософських компаративних робіт із проблем механізмів пам'яті, задіяних у національній ідентифікації, у зарубіжній й вітчизняній науці. У зв'язку із цим метою нашого дослідження є вияв і аналітична оцінка функціонування комеморативних механізмів національної ідентифікації в контексті філософського осмислення комеморативних проектів, упродовжених у сучасних центральноевропейських і східноевропейських суспільствах.

Уперше на комеморативні засади національної ідентифікації вказали дослідження теоретиків нації й національної ідентичності, зокрема, французького філософа, історика й філолога Ернеста Ренана, відомий вислів якого сприймається як постулат комеморативного розуміння нації: «Нація – це душа, духовний принцип. Із двох речей, які є однією, складається душа, цей духовний принцип. Перша – це спільне володіння багатим спадком споминів, друга – спільна згода, бажання жити разом, користуватися спільним, і надалі неподільним спадком... Культ предків – найвідповідальніший з усіх; предки зробили нас такими, якими ми є тепер. Героїчне минуле, великі люди, слава (але справедлива) – ось головний капітал, на якому ґрунтується національна ідея. Мати спільну славу в минулому, спільне бажання в майбутньому, здійснити разом великі вчинки, бажати їх і в майбутньому – ось головні умови для того, щоб бути народом... Люблять той дім, який будували. Спартанська пісня «Ми те, чим ви були; ми будемо тим, чим ви є тепер» – це за своєю простою найкращий гімн для кожної вітчизни» [3, с. 118–119].

У цьому визначенні нація розуміється духовно-уявленим утворенням навколо механізму поновленої пам'яті про минуле, який сприяє передачі відродженого історичного етнокультурного досвіду минулого в майбутнє. Пам'ять розтлумачується тут у якості проєктивної націєтворчої структури. Повернуте пам'яттю пригадування спільного минулого постає генетичним лоном і символічним кодом майбутньої нації. Е. Ренан указує, що на духовному тлі вшанування предків і уславлення героїчного минулого, з пригадування про спільні злети й спільні трагедії народу, часи тріумфу й смутку зростає національна ідея. Програмується шляхи культурно-історичної спадкоємності, закладаються морально-етичні чесноти образу величності, достойної нації, що воліє бути впродовженою. Спираючись на анімістичний механізм світосприймання, комеморативні механізми сприяють сакралізації пам'яті предків, але й освяченню розбудови нації як святої справи.

На комеморативних механізмах націєтворення наголошує й теоретик інтегрального націоналізму Шарль Моррас: «Підвалини французької нації вельми міцні, наша раса й країна зберегли в собі весь спадок наших традицій. І це завдяки тому, що сьогоднішня Франція – це не тільки тридцять чи сорок мільйонів живих, але до того ж і мільярд мертвих. Ось де наша справжня основа» [15, с. 121]. Відродже-



ний спадок традицій, світоглядна цінність життя й смерті, пам'ять героїчної жертвовності – такі засадничі ціннісні орієнтири комеморативних стратегій національного інтегрування французької нації пропонував Ш. Моррас.

Британський автор досліджень лібералізму й націоналізму Кеннет Майноут називав комеморативні методи обов'язковим інструментарієм до застосування на етапі «збудження», прагнення стати нацією. Аналізуючи процес національної ідентифікації в постколоніальній Індії та країнах Африки, першим результатом його він вважав повернення в Індії до релігії індуїзму, яка була занедбана в процесі британської модернізації, а в Африці – відродження культурних елементів утрачених цивілізацій і культу предків. Релігійне відродження стало першою хвилею піднесення національного почуття. Мета національної ідентифікації, як вважає К. Майноут, полягає в комеморативному поверненні у свідомість національної спільноти пам'яті минулого, що завжди виступає у функції смислового виправдання сьогодення: «Спонукальна сила націоналістичної теорії полягає в тому, щоб відкрити минуле, яке підтримає порівняння сьогодення» [4, с. 255–256].

Звертає увагу К. Майноут і на невід'ємну від комеморативних практик національної ідентифікації інтерпретаційну складову частину. Повернення в сучасне життя пригаданих знакових історичних подій формує потребу в переосмисленні історії задля нарративної актуалізації інтересів нації: «Націоналісти ладні перетворити кожен патріотичну подію на частину націоналістичної легенди: у такий спосіб вони «перелицьовують» історію і впроваджують певну манеру її спотворення» [4, с. 255–256]. І саме інтерпретаційний аспект комеморативних практик, як указує К. Майноут, стимулює потребу в нових міфах, що відповідають смисловому спрямуванню національної ідентифікації. Вони задовольняють конструювання нової національної свідомості символічно-образним відтворенням, зокрема, рисами правдивого менталітету як «зракового». «...Матеріалом для цих легенд слугує вся історія спільноти. <...> Багато африканців відчували трепет гордості від звершень Ганнібала, ототожнюючи Африку зі славою стародавнього Єгипту» [4, с. 256]. Аналогічно й на етапі боротьби за національну незалежність комеморативні міфологічні методи формують свідомість героїчної переможності засобами «історичних прикладів»: «Постачати легенди про героїв, які спираються на непогамовну силу національних чеснот <...>, є життєво важливим для національної самоповаги. Цей акт такий суттєвий, що там, де його немає, його слід було б вигадати» [4, с. 256]. Так комеморативні практики в процесі національної ідентифікації стають засобом духовного перетворення «старої» свідомості на «нову», ототожнення з героїчним минулим; стимулюючи особисте національне самовизначення, вони заміщують відчуття національної меншовагості відчуттями національної самодостатності.

Указані аспекти комеморативних засад національної ідентифікації осмислюються в роботах і таких відомих дослідників із проблеми нації, як Е. Сміт, Дж. Гатчінсон, П. Брас, Дж. Армстронг. На комеморативних механізмах української національної ідентифікації певним чином фокусуються й теорії нації І. Франка, М. Грушевського, М. Міхновського, Д. Донцова. І навіть найдавніше українське світоглядне джерело – давньослов'янська міфічна «Велесова книга» – вдається до комеморативного методу духовного етнічного об'єднання, закликаючи: «Поучившись старому, зануримо душі наші в нього, бо то є наше, як оце Бог навертає на Коло нас <...> і щоб мали ми Життя з Праотцями нашими в Богах, зливаючись у єдину Правду» [6, с. 100–101].

У розвинених країнах Центральної Європи комеморативні політики використовують сьогодні широкий спектр методів і засобів духовного єднання суспільств механізмами пам'яті про минуле [2]. Вони виявляють свій могутній раціонально-конструктивний потенціал у контексті духовної кризи, яку переживають «класичні» нації з великим історичним досвідом. Ця криза позначилася втратою

в споживацькій «заспокоєності» років після закінчення «холодної війни» почуттів патріотизму й національної належності до традицій та історичної слави своєї країни. Але, на думку П. Нора, духовна криза (внутрішнє духовне виснаження соціуму, супроводжуване спустошенням ментального, історичного, політичного аспектів пам'яті про минуле) якнайкраще активує суспільні й особисті комеморативні механізми. Повернення до історії відроджує критичну рефлексію. В утворених «місцях» відродженої пам'яті відбувається, з одного боку, консолідація спадку, а з іншого – поглиблюється ментальний процес переосмислення історії. Обидві духовні лінії зливаються в підвищенні національної самосвідомості [8, с. 25]. Саме тому у Франції та визначних європейських країнах активно розвиваються воєнні комеморативні проекти, що стимулюють національну ідентифікацію через сакралізацію героїчної пам'яті історії країни. Як свідчать дослідження Т. Смирнової, у Британії комеморативна політика переважно спрямована сьогодні на відродження пам'яті Першої та Другої світових війн, де британці відіграли важливу роль і понесли значні людські втрати [11]. Набуваючи все більш громадянського характеру, комеморативні проекти сприяють заснованні на свідомості обов'язку, добровільній участі в загальнонаціональних патріотичних заходах. З іншого боку, цей процес – усеохоплюючий, він спирається на оновлення національної ідентифікації синтезом усіх рівнів пам'яті – від загальнонаціонального до соціально-групового й особистого рівнів.

Для фіксації суспільної пам'яті на увічненні подій і створенні в свідомості людей «мнемічних місць», де зберігаються імена героїв, назви національних історично значимих топографічних центрів, спрацьовують комеморативні методи меморіалів і музеїв (на яких наголошував Б. Андерсон) [1], штучно створені традиції й ритуали національного значення (пам'ятники загиблим воїнам на Уайтхоллі в Лондоні, кеботаф і могила Невідомого солдата у Вестмінстерському абатстві, День пам'яті 11 листопада й Помінальна неділя, ритуал двохвилинної тиші, церемонія покладання квітів до кеботафа, Імперський воєнний музей і Національний музей). У конструюванні групових локальних форм соціальної пам'яті суб'єктами комеморації є родини, спілки ветеранів. Їхня мета – індивідуалізація й персоналізування пам'яті про героїв війни (створення воєнних кладовищ, приватних меморіалів (капличок, обелісків, стін пам'яті з написами прізвищ героїв), відтворення солдатських листів і фотографій, нагород, карт місць воєнних дій). Особисті репрезентації воєнної комеморації сприяють формуванню третього рівня соціальної пам'яті й національної ідентифікації (персональної, приватної) засобами історичних мемуарів, історичної публіцистики, поетичних і мистецьких творів [11, с. 118–119]. Очевидно, що сакралізація символічними засобами набуває більш універсальних і національно специфічних художньо-естетичних форм, міцно об'єднуючи духовне співтовариство Британії, від простих клерків до монаршої родини (наприклад, під час щорічного проведення на початку листопада акції Poppy Appeal із червоними маками – символом пам'яті за загиблими в усіх війнах).

Багатий досвід зарубіжних комеморативних проектів, що об'єднують соціальні групи, роз'єднані фінансово, етнічно й культурно, міцними комунікативними ланцюгами, ціннісними пріоритетами, уявленими смислами й соціальними значеннями, здається надзвичайно корисним для українського суспільства. Особливої значимості це набуває в глобалізаційному аспекті, беручи до уваги світову геополітичну кризу, посилення соціального й культурного розшарування під дією загроз спонтанного, раціонально не передбачуваного тероризму, експансії міграційних хвиль, яка дедалі зростає, із посиленням суперечливості мультикультурного співвідношення релігійних, моральних, лінгвістичних, ритуально-обрядових аспектів життєдіяльності європейських національних співтовариств.

Цілу низку методологічних підходів, гідних філософського аналізу комеморативних практик у національній

ідентифікації суспільств, містять дослідження американського соціолога Р. Брубейкера. З огляду на складність упровадження комеморативних практик в українському суспільстві, для нас найбільш цінним є аналіз уже згаданих культурно-інтерпретаційних функцій комеморативних політик національної ідентифікації, оскільки від цього аспекту багато в чому залежить смислова спроможність об'єднувати чи поляризувати суспільство та його різні етнічні, вікові, соціальні групи. Важливим тут є вибір комеморативних методів і засобів упровадження у свідомість пам'яті про минуле через його символіко-мнемонічних носіїв (героїв, події, топографічні об'єкти), адже інтерпретаційні потенціали комеморативного інструментарію також впливають на досяжність спільної національної пам'яті чи навпаки, створення прецеденту духовного конфлікту – конфлікту пам'яті нової зі старою, війн між пам'яттю різних етнічних і вікових верств суспільства.

Із наданого Р. Брубейкером компаративного аналізу комеморативного проекту святкування в 1998 році 150-річчя революційних подій 1848 року в Словаччині, Угорщині, Румунії розкриваються зміст і функції комеморативних політик у конструюванні процесів національної ідентифікації. Зокрема, стає очевидною необхідність урахувати у впровадженні певних комеморативних об'єктів аспект національних традицій усіх складових елементів суспільства, прорахування контекстів більшості й меншості, передбачення різних ролей і значень цієї мнемонічної події в публічних дискурсах. Важливим є й визначення специфічних духовно-смислових диспозицій комеморації – попередньої свідомості (як у запропонованому Р. Брубейкером випадку, де такою виступила «імперська» (Австро-Угорської доби) і «постсоціалістична» свідомість). Адже всі ці параметри визначають кінцевим результатом національної ідентифікації (у ситуації, розглянутій Р. Брубейкером) міжетнічне духовне відчуження на тлі перцепції запропонованого культурного об'єкта. Оточений негативними спогадами, які визначалися поляристю смислових інтерпретацій події в різних соціально-культурних контекстах, він не відіграв ролі ідентифікатора. Навпаки, він загострив розбіжності в усвідомленні історії, локальну маргіналізацію національної ідентифікації малих етнічних груп усередині суспільств Румунії й Угорщини [9, с. 293–294].

Ще один важливий висновок, що має скеровувати комеморативні політики української національної ідентифікації, такий: витоком інтерпретаційної динаміки комеморативних політик є смислова багатозначність культурних об'єктів, запропонованих для конструювання спільної національної пам'яті (зокрема подій, особистостей і художніх творів). Адже саме смислова багатозначність культурно-історичних мнемонічних об'єктів потенційно містить можливість множинних інтерпретацій унаслідок наявних ознак часової й просторової змінюваності змісту, зумовленості його соціальними й культурними взаємодіями, певними інтерпретаційними ангажементами [9, с. 290–291]. По суті, упроваджені в процеси національної ідентифікації комеморативні політики є «політиками інтерактивного вироблення смислу», тому вони передбачають смислове конструювання та реконструювання через пам'ять (історію, що інтерпретована, набуває нових смислових інтенцій залежно від потреб і цілей суспільства). Тож внутрішня складність і суперечливість смислового спрямування комеморативних об'єктів приховує можливість дискусійного формування образу, соціального значення й ціннісного забарвлення минулого. Тут і можливість «пошуків корисного минулого», і свідомого програмування вибіркового ставлення до минулого, і використання стратегій «забуття некорисного минулого». У такі способи комеморативні політики в процесах національної ідентифікації формують репрезентації минулого, не виключаючи й помилкові репрезентації історії, унаслідок чого, за висловом Р. Брубейкера, «прошлое в некоторых отношениях и при определенных обстоятельствах упорно сопротивляется попыткам переписать его»

[9, с. 292–293], тобто активується феномен боротьби пам'ятей і ускладнюється національне ідентифікування.

Не менш важливими для комеморативних практик активації процесів національної ідентифікації є методи визначення мнемонічних позицій в аспекті манери (чи тональності) презентації минулого та типів нарративного фреймування (вбіркової організації тематичних напрямків) комеморації. Завдяки ним можна змодельовати концептуальний простір, що використовує сакралізовану й десакралізовану манеру (тональність) тлумачення певних культурних об'єктів і партикуляристський (національно й навіть регіонально специфічний) або генералізуючий (універсалістський) нарративні фрейми. Важливо при цьому також виявити сутність комеморативних дій як форми символічної діяльності ототожнення й диференціації, розуміючи функціонування комеморації в ролі символічного засобу «реконфігурації соціальних відносин» – символічного знищення певних меж, заміни їх іншими [9, с. 336–337].

Наостанок зауважимо, що значним аспектом комеморації є й методи маніпулювання пам'яттю у формуванні національної ідентифікації, які залишаються зовсім невивченими, а тому актуалізують потребу в подальших дослідженнях, відкриваючи глибинний напрям дослідження комеморативних політик.

**Висновки.** Феномен національної ідентифікації неможливо розглядати поза аспектом взаємодії з формами репрезентації минулого й механізмами соціальної пам'яті. Поруч із механізмами кровно-родової, релігійної, лінгвістичної, територіальної спільності, що втратили в сучасному цивілізаційному процесі перетворення суспільств на інформаційні значну частину колишніх об'єднувальних смислів, універсальні антропологічні механізми комунікації й пам'яті зберігають важливі ідентифікуючі позиції в синтезі раціональних та ірраціональних аспектів ототожнення чи диференціації спільності. Тому комеморативні політики, стратегії й проекти виступають фундаментальним механізмом конструювання національної свідомості й національної ідентифікації, засобами репрезентації минулого, його інтерпретації, можливості створення образу «корисного й некорисного минулого», наснаженого сучасними цілями й потребами суспільства. Комеморативні політики є чинником смислового кодування націєтворчих процесів, програмування духовно уявлених напрямів узгодження ототожнюючих і диференціюючих компонентів об'єднання національної спільності, чинником інтегрування спільності соціальної пам'яті.

#### Література

1. Андерсон Б. Воображаемое сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М. : Канон-пресс, 2001. – 288 с.
2. Арнаутова Ю. «Memoria»: тотальный социальный феномен и объект исследования. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Ю. Арнаутова. – М. : Крут, 2003. – С. 19–37.
3. Ренан Е. Что такое нация? / Е. Ренан // Национализм. Антология. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 107–121.
4. Майноут К. Анатомія націоналізму / К. Майноут // Национализм. Антология. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 254–282.
5. Касториadis К. Воображаемое установление общества / К. Касториadis. – М. : Логос, 2003. – 480 с.
6. Лозко Г. Велесова Книга / Г. Лозко. – Вінниця : Континент-Прим, 2007. – 504 с.
7. Мегилл А. Историческая эпистемология / А. Мегилл. – М. : Канон + РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с.
8. Нора П. Франция — память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб. : Новая Петербургская библиотека, изд. С-Пб. университета. 1999. – 328 с.
9. Брубейкер Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер. – М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.

10. Хантингтон С. Кто мы? / С. Хантингтон. – М. : Транзиткнига, 2004. – 635 с.

11. Смирнова Т. Особенности изучения исторической памяти и практик коммеморации Первой мировой войны в Великобритании 1918–1939 гг. / Т. Смирнова / Ярославский педагогический вестник. – № 4. – Том I (Гуманитарные науки), 2014. – С. 95–98.

12. Степико М. Українська ідентичність: феномен і засади формування / М. Степико. – К. : НІСД, 2011. – 336 с.

13. Чіп'як В. Сучасна українська нація: мова, історія, культура / В. Чіп'як, Л. Магльований / Матеріали науково-практичної конференції з міжнародною участю. – Львів, друкарня ЛНМУ ім. Данила Галицького, 2016. – 471 с.

14. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс. – М. : Новое изд-во, 2007. – 384 с.

15. Моррас Ш. Повернення до живих речей / Ш. Моррас // Націоналізм. Антологія. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 121–133.

#### Анотація

**Тарасова Н. Ю.** Комеморативні засади національної ідентифікації. – Стаття.

У статті досліджуються комеморативні механізми процесів національної ідентифікації суспільства. Аналізуються теорії нації й національної ідентифікації, що обґрунтовують комеморативні механізми націєтворчості. Осмислюються концепції комеморативних політик духовно-смыслового об'єднання національних спільнот. Розглядаються духовні передумови застосування комеморативних практик у сучасних соціокультурних умовах, способи відродження історичної пам'яті, методи конструювання різних рівнів соціальної пам'яті. З'ясовується функція інтерпретаційного складника в комеморативних практиках, її залежність від смислової багатозначності культурних об'єктів комеморації, її роль в отождествленні чи диференціації різних суспільних елементів засобами тлумачення, переосмислення й міфологізації історії.

**Ключові слова:** комеморація, нація, національна ідентифікація, пам'ять, нарратив, міфологізація, фреймування.

#### Аннотация

**Тарасова Н. Ю.** Коммеморативные основания национальной идентификации. – Статья.

В статье исследуются коммеморативные механизмы процессов национальной идентификации общества. Анализируются теории нации и национальной идентификации, содержащие обоснование коммеморативных механизмов создания нации. Осмысливаются концепции коммеморативных политик духовно-смыслового объединения обществ. Рассматриваются духовные предпосылки внедрения коммеморативных практик в современные социокультурные условия, способы возрождения исторической памяти, методы конструирования разных уровней социальной памяти. Выясняется функция интерпретационной составной коммеморативных практик, её зависимость от смысловой многозначности культурных объектов коммеморации, её роль в отождествлении или дифференциации разных общественных элементов средствами интерпретации, переосмысления и мифологизации истории.

**Ключевые слова:** коммеморация, нация, национальная идентификация, память, нарратив, мифологизация, фреймирование.

#### Summary

**Tarasova N. Yu.** Commemorative grounds for national identification. – Article.

The article investigates the commemorative mechanisms of the processes of national identification of society. Theories of the nation and national identity containing the rationale for the commemorative mechanisms for the creation of a nation are analyzed. Concepts of commemorative policies of the spiritual and semantic association of societies are being comprehended. The spiritual prerequisites for the introduction of commemorative practices in modern socio-cultural conditions, ways of reviving historical memory, methods for constructing different levels of social memory are considered. The function of the interpretative composite commemorative practices, its dependence on the semantic cultural objects of commemoration, in the identification or differentiation of various social elements, by means of interpretation, rethinking and mythologization of history.

**Key words:** commemoration, nation, national identification, memory, narrative, mythologization, framing.



УДК 261.7

А. С. Филоненко  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри теорії культури і філософії науки  
філософського факультета  
Харьківського національного університету імені В. Н. Каразіна

### КОНТУРЫ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В православном богословии XX века все ярче проступает линия богословия общения, в которой богословие развивается не из опыта *богопознания*, но из *богообщения*. Для него исходной точкой является событие встречи человека с Богом, из которого рождается богообщение, служащее основанием для всякой встречи и общения людей друг с другом и с творением.

**Задачей статьи** является систематический анализ евхаристической антропологии, развитой представителями неопатристического богословия.

