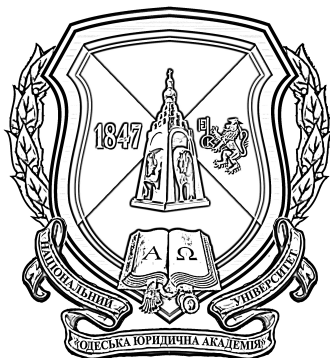


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Національний університет
«ОДЕСЬКА ЮРИДИЧНА АКАДЕМІЯ»



АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 22

Одеса
2018

У двадцять другому номері журналу «Актуальні проблеми філософії та соціології» досліджуються філософські питання буття людини в сучасних суспільствах, висвітлюється соціологічна проблематика. Автори розглядають традиційні для філософського та соціологічного дискурсів проблеми, обмірковують шляхи їх вирішення у сучасному українському суспільстві. Багато уваги приділено філософському та соціологічному осмисленню суспільства, буття, діалектики, свободи, релігії, історії. У номері також представлено авторські рефлексії щодо висвітнення соціальної конфліктності, принципу полікультурності як основи розвитку сучасного суспільства. Автори досліджують основи педагогічного дискурсу в контексті філософських поглядів Платона та Аристотеля, висвітлюють філософські погляди Томаса Джефферсона та Силуана Афонського.

Матеріали, оприлюднені у двадцять другому 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.М. Єрменко – д-р філос. наук, професор (Одеса, Україна) – заступник головного редактора

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. Мінєва – д-р філософії, професор (Софія, Болгарія)

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

В.В. О कोरोков – д-р філос. наук, професор (Дніпро, Україна)

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

О.М. Палій – канд. юрид. наук, доцент (Одеса, Україна) – відповідальний секретар

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)

Г.О. Ульянова – д-р юрид. наук, професор (Одеса, Україна)

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

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

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

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

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

Рекомендовано до друку та поширення через мережу Internet вченою радою Національного університету «Одеська юридична академія» 18.06.2018 р. (протокол № 1)

*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 316.42:008.001.4; 316.7; 87.883

Л. В. Афанасьєва
кандидат філософських наук, доцент,
Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького

Р. І. Олексенко
доктор філософських наук, доцент,
Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького

ПРИНЦИП ПОЛІКУЛЬТУРНОСТІ ЯК ОСНОВА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Багатонаціональний сучасний соціум, у якому від початку закладені полікультурні відмінності і різноманіття, й ущільнення полікультурного простору в процесі диверсифікації і диференціації культурних відмінностей дає підставу говорити про полікультурність як принципову ознаку сучасного суспільства. Саме тому особливо значущими для полікультурного суспільства виявляються два процеси: стабільності – стійкості (просторової заданості полікультурності) і комунікації (взаємообмінів і міграцій між суб'єктами полікультурних просторів).

Проблемою полікультурності та її розгортання у світі займався велике коло зарубіжних та вітчизняних науковців із діалогу культур (В. Біблер, М. Бахтін, А. Смирнов та ін.), інтеркультуралізму (Г. Герц, Г. Гофстеде, М. Нусбаум, А. Раттансі), мультикультуралізму (Ю. Габермас, В. Кимліка, Ч. Тайлор та ін.). Однак, незважаючи на глибоке опрацювання окремих аспектів, праць, присвячених системному і цілісному аналізу цієї проблеми, в українському суспільстві сьогодні бракує.

Метою даної статті є висвітлення принципу полікультурності як філософського обґрунтування шляхів узгодження культурних смислів і значень міжкультурної взаємодії представників різних етносів сучасного українського суспільства.

Полікультурність цивілізаційного середовища як предмет наукового розгляду викликала надзвичайно глибоку увагу науковців у зв'язку з загостренням у сучасному світі проблеми – посилення впливу культурних чинників на політичні процеси, що були зумовлені розвитком глобалізації, зокрема значним збільшенням масштабів міжнародної міграції населення і трансформацією системи національних держав [2; 5]. Дві тенденції – глобалізація світових цивілізаційних процесів і збереження культурної ідентичності – зумовили своєрідність стану сучасної культури [1; 12–14]. Досліджуючи феномен національної ідентичності в умовах глобалізації, вчені зауважують, що нація потрапляє в ситуацію транснаціональності, а культура – в ситуацію полікультурності. Полікультурність означає, що «змінюється зовнішній вимір культурної ідентичності – з'являються нові символічні культурні простори, а ті, що існували досі, подрібнюються і розмиваються. Зміні також піддається внутрішній вимір культурної ідентичності, оскільки піддаються наявні ціннісні установки індивіда» [3; 7].

Таким чином, з одного боку, можемо бачити, що «формується глобальний соціокультурний простір, який посилює взаємозв'язок країн і цивілізацій у цій сфері, їх взаємний вплив, взаємне проникнення і переплетіння, особливо у зв'язку з міграціями, які посилюються. З іншого боку, розвивається процес цивілізаційної самосвідомості, підкреслення самобутності культур, протистояння релігій» [19, с. 281]. Отже, така ситуація в сучасному світі неминує впливати на буття людини, зумовлює функціонування систем цінностей і скеровує смислові орієнтири у суспільстві. Залучення до цього процесу сучасних глобальних технологій значною мірою посилює цей вплив і ставить нові соціокультурні виклики перед людиною в умовах полікультурного суспільства.

Глобалізація є незмінною умовою діяльності людини від кінця ХХ ст. Науковці різних гуманітарних галузей стверджують, що глобалізація спричинила і низку негативних наслідків. Йдеться насамперед про «своєрідний «шок» у сучасній культурі, спричинений перебігом швидких змін» (У. Бек, А. Тоффлер). Одним із проявів такого «шоку» є, власне, процеси самоідентифікації гомогенного, закритого, замкненого в собі національно-державного простору [4, с. 82].

Відповіддю на соціокультурну глобалізацію стає формування нового соціокультурного поля під впливом багатьох чинників, у т. ч. зміни світосприйняття споживачами культури і протидія наростанню соціальної апатії у частини населення, що з'явилася внаслідок конфлікту стереотипів і виникнення почуття власної неповноцінності. Оскільки сучасний стан суспільства визначається багато в чому уніфікацією цінностей і знеціненням національно-культурної ідентифікації особистості, сьогодні сформувалася категорія людей, т. зв. «громадян світу», які не ідентифікують себе за культурно-соціальними критеріями як частину певного національного культурного об'єднання. Значний вплив на свідомість громадян чинить політика співвіднесення культурної ідентичності з національною: «Ключовим фактором культурної ідентичності є національна ідентичність <...> більшість людей у сучасному світі соціалізовані і піддані пропаганді, аби вони піддавалися національній культурній ідентичності» [10].

Як можемо бачити, з розвитком глобальних процесів зростає занепокоєння збереженням традиційних цінностей (загалом культурною ідентичністю) та вибудовування стратегій їх захисту (відомо, наприклад, що із поширенням наднаціональних структур посилюється націоналізм). Глобальні змісти по-різному інтерпретуються в різних локальних умовах. Польський антрополог В. Кулігівський демонструє це на прикладі відомого американського серіалу «Династія». Серіал демонструвався у понад 100 країнах світу, але по-різному сприймався у кожній із них: американці вбачали в ньому ілюстрацію шляху до суспільного добробуту, навколо якого постала їхня культура, росіяни знаходили в серіалі передусім закулісні ігри політиків, в арабських країнах звертали увагу на дегенерацію та моральне виродження Заходу, в Польщі захоплювалися «американською мрією» [9].

Цілком зрозуміло, що будь-яка самобутня культура не однорідна, вона має складну структуру, різні елементи якої стягнуті її ядром. Чим різноманітніша національна культура, тим ширші її контакти з іншими культурами, тим популярніша вона у світовій спільноті. Але очевидно також, що, будучи замкнутою в собі, захищеною від світу, вона стає більш одноліною й одновимірною, як свідчать приклади Північної Кореї або Ірану. Як і будь-яка ізольована система, національна культура схильна до зростаючої ентропії.

Але лише в наш час ця мозаїка з окремих культур, що перетинається в усталених утвореннях, стала складатися в один великий килим. Тобто полікультурність набуває нових смислів завдяки зростанню комунікативності культур та інформаційної доступності. Тому, на думку вчених, сьогодні світова культура стає ансамблевою, подібною до орке-

стру, хору, де кожна національна культура веде свою партию. У їх єдиному звучанні твориться масштабна картина загальнолюдських цінностей [11].

Технологічна оснащеність культури сприяє збільшенню темпів і векторів поширення її цінностей на весь світовий простір. Складаються сприятливі умови для діалогу і взаємозбагачення національних культур. Зростає доступність загальнолюдських цінностей – моральних, естетичних, релігійних, їх затребуваність як критерій життєздатності традиційних культур.

Чи можна на тлі вищезазначених суперечностей полікультурного суспільства вирішити проблему культурної ідентичності? Сучасна філософія, культурологія, соціологія та багато інших наук стверджують, що можна.

Семантичне визначення «полі-» щодо культури (від лат. *cultura* – обробіток, розвиток, виховання, освіта, шанування) як множинності тосовно «полікультурного суспільства» підкреслює, з одного боку, рамки, що обмежують простір суспільства, в якому від початку закладені полікультурні відмінності і різноманіття, а з іншого – ущільнення полікультурного простору в процесі диверсифікації і диференціації культурних відмінностей. Це дає нам підставу говорити про полікультурність як принципу ознаку сучасного суспільства. Саме тому особливо значущими виявляються два процеси: стабільності – стійкості (просторової заданості полікультурності) і комунікації (взаємообмінів і міграцій між суб'єктами полікультурних просторів).

Проблема комунікації в полікультурному суспільстві розкривається науковцями через взаємозв'язки, взаємини, контакти суб'єктів культурних відмінностей у дуже широкому спектрі – від Ворога, Чужого й Іншого, до Дружного, Бажаного тощо. Значним чинником впливу стають також процеси дифузії, пов'язані з взаємопроникненням «культурних відмінностей». Проблема стійкості полікультурного суспільства постає як проблема організації його простору, у якому все виразніше потребують порядок, безпека, гарантії життя, права людини, стабільні вектори суспільного розвитку, а також політичних і освітніх ініціатив, дій, що забезпечують культурну та соціальну політику розвитку полікультурного середовища [18]. У сучасних умовах комунікація посилюється зростанням впливу мас-медіа, стереотипами освітнього середовища, культивуванням масових культурних потреб. Динаміка взаємодій сучасних суб'єктів полікультурного суспільства долає кордони соціальних просторів, вторгаючись в інші соціальні моно-світи, території і, за відсутності толерантності та поваги до культури іншого, зумовлює конфлікти і небезпеку взаємного знищення.

Отже, комунікація в полікультурному суспільстві відображає факт мобільності і контактів суб'єктів культурних відмінностей із двох сторін: позитивної і негативної. Очевидно, що мобільність, міграція, зустрічі з Іншою культурою далеко не завжди стають факторами звільнення і розвитку. Стабільність і комунікація в полікультурному суспільстві виявляються надзвичайно суперечливими і взаємопов'язаними феноменами.

Осмилення засад консолідованості товариств, соціокультурної потреби в єдності акцентування нового в розгляді двох аспектів ідентичності «Я» і «Іншого» дозволяє нам зробити висновок, що:

- сучасна соціальна реальність все більше стає простором полікультурним;

- поняття «полікультурне суспільство» найбільш адекватно відображає соціальне різноманіття;

- соціально-філософські концепти відбивають відповідний теоретико-політичний дискурс, покликаний здійснювати ту чи іншу політику: асиміляції, бікультурності, мультикультуралізму тощо на практиці [7].

У соціокультурному житті України принципи полікультурності та поліетнічності декларуються в нормативних документах у галузі освіти (закон «Про освіту», «Про загальну середню освіту», «Концепція 12-річної загальноосвітньої школи», «Національна доктрина розвитку освіти України в XXI столітті», «Концепція національного виховання»,

документи ООН, Ради Європи, ЮНЕСКО), у яких зазначається, що навчання та виховання повинні сприяти усвідомленню людиною свого коріння і місця в сучасному світі, прищепленню поваги до інших культур [8]. Цілком очевидно, що культура і свідомість, як вони розуміються в даних документах, не просто близькі, а внутрішньо пов'язані. Адже культуру людської діяльності розуміють як спосіб цілепокладання, як прояв роботи свідомості, як її найголовнішу функцію. Тому осягнення принципу полікультурності в суспільній свідомості – не просто здатність розгортати певні групові смисли, а спроба в ідеалі «безшокового» осмилення полікультурного світу. Мова, звичайно, не про релігійні або ідеологічні переконання, а про психологічну, глибинну спроможність прийняття індивідом Відмінності, що визначає нашу поведінку і корелює з нашою переконаністю в усталеності загальнолюдських цінностей. Цей смисловий стрижень простору культури, що підтримує діалог особистостей і громад та утримує його від розсипання, слугує підставою для раціональної позиції у філософському обґрунтуванні єдності процесу мислення і, отже, принципової єдності підстав для усвідомлення [6].

Тому полікультурна свідомість – це не лише визнання строкатості і мозаїчності світу, а загальний стрижень нашого усвідомлення культурного простору, в якому наші цінності можуть певним чином розташовуватися і заявляти про себе.

З цієї позиції підходи можуть бути різноманітними, часом взаємовиключними. Однак, незважаючи на відмінність і навіть несумісність, всі вони згодні щодо одного: фундаментального розуміння, що є розумним і що не є таким. А.В. Смирнов у своїх дослідженнях відмінностей культур узагальнює найбільш поширену в науковій спільноті думку, що впорядкування цього різноманіття – функція нашої свідомості, а виникнення цілісної картини світу – результат її роботи [17, с. 363]. Хоча ми бачимо Відмінності як розриви цілісності нашого усталеного сприйняття [17, с. 151], філософія обґрунтовує думку, що цілісність – це логіко-змістовна співвіднесеність, що створюється нашою свідомістю, а питання – в тому, як саме, яким чином [17, с. 22].

Розрізнення і специфіка культур є певним актом свідомості, який лише передє необхідності розуміння цілісності, і це потрібно мати на увазі, щоб уникати впливу сталих шаблонів. Адже коли говорять про різні культури і про відмінності між культурами, то вживають словосполучення «культурна специфіка» або його синоніми (культурні особливості тощо). Однак культурна специфіка завжди має змістовний характер, а культурна специфіка передбачає обов'язкову субстанціальну спільність культур, причому така спільність має більш важливе значення, ніж специфіка відмінностей. Як зазначає А.В. Смирнов, подібні загальні речі є водночас і засадничими навіть для чаювання в російській чи то китайській культурі, попри відмінності в чайному церемоніалі, адже «якби організм людини (неважливо, росіянина чи китайця) реагував інакше на ті речовини, що містяться в чаї, то і чаювання, можливо, зовсім не було б; якби вода закипала за температури 30, а не 100 градусів, то чай не заварювався б ні в Китаї, ні в Росії тощо» [17, с. 71].

Отже, ми можемо зробити висновок, що «полікультурність» – це такий принцип функціонування та співіснування в певному соціумі різноманітних етнокультурних спільнот із притаманним їм усвідомленням власної ідентичності, що забезпечує їх рівноправність, толерантність та органічність зв'язку з широкою кроскультурною спільнотою, взаємозбагачення культур, а також наявність та визначення спільної загальнодержавної системи норм та цінностей, які становлять основу громадянської свідомості кожного члена соціуму [16]. «Міжкультурна комунікація характеризується особливостями національного характеру комунікантів, специфікою їхнього емоційного складу, культурно-специфічними особливостями мислення тощо», – зауважує Б.В. Слюцинський [15]. Здатність людини розвиватися на багатокультурній основі, засвоювати нові культурні цінності стає більш соціально значущою, оскільки феномен полі-

культурності вказує і на ті сутнісні джерела свого розвитку, що дозволяють відвести йому роль джерела осмислення принципів цивілізаційної соціокультурної динаміки власне процесу культуротворчості в людській історії і визнати його одним із головних чинників цивілізаційного розвитку людства.

Проведений у роботі аналіз дозволяє зробити такі висновки:

1. Соціально-філософські і міждисциплінарні дослідження вказують на надзвичайно важливі для суспільної свідомості етноспільнот больові точки і достатньою мірою обґрунтовують ефективність раціонального підходу до вирішення проблеми на засадах загальнолюдських цінностей як єдиноможливого шляху їх вирішення. У світлі глобалізаційних процесів сучасності немає жодного сумніву в історичній закономірності і перспективах полікультурного розвитку більшості сучасних державних утворень.

2. Полікультурність як соціальне явище визначається дослідниками історично зумовленим джерелом, що живить, підтримує і зберігає етнокультурне різноманіття, а поняття «полікультурне суспільство» використовується як категорія, що найбільш адекватно відображає сучасне соціально-культурне різноманіття у глобалізованому світі.

3. Принцип полікультурності визначає головні засади функціонування та співіснування в певному соціумі різноманітних етнокультурних спільнот:

- дозволяє зберігати притаманне їм усвідомлення власної ідентичності;
- забезпечує їх рівноправність, толерантність та органічність зв'язку з іншими спільнотами;
- сприяє взаємозбагаченню етнічних культур.

4. Проблема стійкості полікультурного суспільства постає як проблема організації суспільного простору, що гарантує порядок, безпеку, права людини і пов'язується з демократизацією та стабільним вектором розвитку суспільних інститутів, а також політичних і освітніх ініціатив, дій, що забезпечують культурну та соціальну політику розвитку полікультурного середовища.

5. Особливо значущими чинниками дотримання принципу полікультурності як джерела розвитку окремих спільнот є приведення державних законодавств у відповідність до гуманістичних концепцій суспільного розвитку, знаходження демократичних засобів протидії як насильницькій асиміляції, так і сепаратистським тенденціям у сучасних державних утвореннях (забезпечення стабільності розвитку полікультурної спільноти і продуктивної комунікації (взаємообмін між суб'єктами полікультурних просторів).

Література

1. Афанасьєва Л., Муза Є., Колева К., Олексенко Р. Міжкультурний діалог в контексті єднання України. Українознавчий альманах. 2017. Вип. 21. С. 15–20.
2. Афанасьєва Л., Кузнецова А. Інтеркультурна модель як інноваційний чинник розвитку міжкультурної інтеграції міста. Соціологічні студії. 2015. № 1. С. 6–10.
3. Афанасьєва Л. Міжкультурна компетентність як стратегема демократичного розвитку поліетнічної міської громади. Українознавчий альманах. 2017. Вип. 20. С. 62–66.
4. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
5. Бенхабیب С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. М.: Логос, 2003. 350 с.
6. Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 413 с.
7. Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.
8. Культура – суспільство – особистість: навч. посіб. / за ред. Л. Скокової. К.: Інститут соціології НАН України, 2006. 396 с.
9. Kuligowski W. Gdzie coca-cola ożywia zmarłych. URL: <http://www.polityka.pl/gdzie-coca-cola-ozywia-zmarlych/Lead30,1423,193087,16>.

10. Mathews G. Global culture/individual identity: searching for home in the cultural supermarket. London: Routledge, 2000. 228 p.

11. Оганов А.А. Культура в эпоху глобализационных перемен. Соцнауки. 2012. Вып. № 2. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/143591/>.

12. Олексенко Р.И., Молодыхенко В.В., Тараненко Г.Г. Аксиодуховная составляющая в становлении и гармонизации социокультурного бытия человека. Гуманитарный вестник Запорізької державної інженерної академії. 2016. Вип. 65. С. 27–40.

13. Олексенко Р.И., Васюк Ю.А. Особистість в освітньому середовищі, яке динамічно трансформується. Філософські обрії. 2017. Вип. 37. С. 124–135.

14. Олексенко Р.И. Философия устойчивого развития в эпоху глобализации. Гилея: научный вестник. 2015. Вып. 100. С. 175–179.

15. Слюцинський Б.В. Вплив культурних та міжкультурних чинників на комунікаційні процеси розвитку спільноти Приазов'я. Третя наукова конференція: зб. наук. пр. ДонДУУ: «Соціологія управління». Т. VIII. Вип. 3(80). Донецьк: ДонДУУ, 2007. С. 191–198.

16. Слюцинський Б. Полікультурність – основа добросусідства культур. URL: <http://dovidka.biz.ua/polikulturnist-osnova-dobrosusidstva-kultur/>.

17. Смирнов А.В. Типология культур и картина мира. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. 712 с.

18. Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации. Политика, экономика, культура / перев. с англ. М.: Практика, 2004. 576 с.

19. Яковец Ю.В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций. М.: Экономика, 2001. 346 с.

Анотація

Афанасьєва Л. В., Олексенко Р. І. Принцип полікультурності як основа цивілізаційного розвитку сучасного суспільства. – Стаття.

У статті проаналізовано стійкість полікультурного суспільства як проблему організації його простору, у якому все виразніше постають проблеми порядку, безпеки, гарантії права людини на культурне самовизначення. У ході дослідження було виявлено, що полікультурність, з одного боку, об'єднує народи, руйнуючи історичні бар'єри між ними, сприяє науково-технічному прогресу, а з іншого – несе загрозу стирання етнічної і культурної своєрідності, уніфікації життя відповідно до інших стандартів. Тому, на думку авторів, зберігаючи притаманне усвідомлення власної ідентичності, сучасна людина має бути готовою до життя в умовах багатонаціонального полікультурного середовища, до спілкування і співпраці з людьми різних національностей, рас, віросповідань. Цивілізаційний вибір демократичної та європейської України в умовах сьогодення вимагає перегляду традиційних та обґрунтування новітніх засад втілення принципу полікультурності як духовної цінності, створеної людиною в процесі цілеспрямованої діяльності з обміну і трансляції культурних смислів представників різних етносів, що й зумовлює актуальність нашого дослідження.

Ключові слова: полікультурність, полікультурне суспільство, глобалізація, суспільство, демократія.

Анотация

Афанасьєва Л. В., Олексенко Р. И. Принцип поликультурности как основа цивилизационного развития современного общества. – Статья.

В статье проанализирована устойчивость поликультурного общества как проблема организации его пространства, в котором все отчетливее возникают проблемы порядка, безопасности, гарантии права человека на культурное самоопределение. В ходе исследования было выявлено, что поликультурность, с одной стороны, объединяет народы, разрушая исторические барьеры между ними, способствует научно-техническому прогрессу, а с другой – несет угрозу стирання этнического и культурного своеобразия, унификации жизни в соответствии с другими стандартами. Поэтому, по мнению авторов, сохраняя присущее осознание собственной идентичности, современный человек должен быть готов

к жизни в условиях многонациональной поликультурной среды, к общению и сотрудничеству с людьми разных национальностей, рас, вероисповеданий. Цивилизационный выбор демократической и европейской Украины в сегодняшних условиях требует пересмотра традиционных и обоснования новых принципов воплощения принципа поликультурности как духовной ценности, созданной человеком в процессе целенаправленной деятельности по обмену и трансляции культурных смыслов представителей разных этносов, что и обуславливает актуальность нашего исследования.

Ключевые слова: поликультурность, поликультурное общество, глобализация, общество, демократия.

Summary

Afanasieva L. V., Oleksenko R. I. Principle of multiculturalism as the basis of civilization development of modern society. – Article.

The article analyzes the problem of stability of the multicultural society, which appears as a problem of organization of its space, in which the problems of the order, security, guaran-

tees of the human right to cultural self-determination are most clearly represented. The study found that multiculturalism, on the one hand, unites people, destroying historical barriers between them, promotes scientific and technological progress, and on the other hand, it threatens the eradication of ethnic and cultural identity, unification of life in accordance with other standards. Therefore, in the opinion of the authors, preserving the inherent awareness of their own identity, the modern man must be ready for life in a multi-ethnic multicultural environment, for communication and cooperation with people of different nationalities, races, and religions based on the principles of multiculturalism. The civilized choice of democratic and European Ukraine in today's conditions requires revision of the traditional and substantiation of the new principles of the implementation of the principle of multiculturalism as a spiritual value created by man in the process of purposeful activity on the exchange and translation of cultural meanings of representatives of different ethnic groups, which determines the relevance of our research.

Key words: multiculturalism, multicultural society, globalization, society, democracy.

УДК 111.852

Н. М. Баранова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри політології, права та філософії
Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя

ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ С. Т. КОЛЬРИДЖА У КОНТЕКСТІ РЕАЛІЙ АНГЛІЙСЬКОГО РОМАНТИЗМУ

Англійський романтизм, який виник на межі XVIII – XIX ст., став кульмінацією процесу, що відбувався в літературі, мистецтві, естетиці та філософії Англії в другій половині XVIII ст.

Романтизм – складний ідеологічний та художній рух, у якому переплелися як прогресивні, так і реакційні тенденції епохи, до якого відносять художників, не схожих за своїми світоглядними позиціями, політичною та літературною долею, творчою індивідуальністю. Головне, що об'єднує романтиків, – неприйняття дійсності, критичний підхід до ідей, які проголошували ідеологи епохи просвітництва. І, хоча ця критика велася з різноманітних позицій, походила вона із загальної ситуації кризи ідей про суспільство як царину розуму.

Серед інших особливостей, які характеризували романтизм, потрібно назвати пильну увагу до світу почуттів, внутрішнього світу; героєм романтичних творів стає яскрава творча індивідуальність, яка часто виражала особистість і кредо самого художника.

Романтизм – це той період, який дає можливість нам звернутися до творчості досить відомої і водночас загадкової постаті – С.Т. Кольриджа. Його творчість нерозривно пов'язана з історією цього часу, яка намагається представити поета сучасним і дуже близьким.

Творчий спадок поета досить різноманітний, але, на жаль, існують лише поодинокі дослідження, які характеризують естетичні погляди Кольриджа як представника та фундатора англійського романтизму. Саме тому ця проблема стала для нас досить цікавою та актуальною.

С.Т. Кольридж дав поштовх розвитку принципів нових романтичних тенденцій в англійській поезії та критиці. Він все своє життя прагнув до недосяжної мети – створення *opus magnum*, який би охопив і поєднав всі сфери філософії, теології, естетики та літератури, пояснив світу ті питання, над якими билася кращі уми попередніх епох.

Мета статті – дослідити значення естетичних поглядів Кольриджа в контексті реалій англійського романтизму.

В естетичній системі Кольриджа мистецтво стає головним видом людської діяльності та засобом морального удосконалення особистості. Саме в ньому, вважав Кольридж, сконцентрований синтез найсуттєвіших сторін життя – прекрасного, істини, добра. У мистецтві втілювалися всі властивості людської душі: почуття, уява, розум. У ньому, на думку Кольриджа, здійснюється єднання людини, природи та світового духу. І художник, і глядач глибоко перетворюють себе та навколишній світ саме тому, що мистецтво апелює не лише до свідомого, але й до безсвідомого в людині, до найпотаємніших основ її ества. Показ глибини та єдності явищ – ось основне завдання мистецтва.

Крім цього, його завжди хвилювали проблеми прекрасного, поезії, смаку, генія, уяви тощо. Прекрасне, на думку Кольриджа, – квінтесенція життя. Подібно до своїх попередників, сенсуалістів Хоума та Хатчесона, Кольридж починає з ототожнення добра та краси, але чим більше він заглиблюється в роботу, тим складніше здається йому таке співвідношення. В останніх есе – «Про смак», «Про поезію або мистецтво» – він уже заявляє, що добро та краса тісно пов'язані, невіддільні, але не ідентичні. Головна їх відмінність виявляється в тому, що добро, як і «приємне», яке він теж відрізняє від прекрасного, пов'язане з особливим «інтересом». Вони обоє виникають завдяки акту волі; прекрасне ж пасивне і сприймається інтуїтивно. Добро пов'язане з законами розуму. Прекрасне виникає в діалектичній єдності об'єктивних властивостей предмета із вродженими постійними правилами судження та уяви. Ось чому греки

називали прекрасне «зверненим до душі», яка відразу ж відкликається та сприймає прекрасне як дещо співприродне їй. У цьому твердженні ми зустрічаємо дуже важливий висновок Кольриджа: прекрасне – ні об'єктивне, ні суб'єктивне. Воно виникає внаслідок злиття двох сторін.

Так С.Т. Кольридж доходить висновку про джерела прекрасного і вбачає їх у внутрішній гармонії зовнішнього світу та душі, яка передбачає внутрішню боротьбу, зіткнення протиріч на наступному етапі та, як наслідок, виникнення нової гармонії. «Найпрекрасніше те, де найбільша кількість перепон <...> подолана з найбільшою довершеностю» [1, с. 202]. Прекрасне за суттю своєю – це те, в чому багато що, зберігаючи всі свої властивості, стає єдиним. «Повинне бути щось, у чому втілюється форма», і це щось Кольридж визначає формулою Піфагора – «зведення множини в єдине» (*multeity in unity*), що зовсім не означає знищення «множини», навпаки, – прекрасне є «множина в єдності» [1, с. 201; 195].

І нарешті, Кольридж доходить головного висновку. Він дає пояснення сприйняттю прекрасного, оголосивши це сприйняття інтуїтивним, чим помітно вплинув на погляди наступних поколінь естетів. Сприйняття прекрасного безсвідоме. Ця «сфера безсвідомих прагнень» тим активніша, «чим менш ясні образи» [2, с. 217]. Прекрасне – «мова природи, універсальна та інтуїтивна, що виникає завдяки законам, відповідно до яких людині доводиться пояснювати видимі рухи, які здаються причинами, <...> аналогічними її власним діям» [2, с. 218]. Прекрасне в природі – це основа духовного єднання людини з трансцендентним світом, це можливість осягнути смисл життя та його закономірності.

Прекрасне існувало, на думку поета, лише в єднанні духовного сприйняття людиною як об'єктів природи, так і об'єктів, утілених у звуках, запахах, кольорі тощо. Складна об'єктивна структура прекрасного, суперечлива та цілісна водночас, передбачала існування не менш складного та багатого духовного світу людини. Для інтуїтивного сприйняття прекрасного необхідне величезне напруження як фізичних, так і духовних сил.

Говорячи про раціональні елементи пізнання, Кольридж розмежовував поняття розсудку та розуму. Він вважав, що почуття сприймають, розсудок осягає, розум усвідомлює. У колі проблем, безпосередньо пов'язаних із проблемою розсудку та розуму, важливе місце відведено ролі гумору та дотепності в творчості. Дотепність і гумор – поняття, що займають особливе місце в творчих побудовах романтиків. Про них говорять Шеллінг і брати Шлегелі, вводячи поняття «романтичної іронії» як своєрідного бачення життя. За допомогою іронії письменники-романтики показували відносність багатьох сторін сучасної дійсності. Гумор та іронія ставали для багатьох романтиків головним способом боротьби з вузькістю та обмеженістю поглядів.

У трактаті «Підготовча школа естетики» Жан-Поля, який надавав гумору універсальне значення, гумор трактується «як гранично широкий механізм світу» [3, с. 35]. Кольридж у своєму розумінні гумору багато в чому орієнтується на теорію Жан-Поля. Гумор – вираження нового погляду на відомі явища. Важливим проявом гумору для Кольриджа є каламбури, оскільки в них предмет постає одночасно «і тим, і не тим». Неоднозначність у каламбурі важлива не тільки сама по собі, але і як вираження внутрішньої суперечливості, яка зумовлює виникнення і розвиток прекрасного в житті та в мистецтві. Таким чином, гумор стає однією з форм вираження прекрасного в мистецтві, одночасно залишаючись способом виразити ставлення художника до дійсності.

Критерієм гумору, як і інших сторін душі художника, для Кольриджа слугує смак. Кольридж детально розповідає про те, що таке смак, в однойменному есе. Смак «навчав нас розраховувати не просто на чітке уявлення про річ як таку <...>, а на миттєвий зв'язок предмета з нашим власним буттям», він «включає інтелектуальне сприйняття того чи іншого предмета, що змішане певною мірою із задоволенням чи незадоволенням, який викликає предмет» [4, с. 210]. Смак створює духовну множинність у єдності, подібно до того, як це сполучення виникає в природі.

На думку поета, смак виробляється на основі тривалого та наполегливого тренування. Але у кожної людини свій, власний досвід, а смак повинен бути об'єктивним. Чи означає це, запитує Кольридж, що у ньому не можна знайти певні принципи, спільні для всього людства? Звичайно, ні. Адже досвід не тільки індивідуальний. Існує і колективний досвід багатьох людей багатьох поколінь, вироблений спільною практикою і спільний для всіх, тому що всі люди більшою чи меншою мірою наділені розумом і волею, інтуїцією й уявою. Тому вироблення смаку та його правильних критеріїв не тільки можливе, але й обов'язкове. Роздумуючи про смак, Кольридж намагається висвітлити його призначення. У прекрасному виражена суть життя, в смаку – суть людської душі. Його завдання не просто поєднати, але злити воедино почуття певного задоволення, тобто якісь суб'єктивну, зі сприйняттям об'єктивно існуючих елементів прекрасного та водночас реалізувати у їх злитті інтелектуальні уявлення.

Поняття смаку у Кольриджа, поряд із поняттям прекрасного, стає однією з основних філософських категорій. Без смаку неможлива ніяка співучасть людини в житті Всесвіту. Смак потрібен не лише для розуміння прекрасного, але й для його творення.

Слідом за Шеллінгом, у системі якого вчення про діалектичну сутність прекрасного відіграло центральну роль, Кольридж бачить смисл мистецтва в єдності раціональної зовнішньої строгості та внутрішньої свободи.

Мистецтво повинне представляти життя, зовнішній світ і, водночас, почуття та думки свого творця. Мистецтво, як і прекрасне, повинне слугувати безпосередньому задоволенню. Але, на відміну від прекрасного, кінцева мета та завдання мистецтва в тому, щоб через задоволення нести високі моральні істини, навчати людину добру. І в цьому твердженні Кольридж безсумнівно виявляється послідовником не лише Шеллінга, але й англійських філософів-моралістів XVIII ст. Проте, опираючись на їх праці, він створює свою, оригінальну концепцію мистецтва.

Для Кольриджа питання: «Чи виконує мистецтво своє завдання?» є головним, оскільки для нього це кардинальна проблема не тільки естетики, але й філософії та етики. У вирішенні її він також залишається на позиціях, близьких англійській сенсуалістичній філософії. Кольридж стверджує, що прекрасний витвір мистецтва, хоча й виражає вищі трансцендентальні істини, сам все ж не трансцендентальний. Його засоби вираження – фарби, звуки, слова. Мистецтво впливає на почуття, і лише опосередковано – на уяву та розум.

У зв'язку з цим у Кольриджа виникає відоме визначення поезії як виду творчості, який протистоїть науці, тому що безпосередньою метою ставить собі не істину, а задоволення. Їх різниця полягає ще і в тому, що твір мистецтва приносить задоволення, оскільки складові частини його взаємозумовлюють одна одну, підтримують і пояснюють, гармонуючи в своїх пропорціях. Поезія впливає на людей своєю живою співучастю в житті. Поезією Кольридж називає всі види мистецтва, які звернені до почуттів, за умови, що вони виражають ідеальне. Це і музика, і вірші, і навіть драма. Тут виникає певне протиріччя. З одного боку, Кольридж стверджує об'єктивну сутність мистецтва, підкреслюючи матеріальність його виразних засобів, з іншого, як, наприклад, в «Есе про поезію чи мистецтво», на перший план висуває ідеальну суть мистецтва. Поезія, на думку Кольриджа, – явище чисто людське, бо всі її матеріали зберігаються в душі й усі її результати призначені для душі.

Сама природа стає у Кольриджа «витвором мистецтва», автор якого – Бог. З тієї ж причини мистецтво можна було б визначити як посередника між думкою та річчю або як союз того, що є природа, з тим, що є виключно людське. Воно – образна мова думки й відрізняється від природи єдністю всіх частин, які поєднані в одну думку чи ідею.

Звідси ж витікає й останнє твердження Кольриджа про суть мистецтва: воно повинне стати скороченою формулою природи, мета мистецтва – передати ціле *ad hominem*, і, оскільки у кожній людині є свій ідеал природи, остільки з'являється можливість вищої довершеності, гармонізований хаос. Почавши зі ствердження ідеальної суті мистецтва, Кольридж знову вимушений повернутися до його «матеріальної» мови, тобто до об'єктивних засобів вираження ідеального. У нього народжується останнє визначення про те, що поезія за своєю суттю – універсальний дух, але той, який у своєму втіленні прилаштовує та застосовує оточуючі матеріали та прилаштовується до обставин.

Кольридж ще раз підтверджує основоположний принцип своєї естетики, діалектичну єдність протилежностей, – поєднання ідеального та матеріального в єдиному цілому. Із цього ж виникає й основна вимога до мистецтва: воно повинне бути символічним, оскільки будь-яке об'єктивне зображення не може бути тільки самоцінним. Окрім цього, воно повинне виражати трансцендентальні ідеї та образи. Художник повинен зображувати те, що всередині явища, наслідувати те, що діє крізь форму і спілкується з нами за допомогою символів. Символічно відтворюючи дух природи, він може надіятися створити річ абсолютно природну за своїм об'єктом та істинно людську за своїм враженням. Виражаючи дух речі, він схоплює саму її суть. Саме тому, на думку Кольриджа, гарний портрет – завжди узагальнення. Це зображення потрібне не для порівняння з оригіналом, але для згадування про нього. Проте поняття узагальнення зовсім не означає у Кольриджа нівелювання предмета. Навпаки, узагальнений образ стає образом-символом.

Кольридж заклав основи теорії символів, на яку пізніше опиралися такі відомі представники англійської естетики, як Карлейль, Маколі та Рьоскін, хоча вони зовсім по-різному сприймали її. Символ – одне з ключових понять в естетиці Кольриджа. Кольридж вважає, що прекрасне – це настільки повне підкорення матерії духу, що матерія перетворюється на символ, за допомогою якого дух розкриває себе.

Символ передає значення того явища, яке не можна пізнати розсудком. Пізнання символу завжди інтуїтивне і завжди потребує інтенсивної роботи духу. Символ ототожнює суб'єкт і об'єкт, реальне та ідеальне, свідоме та безсвідоме. У ньому вони злиті. Але, зливаючись у символі, всі вони одночасно протистоять один одному. Тому будь-який символ несе в собі відоме протиріччя і до кінця його не можна пізнати. Звідси і виникає часткова недосказаність, неясність істинного твору мистецтва. Ця недоговореність і є основною ознакою справжнього романтичного твору.

Формулюючи концепцію символу, Кольридж теоретично узагальнює власний поетичний досвід. Багато з його віршів і поем наповнені складною символікою. Символи, подорожуючи з твору в твір, стали носіями певних значень. Місячне сяйво, зірки, природні явища втілюють у його поемах («Балада про старого моряка», «Кристалель» та «Кубла-хан») людські почуття, властивості інтелекту, пристрасть. У художній формі, іноді завуальованій, Кольридж проводить основну тему становлення особистості та її взаємовідносин із навколишнім світом. Часто ці символи є не лише плодом поетичної уяви, але й нав'язані філософією – ідеалістів та містиків. Інколи він безпосередньо запозичує в них свою символіку.

Для Кольриджа символ – це ідея, яка за своєю природою виходить за межі почуттів, але втілюється в чуттєвих образах. Символ – результат дії розуму та розсудку, здатності надчуттєвого та здатності до чуттєвого пізнання, обидва діють під егідою уяви.

С.Т. Кольридж протиставляє символ алегорії, у якій бачить просте копіювання зовнішніх рис предмета. Він

пояснює відмінність між символом і алегорією різницею в прийомах творчості істинного художника та копіїста. Так у його естетичній системі встановлюється різниця між наслідуванням та копіюванням і, як наслідок цього, – перерахування умов, дотримуючись яких, можна створити справжній витвір мистецтва. В основу своєї концепції Кольридж ставить традиційне для естетики XVIII ст. положення про те, що художник повинен наслідувати природу, але вносить характерне обмеження: наслідувати лише прекрасне в природі. Під прекрасним він розуміє не зовнішню форму, але внутрішню суть предмета, не *natura naturata*, але *natura naturans*. Говорячи про відтворення в мистецтві останньої, Кольридж має на увазі субстанціональне начало, що закладене божеством як у природі, так і в самій людині, і таке, що об'єднує їх. Саме ця спільність дозволяє художнику відтворити не зовнішні ознаки об'єкта, але явище в цілому, в усій його складності, глибини та протиріччях.

За Кольриджем, наслідування – не просто відтворення того, що вже існує, воно відзначене магією таланту. В наслідуванні існує два елементи – схожість і несхожість, – які протистоять один одному, взаємопроникають і, зливаючись, створюють нерозривну єдність. Тільки в цьому разі твір, маючи схожість із оригіналом, починає жити самостійним життям, оскільки підкоряється своїм особливим законам. У ньому присутня єдність генія художника та суть того, що зображене водночас. Створення його стане тим фокусом, який сконцентрує в собі суть того, що зображується. Для цього, вважає Кольридж, художник на час відмовляється від об'єктивної реальності, щоб повернутися до неї знову, коли він перебуватиме у повній гармонії з її внутрішньою суттю та зовнішнім виглядом. Так поет формулює один із основних законів мистецтва, який зберіг своє значення й сьогодні.

Хоча естетичні погляди С.Т. Кольриджа не були приведені в струнку, єдину систему, вони відіграли велику роль у становленні теорії мистецтва романтизму в Англії, відобразивши найсуттєвішу зміну в його теорії та практиці. Поет застосував до естетичних проблем філософські методи дослідження. Діалектичний принцип органічної єдності пронизує всі його судження – і про мистецтво, і про художню творчість. Новий метод Кольриджа потребував конкретного аналізу твору, що досліджується, вивчення кожного окремого етапу в розвитку мистецтва у зв'язку з історичним і психологічним підходами до творчості та з конкретною історичною обстановкою.

С.Т. Кольридж піддав всебічній критиці закони класицизму, визначивши його життєдіяльність і дієвість лише на певній стадії художнього розвитку. Окреслюючи новий етап у розвитку естетики, теорія Кольриджа має не лише історичне значення. В ідеалістичній формі, що властива загальному руху філософської думки його епохи, він висунув чудові за своєю глибиною та прозорливістю положення, що принципово важливі для оцінки літературного процесу як минулого, так і сьогодення.

Література

1. Кольридж С.Т. О принципах истинной критики. Избранные труды. М.: Искусство, 1987. 350 с.
2. Кольридж С.Т. О прекрасном. Избранные труды. М.: Искусство, 1987. 350 с.
3. Михайлов А. Приготовительная школа эстетики Жан-Поля. Теория и роман. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981. 268 с.
4. Coleridge S.T. Fragment of Essay on Taste. Biographia Liferaphia. Vol. 2. P. 247–249.

Анотація

Баранова Н. М. Естетичні погляди С. Т. Кольриджа в контексті реалій англійського романтизму. – Стаття.

У своїй статті автор проводить дослідження естетичних поглядів С.Т. Кольриджа, які стали теоретичною основою англійського романтизму. Підкреслюється, що Кольридж дав поштовх розвитку принципово нових романтичних тенденцій в англійській поезії та критиці. Сформулювавши ка-

тегорії естетики, він переходить до питання про те, як створюється твори мистецтва, як відбувається творчий процес.

Автор підкреслює, що в естетичній системі Кольриджа мистецтво стає головним видом людської діяльності та засобом морального удосконалення особистості. Саме в ньому, вважав Кольридж, сконцентрований синтез найсуттєвіших сторін життя – прекрасного, істини, добра. У мистецтві втілюються всі властивості людської душі: почуття, уява, розум. У ньому, на думку Кольриджа, здійснюється єднання людини, природи та світового духу. Автор акцентує увагу на тому, що у Кольриджа художник і глядач глибоко перетворюють себе та навколишній світ саме тому, що мистецтво апелює не лише до свідомого, але й до безсвідомого в людині, до найпоетичніших основ її буття. Показ глибини та єдності явищ – ось основне завдання мистецтва.

Ключові слова: англійський романтизм, естетичні погляди С.Т. Кольриджа, категорії естетики, прекрасне, гумор, мистецтво, символ, поезія, твори мистецтв, творчий процес.

Аннотация

Баранова Н. Н. Эстетические взгляды С. Т. Кольриджа в контексте реалий английского романтизма. – Статья.

В своей статье автор проводит исследование эстетических взглядов С.Т. Кольриджа, которые стали теоретической основой английского романтизма. Подчеркивается, что Кольридж дал толчок развитию принципиально новых романтических тенденций в английской поэзии и критике. Сформулировал категории эстетики, он переходит к вопросу о том, как создаются произведения искусства, как проходит творческий процесс.

Автор подчеркивает, что в эстетической системе Кольриджа искусство становится главным видом человеческой деятельности и способом нравственного усовершенствования личности. Именно в нем, считал Кольридж, сконцентрирован синтез наиболее существенных сторон жизни – прекрасного, истины, добра. В искусстве воплотились все свойственные душе человека: чувства, представления, разум. В нем, по мнению Кольриджа, осуществляется единение человека, природы и мирового духа. Автор акцентирует внимание на том, что у Кольриджа художник и зритель глибоко переплощают себя и окружающий мир потому, что искусство апеллирует не только к сознательному, но и к бессознательному в человеке, к наиболее тайным основам его бытия. Демонстрация глубины и общности явлений – вот главное задание искусства.

Ключевые слова: английский романтизм, эстетические воззрения С.Т. Кольриджа, категории эстетики, прекрасное, юмор, искусство, символ, поэзия, произведение искусств, творческий процесс.

Summary

Baranova N. N. Esthetic views of S. T. Coleridge in the context of realia of English Romanticism. – Article.

In the article the author conducts a research of esthetic views of S.T. Coleridge, which became the theoretical basis of English Romanticism. It is emphasized in the article that Coleridge stimulated the development of fundamentally new romantic tendencies in English poetry and criticism. Having formulated the categories of esthetics he moves on to the question concerning the creation of works of art, how the creative process is happening. The author emphasizes that in the aesthetic system of Coleridge, art becomes the main type of human activity and the surest way of moral improvement of personality. Coleridge believed that in it in particular the synthesis of the most essential aspects of life – the beauty, truth and good – is concentrated. In art everything that is peculiar to the soul of man was embodied: feelings, ideas, mind. According to Coleridge, the unity of man, nature and world spirit is realized in it. The author draws attention to the fact that according to Coleridge, the artist and the viewer deeply remodel themselves and the surrounding world specifically because art appeals primarily not only to the conscious, but also to the unconscious in a man, to the most secret foundations of his being. Demonstration of the depth and community of phenomena is the main task of art.

Key words: English Romanticism, esthetic views of S.T. Coleridge, categories of esthetics, the beautiful, humour, art, symbol, poetry, work of art, creative process.

УДК 261.8:256:316.4.063.3

Н. П. Бевзюк
кандидат исторических наук, доцент,
доцент кафедры философии и основ общегуманитарных знаний
Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

ЭКУМЕНИЗМ КАК СХЕМА СИСТЕМНОЙ ИНТЕГРАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩНОСТИ

Постановка проблемы. За последние 70 лет своего существования современному экуменическому движению не удалось достичь своей главной цели – воссоединения различных христианских общин. Это связано не только с разобщенностью западных церквей – католической и протестантской, – но и с дезинтеграцией церковей в православном мире. Такое разделение обусловлено уже не столько теологическими и культовыми разногласиями, сколько политическими приоритетами и историко-культурной традицией развития христианских организаций. Преодоление таких ориентаций религиозными общинами – экуменизм – поможет сохранить единство христианской церкви и поможет в решении глобальных проблем.

Анализ исследований по данной проблеме. Вопросы экуменического движения начали активно рассматриваться с 1948 г. – Первой Ассамблеи Всемирного совета церквей, но более активно со II Ватиканского собора. Именно их документы и постановления стали ключевыми для разработки схемы интеграции христианских общин. Такие исследователи, как Дж. Ситлер, Ю. Эвола, А. Хауптен, В.И. Манзюк акцентирует внимание на единстве и целостности христианства, которое под влиянием исторических и политических процессов было разрушено. Как теологи, так и ученые пытаются найти основы для развития экуменизма также и в характере личности самого человека. Попытки анализа этой проблемы были предприняты М.Ю. Хромцовой, С.С. Аверинцевым, А.А. Мутакаевой, Г.С. Батыгиным, С.Л. Франком, которые обличают «нравственное безумие», искажающее «христианскую идею спасения мира».

Целью статьи является проведение религиозно-философского анализа основных приоритетов экуменического движения на уровне различных политических, национальных и церковных интересов христианских конфессий, их интеграции в разрешении как религиозных, так и нерелигиозных проблем. Поэтому исследование вопроса экуменизма является крайне актуальным не только в рамках церковных организаций, но и общественных и государственных структур.

Изложение основного материала исследования. Термин «экуменическое движение» непосредственно связан с существительным «экуменизм» и прилагательным «экуменический», которые происходят от греческого слова «oikoumene», используемого в Новом Завете для обозначения Римской империи (Лк. 2:1) или вообще всего мира (Мф. 24:14). Постепенно этим термином стали обозначать всю Церковь как противоположность тому, что разделяет, или всю веру Церкви как противоположность тому, что не является цельным и состоит из частей. Основной проблемой современного богословия, желающего сохранить свою компетенцию в условиях нарастающего радикального религиозного плюрализма, стала необходимость заступничества за людей. С этой проблематикой связано рассмотрение экуменического движения и социально-гуманитарной активности христианской церкви в Европе.

Причину социальной и гуманитарной активности христианства в межконфессиональном диалоге необходимо связывать с экуменическим движением, прежде всего с деятельностью Всемирного совета церквей, проходившего в Амстердаме (1948 г.) и II Ватиканским Собором (1962–1965 гг.). Идеологическим основанием последнего стало провозглашение папой Иоанном XXIII *aggiornamento*, переводимое как «осовременивание», «приведение в соответствие с сегодняшним днем» [3, XIII]. Так, богословие расширяет свою компетенцию и выходит за пределы богословских

или религиозных догм, акцентируя их социальную или гуманитарную значимость. Уважение к многочисленным формам христианских и нехристианских религиозных течений обусловлено самим фактом существования христианства и иных религиозных течений в системе глобальной интеграции предикативных форм социальных систем, то есть тех логических структур, которые самим фактом своего существования способствуют созданию социальных парадигм, социальных конструкций, обуславливающих существование социально-поведенческих норм общества. Это прежде всего права человека, язык, наука, культура, политика, гуманитарные и благотворительные программы некоммерческих и коммерческих организаций, имеющие международное значение, а также модификация осуществления многовековых адаптационных процессов и изменений. Наряду со статичными моделями и институтами для религии характерны также переменные формы социального выражения религиозных доктрин. В первую очередь это постоянно сменяющие друг друга поколения повествователей и проводников религиозной веры. Вера в Бога, как системная богословская и философская идея, определяющая и символизирующая религиозные убеждения, связывающая внешнюю религиозную терпимость и уважение к многообразию вероисповеданий в рамках каждой религиозной традиции друг с другом, по необходимости должна быть обусловлена уважением к живым носителям религиозной традиции. В современной ситуации приходится иметь дело не только с соседством различных религий и церквей, но и с проблемой сравнения и герменевтического анализа их теологического и религиозно-философского наследия как возможной критики вещей, «как абсолютными сигнификами» [10, с. 133]. Вследствие разного рода факторов внутри каждой религиозной системы необходимо иметь дело с более значительной толерантностью и с некоторой условностью касательно собственной традиции. Экуменическое движение предполагает не академическое исследование и осмысление наследия религиозных систем, которые в силу объективных причин вступают в общение с разными религиями; это имело место на заре возникновения науки и рассматривалось как сравнительное религиоведение. Экуменическое движение предполагает интенсивный процесс взаимопроникновения и взаимообусловленности, который не в состоянии избежать ни одно современное религиозное учение.

Характерной чертой современной общеевропейской политики является осторожность в подходах к реализации принципа свободы совести и тщательное взвешенное невмешательство в сферу государственно-конфессиональных отношений. Политические инициативы в направлении толерантного решения религиозных вопросов, а также перечисленные выше проблемы оказываются серьезным вызовом для богословия, практики и институционального устройства европейских христианских церквей. Ответственные христианские деятели все в большей степени осознают, что толерантность в отношениях между различными религиями не предполагает никакой альтернативы, что разделенная церковь в условиях кризиса традиционного европейского христианства деструктивна и дезинтеграционна и имеет гораздо меньше шансов устоять и сохранить свое влияние на людей. Разделения между христианами, кроме всего прочего, являются препятствием для проповеди христианской жизни, соответствующей евангельским принципам, которая направлена на всеобщее братство и представляет собой реальную альтернативу насилию, несправедливости и терроризму. Экуменическое движение

в Европе, которое началось в первое десятилетие XX в. и активизировалось после Второй мировой войны, по словам С.С. Аверинцева, обусловлено «ситуацией христианства как веры, заново предлагающей себя нехристианскому миру; человек, в акте личного выбора становящийся христианином, все реже наследует конфессиональную культуру своих предков, но и взаимные счеты конфессий, уходящие в века, становятся для него все менее актуальными» [1, с. 209]. При этом важен сам факт понимания того, что «общественная ориентация различных вариантов и проявлений христианства была во все века его существования и остается до сих пор чрезвычайно противоречивой, выявляя внутреннюю дупольность христианского мировоззрения» [1, с. 209]. Экуменический процесс идет весьма болезненно, постоянно преодолевая препятствия в виде старых и новых предрассудков, подозрительности, соперничества, исторически сложившихся противоречий между церквями. В этом процессе достигнут определенный прогресс, отраженный, в частности, в «Экуменической хартии». Хартию официально одобрили (по крайней мере, на декларативном уровне) большинство традиционных для Европы христианских конфессий: это римско-католическая церковь, православные церкви (Русская, Греческая, Румынская, Вселенский патриархат, Армянская апостольская церковь) и протестантские церкви (лютеране, реформаты, англикане, методисты и другие). Безусловно, принятие «Хартии» было бы невозможным, если бы не упомянутая выше реальная политика толерантности в области религиозных вопросов, проводимая Европейским Союзом и другими общеевропейскими структурами. Цель «Хартии», по признанию ее авторов и сторонников, – «содействовать экуменической культуре диалога и сотрудничеству на всех уровнях церковной жизни, предоставляя для этого согласованные критерии» [14]. Экуменизм – это веление времени: «Религия нагружает сомнениями, политика – опасениями, и лишь само время, именно как условие ненадежности, обеспечивает надежность» [5, с. 408]. «Экуменическая хартия» основана на убеждении, что церкви не смогут ответить на острые современные вопросы, если они не достигнут согласия и единства друг с другом, и что возникновение единой Европы будет крайне затруднено, если церкви остаются разделенными. В определении своих целей «Хартия» исходит из реалистической оценки состояния современного европейского христианства: «хартия не имеет ни вероучительного, ни догматического характера и не является юридически обязательной по церковному праву» [14]. Кроме того, как говорится в «Хартии», Европа виновата перед всем христианским миром, поскольку именно из нее разделение между церквями было экспортировано в другие страны и континенты. «В течение веков Европа выработала в религиозных культурных категориях преимущественно христианский характер. Однако христиане не смогли предотвратить страдания и разрушения, принесенными европейцами как внутри Европы, так и за ее пределами. Мы признаем нашу долю ответственности за эту вину и просим прощения у Бога и наших собратьев людей» [14]. «Экуменическая хартия» является свидетельством сегодняшней экуменической ситуации в Европе.

После разрушения Берлинской стены на первый план вышла проблема отношений между культурами и традициями Восточной и Западной Европы. Некоторые болезненные вопросы как, например, прозелитизм, отношения между православными и греко-католическими церквями, недавние столкновения между православными и протестантами в рамках экуменических организаций и другие восходят к давним противоречиям между латинским и восточным христианством. Традиционные экуменические дискуссии по поводу рукоположенного служения, евхаристического взаимоприятия, папской власти, этических проблем и так далее также отмечены противоречиями между восточной христианской и постмодернистской европейской культурой. Со своей стороны многие восточные церкви испытывают серьезное недоверие к плюралистической, светской и релятивистской западной культуре. В современный пе-

риод на экуменическом уровне возникли новые процессы, связанные с необходимостью прояснения и защиты этнической идентичности различных церквей и религиозных сообществ. Подлинный диалог, основанный на принципах толерантности, с одной стороны, и преодоления опасности перехода к релятивизму – с другой, возможен только в том случае, если участники этого диалога осознают собственную идентичность. Богословские аспекты экуменизма могут быть полезны не только церквям, но и политическим деятелям, поскольку содержат важные принципы для принятия политических решений. Экуменизм подчеркивает значимость признания достоинства каждого человека, как основы существования общества. Он направлен против дискриминации, маргинализации и национализма, призывая к толерантности и к примирению между народами и отдельными людьми, так как «функциональная деятельность одного, – пишет А.А. Мукатаева, – (выработка идентичности) происходит в поле деятельности другого (сознания) – все же у них разная смысловая модальность» [7, с. 45]. Христианские церкви не должны рассматривать разделение и соперничество между церквями в качестве положительного обстоятельства. Значение и эффективность христианства в современном мире напрямую зависят от осознания пагубности этих разделений. Речь обо всей Европе, а не о ее западной или восточной части, с которой она часто идентифицируется. С этой точки зрения Европа рассматривается как населенная разными народами, каждый из которых обладает своей собственной идентичностью, независимо от того, являются ли конкретные страны членами Евросоюза или нет. В первой части Хартии четко говорится, что экуменизм подразумевает под «действительным единством церквей». Положение из Символа веры, принятого Вселенским Собором 381 г. в Константинополе («верим в единую святую вселенскую и апостолическую церковь») имеет особое значение. В этом исповедании веры христиане находят общее основание, этот текст до сегодняшнего дня объединяет христиан в общем понимании их долга. В этом определении слово «вселенская» (catholic) употребляется не в позднейшем, конфессиональном смысле, а в контексте богословия ранней церкви, которое является общим для всех христианских церквей. Это определение помогает преодолеть взаимные опасения католиков, протестантов и православных, унаследованные из прошлого. Экуменизм разума недостаточен, необходим еще и экуменизм сердца, подлинный процесс изучения христианами друг друга и исцеления от вражды. Как было отмечено на II Ватиканском соборе, необходима «солидарность церквей-членов между собой», когда «все участники проявят желание слушать, а также высказываться, а все существующие разногласия и напряженные моменты будут откровенно признаваться» [4, с. 633].