Основанием для описания самого богообщения служит догмат о Святой Троице, раскрываемый через интуицию общения. Так, у Василия Великого читаем: «В Божием несложном естестве единение – в общении (*койнония*) Божества» [1, с. 300]. А у митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, представившего наиболее развитую форму богословия общения в двух трудах «Being as Communion» (1993 г.) и «Communion and Otherness» (2006 г.), находим: «Бытие Бога соотносительно: невозможно говорить о бытии Бога вне понятия общения» [2, с. 11], или иначе: «Вне общения у божественной сущности, «Бога вообще», нет онтологического содержания, нет реального бытия» [Там же]. Из интуиции общения следует личностная онтология, лежащая в основании и христологии, и пневматологии, и экклесиологии. По Зизиуласу, она основана на двух заключениях: «а) истинное бытие вне общения невозможно. Ничто не существует как «индивидуальность», данная сама по себе; б) общение, исходящее не от «ипостаси», т. е. конкретной свободной личности, и не направленное к «ипостасям» – конкретным свободным личностям, не является образом Божьего бытия. Личность не способна существовать без общения; при этом неприемлема никакая форма общения, если в ней личность игнорируется или подавляется» [2, с. 12]. В статье будут намечены контуры антропологии, раскрывающейся в контексте богословия общения; показано, что такая антропология в своем ядре является евхаристической, основанной на работе благодарения; в традиции православного богословия и религиозной философии XX века выделена линия евхаристического богословия общения, дополнительная к неопатристике.

Современная коммуникативная теория (Апель, Хабермас, теория речевых актов) постулирует атомарные личности-идентичности, вступающие в общение, а затем описывает условия продуктивной коммуникации. В ней событие встречи мыслится как вторичное проявление индивидуальных жизней. Богословие общения переворачивает отношение личности и общения и исходит из того, что в самой конституции человека есть то, что никак не наблюдаемо вне встречи и раскрывается только во встрече, а именно *личность*. Личность встречей входит в мир, а до нее – *ненаблюдаема* и для самого человека, недоступна для его рефлексии. Наблюдаются люди, наблюдаются индивидуальности, тела, собрание тел, собрание индивидуальностей, но только в событии встречи мы можем в этом мире видеть присутствие личности. Встреча, ведущая к такому раскрытию личности, и есть *подлинная* встреча. Такова и встреча с Богом.

Каковы же условия подлинной встречи, согласно с представлениями современных богословов? Антоний Сурожский, богословие которого есть, прежде всего, богословие встречи, связывал встречу с радостью: «По-сербски слово «встреча» значит «радость», а встречу они называют «сречением» – тем словом, которым мы называем праздник, когда Божия Матерь принесла Спасителя в храм и была встре-

чена пророческим приветствием и Живым Богом. Встреча всегда могла бы быть радостью, если бы только мы умели встречаться» [3, с. 100]. Подлинная встреча обнаруживает себя через *ликование*, или духовную радость. Само слово *ликование*, собирая в русском языке вместе пучок неблизких значений, может послужить ключевой антропологической метафорой в богословии общения. Во-первых, корень *лик* имеет два значения. Первое из них, восходящее к греческому «хорос», отсылает к собранию, сонму, хору и хороводу [4, с. 168]. Именно это значение работает в «перихоресисе», хороводе любви Лиц Святой Троицы. Второе значение, позднейшее, отсылает к подлинному лицу. Например, у отца Павла Флоренского в «Иконостасе» читаем: «Лик есть осуществленное в лице подобие Божье... преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом» [5, с. 53–54]. Наконец, в слове *ликование* как в отглагольном существительном есть идея того, что ликование – это не только глубокая радость, но еще и некое движение обнаружения-проступания лика. Эти четыре, казалось бы, далеких значения, собранные вместе, позволяют представить и развернуть первый антропологический тезис, следующий из богословия общения. Личность есть то, что являет себя только в событии подлинной встречи; когда я переживаю радость, я ликую, но *другой* человек в этой встрече, смотря на меня ликующего, становится свидетелем ликования как явления моего подлинного лица, проступающего сквозь личину повседневности. Наблюдаемый другим, мой лик остается для меня самого скрытым. Поэтому встреча в существенном смысле есть ликование, и как радость, и как собрание в общении, и как обнаружение лика. Никак иначе лик в этом мире не являет себя, как только в собирающей встрече. Личность не раскрывается вне социальности подлинной встречи, которая определяется возможностью богообщения. Такая антропология личности является максималистской антропологией, которая есть не столько антропологическая данность, сколько за-данность, в истоке которой – учение о Святой Троице как антропологическая и экклесиологическая парадигма. Следует напомнить максимуму Николая Федорова о том, что учение о Троице и есть наша социальная программа. Богословие общения описывает условия порождающей личность встречи.

Иоанн Зизиулас, реконструируя личностную онтологию святых отцов через отношение общения и инакости, исходит из импульса философии диалога М. Бубера и философии Другого Э. Левинаса [6, р. 13]. Стремясь помыслить Бога через отношение Я-и-Ты, мы не можем не отдать должное этим мыслителям, представляющим традицию иудейской мысли XX века. Но мы будем исходить не из схожести их философствования, а из внутреннего напряжения по поводу условия *взаимности* в диалоге, весьма продуктивного для богословия общения. Э. Левинас проблематизировал идею общения с Другим, отталкиваясь от неудовлетворительности философии диалога М. Бубера, согласно которой общение, а вместе с ним и человечность, возможны лишь при условии *взаимного* уважения и принятия Я и Ты. Буберовская идея диалога подразумевает симметрию взаимности как условие встречи. Э. Левинас испытывает ее после Второй мировой войны огнем постхолокового вопрошания. Я раскрывается только в отношении к Ты, но тогда существует ли возможность раскрыть человечность в концентрационном лагере, в ситуации систематического искоренения всякой человечности, когда Я лишено всякой надежды на взаимность? Каковы условия этой возможности? Если вопрос о человечности –

исток этики, то как возможно этическое усилие в концлагере? Если мы, вслед за М. Бубером, будем предполагать условие взаимности, то этика окажется невозможной. Левинас развивает свою этику Другого как первую философию, кладя в ее основу почти аксиоматическое требование *этической асимметрии*, заключающееся в том, что единственный способ реализовать человечность состоит в принятии Другого в его радикальной человеческой *другости*, не спрашивая его о том, как он относится к тебе («Мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело; для меня же он прежде всего тот, за кого я ответственен» [7, с. 357], или иначе: «Я ответственен за Другого, даже когда он нависает на меня скуку или травит меня») [7, с. 358]. Тогда до диалога с его принципом симметрии обнаруживается возможность асимметричной этики, обнаруживающей в начале общения решимость выйти навстречу Другому. Ситуация в концлагере показывает, что этика всегда рождается в условиях абсолютной асимметрии. Мы настолько этически, насколько способны выйти навстречу Другому, не спрашивая себя, как Другой отнесется ко мне. Это рождение этики.

Подлинная встреча возможна при условии этической асимметрии. До того, как раскрыться через взаимность, любовь являет себя как *жертвенность* и *уязвимость*. Принцип этической асимметрии Левинаса находит замечательное соответствие в богословии встречи митрополита Сурожского Антония: «Мы должны согласиться быть лишь тем, чем был Христос, чем был Бог, явленный в своем человечестве, – уязвимый, незащитный, хрупкий, побежденный, как будто презренный и презираемый, – и тем не менее бывший Откровением чего-то чрезвычайно важного: величия человека» [8, с. 732]. Мы не призваны искать лишь защищенность от Другого, неуязвимость. Мы не призваны отождествлять религию или веру с опытом неуязвимости. Для нас тема присутствия христиан в мире должна начинаться утверждением о том, что Христос дает христианину силы быть уязвимым и посылает его как овцу среди волков. И уязвимость как необходимость асимметричной открытости миру становится не преградой, а ценностью. Этика уязвимости – мужественная этика, но откуда человек может взять силы и мужество для ее осуществления? Богословие общения существенным образом дополняет этику Другого, говоря об этом истоке мужества. Для христианина сама возможность этического отношения к миру укоренена в том, насколько он способен принять и узнать существующую асимметрию отношения Христа по отношению к нему. Так, у митрополита Антония: «Мы должны быть уязвимы до предела естественных сил и до конца гибки в руке Божией. События нашей жизни, если мы их примем как дар Божий, предоставят нам в каждый миг возможность творческого делания: быть христианином» [9, с. 879]. До моего этического усилия уже существует всегда асимметричное отношение Христа ко мне. И ровно в той степени, в которой я могу это отношение открыть и узнать, я способен к этической решимости. Отсюда следует, что этика в качестве своего основания содержит эстетику как мою способность распознать действие Христово, узнать сильную, страшную асимметрию отношения Христа ко мне.

Как же осуществляется этот труд узнавания Божьей милости? Какова феноменология обнаружения Христовой асимметрии? Здесь для богословия общения чрезвычайно плодотворными оказываются работы современного французского феноменолога и католического богослова Ж.-Л. Мариона, ученика Х. фон Бальтазара, в которых через анализ дара и благодарения раскрывается антропологическая значимость Евхаристии. Его феноменология дара переворачивает естественное отношение дара и благодарения, при котором благодарение есть ответное действие на дарение. Если классическая феноменология имеет дело не с дарами, а с феноменами – данностями, среди которых дар неразличим, то феноменология Мариона помогает распознать в феномене данность, раскрывая в ней нередуцируемое *давание*: «Феноменология начинается не с очевидности или явленности (тогда она бы оставалась идентичной мета-

физике), но с изумительного и трудного открытия того, что очевидность, сама по себе слепая, может стать экраном для явления – местом для данности» [10, р. 20]. Богословие Мариона описывает труд узнавания за данностью дара. Именно этот труд узнавания и есть *труд благодарения*. Благодарение предшествует присутствию в нашей жизни некоей данности в качестве узанного дара. Через благодарение мы вводим в нашу жизнь дары и оказываемся способными узнать действие Христа в мире, которое осуществляется буквально *даром*. Марион предлагает еще раз прислушаться к Божьему ответу апостолу: «Довольно для тебя благодати Моей; ибо сила Моя совершается в немощи» (2Кор. 12:9) и помыслить вместо активистского, автономного метафизического субъекта личность, раскрывающую себя через доверие к дару Другого, который раскрывается через ее благодарение.

Благодарение как антропологическое условие богообщения связано с предваряющим открытием собственной *духовной нищеты*. Митрополит Антоний утверждает: «Если только мы осознаем, что ничто из того, что мы называем своим, нам не принадлежит, и одновременно поймем, что это нам ДАНО Богом и людьми, – вокруг нас начинает водворяться Божие Царство... Если мы были бы действительно внимательны к тому, что происходит в жизни, мы из всего могли бы собрать, как пчела собирает мед, *благодарность*. Благодарность за каждое движение, за дыхание свободное, за небо открытое, за все человеческие отношения... И тогда жизнь делалась бы все богаче и богаче, по мере того, как мы будто беднели бы все больше и больше. Потому что когда у человека больше ничего нет, и он осознает, что все в жизни – милость и любовь, он уже вошел в Царство Божие» [3, с. 153]. Благодарение – единственная связь между действием Божьим и человеком, который через благодарение собирает себя, сохраняет неспособное быть сохраненным иначе. Человек, способный ответить на асимметричное действие Божьей милости, распознавая за повседневными данностями дары, есть человек благодарящий, *homo gratus*. Зизиулас описывает евхаристический этос, являющийся следствием богословия общения: «Этот вид веры не предлагает безопасности рационального убеждения. Единственная предлагаемая достоверность лежит в *любви* Другого. Единственным доказательством бытия Божия является его любовь, демонстрируемая нашим собственным бытием в инаковости и общении. Мы любимы, следовательно, Он существует» [6, с. 98]. Отметим, что идея о достоверности любви в православное богословие пришла из католической теологии Х. фон Бальтазара.

Важно, что в богословии общения атеизм прочитывается (в противоположность духовной нищете) как «форма неблагодарности, отсутствие евхаристического этоса» [там же]. Но и выход из атеистического бесчувствия возможен также через благодарение. Так, митрополит Антоний связывает опыт богоотсутствия в жизни атеиста с тем, что «встреча лицом к лицу с Богом – всегда суд для нас», и поэтому «когда мы не чужды, не переживаем ощутимо Божье присутствие, первым нашим движением должна быть благодарность. Бог милостлив; Он не приходит до времени; Он дает нам возможность оглянуться на себя, понять, и не добиваться Его присутствия, когда оно было бы нам в суд и в осуждение» [12, с. 116–117]. Возможность спасения человека с атеистическим опытом укоренена в том, что человек может вступить в богообщение через благодарность Богу за милость отсутствия.

Итак, богословие общения, исходя из отношения с Другим, открывает этику прежде онтологии, что описывается у Зизиуласа как личностная онтология, но в основании этики раскрывается кенотическая асимметрия уязвимости. Истоком же самой этической решимости является признание христологической асимметрии Божьего действия в мире, осуществляющегося через *труд благодарения*. Связь благодарения и уязвимости митрополит Антоний представлял так: «Плод жизни – благодарность, но благодарность сама должна принести плод... Благодарность – и только она – может побудить нас к предельному подвигу любви по отно-

шению к Богу, по отношению к людям. Чувство долга, обязательств, может, не найдет в себе силы, чтобы совершить последний подвиг жизни, жертвы и любви. Но благодарность – найдет» [11, с. 154].

Богословие общения, принимающее двойную асимметрию, антропологически раскрывается как евхаристическая эстетика и следующая из нее этика. Подобный схематизм в разворачивании богословия мы можем найти в трудах великого швейцарского католического богослова Х. фон Бальтазара, который представил в 1970–80-е годы пятнадцатитомную богословскую симфонию, построенную вокруг Откровения, раскрывающегося последовательно эстетически, драматически и логически. Начав разворачивание богословия с эстетики Славы Божьей и поэтики хвалы в семитомной «*Теоэстетике*», он воспользовался драматургией в пятитомной «*Теодраме*», чтобы на основе теоэстетики выразить отношение Божьего действия и человеческого ответного действия, исполняющего этическое движение, и только затем развернуть теологию согласия в трехтомнике «*Теологика*» [13, с. 181]. Для современного христианского богословия усилие Х. фон Бальтазара, преодолевая конфессиональные пределы, становится все более определяющим. Исследование параллелей между ним и православным богословием общения еще только начинается, но уже сейчас ясно, что связь *теоэстетики* и *теодрамы*, раскрытая Бальтазаром, высвечивает отношение евхаристии и христианского действия в мире. Для евхаристического богословия общения важнейшим становится в этой связи отношение литургии и этики, не привлекавшее внимания богословов традиции неопатристического синтеза. Между литургической и этикой лежит аскетика. Для В. Лосского, отца Георгия Флоровского, отца Иоанна Мейендорфа и следующего за ними С. Хоружего истоком православного богословия являлась именно аскетическая традиция, и, прежде всего, аскетический корпус патристических текстов. Возвращение к патристическому истоку для них – это возвращение к аскетике. Но благодаря трудам отца Николая Афанасьева, митрополита Антония и отца Александра Шмемана возникает понимание того, что в основании самой аскетике лежит литургия, лежит опыт благодарения как хвалы, узнавшей Славу Божью. Аскетика не самодостаточна. Она есть человеческий ответ на действие Божье. Евхаристическое богословие в своем основании содержит простое, ясное и острое узнавание того, что когда мы встречаем Бога, Он оказывается ближе к нам, чем мы могли думать, ближе, чем мы сами себе бываем. Открытие такой близости Бога к нам является первым условием аскетике, но этот опыт мы открываем в труде благодарения, в Евхаристии, первым языком которой является *литургия*.

Если порождающей богословие общения практикой является Евхаристия и следующий за ней труд благодарения, тогда первым языком богословия не может быть ни апофатика, ни катафатика. Дар Божий, открывающийся как *зов*, выходит за пределы как апофатического, так и катафатического богословских языков, и вместе с тем является истоком обеих языковых практик. В самом деле, *зов* рождает апофатическое усилие, поскольку является как дар, опрокидывающий в благоговейное молчание и лишаящий дара речи. *Зов*, будучи услышанным, являет себя в конкретных ситуациях с особыми языковыми практиками, и его явление означает приостановку этих практик, зияющий *разрыв*, внутри которого разворачивается общение. Само общение рождается как окликнутость *зовом* и как ответ – хвала. Событие *зова* (дара) раскрывается в мире благодарением, им сбывается и пребывает. Благодарение и составляет исток катафатического усилия. В неопатристической перспективе, благодаря В. Лосскому, принято выделять у Дионисия Ареопагита апофатический путь утверждения и катафатический путь отрицания и придавать особое значение апофатике как «основе всякого истинного богословия» [14, с. 132]. Но Марион, исследуя Ареопагитики, показывает, что в их основе не предикативный язык *высказывания*, но глагол *воспевать, возносить хвалу* (*hymnein*) [15, с. 218]. Если

С. Аверинцев видит в его философской прозе, «строящейся как гимн, знамения времени» [16, с. 262], то Марион идет дальше и утверждает, что богословие Дионисия Ареопагита неверно радикализируется до апофатичности мистического богословия и катафатичности богословия божественных имен, в то время как за скобками остается богословие хвалы-гимна. Если спекулятивное богословие строится или апофатически, или катафатически, то евхаристическое богословие общения в качестве первого богословия обращается к *литургическому гимну* и раскрывается как *евхаристическая герменевтика* [17, р. 149–152]. В сердце евхаристического богословия находится евхаристический канон Божественной Литургии, содержащий формулу, – ответ, из которого рождается всякое богословствование: «Достоинно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклоняться на всяком месте владычества Твоего». Так его комментирует отец Александр Шмеман: «Вот снова возносится над миром это чистое, свободное, блаженное благодарение, восстановленное и дарованное человеку Христом. Его благодарение, Его знание, Его сыновья свобода – ставшие и вечно становящиеся нашими» [18, с. 220]. Кризис современного академического богословия заключается в том, что между евхаристическим опытом Божьего присутствия и нашим умозрением (теорией и интерпретационными практиками) потеряно посредничающее звено, и это звено – *гимн*, из которого ближайшим образом следуют *проповедь* и *свидетельство*, и только из свидетельства может развернуться и *спекулятивное богословие*. Замечательно в этом контексте наблюдение О. Седаковой, которая заметила, что современный кризис проповеди, превратившейся, согласно аверинцевскому словарю, в «дидактическое произведение ораторского типа, содержащее этические требования», связан с разрывом связи между проповедью и гимном как ее колыбелью [19, с. 335]. Интересно, что богословы, связанные с евхаристическим богословием общения, дали впечатляющие примеры обновленной гомилетики (митрополит Антоний Сурожский, отец Александр Шмеман, С. Аверинцев, отец Георгий Чистяков).

Неопатристическая традиция, уйдя от внешних, как ей представлялось, ограничений философской спекуляции к более аутентичной феноменологии мистико-аскетической традиции Православия, не смогла развернуть понимание открытости миру. Евхаристическое богословие общения преодолевает разрыв между умозрением, аскетикой и этикой, возводя их к *евхаристическому началу*, связывающему их через литургический гимн, проповедь и свидетельство.

#### Литература

1. Святитель Василий Великий. О Святом Духе, 18 // Святитель Василий Великий. – Творения. Ч. III. – М., 1846. – 416 с.
2. Иоанн (Зизиулас), митрополит. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Митрополит Иоанн (Зизиулас). – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.
3. Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России / Митрополит Антоний Сурожский. – СПб. : Сатис, 1994. – С. 98–101.
4. Седакова О. Церковнославянско-русские паронимы: Материалы к словарю / О. Седакова. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. – 432 с.
5. Флоренский П. Иконостас / Священник Павел Флоренский. – М. : Искусство, 1994. – 256 с.
6. Zizioulas J. Communion and Otherness / J. Zizioulas. – London, New York : T&T Clark, 2006. – 315 p.
7. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М., СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
8. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Книга вторая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2007. – 968 с.
9. Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Книга первая / Митрополит Антоний Сурожский. – М. : Практика, 2002. – 1080 с.



10. Marion J.-M. *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness* / J.-M. Marion. – Stanford, California : Stanford University Press, 2003. – 385 p.
11. Антоний Сурожский. *Человек перед Богом* / Митрополит Антоний Сурожский. – К. : Камо грядеши, 2010. – 348 с.
12. Антоний, митрополит Сурожский. *Школа молитвы* / Митрополит Сурожский Антоний. – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. – С. 115–182.
13. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология / А. Филоненко // *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*. – 2010. – № 904. – (Серія: теорія культури і філософія науки). – С. 175–189.
14. Лосский В. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* / В. Лосский. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 111–310.
15. Марион Ж.-Л. *Идол и дистанция* / Ж.-Л. Марион // *Символ*. – Париж, М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – № 56. – С. 5–291.
16. Аверинцев С. «Наша философия» (восточная патристика IV – XI вв.) / С. Аверинцев // *София – Логос. Словарь*. – К. : Дух і Літера, 2001. – С. 259–278.
17. Marion J.-L. *God without Being* / J.-L. Marion. – Chicago and London : The University of Chicago Press, 1991. – 258 p.
18. Шмеман А. *Евхаристия. Таинство Царства* / Протопресвитер Александр Шмеман. – М. : УМСА-Press, 1984. – 304 с.
19. Седакова О. *Язык проповеди, язык проповедника* / О. Седакова // *Духовное наследие митрополита Антония Сурожского*. – М. : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», Библиотека – фонд «Русское Зарубежье», 2008. – С. 330–341.

#### Аннотация

**Филоненко А. С. Контуры евхаристической антропологии.** – Стаття.

В статье рассматриваются принципы евхаристической антропологии и их связь с богословием общения. Показывается отношение общения и личности в богословии общения. Раскрывается эстетическое условие этики Другого, которое основано на двойной (этической и христологической) асимметрии. Уязвимость и благодарение анализируются в контексте евхаристической антропологии, исследующей человека как homo gratificus, человека благодарящего. Показывает-

ся отношение гимна, апофатики и катафатики в контексте евхаристической антропологии. Выделяется традиция евхаристического богословия общения и демонстрируется ее отношение к софиологии и неопатристике.

*Ключевые слова:* общение, уязвимость, этическая асимметрия, дар, благодарение, homo gratificus, гимн, литургия, софиология, неопатристика, евхаристическая антропология.