Начиная со средневековья, христианство было отмечено не только служением людям, но и борьбой различных церквей за политическую власть. Интеллектуальные и духовные корни империалистического мышления восходят к историческому единству империй и церквей. Это мышление, выразившееся в крестовых походах, преследовании еретиков, религиозных войнах, рабстве и насильственной христианизации других стран и континентов, принесло множество страданий и боли. Столетиями Европу рассматривали как территорию, разделенную на византийский Восток с православными церквями, и Запад, находившийся под влиянием римско-католической церкви и церквей реформации. Различные философские и правовые системы повлияли на эти две культуры, а также на церкви и их богословие, и до сегодняшнего дня они воспринимаются как во многом чуждые друг другу. В Европе церкви всегда были связаны с той или иной культурной традицией, имеющей свою историческую ретроспективу. Церковь часто рассматривают как культурный фактор в «католической Польше», «православной России» и «лютеранской Скандинавии». Даже процесс секуляризации мало повлиял на эти определения. С другой стороны, церковь сама стала продуктом культуры национальных и этнических регионов и отражает ментальный

стереотип данного региона. И в настоящее время французский католицизм, греческое православие и немецкий протестантизм характеризуются специфической ментальностью и духовностью. Все эти исторические обстоятельства заставили церкви в последние десятилетия переосмыслить отношения между собой и странами, нациями, народами и государствами. В то же время недавние конфликты на межрелигиозной почве в Европе показывают, что эти проблемы остаются актуальными. Церкви не могут разрабатывать конкретные экономические и политические стратегии и концепции. Но они должны недвусмысленно заявлять политикам о том, что рыночная экономика, основанная на так называемом потребительском капитализме, должна быть изменена, потому что в долгосрочной перспективе она приводит к увеличению массовой бедности в обществе. Если политики заботятся о выгоде только своей страны и не осознают свою ответственность за мировую политику, христиане должны голосовать за изгнание таких политиков. Это своеобразная героизация религиозного момента в социальной действительности. По мнению Ю. Эволы, в этом случае «религиозный фактор в его героическом измерении неотъемлемо от мировоззрения, которое могло бы способствовать образованию созидательного движения» [13, с. 153]. Этот диалог может вестись на разных уровнях – мировом, континентальном, национальном или местном. Что касается его содержания, то необходимо четко различать диалог о богословских вопросах (сущности Бога, понимания священных текстов, откровения, этики) и диалог о политических и правовых вопросах, которые касаются всех людей, например, о мире, глобализации, биоэтике и экологии. Диалог может вестись в разных формах – от обмена опытом между представителями разных религий до выработки общей позиции по этическим проблемам. Высшая форма межрелигиозного диалога – это духовные или богослужбные встречи между верующими или религиозными сообществами в их религиозно бытийной перспективе. Поэтому «экуменическое сотрудничество христиан имеет смысл, только если оно заново поставит вопрос о церковном единстве как внутренней проблеме самого бытия и жизни, а не секуляризованных церковных организаций» [12, с. 40].

Историко-критическая наука познакомила нас с постепенным ростом разного рода догматических знаний и обозначила смену религиозных парадигм. Она показала, как эти парадигмы менялись в иудаизме и христианстве, а также же и в других религиозных системах, выявив характерные особенности и признаки друг друга, направления, акценты и ответвления, отражающие изменяющиеся контексты, развитие критического рефлексивного мышления и конкретные реформаторские движения. Хотя при этом ни одна исследовательская схема, предпринятая в рассмотрении религиозного течения/течений не в состоянии понятийно методологически ограничить или определить конкретные убеждения и линии поведения людей рамками обширной логической схемы. В конечном счете потребовались новые герменевтические методы для изучения контекстов всего того, что было закреплено в тексте, на бумаге и что может стать основой межрелигиозного дискурса, как «стремление к вселенскому сознанию» [6, с. 343]. Структуралистские изыскания о взаимодействии текста и читателя и постмодернистские идеи о конструктивном и деконструктивном характере всякого знания привели к такому понятию, как «герменевтика подозрения, недоверия» [11, с. 343]. То есть часто написано не то, что мы читаем или думаем. Все это требует от богословской концепции все большей гибкости и осмысленности. Необходимо учитывать, что в обращении с плюрализмом как одним из возможных способов интеграционного поведения верующей личности экуменизм, как межрелигиозный диалог, выступает в качестве непрерывного дидактического процесса, оказывающего влияние на катехизацию и литургическое действие. Не в последнюю очередь этот дидактический процесс проявляет себя в том, что человеческая вера находит свое выражение в молитве, в отношении к жизни и к смерти, в поиске смысла. Плюрализм,

как интеграционная деятельная основа, имеет множество выражений: от благополучной терпимости и любви к незнакомому и, являясь следствием глобальной рыночной культуры, при этом неизбежно втягивается в дифференциацию с социальной системой, вплоть до реакционных явлений – релятивизм и фундаментализм, «а все зависит от логики значений» [2, с. 66].

Толерантность и нейтралитет в государственно-конфессиональных отношениях – единственно адекватная на сегодняшний день форма отношений между государством и религиозными сообществами, которая обеспечивает им возможность конструктивно участвовать в процессе создания единой Европы, объединенной общими ценностями и общим уважением к правам каждого человека, независимо от вероисповедания, национальности, материального положения и социального статуса. Межрелигиозный диалог может проходить в форме двусторонних и многосторонних встреч. Свои существенные отличия имеет внутриконфессиональный диалог, например, диалог между христианами или мусульманами, представляющими разные направления. Наконец, диалог происходит по-разному в зависимости от того, кто в нем участвует: представители священных богословия, ученые, политические деятели, молодежь, мужчины или женщины, поскольку все эти группы имеют свои собственные интересы и цели. Не секрет, что во многих официальных заявлениях некоторых церквей чаще высказывается позиция против совместного принятия таинства евхаристии, чем за общее совместное участие в таинстве евхаристии. С другой стороны, несмотря на тщательно сформулированные богословские возражения церковных иерархов и органов, все больше рядовых прихожан европейских церквей приходят к собственному решению по этому поводу. Они не понимают, почему христиане различных конфессий не могут вместе участвовать в Вечере Господней, если в течение недели они живут бок о бок друг с другом, вместе работают, радуются и страдают. Это говорит о том, что в действительной жизни церквей происходят определенные процессы, с которыми иерархи и богословы рано или поздно вынуждены будут считаться. Кроме того, как писал С.С. Аверинцев, «необходимость для мыслящих христиан, спасая в себе веру, противостоять чудовищному идеологическому натиску развила повышенную «аллергию» к привычному конфессиональному идеологизму, веками упражнявшемуся в идеализации своего прошлого и настоящего и очернении прошлого и настоящего оппонентов» [1, с. 210]. Экуменизм уделяет большое внимание совместной миссии христианских церквей в Европе. Эта миссия требует переосмысления, поскольку сегодняшнюю Европу нельзя больше характеризовать как «христианскую» в традиционном смысле. Более того, любая ее характеристика оказывается искусственной, будь то такие определения, как «секулярная», «пострелигиозная», «постмодернистская», «постхристианская» или даже «плюралистическая». Сегодня идут жаркие дебаты по поводу того, была ли Европа когда-либо действительно «христианской», и если да, то в каком смысле. Можно предположить, что эти дебаты будут продолжаться и повлияют на осознание церквями их миссии. Уже давно высказываются полярные мнения: с одной стороны, некоторые считают, что следует напомнить европейским жителям об их христианских корнях, и в результате люди рано или поздно отвернутся от экзотических религий и вернуться в лоно материнской церкви. С другой стороны, в церковных кругах считается, что европейская культура (по крайней мере, в ее западной части) настолько проникнута рационализмом, материализмом и индивидуализмом, что она стала совершенно чуждой и даже враждебной Благой вести. И то, и другое – упрощение, поскольку сегодняшняя Европа является сложной смесью христианских, антихристианских и нехристианских элементов. Подлинно экуменическое европейское христианство должно быть открытым этим процессам на всех уровнях – местном, национальном и панъевропейском. Экуменический процесс необходимо рассматривать в тесной связи с процессом европейской ин-

теграції. В этом процессе экуменизм несет общую ответственность церквей за Европу. Основные параметры этой ответственности – это справедливость, мир, уважение достоинства каждого человека, демократизация, справедливое отношение к эмигрантам и беженцам и их благосостояние, защита окружающей среды. Экуменизм является движением, объединяющим наиболее влиятельные европейские христианские конфессии. Выполнение обязательств, предусмотренных стратегией экуменизма, зависит от реальной политико-идеологической ситуации в той или иной стране, где действуют церкви-члены европейских межконфессиональных организаций. Так, экуменическое движение широко представлено и активно реализует себя преимущественно в лютеранских странах (Германии, Скандинавии), в Великобритании и западноевропейских католических странах (Франции, Италии, Испании, Португалии и других), тогда как в России, Румынии, Болгарии, Армении это движение не реализуемо. В процессе экуменического движения в контексте реальной ситуации европейских стран были высказаны два взаимоисключающих мнения, особенно по поводу ее первого постулата: «Мы верим в единую святую вселенскую и апостолическую церковь». С одной стороны, он воспринимается как слишком абстрактный в таких странах, как Великобритания, где процесс экуменического единства достиг конкретных договоренностей между различными христианскими конфессиями по поводу совместной деятельности на разных уровнях, включая взаимное признание рукоположения и евхаристическое единство. С другой стороны, европейские православные церкви на данном этапе не принимают ни евхаристическое единство, ни признание рукоположения, уделяя «главное место церкви как символу связующего звена и большей частью игнорируя роль Царства Божьего» [9, с. 352]. Экуменизм сформулировал необходимость взаимодействия между различными христианскими церквями, которая выходит за рамки догматических, богословских и институциональных аспектов взаимоотношений между ними. Эта необходимость вытекает из общей ответственности за направление развития современных социально-политических процессов в Европе. Церкви как бы «толкают к единству и соблазняют им» [8, с. 337]. Следует отметить, что христианские церкви Европы достигли значительно большего единства в социальной и благотворительной деятельности, чем в еклесиологических взаимоотношениях. Это неудивительно, поскольку при обсуждении социальных проблем многие противоречия, существующие между церквями, отходят на второй план, а толерантность во взаимоотношениях легче формируется в диалоге по тем вопросам, которые являются общими и одинаково значимыми для его участников. В обсуждении таких проблем, как биоэтика, охрана окружающей среды, права человека, гендерные социальные роли и тому подобное, протестантские церкви и римско-католическая церковь проявляют большую активность и заинтересованность, чем православные церкви. Последние, как правило, придерживаются той точки зрения, что вышеперечисленные проблемы являются проявлением западного религиозного либерализма, которому следует противостоять. Это является одной из причин того, что экуменизм остается за пределами публичной дискуссии внутри Русской православной церкви и в межконфессиональном процессе в современной России. Экуменизм выражает и осмысливает важное богословское и нравственное понятие – «покаяние». Речь идет о признании вины христиан Европы за многочисленные религиозные конфликты и войны, происходившие на Евразийском континенте на протяжении веков, за использование церквей в политических целях, за антисемитизм, за экспорт воинственного христианства на другие континенты и принесение европейского христианского разделения другим народам. Без такого покаяния и вытекающего из него поиска формы и содержания христианского провозвестия, адекватного современной действительности, экуменический процесс вряд ли будет плодотворным. Однако глубина и ответственность процесса анализа и переосмысления своих прошлых достижений

и ошибок определяют саму возможность экуменического диалога и толерантного взаимодействия между европейскими христианами. Идеологическая основа экуменизма особо подчеркивает, что христиане должны признавать право на свободу религии и совести всех тех людей, которые придерживаются противоположных христианству взглядов или индифферентны к нему.

Выводы и перспективы поиска в данном научном направлении. Разделения христианских конфессий обусловлено множеством факторов объективного и субъективного характера. Церкви признают друг друга, однако довольствуются тем, что существуют отдельно. Их ценности исторически складывались, совершенствовались, существовали в письменных источниках, и официальных доктринах и приобретали особенный характер. Однако есть фундамент, который позволит им объединиться друг с другом (не теряя своих специфических особенностей) и стать цельной христианской общностью – это общечеловеческие ценности и толерантность, а также выработка единого решения глобальных проблем современности с точки зрения христианства. Поэтому диалог между христианскими конфессиями о будущем современного мира и современного человека должен быть приоритетным в судьбе мирового христианства.

Литература

1. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. К.: Дух і Літера, 2001. 460 с.
2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии языка / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: Виблион, Русская книга. 2004. 304 с.
3. История II Ватиканского собора: в 5 т. Т. 1. / Пер. А. Киселев. – М.: ББИ св. ап. Андрея. 2003. 662 с.
4. История II Ватиканского собора: в 5 т. Т. 5. / Пер. М. Карпец (Гольбина). М.: ББИ св. ап. Андрея. 2009. 882 с.
5. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И.Д. Газиева. СПб.: Наука. 2007. 645 с.
6. Манзюк В.И. Генезис католической модели экуменизма. Научные ведомости Белгородского университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2010. Т. 14. № 13. С. 253–256.
7. Мукатаева А.А. Религиозная идентичность в культурной идентичности личности. Педагогическое образование и наука. 2010. № 5. С. 44–51.
8. Ситлер Дж. Призванные к единству. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. М.: ББИ св. ап. Андрея. 2002. С. 335–338.
9. Современное католическое богословие: хрестоматия / Пер. с англ. О. Корнеев. М.: ББИ св. ап. Андрея. 2007. 673 с.
10. Фуко М. Слова и вещи / Пер. с фр. В.П. Визгин. СПб.: А-скад. 1994. 407 с.
11. Хаутептен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры / Пер. с нидерл. М. Пинкэ. М.: ББИ св. ап. Андрея. 2008. 517 с.
12. Хромцова М.Ю. Межконфессиональный диалог сквозь призму богословия общения. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 2. С. 33–44.
13. Эвола Ю. Люди и руины / Пер. с итал. В.В. Ванюшкина. М.: Русское современное общество. 2002. 287 с.
14. Экуменическая Хартия. URL: <http://www.ortho-hetero.ru/doc-ecum/157>.

Аннотация

Бевзюк Н. П. Экуменизм как схема интеграции религиозной общности. – Статья.

Статья посвящена проблеме христианского и межхристианского диалога как основы создания новой толерантной межконфессиональной социальной системы. Термин «экуменизм» относится к выражению данного в историческом контексте единства церкви. Христианская церковь действует в мире, где исторические христианские образования разделяют судьбу всего человечества. Попытки двигаться к общей основе осуществляются через диалоги, которые способствуют взаимопониманию и сотрудничеству. Модель межхристианского диалога, определяемая как экуменизм, выработана в недрах христианского богословия как идея практическо-

го дискурсу і герменевтики розуміння. Целью екуменізму стає вироблення стратегії соціального об'єднання і міжкультурної інтеграції. Питання про те, як поєднати необхідність єдності християнських церков з визнанням різноманітності, стало одним із вирішуваних питань екуменічного руху. Автор прагне показати, як відбувається трансформація ідеї екуменізму в епоху глобалізації суспільних відносин.

Ключевые слова: екуменізм, християнський діалог, інтеграція, глобалізація суспільних відносин, II Ватиканський собор, толерантність.

Анотація

Бевзюк Н. П. Екуменізм як схема системної інтеграції релігійної спільноти. – Стаття.

Стаття присвячена проблемі християнського та міжхристиянського діалогу як основи створення нової толерантної міжконфесійної соціальної системи. Термін «екуменізм» належить до виявлення в цьому історичному контексті єдності церкви. Християнська церква діє у світі, де історичні християнські утворення розділяють долю всього людства. Спроби рухатися до загальної основи здійснюються через діалоги, які сприяють взаєморозумінню та співробітництву. Модель міжхристиянського діалогу, яка визначається як екуменізм, вироблена в надрах християнського богослов'я як ідея практичного дискурсу й герменевтики розуміння. Метою екуменізму є вироблення стратегії соціального спілкування та міжкультурної інтеграції. Питання про те, як поєднати необхідність єдності християнських церков із визнанням різноманітності, стало одним із вирішуваних питань екуменічного руху. Автор на-

магається показати, як відбувається ідея трансформації екуменізму в епоху глобалізації суспільних відносин.

Ключові слова: екуменізм, християнський діалог, інтеграція, глобалізація суспільних відносин, II Ватиканський собор, толерантність.

Summary

Bevzyuk N. P. Ecumenism as a scheme for the integration of a religious community. – Article.

The article is devoted to the problem of Christian and inter-Christian dialogue as the basis for creating a new tolerant inter-confessional social system. The term "ecumenism" refers to the expression of the unity of the church given in the historical context. The Christian church operates in a world where historical Christian entities share the fate of all mankind. Attempts to move towards a common basis are carried out through dialogues that promote mutual understanding and cooperation. The model of inter-Christian dialogue, defined as ecumenism, is developed in the depths of Christian theology as an idea of practical discourse and hermeneutics of understanding. The goal of ecumenism is the development of a strategy for social communication and intercultural integration. The question of how to combine the necessity of the unity of Christian churches with the recognition of the possibility of diversity has become one of the decisive questions of the ecumenical movement. The author seeks to show how and how the idea of ecumenism is transformed in the era of globalization of social relations.

Key words: ecumenism, christian dialogue, integration, globalization of social relations, second Vatican Council, tolerance.

УДК 1:159.923

І. В. Бурдейна
пошукач кафедри філософії та соціології
Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

ОБРИСИ НАБУТТЯ ОСОБИСТІСНОЇ АВТЕНТИЧНОСТІ В ІНДИВІДУАЛІЗОВАНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Постановка проблеми. Як відомо, свого часу масове суспільство деіндивідуалізувало людину, породило її духовно-світоглядну й особистісну кризу. Орієнтація на класові цінності та цінності тоталітарних суспільств відтворила людину маси – виконавця, чітко підпорядкованого директивним вимогам. Така людина апріорі не була спроможна приймати самостійні відповідальні рішення, делегуючи цей вибір «надособистісним» структурам. За таких умов відбулося знецінення індивідуально-неповторного начала в кожній людині. Натомість у світлі подолання особистісних деформацій, що до цього часу впливають на свідомість наших сучасників, які зазнали тиску тоталітарної доби, особливо важливим стає розвиток особистісно-індивідуальної сфери кожної людини, що сприяє розкряпанню її духу. Орієнтація на окрему людину, її демасовізація створюють спонуку до свідомого формування її сенсожиттєвих орієнтацій, процесів вільного самовизначення та можливості самореалізації в найрізноманітніших сферах відповідно до особистісних цінностей і запитів.

Утім, у сучасному плюральному світі людина губиться серед різновекторних стихійних впливів, які діють на неї амбівалентно. Це дезадаптує та робить її неспроможною зорієнтуватися у швидкоплинній, перманентно «рухливій» соціальній реальності. Як відомо, особистість, як суб'єкт власного життя, є виразником певної соціально-економічної, культурної, духовної, політичної, ідеологічної позиції. Глобалістичні тенденції відкривають кордони, звільняючи простір для необмеженої комунікації. У цьому контексті наш сучасник стає космополітичним, відкритим для світу в різноманітності його впливів, що обумовлює потенційну широту його вибору. Це має й інші наслідки – він опиняється в полоні стихійних і неконтрольованих, часто суперечливих, аксіологічних інтенцій. Унаслідок цього зростає загроза екзистенційної фрустрації, розгубленості, перебування в стані роздрібненої свідомості. Деяко повертаючись до сказаного нами попередньо, якщо тоталітарні суспільства сформували масову людину завдяки насадженню колективних, групових цінностей, що «спустошувало» людину, зараз маємо інші загрози – його особистісного «розпорошення». Маємо на увазі те, що, з одного боку, актуальна для сучасного суспільства духовна ситуація атомізації супроводжується тиражуванням різносторонніх соціальних стихійних факторів, локусів відчуження людей один від одного, а, з другого боку, це в жодний спосіб не може нівелювати людську потребу в міжособистісній взаємодії. Це справедливо для її універсальних і локальних виявів: тобто на рівні сформованої, духовно зрілої особистості та кваліфікованого фахівця, відповідальної за власні дії людини. Якщо надмірна індивідуалізація людини призводить до її ізоляції від соціуму, а зорієнтованість на групові, масові цінності деіндивідуалізують її, виникає загроза, коли «сучасний індивід ні в суспільстві, ні поза суспільством не здатний знайти міцну основу для самоспостереження, самоздійснення або – одне слово – для ідентичності» [6, с. 199], що, на наш погляд, є надзвичайно складною проблемою.

Тому сьогодні перед людиною постає завдання її самовизначення у світі, вміння узгоджувати індивідуальні та суспільні цінності, приватні та корпоративні інтереси й потреби. Із цього випливає нагальність звернення до проблеми духовних витоків вироблення життєвих стратегій, які повинні детермінуватися природними потребами та прагненнями людини до безперервного саморозвитку й самовдосконалення. Пов'язаною із цією постає й інша проблема – точки біфуркації, екзистенційної межі, яка дає змогу

розрізнити плідну (інтерсуб'єктивну) та неплідну (монадологічну) типи особистості.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Філософський дискурс проблеми набуття людиною особистої ідентичності розглядали: І. Васильєва, М. Каган, І. Кон, Д. Лоуренс, В. Тугаринов, Ю. Габермас. Ідеологічну основу індивідуалізованого суспільства становлять праці В. Базилевича, З. Баумана, М. Блауг, Л. Дюмона, Г. Маркузе, Дж.С. Мілля, Е. Тоффлера, А. Турен, Д. Юма, Ф. Хаєка, Е. Фромма та інших учених. До проблем самовизначення сучасної людини зверталася значна частина філософів-екзистенціалістів, антропологів, представників персоналістичної філософії та філософії життя. М. Бердяєв, А. Камю, Е. Муньє, Ж.-П. Сартр, Л. Фейєрбах, В. Франкл, М. Шелер, К. Ясперс та інші дослідники тою чи іншою мірою зверталися до індивідуально-неповторного в кожній людині.

Метою статті є виявлення перспектив набуття особистісної ідентичності в індивідуалізованому суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що особистий внутрішній світ, духовне в людині – це те, що потребує дбайливого піклування та постійної інтенції до саморозвитку в цілісності. Це – смислотиттєвий аксіологічний вимір людської особистості, квінтесенція «людськості», яка виступає антиподом до спрощеного модусу людського буття, редукції людської особистості до її функціональності, що в кінцевому результаті може призвести до духовного «краху». Таку ситуацію відомий філософ і представник логотерапії В. Франкл свого часу назвав «кризою ідейно-світоглядного вакууму». Цей стан філософом був охарактеризований так: «... людина, схоже, втратила чітке уявлення, чого вона хоче», «йдеється про відчуття внутрішньої порожнечі, про відчуття глибокої втрати сенсу» [10, с. 6; 17]. Особа, яка ще не визначилася у власних життєвих планах або яка зумисне уникає світоглядної проблематики, підпадає під різноманітні, часто несприятливі, сфери впливу. За таких обставин її внутрішня порожнеча заповнюється різного роду зовнішніми нашаруваннями, що лише прискорює процеси її деперсоналізації, спричиняє втрату самоконтролю над «виром» власного життя. Закономірно, що вона підпадає під контрольерійні впливи соціального середовища; намагається випробувати чужі, не автентичні її сутності соціальні ролі. Насправді ж має відбуватися протилежне: формування автентичного, індивідуально-неповторного в людині, завдяки чому й уможливується певна особистісна реляційність, мислячи не в сенсі «розмивання» екзистенційних меж, а в сенсі спроможності людської особистості до консенсусу з іншими людьми в процесі власної самореалізації. Йдеється про те, що Н.Ішук називає принципом «субстанція-у-відношеннях», маючи на увазі під субстанцією особистість, коли «у результаті відношень субстанція нічого не втрачає, тільки збагачує власне буття, змінюючись не субстанційно, а акцидентно, кристалізуючись як «динамічна самоідентичність» [5, с. 89]. До цього варто додати, що, звісно, орієнтація на індивідуально-неповторне в кожній людині в процесі її становлення означає звернення й до її духовного начала, виявлення та розвитку її природних задатків та обдарувань.

Як відомо, термін «автентичність» (від грецьк. – справжній) – буквально означає відповідність власній природі. Це слово повсюдно вживається у сучасній філософській антропології та філософії культури для позначення процесів успішної ціннісної «кристалізації» власної індивідуально-неповторної особистісної сутності відповідно до власного покликання, а також модусів буття особистості чи культурної спільноти особистостей, що співіснують вільно та плідно, суголосно спів-присутністю доповнюю-

чи колективне спів-буття. У науковій літературі прийнято розрізняти замкнену та відкриту автентичність. Небезпека монологічної автентичності полягає у спрямованості до ізоляції, відокремленості від іншого та інших; у своїх граничних випадках – в інтенції до нарцисизму. Ознакою відкритої автентичності є намагання з'єднатися з іншим за збереження власної своєрідності [9, с. 7–8]. Тобто успішне формування автентичності передбачає діалогічну чи полілогічну єдність з одиничними або множинними людськими «Я». Аксіологічно та процесуально це детермінує напруження, яке пов'язане з прийняттям істини людської долі. Саму ж «людську долю» варто сприймати як потік змін, коли її плінність не відмежовується від фундаментальної відповідальності кожного з людей за «острівки постійного, які вони створюють серед цих тотальних змін» [8]. У цьому контексті правий С. Кримський, наполягаючи на необхідності творення власної автентичної життєдіяльності на основі пошуку досконалих (нетварних, духовних) зразків і форм існування, розглядаючи «дію духовності у своїй суттєвій іпостасі – як здатність перетворювати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній підставі» [7, с. 35]. Підсумовуючи, людське існування потребує звернення до власних духовних витоків завдяки орієнтації на універсальні цінності.

Однак треба пам'ятати, що людська автентичність в її родовому вимірі передбачає соціалізацію: виховання, набуття універсальних загальнолюдських моральних якостей і дотримання норм поведінки, легітимізованих суспільством, дотримання гуманістичних людиновимірних цінностей. Пошук ідентичності розділяє і відособлює; утім, ризикованість побудови її наодинці провокує її здобувачів на пошук гачків, на які можна підвісити індивідуально пережиті страхи та неспокій, й зайнятися вигнанням духів у компанії інших, настільки ж наляканих і бенгежних особистостей [2, с. 189]. Варто погодитися й з тим, що сучасна людина суцільно оповита страхами за майбутнє, але всупереч цьому вона зорієнтована на власне самовираження. Вона нездатна до швидкої орієнтації в нестабільних умовах життя. Саме в такі моменти їй необхідне цілковите напруження волі до самовизначення. Неможливо оминати увагою й прагматичні сегменти життя людини, що обумовлюють орієнтацію на професійні досягнення: поєднання професійних знань, навичок і кваліфікацій, аксіологічно вибудованих навколо норм професійної етики. Знову-таки у «сплетінні» з потребою в консенсусі з іншими в намаганні особистісної та професійної самореалізації.

За таких умов індивідуалізація особистості вимагає її виходу з-під тиску соціального середовища, тобто набуття її автономної свободи, інноваційності, самодостатності та відповідальності. Йдеться про бачення індивіда як «істоти духовної, незалежної, самостійної, а також, по суті, несупільної» [4, с. 72]. А значить, унебезпеченої тим, що її чекає загроза повної ізоляції від соціуму на противагу її ретроспективної приналежності до сфери впливу масової свідомості. Очевидно, у цьому криються й основні «виклики»: визначити оптимальне співвідношення між індивідом і суспільством, індивідуальними й універсальними (загальнолюдськими) цінностями, індивідуальною та суспільною свідомістю. Повна ізоляція індивіда від соціального середовища свідчить про його кризову соціалізацію та неможливість ефективного взаємодії із соціальним середовищем – великими та малими соціальними групами. Причиною цього негативного явища може бути особистісна невизначеність, пасивна життєва позиція та духовно-світоглядна незрілість. На противагу цьому процес становлення зрілої самореалізованої особистості повинен здійснюватися шляхом формування аксіологічної життєвої компетентності, набуття майстерності, високої кваліфікації в певній сфері життєдіяльності. Звісно, це має відбуватися з оперттям на власні особистісні ресурси, вроджені задатки, обдарування, що й сприятиме найоптимальнішому процесу інтеграції в соціальне середовище.