#### Анотація

**Филоненко О. С. Контури евхаристичної антропології.** – Стаття.

У статті розглядаються принципи евхаристичної антропології та їх зв'язок із богослов'ям спілкування. Показане відношення спілкування й особистості в богослов'ї спілкування. Розкривається естетична умова етики Іншого, яка заснована на подвійній (етичній і христологічній) асиметрії. Вразливість і подяка аналізуються в контексті евхаристичної антропології, яка досліджує людину як homo gratificus, людину дякуючу. Показані відношення гімну, апофатики й катафатики в контексті евхаристичної антропології. Виділяється традиція евхаристичного богослов'я спілкування та демонструється її відношення до софіології та неопатристики.

*Ключові слова:* спілкування, вразливість, етична асиметрія, дар, подяка, homo gratificus, гімн, літургіка, софіологія, неопатристика, евхаристична антропология.

#### Summary

**Filonenko A. S. Shape of eucharistic anthropology.** – Article.

The article analyses the principles of eucharistic anthropology and their connection with the theology of communication. The relationship between communication and personality in the theology of communication is shown. The aesthetic condition of the ethics of the Other which is grounded in the double (ethical and Christological asymmetry) is revealed. Vulnerability and thanksgiving are analyzed in the context of eucharistic anthropology that treats man as homo gratificus. The article also shows the relations between the hymn and the apophatic and the kataphatic theology in the context of eucharistic anthropology. The tradition of eucharistic theology of communication is singled out, its relation to sophiology and neo-patristics is shown.

*Key words:* communication, vulnerability, ethical asymmetry, gift, thanksgiving, homo gratificus, hymn, liturgics, sophiology, neopatristics, eucharistic anthropology.

UDC 02

*Sevda Khalafova*  
Assistant Professor of the Department of Library Resources and Information Retrieval Systems,  
Faculty of Library and Information,  
Baku State University

*Nigar Ismayilova*  
Teacher of Department of Library Science,  
Faculty of Library and Information,  
Baku State University

## LIBRARY CATALOGS: EXISTENCE AND EVOLUTION FORMS

**Introduction.** Any form of mental work is related to information search. There is no need to prove that this search is increasingly difficult. Because the search engine itself is becoming increasingly complicated and gradually becomes a field of special knowledge. Seamless search always takes a lot of time and does not guarantee its completeness. However, it is not surprising that even experienced professionals are often hesitant about the extent to which their methods are rational in search of the necessary information.

The purpose and conditions of the search of document information sources are so diverse that there cannot be a single scheme in this regard. For example, if a complete list of relevant literature is needed for a specific subject matter, only modern or essential publications are relevant to the other topic; while it is desirable to access the primary sources of information for an investigation, the information from the second source for another is sufficient.

It is possible to draw a schematic of search of documentary information sources without difficulty using library catalogs, card indexes and bibliographical indicators, to compile it according to its purposes.

The word "catalog" is simply a Greek word, meaning a list. This term was used as the first library catheters formed in the Ancient World, a collection of manuscripts collected in palaces and religious temples before our era. Although the catalog term is used in modern times, library catalogs are multifunctional information-search systems, without a list of literature fundamentals.

Catalogs open a library fund and play a special role in promoting it, providing readers with a choice of literature, and directing readings, as well as providing information about library resources. More precisely, as a key element of library work, library catalogs serve as a basis for library activities and have a decisive impact on the operational and quality of its most important functions. The library directory is a list of works that are in the fund of one or a group of libraries and compiled on a given principle. The main function of the catalog and card system is to ensure the fulfillment of science, education, upbringing, cultural-educational and information tasks facing libraries. Catalogs and cards are the most important tool in promoting literature.

Depending on the content of the library, its profile and circle of readers are formed. Readers are provided with service catalogs based on their readership request. Readers' requests are multidimensional. Library experience proves that all readers' requests cannot be fully satisfied with a single catalog type. Full payment for the reader's demand is possible when the library has a different organizational and purpose directory system. For this reason, several types of catalogs are used, taking into account the purpose directions, the content of the fund, the structural features, and the types of literature.

**Period of existence of library catalogs.** Historical development of library catalogs over the last 100 years allows them to distinguish between several forms and periods of existence:

- 1) the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries – print catalogs in book forms;
- 2) the 1920–1930s – development of card form of catalogs;
- 3) the 1940s and the 1950s – the preparation and development of printing catalogs and photocopying machines;

- 4) the 1960s and 1980s – the first electronic catalogs;
- 5) the 1990 s – Large-scale application of electronic catalogs;

6) early 21<sup>st</sup> Century – Integration of electronic catalogs with other search engines (including the Internet).

It is understood that library catalogs are mainly divided into types, such as books, cards, electronics, or machine reading forms.

**Forms of development of library catalogs.** The forms of library catalogs are the product of the material and social conditions of society. Each catalog form has a history of its creation and development, as well as widely used in world libraries. At some stages of society's development, the physical forms of catalogs have been shifted. Some experts note that the main reason for the creation and dissemination of new forms of library catalogs is economic. One of the necessary conditions for changing the forms of library catalogs is the level of technology and technical development at that stage.

Library catalogs can be classified by the following parameters.

1. *By Forms.* There are catalogs with posters, panorama, tourniquet, books, notebooks, cards and machine-based catalogs. Poster shaped catalogs are a simple catalog form consisting of poster lists of books, magazines and newspapers. Tourniquet catalogs have been used in small libraries of foreign countries and mostly in children's libraries. The descriptions of the books in the turret catalog are placed on separate boards, fastened to the rotary circle.

In the panoramic catalogs of libraries, the description of the literature is reflected in the ribbons, and it lasts for the "infinite belt" principle. The notebook catalogs are based on the consolidation of separate sheets of thick paper reflecting a list of literature by means of special fittings.

The most common forms of catalogs are books and cartographic catalogs. The book-shaped catalog was widely used for a long time in all world libraries and began to replace carton catalog only at the end of the 19<sup>th</sup> century and at the beginning of the twentieth century. The main feature of the catalog is that bibliographic information about print jobs is written in separate cards and is placed in special boxes according to standard rules.

The catalogs of books and cards each have their own advantages and disadvantages. Book-illustrated catalog is more compact. For example, it is possible to easily depict a book fund of 10 thousand copies on the 500–600 page of the medium format book. The 14–16 catalog boxes and cabinets are used to reflect the number of books in catalog catalogs, which is 1 sq. m. up to and including the field. The book-illustrated catalog of the content also draws attention of the readers. Copies of book-printed catalogs in libraries can be several copies. This also allows the use of a large number of readers in the catalog and allows replacing obsolete copies of these catalogs with new ones. However, despite these advantages, catalog cards significantly restricted the activity of book-cataloged catalogs. This would suggest that book-cataloged catalogs do not have the ability to accurately reflect a particular library's fund. Thus, when the print directory is published in the printing house, the library receives new literature.

The book catalogs could not have reflected these changes even when they were published. This forces the libraries to make supplements to print cartridges periodically. But these too soon became outdated. In addition, the design of book-cataloged catalogs was much more expensive than compiling catalog cards.

**Card catalogs, spreading reasons and initial conditions.** Libraries have faced serious financial and labor problems when preparing their book-catalog printing catalogs. In the form of booklets, printing catalogs did not meet the changing conditions of books activity. For this reason, libraries needed a new catalog that quickly reflected the new books and did not require high cost. This form has become a directory catalog.

The mass application of the card catalog in the library practice dates back to the late 19th century. The card catalog was definitely applied much later. A comprehensive transition from book-catalog printing catalogs to cards in libraries took place in the 20's of the 20th century. This transition was gradual rather than evolutionary, and a fantastic short term – ended in a few years. The cause of such a leap was the heavy economic situation of all the world's libraries after the First World War. It was during this period that the issue of establishing centralized cataloging bodies in a number of countries (Austria, Russia, Germany, USA) to liberate libraries from significant costs was discussed. This cataloging method has been made easier by using cards that reflect the contents of the library.

Beginning in the nineteenth century, the library cards were subject to varying views in terms of size and sequence of information about the book. Different forms and types of cards were used in separate libraries. In 1876, at the founding congress of the American Library Association, a standard catalog carton was adopted by 7.5×12.5 cm processed by M. Dyuy. This form gradually spread to other countries and gained an international status.

The card catalog was the main and widely used form of the library catalog for many years due to its compactness and efficiency. But replacing a book-form catalog with a card catalog in the early 1920s did not mean that the first was completely eliminated.

In order to ease the shortcomings of the cards, libraries were also widely used in the book-catalog printing catalog. Thus, in 1946, the Library catalog of the Congressional Library was published in 167 volumes. Printing catalogs are currently available on different carriers. However, cartographic catalogs were more effective than book-format printing catalogs and responded to the requirements of the times. A catalog system has been developed that allows search of documents on different signs (author, title, subject index, classification index etc.).

Catalog cards reflect the existing contents of the library fund. Catalog cards allow you to quickly retrieve new books without losing any time, to remove carts from bookshelves from catalog boxes, and to avoid any changes to the cataloging rules. Catalog cards provide organization of centralized cataloging. Catalog cards allow you to print, print, and print cards for books and other documents in methodical centers. These positives have opened up opportunities for catalog cards and have become a leading form of catalog organization.

In modern library practice, catalog cards are mounted in the boxes one after the other and fastened to the reader. This makes it possible for the reader to make the catalog descriptions without having to compromise the rules of the catalog. In the library practice, the mechanized form of these catalogs is also used. Here, the reader will be able to get the necessary images soon. However, such catalogs and cards take a lot of space.

Depending on the thickness of the carton used for the design of the cartons, up to 800 cartridges are placed in the boxes. Separators are used to separate carts. Separators have a number of bibliographic descriptive elements: the field of knowledge, the subject's name, and so on. Separators make it easy to divide and use card-shaped catalogs. Separators are po-

litical, scientific, and so on. differentiates literatures from one another. Card-shaped catalogs use different forms of separators: a) side dividers; b) central dividers. Separators are made of solid cardboard or plastic material. The boxes are placed on the catalog shelves with cards, and the number is displayed on each box.

**2. According to the grouping of bibliographic descriptions.** Bibliographic descriptions play a major role in designing catalogs and cards. This grouping is derived directly from the nature of reader surveys. By cataloging features of bibliographic descriptions, catalogs can be divided into three types: a) Alphabet; b) Systematic; c) Subject.

The description of the literature in the alphabetical catalog is reflected in the author's surname, name of the organization and organization and the title of the document. The alphabetical catalog allows you to define whether or not the author's works are in the fund required by the reader.

The systematic catalog is fundamentally composed of library funded by science and provides the search for literature in scientific directions. The systematic catalog is aimed at targeted propaganda of literature, readership management, and comprehensive needs of readers on various issues. On the other hand, the systematic catalog expands the reader's interest and generates new surveys.

The Subject catalog is based on the content of the literature as a systematic catalog. However, bibliographic descriptions are based on alphabetical ordering rather than systematic catalogs, rather than knowledge fields.

Considering the nature of the publications and the specific features of individual libraries, catalogs can be grouped as follows: geographical catalog; chronological catalog; dictionary directory.

The number plate is based on the sequential numbering of documents. This layout is used in more scientific and technical libraries in the description of standards, inventions and patents. The geographical location of the documents is taken into consideration. In the chronological catalog, the documents are grouped by date of publication. Such catalogs are mainly organized in publishing libraries. This catalog allows you to accurately define the books that have been published in specific periods. All cataloged and authorless books in the Dictionary directory, as well as bibliographic descriptions given to the subject, are sorted alphabetically. Because of the complexity of the dictionary directory structure, there are many difficulties in its use.

**3. According to the purpose direction.** The purpose of the catalog can be divided into two types: 1) reader, 2) service directory.

The service catalog is fully reflected in the library fund. It is placed in a private room and used for library internal services purposes, for example, to determine whether the literature included in the compilation is in the stock and how many copies are available. Service catalogs ensure that books that are of little interest are important for the outdated and narrow readerships in the scientific library funds.

The reader directory is a directory oriented to a reader survey. Here, mostly less demanded literature is presented, the most recent and content of literature, the most perfect publication in terms of polygraphed design. Readers and service catalogs can then be created in a library, where readers and service catalogs are independently organized.

**4. According to the publication type of documents.** As a result of differentiation of documents by type of publications in libraries, books, periodicals, cartographical, memorandum and technical documents, recording catalogs operate. The organization of such catalogs has resulted from the need to execute a reader survey promptly and to free a number of methodological and technological difficulties encountered during the whole reflection of bibliographic descriptions covering all types of publications in a catalog.

**5. According to coverage area.** Depending on coverage, catalogs are divided into major catalogs and catalogs of the contents of the library fund. As is known from the main directory



name, it is based on the bibliographic information of the library fund as a whole. When the catalog contains different catalogs according to the type of publication, the main directory covers only books and provides maximum coverage. The main catalog can be used both as a reader and a service catalog, and can be alphabetically, systematically and predetermined according to its structure. In addition to the main catalog of libraries, the catalogs cover the parts of the book fund, such as abonomer, reading room, rare and educational literature funds.

In addition to the listed catalogs, bulk catalogs are also used. These catalogs are created in a central library by library basics or corporate formats. These catalogs contain the bibliographic information resources of libraries, members of the foundation, funds of the main funds and branches of the central library

Starting from the end of last century, due to the rapid flow of information and documents, the problem of search operations in the catalog system required the use of technical tools in the organization and management of the catalog system. A new era of computerization of the cataloging process has begun in the history of libraries development. As a result, machine catalogs or electronic catalogs were created. Electronic catalogs have enabled libraries to provide on-line service, rich, library-information resources rich and efficient, as well as globalization and integration of information resources.

**Electronic catalogs, creation and formation.** After the 1950's, the catalogs of the catalogs were uploaded to the e-catalog, and the first thing to do was to get it started. The content of this directory has been significantly different than other forms. As part of the search engine, the team was moved to the catalog library catalog. This happened in the mid-1990s. Let's view stages of the formation of electronic catalog:

*I generation electronic catalogs.* The first electronic catalogs of libraries in the mid-1960s, the structure of the bibliographic writing, its contents and collection of search elements has been shaped by the cartographic catalog model. Search engines and search interfaces were identified by the capabilities of automated search engines. There were two different approaches in the search field: search model of search and model of search using logical operators. Search models in these models were restricted to key elements of the bibliographic description – there was a search of author, title, and article control number. The first electronic catalogs were used to search only through separate words, and Multilanguage searches were conducted only for accurate determination of the combination of words only with logical operators. The search result was presented in the short list of bibliographic records. In the 1960s, electronic catalogs of the 1960s were often unable to navigate through cartoons on search opportunities.

*II generation electronic catalogs.* The emergence of the second-generation electronic catalog dates back to the 1980s. In this period, the search capabilities of electronic catalogs were compared with the capabilities of the cartoons catalog. The two search models of the 1st generation electronic catalogs were combined with the 2nd generation electronic catalogs. The new model has increased the number of search engines, expanded search and information access. There were also opportunities to search not only with basic and optional elements of bibliographic descriptions, but also with the type of publication language, publication type. Searching for separate keywords was possible with keywords combined with words.

The important peculiarity of EE generation electronic catalogs was the function of looking at the results of the search. Interfaces were oriented towards the level of computer and information skills of new and experienced users. Experimentally, generation systems were popularized on-line public access (as opposed to on-line card catalogs) and were directed to common access to mass users.

*III generation electronic catalogs.* The third generation stage of electronic catalogs (late 1990s) and the emergence of auxiliary agents for automated search are characteristic. These tools open up access to search, review, selection, and result.

*IV generation electronic catalogs.* Modern-day electronic catalogs are characterized by networking. From the time of the formation of the first electronic catalogs, electronic catalogs with cartographic catalogs are compared in the bibliographic writing plan, or in the search engagement. From this point of view, let's try to define what the electronic catalog contains with the card catalog.

The card catalog is a regular sequence of catalog alphabetical titles, titles (alphabetical catalogs), subject matter sub-categories (index catalog) or classification indexes (systematic catalog). A document is compiled in several charts to ensure that documents are searched on different criteria (name, title, subject matter, classification index). One of them reflects the "main picture" in the alphabetical catalog. The main description performs two functions. First, it allows you to gather together one another's works (for example, one author's works under one name). Secondly, the main description provides the link between the card catalogs by showing subject categories and classification indices inside the system.

Unlike the card catalogs of electronic catalogs, it represents an array of structured bibliographic records. The software allows you to search for documents on any item defined in the bibliographic article.

The search results may be presented in the form of linear (regular) sequences of certain elements of the article, the number of the sorted and found documents in accordance with the terms of the search. In this case, it is possible to talk about the analogy of some types of traditional catalog depending on which search item is taken as the basis of the search results. For example, if the search is carried out on a subdivision, we get a comparable analogue of the system catalog, if the analogue of the alphabet catalog is based on the classification index. The creation of an electronic catalog cannot be considered separately from other processes of library technology. Because the electronic catalog without them will only repeat the catalog of traditional cards.

First and foremost, these are the technological processes listed below: packaging (analysis of users' information needs and published literature), ordering, controlling and processing of existing receipts (cataloging, systematization, defining the location of the document in the fund, organizing the questionnaire), library and student bibliographic service, preparation of various information publications related to library funds, accounting and control of the status of library funds, control of circulation of documents, provision of library internal technological processes (forming of readers' demand, ordering, etc.), accounting and statistics maintenance, document processing and service technological processes control. In order to formulate the concept of "electronic catalog" it is necessary to define its structure in terms of content and action. The overall structure of the catalog is primarily defined by the internal structure of separate writings. The catalog of electronic catalogs is an array of machine-readable bibliographic records. These bibliographic records are as follows in the traditional catalog: 1) *bibliographic description*; 2) *search points*; 3) *copies and location information*.

In the electronic catalog, the document will be included once, with all necessary indications (even if they are hundreds). But you can search for all of these traits. If you are able to search a single-spaced, that is only one mark (author or any subject) in the cards catalog, the electronic catalog is multi-stop system. The document is inserted into the computer once and is searched repeatedly by using various features (author, title, keyword, serial number, etc.).

**Conclusions.** Regardless of whether they are addressed to cards, electronic or book catalogs, library catalogs are essential elements of each library and provide the library's basic responsibilities – educational, cultural, enlightenment and informatization tasks. Catalogs are considered "mirrors" of the library. They reflect the contents of the library fund from the content and structure, propagate the fund's diverse and shaped information resources, provide multi-spot information search, and thus allow readers to use the fund's information resources.

On the basis of library catalogs, library-information activity, including the fund's fundraising and recording, is being administered to the readers and service management. Library catalogs are organized and functioning on the basis of library science and scientific information base of modern information technology. The principles of good governance, informatics and efficiency are key to the organization of library catalogs. The catalog is characterized by its openness and ease of use. The reliability of the catalog is ensured by the relationship between the elements. Informativeness of the catalogs is characterized by the full reflection of the information resources of its library fund. It should be noted that catalogs influence the emergence of new interests and inquiries, expands their knowledge of the system of knowledge, and draws attention to a broader literary environment.

#### References

1. Вершинин М.И. Электронный каталог: проблемы и решения / М.И. Вершинин. – СПб., 2006. – 235 с.
2. Mineyarov Z.M. Electronic catalog – a special search environment / Z.M. Mineyarov // Scientific. and techn. library. – 2005. – № 7. – P. 67–72.
3. Пищальников Э.А. Эволюция библиотечных каталогов: (формы: развитие, состояние, перспективы) : дисс. ... канд. пед. наук / Э.А. Пищальников ; Ленинградский гос. ин-т культуры им. Н.К. Крупской. – Ленинград, 1972. – 200 с.
4. Селиванова Ю.Г. Электронный каталог: формирование и поиск / Ю.Г. Селиванова, Т.Л. Масхулия // Библиотечное дело. – 2004. – № 8. – С. 20–21.
5. Briant P. The library catalog: current state a future trends / P. Briant // Libr. and inform. science. – 1990. – № 28. – P. 11–20.

#### Summary

**Khalafova S., Ismayilova N. Library catalogs: forms of existence and evolution.** – Article.

The article reflects explanation of development forms and existence period of library catalogs from viewpoint of the history, information on creation and development of currently used at libraries – traditional card catalogs and e-catalogs. It is noted that in some periods of society's development, the physical forms of catalogs have occurred. Each catalog form has a wide application history in world libraries, and changes in catalog formats depended on the level of technology and technical development at these stages. Also in the article, library catalogs were classified according to the forms (poster, panorama, tourniquet, book, notebook, cartoon and machine catalogs), according to the grouping of bibliographic descriptions (alphabet, systematic, subject), according to the purpose (reader, service directory), according to the type of documents (books, periodicals, car-

tographical, note and technical documents, recordings, etc.) according to their coverage (main directory, subscription, reading room, rare, catalogs covering educational literature funds, collective catalog).

*Key words:* library catalog, forms and types of catalogs, library catalogs in Azerbaijan.

#### Анотація

**Халафова Севда, Ісмайлова Нігар. Библиотечні каталоги: форми існування та еволюція.** – Стаття.

У статті відображено пояснення форм розвитку й періоду існування каталогів бібліотек із позиції історії, інформація про створення та розвиток сучасних бібліотек – традиційних карткових каталогів та електронних каталогів. Визначено, що в певні періоди розвитку суспільства склалися фізичні форми каталогів. Кожна форма каталогу має широку історію застосування у світових бібліотеках, а зміни форматів каталогу залежать від рівня технологій і технічного розвитку на цих етапах. Також у статті каталоги бібліотеки були класифіковані за формами (плакат, панорама, джгут, книга, блокноти, мультфільми та каталоги машин), групуванням бібліографічних описів (алфавіт, систематика, предмет), цілями (читач, каталог послуг), типом документів (книги, періодичні видання, картографічні, нотатки, технічні документи, записи тощо), їх покриттям (основний каталог, передплата, читальний зал, рідкісні каталоги, що охоплюють навчальні літературні фонди, колективний каталог).

*Ключові слова:* бібліотечний каталог, форми й види каталогів, бібліотечні каталоги в Азербайджані.

#### Аннотация

**Халафова Севда, Исмаилова Нигар. Библиотечные каталоги: формы существования и эволюция.** – Статья.

В статье отражены объяснения форм развития и периода существования каталогов библиотек с точки зрения истории, информация о создании и развитии современных библиотек – традиционных карточных каталогов и электронных каталогов. Отмечено, что в определенные периоды развития общества сложились физические формы каталогов. Каждая форма каталога имеет широкую историю применения в мировых библиотеках, а изменения форматов каталога зависят от уровня технологий и технического развития на этих этапах. Также в статье каталоги библиотеки были классифицированы по формам (плакат, панорама, жгут, книга, блокноты, мультфильмы и каталоги машин), группировке библиографических описаний (алфавит, систематика, предмет), целям (читатель, каталог услуг), типу документов (книги, периодические издания, картографические, заметки, технические документы, записи и так далее), их покрытию (основной каталог, подписка, читальный зал, редкие каталоги, охватывающих учебные литературные фонды, коллективный каталог).

*Ключевые слова:* библиотечный каталог, формы и виды каталогов, библиотечные каталоги в Азербайджане.

УДК 37.01

І. М. Цихуляк

аспірант кафедри культурології, релігієзнавства та теології  
Чернівецького національного університету

## ПРОЕКЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ПАНОРАМИ УКРАЇНСЬКОЇ ВИХОВНОЇ ПЕДАГОГІКИ ТА ЇЇ АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

**Постановка проблеми.** Факт проголошення Україною незалежності та духовного суверенітету став доброю нагодою для відродження призабутих і збезцечених тоталітарно-атеїстичним режимом столітніх культурних і духовних надбань. Світоглядний та ідеологічний перелом 90-х рр. став початком змагальної віхи відродження нації та реалізації заповітних державотворчих планів. Однак сучасникам судилося переживати ці звершення на тлі реальних, неочікуваних, кардинальних економічних і соціальних потрясінь. Безперечно, весь цей процес «державно-релігійного аджорнаменту» став чимось досі небаченим і абсолютно новим, без перебільшення безпрецедентним для української історіографії. Він ніс у собі нову ідеологію, культуру й мистецтво, нове бачення господарювання, побуту й відносин. Згодом він внесе корективи в систему світогляду української нації та випробує на міць систему духовно-релігійних цінностей, водночас створить передумови фундаментальної генези української сутності та переорієнтує homo soveticus у ще невідоме на той час багатом homo evropeus. З впевненістю можна сказати, що сьогодні залишилося мало що з того, що не було б поглинуте брендом «євро», чи, як іноді вже транслітерують, «євро». Свого часу К. Ушинський зазначив: «Є тільки один ідеал довершеності, перед яким схиляються всі народності, – це ідеал, що дає нам його християнство. Воно дає життя і вказує вищу мету всякому вихованню».

Особливі зміни з набуттям незалежності відбулися в богословській думці. Суспільна й економічна детонації, а також наростаюча лавина десакралізації моральної аксіології в середовищі, зокрема, молоді, зумовили перегляд всіма церквами в Україні соціальних доктрин. Відбулися зміни в системі виховної політики молодішої генерації України.

«У свідомості українців релігія завжди є живим чинником. Вона глибоко пронизує звичай і обряди, поєднує суто духовні елементи з національними, громадськими, сімейними й особистими. Взірцем такого поєднання в нашій історії є «Повчання Володимира Мономаха дітям», настанови Отців Церкви, філософія Г. Сковороди та П. Юркевича, уся творчість Т. Шевченка, а в наші дні – щонедільні проповіді священнослужителів у храмах під час Літургії чи інших релігійних богослужінь», – зазначає О. Вишневецький.

**Аналіз останніх досліджень.** Особливе місце в історії української педагогіки Галичини першої половини ХХ ст. належить Юліяну Дзеровичу (1871–1943 рр.) – греко-католицькому священику, талановитому педагогові, теоретику та практику української національної школи, самовідданому громадському діячеві й непересічному організатору, погляди якого на виховання привертають увагу сучасників і визнаних корифеїв педагогіки. Діяльність Ю. Дзеровича була спрямована на становлення й розбудову українського національного шкільництва, на виховання любові до рідної мови та національної культури. Ідейною основою його педагогічної діяльності був глибокий патріотизм і християнська віра.

Традиції національного виховання молоді в душі моралі, високих естетичних чинників, любові до ближнього вивчалися багатьма українськими дослідниками й показані багатьма авторами, серед яких О. Вишневецький, Г. Васянович, В. Онищенко, М. Вачевський, В. Мадзігон, Н. Примаченко, М. Євтух, Т. Черкачина, О. Кекош, О. Огірко, Н. Примаченко, Т. Тхоржевська.

**Мета дослідження** полягає у визначенні місця та ролі християнських цінностей у системі світоглядних пріоритетів української нації та виховної педагогіки.

**Виклад основного матеріалу.** Становлення української державності та змагання за повноправне членство у світовій цивілізації передбачає всебічне втілення в суспільне й індивідуальне життя цивілізаційних засад на основі гуманістичних принципів, цінностей і норм, завданням яких є формування нової виховної парадигми. Основним важелем має стати гуманність, що передбачає перехід до морального суспільства. Патріотизм і духовність повинні стати пріоритетами в системі освіти та виховання.

Метою виховання є формування національно-патріотичної свідомості, а методологічним підґрунтям – основні християнські цінності: любов, милосердя, справедливість і добро як світоглядні пріоритети національної візії. Усі ці зусилля повинні забезпечити нову якість життя людей, створення всіх необхідних умов для максимального розквіту їх творчого потенціалу.

Маніакальна мінливість настроїв у середовищі українського політичного істеблшменту, відсутність політичної культури та волі управлінського олімпу України спровокували у вітчизняному соціумі трансформацію системи цінностей і пріоритетів. Українське суспільство переживає глибоку моральну кризу, спричинену передусім утратою християнських цінностей у вихованні. Різкий курс на індивідуалізм, егоїзм, прагматизм і споживацтво в особистому й суспільному житті людини стрімко призводить до морального занепаду серед усіх верств населення й особливо серед учнівської молоді, що спричиняє такі негативні явища в дитячому та молодіжному середовищі, як алкоголізм, тютюнопаління, наркоманія, суїцид, злочинність, проституція, жебракування.

Влучний діагноз стану українського суспільства поставив О. Дроздовський: «Духовний вакуум охопив систему... Утрачено основи християнського світогляду й православної етики. Унаслідок цього неможливе формування підвалин об'єднуючої національної ідеї. У змісті освіти підтригається світоглядний хаос, орієнтація на бездушний інтелектуалізм, під вивіскою псевдонауки <...> здійснюється вторгнення в школу окультних, магічних знань і вірувань, що вкладаються у свідомість людини. Усе це негативно позначається на духовному й фізичному здоров'ї особистості, у дитини втрачається сенс життя, впевненість у власному майбутньому й майбутньому своєї країни» [1]. Погоджуючись із О. Дроздовським, можна сказати: «Так, звісно». Але слід зазначити, що завчаско української національної проблематики послужили також і глобальні трансфери соціокультуральних парадигм Європи та світу. Протекціонізм, євроскептицизм, міграція, демографія, тероризм, глобалізація ЄС, популізм, криза традиційних політичних брендів у Європі внесли свої корективи в щоденний порядок українського соціуму.

Доброю нагодою підсумувати багатогранність здобутків України послужив черговий ювілей нашої державності. Отже, численних недоліків, як і успіхів, на перший погляд, не побачиш. Не тому, що вони взагалі відсутні, а тому, що між ними знак рівності. Це як вага, стрілка якої завмирає через рівність вагової кульки й товару. Досягнення (незважаючи на піар) і огріхи (незважаючи на мовчазність) неначе законспіровані. Однак є в національному соціополітичному чтиві проблеми, які, на кшталт маяків, штучно чи природно сигналізують про свою сутність, привертаючи до себе увагу. Поміж такими труднощами, з якими стикається не тільки управлінський бомонд, але й суспільство, усе частіше з'являються ті, які априорі не можуть бути віднесені до такої категорії. У світлі соціокультурних трансформацій україн-



ських реалій такими проблемними маяками є процес виховання й освіти.

У Конституції України задекларовано алгоритм духовної основи всіх сфер діяльності держави – «усвідомлення відповідальності перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішніми та майбутніми поколіннями» [2]. Проте як реалію сьогодення можна констатувати глибоке протиріччя між задекларованим у провідних державних документах твердженням про відродження національної системи виховання, загальнолюдських морально-духовних цінностей і реальним їх занепадом, вихолощенням змісту морального виховання й відповідно зниженням рівня моральної вихованості громадян України.

Українська виховна модель століттями містила в собі поняття цінностей. Під ним розуміються як сімейно-родинні, фольклорні, національні, обрядові традиції, так і сама релігійно-християнська свідомість українців. Поняття «цінність» має свою специфіку в різних науках. У філософії цінності належать до сфери розуміння об'єктивної істинності й ставлення до неї людини, цінності розглядаються тут як елементи суспільної свідомості й культури. У соціології цінності є суспільними регулятивними механізмами, їх функції щодо особистості розглядаються як нормативні. У соціальній психології цінності пов'язані із соціалізацією індивіда, його адаптацією до групових норм; у загальній психології – із вивченням вищих мотиваційних структур життєдіяльності людини. Включення ціннісних орієнтацій у структуру виховання особистості дозволяє вловити найбільш загальні соціальні детермінанти мотивації поведінки, джерела якої знаходяться в суспільстві, в якому формувалася індивідуальність людини і в якому відбувається її щоденна життєдіяльність [3].

Говорячи про поняття «цінність», можемо виокремити декілька його основних значень. По-перше, цінність розглядається як суспільний ідеал, як сформоване суспільною свідомістю уявлення про атрибути належного в різних сферах громадського життя. У такому розумінні цінності можуть бути загальнолюдськими, «вічними» (істина, краса, справедливість) і конкретно-історичними (патріархат, рівність, демократія) [4].

По-друге, цінність може розглядатися як об'єктивне існування здобутків матеріальної й духовної культури і як прояв людських учинків, що є втіленням суспільних ціннісних ідеалів [5].

По-третє, соціальні цінності, якщо поглянути кризь призму індивідуальної життєдіяльності, входять у психологічну структуру особистості у формі ціннісних орієнтацій і є одним із джерел мотивації поведінки [6].

Цінності продовжують існувати у свідомості людини у формі ціннісних орієнтацій і є важливим фактором соціальної регуляції взаємин людей і поведінки індивідів. Система ціннісних орієнтацій є змістовним складником загальної спрямованості особистості й водночас внутрішньою основою її ставлення до дійсності.

Цінності є ієрархією значимостей для особистості. Наявність цінностей – це ознака небайдужості людини до світу. Ієрархія цінностей, що є віддзеркаленням ієрархії потреб людини, охоплює різні явища, аспекти й рівні людської природи, а також є детермінантом її поведінки.

Учений і педагог О. Вишневецький за основу класифікації цінностей бере ті цінності, «...які забезпечать гармонію поведінки дитини і які впливають з природної структури людського суспільства, що послідовно включає людину – родину – громаду – націю (батьківщину) – усе людство» [7]. Такі цінності і є, на думку науковця, цінностями традиційно-християнського світобачення. Саме на основі цих цінностей Г. Ващенко розробив свою формулу християнського виховання молоді («Бог і Україна»), що відбиває сутність українського виховного ідеалу: дотримуючись моралі, людина служить Богові, а відстоюючи національні цінності, – своїй Батьківщині [8]. Такі цінності складають зміст християнської концепції виховання, яка спирається на:

– головні людські цінності, що більшою чи меншою мірою визначають усі інші етичні цінності (життя, істина, добро, свобода);

– чесноти (справедливість, сміливість, правдивість, щирість, любов до ближнього, вірність, довіра, скромність, відданість);

– більш часткові моральні цінності (здатність ділитися з іншими своїми духовними надбаннями; любов, спрямована на ідеалізовану цінність іншої особистості).

Отже, християнські цінності – це специфічні вищі, матеріально-духовні, альтруїстичні, абстрактні, стійкі, термальні, предметно-перетворювальні, загальнолюдські, позитивні, первинні, реальні, абсолютні, ідеальні цінності життєвої спрямованості й мотивації життєдіяльності особистості. Це насамперед такі етичні цінності: життя, діяльність, свобода, воля, передбачення, а також цінності доброчинності (справедливість, сміливість, правдивість, щирість, любов до ближнього, вірність, довіра, скромність, відданість) і часткові етичні цінності (здатність дарувати іншим своє духовне надбання, любов, спрямовану на ідеальну цінність іншої особистості, і т. ін.).

У світоглядно-плані феномен християнських цінностей традиційно співвідноситься з когнітивно-інтелектуальними, чуттєво-емоційними процесами, самосвідомістю та волею особистості, що відображається в її діяльності та поведінці.

Механізм формування християнських цінностей розглядається як ріст особистості: від формування високодуховних потреб і мотивів у сфері спрямованості, пошуку та засвоєння відповідної значущої інформації до формування задумів, цілей, планів, програм високодуховної діяльності, поведінки, дій і вчинків і отримання відповідних результатів перетворення особистості (зміна ставлень, самооцінки, досвіду тощо). Результатом такого процесу має стати етико-естетична система сприйняття світу й самих себе, тобто індивідуальна самодостатність (моральна, економічна й культурна водночас). Від самодостатності особи залежить самодостатність громади (спільноти), нації, тобто відчуття власної гідності, своєї власності, своєї відповідальності за сім'ю, за вулицю й місто, за край і за країну.

Сьогодні ми є свідками того, як відбувається структурна перебудова господарства країни; вона супроводжується відтоком духовних сил суспільства зі сфер виробництва, науки, освіти й медицини в торгівлю й сервіс, у низькотехнологічне виробництво, у комунікаційно-посередницьку діяльність. При цьому змінюється суспільна свідомість, розпадаються раніше стабільні субкультури й з'являються нові.

Л. Виготський вважав, що основним ядром, навколо якого розміщуються всі зміни в мисленні людини, є утворення понять [9]. Це має важливе значення для формування в громадян поняття «національна культура» і належних до нього компонентів, оскільки вони допомагають громадянам адекватно засвоїти історично сформований досвід народу. До компонентів духовної культури належить морально-етична культура, важливим складником якої є релігія. Релігійність сучасного українського суспільства стає все більш помітним фактором не лише приватного, але й публічного життя. Появу такої тенденції можна пояснити залученням церкви до суспільного життя й водночас зростанням її уваги до найгостріших соціально-політичних проблем, що зумовлює започаткування діалогу між церквою й суспільством. З огляду на це спостерігається певна активність церкви у відстоюванні прав людини й інтересів суспільства. У суспільному вимірі церква – захисниця трансцендентної гідності людини. Останнє особливо чітко простежується в соціальній доктрині УГКЦ.

Українська греко-католицька церква ставить на перше місце християнські ідеали, права й гідність людини. Активність церкви помітно зростає із сучасного релігійного поля до соціальної сфери, адже суспільство сьогодні потребує не лише душпастирського, але й соціального служіння церкви. Тому при УГКЦ створено структури (місії) для реалізації

доброчинних проєктів. Доброчинна діяльність здійснюється переважно в таких формах: відпочинок і оздоровлення дітей; допомога бідним; заснування й утримання притулків, дитячих будинків, будинків для літніх людей, дитячих садків для дітей-сиріт, соціально-реабілітаційних центрів; доброчинна діяльність у місцях позбавлення волі; надання гуманітарної допомоги тим, хто постраждав від стихійного лиха, біженцям тощо.

У душі Великого Патріарха Йосифа сьогоднішній провід УГКЦ робить грандіозний внесок у систему виховання й освіти, розвиваючи академічне душпастирство. Свого часу Патріарх Йосиф у своєму Заповіті писав: «Наука – це один із наріжних каменів – стовпів відродження й сили народу, а богословська наука – це євангельський заповіт Христа: «Ідіть і навчайте всі народи...» (Мт. 28, 19). Наука є «остоєю для Церкви в нашій народі», вона через свої наукові й виховні установи є «виховницею народу», бо через неї «одиниця стає тим багатіша, чим сильніше її опановує ідея, що обнімає небо й землю, час і вічність, історію й сучасність, серце й розум». «Роздумуючи над значенням і цінністю науки в обличчі вічності, яка невідхильно наближається до мене, заповітую вам: «Полюбите науку, плекайте їй збагачайте її своєю працею і своїм знанням, будьте її служителями! Здвигайте храми науки, вогнища духовної сили Церкви й народу, пам'ятаючи, що немислиме повне життя Церкви й народу без рідної науки. Наука – це їхнє дихання життя!» [10, с. 6].

Патріарх Йосиф особливу увагу приділяв християнському вихованню, вважаючи, що саме виховання молоді – це правдивий вклад у розбудову вільної Української держави з тисячолітніми християнськими традиціями. Виховання молоді на засадах християнської моралі є актуальним у цей час відродження української освітньої системи. Сьогоднішній шлях освіти – від homo sapiens до homo spiritus. Християнська педагогіка тісно пов'язана з релігією. Людство з'єднане з Богом, особливо тим, що Ісус Христос, Син Божий і Спаситель людства, став людиною. Навколо Нього створюється й весь час розростається «народ Божий», що зветься Церквою. Церква як соціальна інституція має завдання доводити людей до вічного щастя, сприяти мудрому й справедливому владштуванню життя, допомагати виховувати добрих і чесних членів суспільства та вдосконалювати їхнє моральне життя. Святе Письмо (Біблію) справедливо називають Божою педагогікою [11, с. 6–7].

**Висновки.** Християнська педагогіка є вченням, спільним для всіх християнських конфесій в Україні. Християнська педагогіка суттєво відрізняється від світської педагогіки тим, що вона побудована не лише на правдах, пізнаних людських розумом, а, насамперед, на об'явлених Божих вічних правдах для щасливого життя тут на землі та у вічності після нашої смерті. У католицькій церкві християнська педагогіка тісно пов'язана з християнською томістичною філософією. Педагогіка католицької церкви закликає християн наслідувати Ісуса Христа як найвищий ідеал. У православних церквах педагогіка веде до містичного споглядання Бога, до глибокого вивчення християнської культури, традицій і звичаїв. Педагогіка православних церков закликає християн приймати дари Святого Духа (мудрість, розум, раду, кріпость (силу духа), знання, побожність, страх Божий (боятися гріха, яким зневажаємо Господа) і плоди Святого Духа (любов, радість, мир, терпеливість, добротливість, милосердя, віру, лагідність, поміркованість). Педагогіка католицьких і православних церков радить християнам зберігати євангельські ради (добровільну вбогість, досмертну чистоту, досконалий послух). У протестантських церквах християнська педагогіка має характер біблійної педагогіки через аналіз, дослідження й пояснення біблійних текстів морального змісту. Філософською основою предмета «християнська педагогіка» для представників католицької церкви є христосентризм (Христос є центром учення), для представників протестантських церков – фідеїцентризм

(віра є центром усього), а для представників православних церков – теоцентризм (Бог у Пресвятій Трійці є центром навчання). Проте спільними для всіх залишаються біблійні моральні настанови та наука Ісуса Христа [6, с. 8].

Отже, об'єктивно оцінюючи релігію, потрібно зазначити, що протягом історії людства вона виконувала роль історичного зв'язку, передаючи за допомогою звичаїв, моральних настанов життєвий досвід людей, рівень духовної культури, виступаючи синтезом культурних традицій. Саме під впливом релігії як певного світогляду кожен народ створював свої власні звичаї й обряди, спосіб життя, що надавало йому оригінальності й відрізняло від інших народів.

### Література

1. Дроздовський О. Християнські цінності в освіті і вихованні / О. Дроздовський. – Біла Церква, 2004. – 40 с.
2. Конституція України [Текст] : станом на 22 лют. 2016 р. : офіц. текст. – Київ : Правова єдність : Алерта, 2016. – 78 с.
3. Пирог Г. Ціннісна природа релігії (аксіологічний аналіз християнства) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : спец. 09.00.11. / Г. Пирог ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : [б. в.], 2005. – 18 с.
4. Гуманітарний вісник Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди : наук.-теор. збірник : Спец. вип.: Ціннісні засади християнства в духовно-моральному становленні молоді / Переяслав-Хмельницьк. держ. пед. ун-т ім. Григорія Сковороди ; редкол. М. Євтух [та ін.] ; голов. ред. В. Коцур. – Переяслав-Хмельницький, 2005. – 145 с.
5. Касьян В. Філософія : [навч. посібник] / В. Касьян. – К. : Знання, 2006. – 344 с.
6. Малахов В. Благо / В. Малахов // Філософській енциклопедичний словник / [редкол.: В. Шинкарук (голова) та ін.] ; НАНУ України, Ін-т філософії ім. Г. Сковороди]. – К., 2002. – С. 58.
7. Вишневський О. Українська педагогіка на перехресті двох світоглядів / О. Вишневський // Педагогічна думка. – 2007. – № 4. – С. 3.
8. Ващенко Г. Виховний ідеал : [підручник для педагогів, виховників, молоді і батьків]. Т. 1 / Г. Ващенко. – Вид. третє. – Полтава : Ред. газ. «Полтав. вісник», 1994. – 191 с.
9. Выготский Л. Мышление и речь : психологические исследования / Л. Выготский ; ред. Г. Шелогурова. – М. : Лабиринт, 1996. – 416 с.
10. Заповіт Блаженнішого Патріарха Йосифа. – Рим, 1981.
11. Огірко О. Християнська педагогіка. Навчальний посібник / О. Огірко. – Львів : ЛІ МАУП, 2003.