Водночас людина, яка свідомо підходить до вибору напрямів самореалізації, професійного самовизначення, у

такий спосіб бере на себе відповідальність за наслідки власної життєвої стратегії. Як ми зазначали вище, формування свідомої життєвої позиції – невід'ємне від виховання людини на основі універсальних цінностей, що має запобігти «хибному» самовизначенню на основі редукованих груп цінностей: суто індивідуальних, групових, класових. Важливо, що це не означає заперечення цих цінностей, а тільки їхню асиміляцію з цінностями більш високого «порядку». Усе це справедливо й щодо раціональних компонентів вибору. Йдеться про відповідь на питання, чому і як сучасна взаємна дистанційованість індивіда й суспільства спонукає індивіда до рефлексії, до питання про Я [його] Я, до пошуків власної ідентичності» [6, с. 223]. Насправді наш сучасник лише подекуди замислюється, що є більшим благом – особисте чи суспільне, як співвідносяться між собою індивідуальні та суспільні цінності? Тому сьогодні йдеться про специфічно конституційовану та сприйнятну індивідуальність людини, її роздрібненість у вирі соціального життя та можливість більш вільного самовираження, порівняно з минулими епохами.

Справедливим є й інше. Ригористична орієнтація людини на власні потреби без узгодження із загальнолюдськими гуманістичними цінностями здатна нести загрозу не лише іншим, а й суспільству та людству загалом. Тому особливу увагу потрібно звернути на повернення людяності в усі форми соціальної взаємодії. Навпаки, абсолютне нівелювання моралі та втрата духовності відбувається тоді, коли людина вбачала в інших лише засіб для реалізації власної мети. Тим більше, що науково-технічний прогрес значно випереджає духовний розвиток людства. Саме ж людство постало перед важливим завданням – сформувати нове покоління спеціалістів, спроможних виконувати свої професійні обов'язки й водночас орієнтуватися у різних сферах професійної діяльності, орієнтуватися на вищі цінності та благо людства загалом. Треба пам'ятати й те, що автономізація індивідів повинна призводити до розриву соціальних зв'язків і процесів соціальної мімікрії, що й повсюдно відбувається в сучасних умовах. Мається на увазі потреба роздрібнених одиничних «я», кожне з яких має власну сферу самореалізації, бути спроможними до дотримання норм колективної моралі, колективної солідарності, вияву консолідованої соціальної активності.

Йдеться й про парадоксальну ситуацію, коли плюралізація життя викликала в пересічній людини відмову від суспільних свобод на користь свободи індивідуальності. Відзначимо й те, що перманентна фрагментація життя людей є наслідком тривалих у часі соціальних змін. Це спонукає до наростання нігілізму й цинізму в системі соціальних взаємодій, байдужості людей до довгострокових життєвих планів; стає каталізатором їхньої схильності розділяти життя на епізоди та проживати кожен із них, незважаючи на наслідки, коли людина нездатна охопити й узгодити разом усі прожиті етапи, кризові моменти, трагедії, переживання, різноманітні відчуття. Звісно, це змінює загальний життєвий фон і характер очікувань людини, коли, як вдало зазначає З. Бауман, сучасна людина змушена ставитися до майбутнього як до загрози, а не як до притулку [2, с. 63]. Вона губиться в інформаційному просторі, перестає бути господарем життя й водночас намагається знайти себе й порозумітися в багатоголосі людських «я». Йдеться про те, що в найзагальнішому смислі цього слова називають ірраціональним, оскільки зараз вже не існує певних наперед визначених життєвих програм, можливостей самореалізації; світ стає дедалі більш непередбачуваним, утворюється замкнене коло: розгубленість людини щодо плінності сучасності та фрагментаризація дійсності стає спонукою до її особистісного та духовно-світоглядного самовизначення. Ми повністю згодні з твердженням щодо спроможності тотальної ситуативності життя ускладнювати або взагалі гальмувати виникнення особистісної здатності до формування узагальнень і життєвих стратегій, коли людина стає неспроможною органічно зв'язати всі сфери власного життя відповідно до власної логіки. Вона не в змозі розподілити власну актив-

ність: не функціонально, а осмислено, рівномірно й відповідно до внутрішніх цінностей. Як наслідок, може виникнути загроза уникнення відповідальності за власне життя; зникає ініціатива, життя стає знеособленим, тобто складається без волі й бажання особи, стратегія перетворюється з активної на пасивну [1, с. 140]. Навпаки ж, активна життєва позиція повинна формуватися на перетині особистих і суспільних інтересів завдяки індивідуальній спрямованості на позитивний результат і незважаючи на вплив стихійних дестабілізаційних факторів. Свідомий підхід до життя передбачає відповідальний вибір індивіда, широкий поведінковий репертуар, включення в різноманітні актуальні для себе сфери життєдіяльності, здатність до узагальнення, висновків, накопичення життєвого досвіду та його переосмислення, формування власних життєвих позицій, норм та установок.

Відомо, що в умовах посилення транзитивних процесів, нестабільності суспільного й індивідуального буття особливе значення має проблема звернення до внутрішнього світу людини, формування ідеалів, сенсожиттєвих орієнтацій її як особистості. У зв'язку з цим має місце процес подальшої гуманізації та гуманітаризації вищої освіти, зокрема викладання як «традиційних» для вітчизняної освіти дисциплін (філософія, етика, естетика, релігієзнавство тощо), так і впровадження нових навчальних предметів з огляду на парадигмальні зміни в розвитку науки й культури, міжнародного освітнього досвіду (біоетика, соціологія та медична соціологія, психологія здоров'я, психологія та етика ділових відносин, основи християнської етики та моралі тощо). Цілком справедливо сучасні дослідники обґрунтовують значення філософської та гуманітарної освіти не тільки в загальнокультурному аспекті, формування світогляду, моральної, естетичної, політичної культури, а й професійної соціалізації студентства [3, с. 66].

Ідея здорового індивідуалізованого суспільства автономних особистостей передбачає гуманізацію та антропологізацію соціального середовища, розбудову демократичного суспільства самостійних особистостей. Наростання тривожності, невизначеності сучасної людини спонукає до пошуку нової ідентичності, самовираження у світі, універсалізації системи її ціннісних орієнтацій. Щодо педагогічної складової цих процесів, то знову-таки погодимося із З. Бауманом, який зауважує, що «...непереборне відчуття кризи, яке більшою чи меншою мірою поширилося серед філософів, теоретиків і практиків освіти, – це нинішнє втілення «життя на роздоріжжі», що породжує гарячковий пошук нового самовизначення, а в ідеальному випадку – і нової ідентичності, – мало пов'язано з провинною, помилками, недоглядом професійних педагогів, так само як і з промахами теорії освіти, воно виникає із загального розкладу особистості, з дерегуляції і приватизації процесу її формування, із заперечення авторитетів, поліфонії проголошуваних цінностей і пов'язаної з цим фрагментації життя [2, с. 159–160]. А тому ефективність як професійної освіти, так і загалом виховання молодшої людини повинні кореспондуватися із системними змінами у духовній ситуації сучасності. Справедливим є й те, що універсалізація системи ціннісно-сміслових орієнтацій у житті людини має бути когерентною з успішною соціалізацією та налагодженням конструктивного діалогу в глобальному життєвому просторі. Насамкінець, узгодження універсальних та індивідуальних цінностей допомагає уникненню крайніх виявів як масової знеособленості, так і індивідуалізованої монадологічної свідомості.

Висновки. Підсумовуючи сказане, актуальним завданням сьогодення постає формування несуперечливої універсальної системи цінностей, що можуть бути екстрапольованими на реалії сучасного особистісного розвитку. Звертаючись до ідеї універсальних цінностей, відзначимо, що автономізація та індивідуалізація людини зовсім не означають заперечення соціуму, моральних зобов'язань і зняття поведінкових обмежень, суспільної відповідальності. Успішне існування людини в соціумі можливе лише за умови дотримання оптимального рівня свободи самови-

раження, з одного боку, й підпорядкування універсальним цінностям – з іншого. Це є запорукою встановлення консенсусу між людьми та сталою суспільного розвитку. Саме тому процес індивідуалізації передбачає відмову від морально застарілих норм і моделей поведінки; натомість перед сучасною системою освіти й виховання постає завдання формування нової системи цінностей, що покликана налагодити конструктивний діалог між множинними «Я». Це, у свою чергу, має покласти на особу відповідальність як за власне життя, так і за прийняття рішень і наслідки реалізації власних життєвих стратегій. У такому випадку людина, постаючи автономною одиницею, індивідом зі сформованою світоглядною та професійною позицією, перебуває у стані консенсусу з іншими особистостями. Самостійна зріла особистість, яка чітко усвідомила власну ідентичність, повинна стати носієм гуманістичних і водночас зорієнтованих на сучасне суспільство, цінностей і норм. Насамкінець, у суперечливих умовах буття актуалізується проблема антропологізації, аксіологізації та гуманізації соціального середовища, його наповнення новими людиновимірними сенсами, що поєднують універсальні цінності та орієнтацію на одиничну людину.

Література

1. Абульханова-Славская К. Стратегия жизни. Изд-во «Мысль», 1991. 160 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2005. 390 с. С. 189, 63, 159–160.
3. Васильева І. Духовні виміри сучасної вищої освіти. Идеи. Философское списание: специально научное издание. Пловдив, Брой 1(5)–2(6). Година III, 2015. Юни-нояври. С. 67–74.
4. Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. Дубна: ИП «Феникс», 1997.
5. Іщук Н. «Субстанція-у-відношеннях» як пояснювальний принцип богослов'я спілкування. Молодий вчений. № 8(48). Серпень, 2017 р. С. 86–90.
6. Луман Н. Теория общества. Теория общества. Сборник / Пер. с нем., англ.; Вступ. статья, сост. и общая ред. А.Ф. Филиппова. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 1999. 416 с. С. 196–235, 199, 223.
7. Попов М. С.Б.Кримський та проблема сучасного статусу філософії. Філософські діалоги. 2009. Вип. 2: Шляхи та перехрестя сучасної цивілізації (Людина – культура – постісторія). К., 2009. С.34–41, 35.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с франц. В.И. Колядко. М.: Республика, 2004. 639 с.
9. Філософський енциклопедичний словник. К.: Абрис, 2002. 751 с.
10. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 196 с. С. 6, 17.

Анотація

Бурдейна І. В. Обрис набуття особистісної автентичності в індивідуалізованому суспільстві. – Стаття.

У статті розглянуто особливості становлення особистісної автентичності в сучасному індивідуалізованому атомізованому світі. Доведено, що проблема смисложиттєвого самовизначення та самореалізації людини є особливо актуальною для пошуку власної ідентичності, спроможної узгоджувати особисті та суспільні інтереси, визначати вектори соціальних впливів, що відображаються у власній проекції на майбутнє. Утім, пошук власної ідентичності в плюральному світі ускладнюється множинністю індивідуальних запитів і втратою цілісного уявлення про загально визнані цінності. Фрагментаризація життя, а відтак і свідомості людини, породжує низку негативних явищ, таких як екзистенційна розгубленість і «розпорошеність», «блукання» поміж різних груп цінностей і невміння або небажання вдаватися до свідомого системного стратегічного планування власного життя. У такий спосіб, ніби уникнувши загроз «змасовлення» ідентичності, особистість опиняється перед загрозою її «подрібненості». Нами доводиться, що способом уникнення

цієї загрози є полілогічне співіснування самодостатніх особистостей, яке уможливиться за умов досягнення загального консенсусу з приводу конвенційних універсальних ціннісних орієнтацій.

Ключові слова: індивідуалізація, особистість, консенсус, автентичність, відчуження, універсальні цінності, професійні цінності.

Аннотация

Бурдейна И. В. Очертания приобретения личностной аутентичности в индивидуализированном обществе. – Статья.

В статье рассмотрены особенности становления аутентичности человека в современном индивидуализированном атомизированном мире. Доказано, что проблема смысловознательного самоопределения и самореализации человека является особенно актуальной для поиска собственной идентичности, способной согласовывать личные и общественные интересы, определять векторы социальных воздействий, которые отражаются в собственной проекции на будущее. Впрочем, поиск собственной идентичности в плюральном мире осложняется множественностью индивидуальных запросов и потерей целостного представления об общепризнанных ценностях. Фрагментаризации жизни, а соответственно и сознания человека порождает ряд негативных явлений таких, как экзистенциальная растерянность и «разбросанность», «блуждание» между различными группами ценностей и неумение или нежелание прибегать к сознательному системному стратегическому планированию собственной жизни. Таким образом, в попытке избежания угроз «массовизации» идентичности, личность оказывается перед угрозой ее «раздробленности». Нами доказывается, что способом предотвращения этой угрозы является полилогическое сосуществование самодостаточ-

ных личностей, которое становится возможным при условии достижения общего консенсуса по поводу конвенционных универсальных ценностных ориентаций.

Ключевые слова: индивидуализация, личность, аутентичность, отчуждение, универсальные ценности, профессиональные ценности.

Summary

Burdeina I. V. Outlines of acquiring personal identity in an individualized society. – Article.

The article deals with the peculiarities of the development of personal authenticity in a modern, individualized, atomized world. It is proved that the problem of self-identification and self-realization of human content self-actualization is especially relevant for the search for one's own identity, which is able to reconcile personal and social interests and to determine the vectors of social influences reflected in the individual projection for the future. However, searching for own identity in the plural world is complicated by the plurality of individual queries and the loss of a holistic notion of universally recognized values. Fragmentation of life, and hence of human consciousness, generates a number of negative phenomena such as existential confusion and "sprawl", "wandering" among different groups of values and inability or lack of desire to resort to conscious strategic planning of the own life. In this way, as if avoiding the threat of "masking" individual identity, a person faces the threat of its "grinding". It is proved by us that the way of avoiding this threat is the personal poly logical coexistence of self-sufficient personalities, which is made possible by reaching a general consensus on the conventional universal value orientations.

Key words: individualization, personality, consensus, authenticity, alienation, universal values, professional values.

УДК 316.422.4

О. В. Бутурліна
кандидат філософських наук,
завідувач кафедри управління інформаційно-освітніми проектами
Дніпровської академії неперервної освіти

ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНЯ РЕФЛЕКСІЯ STEM-ІННОВАЦІЙ

Постановка проблеми. Одна з визначальних особливостей економіки XXI століття полягає в тому, що джерелом зростання продуктивності праці у світі дедалі частіше стають інновації в широкому сенсі, а адекватне вимогам часу інноваційне середовище є можливим лише за умови високого рівня розвитку освітньо-наукової системи. Стратегія розвитку освіти, представлена Групою Світового банку, акцентує увагу на задоволенні такої ключової тріади потреб, що стосуються розбудови освітнього сектора й розширення можливостей для здобування освіти людьми: «інвестувати в ранньому віці» (Invest early), «інвестувати розумно» (Invest smartly), «інвестувати у всіх» (Invest for all) [3]. Посилення інтересу до освіти пояснюється низкою причин. По-перше, освіта пов'язана з усіма сферами суспільного життя, зокрема економічною, політичною та іншими. Вона не вільна ні від економіки, ні від політики. Поряд із цим суспільство теж залежить від освіти, адже вона впливає на його функціонування та розвиток. Від рівня освіти залежить якість трудових ресурсів, що мають істотний вплив на економіку суспільства. Специфіка трудових ресурсів, їхній людський потенціал, інтелектуальний розвиток впливають на спрямованість і глибину розвитку економіки. Чим вищий людський капітал, тим більше підстав для розвитку отримує наука, політика, культура, мистецтво та інші різновиди людської діяльності. Набуття та підвищення людського капіталу безпосередньо залежить від рівня освіти. Концепція «людського капіталу» довела, що гроші, вкладені в розвиток освіти, з часом приносять більший прибуток, ніж вкладені в будь-якій галузі економіки. Саме освіта сьогодні є головним чинником прогресивного розвитку виробництва, економіки, культури та інших сфер життєдіяльності.

Тож сучасний зразок прогресивного руху суспільства формується під впливом гуманістичних тенденцій, які знаходять своє відображення в економічній теорії, господарській практиці. У результаті в освіті набувають поширення інновації, орієнтовані на нарощування «людського потенціалу», однією з яких є STEM-інновація. STEM-освіта – це низка чи послідовність освітніх програм, які покликані вирішити проблему нестачі наукових та інженерних фахівців для високотехнологічних галузей виробництва, підняти конкурентоздатність держави. Це пріоритет у державній політиці на шляху до зміцнення економіки та соціальне замовлення держави до освітньої галузі.

Отже, актуальність STEM-освіти в сучасному українському інституційному просторі не викликає сумнівів. Однак спостерігається певна розпорошеність ідей, поглядів, напрямів реалізації. З огляду на це філософія освіти може стати тим майданчиком, у межах якого відбуватиметься загальнонаукова рефлексія STEM-освіти. Саме філософсько-освітній рівень аналізу й узагальнень є підґрунтям для утворення синергійного знання в цій царині.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми STEM-освіти та STEM-інновацій прикували увагу дослідників у галузях педагогіки, економіки, соціальної філософії, теоретичних і прикладних наук та інших.

Питання інноваційного розвитку системи освіти в Україні має досить великі дослідницькі надбання. Серед них – роботи В.П. Андрущенко, О.Є. Висоцької, Т.І. Гладкої, Л.Л. Дворніченко, І.М. Ільїнського, С.Ф. Клепка, В.Г. Кременя, М.Д. Култаєвої, В.В. Онікієнка, В.А. Піддубного, М.І. Романенка, Г.О. Сиротинко, О.А. Удада та інших науковців.

Інновація об'єднує в собі, з одного боку, продукт індивідуальної творчості, а з іншого – фактор самоорганізації

соціальних систем. На різних етапах розвитку наукової думки увага приділялась різним аспектам феномена інновації. На початку XX століття доведено, що інновації, які народжуються як індивідуальний винахід, здатні перетворюватись на інновації, які є головним джерелом соціальних змін (Г. Тард). Пізніше виникає уявлення про еволюцію соціальних систем (Т. Парсон), трактування новаторства як девіантної поведінки (Р. Мертон), поряд із цим формувалась теорія дифузії інновацій за певними законами завдяки комунікації (Е.М. Роджерс). У дослідженнях А.І. Пригожина інноваційний розвиток розглядається у зв'язку з теорією еволюційного розвитку складних систем. У кінці XX століття процес виробництва, відбору та закріплення був досліджений як базовий механізм еволюції системи комунікації у творчості Н. Лумана.

Інновацію в освіті розглядають як нововведення, що реалізоване у змісті, методах, прийомах і формах навчальної діяльності та виховання особистості (методиках, технологіях), у змісті та формах організації управління освітньою системою, а також в організаційній структурі закладів освіти, у засобах навчання та виховання та в підходах до соціальних послуг в освіті, що суттєво підвищує якість, ефективність і результативність навчально-виховного процесу. Об'єктом науки про освітні інновації є процес розвитку освітньої системи на основі продукування, розповсюдження та освоєння новацій, дослідження ефективності інноваційних змін. У термінологічному апараті використовуються такі поняття, як «інноваційна діяльність», «інноваційний потенціал», «інноваційне середовище», «інноваційна технологія» тощо.

Головною відмінністю «істинної» інновації, за П. Друкером, є «створення нової цінності», хоча він застерігає, що дедалі частіше істинну інновацію підмінюють несуттєві елементи тимчасового «оновлення», які не продукують якісних перетворень, а «створюють тільки привід для захоплення та тріумфу» [2].

Отже загальним є уявлення про інновацію як кінцевий результат використання нових знань для створення нових продуктів. Основною відмінністю «нового» та «інновації» полягає саме у практичній реалізованості, закінченості дії. Тобто інновація в освіті є саме тим практичним утіленням творчих ідей, які генерують суб'єкти освітньої діяльності.

Очевидно, інноваційний розвиток системи освіти відповідає принципам самоорганізації, що можливо завдяки відкритості освіти як складної системи, кооперативним процесам і колективній поведінці елементів, якими виступають окремі особистості та творчі педагогічні колективи. Зовнішній вплив, який здійснюють суспільство, держава, влада шляхом ініціювання, підтримки, експертизи інноваційної діяльності, визначається як організація. Творча активність акторів має центральне місце в еволюційних процесах самоорганізації.

А інновації в освіті це – результат творчості суб'єктів освіти: освітян, учнів, громадськості, управлінців. Тоді інноваційний розвиток освіти – це безперервний процес якісних змін в освіті, які прискорено відбуваються завдяки впровадженню інновацій і дають змогу їй своєчасно реагувати на виклики суспільства.

У попередніх наших дослідженнях ми вже зробили спробу оцінити STEM-технологію як освітню інновацію за характеристиками, запропонованими А.І. Пригожиным [4]. STEM як інновація в освіті є комбінаторною; системною за обсягом застосування, поєднуючи технологічні, організаційні, серйозні матеріально-технічні ресурси, людський ка-

пітал; ініційованою державою, де держава виступає прямим замовником; міжорганізаційною, бо вимагає партнерства широкого кола організацій; дифузною стосовно свого попередника, яким є природничо-математична освіта; такою, що викликає витрати, оскільки потребує підготовки спеціальних кадрів, проведення організаційних заходів, оновлення матеріально-технічної бази. За типом новизни вона є матеріально-технічною, соціальною, організаційно-управлінською, педагогічною інновацією, спрямованою на підвищення конкурентоздатності нашої держави через зростання ефективності виробництва, управління, умов праці та нарощування людського капіталу [1].

Метою статті є визначення специфіки та особливостей дифузії STEM-освіти як актуальної сучасної інновації в межах філософсько-освітнього дискурсу.

Виклад основного матеріалу. Важливим для нашого дослідження є звернення до проблеми розповсюдження інновації, її дифузії. Е.М. Роджерс визначає дифузійну інновацію як «процес, під час якого інновація поширюється через певні канали з плином часу серед членів соціальної системи» [5, с. 31] та «особливий тип комунікації, з тієї точки зору, що учасники створюють і обмінюються інформацією стосовно нової ідеї» [5, с. 26]. Це специфічне повідомлення, про яке йдеться, містить інформацію про нову ідею, у ньому закладена новизна інновації, і воно беззаперечно несе в собі певну частку невизначеності. За Е.М. Роджерсом, невизначеність – це наявність низки альтернатив стосовно настання певної події та відносна ймовірність кожної з них. Саме вона спонукає людину шукати додаткову інформацію, яка вплине на ситуацію невизначеності у визначенні власного вибору.

У випадку проникнення STEM-освіти в український освітній простір ця невизначеність стає наслідком власне самої STEM-інновації, тобто ідеї чи практики, які індивід сприймає як нові. Подібна невизначеність, яка постає між індивідом та інновацією, мотивує першого шукати додаткову інформацію, щоб відповісти на питання, що виникають, та розв'язати певні проблеми.

Часто цю інформацію про інновацію, її оцінку, ефективність, доцільність впровадження шукають у колег. Для цього потрібне зближення в міжособистісних мережах. Прискоренню подібної комунікації сприяють соціальні мережі, де формуються власне «невидимі коледжі», віднаходяться лідери думок та їхні послідовники. У цьому контексті поширення інновацій є соціальним процесом поширення суб'єктивної інформації від індивіда до індивіда. Тому для освітянина, який перебуває в стані невизначеності, надзвичайно важливо звернутися до вже успішних моделей використання інновації.

Сучасні світові ініціативи щодо впровадження STEM-освіти дуже різноманітні, але всі вони спрямовані на реалізацію політики у трьох галузях: 1) розвиток наукової освіти молоді, формування ключових компетентностей, затребуваних на ринку праці, 2) забезпечення широкою по-

інформованості щодо актуальності розвитку STEM-галузей і 3) залучення молоді до досліджень у фундаментальних і прикладних науках, розроблення новітніх технологій, винахідництва з наступним плавним переходом на ринок праці. Серед актуальних напрямів STEM-програм ж такі: кар'єрний супровід, подолання гендерних стереотипів і залучення жінок/дівчат, пошук стимулів і позитивних рольових моделей, які сприяли би залученню молоді; розроблення новітніх програм, створення нового освітнього дизайну, який дав би змогу швидко інтегруватися на ринку праці.

Як наслідок, більшість країн мають свій глобальний підхід до вирішення питання STEM на національному рівні: деякі з них прийняли національні стратегії, тоді як інші сприяють створенню спеціалізованих національних/регіональних або місцевих центрів для покращення якості викладання STEM-предметів [9]. Існують три основні політичні підходи заохочувати до галузей STEM, які обрамлюють ініціативи, спрямовані на заохочення молодих людей до STEM-досліджень і STEM-кар'єри. Це – розроблення ефективних і привабливих методів впровадження навчальних STEM-програм; удосконалення педагогічної освіти та забезпечення професійного розвитку працюючих педагогів; стимулювання молодих людей до STEM-кар'єри. Останній підхід містить заходи, які дають змогу вирішувати проблеми соціального сприйняття науки і STEM професій, а також нової високої якості професійної орієнтації, заснованої на співпраці між різними зацікавленими сторонами та розвитку партнерства між школою й роботодавцями.

Навчальні методики та програми STEM спрямовані на задоволення запитів суспільства на наукоємну освіту, формування актуальних на ринку праці ключових компетентностей.

Тоді як зусилля членів Європейської STEM-коаліції зосереджені на пошуку успішних практик впровадження STEM-освіти, які існують для залучення до галузі більшої кількості фахівців, значно складніше розробити інструменти моніторингу, здатні оцінити ефективність цих практик із позиції впливу, який реально здійснюється.

Як стверджують європейські експерти, бюджет та ініціативи STEM-освіти продовжують зростати з точки зору кількості та залучення, але оскільки їхній реальний вплив на якість робочої сили на ринку праці недосліджений, реальний інтерес стейкхолдерів до інвестування в розвиток цієї освітньої сфери може бути підірваний. Відсутність надійних інструментів оцінки ефективності – це реальна проблема у розвитку національних і транснаціональних систем STEM-освіти. Створення системи оцінки таких проектів у царині STEM дасть змогу провести порівняльні дослідження в майбутньому [6].

Європейська координація досліджень у цій галузі дає можливість усім учасникам STEM-коаліції мати доступ до інноваційних підходів, вироблених у різних країнах. Більшість ініціатив намагаються стимулювати розвиток STEM-освіти протягом усього «життєвого циклу», тобто на

Таблиця 1

Успішні європейські ініціативи в галузі STEM-освіти

Розвиток ефективних стандартів, програм STEM-освіти та методів викладання	
Литва	Проект «Розширення можливостей учнів віком з 14 до 19 років для вибору освітньої траєкторії», орієнтований на адаптацію навчальних планів до потреб окремих осіб. Розроблення навчальних планів, які відповідають потребам ринку праці й орієнтовані на розвиток професійних навичок школярів.
Португалія	Розроблення короткотривалих курсів для випускників ВНЗ і дорослих у межах вищої освіти, які орієнтовані на новітні технології та тісно пов'язані з потребами місцевої та регіональної економіки.
Фінляндія	План LUMA започатковано у 1996 році з метою вдосконалення STEM-освіти та збільшення кількості студентів у галузях STEM. Програма поєднує зусилля всіх стейкхолдерів: міністерства освіти, місцевого самоврядування, вишів, бізнес-спільнот. Конкретними завданнями програми стали: – збільшити вступ абітурієнтів і випускників на спеціальності STEM; – збільшити кількості учнів, які вивчають фундаментальну математику, фізику, хімію на профільному рівні; – збільшити залучення дівчат у STEM; – підвищити рівень математичної та наукової грамотності школярів і студентів. Програма вже дала свої позитивні результати (PISA) і навіть перевищила очікування авторів.

Продовження таблиці 1

Вдосконалення вчителів та їхній професійних розвиток	
Данія	Система неперервної освіти вчителів державних шкіл. Спеціалізовані програми в галузі природничих наук і математики. За результатами 3-річної програми навчено близько 800 вчителів, з яких 430 кваліфіковані як радники з наукових досліджень
Ірландія	Програма для вчителів Discover Science and Engineering (DSE) розпочалась 2003 року під егідою Наукового Фонду Ірландії. Керівництво проектом здійснює група, яка складається із представників усіх зацікавлених сторін. DSE має різні тематичні напрями: «Моя наукова кар'єра», «Відкрий для себе першочергову науку», «Зелена хвиля». Підпрограма Discover Primary Science (www.primaryscience.ie) розрахована на додаткову освіту вчителів початкової школи. Відкриття наукових центрів по всій країні призначене для відвідування шкіл з сімей. Понад 4000 вчителів з 3000 початкових шкіл беруть участь у проекті. Щорічно освітні заклади отримують премії за видатні досягнення в галузі науки.
Угорщина	Програма для вчителів Євросоюзу Science on the stage, яка дає змогу кращим педагогам, які визнані на національному рівні, продемонструвати кращі практики впровадження STEM через презентацію дослідницьких проектів.
Великобританія	Програма «Перехід в освіту» призначений для професійної підготовки дорослого населення, що бажає змінити кар'єру й почати викладати у школах математику, природничі дисципліни та ІКТ. Цільова аудиторія – фахівці в галузі STEM, які готові виконувати в школі замовлення роботодавців.
ЄС	Проект професійного розвитку та вдосконалення вчителів Європи «The European Schoolnet Academy» – он-лайн платформа, створена Scientix 3 за підтримки програми дослідження й інновацій Євросоюзу H2020, Erasmus+ в межах різноманітних програм, таких як, наприклад, проект «Космічна обізнаність». Проект STEM Alliance «Professionals go back to school», який спрямовано на залучення фахівців-професіоналів зі STEM-галузі до викладання у школі, участі у менторських програмах та інше.
Сполучені Штати Америки	Проект «100Kin10» – національна мережа, яка прагне вирішити одну з найактуальніших проблем у країнах США – надати дітям якісну освіту за програмою STEM – до 2021 року додати 100 000 нових, відмінних вчителів STEM.
Кар'єрний супровід молоді	
Франція	У 2013 році прийнято закони щодо реформування шкільної та вищої освіти, науково-дослідної сфери. Запропоновано особливі умови для професійного навчання студентів, що демонструють відмінні навчальні результати, а саме короткотривалі програми, що дають змогу отримати кваліфікацію викладача середньої школи.
Німеччина	Програми довгострокового стратегічного партнерства між наукою та бізнесом, розроблені Федеральним міністерством освіти та науки, спрямовані на розвиток провідних кластерів економіки та розвитку партнерства між державним і приватним секторами для сприяння інноваціям.
Бельгія	Проект «Світ біля ваших ніг» спрямований на стимулювання учнів 16–18 років до наукових і технічних досліджень на університетському рівні. Програма спрямована на подолання дефіциту кваліфікованих інженерів на регіональному рівні. Проект намагається інформувати студентів про майбутні професії, стимулює до комунікації з професійними інженерами. Одним із напрямів є залучення дівчат до кар'єрного зростання у громадянському суспільстві.
Португалія	«Гібридні» докторські програми, що пропонуються консорціумами дослідницьких установ, вишів і роботодавців. Кращі інноваційні розробки заохочуються стипендіальними програмами у пріоритетних галузях новітніх технологій. Приватні компанії отримують податкові пільги за набору PhD в галузі науки і техніки.
Нідерланди	Платформа BetaTechniek сприяє ефективному залученню фахівців у галузі науки й техніки на ринку праці, підвищенню привабливості наукової кар'єри для молоді, розробляє інноваційні освітні програми для залучення молоді. Особлива увага приділяється дівчатам/жінкам та етнічним меншинам.
Великобританія	Програма спрямована на об'єднання сторін, зацікавлених у покращенні викладання та просуванні STEM-предметів. Складається з 11 підпрограм, таких як неперервна професійна освіта (CPD), кар'єра та інше. Кожна програма супроводжується відповідною організацією, яка є координаційним центром цієї підпрограми. Сприяє покращенню поінформованості молоді про доступ і можливості STEM-освіти, досліджень і кар'єри.
ЄС	Програма inGenious – один із найбільших стратегічних проектів у галузі наукової освіти, яка фінансується Європейською комісією. Намагається збільшити інтерес європейців до STEM-освіти та кар'єри й вирішити проблему недостатніх навичок у цій галузі. Проект вже має декілька успішних прикладів технічної освіти, реалізованої як проекти inGenious: Electronic Dice (Philips): ця практика охопила процес виробництва та дизайну. Комплекти матеріалів і навчальні посібники надано учням і вчителям, які в командах повинні створити свій дизайн і перевірити дев'ять кінцевого результату, використавши базову електроніку та навички зварювання. «Пригоди сенсора» (Intel) – це інтерактивне середовище, яке складається із серії наукових експериментів, що покликані сприяти розвитку дослідницького мислення, покращенню розуміння учнями різноманітних наукових принципів і базуються на використанні сенсорних технологій. Пропонується використання різноманітних датчиків: температури, ґрунту, світла та інші. «Уся справа в енергії» (Shell): компанія підготувала серію уроків із більш ніж 40 індивідуальними завданнями, призначеними для залучення учнів до вирішення реальних проблем глобальної енергії: пошуку майбутніх способів добування енергії, альтернативних джерел, вирішення проблем глобального потепління та парникового ефекту.

рівнях початкової, середньої школи, вищої освіти та розроблення активної політики на ринку праці. Зміна ставлення молоді до науки та STEM-професій – довгостроковий проєкт, який матиме наслідки лише в довготривалій перспективі. Сучасний світовий досвід яскраво підтверджує це. Загалом, напрями реалізації та популяризації STEM-освіти можна представити так (табл. 1).

Відповідно, поліваріантність напрямів реалізації та впровадження STEM може розглядатися як певна онтологічна теорія, що заслуговує на увагу та рефлексію в українському освітньому просторі.

Експерти The European Schoolnet Academy стверджують, що національні стратегії впровадження STEM-освіти загалом повинні бути спрямовані на:

- створення позитивного образу науки,
- підвищення наукової грамотності населення,
- покращення стану викладання та навчальних досягнень у школі,
- підвищення інтересу школярів до науки, її популяризація,
- подолання гендерних стереотипів і досягнення гендерного балансу [8].

Існуючі світові моделі STEM-освіти базуються на таких загальних чинниках: реформування навчальних програм, зміна освітніх стандартів, налагодження партнерської взаємодії між школами, університетами та роботодавцями, створення наукових центрів для молоді, інноваційних парків, STEM-центрів, STEM-амбасад, STEM-лабораторій [7].

А втім, STEM-освіта, яка так швидко просувається в педагогічній спільноті, мало обговорюється в бізнесі та промислово-економічних колах і залишається чимось на кшталт «чорного ящика», зміст якого не зовсім ясний.

В Україні, незважаючи на зовсім юний вік напряму STEM, розроблено програми впровадження на державному рівні і на рівні STEM-коаліції України, яка об'єднує зусилля стейкхолдерів STEM-освіти недержавного сектору та роботодавців. Зусиллями установ Міністерства освіти і науки, які просувають розвиток цієї інновації (Інституту модернізації змісту освіти, Малої академії наук, Інститутів післядипломної педагогічної освіти), розроблені установчі документи, які регламентують впровадження STEM-освіти в навчальних закладах України: концепція впровадження, план заходів на 2016–2018 роки, методичні рекомендації тощо.

Значну роль у розробленні української моделі STEM-освіти відіграють зусилля науковців і педагогів-практиків, які намагаються розробляти авторські технології в рамках експериментальних досліджень всеукраїнського та регіонального рівнів. А саме: дослідно-експериментальна робота всеукраїнського рівня за темами «Науково-методичні засади створення та функціонування Всеукраїнського науково-методичного віртуального STEM-центру (ВНМВ STEM-центр)», «Створення та апробація методичної системи навчання основам робототехніки як складової STEM-освіти», «Я – дослідник», а також регіональні дослідження, як, наприклад, ті, що здійснюються освітянами Дніпропетровщини під супроводом КВЗО «Дніпровська академія неперервної освіти» за темою «Науково-методичні засади створення інноваційної моделі STEM-освіти на базі навчальних закладів Дніпропетровської області».

Висновки. З огляду на вищесказане сучасні моделі STEM-освіти базуються на загальних принципах, спрямованих на досягнення спільної мети. Феноменологічна розвідка успішних практик реалізації STEM-освіти в країнах Європи свідчить про врахування ними локальних соціо-економічних і культурних особливостей. Межі філософсько-освітньої рефлексії дають змогу припустити, що проникнення STEM-інновації в український національний простір викликає відчуття невизначеності у суб'єктів впровадження інновації, незважаючи на високу мотиваційну готовність. Це спричиняє необхідність розроблення ефективних інструментів технологічної підготовки вчителя до впровадження STEM-інновацій, популяризації та розповсюдження кращих успішних практик і створення міцних мереж

спільнот інноваторів, які сприятимуть дифузії STEM-освіти як стратегічно важливої для України інновації. Цьому й будуть присвячені наші наступні дослідження.

Література

1. Бутурліна О.В. STEM-освіта в Україні: від теорії до практики. STEM-освіта як шлях до інноваційного розвитку національної освіти: матеріали Всеукраїнської наук.-практ. конференції. За наук. ред. Г.С. Юзбашевої. Херсон: 2016. С. 13–15.
2. Друкер П. Задачи менеджмента в XXI веке. URL: <http://www.enbv.narod.ru/text/Econom/drucker/str/03.html#2>.
3. Качественное обучение для всех. Инвестиции в знания и навыки в целях содействия развитию в секторе образования Группы организаций Всемирного банка на период до 2020 года. URL: http://www.siteresources.worldbank.org/EDUCATION/Resources/ESSU/463292-1306181142935/Russian_Exec_Summary_2020_FINAL.pdf.
4. Пригожин А.И. Нововведения: стимулы и препятствия (социальные проблемы инноватики). М.: Политиздат, 1989. 270 с.
5. Роджерс Е.М. Диффузия инноваций / Пер. з англ. В. Старк. К.: Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2009. 191 с.
6. Encouraging STEM studies for the Labour Market. Labour Market Situation and Comparison of Practices Targeted at Young People in Different Member States. European Union, 2015. Report. European Parliament. March, 2015.
7. Marginson, S., Tytler, R., Freeman, B., Roberts K. (2013): STEM Country Comparisons. Report for the Australian Council of Learned Academies. Australian Council of Learned Academies, Melbourne. P. 53. URL: <https://www.acola.au>
8. Wyncarczyk P., Hale S. (2009): Improving take-up of science and technology subjects in schools and colleges: A synthesis review. Newcastle University, Newcastle. P. 7.
9. NMC/CoSN Horizon Report > 2017 K-12 Edition The New Media Consortium, 2017.

Анотація

Бутурліна О. В. Філософсько-освітня рефлексія STEM-інновацій. – Стаття.

Стаття присвячена визначенню специфіки та особливостей STEM-освіти як актуальної сучасної інновації в межах філософсько-освітнього дискурсу. Обґрунтовано значущість освітніх інновацій, орієнтованих на нарощування «людського потенціалу», серед яких і STEM-інновації. Охарактеризовано закономірності розповсюдження ідеї STEM у суспільстві та дифузії STEM-інновацій в освітньому просторі. Виявлено ключові завдання STEM-освіти як державної політики в галузі розвитку «людського капіталу», до яких віднесено розвиток наукової освіченості молоді, формування ключових компетентностей, затребуваних на ринку праці, забезпечення широкої поінформованості щодо актуальності розвитку STEM-галузей і залучення молоді до досліджень із наступним переходом на ринок праці у відповідні галузі. Особливу увагу приділено співвідношенню успішних європейських практик впровадження STEM-освіти та стану реалізації цього напрямку в Україні. Результати дослідження допоможуть освітянам здійснити загальнонаукову рефлексію STEM-інновацій та обрати вірну методологію їхнього впровадження.

Ключові слова: STEM-освіта, інновація, STEM-інновація, дифузія інновацій.

Аннотация

Бутурлино О. В. Философско-образовательная рефлексия STEM-инноваций. – Статья.

Статья посвящена определению специфики и особенностей STEM-образования как актуальной современной инновации в пределах философско-образовательного дискурса. Обоснована значимость образовательных инноваций, ориентированных на наращивание «человеческого потенциала», среди которых и STEM-инновации. Охарактеризованы закономерности распространения идеи STEM в обществе и диффузии STEM-инноваций в образовательном пространстве. Выявлены ключевые задачи STEM-образования как государственной политики в области развития «человеческого капитала», к которым отнесены развитие научной грамотности

сти молодежи, формирование ключевых компетентностей, востребованных на рынке труда, обеспечение широкой осведомленности о развитии STEM-отраслей и привлечение молодежи к исследованиям с последующим переходом на рынок труда в соответствующие отрасли. Особое внимание уделяется соотношению успешных европейских практик и путей реализации этого направления в Украине. Результаты исследования помогут теоретикам осуществить общенаучную рефлексию STEM-инноваций, а практикам – выбрать верную методологию их применения.

Ключевые слова: STEM-образование, инновация, STEM-инновация, диффузия инноваций.

Summary

Buturlina O. V. Philosophical and educational reflection of the STEM-innovation. – Article.

The article is devoted to the definition of the specifics and peculiarities of STEM-education as an actual modern innovation

within the philosophical and educational discourse. The study substantiates of importance of educational innovations aimed at building up “human potential”, including STEM-innovations. It describes the regularities of the dissemination of the STEM idea in society and the diffusion of STEM-innovations in the educational space. The key tasks of STEM-education as a state policy are the formation of scientific literacy of young people and competencies that are demand in the labour market, ensuring wide awareness of the relevance of the development of STEM industries and attracting young people to research with the subsequent transition to the labour market on the STEM fields. This study correlates the successful European practices and the state of implementation of this trend in Ukraine. The results of this study will help educators to make a general-reflective analysis of STEM-innovations and choose the correct methodology for their implementation.

Key words: STEM-education, innovation, STEM-innovation, diffusion of innovations.

УДК 005.342

С. О. Верховод
аспірант кафедри філософії та соціології
Луганського національного університету імені Тараса Шевченка

КУЛЬТУРА ПІДПРИЄМНИЦЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Постановка проблеми. Сучасне капіталістичне суспільство немислиме без підприємців і підприємницької діяльності. Невипадково цей соціальний феномен потрапляє у проблемне поле різних наук – економіки, соціології, психології, філософії тощо.

Дослідження ролі культурних установок у процесах соціального розвитку є одним із трендів сучасної епохи [1, с. 9]. Особливий інтерес становить культура підприємницької діяльності. Підприємці є невід'ємною складовою середнього класу. Саме їхня система цінностей і норм визначає тренди розвитку суспільства. Суворе дотримання законів чи їхнє ігнорування, прагнення працювати чесно чи нехтування певними принципами заради наживи, відповідальність чи безвідповідальність, збереження ділової репутації чи її повна або часткова відсутність – все це обумовлює специфіку культури підприємницької діяльності. Аналізуючи цей феномен, соціальні науки акцентують увагу на суцільному. Вони досліджують функції, умови діяльності, психологічні якості підприємців, їхню роль у суспільстві тощо.

Р. Насіров відзначає, що підприємницька діяльність, її соціально-філософське осмислення пов'язані з дослідженням людини як носія та одночасно творця економічних, соціокультурних і моральних відносин, що є надзвичайно важливим для подолання економічної та духовної криз [2]. О. Агеев оптимістично заявляє: «Якщо раніше розвиток ринкових регуляторів був спрямований на налагодження негативних ринкових ситуацій, шкідливих для суспільного блага (монополізм, соціальні блага, забруднення природи, якість продукції та менеджменту), то сьогодні з'явилися навіть стандарти, які дають змогу доповнити взаємодію суспільства, релігійних структур і бізнесу новим пластом – добровільно прийнятими нормами поведінки стосовно працівників, усіх зацікавлених сторін, екології, сумлінності ділових практик» [3].

Завдання філософії, як особливого роду мистецтва, полягає в аналізі підприємця як носія особливої культури, що здатен і прагне приносити користь суспільству. Людина, що присвятила себе ризикам, вигодам і випробуванням підприємницької діяльності, керується усталеною системою цінностей і норм і водночас є джерелом чогось нового. Саме це зумовлює актуальність дослідження культури підприємницької діяльності з позиції соціально-філософського підходу.

Аналіз досліджень і публікацій. Підприємництво стає предметом спеціального дослідження в епоху становлення капіталізму. Цілком закономірно, що цей феномен зацікавив насамперед економістів. В історії розвитку теорії підприємництва виокремлюють декілька хвиль:

Перша – пов'язана з роботами А. Монкрет'єна, Р. Кантільона, Ф. Кене, А. Сміта (XVII – XVIII ст.). Завдяки працям цих дослідників термін «підприємець» вводиться в науковий обіг. Цим поняттям позначають людину, яка укладає угоду із владою щодо реалізації різних робіт і послуг [4]. Аналізуючи цю проблему, акцент роблять на категорії ризику як невід'ємної риси підприємницької діяльності [5, с. 34].

Друга хвиля представлена напрацюваннями І. Г. фон Тюнена, К. Маркса, Ж.-Б. Сея (XIX ст.). Тоді активно розвивається теорія підприємництва. Основними питаннями дослідження стають роль підприємця і сутність теорії бізнесу [4].

Третя хвиля датується XX ст. Вагомий внесок у наукове осягнення феномену підприємництва роблять М. Вебер, С. Булгаков, Й. Шумпетер, Д. Кларк, І. Кірцнер, Д. Кейнс, М. Кассон та інші дослідники. Якщо на початку XX ст. підкреслюється значимість інноваційності як головної риси підприємництва, то у другій половині XX ст. увага перено-

ситься на специфічні особистісні якості підприємця (здатність реагувати на зміни економічної та суспільної ситуації, самостійність у виборі та прийнятті рішень, наявність управлінських якостей) та роль підприємництва як регулюючого механізму в економічному середовищі [5, с. 34–35].

Наприкінці XX ст. проблеми підприємництва актуалізуються в дослідженнях українських і російських учених. Нова соціально-економічна реальність вимагала адекватного її осмислення з боку соціології, економіки, філософії. У пореформені 90-ті рр. XX ст. на теренах СНД у рамках філософської рефлексії проблем господарства як регулюючого механізму звертаються до праць філософа С. Булгакова. Мислитель піддає критиці постулат класичної політекономії про «економічну людину», яка «не їсть, не спить, а все підраховує інтереси, прагне до найбільшої вигоди за найменших витрат <...> Жива психологічна особистість була викреслена методологічною передумовою – економічною людиною, суспільство перетворювалося ніби в мішок атомів, яким не варто перешкоджати в їхньому взаємному русі, причому ці атоми залишаються взаємно непроникними» [6]. Індивід завжди занурений у певне соціокультурне середовище, він не може бути абсолютно незалежним. Варто зазначити, що потужний вплив на формування ідей С. Булгакова здійснили роботи німецького філософа й економіста Р. Штаммлера, який доводив значимість правових та етичних норм як факторів еволюції соціального й економічного устрою [7, с. 40]. У своїх роботах С. Булгаков підкреслює, що людина є самостійним фактором господарства зі своїми корисливими й ідеальними мотивами [6]. Коли ставиться знак рівності між «економічною людиною» та живою людиною, висновки політичної економії стають хибними [8, с. 6]. С. Булгаков вважав, що економіка є невіддільною від культури та духовного життя народу. Економізм класичної школи морально вбиває людину, спонукає її боротися лише за власні інтереси, і такий робітник чи підприємець не буде повною мірою виконувати свої функції там, де його неможливо проконтролювати [8, с. 7]. Саме така ситуація, на думку В. Базилевича, склалася в 90-ті рр. XX ст. в Україні. В умовах «чистого економізму» робітник не зацікавлений у результатах своєї праці, підприємець зневажатиме умови праці найманого персоналу, порушуватиме законодавство, ухилятиметься від сплати податків [8, с. 7]. Означені особливості українського суспільства зберігаються до сьогодні.

На сучасному етапі проблемами господарства, зокрема підприємництва, із філософської точки зору займаються О. Агеев, В. Базилевич, В. Ільїн, І. Назаров, Т. Гайдай, С. Синяков та інші вчені. Водночас проблема культури підприємницької діяльності «випадає» з вітчизняного філософського дискурсу.

Мета дослідження. У рамках статті ми маємо на меті визначити методологічні аспекти аналізу культури підприємницької діяльності як предмета соціально-філософської рефлексії.

Виклад основного матеріалу. Філософія щораз частіше стає принципом рефлексії закономірностей побудови категоріального апарату, що використовується у тих чи інших видах діяльності. Вона передбачає (але не зводиться) культуру міждисциплінарних досліджень аж до їхнього сучасного трансдисциплінарного стану. Завдяки філософському підходу прояснення набуває ефект підсилення, тобто вимальовуються переваги синергії – одного з найважливіших явищ теорії та практики сьогодення. Дослідження культури підприємницької діяльності за такого підходу дасть змогу виявити нові грані означеного феномена.

Традиційно вважається, що автором терміна «підприємець» є Р. Кантільон (у перекладі із французької мови підприємець – це посередник) [39]. У науковому дискурсі популярним це поняття стало завдяки роботам Ж.-Б. Сейя, Г. Багієв та А. Асаул відзначають основні віхи еволюції поняття «підприємець». Наприклад, у середні віки цим терміном позначали людину, яка відповідала за виконання масштабних будівельних або виробничих проектів [9]. Згодом зміст поняття наповнюється новим сенсом. Аналізуючи підприємців, дослідники наголошують на таких якостях [9; 10; 5, с. 20–43]:

1. Невід'ємною рисою підприємця є здатність до **ризик**у. До такого висновку дійшли мислителі різних епох, такі як Р. Кантільон, А. Сміт, І. фон Тюнен, Дж. Кейнс, П. Друкер, А. Шапіро, Р. Хізрич та інші. Означена риса є актуальною як на зорі становлення капіталістичного способу господарювання, так і сьогодні. Сучасні дослідники називають наш час суспільством ризику, підкреслюють такі його риси, як турбулентність та алеаторність. За таких умов ризики підприємництва подвоюються.

2. Прагнення підприємців до **інноваційної діяльності**, створення чогось принципово нового є центральною тезою в доробках Й. Шумпетера та Р. Хізрича.

3. Успішний підприємець неодмінно повинен бути **гарним організатором**. Він уміє передбачити кінцевий результат своєї діяльності. На організаторських здібностях підприємців наголошують Ж.-Б. Сей, М. Вебер, Ф. Вокер, А. Шапіро, М. Кассон і Дж. Кейнс.

4. **Раціональний розрахунок** є запорукою успішної справи. Він – невід'ємний атрибут підприємницької діяльності, про що говорять Ж.-Б. Сей і М. Вебер.

5. Підприємець не просто ризикує, він бере на себе **відповідальність** за свої дії. Це, на думку К. Бодо, І. фон Тюнена та Ф. Найта, є також характерною рисою підприємницької діяльності.

6. Підприємець отримує **задоволення** від процесу та результату своєї діяльності. У деяких випадках сам процес є набагато важливішим і цікавішим за результат. Про це у своїх роботах пише Р. Хізрич.

Отже, підприємець – це людина, яка виробляє певні блага та/або пропонує послуги, до того ж здатна ризикувати, схильна до інноваційної діяльності, є гарним організатором, що може передбачити кінцевий результат, а також отримує задоволення від процесу та результату своєї діяльності. Індивіди з означеними якостями є носіями специфічної ділової культури.

Як відомо, безкультурних людей у повному сенсі цього слова не буває. Кожен індивід занурений у певне культурне середовище. Поза цим культурним простором людина не може бути людиною як представник *Homo sapiens*. Підприємець у своїй діяльності теж керується певними цінностями й уявленнями про норму. Він є людиною активною. Це знаходить відображення в понятті «культура підприємницької діяльності».

Зміст культури підприємницької діяльності зумовлений низкою факторів: часом та умовами формування в певному суспільстві, типом суспільства, якостями найпоширенішого її носія. Підприємництво впливає на суспільство, створює необхідні для нього матеріальні та нематеріальні блага. Воно сприяє утвердженню в соціумі нового ринкового мислення, дотриманню загальноприйнятних норм економічної поведінки виробників і споживачів [11]. Підприємницька діяльність може сприяти утвердженню принципово нової системи цінностей і норм. У найбільш загальному вигляді культура підприємницької діяльності визначається як сукупність принципів здійснення підприємницької діяльності відповідно до національної нормативно-правової бази, звичаїв, традицій, норм поведінки під час здійснення цивілізованого бізнесу [12]. На наш погляд, культуру підприємницької діяльності, яка пов'язана з напівлегальними та нелегальними практиками, теж можна тлумачити як культуру. В іншому разі на більшій частині СНД про культуру підприємницької діяльності не можна було б говорити. У масовій свідомо-

сті традиційно зберігається стереотип, що підприємець – це спекулянт. Як правило, він отримує негативну оцінку своєї діяльності, особливо з боку старшого покоління та людей, які нічого не змогли досягти у своєму житті. Заради справедливості відзначимо, що підприємці нерідко нехтують принципами моралі та закону. Наприклад, О. Чепуренко відзначає: «В умовах Росії підприємницька культура тільки формується і несе в собі чіткий відбиток незрілості та аномії. Це пов'язано з тим, що традиції підприємництва були протягом багатьох десятиліть перерваними – відповідно, відсутній такий важливий елемент неформальних культурних санкцій, як опора на традицію. По-друге, значною мірою підприємці «першої хвилі» сформувалися з числа пізньюрадянської «тіньової» економіки, а тому привнесли в легальний бізнес елементи напівлегальних звичаїв і норм... По-третє, у зв'язку з розпадом колишньої системи загальнокультурних цінностей було втрачено уявлення про нормальне та ненормальне, прийнятне та неприйнятне в суспільстві загалом» [5, с. 285]. Зауваження дослідника, на нашу думку, можна екстраполювати й на український соціум. На жаль, у сучасних умовах ще зарано говорити про те, що всі господарюючі суб'єкти працюють лише в правовому полі та дотримуються норм цивілізованого бізнесу.

Звільненим від ціннісної оцінки вважаємо визначення, запропоноване О. Чепуренком. Культуру підприємницької діяльності він тлумачить як систему заснованих на загальних цінностях правил і норм (формальних і неформальних), а також відповідних звичаїв і традицій, які впливають на формування цілей, інтересів та уявлень про допустимі засоби їхнього досягнення [5, с. 283].

У науковій літературі виокремлюють такі компоненти культури підприємницької діяльності [12]:

– Законність: передбачається суворе дотримання норм чинного законодавства господарюючими суб'єктами.

– Реалізація зобов'язань: виконання зобов'язань відповідно до чинного законодавства та традицій ділової спільноти.

– Чесність під час здійснення комерційної діяльності: керування у підприємницькій діяльності загальними етичними нормами, правилами, звичаями.

– Створення «етичного кодексу» всередині фірми, який не суперечить суспільним нормам і традиціям, і дотримання його.

У перелічених компонентах присутня ціннісна складова, наголошується на принципі належності. Не простежується зв'язок між реальністю та ідеалістичною конструкцією концепту «культура підприємницької діяльності».

Саме тому ми пропонуємо розглядати культуру підприємницької діяльності у декількох вимірах:

– Континуум «законність – незаконність»: досліджуються практики підприємницької діяльності на предмет дотримання чинного законодавства.

– Континуум «повна реалізація зобов'язань – відмова від зобов'язань»: аналізується процедурна складова підприємницької діяльності, зокрема, оцінюються міра виконання взятих на себе господарюючими суб'єктами зобов'язань.

– Континуум «чесність – нечесність»: виявляються ідеали «чесної гри» та співвідносяться з реальними практиками.

– Континуум «дотримання суспільних норм – порушення суспільних норм»: визначаються норми у сфері підприємницької діяльності та оцінюються міра їхнього дотримання господарюючими суб'єктами.

Підприємницька діяльність містить величезну кількість суб'єктів – державу, суспільство загалом, партнерів, конкурентів, клієнтів, працівників, споживачів та інше. Закономірно, що відносини підприємця з кожним із цих суб'єктів будуть різнитися. Неможливо підприємцю «поставити» усереднену оцінку на предмет дотримання чинного законодавства у стосунках із партнерами, конкурентами, клієнтами. Практика підприємницької діяльності показує, що найбільш значущими є такі її параметри: 1) відносини «підприємець – держава»; 2) «підприємець – клієнт»; 3) «підприємець – підприємець».

Розгляд культури підприємницької діяльності у названих аспектах дасть змогу дати комплексну характеристику цього феномена в українському суспільстві й окреслити риси ідеального підприємця як носія особливої культури, що зможе допомогти в подоланні духовної кризи суспільства.

Висновки:

– Проблема підприємництва, культури підприємницької діяльності перебуває в центрі уваги переважно економіки, соціології та психології. Вона рідко потрапляє до кола дослідницьких інтересів філософії. На наш погляд, аналіз культури підприємницької діяльності з позиції філософії дасть змогу створити модель ідеального підприємця, який стане головним суб'єктом подолання кризи духовності в сучасному суспільстві.