### Анотація

**Цибуляк І. М. Проекція соціальної панорами української виховної педагогіки та її аксіологічний вимір.** – Стаття.

У статті досліджено вплив християнських моральних цінностей і традицій на процеси виховання та становлення вітчизняного соціуму. Розглянуто проблематику сучасної педагогіки як фундаментальної основи виховання молоді генерації українців. На сучасному етапі формування національного суспільства надважливим завданням як держави, так і церкви є відповідальність за християнське та патріотичне виховання молоді. Історіософський аналіз концептуальної парадигми християнської й духовної педагогіки переконливо доводить, що найефективнішим способом виховання свідомої та патріотичної національної молоді є релігія, християнські засади впливу на молодь, моральні цінності, що ґрунтуються на загальноприйнятому Декалозі.

Проаналізовано окремі положення соціальної доктрини Патріарха Йосифа Сліпого та сучасної УГКЦ, у навчанні яких процес християнського виховання виступає як пріоритет розвитку, формування та відродження української національної ідеї.

**Ключові слова:** суспільство, церква, виховання, християнські цінності, доктрина.

## Аннотация

**Цихуляк И. М.** Проекция социальной панорамы украинской воспитательной педагогики и её аксиологическое измерение. – Статья.

В статье исследовано влияние христианских нравственных ценностей и традиций на процессы воспитания и становления отечественного социума. Рассмотрена проблематика современной педагогики как фундаментальной основы воспитания молодого поколения украинской нации. На современном этапе формирования национального общества важнейшей задачей как государства так и церкви является ответственность за христианское и патриотическое воспитание молодежи. Исторический анализ концептуальной парадигмы христианской и духовной педагогики убедительно доказывает, что наиболее эффективным способом воспитания сознательной и патриотической национальной молодежи является религия, христианские основы влияния на молодежь, нравственные ценности, основанные на общепринятом Декалоге.

Проанализированы отдельные положения социальной доктрины Патриарха Иосифа Слепого и современной УГКЦ, в обучении которых процесс христианского воспитания выступает как приоритет развития, формирования и возрождения украинской национальной идеи.

**Ключевые слова:** общество, церковь, воспитание, христианские ценности, доктрина.

## Summary

**Tsykhuliak I. M.** Projection of the social panorama of Ukrainian educational pedagogy and its axiological dimension. – Article.

The article examines the influence of Christian moral values and traditions on the processes of education and formation of domestic society. The problems of modern pedagogy as a fundamental basis for the education of a young generation of Ukrainians are considered. At the present stage of the formation of a national society, the overriding task of both the State and the Church, is the responsibility for the Christian and patriotic upbringing of youth. Historicoosophical analysis of the conceptual paradigm of Christian and spiritual pedagogy convincingly proves that the most effective way of educating conscious and patriotic national youth is religion, Christian principles of influence on youth, moral values based on the generally accepted Decalogue.

Some provisions of the social doctrine of Patriarch Josyf Slipyj and of the UGCC in the process of education, the process of Christian education, is analyzed as a priority of the development, formation and revival of the Ukrainian national idea.

**Key words:** society, church, education, Christian values, doctrine.



УДК 1(091)11:2

**Т. І. Чаркіна**  
кандидат історичних наук, заступник директора  
з навчально-виховної роботи  
Харківської гімназії № 65 Харківської міської ради  
Харківської області

## ТЕОРЕТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ І ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРИ

**Постановка проблеми.** Проблема культури надається особливе значення, особливо в епоху соціальних криз, крутих історичних переломів, коли зміни в бутті людини починають цікавити суспільство. Філософське осмислення людини неможливе поза філософським осягненням культури, адже розкриття способів ставлення людини до світу, усвідомлення власних цінностей, розкриття особливостей внутрішнього світу визначає основи філософського пізнання людини.

Філософська рефлексія над культурою є ретроспективною, вона дозволяє визначити теоретичні форми пізнання, простежити розвиток людства в динаміці. Вивчення теоретичних концепцій філософсько-антропологічних досліджень культури, дослідження культури у вимірі філософсько-антропологічного та філософсько-історичного підходу сприятиме розширенню теоретико-методологічної бази досліджень культури.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** До означеної проблеми зверталися філософи, історики, мистецтвознавці, етнографи, лінгвісти, психологи і т. д. Вони розглядали методологічні основи вивчення культури, але не систематизували теоретичні концепції через філософсько-антропологічний підхід. Так, В. Межуєв [7] вивчав історичні умови розвитку культури, її визначення в різні історичні періоди. Він зазначав, що ще за Просвітництва культура розумілася як «історія духу», духовний розвиток людства, вона вдосконалювала людину в ході її історичної еволюції. Філософ Е. Маркарян [9] визначав культуру як «позабіологічно створений засіб спілкування», а В. Стьопін [10] – як геном соціального життя. Історико-антропологічні дослідження культури представлені у працях вітчизняних і зарубіжних авторів (Л. Матвеевої, В. Мельника, В. Воронкової, Л. Дюміна, Л. Дециньського, В. Багацького, С. Малиновського, П. Бьорка, С. Хантінгтона, О. Огурцова, В. Візгіна, Л. Сидоренко та ін.).

**Мета статті** полягає у вивченні теоретичних концепцій філософсько-антропологічних досліджень культури, дослідженні культури як вияву людської природи, тобто через філософсько-антропологічний підхід. Послідовно осмислити культуру через філософсько-антропологічний підхід складно, адже культура не визначається лише з природи людини. Тому філософсько-антропологічний підхід до вивчення культури доповнюється філософсько-історичним підходом, у якому культура розуміється як феномен, де головна роль відводиться діяльності людини в процесі історичного розвитку.

**Виклад основного матеріалу.** Є багато визначень поняття «культура», і всі вони є правильними. Визначимо це поняття з погляду історичного пізнання. Так, культура є результатом поведінки людей, їхньої діяльності, вона історична, тобто передається з покоління в покоління разом з ідеями, віруваннями, цінностями. Розглядати культуру доречно як результат діяльності людей і тих матеріальних і духовних цінностей, які є продуктами цієї діяльності. Лише розглядаючи культуру через призму діяльності людини, народів, націй, можна зрозуміти її сутність.

Визначали культуру багато вчених і мислителів. Філософський погляд на культуру був розвинутий І. Гердером (1744–1803 рр.). Автор здійснював її аналіз у процесі співставлення з людиною, природою, історією, соціумом. Він розглядав культуру в контексті еволюції, наголошуючи на відмінності людського від тваринного.

Американський етнолог Альфред Луїс Кребер (1876–1960 рр.), представник школи культурної антропології ХХ ст., визначав культуру як «універсальний, загальнолюдський феномен». У праці «Конфігурації культурного зростання», посилаючись на фактичний матеріал, здійснюється огляд сформованих раніше підходів до аналізу цивілізацій. У праці «Стиль і цивілізація» автор розглядав частини моделей культури, яка характеризує їх розквіт, наполягає на ізолюваності окремих культур, відкидаючи фактори спадковості та взаємовпливу; він вважав, що всі культури проходять через фіксовані паралельні стадії розвитку, а потім умирають.

Можна виділити кілька основних теоретичних концепцій, або парадигм, які засновані на філософсько-антропологічних дослідженнях:

1. Еволюційна, тобто сформована в ході історичного розвитку. Ця теорія культури представлена в працях американського вченого Л. Моргана (1818–1881 рр.), англійського історика Е. Тейлора (1832–1917 рр.) та ін. Її сутність полягає в тому, що визначальним у формуванні культури є принцип єдності людського роду та спорідненості потреб різних народів у її формуванні. Аналізуючи культуру первісного суспільства, Е. Тейлор доводив, що його розвиток відбувається прямолінійно, від простого до складного. Учений визначив культуру як сукупність знань, мистецтв, моралі, права, звичаїв та інших особливостей, що притаманні людині як члену суспільства. Він досліджував історію релігій і вважав, що вони беруть початок із примітивного уявлення про душу, яке в процесі еволюції перетворюється на складні уявлення про духовне.

Л. Морган у розвитку суспільства виділяв такі стадії: дикість, варварство, цивілізація. Провідна ідея в дослідженнях автора – це прямолінійність культурного прогресу й обов'язкова вимога для кожного народу пройти всі необхідні стадії розвитку. Культуру він розглядав як вияв людської природи. Так, філософсько-антропологічний підхід окреслює риси культурного процесу через людські особливості.

2. Антропологічна (функціональна) концепція культури. Представлена у працях англійського етнографа й соціолога Б. Малиновського (1884–1942 рр.), французького етнолога й соціолога К. Леві-Строса (1908–1991 рр.), американського етнографа А. Кребера (1876–1960 рр.). Сутність концепції полягає в тому, що виникнення й розвиток культури пов'язані з потребами людства. Б. Малиновський ділив потреби, що зумовили виникнення культури, на первинні, похідні й інтегративні. Первинні спрямовані на продовження роду й забезпечення його життєдіяльності, їм відповідає розвиток знань, освіти, житлових умов. Похідні спрямовані на виготовлення та вдосконалення знарядь праці, їм відповідає розвиток економіки й культури господарювання. Інтегративні проявляються в необхідності згуртування й об'єднання людей, у потребі авторитету. Задоволенню цих потреб відповідає політична організація суспільства. Відмінність між культурами зумовлена різними способами задоволення потреб.

3. Циклічна концепція (або концепція циклічних колообертів). Основоположником концепції вважається італійський філософ Дж. Віко (1668–1740 рр.). Кожний народ, на думку вченого, у своєму розвитку проходить цикл, який включає три епохи: дитинство, або бездержавний період, де провідна роль належить жерцям; юність, для якої харак-

терне формування держави й підкорення героям; зрілість людського роду, де відносини між людьми регулюються совістю й усвідомленням свого обов'язку. Формою правління в цей період є монархія або демократична республіка. Досягнувши вищого ступеня розвитку, люди знову падають на нижчий. Епоху середньовіччя вчений трактував як «друге варварство». Концепція циклічного розвитку знайшла продовження в працях М. Данилевського (1882–1885 рр.), О. Шпенглера (1880–1936 рр.), А. Тойнбі (1889–1975 рр.).

4. Революційно-демократична. Засновниками революційно-демократичної (марксистської) концепції культури були К. Маркс (1818–1883 рр.) і Ф. Енгельс (1820–1895 рр.). Вона ґрунтується на принципі, що визначальним у походженні й розвитку культури є матеріально-перетворююча суспільна діяльність людей, спрямована на задоволення матеріальних потреб, на формування висококультурної людини як суспільного суб'єкта діяльності.

5. Структуралістична. Досліджує будь-яку діяльність. Учені означеного напрямку висунули завдання подолати описовість в аналізі культури, поширити на гуманітарне знання методи точних природознавчих наук (математичне моделювання, комп'ютеризація й інше). Метою структуралізму було виявлення структури, сукупності відносин між частинами цілого. Прихильник – французький філософ, історик Мішель Поль Фуко (1926–1984 рр.).

Об'єкт дослідження конкретно-наукового структуралізму – культура як сукупність знакових систем, найважливіша з яких – мова, але в яку входять також наука, мистецтво, релігія, міфологія, звичаї, мода, реклама й т. п. Саме в цих об'єктах структурно-семіотичний аналіз дозволяє знайти приховані закономірності, яким несвідомо «підкоряється» людина. Цим закономірностям відповідають глибинні шари культури (ментальні структури – психологічні механізми, що зумовлюють надання переваги певним типам і формам мовних репрезентацій, духовний склад, спосіб думок і т. п.). Увага приділяється культурним явищам у вигляді етнографічних, психологічних, історико-наукових, історико-культурних та естетичних систем-утворень як сукупності взаємозв'язаних і взаємодіючих елементів, суть яких визначається не тільки змістом, скільки місцем і роллю в соціальній системі.

К. Леві-Строс вивчав культурне життя диких племен і встановив, що соціальні й культурні правила (шлюб, термінологія близькості людей, тотемні відносини, міфологія та ін.) можна сприймати як мови, оскільки в кожній із цих сфер відбувається обмін інформацією, для розуміння якої необхідний код.

У 1970 рр. виникає постструктуралізм – школа, представники якої також визнавали наявність структури, проте своїх попередників, структуралістів, звинувачували в догматичності. Так, Е. Морен, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, Р. Барт вважали, що структури децентралізовані.

6. Функціональна концепція. Її підтримував британський антрополог і культуролог Броніслав Каспер Малиновський (1884–1942 рр.). Він вважав, що культура породжується потребами людської природи. Потреби людини ним поділялися на первинні, похідні й інтегративні. Первинні потреби – біологічні, основне завдання яких – сприяти продовженню роду й забезпеченню його життєдіяльності. Похідні потреби спрямовані на виготовлення та вдосконалення знарядь праці, складність і рівень яких залежить від розвитку економіки та культури господарювання. Інтегративні потреби ставлять за мету об'єднання людей, яке формується завдяки політичній організації суспільства. Різні способи задоволення цих потреб стають причинами формування відмінності між культурами. Тобто культура в Б. Малиновського задовольняє людські функції, виступаючи як складна функціональна система взаємопов'язаних матеріальних і духовних інститутів. Їхнє завдання – задоволення певних потреб людини. Рівновага між соціальними інститутами – необхідна умова існування культури. Її порушення має згубні наслідки для культури, оскільки руйнує її цілісність.

7. Ігрова. Прихильник – нідерландський історик і філософ Й. Гейзінга (1872–1945 рр.). Він убачав основу культури в грі, а гру визначав як вищу сутність людини. Гра виступає як специфічний фактор усього, що оточує людину у світі. Й. Гейзінга зазначав, що людська культура виникає й розгортається як гра. Остання розглядається як явище культури, аналізується засобами культурологічного мислення. Автор писав, що утримується від психологічної інтерпретації гри, проте за своєю суттю це дослідження є психологічним, виконаним у руслі історичної психології та дитячої гри. У своїй фундаментальній праці «*Homo Ludens*. Досвід дослідження ігрового елемента в культурі» він запропонував переосмислити поняття культури, виходячи з наявності ігрового елемента в культурному житті. Інтерес до гри в культурфілософії ХХ століття – це форма самосвідомості епохи, коли зріс попит на гру (спорт, вікторини, кросворди й т. д.), що стало поштовхом відійти від політизації й ідеологізації життя.

Й. Гейзінга розглядав історію культури як змінні культурно-історичні цінності, в яких взаємодіє більшість елементів, пов'язаних із духовним життям і творчістю людини. Різними він убачав у відношенні «гри» й «серйозності». На думку Й. Гейзінги, саме гра (а не праця) була формуючим елементом людської культури, оскільки виконувала більш широку функцію, ніж утилітарні види діяльності. Гра – це вираження людської боротьби, глибинний прояв життя. Вона стоїть по той бік серйозного. До того, як людина накопичила в собі сили змінити навколишній світ, вона створила свій «світ» у сфері гри. Функція гри, за Й. Гейзінгою, старша за все культурне життя. Вона – завжди свобода людини, а не гнітюча залежність від обставин, вона дає простір життєвим силам, стимулює до вдосконалення, і все це на рівні розваги, жарту, неприборканості людських емоцій і пристрастей.

В архаїчних культурах, вважає Й. Гейзінга, гра панувала в усіх сферах життя, а тому протилежність гри й серйозності ще не має значення. У пізні епохи відбувається розділ сфери гри й серйозності. Відбувається це за рахунок безкінечної диференціації культур. У ХХ столітті спостерігається майже повна втрата ігрового елемента, культура стає серйозною, а тому відчувається її падіння.

8. Синергетична. Згідно із синергетикою, культура постає у вигляді невіршованої, відкритої, нелінійної самоорганізуючої системи. Відкритість системи означає наявність у ній джерел (входів) і стоків (виходів), обміну речовиною й енергією з навколишнім середовищем. Кожна культура має свою комунікаційну мережу (система ліній зв'язку, шляхів переміщення й розподілу політичних, релігійних та інших духовних ідей, соціальних і матеріальних ресурсів), яка забезпечує певний стан її життєдіяльності. На відміну від еволюціоністів, які говорили про лінійний розвиток людства, сьогодні прийнято розглядати спіралеподібний розвиток культури (від хаосу до порядку).

Відкритість системи є необхідною, але недостатньою умовою для її самоорганізації: не всяка відкрита система самоорганізується, буде структуру. Для цього необхідна наявність двох протилежних початків: початку, що творить структури, нарощує неоднорідність структури за рахунок дії джерела (порядок), і початку, що розмиває, розсіює однорідність (дисипативний початок, хаос). Роль дисипації, хаосу подібна до ролі скульптора, зі здатністю відтинати від кам'яної брили (системи) все непотрібне, зайве. Тому вона є необхідним елементом саморозвитку світу.

Концепція М. Кагана надає провідне значення в цьому процесі діяльності людини. Головною характеристикою людської діяльності, що принципово важлива для усвідомлення специфіки культури, є те, що людина спочатку визначає мету, а потім здійснює певні дії. У процесі пізнання навколишнього світу й самого себе людина створює артефакти (будь-які досягнення людства). Це діяльність опрідметчування, за якої ідеї втілюються в конкретних речах або явищах. Наступною стадією є предметне буття культури (об'єктивне існування артефактів), за цим – діяльність

розпредмечування (нове покоління людей переосмислює досягнення пращурів, частково переймає їхній досвід). Після цього артефакти змінюють людину, що виступає вже як співучасник творення культури.

9. Діалогічна концепція культури. Її прихильником був мистецтвознавець М. Бахтін (1895–1975 рр.). Проблема філософії діалогу, філософії Іншого, філософії спілкування стала однією з ключових проблем сучасності. Діалогічність як засіб гуманітарного пізнання була вперше виявлена Ф. Шлейєрмахером, а в методологію гуманітарних наук уведена М. Бахтіним для пояснення процесів комунікації між двома культурами; він вивів формулу «адресат – адресат – код». Першою стадією гармонійного співіснування різних культур можна вважати толерантність (терпимість), другою – власне діалог культур (взаєморозуміння й обмін досвідом). Діалог культур не призводить до зникнення однієї з них, оскільки кожна культура має свою унікальну специфіку. Діалог культур можливий тільки на основі єдиних цінностей [1]. Таким чином, людина (її вчинки, внутрішній світ) є об'єктом дослідження, вона постає перед дослідником як сукупність текстів, що створюють об'єктивну сторону пізнання. Суб'єктивна сторона пізнання визначає діалогічну природу дослідження. Через діалогізм М. Бахтін намагався розкрити сутність людини, її індивідуальність. Діалогізм означає плюралізацію філософської антропології.

**Висновки.** Осмислення культури здійснюється в процесі співставлення її з людиною, природою, історією, соціумом. Теоретичні концепції філософсько-антропологічних досліджень культури розширюють наше уявлення про наукові пошуки та здобутки людства, сприяють розширенню теоретико-методологічної бази історичного пізнання, сприяють вивченню культури в різних смислових ракурсах. Подальші наукові пошуки спрямуємо на дослідження особливостей культури в історичному пізнанні, гармонійного співіснування різних культур.

### Література

1. Бонепкая Н. Жизнь и философская идея Михаила Бахтина / Н. Бонепкая // Вопросы философии. – 1996. – № 10. – С. 94–112.
2. Гуревич П. Муки диалога / П. Гуревич // Философские науки. – 1994. – № 4/5/6. – С. 15–31.
3. Історія світової культури : [навч. посібник] / Л. Левчук, В. Панченко, В. Гриценко, В. Єфіменко, І. Лосєв, О. Шинкаренко. – К. : Либідь, 1994. – 400 с.
4. Кассирер Э. Лекции по философии культуры / Э. Кассирер // Культурология XX в. Антология. – М., 1995. – С. 104.
5. Козловський П. Постмодерна культура / П. Козловський // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К., 1996. – С. 10.
6. Лотман Ю. К проблеме типологии культуры / Ю. Лотман // Избр. статьи: в 3 т. – Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 141–149.
7. Межуев В. Культурология и философия культуры / В. Межуев // Культурология сегодня: Основы, проблемы, перспективы. – М., 1993. – 408 с.
8. Огурцов А. Культура как диалог / А. Огурцов // История культурологии : [учебник для системы послевузовского профессионального образования]. – М. : Гардарика, 2006.
9. От философии жизни к философии культуры: Сборник статей / Под ред. В. Визгина. – СПб., 2001. – 395 с.
10. Сидоренко Л. Філософське осмислення культури і цивілізаційних процесів / Л. Сидоренко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/sid-culture.htm>.

### Анотація

**Чаркіна Т. І.** Теоретичні концепції філософсько-антропологічних досліджень культури. – Стаття.

Філософське осмислення людини неможливе поза філософським осягненням культури. Розкриття способів ставлення людини до світу, усвідомлення власних цінностей, розкриття особливостей внутрішнього світу в процесі історичного розвитку визначає основи філософсько-антропологічного пізнання людини.

Мета статті полягає у вивченні та систематизації теоретичних концепцій філософсько-антропологічних досліджень культури. Філософсько-антропологічний підхід до вивчення культури доповнюється філософсько-історичним, у якому культура розуміється як феномен, де головна роль відводиться діяльності людини в процесі історичного розвитку.

У ході дослідження встановлено такі концепції дослідження культури: еволюційна, антропологічна (функціональна), циклічна, революційно-демократична, структуралістична, ігрова, синергетична, діалогічна. Теоретичні концепції філософсько-антропологічних і філософсько-історичних досліджень культури розширюють наше уявлення про наукові пошуки та здобутки людства, сприяють розширенню теоретико-методологічної бази історичного пізнання, вивченню культури в різних смислових ракурсах.

**Ключові слова:** культура, філософсько-антропологічний підхід, філософсько-історичний підхід, концепції, історичне пізнання.

### Аннотация

**Чаркина Т. И.** Теоретические концепции философско-антропологических исследований культуры. – Статья.

Философское осмысление человека невозможно без философского осмысления культуры. Раскрытие способов отношения человека к миру, осознание собственных ценностей, раскрытие особенностей внутреннего мира в процессе исторического развития определяет основы философско-антропологического познания человека.