– Історія аналізу феномену підприємництва нараховує близько трьох сторіч. На пострадянському просторі актуалізація дослідження цього явища спостерігається в 90-ті рр. ХХ ст. і по сьогодні. Це пов'язано з переоцінкою значення підприємництва в українському суспільстві, порівняно з радянським суспільством, і появою проблем правового, економічного та ціннісного характеру в діяльності господарюючих суб'єктів.

– Культура підприємницької діяльності визначається як система заснованих на загальних цінностях правил і норм (формальних і неформальних), а також відповідних звичаїв і традицій, які впливають на формування цілей, інтересів та уявлень про допустимі засоби їхнього досягнення.

– Дослідження культури підприємницької діяльності пропонується здійснювати у двох форматах: континуумному (законність – незаконність, чесність – нечесність, повна реалізація зобов'язань – відмова від виконання зобов'язань, дотримання суспільних норм – порушення суспільних норм) та суб'єктному (відносини «підприємець – держава», «підприємець – клієнт», «підприємець – підприємець»).

Література

1. Канарш Г. Труд и экономическая культура в контексте российской модернизации. Философские науки. 2015. № 10. С. 9–22.
2. Насыров Р. Предпринимательская деятельность: социально-философский анализ: автореф. дисс. Уфа, 2011. URL: <http://cheloveknauka.com/predprinimatelskaya-deyatelnost-sotsialno-filosofskiy-analiz>.
3. Агеев А. Этика предпринимательства: архаика или футурология? URL: <http://kpp-russia.ru/proekty/preobrazhenie/society/tvorchestvo-ozarennoe-idealami/>.
4. Харитонов С. Социально-философские аспекты малого предпринимательства: автореф. дисс. Ставрополь, 2000. URL: <http://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskie-aspekty-malogo-predprinimatelstva>.
5. Чепуренко А. Социология предпринимательства: учебник. М.: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2007. 386 с.
6. Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность. URL: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/phil_bulgakov_relig_lic/~phil_bulgakov_relig_lic.htm.
7. Гайдай Т. Теоретико-методологічна спорідненість економічних поглядів С.М. Булгакова з історико-соціальним напрямом: досвід історико-економічного аналізу. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Економіка». 2011. № 131. С. 37–42. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/teoretiko-metodologicheskaya-rodstvo-istoriko-sotsialnogo-napravleniya-s-ekonomicheskimi-vzglyadami-s-m-bulgakova-opyt-istoriko>.
8. Базилевич В. «Філософія господарства» С.М. Булгакова: неklasичний погляд на економічну діяльність. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія «Економіка». 2011. № 131. С. 5–11. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofiya-hozyaystva-s-n-bulgakova-neklassicheskiy-vzglyad-na-ekonomicheskuyu-deyatelnost>.
9. Багиев Г., Асаул А. Организация предпринимательской деятельности: учеб. пособие / под общей ред. проф. Г.Л. Багиева. СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2001. 231 с. URL: <http://www.aup.ru/books/m72/>.
10. Кислин Д. Основные подходы в исследовании феномена предпринимательства (на основе обзора зарубежной литературы). Вестник ННГУ. 2008. № 6. С. 208–216.

URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-podhody-v-issledovanii-fenomena-predprinimatelstva-na-osnove-obzora-zarubezhnoy-literatury>.

11. Аженов М., Нурбекова Ж. Этические аспекты предпринимательства. URL: <http://articlekz.com/article/6813>.

12. Буторина О., Фукалова Ю. Культура предпринимательства: сущность и составляющие. URL: <http://www.creativeconomy.ru/articles/27051/>.

Анотація

Верховод С. О. Культура підприємницької діяльності: теоретико-методологічні засади дослідження. – Стаття.

У статті конструюється схема дослідження культури підприємницької діяльності. Наголошується, що підприємницька діяльність із філософської точки зору розглядається передусім через людину активну як творця та суб'єкта економічних, соціокультурних і моральних відносин. Підкреслюється, що зміст культури підприємницької діяльності зумовлений низкою факторів: часом та умовами формування в певному суспільстві, типом суспільства, якостями найпоширенішого її носія. Визначаються особливості здійснення підприємництва з урахуванням тенденцій розвитку сучасного суспільства. Дослідження культури підприємницької діяльності пропонується здійснювати у двох форматах: континуумному (ставлення до закону, дотримання принципів чесності, суспільних норм, виконання зобов'язань) і суб'єктному (аналіз відносин «підприємець – держава», «підприємець – клієнт», «підприємець – підприємець»).

Ключові слова: підприємництво, культура підприємницької діяльності, господарство, довіра, ризик.

Аннотация

Верховод С. А. Культура предпринимательской деятельности: теоретико-методологические основания исследования. – Статья.

В статье конструируется схема исследования культуры предпринимательской деятельности. Отмечается, что предпринимательская деятельность с философской точки зрения рассматривается в первую очередь через человека активного как творца и субъекта экономических, социокультурных и нравственных отношений. Подчеркивается, что содержание культуры предпринимательской деятельности обусловлено рядом факторов: временем и условиями формирования в определенном обществе, типом общества, качествами самого распространенного ее носителя. Определяются особенности осуществления предпринимательства с учетом тенденций развития современного общества. Исследование культуры предпринимательской деятельности предлагается рассматривать в двух форматах: континуумном (отношение к закону, соблюдение принципов честности, общественных норм, выполнение обязательств) и субъектном (анализ отношений «предприниматель – государство», «предприниматель – клиент», «предприниматель – предприниматель»).

Ключевые слова: предпринимательство, культура предпринимательской деятельности, хозяйство, доверие, риск.

Summary

Verhovod S. O. The culture of entrepreneurship: theoretical and methodological principles of the research. – Article.

The research scheme of the culture of entrepreneurship is constructed in the article. It is noted that entrepreneurial activity from the philosophical point of view is considered, first of all, through the active person as the creator and the subject of economic, socio-cultural and moral relations. It is emphasized that the content of the culture of entrepreneurial activity is caused by a number of factors such as the time and conditions of formation in a certain society, the type of society, and the qualities of its most common carrier.

The peculiarities of entrepreneurship taking into account the trends of modern society (turbulence, alethorency) are also determined. The study of the culture of entrepreneurial activity is proposed to be carried out in two formats: continuum (attitude to the law, observance of the principles of honesty, social norms, fulfillment of obligations) and subjective (the analysis of the relationship of “the entrepreneur – the state”, “the entrepreneur – the client”, “the entrepreneur – the entrepreneur”).

Key words: entrepreneurship, entrepreneurship culture, economy, trust, society of risk.

УДК 355.01

Ю. В. Візниця

кандидат соціологічних наук, доцент,
професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Криворізького факультету

Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ

НОВА «ХОЛОДНА» ЧИ СВІТОВА «ГІБРИДНА» ВІЙНА?

5 грудня 2017 року заступник міністра закордонних справ РФ Сергій Рябков заявив, що «Росія і США перебувають у стані дуже схожому на холодну війну <...> нинішня ситуація вкрай складна, важка <...>. Однією зі специфічних особливостей періоду в наших відносинах із США є відсутність визначених, а головне, визнаних з обох боків правил гри, відсутність алгоритму, який був би здатний до управління кризами» [1]. «Гонитва за озброєнням із боку Китаю, Росії та країн НАТО може привести до ситуації на кшталт нової холодної війни», – підкреслюється в Доповіді НАТО 30 листопада 2017 року [2].

Порівняння сучасного стану геополітичного протистояння з «холодною війною» стало вже не тільки звичним прийомом журналістів і політичних оглядачів – таке визначення щораз міцніше вкорінюється в лексичі урядовців і поважних офіційних документів. Наскільки виправданим, доречним і точним (з додаванням прикметника «нова» чи без такого) є використання старого терміна «холодна війна» до характеристики сучасної міжнародної ситуації? Як, порівняно із цим концептуальним визначенням, виглядає нова теоретична конструкція – «гібридна війна»? Пошук відповіді на ці питання і становить мету дослідження.

Теоретичним осмисленням характеру сучасного мілітарно-політичного протистояння протягом XXI ст. займалися американські військові теоретики Р. Глен, Дж. Гордон, Д. Кілгаллен, Дж. Маккуен, Дж. Маттіс, Дж. Мацумура, В. Немет, Е. Сімсон, Р. Вількі, Н. Фрейер, Ф. Гофман, норвезький фахівець Г. Карлсен, нідерландський – Ф. ван Каппен та інші. Серед здобутків українських науковців насамперед помітна ґрунтовна колективна монографія фахівців Національного інституту стратегічних досліджень «Світова гібридна війна: український фронт» за редакцією академіка В.П. Горбуліна. Водночас, на нашу думку, порівняльний аналіз характеристик холодної війни середини та другої половини XX ст. із сучасним протистоянням на лінії Західний світ – Росія є далеко не вичерпним і подальші пошуки в цьому напрямі можуть стати продуктивними для більш адекватного теоретичного осмислення, а звідси й розуміння характеру та суті цього явища.

Виклад основного матеріалу. У передмові до своєї книги «Стратегія непрямих дій» (1954) видатний британський військовий історик і теоретик Басил Х. Ліддел-Гарт писав: «Коли я досліджував досвід дуже багатьох військових кампаній і вперше усвідомив зверхність непрямой дії над прямою, мені просто кортіло більш повно розкрити сутність стратегії. Однак за більш глибокого вивчення я почав розуміти, що метод непрямой дії мав значно ширше застосування, що він є законом життя в усіх сферах, філософською істиною. Він послуговується ключем до вирішення будь-якої проблеми, вирішальним фактором якої є людина, за умов, коли протилежні інтереси можуть призвести до конфлікту. В усіх таких випадках прямий тиск викликає стійкий спротив, збільшуючи в такий спосіб труднощі у зміні поглядів. Зміна поглядів досягається більш легко та швидко непомітним проникненням нової ідеї або засобом суперечки, у якій інстинктивний спротив опонента долається обхідним шляхом. Метод непрямих дій є таким самим основним способом дій у галузі політики, як і у взаєминах між чоловіком і жінкою. Успіх у торгівлі буде більшим, якщо є можливість поторгуватися, ніж тоді, коли такої можливості немає. Як і у війні, мета полягає в тому, щоб послабити спротив до того, як намагались подолати його» [3, с. 4].

Поєднання (або «гібрид») прямих збройних, військових дій із непрямими способами досягнення військово-політичних цілей як таке не являє собою модерну новацію. Воно відоме з давнини, ще з часів Сунь-цзи та Фуکیدіда. Але перетворення ідеї «гібридної війни» з вишуканого історичного анекдоту або теоретичної конструкції на жорстоку реальність відбулося в нас на очах і ввірвалось у наше повсякдення разом із початком російської агресії в Криму та на сході України.

Гібридну війну в загальному значенні розуміють як воєнні дії, що здійснюються шляхом поєднання мілітарних, квазімілітарних, дипломатичних, інформаційних, економічних та інших засобів із метою досягнення стратегічних політичних цілей. Специфіка такого поєднання полягає в тому, що кожний із військових і невійськових способів ведення гібридного конфлікту застосовується у воєнних цілях і використовується як зброя. Перетворення на зброю (weaponization) відбуваються і в медійній сфері. Британський дослідник інформаційної складової російської агресії П. Померанцев уживає термін *weaponization of media*, тобто застосування медіа як зброї [4, с. 22]. Так само, на нашу думку, застосовуються як неметафорична зброя всі інші невійськові засоби ведення гібридної війни.

Розмитість і невизначеність природи сучасних конфліктів відбивається у множинності термінологічних назв для широкого спектра явищ: гібридна війна, конфлікти в «сірій зоні», або «сірі війни» (*gray wars*), необмежені конфлікти (*unrestricted conflicts*) та інші, що мають на меті відрізнити сучасні війни від традиційних, або конвенційних, видів збройних конфліктів. Застосування додаткових термінологічних «наліпок» для нинішніх конфліктів, їхнє нав'язливе повторювання поза поглибленою рефлексією над сутністю справи змушує деяких експертів сумніватися, чи варто взагалі говорити про появу нових форм ведення війн? Неприятним для багатьох експертів є надуживання терміном «гібридна війна», вони вважають її звичайною війною, яка посилена сучасними розвиненими технологіями та поєднана зі свідомим використанням вразливих місць безпекових структур сучасного світу.

В умовах цієї війни стає неможливим відрізнити правих від винних, ворогів від союзників, простих мирних громадян від бойовиків і терористів-смертників. Прихована чи відкрита зовнішня військова інтервенція, проведена бандами бойовиків сусідніх країн за підтримки високотехнологічних засобів розвідки й враження з боку деяких розвинутих держав світу, надає такому збройному конфліктові ще більш заплутаного та неоднозначного характеру. Змістом воєнних дій у війні цього типу стає не фізичне знищення збройних сил противника, а деморалізація та нав'язування своєї волі населенню держави.

На полі бою в сучасному збройному конфлікті поряд із регулярними військами з'являється безліч нових дійових осіб – іррегулярні формування повстанців і бойовиків, кримінальні банди, міжнародні терористичні мережі, приватні військово-промислові компанії та легіони іноземних найманців, підрозділи спецслужб різних країн світу, а також військові контингенти міжнародних організацій [5, с. 114]. За словами підполковника корпусу морської піхоти США В. Немета, гібридна війна – це «сучасний вид партизанської війни», який «об'єднує сучасні технології та сучасні методи мобілізації». Н. Фрейер із Центру стратегічних і міжнародних досліджень (США) визначив чотири загрози гібридної війни: 1) традиційні; 2) нестандартні; 3) тероризм і 4) під-

ривні, коли використовуються технології для протидії перевагам у військовій силі. Д. Кілаллен, автор книги «Випадкова герилья» («The Accidental Guerilla»), стверджує, що гібридна війна – це краще визначення сучасних конфліктів, але підкреслює, що вона є комбінацією партизанської та громадянської воєн, а також заколоту й тероризму.

«Гібридна війна – це мішанина класичного ведення війни з використанням нерегулярних збройних формувань. Держава, яка веде гібридну війну, укладає змову з недержавними виконавцями – бойовиками, групами місцевого населення, організаціями, зв'язок із якими формально повністю заперечується. Ці виконавці можуть робити такі речі, які сама держава робити не може, оскільки будь-яка держава зобов'язана дотримуватися Женевської та Гаазької конвенцій про закони сухопутної війни, домовленості з іншими країнами. Усю брудну роботу можна перекласти на плечі недержавних формувань», – роз'яснює генерал-майор у відставці Ф. ван Каппен, колишній радник із безпеки в ООН і НАТО. Так діяла Росія в Криму, так само – на Донбасі [5].

Співробітник Центру стратегічних досліджень при Університеті національної оборони (США) Ф. Гофман характеризує гібридну війну як «повний арсенал різних видів бойових дій, включно з конвенційними можливостями, іррегулярними тактикою та формуванням; терористичні акти (зокрема, безглузде насильство та примус) і кримінальний безлад» [6]. Гібридні війни можуть вестися як державою, так і різними недержавними акторами. Згідно з Гофманом, гібридна війна поєднує п'ять елементів: 1. Модальність протиструктури: чи має визначення фокусуватися на методах ведення бою противника або на його структурі (комбінації держав, недержавних акторів, іноземних бойовиків)? 2. Одночасність: чи використовують сили одночасно чотири різних режими конфлікту або демонструють здатність використовувати всі чотири в ході кампанії? 3. Злиття: чи повинні сили об'єднувати різні підрозділи (регулярні та нерегулярні) на арені бойових дій або змішувати різні режими конфлікту? Наскільки повинна вводитися координація і на якому рівні війни? 4. Комплексність: чи потрібно актору змішувати всі чотири режими, чи трьох із них достатньо, щоб зробити війну гібридною? 5. Злочинність: чи є злочинним навмисний вибір режиму конфлікту, чи це просто джерело доходу або підтримка бандформувань?

На наш погляд, у контексті того, що ми вже зазначили про «гібридну» війну, важливим є те, що, по-перше, вона поєднує конвенційні та неконвенційні бойові дії та відповідних учасників цієї війни (поряд зі збройними силами дійовими учасниками стають терористи, найманці, партизани, ополченці, бандформування, спецпідрозділи інших держав тощо); по-друге, початок «гібридної» війни пов'язаний із використанням неконвенційних методів ведення бойових дій незаконними збройними формуваннями; по-третє, протягом усієї «гібридної» війни дуже важливе значення надається боротьбі за розум і душу людей, тобто інформаційній боротьбі, де основними дійовими суб'єктами виступають також не військові, а цивільні: телебачення, Інтернет, інші засоби масової комунікації.

Холодна війна – політологічний термін, який використовується стосовно глобального геополітичного, економічного й ідеологічного протистояння в 1946–1991 роках між СРСР та його союзниками, з одного боку, і США та їхніми союзниками – з іншого. Від початку «холодної війни» збігло понад 70 років, але, як здається, не втрачають своєї гостроти й актуальності оцінки її першопричин американського дипломата й ідеолога «політики стримування», одного з архітекторів «холодної війни» Дж. Кеннана.

«Біля витоків маніакальної точки зору Кремля на міжнародні стосунки лежить традиційне й інстинктивне стосовно Росії почуття незахищеності. Від початку це було почуття незахищеності аграрних народів, які мешкають на великих відкритих територіях по сусідству з лютими кочовиками. У міру налагодження контактів з економічно більш розвинутим Заходом до цього почуття додався переляк перед більш компетентною, більш могутньою, краще організо-

ваною спільнотою. Та ця незахищеність складала небезпечність радше для російських правителів, а не для російського народу, оскільки російські правителі усвідомлювали архаїчність форми свого правління, слабкість і штучність своєї психологічної організації, нездатність витримати порівняння під час входження в контакт із західними політичними системами. Із цієї причини вони повсякчас з острахом очікували на іноземне вторгнення, уникали прямого контакту між Західним світом і своїм власним, лякались того, що може статися, якщо російський народ дізнається правду про зовнішній світ або зовнішній світ дізнається правду про життя всередині Росії. І вони шукали шляхів до свого власного убезпечення лише через наполегливу та смертельну боротьбу за повне знищення конкуруючих держав, ніколи не йдучи на угоди або компроміси з ними» [7]. Якщо спокуситися додати до цього й мотиви іншої сторони – США, які окреслюються як утримання світового лідерства й домінування, що розуміються як національні американські інтереси, то варто зазначити, що в умовах сучасного гібридного протистояння першопричини конфлікту виявляють схожість, незважаючи на глобальні економічні, технічні, соціальні й інші зміни загалом та ідеологічні метаморфози в Росії кінця ХХ століття зокрема.

Стосовно цілей, досягти яких прагнуть головні актори цього світового дійства, то вони також мало змінилися. США мають за мету не втратити позиції найсильнішої потуги світу. Росія ж, проголошуючи метою забезпечити собі місце серед провідних держав світу і право на суверенну політику, звично лукавить. Ще до загострення конфлікту Росія, будучи членом Радбезу ООН, входячи на рівних до складу «великої вісімки», не говорячи вже про ядерний статус, не могла поскаржитись на слабкі зовнішньополітичні позиції для подальшого внутрішнього поступу, спираючись на потужні власні ресурси та плідну міжнародну співпрацю. Російський правлячий режим занепокоєний не поверненням «поваги» до Росії чи побудою «багатополярного світу». Різкі протиріччя інтересів корумпованої політичної верхівки інтересам модернізаційного розвитку російського суспільства, відсталість і неефективність політичної структури, нездатність і небажання еліт перебороти постімперський соціально-політичний синдром штовхають Росію до агресивної зовнішньої політики, мета якої – засобами агресивної та авантюристичної зовнішньої політики досягти вирішення внутрішньополітичних проблем з утримання та використання авторитарної влади як засобу політичного домінування та непомірного збагачення, зокрема й незаконним шляхом. Досягнення статусу одного з «полюсів» світового тяжіння, не кажучи вже про стимуляцію відчуття «поваги» з боку міжнародної спільноти, потребує застосування зовсім іншого арсеналу засобів, і таким «меню» Росія, у принципі, якраз і не обділена. Тобто, на нашу думку, стосовно цілей нове протистояння виявляє різкі відмінності від ситуації «холодної війни», під час якої велась боротьба за світове панування.

Водночас співвідношення сил, як порівняти з початком «холодної війни», суттєво змінилось, і не на користь Росії. На відміну від СРСР, Росія не має потужних і надійних союзників, яким здавався на початку «холодної війни» Китай, не має повністю контрольованого стратегічного плацдарму в Центральній і Східній Європі – його втрачено разом із розвалом СРСР і прорадянського блоку та суверенізацією радянських республік. Відчутне подальше технологічне, наукове й економічне відставання Росії. Брутальний антиамериканізм нездатен відіграти конструктивну роль ідеології епохи постмодерну. «Російська ідея» сумнівно виглядає навіть у межах сучасної поліетнічної Росії, не кажучи вже про конкурентоздатність у глобальному середовищі.

Серед незмінних визначальних факторів як за часів «холодної війни», так і сучасної гібридної війни чільне місце продовжує посідати страхітлива перспектива можливості застосування ядерної зброї, що багато в чому зумовлює тактику протистояння, яка, на перший погляд, принципово не змінилась. Елементи сучасної гібридної війни було широко

застосовано й під час «холодної» війни. Це й локальні збройні конфлікти із прихованим застосуванням регулярних мілітарних формувань, підготовка, озброєння й використання іррегулярних збройних угруповань, гонитва за озброєнням на виснаження, міжнародна експансія через військово-технічне й економічне співробітництво, різнобічна підтримка режимів і політичних течій у всьому світі за ознакою нелояльності до стратегічного супротивника, ідеологічна боротьба, пропаганда та контрпропаганда.

Водночас не можна не помітити й нових потужних факторів, повною мірою виявлених сучасним глобальним протистоянням. Серед них різке зростання ролі інформаційного простору, громадянського суспільства та громадської думки, їхній потужний вплив на перебіг суспільно-політичних процесів, що, у свою чергу, базується на структурних зрушеннях у соціальних процесах і суспільній свідомості, новітніх інформаційних технологіях [8, с. 96]. Якщо для епохи «холодної війни» найбільші ресурси й зусилля було сконцентровано на гонитву за озброєнням і на «експорт демократії», з одного боку, і на «експорт комунізму» – з іншого, то в умовах гібридної війни США насамперед прагнуть витіснити Росію з основних ринків збуту вуглеводнів, передусім з Європи. І це не виглядає звичною економічною конкурентною боротьбою, а ставить головною метою перекрити російському режиму джерела одержання коштів і можливостей політичного впливу. Особливо рельєфно це виглядає на фоні запровадження економічних санкцій проти РФ й обмеження доступу до новітніх технологій і фінансових ресурсів російським приватним і державним компаніям. Організується й цілеспрямована кампанія на дискредитацію та деморалізацію російської правлячої еліти через запровадження розслідувань злочинної фінансової та бізнесової діяльності російських очільників та їхнього оточення.

Не маючи шансів в економічному, технологічному, фінансовому протистоянні, Росія в сучасних умовах зосереджує зусилля на локальному застосуванні військової сили проти сусідніх країн, що виявили прагнення до європейської та північноатлантичної інтеграції, та розпалюванні в них сепаратистських заколотів (Грузія, Україна), втручання у збройні конфлікти на підтримку дружніх авторитарних режимів (Сирія) і провокування потоків біженців у західноєвропейському напрямі з метою дестабілізації соціально-політичної ситуації в країнах Західного світу. Ще один новий помітний вияв гібридної війни з боку Росії – це спроби втручання в перебіг внутрішньополітичних, перш за все виборчих, процесів у країнах Заходу з широким використанням новітніх інформаційних технологій. Проте досі не до кінця зрозуміло, чого в інформаційних атаках Росії було більше – реального тиску на перебіг подій чи створення атмосфери незрозумілості й невизначеності в суспільних настроях і поширення відчуття незахищеності перед чи то реальними, чи то вдаваними російськими впливами.

Окремо можна поставити питання і про реалістичність прагнень російської верхівки до світового панування. Співвідношення сил явно не на користь Росії. Сподівання на нездатність Заходу у вирішенні власних, хоча й достатньо серйозних, протиріч здається малоімовірною перспективою. Загострення Росією взаємовідносин із Заходом щораз більше здається лише банальною спробою російських правлячих кіл зміцнити власне внутрішнє становище без надії на серйозні стратегічні зрушення на свою користь у міжнародній сфері.

Висновки. Спроба теоретичного осмислення характеру сучасного глобального протистояння з точки зору визначення доцільності застосування до нього терміна (нова) «холодна війна», порівняно з можливим визначенням існуючого конфлікту як «гібридної війни», показала складність і багатогранність проблеми. Спроба методами порівняльного аналізу дослідити риси таких явищ, як «холодна війна» і «гібридна війна», стосовно можливості їхнього застосування до характеристики сучасного світового протистояння схиляє нас до розуміння сучасного глобального конфлікту як «світової гібридної війни», вже сформульованого в ряді

авторитетних досліджень [9, с. 36]. Незважаючи на присутність цілого ряду спільних, а точніше – схожих рис «холодної» і світової «гібридної» війн, ми переживаємо новий, якісно відмінний етап світового протистояння. Звичайно, за декілька десятиліть холодна війна пройшла ряд етапів еволюції методів і засобів боротьби, змінювались форми її вияву. Сучасне протистояння, початок якого ведуть від анексії Криму Росією в 2014 році, як об'єкт дослідження, на відміну від холодної війни, є в незавершеному стані, що, зрозуміло, ускладнює як порівняння з холодною війною, так і аналіз взагалі. Це, звичайно, не дає можливості припускати закінчених висновків і водночас викликає потребу подальших досліджень.

Література

1. В России заявили о новой холодной войне с США. URL: <https://correspondent.net/world/russia/3914187>.
2. Доповідь НАТО 30 листопада 2017 року. URL: <https://correspondent.net/world/3912323>.
3. Лиддел-Гарт Б.Х. Стратегия непрямых действий. М.: ИЛ, 1957. 540 с.
4. Померанцев П. Нічого правдивого і все можливе. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015. 362 с.
5. Требін М.П. «Гібридна» війна як нова українська реальність. Український соціум. 2014. № 7. С. 113–121.
6. Гоффман Ф. Гібридна війна і ее вызовы. URL: <https://public.wikireading.ru/123623>.
7. Телеграмма посольства США в Москве № 511 от 22 февраля 1946 г. URL: <https://www.ilinsky.ru/pubscations/sod/glport-p2.php>.
8. Курбан О.В. Теория информационной войны: базовые основы, методология та понятийный аппарат. Scientific Journal "Science Rise". № 4/1(16). 2015. С. 95–100..
9. Світова гібридна війна: український фронт: монографія / за заг. ред. В.П.Горбуліна. К.; НІСД, 2017. 496 с.

Анотація

Візниця Ю. В. Нова «холодна» чи світова «гібридна» війна? – Стаття.

У статті автор методами порівняльного аналізу досліджує риси таких явищ, як «холодна війна» та «гібридна війна», стосовно можливості застосування цих дефініцій до характеристики сучасного світового протистояння й доходить висновку про розуміння новітнього глобального конфлікту як «світової гібридної війни», вже сформульованого в ряді авторитетних досліджень. У статті автор дає визначення гібридної війни в загальному значенні як дій, що здійснюються шляхом поєднання мілітарних, квазімілітарних, дипломатичних, інформаційних, економічних та інших засобів із метою досягнення стратегічних політичних цілей, та холодної війни як політологічного терміна, який використовується стосовно глобального геополітичного, економічного й ідеологічного протистояння в 1946–1991 роках між СРСР та його союзниками, з одного боку, і США та їхніми союзниками – з іншого. Серед незмінних визначальних факторів як за часів «холодної війни», так і сучасної гібридної війни чільне місце продовжує посідати страхітлива перспектива можливості застосування ядерної зброї, що багато в чому зумовлює тактику протистояння, яка, на перший погляд, принципово не змінилась. Елементи сучасної гібридної війни було широко застосовано й під час «холодної» війни. Водночас не можна не помітити й нових потужних факторів, повною мірою виявлених сучасним глобальним протистоянням. Серед них різке зростання ролі інформаційного простору, громадянського суспільства та громадської думки, їхній потужний вплив на перебіг суспільно-політичних процесів, що, у свою чергу, базується на структурних зрушеннях у соціальних процесах і суспільній свідомості, новітніх інформаційних технологіях. Для сучасного протистояння характерне запровадження економічних санкцій проти РФ й обмеження доступу до новітніх технологій і фінансових ресурсів російським приватним і державним компаніям. Організується і цілеспрямована кампанія на дискредитацію та деморалізацію російської правлячої еліти через запровадження розслідувань її злочинної фінансової та бізнесової діяльності.