Цель статьи – изучить и систематизировать теоретические концепции философско-антропологических исследований культуры. Философско-антропологический подход к изучению культуры дополняется философско-историческим, где культура понимается как феномен, в котором главная роль отводится деятельности человека в процессе исторического развития.

Установлены такие концепции исследования культуры: эволюционная, антропологическая (функциональная), циклическая, революционно-демократическая, структуралитическая, игровая, синергетическая, диалогическая. Теоретические концепции философско-антропологических и философско-исторических исследований культуры расширяют наше представление о научных поисках и достижениях человечества, теоретико-методологическую базу исторического познания, способствуют изучению культуры в разных смысловых ракурсах.

**Ключевые слова:** культура, философско-антропологический подход, философско-исторический подход, концепции, историческое познание.

### Summary

**Charkina T. I.** Theoretical concepts of philosophical-anthropological studies of culture. – Article.

Philosophical comprehension of man is impossible without a philosophical interpretation of culture. The disclosure of the ways of man's relationship to the world, the recognition of his own values, the disclosure of the features of the inner world in the process of historical development determines the basis of philosophical-anthropological knowledge of man.

The purpose of the article is to study and systematize the theoretical concepts of philosophical-anthropological studies of culture. The philosophical-anthropological approach to the study of culture is supplemented by a philosophical-historical approach, in which culture is understood as a phenomenon in which the main role is assigned to human activities in the process of historical development.

The following concepts of cultural research have been established: evolutionary, anthropological or functional, cyclical, revolutionary-democratic, structural, gaming, synergetic, dialogical. Theoretical concepts of philosophical-anthropological and philosophical-historical studies of culture broaden our understanding of the scientific search and achievements of mankind, expand the theoretical and methodological basis of historical knowledge, contribute to the study of culture in different semantic perspectives.

**Key words:** culture, philosophical-anthropological approach, philosophical-historical approach, concepts, historical cognition.



УДК 130.22

**С. М. Чорноморець**  
викладач філософії  
Київської духовної академії та семінарії

### МАКСИМ СПОВІДНИК ПРО ЕТИЧНУ ТВОРЧИСТЬ ЛЮДИНИ

Візантійська філософсько-богословська думка поступово стає предметом філософського розгляду в сучасній науці, як світовій, так і вітчизняній (А. Тихолаз, А. Александрова та ін.). Окрема увага приділяється й працям Максима Сповідника (Г. фон Бальтазар, Л. Тунберг, П. Блоуерс, С. Герш, Ж. Ларше, П. Шервуд, В. Петров, Г. Беневич, А. Глущенко та ін.).

Максим Сповідник – видатний візантійський мислитель VII ст., який у власній філософсько-богословській творчості синтезував досягнення попередньої патристичної думки [4, с. 149]. Загалом богословська творчість Максима Сповідника мала значний вплив як на західну (через Іоанна Скота Еріугену), так і на східну богословсько-філософську традицію. Його аскетичні твори (які ввійшли вже в «Ізборник Святослава 1073 р.») вплинули на формування вітчизняної культури [10, с. 72].

За спостереженням відомого дослідника візантійської культури С. Аверінцева, середньовічний світогляд загалом передбачає «надзвичайно сильну естетичну забарвленість усіх форм осмислення буття» [1, с. 38] – онтології, космології, етики. В. Бичков, аналізуючи візантійську естетичну думку, відзначав, зокрема, естетично-художній характер сприйняття й осмислення морально-етичної практики людини [2, с. 196].

**Метою статті** є аналіз поглядів Максима Сповідника на людську творчість. Для розуміння поглядів Максима Сповідника важливими є такі християнські світоглядні положення, як створення Богом світу з нічого та створення людини за образом і подобою Бога.

Філософсько-богословське осмислення перших глав книги Буття (про створення Богом світу) у ранній патристичній спрчинило нове осмислення поняття творчості (порівняно з античною філософською традицією). Твердження про створення Богом світу з нічого є догматом християнської релігії, який лежить в основі патристичної естетичної космології. Афанасій Олександрійський (IV ст.) відмінність між буттям створеного світу та божественним буттям позначає словом *hiatus* – «прірва». В «Ареопагітському корпусі» (V ст.) стверджується, що стосовно буття світу Бог є не-буттям як понад-буття [3, с. 189], а світ існує «у причетності» до Божого буття [3, с. 71–73, 89, 107]. Найбільшу увагу «Ареопагітики» приділяють таким характеристикам («іменам») Бога-Творця, як Благо-Краса (*kalos kai agathos*) і Любов (*eros kai agape*) [3, с. 88–188]. Створення світу, за «Ареопагітниками», є виявом божественної любові та художнім процесом, який мав на меті надання блага та краси всьому суццюму, єднання усього в любові (там само). Максим Сповідник теж наголошує на суттєвій відмінності буття Бога від буття світу: «Бог за природою є завжди та в дійсному смислі слова Один і Єдиний, Він утримує в собі всю сукупність дійсного буття та в той же час перевершує це буття. А якщо це так, то взагалі нічого з того, що позначається словом «буття», не має буття в дійсному смислі слова» (ThOec1:6) [6, с. 216]. Творчість Бога, за Максимом Сповідником, має абсолютно вільний характер, Бог при створенні світу не обмежений ані співвічною матерією, ані законами, ані необхідністю творити задля самовираження [4, с. 62–63]; Бог сам є творцем і часу, і законів, і самих речей (Char.IV:3,4,6) [6, с. 134–135]. Головною причиною створення світу є вільне рішення Бога, яке є проявом його любові: «Повнощедрий Бог привів у буття створіння не як такий, що потребує чогось, але <Він зробив це> щоб вони сприймали сумірну причетність до Нього, а Він сам веселився б про діла Свої, бачачи їх радіючими та завжди ненаситно насичуваними Ненаситним» (Char.III:46) [6, с. 126]. Творча любов Бога до світу виявляється не тільки

у створенні світу, а і в постійному опікуванні ним (Phal. II) [7, с. 30; 4, с. 63–64). Отже, патристичні мислителі відзначають такі ознаки божественної творчості, як свобода щодо самого факту створення, любов-благість щодо створеного світу, краса створеного світу як символічне свідчення про красу Бога-Творця.

Деякі з візантійських мислителів відносили до рис богообразності людини здатність до творчості як предметної діяльності. Так, Феодоріт Кирський (V ст.) порівнює людську творчість із Божественною: «Людина, за подобою до Бога, Який її створив, виробляє будинки, стіни, міста, пристані, кораблі, корабельні, колісниці й багато чого іншого, наприклад, зображення неба, сонця, місяця та зірок; статуї людей і подоби безмовних тварин. Але є нескінченна відмінність у створенні. Бог усе витворює і із сущого, і із несущого, притому без труда та без тривання часу. Тільки захоче – вже й здійснює, що Йому завгодно; а людині для виготовлення витвору потрібна речовина, потрібні знаряддя, і світло, і роздуми, і час, і праця, і інші мистецтва <...> кожне мистецтво запозичує потрібне для себе в інших мистецтв. Але й так витворюючи, людина дещо уподібнюється до Творця, як образ до Первообразу» [цит. за 5, с. 192]. Очевидно, що Феодоріт Кирський має на увазі предметну творчість, яка розуміється гранично широко (в античному сенсі – як створення корисних речей, а вже потім – як мімітичне мистецтво (створення зображень, подібних до реальних речей)).

Немесій Емесський (V – поч. VI ст.) теж відзначає здатність до наук і мистецтв (в античному сенсі цього слова) як рису, яка є характерною для людини та відрізняє її від тварин: людині «є властивим також знання наук і мистецтв, як і діяльність, що відповідає цим мистецтвам» [8, с. 13]. При цьому він наводить класичне з часів Аристотеля філософське визначення людини: «Людину визначають як тварину розумну, смертну, таку, що має здатність (*dynamis*) до мислення та пізнання» [там само]. У перипатетичній традиції терміни *dynamis* (сила, можливість) та *energeia* (дія, діяльність) позначають, зокрема, певну можливість та її здійснення, здатність до певних дій і здійснення цієї здатності в певних діях. Немесій під словом «здатність» (*dynamis*) розуміє певну надану людині можливість, яка може бути здійсненою в реальному житті: людина називається такою, що має «здатність до мислення та пізнання, тому що через навчання ми досягаємо наук і мистецтв, маючи (від природи) лише силу (*dynamis*), здатну сприймати й думки, і мистецтва, проявів (*energeiam*) цієї сили досягаючи через навчання» [8, с. 13–14]. Така здатність, за Немесієм, відрізняючи людину від тварин, допомагає їй у задоволенні природних тілесних потреб (забезпечення харчування, одягу, житла, лікування та ін.) і стає причиною суспільного способу життя людей: «Завдяки наукам і мистецтвам <...> ми маємо потребу один в одному, а внаслідок цього, збираючись у множині в одному місці, у взаємних стосунках спілкуємося відносно різних потреб життя. Таке зібрання та спільне життя називається містом, щоб поряд і безпосередньо користатися взаємними послугами, адже людина за природою – тварина стадна та суспільна» [8, с. 12]. Отже, за Немесієм, основна сфера призначення та задіяння здатності до наук і мистецтв – культурна діяльність людини. Але Немесій також звертає увагу, що як розумна істота людина має здатність не тільки до пізнання та навчання, а й до самовизначення [8, с. 129–130]. Від волі людини залежить здійснення й морально-етичної, і пізнавальної, і культурно-мистецької діяльності як реалізації певних природних здібностей: «У нашій волі знаходяться й мистецькі (технічні) дії, і добродійності, і всяка душевна й розумова

діяльність» [8, с. 129]. Залежність від вольового рішення, від розуму уподібнює етичну діяльність до культурно-мистецької. Але сам Немесій не порівнює ані культурну, ані пізнавальну, ані етичну діяльність людини з божественною творчістю.

Загалом для багатьох представників ранньохристиянської культури та богословської думки було характерним скоріше критичне ставлення до античного мистецтва та культури, а також розважливе, позбавлене особливого захоплення ставлення до культурної діяльності. Не тільки сам по собі політеїзм, а й пов'язане з ним характерне для пізноантичної культури загальне моральне зuboжіння, надмірний захват зовнішньою пишністю, красою та багатством слугували загальною підставою для такої критики [2, с. 203]. Основою такої критики та формування нового естетичного ідеалу довшеної особистості стало євангельське благовістя. Краса людини як витвору Бога-Художника, як мікрокосму (тобто цілісного відображення світу у власній природі) й одночасно володаря світу, як істоти, у якій утворюють цілісну та нерозривну єдність душа й тіло, гармонійно сполучаються різні тілесні органи та душевні здатності, стала предметом розумового естетичного споглядання для багатьох поколінь християнських мислителів. Особливо ж піднесено-духовне витлумачення оповіді про богообразність людини у світлі євангельського вчення про її покликання до богоподоби та безсмертя зацентрувало увагу на моральній красі людини, а євангельське вчення про майбутнє тілесне воскресіння – на новому розумінні ролі тіла та тілесної краси як вияву духовної краси. Також усвідомлення свободного характеру етичної діяльності людини, необхідності власними зусиллями спрямовувати життя до Бога привело до розуміння художнього стосунку людини до власного життя. Як зазначає В. Бичков, «уся діяльність із морально-практичного вдосконалення людини (а вона знаходилась у центрі усієї християнської культури) сприймалась християнськими мислителями як художня творчість, результатом якої мав стати особливий «образ», прекрасний витвір мистецтва – довшена в моральному відношенні людина» [2, с. 196].

Так, уже ап. Павло закликає наслідувати йому, як він наслідує Христа (1Кор. 4:16), звертаючи увагу своїх адресатів на необхідність узгодження власного життя із заповідями Христа та Його життям як зразком людяності й богообразності. У грекомовній культурі такий заклик природним чином призвів до переосмислення терміна «mimesis» у морально-аскетичній площині, що відбулося вже в апологетів [2, с. 229].

Іринеї Лійонський (II ст.) за способом взаємодії порівнює душу людини з художником, а її тіло – з інструментом [2, с. 195]. Подібно до того, як художник повільно втілює в матеріалі швидко створену ідею виробу, так і тіло людини повільно реалізує задуми людини. Сама ж людина має слухатися Бога-Творця, Який може прикрасити її душу «чистим золотом і сріблом» (під прикрасами розуміються моральні чесноти) [2, с. 196].

Клімент Олександрійський (III ст.) у праці «Педагог» описує витворення людиною себе прекрасно-благою як поступовий процес надбання добродетелей та розумового уподібнення Богові-Логосу через богопізнання. Філософсько-богословські, ще переважно спекулятивні та схематичні ідеї Клімента, підхоплені та розвинені Оригеном і Євагрієм, отримують у Максима Сповідника ґрунтовне осмислення та змістовне наповнення через їх узгодження з багатим аскетичним досвідом як самого преподобного, так і його попередників.

Про те, що на час життя преподобного в аскетичній практиці вже був набутий значний досвід осягнення моральних станів людської душі та шляхів її зцілення й довшення, свідчить «Ліствиця» – відомий твір Іоанна Синайського, сучасника Максима Сповідника. У цьому творі було систематизовано чернечий містичний досвід «попередніх віків східної аскетичної практики, як у споглядальному, так і в діяльному аспекті» [9, с. 31]. Сучасний американський

дослідник Блауерс відзначає, що у власному аскетичному вченні Максим Сповідник теж наслідує як отців морально-практичного напрямку (Василій Великий, Марк Подвійник, Варсонофій, Іоанн та ін.), так і інтелектуально-спекулятивного (Касіан Римлянин, Ориген, Євагрій, Григорій Нисський, Діонісій Ареопатит) [12, с. 71]. При цьому Максим Сповідник намагається не просто узагальнити та систематизувати надзвичайне багатство аскетичного досвіду, а показати його глибинний зв'язок із догматикою й антропологією [4, с. 103]. Як власний аскетичний досвід, так і дружба з багатьма видатними особистостями-сучасниками (авва Фаласій, преп. Софроній Єрусалимський, папа Мартин, папа Григорій та ін.) відкрили для преподобного красу довшеної добродетельної особистості, різноманіття шляхів досягнення такої краси. Саме тому здатність людини до творчості Максим Сповідник розуміє насамперед у моральному аспекті.

У Phal. 40 преподобний пише: «Бог, який створив (demiourgas) людське єство, подарував йому буття, сукупно з волею, і сполучив із цією волею творчу здібність здійснювати належне (dynamin ton katekonton poietiken)» [7, с. 104]. У наступному рядку уточнюється, що «здібність здійснювати належне» – це властива людині від природи здатність виконувати божественні заповіді: «kata physin poietike ton theion entolon esti dynamis». Створення людини Богом позначається в цьому фрагменті словом demiourgisein, яке використовував ще Платон для опису космотворчого процесу. Це слово Максим Сповідник також застосовує щодо Церкви, яка в таїнствах «витворює» (demiourgousa) людину як таку, що живе «по Христу» [6, с. 181].

Для позначення діяльності людини використовується слово, похідне від poiein (робити), яке перекладач передав словом «творчий». Такий переклад є доцільним з огляду на філософську історію цього терміна. Так, В. Татаркевич відзначає, що термін poiein в античності використовувався зокрема задля позначення мистецької діяльності, але суттєво відрізнявся за змістом від сучасного слова «творити». По-перше, щодо малярів і скульпторів вважалося, що вони не створюють нові речі, а лише відтворюють те, що є в природі (ідеться про теорію людської діяльності як наслідування, імітації, сформульовану Платоном у «Державі»). По-друге, «якщо поняття творця та творчості передбачає свободу дій, то в грецькому понятті митця й мистецтва було закладене підпорядкування законам і правилам. Мистецтво тоді визначалося як «виготовлення речей за правилами» [11, с. 232].

Як реалізація здатності здійснювати належне, діяльність людини є обмеженою та визначеною моральними законами, що уподібнює її до творчості античного митця. Також людина, витворюючи себе, не є вільною в установленні мети власної діяльності. Як ціль, так і зразок є задані (богоуподібнення), адже людська діяльність із самовдосконалення розуміється як наслідування Бога [6, с. 182]. Заданість цілі та законів діяльності, а також даність людини самій собі як матеріалу, який потребує оброблення та довшення, принципово відрізняє людську творчу діяльність від божественної.

Також Максим Сповідник говорить про «творчу» силу любові (Char. 4:59,60) [6, с. 140] як добродетельності, використовуючи слово oikodomein (підключатися про дім, хазяйство, утримувати, влаштувати). Людину, яка живе за заповіддю любові, названо словом oikodomos (дбайливий домогосподар). Таким слововживанням Максим Сповідник підкреслює конструктивний характер людської етичної діяльності, попри те, що при цьому не витворюються нові предмети.

Максим Сповідник окреслює широкий перспективи людської творчості, задані богообразною природою людини. Так, ціллю добродетельної діяльності людини є уподібнення до Бога, нескінченного та безмежного у своїй довшеності та красі. Сама ціль людського життя, таким чином, є надзвичайно піднесеною.

Найвищою чеснотою, яка особливо уподібнює людину Богові, за Максимом Сповідником, є любов. Ранню працю, «Глави про любов», мислитель присвячує головній

евангельській заповіді любові, зображує тісний зв'язок і взаємозалежність у житті людини двох частин цієї єдиної заповіді – любові до Бога та любові до людей. За Максимом Сповідником, любов – це «благє налаштування душі, згідно з яким вона нічому із суцього не надає перевагу порівняно зі знанням Бога» (Char. 1:1) [6, с. 97]. Таке виключне ставлення до Бога мислитель пояснює як надзвичайною красою Бога, так і природою людини, яка може власним розумом споглядати божественну красу. Краса Бога як Творця світу надзвичайно перевищує красу створеного світу, є незрівняною: «Бог створив і світ видимий, і світ невидимий; душу та тіло також Він створив. І якщо видимий світ є таким прекрасним, то який же світ невидимий? І якщо він кращій за видимий, то наскільки перевищує обидва світи Бог, Який їх створив?» (Char. 3:72) [6, с. 130]. Тому розум є найкращою, найшляхетнішою здібністю людини, є прикрасою її душі [7, с. 16], його призначення та найвища краса полягає в спогляданні краси Бога. За «Ареопагітиками», Бог іменується красою (kallos), тому що всіх приваблює (kaloun) [3, с. 107]. Максим Сповідник зазначає, що ум, який «безперестанно насолоджується Божественною красою», є блаженным (Char. 1:19) [6, с. 98]. Любов до людей є наслідком і проявом любові до Бога. Так, її умовою є подолання надмірної прив'язаності до речей і чуттєвого світу загалом, оскільки остання породжує взаємну ворожнечу між людьми. Шляхом до такої любові є наслідування Богови в його любові до людей, піклуванні про них (Char. 1:25) [6, с. 99], зокрема наслідування (mimesis) Христа (Char. 4:55) [6, с. 140].

За Максимом Сповідником, заповідь любові має всезагальне значення через абсолютно рівну цінність усіх людей як розумних істот, їх однаково богообразність (наділеність здатностями до чеснот і до богопізнання), їх однаково покликання (можливість досягти довершеності в Богові): «Немає розумної душі, яка за сутністю була б більш цінною, аніж інша розумна душа. Адже Бог, будучи Благим, витворює всяку душу за образом Самого Себе» (ThOec1:11) [6, с. 216]. Єдність природи всіх людей є основою рівного любовного ставлення до них, незалежно від їх морального стану, адже можливість до богоуподібнення є в кожній людині: «Як Бог, будучи за еством благим і безпристрасним, усіх рівно любить, як Свої створіння, але добродійного прославляє, оскільки він засвоює себе завдяки своїй <добрій> волі, а поганого милує по Своїй благості, так і людина, яка добровільно стає благою та безпристрасною, рівно любить усіх людей: добродійного внаслідок ества та за <його> благе воління, а поганого – <також> унаслідок ества та зі співчуття, жаліючи його як нерозумного та такого, що ходить у п'ятні» (Char. 1:25) [6, с. 99].

Творча сила любові до Бога в самій людині, за преподобним, полягає в тому, що через любов долаються всі пристрасті (які, власне, і руйнують цілісність людини) і відновлюється суголосне з природою благє влаштування людини (Char. 4:86) [6, с. 143], яке полягає в тому, що розум «тримає в покорі пристрасті, споглядає логоси суцхих і перебуває з Богом» (Char. 4:45) [6, с. 139]. При такому влаштуванні розум керує душевними силами людини та спрямовує всі її вчинки та всі бажання до Бога; розум, через «причетність до Божественного осяяння <...> стає світловидним» і перетворює «пристрасну частину душі <...> на нескінченну божественну пристрасть і невпинну любов» (Char. 2:48) [6, с. 114]. Самолюбство ж є причиною внутрішньої дезінтеграції (Char. 3:56-57) [6, с. 128]. Щодо інших людей, подібне божественному любовне ставлення до них може «поєднати їх із Богом, Благим за природою, щоб вони стали благами» (Char. 4:90) [6, с. 144]. Любов людей до Бога є основою взаємного єднання: «Немає нічого більш люб'язного Богови, аніж любов, бо вона розділених єднає та може вчинити єдину та непорушну тотожність у духові в багатьох або в усіх людях» [7, с. 19]. Натомість самолюбство та спричинене ним пристрасне ставлення до речей приводить до ворожнечі з іншими людьми з приводу цих речей (Char. 2:2, 3:15, 4:82 та ін.) [6, с. 107, 122, 143]. Способи прояву любові можуть бути різними, залежно від ситуації, від морального стану

самої людини та оточуючих. Описуючи різні життєві ситуації, Максим Сповідник показує всезагальний характер цієї заповіді, її постійну актуальність, можливість здійснити її в будь-якій ситуації за умови наявності бажання. Він називає такі можливі прояви любові: завжди добре думати про інших (Char. 4:40) [6, с. 138]; мати сердечну добродійність, великодушність, терпіння, уміти розсудливо користуватися речами (Char. 1:40) [6, с. 100]; слугувати ближньому (Char. 1:26) [6, с. 99]; мати в серці співчуття, радість про виправлення недоброї людини (Char. 1:13) [6, с. 97]; переносити біль і ганьбу без злоби та ненависті (Char. 1:28, 1:29) [6, с. 99]; не заздрити та не давати приводу для заздрості (Char. 4:60) [6, с. 140]; не слухати наклепів та не зводити їх самому (Char. 1:58); не ображатися, не ображати та шукати примирення з ображеним (Char. 1:41, 1:53) [6, с. 100, 101]; допомагати майном і донесенням Слова Божого (Char. 1:26) [6, с. 99] та ін. Отже, за змістом моральнісна творчість людини полягає в здійсненні заповіді любові, надбання любові як головної добродійності. Різноманіття життєвих ситуацій, у які потрапляє людина, відкриває можливості для здійснення цієї заповіді різними способами, тобто для творчого ставлення людини до морального життя. Максим Сповідник неодноразово говорить про витворюючу природу любові: «Поєднай любов зі знанням і не будеш гордовитим (пихатим), а станеш духовним зодчим, який витворює й себе, і всіх, хто навколо тебе» (Char. 4:59) [6, с. 140].