Росія в сучасних умовах зосереджує зусилля на локальному застосуванні військової сили проти сусідніх країн. Ще один новий помітний вияв гібридної війни з боку Росії – це спроби втручання в перебіг внутрішньополітичних, насамперед виборчих, процесів у країнах Заходу з широким використанням новітніх інформаційних технологій. Незважаючи на присутність цілого ряду сильних, а точніше – схожих рис «холодної» та світової «гібридної» війн, ми переживаємо новий, якісно відмінний етап світового протистояння.

Ключові слова: холодна війна, гібридна війна, глобальний конфлікт, політика стримування, непрямі дії.

Аннотація

Визниця Ю. В. Новая «холодная» война или мировая «гибридная» война? – Стаття.

В статье автор методом сравнительного анализа исследует черты таких явлений, как «холодная война» и «гибридная война», относительно возможности их применения как дефиниций для характеристики современного мирового противостояния и приходит к выводу о понимании новейшего мирового конфликта как «мировой гибридной войны», уже сформулированного в ряде авторитетных исследований. Автор дает определение гибридной войны в общем значении как действий, которые объединяют как милитарные, так и квазимилитарные, дипломатические, политические, экономические, информационные и другие методы достижения стратегических политических целей, и холодной войны как политологического термина, используемого для обозначения глобального геополитического, экономического и идеологического противостояния между СССР и США в 1946–1991 годах. Среди неизменных определяющих факторов как тогда, так и сейчас продолжает присутствовать устрашающая перспектива ядерной катастрофы, которая во многом определяет характер тактики противостояния, которая, на первый взгляд, существенно не изменилась. Элементы современной гибридной войны использовались и во время «холодной» войны. Вместе с тем нельзя не заметить и новых мощных, в полной мере раскрытых современным глобальным противостоянием, факторов. Среди них резкое возрастание значения информационного пространства, гражданского общества и общественного мнения, их сильное влияние на ход общественно-политических процессов, базирующихся на структурных изменениях в социальных процессах и общественном сознании, новейших информационных технологиях. Для современного противостояния характерны введение экономических и иных санкций против РФ и ограничение доступа к финансовым ресурсам и новейшим технологиям для ряда российских частных и государственных корпораций. Организовывается и целенаправленная кампания на дискредитацию и деморализацию российской правящей элиты посредством расследования ее преступной финансовой и предпринимательской деятельности.

Россия в современных условиях сосредотачивает усилия на локальном применении военной силы против соседних стран. Еще одно новое заметное проявление гибридной войны со стороны России – это попытки вмешаться в ход внутривосточных, прежде всего избирательных, процессов в странах Запада с широким применением информационных технологий.

Несмотря на присутствие целого ряда общих или, точнее, схожих черт между «холодной» и мировой гибридной войнами, мы переживаем новый, качественно отменный этап мирового противостояния.

Ключевые слова: холодная война, гибридная война, глобальный конфликт, политика сдерживания, непрямые действия.

Summary

Viznytsia Y. V. New «Cold» War or World «Hybrid» War? – Article.

In the article the author gives the definition of a hybrid war in general terms both as military actions carried out by a combination of militaristic, quasi-militaristic, diplomatic, informational, economic and other means for the purpose of the achievement of strategic political goals, and the Cold War as a political term used in relation to the global one geopolitical, economic and ideological confrontation in 1946–1991 years between the USSR and its allies on the one hand, and the United States and their allies on the other hand.

Among the constant determinants, as in the time of «cold war» and the modern hybrid war, the prominent position continues to occupy the horrific perspective of the possibility of using nuclear weapons, which determines a lot the tactics of confrontation, which at first glance is fundamentally not has changed. Elements of the modern hybrid war have been widely applied and during the time of the «cold war». However, one can not ignore the new powerful factors that are fully detected by modern global confrontation. Among them, a sharp increase in the role of information space, civil society and public opinion, their powerful influence on the way of socio-political processes, which in turn is based on structural shifts in social processes and public consciousness, the latest informational technologies. For a modern confrontation, implementation of economic sanctions against Russian Federation and restrictions on access to the latest technologies and financial resources to Russian private and public companies is typical.

The campaign to discredit and to demoralize the Russian ruling elite through the introduction of investigations criminal financial and business activities of Russian cleaners and their environment is established as well.

Russia today focuses its efforts on local application of military force against neighboring countries. Another new notable manifestation of the hybrid war from Russia's side is an attempt to interfere in the course of national politics, before all election, processes in the West countries with wide use of the latest information technologies. The study concludes that theoretical understanding of the nature of modern global confrontation in terms of determining the appropriateness application of the term (new) «cold war» compared with possible definition of the existing conflict as a «hybrid war» showed complexity and versatility of the problem. An attempt is made to analyze the features of such phenomena as the «cold war» and «hybrid war» by comparative methods with respect to the possibility of their application to the characteristics of the modern world confrontation.

Key words: cold war, hybrid war, global conflict, policy of containment indirect approach.

УДК 130.2(045)

О. Г. Волков
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького

ТЕЛЕОЛОГІЯ ПЕДАГОГІЧНОГО ДИСКУРСУ: ЕЙДОС ПЛАТОНА Й ЕНТЕЛЕХІЯ АРИСТОТЕЛЯ

Постановка проблеми. Телеологія є сукупністю цілей, які утворюють цілісність, оскільки поєднуються певним принципом. На наш погляд, одним з основних можна вважати принцип абсолютності моральних якостей, який найбільшою мірою реалізувався в платонівській етиці, зокрема у вченні про ідеї, відповідно, ейдосу. Інший принцип полягає в повноті самореалізації, який реалізований в аристотелівській ентелехії. Їх здійснення в соціальній взаємодії дає змогу розглядати телеологію дискурсу, розмежовуючи телеологію ейдосу й ентелехії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Основними філософами, праці яких висвітлені та підлягають осмисленню у статті, є Аристотель і Платон. Проблему телеології педагогічного дискурсу не оминали науковці минулого й сучасності, такі як Ш. Амонашвілі, В. Андрущенко, М. Бердяєв, Т. Геворкян, Т. Васильєва, Ю. Васюк, О. Волков, В. Воронкова, А. Землянський, В. Молодиченко, Р. Олексенко та інші дослідники.

Метою статті є критичне обґрунтування теоретико-методологічних основ цілей педагогічного дискурсу в контексті традицій античної філософської думки.

Виклад основного матеріалу. Розгляд телеології дискурсу значною мірою обумовлено тим, що філософія Античності має дискурсивний характер, оскільки передбачає діалог, який використовується для вирішення моральних проблем, пошуку людиною самої себе. Діалогічна форма філософських досліджень характерна для Платона, тоді як Аристотель переходить на монологічний виклад своїх думок. Основна лінія Платона, яку він продовжує після Сократа, – це пошук підстав і напрямів морального вдосконалення [7]. Тому саме в контексті цієї основної мети варто аналізувати його філософську систему. Світ ідей належить розглядати як ідеальні зразки досконалості, що утворюють цілісну систему концептів, основним з яких є благо. Саме цей аспект виділяє Т. Васильєва: «Вічно існуючи, ідеї поза-небесної сфери все укладають у своїй єдності, але не мають нічого, навіть буття, бо вони самі суть буття того, що існує у становленні. Тільки так, без буття, може зберегтися єдність єдиного й поза-положення ідеї щодо речей. Єдине, Благо і Буття – це не три ідеї, це знову-таки одна ідея, у якій кожна річ має межу своєї досконалості» [4, с. 156].

Розглядаючи діалог «Софіст», А. Геворкян вказує на єдність «слів і ідей»: «Звичайно, другий читач розуміє аж ніяк не випадково ту обставину, що слова та ідеї досліджуються приблизно однаковим шляхом, що й онтологічне існування ідей не може бути поєднане з платонівськими поглядами. Під ідеями в платонівському розумінні треба мати на увазі саме поняття, категорії, думки, загалом – слова» [5, с. 57]. У такому трактуванні ідея – це концепт, який передбачає, що людина повинна діяти певним чином. У цьому аспекті ідею треба трактувати як ейдос, оскільки вона вказує, яким чином людина повинна творити саму себе, тому можна говорити про телеологію дискурсу.

Відповідно, поза усвідомленням ідея – це тільки модель, яка нереалізована, оскільки залишається нездійсненою. Тоді ідеальний світ – не що інше, як сфера зрозумілого, яка здійснюється за допомогою розуму, а перешкодою виступають чуттєві бажання. Якщо людина їм піддається, то прокидається в «темній печері», як показує Платон. Тому основна мета – стати досконалим за допомогою осмислення блага, передусім його розуміння як єдності добра, істини та краси. У цьому контексті світ ідей – не піднебесна сфера, яка породжує дійсність, а розумне, якому підпорядковуються.

Тому світ ейдосів не можна розглядати як такий, що породжує реальність. Для його характеристики логічно використовувати кантівське поняття «належне», оскільки воно вказує на необхідність. Його трансцендентність пояснюється тим, що ейдоси не є відчутною річчю, а належать до умоглядної сфери, що усвідомлюється розумом, який піднімається до неї, що можливо за допомогою усунення темряви чуттєвого. Тому звернення до світу ідей передбачає позбавлення від пристрастей, які захоплюють і не дають побачити недоліки самого себе й можливості досягнення досконалості.

Прийнято вважати, що ейдос – це ідеальний зразок, який є істиною. Це дійсно так, проте тоді виникає необхідність його виявлення. Платон позначає в міфі про печеру, як він показується – це світло істини, яке сліпить очі. Володіння істиною – не що інше, як вказівка на факт осмислення блага, яке вказує, яким повинна бути людина. Істина – це момент прояснення очевидного, у ній відкривається те, що потрапляє в просвіт буття, за М. Гайдеггером. Істина відкривається, і в цей момент немає сумніву в тому, що людина бачить саме її. У моральному сенсі – це розрізнення блага і не блага, коли благо – це і є істина, а не благо – омана. У цьому аспекті благо є концептом як єдність осмислення і дії. Як концепт він вказує на подію, позицію та вчинок.

Благо – це подія, яка є творенням і творчістю, виявом милосердя тощо. Тому для того, хто бере участь у ній, відкривається істинність буття як своє призначення. Водночас переживається його краса, оскільки сприйняття можливе тільки за допомогою почуттів. Чуттєве переживання в цьому випадку – це не темрява бажань, а переживання істини, яка освітлює існування. Це захоплення, за Платоном, – ерос, світла радість. Отож вияв ейдосу блага полягає в тому, що він захоплює людину й підкоряє за допомогою осмислення та переживання добра, істини та краси. У цьому випадку благо не тільки трансцендентальне, яке усвідомлюється, а іманентне, яке переживається. Відповідно, воно абсолютне, незмінне й передчасне, точніше, надтимчасове. Благо закликає до себе відважних і сміливих, таких, хто наважиться бачити себе як людину не в одиничності, а загальності та універсальності. Його ознакою є творення і творчість, позитивність і добрі справи.

Проте, чи дійсно акт здійснення добрих справ є благом, а не тільки формою самоствердження? Щоб переконатися в цьому, необхідно вяснити істинність заподіяного щодо самого себе, що відкривається в совісті. Якщо це так, то здійснення добра заворожує красою не тільки себе, а й інших. Тому таке важливе вяснення того, що дійсно є благом або тим, що показується як воно. Наприклад, завищена оцінка за виконане, на перший погляд, є благом, але тільки в разі з'ясування її значущості та впливу можна виявити, чи це дійсно так. Якщо вона допомагає подолати втрату віри у свої сили, то дійсно є благом. Якщо ж призводить до самовпевненості, то її не можна вважати благом. Тому завищена оцінка іноді буде оманною, а радісне її переживання призводить до помилкових уявлень про свої здібності й досягнення. Водночас іноді завищена оцінка буде виявом допомоги й позбавленням від страху, а її відсутність матиме руйнівний характер, який виявляється в тому, що породжує невпевненість навіть щодо своєї неповноцінності, ба більше – часто породжує агресію. Тому причетність до ейдосу блага обов'язкова та має абсолютний характер у вихованні. Його осмислення можливо за виконання самостійної дії, а не тільки через моральні повчання.

Ейдос блага потребує диференціації за відношенням до стану певної людини. Наприклад, вона має значні успіхи під час виконання завдань у певній сфері діяльності, проте не має покликання до неї. Тому, незважаючи на позитивні оцінки, ставиться до успіхів байдуже. Зрозуміло, що тільки за відношенням призначення людини можна зрозуміти значущість ейдосу блага, в іншому випадку визнання його абсолютності призводить до догматизму. Тобто, розглядаючи ейдос, треба водночас звернутися до ентелехії особистості.

Звернемо увагу, що телеологія ентелехії має дещо інший характер, ніж ейдосу [1]. Мета тут задається не ззовні, тобто трансцендентальності, а зсередини – іманентності, отже, благо необхідно співвіднести зі своєрідністю особистості. Благо тільки тоді може бути належним, коли є необхідним, оскільки відповідає її сутності. Ентелехія, як призначення, вказує на сутність людини та необхідність її здійснення, оскільки вона вимагає повноти реалізації, що можна з'ясувати під час співвіднесення з ейдосом блага. Тому під час розгляду ентелехії можна вяснити питання про призначення, але не вирішити моральні питання. Це пояснюється тим, як позначено вище, що ейдос співвідноситься з трансцендентальністю, а ентелехія – з іманентністю. Їхнє співвідношення необхідне, оскільки взяті окремо, вони вказують на різну обумовленість цілей. Звернемо увагу, що Аристотель приймає вчення про ейдос Платона, оскільки стверджує, що мета – це слідування блага.

Під час розгляду ентелехії варто поставити питання про повноту самореалізації того, що закладено в людині, тобто здібностей. Відповідно, за таких умов необхідно показати втілення можливості в дійсності. Під час встановлення мети Аристотель первинним вважає не можливе, а дійсне. Це пояснюється тим, що ентелехія є реалізацією можливого, яке повинно мати відношення до дійсного, оскільки в іншому випадку воно виявляється не затребуваним і буде марною тратою сил. Актуальність блага є в тому, що воно підпорядковує собі як можливе, так і дійсне та дає їх бачити як єдине ціле.

Відзначимо, що виділення людини як автономного суб'єкта в Аристотеля неможливе, оскільки суще в Античності – це природа як ціле. Особистість з'являється, як тільки під сущим розуміють людину. Це можливо, коли вона трактується як конкретний, унікальний і неповторний індивід. Освіта є сукупністю процедур присвоєння знань, вмінь і навичок їхнього застосування. Формування особистості здійснюється саме за допомогою освіти, обумовленість якої виходить із телеології ентелехії. Саме тому її зміст повинен відповідати призначенню особистості.

Однак освіта стосується, як вже було зазначено, і ейдосу блага, оскільки освіченість – не тільки володіння певними знаннями, вміннями та навичками, а й наявність моральних підстав, які дають змогу їх освоювати та застосовувати. Це також готовність творити й віддавати, вірити в можливість розуму та свої сили, здатність бути благодійником, тобто чинити благо. Крім того, це відповідальність за вирішення складних пізнавальних проблем, що актуальні для суспільства. Тільки тоді ентелехія повною мірою реалізується, а творчість виправдовує себе. Тому під час розгляду телеології ентелехії знову варто звернутися до розгляду ейдосу блага. М. Бердяєв, безумовно, має рацію, коли стверджує, що творчість має божественне походження та здатна підштовхнути людину до усвідомлення свого призначення, тобто справжньої ентелехії [3]. Вона дає змогу позбутися страху самореалізації, відповідно, скруті й невпевненості, тому пробуджує приховані потенції, передусім інтелектуальні.

Варто мати на увазі, що особистість самостійно не завжди в змозі досягнути свою ентелехію, хоча на це прямо вказують її успіхи в певному виді діяльності, до якої вона має покликання. Людина, що реалізує своє призначення, є творцем, для якого будь-які перешкоди виявляються стимулом для самореалізації. У цьому аспекті ентелехія – це індивідуальна сутність в її неповторності й унікальності, а освіта є тільки формою, у якій вона здійснюється. Якщо зміст освіти відповідає ентелехії, то вона наділяється цінністю, а

оволодіння знаннями, вміннями й навичками оцінюється як необхідне. Успіхи свідчать, що ентелехія – це поклик, який виходить із себе, вимагає осмисленості та розпізнавання. Тому людина намагається застосувати себе в різних сферах діяльності, перебуває в пошуку іноді дуже тривалий час. Ентелехія, як здібності, вимагає самореалізації, та колиш вона стає очевидною. Але частіше її розпізнавання відбувається з боку іншого, наприклад, педагога, який розпізнає надзвичайну успішність у виконанні деяких видів діяльності.

Порівняємо ретельно телеологію ейдосів Платона й ентелехії Аристотеля. Поза сумнівом, ейдос має етичний зміст і визначає цілі морального вдосконалення. Він показує, до чого треба прагнути і як досягати мети щодо моральних норм і правил. Ентелехія Аристотеля відсилає до проблеми самореалізації, у центрі уваги виявляється особистість та її призначення. Їхня обумовленість полягає в тому, що ступенем морального ставлення до неї є забезпечення можливості її самореалізації, тобто застосування у світі.

На продуктивність телеології ентелехії вказують успіхи та користь, тобто утилітаристські характеристики. Однак дотримання утилітарних цілей стає причиною формування такої моральної якості, як егоїзм. Звернемо увагу, що егоїст орієнтується тільки на свої інтереси, відповідно, нехтує іншими. У сфері освіти потреба в досягненні досконалості виявляється в оволодінні знаннями й навичками, за допомогою яких можна самоствердитися та бути вищим від інших. Мета освіти в цьому контексті – формування особистості, яка володіє тим, що забезпечує її домінування у світі. Відзначимо, що в цій ситуації навіть творчість не в змозі усунути егоїзм.

Звернемо увагу на протилежну точку зору М. Бердяєва: «У творчості сама людина розкриває в собі образ і подобу Божу, виявляючи в собі вкладену в неї божественну силу» [3, с. 329]. Однак філософ описує ситуацію, коли особистість причетна до ейдосу блага. Тоді вона бачить своє божественне походження. Чи завжди можливо таке перетворення? Чи здатна творчість одухотворити? Чи достатньо буде досягнення успіху й набуття користі? Щоб відповісти на ці запитання, треба нагадати трактування В. Джеймса переваг прагматизму: «Він перетворює абсолютно порожнє поняття статистичної відповідності між нашим розумом і дійсністю в доступне та зрозуміле для будь-кого поняття діяльності й багатой взаємодії між приватними думками й універсумом чужих дослідів, у яких ці думки відіграють свою роль і мають своє застосування» [7, с. 234]. Будь-яка невідповідність розуму та дійсності під час отримання освіти породжує сумнів в її доцільності. Однак на результативність пізнання дійсності впливає не тільки гносеологічна невідповідність. Значну, можливо, визначальну роль мають моральні переживання.

На їхню значну роль у навчальному процесі вказує також В. Джеймс: «Перше місце серед вроджених реакцій займає страх. Страх покарання завжди був одним із найбільш дієвих знарядь у руках учителя і, без сумніву, завжди буде займати відоме місце серед шкільних виховних засобів. Але цей предмет настільки всім відомий, що мені без потреби більше про нього говорити. Те ж саме стосується й любові, й інстинктивного бажання подобатися тим, кого ми любимо. Вчителька, якій вдалося заслужити любов учнів, досягає таких результатів, які абсолютно недосяжні для людини, що викликає антипатію» [6, с. 47].

Під час обговорення своєрідності ентелехії ейдосу викликає сумнів ототожнення переживань страху й любові. Дійсно, певною мірою це можливо, якщо йдеться про страх під час здійснення зла, наприклад, у навчальній діяльності злом є лінь, тобто небажання дотримуватися належного, що ґрунтується на помилковому розумінні свободи як обмеженої можливості здійснення своїх егоїстичних інтересів. Страх виникає від того, що особистість обвинувачується у моральному падінні. Дійсно, дуже некомфортно постати перед іншими в такому світлі. Але це страх перед моральним обвинуваченням, а не вроджена реакція, як стверджує

В. Джеймс. Позбутися цього страху допомагає співчуття та допомога з боку інших, насамперед педагога, що оцінюється як вияв любові. Звернемо увагу, що любов варто віднести до вияву ейдосу блага, оскільки вона є добро, істина та краса. Виправлення вихованця пояснюється тим, що він вкорінюється саме в цьому ейдосі, у результаті чого виникає моральна особистість.

З наведених вище цитат стає очевидним, що під час розгляду цілей навчальної діяльності В. Джеймс визнає значимість телеології ентелехії, а виховання – ейдосу блага. Актуальність телеології ентелехії очевидна під час розгляду його трактування істини: «Істинне», кажучи конкретно, – це просто зручне (ex pedient) в образі нашого мислення, подібно до того, як «справедливіше» – це лише зручне в образі нашої поведінки» [7, с. 293]. Прирівнювання любові до «зручного» викликає сумніви. Викликає також сумніви те, що основне завдання виховання формулюється як підготовка учнів для дії, водночас дії є «можливі види доцільних реакцій за будь-яких зовнішніх умов, у які учень може потрапити через мінливості долі» [6, с. 32–33]. Поза сумнівом, у теорії виховання прагматизм ґрунтується на телеології ентелехії, яка передбачає повноту самореалізації особистості. Невипадково виховання визначається як «організація набуття звичок поведінки й нахилів для дії» [6, с. 34].

Телеологія прагматизму ґрунтується на етиці утилітаризму Бенґама та Мілля, гедоністичному вченні, суть якого Г. Челпанов сформулював так: «Воно стверджує, що єдина мета вольових дій, яка як мотив може виробляти дії, є досягнення задоволення й усунення страждання» [13, с. 260]. Філософ висуває аргумент, що отримання задоволення як мета характерна для нижчої вольової дії, тоді як для вищих нею виступає благо, інакше кажучи, він як первинну розглядає телеологію ейдосу [13, с. 263].

Протиставлення телеології ейдосу й ентелехії здається дурорядним, якщо не брати до уваги значення, яке має встановлення цілей для самореалізації особистості [9; 10; 11]. Небезпека полягає в тому, що можуть витрачатися значні зусилля для досягнення «не своїх» цілей. Розчарування настає тоді, коли успіх, на перший погляд, досить вражаючий, приносить розчарування [8]. Виникає, наприклад, таке питання: навіщо мені це потрібно? Навіть забезпеченість існування та повага інших до себе за таких умов знецінюються. Стає очевидним, що метою може бути тільки служіння собі, що і є благом.

У цьому контексті очевидна перевага телеології ентелехії. Звернемо увагу, що в Аристотеля мета є позначенням спрямованості зусилля. Це передбачає, що щось повинне бути досягнуте за допомогою вчинення певної дії. За таких умов людина уникає страждань і відчуває насолоду, інакше кажучи, задоволеність собою. Недолік телеології ентелехії полягає в тому, що в ній не показується, що є мета і як її досягнення впливає на стан справ у світі. Вона вказує на мету як на те, «що» має бути досягнуте, але замовчує «як» і за допомогою яких засобів. Однак саме це «як» виявляється вирішальним у визначенні моральних якостей особистості. Можливо, що результатом є руйнування світу або приниження іншого.

В останньому випадку висувається моральне звинувачення. Причина його в тому, що в разі досягнення мети не ставиться питання, що може принести із собою її реалізація. Тому педагогічним результатом телеології ентелехії є байдужість та апатія, холодний розрахунок у забезпеченні себе матеріальними благами. Розум за таких умов перетворюється в інструмент насильства та руйнування. Небезпека полягає ще й у тому, що досягнення таких цілей може стати сенсом життя.

Недолік телеології ентелехії виявляється під час розгляду ситуації, коли для досягнення успіхів у навчанні до вихованця застосовується жорстокий примус. Таке підпорядкування стає причиною позбавлення волі й радості творчості. Учень перетворюється на слухняного «раба», який виконує накази, але нездатний творити самостійно. Це і є зворотна сторона телеології ентелехії. Безумовно, що певною мірою

примус дає змогу оволодіти знаннями, вміннями й навичками, необхідними для життєзабезпечення. Однак за таких умов не можна вирішити проблеми морального плану.

Висновки. Поза сумнівом, у телеології ейдосу особистість стає творцем, відповідальним, причетним до скоєння блага, облаштування світу. Ба більше, вона створює навколо себе світ радості й турботи, у якому відчуває себе комфортно. Коли ж вона підкоряється телеології ентелехії, то породжує світ конкуренції, боротьби з іншими в досягненні успіху. У неї виникає заздрість до тих, хто створив навколо себе світ ейдосу блага. Звичайно, телеологія ентелехії відкриває шлях до забезпеченості, оскільки орієнтує на успішне досягнення цілей, застосування сил і вміння долати труднощі. Особистість цілком реалізує свої здібності й потенції, що породжує прилив сил та активність, відповідно, сприяє досягненню мети. Формується вільна особистість, яка стверджує себе у творчості, оскільки досягнення мети також передбачає визнання заслуг і винагороду. Саме вони стають причиною переживання задоволення собою і блаженства, яке може приховати недоліки телеології ентелехії.

Література

1. Амонашвили Ш. Чаше Ребёнка сияет зародыш зерна Культуры. URL : <https://nsportal.ru/blog/shkola/obshcheshkolnaya-tematika/all/2014/01/23/amonashvilisha-v-chashe-rebenka-siyaet>.
2. Аристотель. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 550 с.
3. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
4. Васильева Т. Любовь к мудрости или мудрость любви. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1999. 208 с.
5. Геворкян А. Тайна Платона: текст лекций. Ереван: Чартарагет, 2008. 144 с.
6. Джеймс У. Беседы с учителями. М.: Совершенство, 1998. 160 с.
7. Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. 431 с.
8. Молодиченко В., Олексенко Р. Информационное общество как императив современности. Новый университет. Серия «Актуальные проблемы гуманитарных и общественных наук». 2014. № 4. С. 31–37.
9. Олексенко Р. Вплив комунікацій на ціннісні орієнтири особистості. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. 2015. Вип. 62. С. 65–73.
10. Олексенко Р., Молодиченко В. Концептуальні пріоритети формування сучасної людини економічної. Гуманітарний вісник ЗДІА. 2017. № 70. С. 164–175.
11. Олексенко Р., Васюк Ю. Особистість в освітньому середовищі, яке динамічно трансформується. Філософські обрії. 2017. № 37. С. 124–135.
12. Платон. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.
13. Челпанов Г. Сочинения в 4-х т. Киев: КНПУ им. М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницького, 2014. Т. 1. 397 с.

Анотація

Волков О. Г. Телеологія педагогічного дискурсу: ейдос Платона й ентелехія Аристотеля. – Стаття.

Телеологія являє собою сукупність цілей, які утворюють цілісність, оскільки підкоряються певним принципам. На наш погляд, одним з основних можна вважати принцип абсолютності моральних якостей, який найбільшою мірою реалізувався в платонівській етиці, зокрема у вченні про ідеї, відповідно, телеології ейдосу. Інший принцип, а саме повноти самореалізації, заснований на аристотелівській телеології ентелехії. Їх здійснення в педагогічній взаємодії дає змогу досліджувати телеологію дискурсу, зокрема телеологію ейдосу й ентелехії. Ейдос блага має абсолютний, універсальний і загальний характер, тому не залежить від своєрідності діяльності й особистості. Присвоєння ейдосу блага як єдності добра, істини та краси означає його осмислення і прийняття як мети існування. Телеологія ентелехії виявляється в розвитку здібностей, схильності до певного виду діяльності. Вони є взаємно обумовленими, тому телеологія ейдосу передбачає телеологію ентелехії.

Ключові слова: педагогічний дискурс, етика, телеологія, ейдос, ентелехія, благо, добро, істина, краса, здібності, творчість.

Аннотация

Волков А. Г. Телеология педагогического дискурса: эйдос Платона и энтелехия Аристотеля. – Статья.

Телеология представляет собой совокупность целей, которые образуют целостность, поскольку подчиняются определенным принципам. На наш взгляд, одним из основных можно считать принцип абсолютности моральных качеств, который в наибольшей степени реализовался в платоновской этике, в частности в учении об идеях, соответственно, телеологии эйдоса. Другой принцип, а именно полноты самореализации, основывается на аристотелевской телеологии энтелехии. Их осуществление в педагогическом взаимодействии позволяет исследовать телеологию дискурса, в частности телеологию эйдоса и энтелехии. Эйдос блага имеет абсолютный, универсальный и всеобщий характер, поэтому не зависит от своеобразия деятельности и личности. Присвоение эйдоса блага как единства добра, истины и красоты означает его осмысление и принятие как цели существования. Телеология энтелехии проявляется в развитии способностей, предрасположенности к определенному виду деятельности. Они являются взаимно обусловленными, поэтому телеология эйдоса предполагает телеологию энтелехии.