Довершена любов, за Максимом Сповідником, полягає в спрямуванні всіх дій і устремлень людини до Бога як до кінцевої мети та сенсу життя. Таким чином, поняття любові пов'язане з поняттям мети. У намірі (skoros) людини щодо будь-якого діла, яке вона робить, найбільшою мірою проявляється її свобода. У намірі (внутрішній спрямованості до певної цілі, задля якої й здійснюється вчинок), тобто спрямованості волі людини до Бога чи до самолюбства, полягає внутрішня незалежність від об'єктивних обставин і найбільша здатність до етичної творчості. «Бог дошукується наміру всього, що ми звершуємо: робимо ми це заради Нього чи з іншої причини» (Char. 2:36). За Максимом Сповідником, саме намір визначає етичну цінність учинку (Char. 3:48) [6, с. 127]. Наслідування (mimesis) Бога в його піклуванні про людей, бажання узгодити власну діяльність із заповіддю любові є благочестивим наміром. Максим Сповідник перераховує численні справи та вчинки, показуючи, яким чином їх моральна цінність залежить від наміру особистості, адже «суд Божий розглядає не діла, а намір, із яким вони здійснюються» (Char. 2:37) [6, с. 112]. Так, піст, молитва, псалмоспів, милосердя, піклування про подорожніх, пошук знання та безстрастя перестають бути добрими справами, коли звершуються заради марнославства (Char. 2:35, 2:34) [6, с. 112]. Під час опису благочестивого та неблагочестивого способів виконання євангельських заповідей блаженства (Мт. 5:3-12) Максим Сповідник акцентує увагу на значущості внутрішньої причини (мотиву) вчинку людини: «Світ має багато убогих духом, але не так, як належно; багато засмучених, але через втрату майна чи загибель дітей; багато незловивих, але щодо нечистих пристрастей; багато голодних і спрагнених, але прагнучих привласнити чуже та несправедно збагатіти; багато милосливих, але до тіла та тілесного; <багато> чистих серцем, але через марнославство; <багато> миротворців, але підкоряючих душу плоті; багато вигнаних, але за свою розпусту, багато зганьблених, але за ганебні гріхи. Але блаженні лише ті, хто заради Христа та по Христу роблять і терплять це. <...> І не тому вони блаженні, що роблять і терплять це (бо й вищезгадані роблять те саме), а тому, що роблять і терплять це заради Христа та по Христу» (Char. 3:47) [6, с. 126–127]. Наслідування Бога, прагнення не втратити причетності до любові, бажання добра ворогам і кривдникам – наміри, які роблять цінним і корисним терпіння невдячності, образ, гоніння, лихослів'я, наклепів, побиття, убивства (Char. 4:55, 4:90) [6, с. 140, 144]. Максим Сповідник так високо оцінює намір людини, що вважає, що люди діляться лише на благочестивих і нечестивих (Char. 3:26).



За Максимом Сповідником, любов найбільшою мірою «робить людину суцєю за образом Творця» [6, с. 147]. Через здійснення любові людина досягає свободи в Богові, адже любов «переконає волю», формує благочестиві наміри (skopos) [6, с. 147]. Любов об'єднує в собі «усю множину чеснот», зосереджує в собі «вселенський смисл окремих заповідей» [6, с. 146]. У гармонії чеснот людина досягає богообразної краси, «приводячи до співзвуччя тіло та душу» [6, с. 257]. Таким чином, любов витворює людину як прекрасну особистість, «від Духу через сплетіння в одну тканину (різних) добродетелей виходить риза нетлінна для душі, вдягаючись у яку, вона стає прекрасною та славною» (Thal.12) [7, с. 46].

У результаті аналізу праць Максима Сповідника було виявлено, що він вважає творчою не предметно-культурну діяльність людини, а морально-аскетичну. Причиною формування художньо-естетичного сприйняття морально-аскетичного життя стало патристичне вчення про абсолютно вільний характер божественної творчості та богообразності людини. Хоча заданою є як ціль людського життя (богоуподібнення), так і засоби її досягнення (виконання заповідей), особистість має не тільки негативну свободу узгоджувати чи не узгоджувати власне життя із цією ціллю та моральними законами, а й позитивну свободу творчого здійснення добродетелей.

За Максимом Сповідником, за умови досягнення морально довершеного стану особистість отримує здатність до доцільного розпорядження власним майном, розумного хазайнування, загалом конструктивної культурної діяльності. Але це питання потребує окремого висвітлення.

### Література

1. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. Аверинцев. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
2. Бычков В. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин / В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – 593 с.
3. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит ; текст, пер. с древнегреч. Г. Прохорова – СПб. : «Глаголь», 1995. – 370 с.
4. Епифанович С. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. / С. Епифанович. – М. : Мартис, 1996. – 220 с.
5. Керн Киприан, арх. Антропология св. Григория Паламы / Керн Киприан, арх. – М. : Паломник, 1996. – 451 с.
6. Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. / Максим Исповедник. – М. : Мартис, 1993. – 354 с.
7. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I–LV / Максим Исповедник. – М. : Мартис, 1993. – 286 с.
8. Немезий Эмесский. О природе человека / Немезий Эмесский. – М. : Канон+, 1998. – 464 с.
9. Поспелов Д. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов / Д. Поспелов // Диспут с Пирром. Преп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М. Храм Софии Премудрости Божией в Средних Салониках, 2004. – 528 с.
10. Сидоров А. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество. / А. Сидоров // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник. – М. : Мартис, 1993. – С. 7–74.
11. Татаркевич В. История шести понятий / В. Татаркевич. – К. : Юніверс, 2001. – 368 с.

### Анотація

**Чорноморець Є. М. Максим Сповідник про етичну творчість людини.** – Стаття.

Естетичні погляди візантійських мислителів дедалі частіше стають предметом філософського розгляду. Видатний візантійський мислитель VII ст. Максим Сповідник, наслідуючи попередню патристичну традицію, дає високу

художньо-естетичну оцінку морально-аскетичній діяльності людини. У статті розглядається, у чому полягає творчий характер добродетельної діяльності людини (згідно з Максимом Сповідником). Божественну творчість мислитель характеризує як вільну, не обмежену ані матерією, ані часом, ані необхідністю, ані законами. Створення світу є проявом божественної любові, світ є символічним свідченням божественної любові та краси. Максим Сповідник вважає творчою здатність людини до етичної діяльності, до здійснення заповіді любові. Здійснюючи заповідь любові до Бога та ближніх, людина досягає гармонії добродетелей, гармонії душі та тіла. Водночас любов є творчою основою взаємного єднання людей. Маючи свободу визначати цілі власних учинків, узгоджуючи або не узгоджуючи їх із заповіддю любові, людина є вільною в етичній творчості. Вільно здійснюючи заповідь любові до Бога та ближніх, людина досягає богоподібної краси.

*Ключові слова:* творчість, патристична естетика, любов, чеснота, свобода.

### Анотація

**Чорноморець Е. М. Максим Исповедник об этическом творчестве человека.** – Статья.

Уже в ранней патристической мысли сформировалось эстетическое восприятие нравственно-аскетической деятельности человека. Византийский мыслитель VII века Максим Исповедник называет творческой человеческую способность исполнять заповеди, осуществлять добродетели. В статье проанализировано, в чем состоит творческий характер добродетельной жизни (согласно Максиму Исповеднику). Во-первых, человек имеет свободу сообразовывать или не сообразовывать свою деятельность с высшей заповедью любви, являющейся смыслом и основанием всех заповедей. Во-вторых, разнообразие способов осуществления единой заповеди любви задает широкий горизонт возможностей этической деятельности. В-третьих, в результате исполнения заповедей человек достигает душевной красоты, заключающейся в гармонии добродетелей. В-четвертых, осуществление высшей добродетели любви является основанием мира и единства с людьми. Также добродетельная жизнь, согласно Максиму Исповеднику, является условием разумного хозяйствования. Таким образом, этическая деятельность имеет свободный характер, а ее творческий потенциал состоит в конструктивном отношении человека к себе, к людям и миру.

*Ключевые слова:* патристическая эстетика, творчество, добродетель, любовь, красота, свобода.

### Summary

**Chornomoretz E. M. Maximus the Confessor about human ethical creativity.** – Article.

For the Byzantine patristic thought, moral asceticism is also an aesthetic phenomenon. Maximus the Confessor defines as creative the human ability to exercise virtues. This article analyzes the creative nature of a virtuous life according to Maximus the Confessor. Every person is free to either comply with the Divine Commandments in their deeds and actions or not to do so. The sublime commandment of love is the basis of and foundation for all the other commandments. Since there is a variety of ways to actualize this single commandment of love, there are also many possibilities of ethical activity. The spiritual beauty found in the harmony of the virtues is the result of the commandments being fulfilled. Realization of the highest virtue of love lays the foundation for peace and unity among people. Thus, ethical activity has a free character, and its creative potential lies in constructive attitude to self as well as to other people and the world.

*Key words:* patristic aesthetics, creativity, virtue, love, beauty, freedom.

УДК 111

І. В. Шамша

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри філософії

Національного університету «Одеська юридична академія»

## «ФІЛОСОФІЯ ТЕПЕРІШНЬОГО» ДЖ. Г. МІДА ЯК ОНТОЛОГІЯ ПРОЦЕСУ

**Постановка проблеми.** Аналіз часу та його розуміння з необхідністю приводить дослідника до творчості американського соціолога й філософа Дж. Г. Міда. Він постає не лише як відомий американський соціолог початку ХХ ст., а й як малодосліджений філософ-прагматик, праці якого почали перекладатися лише останнім часом. Концепція часу Дж. Г. Міда несуперечливо вписується в однаково абстрактні традиції розуміння часу: в одній минуле-майбутнє відкидаються теперішнім, в іншій теперішнє відкидається минулим-майбутнім, «часом». Дж. Г. Мід представляє один із крайніх поглядів на час – погляд, у якому перебільшується роль теперішнього та який (за першого враження) постає повним антиподом позиції Ж. Ле Гоффа [1, с. 22]. Якщо Ж. Ле Гофф задоволює ідеєю «звільнення від теперішнього», то Дж. Г. Мід створює «філософію» саме цього теперішнього. Проте, як виявляється, не все так просто.

**Аналіз досліджень.** Основною працею Дж. Г. Міда як філософа-прагматика є «Філософія теперішнього», яка до недавня була невідома. Із цим пов'язана відсутність досліджень із приводу розуміння часу у філософії Дж. Г. Міда. Проте американський прагматик продовжує традицію розуміння часу А. Бергсоном та Е. Гуссерлем. Тлумачення часу останніми в історії філософії логічно протистойть та взагалі виникає на противагу розумінню часу Платоном і Блаженим Августином. Спираючись на теоретичні набутки концепцій часу Е. Гуссерля та А. Бергсона, Дж. Г. Мід вдається до спроби відшукати синтез між однаково абстрактними розуміннями часу.

**Мета статті** – аналіз концепції розуміння часу Дж. Г. Міда. Цей аналіз дасть змогу дізнатися, чи дійсно Дж. Г. Міду вдалося сягнути синтезу між однаково абстрактними розуміннями часу, що додає американський прагматик до розуміння часу, які вже відомі людству, та яке його ставлення до проблеми вічності тощо. А це все у свою чергу уможливить відповідь на питання про те, яке онтологія часу може лежати в основі синтезу між сутністю та існуванням людини.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Для того щоб правильно зрозуміти концепцію часу Дж. Г. Міда, перед аналізом часу та його модусів необхідно звернутись до поняття емерджентності, яке відіграє чи не найголовнішу роль у ній та в якому останній вбачає великий евристичний потенціал. Цей евристичний потенціал виникає завдяки тому, що емерджентність світу пов'язує в єдине ціле минуле, теперішнє та майбутнє, створюючи *єдиний* час. Емерджентність – дещо унікальне в події, а на певних рівнях буття пов'язане зі свободою волі. Вона зумовлює непередбачуваність. Теперішнє для Дж. Г. Міда є саме емерджентною подією з логічним «ореолом» попередніх процесів. І цей «ореол» створюється саме емерджентною подією, навіть самою «емерджентністю» події, якщо можна так словистись.

Поняття емерджентності знецінює вічність, оскільки сама природа емерджентності полягає в тому, щоб бути, так би мовити, «антивічністю». Дж. Г. Мід пише: «Марно наполягати на універсальних або вічних якостях, за якими можна було б ідентифікувати минулі події незалежно від будь-чого емерджентного, адже або ми взагалі не можемо їх сформулювати, або вони стають настільки порожніми, що не допомагають в ідентифікації» [2, с. 44]. Тобто лише унікальність у минулій події створює можливість для теперішнього спертись на минуле. У міру того, як змінюється теперішнє, «змінюється» минуле, оскільки теперішнє починає спиратись на інше унікальне в ньому.

Першим і головним модусом часу для Дж. Г. Міда постає теперішнє. Те, що теперішнє перебуває в центрі філософії

часу Дж. Г. Міда, стає зрозумілим із перших сторінок. Із самого початку «Філософії теперішнього» Дж. Г. Мід зазначає своє ставлення до часу, яке ґрунтується на перебільшенні ролі теперішнього: «<...> реальність існує в теперішньому. Теперішнє, зрозуміло, передбачає минуле й майбутнє, але їм обом ми відмовляємо в існуванні» [2, с. 43]. Позиція вченого, як видно, є прямо протилежною позиції Ж. Ле Гоффа – він відмовляє минулому в існуванні. Зрозуміло, чому Ж. Ле Гофф так украй негативно ставився до філософії [1, с. 197] – вона унеможлиблює історію. Теоретична позиція Дж. Г. Міда постає не менш різкою, ніж позиція Ж. Ле Гоффа, проте із дзеркальною протилежністю.

Минуле для Дж. Г. Міда – лише теперішнє: «Так ось, це очевидне приєднання остаточності до теперішнього доповнюється звичайною гадкою про те, що минуле, яке нас визначає, *тут* (is there)» [2, с. 45]. Проте не все так просто. Теперішнє перебуває в центрі структури часу, оскільки онтологічні сутності (скажімо, організми) існують у теперішньому. І це існування являє собою щось на кшталт кола. Філософ вказує: «Отже, є світ, який перебуває у взаємозв'язку з організмом та який задає умови для пристосування організму й подальшої зміни в цьому світі та самого цього світу, і цей світ включає своє минуле» [2, с. 47]. Тобто існування чогось є результатом деякого минулого, це і є минуле в зняттю вигляді. Також автор додає: «Організація будь-якої індивідуальної речі несе із собою зв'язок цієї речі з процесами, які відбувались до того, як ця організація встановилася. У цьому сенсі минуле цієї речі «дане» в її поточному теперішньому, і наші історії речей є розвитками того, що міститься в цій ситуації» [2, с. 60–61].

Уся картина світу, на думку Дж. Г. Міда, «зав'язана» на теперішньому, адже «реальність, яка перевершує теперішнє, повинна проявляти себе в теперішньому» [2, с. 53]. Інакше кажучи, теперішнє не дає себе перевершувати, примушуючи реальність, яка перевершує його, проявлятися в ньому. Тим самим теперішнє перевершує реальність, яка перевершує його, підпорядковує собі її. Це якраз той аспект теперішнього, який примушує істориків ненавидіти його. На думку Дж. Г. Міда, «теперішнє, у якому з'являється емерджентне, приймає це нове як істотну частину світу та із цієї позиції переписує власне минуле» [2, с. 53]. Переписуючи минуле, теперішнє аніскільки не поважає його. У свою чергу «емерджентне припиняє бути емерджентним і постає з минулого, яке замінило колишнє минуле» [2, с. 53]. Як можна зрозуміти, припинивши бути емерджентним, емерджентне спотворює картину світу, підміняючи минуле, яким воно було, минулим, яке відповідає актуальному теперішньому. Думається, що в розумінні цього Дж. Г. Мід і Ж. Ле Гофф не так уже й відрізняються. Зате відрізняється їх ставлення до логіки взаємодії теперішнього з минулим.

Дж. Г. Мід критикує розуміння часу, відповідно до якого минуле з майбутнім нескінченно розділяють теперішнє на частини. Він пише: «Ми орієнтуємо себе не щодо минулого, яке було теперішнім, у якому з'явилося емерджентне, а в такому переустановленні минулого як зумовлюючого майбутнє, яке забезпечувало б нам контроль над його повторними появами» [2, с. 57–58]. В орієнтації минулого на майбутнє ми все одно маємо справу зі *спотвореним* минулим. Спотвореність минулого – ще одна підстава неспроможності наведеного розуміння часу. Проте критика Дж. Г. Мідом цього розуміння примушує його вдатись до іншої крайності – розуміти час як чисте теперішнє, яке відкидає минуле з майбутнім.

Дж. Г. Мід розуміє теперішнє на кшталт того, як його розуміють Е. Гуссерль і М. Мерло-Понті, – як множинність теперішніх. Він пише: «У картині, яку це нам дає, теперішні плавно перетікають одне в інше, кожне теперішнє має співвідношення з ним минуле, а кожне минуле вбирає в себе минулі, які залишилися позаду, і певною мірою реконструює їх зі своєї позиції. Як тільки ми беремо ці більш ранні теперішні як такі, що існують окремо від уявлення їх як минулих, вони припиняють мати для нас сенс і втрачають будь-яку цінність, яку могли б мати в інтерпретації нашого теперішнього та у визначенні наших майбутніх» [2, с. 51]. Отже, виходить, що теперішнє без минулого не має сенсу. Проте й минуле без теперішнього – також. Філософ вказує, що «те ж стосується будь-яких інших метафізичних припущень, які локалізують реальність минулого в минулих, не залежних від будь-якого теперішнього» [2, с. 51]. Проте в суперечності «минуле – теперішнє» системоутворювальною стороною суперечності для Дж. Г. Міда постає теперішнє.

Теперішнє, навколо якого вибудовується онтологія часу Дж. Г. Міда, є іншим теперішнім, ніж вічність, проте й іншим, ніж момент «тепер». Мислитель пише: «Теперішнє відмічене становленням і зникненням» [2, с. 43]. Цікава позиція, яка вказує на те, що Дж. Г. Мід намагається врятувати міркування А. Бергсона, однак, на відміну від останнього, в основі тривалості в нього лежить теперішнє, яке триває. Це цікаво з позиції того, що викликає питання про те, чи можна таке теперішнє розширити до поняття вічності.

Саме цього «розширення» Дж. Г. Мід не робить, для нього дуже важливі такі тези: «Роздути цю частку хвилини до всього процесу, фрагментом якого вона є, додавши йому тієї ж згуртованості існування, якою спалах володіє в досвіді, означало б випустити з уваги природу її як події»; «Таке зведення існування не було б вічним теперішнім, бо це взагалі було б не теперішнє. Не було б це й існуванням. Бо Парменідової реальності не існує» [2, с. 43]. Інакше кажучи, Дж. Г. Мід відразу відокремлює власне розуміння часу, яке вибудовується навколо теперішнього, від класичних західноєвропейських, «метафізичних» побудов. Світ для нього постає світом одиничних предметів, саме тому поняття емерджентності відіграє таку важливу роль у його системі. Бачення світу як множини одиничних предметів призводить до заперечення буття («Парменідової реальності»), а заперечення буття – до заперечення вічності. Тому поняття вічності для Дж. Г. Міда постає безглуздом.

Цікаву метафору містить у собі така думка вченого: «Минулі, розгортвані ними позаду нас, настільки ж гіпотетичні, наскільки й майбутнє, яке вони допомагають нам передбачати. Вони знаходять достовірність у тлумаченні природи, оскільки являють нам історію становлень, які розгортаються в природі та які ведуть до того, що є сьогодні, і вичленують те, що укладається в патерн, який народжується з гучного ткацького верстата часу, а не тому, що вибудовують метафізичні сутності, які є примарним виворотом математичного апарату» [2, с. 64]. Згаданий верстат начебто «плете» тканину теперішнього існування, і ось минулі дають змогу виокремити те, що укладається в цей патерн.

Наведена метафора дає можливість зрозуміти, що час для Дж. Г. Міда – це тривалість. Проте тривалість, яка вибудовується навколо теперішнього. Теперішнє ж у «Філософії теперішнього» Дж. Г. Міда позбавлене можливості «розширяться» до вічності. Тобто це *тривале* теперішнє. Виходить, що філософія теперішнього, за задумкою американського прагматика, повинна бути філософією процесу. Цікава думка, яка може розцінюватися як спроба синтезу крайніх та абстрактних позицій у розумінні часу. Проте якщо погодитись із задумкою Дж. Г. Міда, то отримаємо релятивну онтологію, *онтологію плинності*, а не *розвитку*, оскільки з неї викинуто вічність. Теперішнє як момент «тепер» також володіє онтологічною можливістю надавати сталості процесу розвитку. На нашу думку, який спирається на міркування Арістотеля із цього приводу, завдяки задоволенню людина може спробувати навіть «зупинити час». Однак Дж. Г. Мід (як прагматик) намагається уникнути цієї

можливості, вибудувати «філософію теперішнього» на інших засадах. Таким чином, виявляється, що він ігнорує спроможність забезпечити сталість процесу розвитку, яка уможливорюється не лише вічністю, а й моментом «тепер». Тобто філософ ігнорує сталість як таку в процесі розвитку.

Отже, теперішнє Дж. Г. Міда не є вічністю та не є сукупністю моментів «тепер». Воно є деякою тривалістю, відмічене становленням. Світ, на його переконання, існує в теперішньому, яке володіє емерджентністю. Емерджентність постає критерієм розрізнення онтологічно достовірних минулого-майбутнього та онтологічно недостовірних. Немає нічого, що змогло б перевершити теперішнє, останнє перевершує все. Теперішнє – це множина теперішніх, з якої постає множина минулих і майбутніх, співвідносних із теперішнім. Зрозуміло, що діяльність постає як дуже важливе поняття в системі Дж. Г. Міда, адже вона й створює емерджентність події в теперішньому – унікальність і непередбачуваність. Вона уможливорює подію як таку.

Дж. Г. Мід вбачає деяку «трансцендентальність» будь-якого організму, тобто предмета, що перебуває на біологічному або соціальному рівні буття. Ця трансцендентальність постає з того, що будь-який організм є емерджентною подією, тобто чимось унікальним, індивідуальним [2, с. 67], а також з активності будь-якого організму. Філософ пише: «Через власні звички й передбачаючі установки організм виявляється пов'язаний із тим, що виходить за межі його безпосереднього теперішнього. Якості речей, які відсилають в активності організму до того, що лежить зовні від теперішнього, набувають цінності того, до чого вони посилають. Область розуму є, отже, ширшим середовищем, яке вимагається активністю організму, проте яка виходить за межі теперішнього. Що при цьому присутнє в організмі, так це його активність, яка встановлюється, і те в ньому самому та в його середовищі, що її підтримує; крім того, є його рух із минулого й за межі теперішнього. Так званому свідомому організму властиво добувати це ширше темпоральне середовище за допомогою якостей, знайдених у теперішньому. Механізм, за допомогою якого соціальний розум це робить, я розгляну пізніше, а поки хочу звернути увагу на те, що область розуму є розширенням середовища організму в часі» [2, с. 67]. Трансцендентальністю організму в цьому сенсі ми називаємо сутнісну властивість будь-якого організму «переступати» межі теперішнього. Інакше кажучи, живе життя будь-якої системи, починаючи з біологічного рівня, не може бути обмежене одним лише теперішнім. Життя – це процес, а саме процес переходу через теперішнє з минулого в майбутнє. Тому виходить, що будь-яка система, перебуваючи в теперішньому, переступає його межі внаслідок власної активності, тобто здатності розвиватися. Звернемо увагу на те, що в одному місці наведеної думки Дж. Г. Мід називає людину «свідомим організмом». Це не випадково, його система містить у собі натуралізм. Однак до цього питання є сенс повернутись пізніше. Уся область розуму виявляється у вченого «розширенням середовища організму в часі», тобто фактично виявляється, що взагалі спроможність жити як така передбачає постійне прагнення трансцендуватися, розсунути межі теперішнього. Тобто теперішнє, яке для Дж. Г. Міда розташовується в центрі часу, начебто містить у собі посилання до того, чим воно не є, – до минулого з майбутнім. Те, що існує завдяки емерджентності, активності та здатності розвиватися, містить у собі посилання до того, чого (уже та ще) не існує.

Дж. Г. Мід пише, що «тим в організмі, що кладе основу для розуму, є активність, яка виходить за межі теперішнього, у якому організм існує» [2, с. 68]. Проте він бачить своє завдання в такому: «У наведеному описі неявно задавався цей ширший період, усередині якого організм, скажімо, починає та здійснює свою історію як уявно незалежну від будь-якого теперішнього; моя ж мета – відстояти протилежну тезу, що ці ширші періоди не можуть мати реальності інакше, окрім як існуючи в теперішніх, і що всі їхні імплікації та цінності перебувають у цих теперішніх» [2, с. 68]. Тобто для філософа важливе не те, що будь-який організм із теперішнього трансцендує в минуле й майбутнє, а те, що



цієї інтенції не виникло б, якби не було теперішнього. Варто сказати, що Дж. Г. Мід чітко бачить діалектичну суперечність і вважає своїм завданням правильно поставити логічний «наголос» між сторонами суперечності.

Минуле не є фактом, чимось об'єктивним; воно, так би мовити, «суб'єктивується» та «релятивується» завдяки теперішньому, власному зв'язку з ним. Загалом варто сказати, що минуле розуміється Дж. Г. Мідом волонтаристськи. У нього виходить, що будь-яке теперішнє є онтологічно достовірним, а тому здатне диктувати розуміння минулого. Людина – міра всіх речей; ця думка виявляється непоганим поясненням розуміння Дж. Г. Мідом минулого. Мимоволі стає зрозумілим, чому Ж. Ле Гофф піддавав філософію та філософську картину світу такій нищівній критиці: вони, на його переконання, недооцінюють минуле, яке є центром історичного дискурсу. Річ у тім, що, крім спотвореної картини світу, волонтаризм у розумінні минулого виправдовує також будь-які тоталітарні режими, приводячи держави до криз, «втрачаючи» цілі покоління.

Отже, головною властивістю минулого в Дж. Г. Міда постає його релятивність, залежність від теперішнього. Людина має справу з множиною минулих, які відповідають множині теперішніх. У міру зміни теперішнього змінюються й минулі, які відповідають новому актуальному теперішньому.

Людському розуму Дж. Г. Мід відмовляє в можливості осягнути об'єктивне, *геометрія* простору-часу виявляється вершиною, яку неможливо підкорити. Незважаючи на спроби подолати позитивістське розуміння часу як розгортання безособових моментів «тепер», філософу не вдається все-таки уникнути цього.

Звернемо увагу на те, що особливістю концепції Дж. Г. Міда постає те, що він практично не приділяє жодної уваги третьому модусу часу – майбутньому. Майбутнє в американського прагматика або згадується у «зв'язці» з минулим, або взагалі не згадується. На нашу думку, це ще одна ознака того, що йому не вдалося подолати позитивістське ставлення до часу. Він має справу лише з тим, що є або *було*. Тобто з деякою наявністю. Його думка рухається за реальністю, так би мовити, «заднім числом» інтерпретуючи та пояснюючи останню. Реальність завжди випереджає думку Дж. Г. Міда. Проте людська спроможність моделювати й перетворювати реальність, вибудовувати специфічне людське середовище залишається в концепції філософа непоясненою.

**Висновки.** У Дж. Г. Міда, як і в А. Бергсона, критикується метафізична картина світу, яка вибудовується навколо застиглого й вічного теперішнього, проте самі ці автори додають лише процесуальності теперішньому, відкидаючи вічність загалом. Такі онтологічні (у термінології М. Гайдеггера – «онтичні») побудови намагаються синтезувати два крайні погляди на теперішнє. Один, метафізичний, абсолютизує вічність, а інший, позитивістський, абсолютизує сукупність моментів тепер. І Дж. Г. Мід, і А. Бергсон мають рацію в тому, що обидві позиції ігнорують процесуальність теперішнього. Звісно, мислити теперішнє виключно як застиглу вічність, або сукупність моментів «тепер», – це впадати в крайнощі, проте мислити теперішнє як виключно деяку тривалість – це впадати в крайність протилежну. Якщо відкинути вічність загалом, то отримуємо чергову «філософію процесу», отримуємо час, зрозумілий як чиста плинність, *часовість*, зрозумілий виключно як *тимчасовість*. У бутті людини це буде означати, що перед очима дослідника перебуває існування людини, у яке вона занурена завдяки власній біологічній природі, проте сутність людини, тобто те, завдяки чому людина є саме людиною, а не кимось іншим, залишиться поза увагою дослідника. Чи потрібно аналізувати біологічну природу людини? Звісно, потрібно, проте філософський аналіз людини не може на цьому зупинитись. Біологічне в людині – важливий аспект людської присутності у світі, і людство має бути вдячне Дж. Г. Міду та А. Бергсону, які одними з перших звернули на це увагу. Проте філософське осягнення феномена людини не може зупинитись на біологічному в людині, оскільки людина є людиною саме тому, що вона є надбіологічною, соціальною, вона навчилася

тримати власне біологічне в певних межах і завдяки цьому стала спроможною побудувати «другу природу» – культуру.

Звісно, що різні речі – те, що *сказав* філософ, і що в нього *сказалося*. Це дає можливість більш ніж позитивно оцінювати внесок Дж. Г. Міда в дослідження часу та надає оптимізму в подальших дослідженнях філософії цього видатного мислителя.

### Література

1. Ле Гофф Ж. История и память / Ж. Ле Гофф ; пер. с франц. К.З. Аюпяна. – М. : РОССПЭН, 2013. – 303 с.
2. Мид Дж. Г. Философия настоящего / Дж. Г. Мид ; предисл. А.И. Мерфи ; вст. слово Дж. Дьюи ; пер. с англ. В.Г. Николаева, В.Я. Кузьминова ; под науч. ред. В.Г. Николаева. – М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 272 с.

### Анотація

**Шамша І. В. «Філософія теперішнього» Дж. Г. Міда як онтологія процесу.** – Стаття.

Статтю присвячено аналізу розуміння часу в концепції Дж. Г. Міда. Онтологія Дж. Г. Міда розуміється як онтологія процесу. Аналіз модусів часу приводить автора до висновку про те, що в концепції американського прагматика вічність виявляється протиставленою часу. Окрема увага приділяється поняттю емерджентності. На думку Дж. Г. Міда, саме емерджентність постає ключем до розуміння всіх модусів часу.

Висловлюються думки про неприпустимість протиставлення будь-якого модусу (модусів) часу іншим модусам (або модусу), а також думки про неприпустимість зневажливого ставлення до будь-якого модусу часу чи його частин. Водночас з'ясовується, наскільки концепція часу Дж. Г. Міда наближає дослідника до цілісного розуміння часу, що дає змогу синтезувати сутність та існування людини.

**Ключові слова:** Дж. Г. Мід, розуміння часу, теперішнє, модуси часу, людина.

### Аннотация

**Шамша И. В. «Философия настоящего» Дж. Г. Мида как онтология процесса.** – Статья.

Статья посвящена анализу понимания времени в концепции Дж. Г. Мида. Онтология Дж. Г. Мида понимается как онтология процесса. Анализ модусов времени приводит автора к выводу о том, что в концепции американского прагматика вечность оказывается противопоставленной времени. Отдельное внимание уделяется понятию эмерджентности. По мнению Дж. Г. Мида, именно эмерджентность является ключом к пониманию всех модусов времени.

Высказываются мысли о недопустимости противопоставления любого модуса (модусов) времени другим модусам (или модусу), а также мысли о недопустимости уничижительного отношения к любому модусу времени или его частям. Вместе с тем выясняется, насколько концепция времени Дж. Г. Мида может приблизить исследователя к целостному пониманию времени, позволяющему синтезировать сущность и существование человека.

**Ключевые слова:** Дж. Г. Мид, понимание времени, настоящее, модусы времени, человек.

### Summary

**Shamsha I. V. «Philosophy of the Present» by G.H. Mead as the ontology of the process.** – Article.

This article analyzes the understanding of time in the concept of the G.H. Mead. The G.H. Mead ontology is understood as the ontology of the process. Analysis of the modes of time leads the author to the conclusion that in the conception of the American pragmatist, eternity turns out to be opposed to time. Special attention is paid to the notion of emergence. According to G.H. Mead, it is emergence is the key to understanding all the modes of time.

It was suggested about inadmissibility of opposition of modes of time with each other, and also the thought of inadmissibility derogatory attitude to any modus of time, or portions thereof. However, it is found out as far concept of the time of G.H. Mead can bring researchers to the holistic understanding of time, which allows to synthesize the essence and existence of human.

**Key words:** G.H. Mead, understanding of time, present, modes of time, human.

## НАШІ АВТОРИ

- Абдуллаєва М. Р.** – дисертант кафедри політології та соціології Бакинського державного університету
- Авер'янова Н. М.** – науковий співробітник Центру українознавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук
- Амірова Р. І.** – професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Криворізького факультету Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Візниця Ю. В.** – професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Криворізького факультету Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, кандидат соціологічних наук, доцент
- Вязова Р. В.** – доцент кафедри ділової комунікації Запорізького національного університету, кандидат філософських наук
- Гончаренко О. А.** – доцент кафедри педагогіки та соціально-економічних дисциплін Національної академії Державної прикордонної служби України імені Богдана Хмельницького, кандидат філософських наук, доцент
- Дем'янюк М. Б.** – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філологічних наук, доцент
- Завідняк Б. Т.** – доцент кафедри філософії Українського католицького університету, доктор філософії PhD, кандидат філософських наук
- Івакін О. А.** – завідувач кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», доктор філософських наук, професор
- Іскендерова А. І.** – докторант кафедри соціології Бакинського державного університету
- Ісмаїлова Нігяр** – викладач кафедри бібліотекознавства інформаційно-бібліотечного факультету Бакинського державного університету
- Капіца В. Ф.** – професор кафедри філософії і соціальних наук ДВНЗ «Криворізький національний університет», доктор філософських наук, професор
- Капустіна Н. Б.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат юридичних наук, доцент
- Колінько М. В.** – докторант кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса, кандидат філософських наук, доцент
- Коппель О. А.** – професор кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики Інституту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор історичних наук
- Левченко А. В.** – доцент кафедри філософії та політології Хмельницького національного університету, кандидат філософських наук, доцент
- Левченко М. О.** – старший викладач кафедри міжнародних економічних відносин Хмельницького національного університету, кандидат економічних відносин
- Ліщинська О. І.** – доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент
- Лучак-Фокшей А.-М.М.** – аспірант кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка
- Матюшина І. І.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук
- Мокієнко М. М.** – старший науковий співробітник Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат історичних наук
- Мусаєва В. К.** – докторант кафедри історії філософії та культурології Бакинського державного університету
- Муха О. Я.** – докторант кафедри культурології ІФОН Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат філософських наук, доцент
- Найдюнов О. Г.** – доцент кафедри соціально-гуманітарних та природничих наук Університету сучасних знань, кандидат філософських наук, доцент
- Несправа М. В.** – доцент кафедри соціальних дисциплін Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук
- Никитченко О. Е.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук
- Палій О. М.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат юридичних наук
- Пархомчук О. С.** – професор кафедри міжнародних відносин та зовнішньої політики Інституту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор політичних наук
- Поцюрко О. Ю.** – доцент кафедри філософії та політології Львівського державного університету внутрішніх справ, кандидат філософських наук, доцент
- Райхерт К. В.** – доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат філософських наук
- Рахнулла С. В.** – старший науковий співробітник Інституту рукописів Національної академії наук Азербайджану
- Савоцька Н. Я.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук, доцент
- Сінельнікова М. В.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук, доцент
- Соколовський О. О.** – аспірант кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»
- Співак В. В.** – докторант Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського, кандидат філософських наук
- Станіславів Р. М.** – аспірант кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»
- Стариковська О. О.** – аспірант кафедри соціальної філософії та управління Запорізького національного університету
- Сумарокова Л. М.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук

**Тацон Р. І.** – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

**Тарасова Н. Ю.** – доцент кафедри філософії і педагогіки Національного технічного університету «Дніпровська політехніка», кандидат філософських наук, доцент

**Убейволк О. О.** – доцент кафедри ділової комунікації Запорізького національного університету, кандидат філософських наук

**Філоненко О. С.** – доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат філософських наук

**Халафова Севда** – доцент кафедри бібліотечних ресурсів і інформаційно-пошукових систем інформаційно-бібліотечного факультету Бакинського державного університету

**Цихуляк І. М.** – аспірант кафедри культурології релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету

**Чаркіна Т. І.** – заступник директора з навчально-виховної роботи Харківської гімназії № 65 Харківської міської ради Харківської області, кандидат історичних наук

**Чорноморець Є. М.** – викладач філософії Київської Духовної Академії та Семінарії

**Шамша І. В.** – доцент кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія», кандидат філософських наук, доцент



## ЗМІСТ

<b>М. Р. Абдуллаева</b> Основные направления развития теоретического наследия Гейдара Алиева во внешней политике Азербайджанской Республики.....	3
<b>Н. М. Авер'янова</b> Громадянська активність особистості у контексті консолідації сучасного українського суспільства.....	7
<b>Р. И. Амирова, Ю. В. Визница</b> О когнитивных и социокультурных аспектах информационно-коммуникативного дискурса в современном обществе.....	10
<b>Р. В. Вязова, О. О. Убейволк</b> Концептуальне осмислення діалога як соціокультурного феномена.....	14
<b>О. А. Гончаренко</b> Моральний ідеал у рефлексіях Львівсько-Варшавської школи.....	17
<b>М. Б. Дем'янюк</b> Соціокультурні засади освітнього середовища вищого навчального закладу.....	21
<b>Б. Т. Завідняк</b> Сили, Пневма та Ідеї у Філона Олександрійського.....	25
<b>А. А. Ивакин</b> Познаваемость и познание мира как высшее благо.....	29
<b>А. И. Искендерова</b> Понятие социальной справедливости в общественном сознании.....	33
<b>В. Ф. Капіца</b> Розвиток ноосферного світорозуміння і мислення в процесі світоглядної трансформації ментальної рефлексії творчих суб'єктів.....	37
<b>Н. Б. Капустіна</b> Філософія трансгуманізму: історія формування ідей.....	42
<b>М. В. Колінько</b> Трансгресивність моди: топологічний простір суспільства споживання.....	46
<b>О. А. Коппель, О. С. Пархомчук</b> Методологічний вплив загальнонаукових теорій на дослідження міжнародних відносин.....	50
<b>А. В. Левченко, М. О. Левченко</b> Політична комунікація в контексті сучасного дискурсу.....	55
<b>О. І. Ліщинська</b> Образ сучасного героя: репрезентації в царині українського актуального мистецтва.....	59
<b>А.-М. М. Лучак-Фокшей</b> Інтернет-мова як об'єкт дослідження дискурсивної прагматики соцмережевої комунікації.....	63
<b>І. І. Матюшина</b> Дві теорії комунікативної дії: Ю. Габермас і М. Попович.....	67
<b>М. М. Мокиєнко</b> Становление пятидесятилетнего богословского образования в контексте аккредитационных процессов в евангельской среде .....	71
<b>Мусаева Вюсяля Керем кызы</b> Преподавание философских дисциплин в современных вузах в рамках Болонского процесса.....	75
<b>О. Я. Муха</b> Британський контекст формування кемпу: від queer-естетики до сленгів sockpneу та polari.....	78
<b>О. Г. Найдьонов</b> Основоположні фактори безпеки і розвитку української держави в інформаційно-мережеву епоху.....	82

<b>М. В. Несправа</b>	
Причини ісламофобії в країнах Заходу.....	86
<b>Е. Э. Никитченко</b>	
Новые религиозные движения и конвергентные процессы современной религиозной жизни.....	90
<b>О. Н. Палий</b>	
Юридическая практика как источник и цель формирования правового сознания.....	94
<b>О. Ю. Поцюрко</b>	
Концепт української держави в поглядах М. Грушевського.....	97
<b>К. В. Райхерт</b>	
Винайдення слова «протестантизм». Версії.....	101
<b>С. В. Рахнулла</b>	
Пятый шейх-уль-ислам духовного управления мусульман Кавказа.....	105
<b>Н. Я. Саноцька</b>	
Контури постправди в інформаційному суспільстві.....	108
<b>М. В. Сінельнікова</b>	
Межі людського пізнання у філософії І. Канта.....	112
<b>О. О. Соколовський</b>	
Правосвідомість як необхідний елемент підвищення рівня розвитку суспільства й становлення правової держави.....	115
<b>В. В. Співак</b>	
Життєвий успіх як елемент щастя в спадщині Антонія Радивиловського в контексті української духовної культури XVII століття.....	120
<b>Р. М. Станіславів</b>	
Ретроспективний огляд поняття справедливості.....	124
<b>О. О. Стариковська</b>	
Стан функціонування громадської думки в українському суспільстві.....	127
<b>Л. Н. Сумарокова</b>	
Аргументация как вид коммуникации: критерии эффективности.....	132
<b>Р. И. Тацюн</b>	
Ответственность христиан за общество согласно Новому завету в контексте мировоззрения украинских протестантов.....	136
<b>Н. Ю. Тарасова</b>	
Комеморативні засади національної ідентифікації.....	140
<b>А. С. Филоненко</b>	
Контуры евхаристической антропологии.....	144
<b>Sevda Khalajova, Nigar Ismayilova</b>	
Library catalogs: existence and evolution forms.....	148
<b>І. М. Цихуляк</b>	
Проекція соціальної панорами української виховної педагогіки та її аксіологічний вимір.....	152
<b>Т. І. Чаркіна</b>	
Теоретичні концепції філософсько-антропологічних і філософсько-історичних досліджень культури.....	156
<b>Є. М. Чорноморець</b>	
Максим Сповідник про етичну творчість людини.....	159
<b>І. В. Шамша</b>	
«Філософія теперішнього» Дж. Г. Міда як онтологія процесу.....	163

*Наукове видання*  
**АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ**

*Науково-практичний журнал*

**Випуск 20**

*Виходить шість разів на рік*

*Українською, російською та англійською мовами*

**Коректор – Н. Ігнатова**  
**Комп'ютерна верстка – С. Калабухова**

Підписано до друку 28.12.2017 р. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 26,89, ум.-друк. арк. 19,76.  
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 2812-17.

**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