Ключевые слова: педагогический дискурс, этика, телеология, эйдос, энтелехия, благо, добро, истина, красота, способности, творчество.

Summary

Volkov O. H. Teleology of the pedagogical discourse: eidos of Plato and entelechy of Aristotle. – Article.

Teleology is a set of goals that form integrity, since they obey certain principles. In our view, one of the main can be considered the principle of absolute moral qualities, which is most fully realized in the Platonic ethics, in particular, in the teaching of ideas, respectively, teleology of eidos. Another principle, namely, the completeness of self-realization, is based on the Aristotelian teleology of the entelechy. Their implementation in pedagogical interaction allows us to explore the teleology of discourse, in particular the teleology of eidos and entelechy. The goodness of eidos is absolute, universal and general, so it does not depend on the peculiarity of activity and personality. Assigning eidos the good as the unity of goodness, truth and beauty means understanding and accepting it as a goal of existence. Teleology of the entelechy manifests itself in the development of abilities, propensity to a certain type of activity. They are mutually determined, therefore the teleology of eidos implies the teleology of the entelechy.

Key words: pedagogical discourse, ethics, teleology, eidos, entelechy, boon, good, truth, beauty, ability, creativity.

УДК 130.2

Г. М. Горохолинська
старший лаборант кафедри теоретичних основ і загальної електротехніки,
здобувач кафедри культурології та мистецтвознавства гуманітарного факультету
Одеського національного політехнічного університету

КАЗКИ ЯК ПЛОЩИНА ПОЛІЛАТЕНТНИХ ЗВ'ЯЗКІВ КУЛЬТУРНО-МЕНТАЛЬНИХ КОНОТАЦІЙ НА ПРИКЛАДІ КОНЯ

Казки¹ виступають як культурно-ментальна площина, що впливає на формування та прояв особистості в соціокультурному середовищі макросвіту. Ф.М. Достоєвський вказував на три ланки впливу на людську свідомість: таємниця, диво та авторитет. Ці елементи найбільш чітко залишають свій слід у свідомості та сприйнятті об'єктів протягом життя людства. Кожне з цих понять виражене у казках. Б. Вонсовський говорив, що основними цінностями для молодого покоління мають бути «Vog, Honor i Ojczyzna» [1], що симптоматично є праобразом тезису письменника срібного століття. Ідея впливу на поведінку наступних поколінь (бажано чи не бажано) є старою, як світ. Ідея зворотного зв'язку є важливою віхою в дослідженні культурно-ментального сприйняття світу.

Казки являють собою величезну семіосферу для дослідження культурно-ментальних особливостей. Більшість дослідників не тільки пропонують свою класифікацію, систематизацію або моделювання формування казок у часі та просторі; але й вводять новий казковий матеріал, таким чином формуючи свідомість наступних поколінь, що ростуть на цих казках. Необхідно перерахувати фундаментальних дослідників семантики та морфології казки: В.Я. Пропп (величезний вклад у систематизацію, аналіз та моделювання етапів та зародження чарівних казок), А.Н. Афанасьєв (збирання емпіричного матеріалу та аналіз казкової сюжетики), Є.М. Трубецький (пояснення для розуміння чарівних казок з православної точки зору), Л.Ф. Дунаєвська (аналіз та введення нових понять у систему українського дослідження казок – не потребує просторових коментарів, оскільки всім відомий її фундаментальний вклад), В.Ф. Давидок (класифікація та моделювання часу появи казок), І. Rzepnikowska (проаналізувала та порівняла багатий казковий матеріал слов'янської культури), І.П. Березовський (порівняння та аналіз сюжетів казки та вичлененням історичних нашарувань фольклорної одиниці), О.Ю. Бріцина (збирання та аналіз фольклорного матеріалу), В. Юзвенко (збір, систематизація та аналіз українського фольклору), Е.К. Ромодановська (дослідження історії давньоруської культури), А.А. Аарне (систематизація казкових сюжетів, що дала поштовх до нових досліджень вченими всього світу), С. Томпсон (унікальний показник казкових типів), Х.-Й. Утер (удосконалення класифікації казок А.А. Аарне), І.Я. Франко (збирання та аналіз українського казкового матеріалу), В. Балушко (ініціація як сакральний обряд давніх слов'ян, змодельований на базі чарівних казок), Якоб (філологічний аспект казок) та Вільгельм (аналіз матеріалів) Грімм (внесок у дослідження казкознавства як особливого національного мистецтва неможливо переоцінити; в час важких змін та бурхливих переплетів свого історичного періоду вони змогли не тільки збирати матеріали для дослідження (зрозуміло, що з допомогою друзів), але й аналізуючи його – піднести на новий щавель розвитку) та багато інших дослідників. Кожен із них зробив свій внесок у дослідження казок взагалом (як у збиранні етнографічного матеріалу, так і в дослідженні), структурному аналізі та семантичному розборі. Культурно-ментальні особливості народної творчості фольклору загалом та українського зокрема, цікавили таких вчених: Ж. ле Гоффа (розкриття семантики дій та ритуалів, сновидінь та повір'їв), А.Я. Гуревича (унікальний матеріал

та його аналіз, для розуміння свідомості середньовіччя та семантичного аналізу світосприйняття людей того часу), К. Багратіон-Мухранську (аналіз української літератури, порівняння національних аспектів у фольклорних одиницях), Н. Рудакову (міфологічні мотиви та образи українського фольклору), О. Левчук (символіка зооміміа коня), П. Чубинського (збір та аналіз українського фольклорного матеріалу), В. Войтовича (особливості української міфології), Н.М. Гальковського (народна культура у літературі), О.В. Гуру (символіка тварин у слов'янській культурній традиції), О. Грушко (слов'янська міфологія), М.І. Костомаров (особливості української культури), С. Плачина (давньоукраїнська міфологія), В.В. Потебня (особливості міфологізації та символізму в народній культурі) та ін.

Семантика образу коня в народній чарівній казці частіше за все розкривається в контексті трансцендентального зв'язку між двома світами – світом живих та мертвих [3; 5; 6; 13]. Особливості ж культурно-ментального сприйняття цього предмету в українській казці дають змогу виокремити основні семантичні значення коня для подальшого розуміння сенсу його зображення, зокрема в українському іконописі [6; 14] або ж як складова частина української семіосфери загалом.

Людина створює казку під впливом свого досвіду, менталітету, локальних особливостей природного середовища тощо. Через деякий проміжок часу та сама казка виступає вже як невід'ємний елемент культури, що формує менталітет жителів тієї території, де вона побутує. З часом сюжет казки може змінюватися, герої можуть змінювати свою полярність. Основний мотив оповідання залишається незмінним до того часу, поки поставлена проблема буде актуальна на певному просторі. На думку спадає паралель із «процесами» та об'єктами відображеними К.Г. Юнгом [20] стосовно того, що предмети та об'єкти можуть змінюватися відповідно до часу виникнення, а от процеси, що вони символізують, – ні. Так, кінь демонструє процес переходу. Важливо, що ця риса стає такою не «навмисно», як камера схову сакрально-чарівної або морально-повчальної інформації, а виступає на перший план згодом, ніби розквітає у середовищі народної яви, що може змінити навіть таврований матеріал, поданий носіями, що здобули вищу освіту та видають за казки витяги з видатних шедеврів світової класики. Частина з всесвітньо відомого «Декамерон» Дж. Боккаччо (новела Філомени, яка розповіла її на другий день своєї подорожі, про Бернабо з Генуї, що заклався на свою дружину), у вигляді «Повість о купце, заложившемся о добродетели жены своей» [14], що згодом перекочувала до жанру казок. Ось тут починається найцікавіша частина. Немає потреби детально аналізувати структуру та зміст цієї повісті, це вже зроблено багатьма дослідниками, зокрема *Iwona Rzepnikowska* доволі щільно зверталася до цього питання [16], і немає сумнівів, ще матиме місце більш детальний аналіз цього питання у майбутньому. Що ж цікавого тут для вибраної теми? Аналізу не піддалися казки, записані на території нашої держави, зокрема казка «про Вірну дружину» [17]. На перший погляд, всі казки цієї тематики схожі, але наші приймають більш локалізовано виражений характер, місце дії не переноситься до невідомої місцевості, а знаходиться в полі розуміння рядового слухача казки. Чому це

¹ Під казками розуміється твір, написаний у прозі (чарівного чи соціопобутового характеру), що не претендує на історичну достовірність оповідання та має експліцитно виражений вигаданий сюжет.

відбувається? Чому казки, що своїм виникненням повністю завдячують писемному джерелу конкретного автора, змінюють свою локальну місцевість в оповіданні? Відповідь проста – казки типу «закладання на дружину» демонструють зворотній перехід від загальнолюдського глобального розуміння тексту до конкретно локального оповідання, доступного певним людям. Культура мікросвіту людини нашарована на загально прийнятій та поширеній погляді макросвіту у глобальному розумінні культурологічної бази ойкумени. Спочатку у Боккаччо місце дії – Генуя, потім у «*Повість о купце, заложившемся о добродетели жены своей*» місце дії – Париж, у казках Верховини – це просто «місто». Переноситься не сюжет казки, а часткові локальні особливості, наприклад султан змінюється на поліцейського або на царя. Тому доцільним буде зауважити, що казки, незважаючи на джерело своєї появи (виникли вони локально, або завдячують своїй появі письмовому джерелу,) мають важливе значення у розкритті менталітету мешканців. Приклад із тематикою вірної дружини було обрано через несумнівність шляху трансформації другорядних елементів казки, що виявляють можливість зміни казки під локальні особливості слухачів. Саме такі зміни вказують на етнокультурний феномен нашарувань свідомості середньостатистичних людей на глобальні культурологічні пласти, що відкривають шлях до вивчення культури та світосприйняття пересічних громадян. Вони дають опис *свого* світогляду, незважаючи на першоджерело казки. Автор казки прилаштує її сюжет до потреб аудиторії, щоб проблеми героїв стали ближчими для людей. Мотив зрозумілий – зацікавлення аудиторії, тому немає сумнівів у його бажанні ілюструвати близькість вибраного сюжету відповідно до потреб та розуміння аудиторії. Можливим стає використання цих другорядних елементів як маркерів культурологічного феномена менталітету конкретної ойкумени. Існує величезна кількість таких структурних одиниць, що використовувалися спочатку в казковій семантичній площині, а потім у популяризований літературі². Прикладом цього є гори, що стикаються одна з одною у певний час (казка «Залізний вовк» записана 1955 р. «Казки Верховини»), та гори-велетні, що стикаються одна з одною у Дж. Толкіна у його всесвітньо відомих фантастичних творах «Гобіт» та «Володар пернів» (перша книга про гобітів вийшла у 1937 р.). Іншим прикладом імпліцитних зв'язків, відображених в експліцитних формах, є бузинна паличка у казці «Залізний вовк» (зламавши бузинову паличку, Мишко здолав Чорного монаха) та бузинна паличка у Дж. Роулінг у циклі книжок про Гаррі Поттера. Такі приклади безліч. Але поєднують їх усіх фантастичність події та псевдоісторизм подій твору. Тепер можна перейти до предметного аналізу образу коня в українських казках.

В. Давидюк вважає, що ідея казкового коня є результатом його одомашнення [9]. Але через варіативність мітохондріальної ДНК, що успадковується більшістю організмів по материнській лінії, не можна говорити про спільного пращура у сучасних коней [13]. Тому питання про початок та формування локальних особистостей одомашнювання коней виходить на світовий рівень, таким чином, актуальним стає час, коли кінь із предмету полювання стає домашньою твариною, що використовують у побутових цілях. В. Давидюк стверджує, що казки могли розповідатися звірам, на яких полювали для відволікання їх від дій мисливця. Коней приручили у IV тис. до н.е. на території Північного Казахстану, дані підтверджені знахідками залишків кумису та відбитками уділів на зубах тварин, а самі домашні породи тварин належать до III тис. до н.е. [13]. В. Давидюк датує цей процес V – IV тис. до н.е. території Середнього Подніпров'я [9], хоча останні дослідження в цій сфері кажуть про неправомірність цієї думки [11], ще у V тис. до н.е. мало місце полювання на коней на цих територіях. З III – II тис. до н.е. на коней вже не полювали для того, щоб з'їсти (їх ловили та схрецьували з домашніми тваринами для покращення породи). Але археологічні дані кажуть про жи-

вання конини в їжу українцями, що у IX – XIII ст. [1], хоча з приходом християнства конина майже повністю зникла з раціону пересічного українця минулих століть. Причому на території Подолу (ремісницького району Чернігова) конину (домашню) вживали довше ніж на території Дитинця (проживала соціальна верхівка того часу). З XIII ст. конина стає в одну ланку з мертвечиною під час голоду [1]. М'ясо ж тарпана вживали до XIX ст. [4]. Л.Ф. Артюх пов'язує таке табу із впливом християнства на тогочасне язичницьке населення. На думку дослідника, активне протиставлення язичницького символу коня викликало відмову від споживання в їжу [1]. Чи може справа тут не тільки в християнстві? Офіційним часом хрещення Русі випадає на 988 р., поодинокі випадки християнських правителів мають місце раніше, «місіонерська робота» священнослужителів, зокрема братів Кирила та Мефодія (відголоски християнства могли потрапити різними шляхами до Київської Русі) належать до IX ст. тощо. Чому ж не з'явилася відразу до вживання домашньої конини раніше? Можливо, не останню роль у відмові від домашньої конини (крім особливого присмаку) відіграло монгольське нашествя (XIII ст.) та згодом постійні економічні та воєнні зв'язки з татарами (якими б не були міжусобні війни, часто-густо до них долучалися саме татари). Протистояння іншій культурі породило необхідність знакової демонстрації табу на вживання конини. Тоді ж виникають легенди, де кінь або з'їдає соломку, де ховається у яслах Христос або коні стають перетіленням нечистого духу. Тому не можна вважати семантичний характер казкового коня результатом його одомашнення.

Кінь у більшості казок виступає як помічник/другорядний персонаж [15; 18], що може бути провідником головного героя до поставленої мети. Тему «помічника» головного героя можна продовжити і серед інших дослідників казок. Зокрема, Л. Дунаєвська називає коня вірним товаришем та незамінним помічником у господарстві [10]. Така характеристика має вичерпне місце лише для розбору соціально-побутових казок. При зверненні до чарівної казки семантика коня не вичерпується таким лапідарним визначенням. Звернення до першоджерела (казки) зумовлене традиційно сформованою, але лапідарно відображеною думкою про те, що коні в казках найчастіше несуть у собі функцію помічника/провідника людини в її казково-героїчних вчинках, можуть мати зв'язки з потойбічним світом, образом сонця або вогню [15].

Кінь як невід'ємний елемент сюжетної лінії зустрічається у великій кількості казок, роль його (другорядна чи головна) зазвичай зумовлена сюжетом. Вони відкривають шлях до вивчення та розуміння місця чарівного в свідомості народу. Казки дають доступ до світу несвідомо виражених культурно-ідеалізованих ментальних трансформацій.

Для розуміння проблеми наводиться таблиця 1 українських казок. У ній використано матеріали, зібрані І. Березовським, І. Франком, І. Павликом, Б. Грінченко, В. Гнатюк, О. Пчілкою, Г. Барвінок, І. Рудченко, І. Манжурою, П. Чубинським та ін.

Необхідність поділу коней на види зумовлена важливістю правильного тлумачення образу тварини в українських казках. Немає потреби входити до популярної полеміки з визначення, що таке чарівне або чудотворне чи зокрема фантастичне. Для розвідки достатньо лаконічного зазначення, що всі з вибраного масиву казок несуть чарівне значення, незважаючи на характер казки. Оскільки, якщо цей твір належить до жанру казок, то несе в собі чарівне значення усіх складових елементів своєї структури. Для подолання кутів філологічних суперечок автор статті пропонує називати всіх коней у народних казках «винятковими», а потім, залежно від включення їх до певної групи, продовжувати поділ на коней богатирських та маркерів (залежно від основних характеристик). У такому разі не йдеться про тотемні властивості тварини або зооморфні тенденції казки. У чарівних казках кінь може бути богатирським, або,

² Цей процес не односторонній можлива варіативність переходу сюжетної лінії з одного джерела в інше.

Таблиця 1

№	Назва казки	Вид казки (соціально-побутова чи чарівна)	Характеристика коня
1	Відьми на Лисій горі	чарівна	Перевізник перетворений на тварину з верби
2	Вовк, собака і кіт	звірний епос	Їжа-здобич для вовка та собаки
3	Два товариша	чарівна	Одер Кінь (сильний, але легковірний)
4	Як бідняк звільнявся от злиднів	чарівна	Кінь маркер достатку
5	Як кінь із биком у запуски бігали	звірний епос	Швидкий бігун
6	Покатигорошек	чарівна	Маркер сили героя
7	Про бідного парубка і царівну	чарівна	Засіб для пересування
8	Іван – мужичий син	чарівна	Звичайні коня – маркери сили героя. Богатирський кінь – маркер сили героя
9	Козак Мамарига	чарівна	Кінь Гивер може літати на деревах. Мандрівний кінь на великі відстані. Розмовляє
10	Три брати	чарівна	Чарівний кінь мандрує через весь світ вночі. Літає над деревами. Розмовляє
11	Ненькова сопілка і батіжок	чарівна	Кінь чарівний, створений за бажанням. Над хмарами літає. Розмовляє
12	Залізний вовк	чарівна	Звичайні коня засіб для пересування. Кінь як жертвна тварина для вовка. Чарівний кінь золотогривий
13	Чоловік і дружина	соціально-побутова	Маркер статку, пересувний засіб
14	Як опришок бідняка віддячив	соціально-побутова	Маркер статку, пересувний засіб
15	Панщина	соціально-побутова	Худий кінь – народ, ситий кінь – пани, сліпий кінь – цар
16	Про двох братів	соціально-побутова	Маркер статку
17	Три слова	соціально-побутова	Маркер статку, пересувний засіб
18	Казка про дурного Янка	соціально-побутова	Маркер статку, пересувний засіб
19	Цар і розбійники	соціально-побутова	Сліпий кінь – пересувний засіб, відволікаючий засіб
20	Як пастух перехитрив царівну	соціально-побутова	Пересувний засіб, з'їв отруєну їжу
21	Як бідняк перехитрив розбійників	соціально-побутова	Маркер статку
22	Казка про цигана	соціально-побутова	Маркер статку. Срібна кобила – цінність. Стара кляча – спосіб покарати торгашів за обман
23	Анфіса – золоті коси	чарівна	Засіб пересування, спровокував всю ситуацію з пошуком
24	Баба і глечик молока	соціально-побутова	Товар для обміну
25	З коня верблюд	звірний епос	Хотів стати схожим на лебедя, став верблюдом
26	Кінська голова	звірний епос	Подарувала добрій дівчинці золото та коней
27	Кінська сила	звірний епос	Іскри сипались через те, що старий кінь був підкований, а лев – ні
28	Кінь і бик	чарівна звірний епос	Кінь не скидає хлопчика, бо це не слава для нього
29	Кінь і вовк	звірний епос	Хитрий старий кінь
30	Кінь і собака	звірний епос	Кінь потрібний людині як тяглова сила
31	Кінь медвідь і вовк	звірний епос	Іскри (вогонь) сипались через те, що старий кінь був підкований
32	Кінь, пес, кіт і півень	звірний епос	Старого коня ґазда прогнав
33	Про що думав кінь	звірний епос	Ні про що не думав
34	Сліпий кінь	звірний епос	Допоміг ґазді, а коли втратив зір, хазяїн його вигнав. Дзвонив у дзвін для допомоги
35	Маленький мандрівник	чарівна	Маркер статку. Маленький мандрівник сам обернувся в золотогривого коня. Цариця назвала цього коня смертю царя. Із кісточки возводився
35	Бородка	чарівна	Розірвали царицю два коня – кінь як засіб для покарання
36	Кінь та осел	звірний епос	Гордий та упертий

якщо казка належить до звіриного епосу, праобразом людини. В цьому руслі не зайвим буде згадати поширену серед усіх народів свету легенду/казку/притчу про те, що злий цар/володар/хан наказав знищити всіх людей похилого віку, а того, хто не виконає царський/ханський наказ, очікувала смерть. Звісно, за сюжетом казки/легенди один чоловік/юнак не вбиває свого батька, а ховає його у мішок/кошик/скриню (залежності від казки), потім серед різноманітних труднощів саме стара людина знаходить вихід зі складної ситуації. Саме старий кінь виступає праобразом «хитрої» істоти (казка № 27), зрозуміло, що він більш до-свідчений, оскільки «старий», але якщо звернутися до соціально-побутової казки № 15, коні – стають праобразом людей (бідняків, панів та царя). Простежується поступове заміщення людини на коня, хоча приклад казки № 3 вказує на «легковірність» як ваду старого коня.

У соціально-побутових казках кінь частіше за все виступає маркером статку (цінністю) або засобом пересування – це й не дивно, оскільки, по-перше, коні увесь проміжок часу до ХХ ст. (у селах України поодинокі коні залишилися як засіб для збору сіна у полі й у ХХІ ст.) слугували основним засобом для пересування, а дозволити собі їх могли лише більш-менш заможні люди. Коні стояли в одному ряду з військовою амуніцією, оскільки напряду від них залежала швидкість пересування війська та артилерії. Розрізняли «дорогих коней» для служіння у війську [19] та тяглових. По-друге, коні були одним із ходових товарів, зокрема на торгівлю ними були накладені певні обмеження з початком російсько-турецьких війн. По-третє, коні слугували маркерами шляхетської доблесті, зокрема зображали на коні «лицарів-сарматів» поряд із гербом або володарів, уособлюючи таким чином ідеал лицаря [19]. Кінь у такому разі додає завершеності композиції ідеальної шляхетної людини, з одного боку, вказуючи на загальну західноєвропейську традицію, з іншого, має певні спільні риси з татарськими вершниками, що відбиваються в особливостях одягу та озброєння. Цікаво, що для ілюстрації портретів було обрано такі, де вершник зображений у русі на правий бік [19]. Навіть у сучасних дослідженнях маємо справу з парадоксально живучим культурно-ментальним стереотипом – про правий бік у системі цінностей, який включає у себе християнські протиставлення: добре – погане, біле – чорне, праве – ліве тощо. Історична ретроспектива (не лише для ХVІІ – ХVІІІ ст.) ілюструє соціально-економічні конотації, що лапідарно відбиваються у соціально-побутових казках.

Цікава роль коня у чарівних казках, коли кінь виступає засобом помсти/покарання або як засіб пересування на великі відстані по повітрю або в одну мить. Таким чином демонструються його функції не тільки як чарівного помічника, образ якого розкрито видатним дослідником В.В. Проппом, але й його *надхтонічні властивості*, якщо використовувати термін «хтонічний» із семантичної термінології А.Ф. Лосева [12], про перенесення нехарактерних «чарівних» властивостей на об'єкти.

Зазначаючи істотну різницю між кіньми у прямому розумінні цього слова і кіньми багатирськими, важливо зауважити, що перші хоч й можуть бути розумними, кмітливими або сильними, але мають певні рамки свого існування; для останніх же таких обмежень майже немає – багатирський кінь здатен на все, що не суперечить сюжету казки.

Оскільки визначальне значення тварини симптоматично залежить від виду казки, необхідно поділити матеріал на дві групи: соціально-побутові та чарівні казки. Важливо відрізнити понятійні феномени культурологічного плану як використання образу цієї тварини у сучасних практичних цілях, соціального маркера та багатирського коня, як представника вищого втілення ідеалізованої тварини, або бачити у коня лише трансцендентальну істоту хтонічного порядку чи, навпаки, хтонічну істоту трансцендентального світу. Було встановлено, що казки з групи соціально-побутового жанру найчастіше демонстру-

ють коня як маркера статку людини, незалежно від його особистих характеристик – сили, розуму або вдачі. Якщо людина заможна вона має коня, якщо бідна – ні. Цікаво, що коня можна як отримати, так й втратити у процесі дії казки. Тому можна зробити висновок, що статок людини, маркером якого виступає кінь, не є постійною перемінною, константою як Доля або Недоля. Його можна отримати/вкрати³, можна втратити через невдачу, лиху волю інших людей, особисту некітливості тощо. Кінь також може виступати як антипод людини, якщо мова йде про сліпого або голодного коня. Важливо зауважити, що колір коня не має безпосереднього значення в цьому виді казок. Зовсім інша річ – казки чарівні. Коні в них можуть бути не тільки маркерами статку або хтонічними істотами, що подорожують світами, але виступають як особливі маркери головних героїв. Вони вимагають від казкових персонажів недужої сили або проявити кмітливості там, де більшість людей знавала поразки. І саме вони допомагають героям подолати величезні перешкоди, що неможливо здолати звичайним людям. Доцільно використати термін «багатирські коні». Кінь може виступати посередником між світом живих і мертвих (причому саме з боку потойбічного світу (наприклад, як у казці «Дівчині і мрець», де Ясько приїжджає до Касі на сивому коні, можливо навіть посланець з потойбіччя, оскільки після «особливого» гостя дівчина померла), необхідно зробити зауваження, що він може бути як позитивним персонажем для головного героя та намагатися заманити (або забрати) героя до іншого світу, де його буде чекати смерть, у такому разі кінь безпосередньо належить негативному персонажу – частіше за все, мерцю або нечистій силі. Важливе місце відіграє колір коня. Частіше за все, «сивий» або «блідий», тому важко не помітити паралелі із християнським Апокаліпсисом. З огляду на вже окреслений шлях культурно-метальних перевтілень, перехід знакового символу з однієї семантичної системи до іншої через людину, що розповідає казки, легко розгледіти ці трансформаційні процеси на образі коня в цій групі казок). Такі казки демонструють, ще одну паралель сприйняття світу – зв'язок із правом «мертвої руки». Простежується певна залежність дівчини (нареченої мерця/дружини) від волі померлого навіть після смерті. Таку практику права «мертвої руки» для країн Західної Європи розкриває у своїй роботі видатний дослідник середньовіччя А.Я. Гуревич [7] Смерть людини не ставить нездоланих бар'єрів для спілкування зі світом живих людей. У вибраному Ароном Яковичем прикладі мрець з'явився верхи на коні (колір коня не з'ясовано; в такому разі він, скоріше за все, не демонстрував доброго положення мерця, тому повною мірою можна сказати, що кінь виконував трансцендентальну функцію перевізника). Якщо повернутись до начал українських народних казок, кінь може виступати посередником між нашим і потойбічним світом. Аналогічний висновок наводить і В. Пропп [5]. Симптоматичним є вже те, що сама тварина потрапляє до розділу чарівних дарів та підрозділу чарівних помічників.

Особливим підвидом чарівної казки є зооморфні казки. Тут кінь виступає у різних амплуа, наприклад, хитрої та розумної тварини (казки № 5 та 29) або ненажерливої та проклятої тварини (казка № 36). Неоднозначність сприйняття образу коня показує, наскільки глибоко в'їлися в народне сприйняття протиріччя, котрі мали місце сотні років назад, тому розглядаючи образ коня в народному сприйнятті, не можна конкретно позначити його «-» або «+». Шлях культурно-ментальних трансформаційних процесів може йти напрямом зміни полярності відношення до об'єкта: те, що мало позитивний зміст, стає негативним та навпаки, або евфемізм поняття, адаптуючись до нагальних реалій слухачів казки, стає контамінаційним. Рудименти культів тварин у народній творчості, на які з часом були нашаровані християнські моральні норми, дають інформацію про світосприйняття пращурів, яку через латентність відображення

³ Крадуть коней, частіше за все, разом із грошиками або іншими елементами маркірування статку.

не можна отримати з інших джерел. Питання про реконструкцію або конструкцію (залежно від позиції дослідника) життя та культурно-ментального сприйняття світу людей, що відділені від дослідників на кілька століть, не втрачає своєї актуальності. Необхідно використовувати максимально повний масив джерел із його вивчення, розглядаючи його не тільки з усіх боків, розміщення у площині історичного періоду, але й виокремлювати елемент, який під час своєї трансформації зберігає основне семантичне навантаження, незважаючи на культурно-моральні нашарування часу. Казки, що зберегли народне «сприйняття» цієї тварини, відрізняються позитивною наповненістю щодо цього персонажу. Казки, що потрапили до молоту ортодоксальної релігії, вийшли оновленими, майже незмінними, окрім символіки другорядних персонажів, у тому числі коня.

Література

1. Артюх Л., Кони на системі харчових заборон українців. Народна творчість та етнографія. 2005. № 6. С. 24–29.
2. Alan K., Outram The Earliest Horse Harnessing and Milking. URL: <https://www.dropbox.com/s/blhw40vy8pbf-d9rw/The%20Earliest%20Horse%20Harnessing%20and%20Milking.pdf?dl=0/>
3. Балужок В.Г. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк: Вид-во М.П.Коць, 1998. С. 128.
4. Боплан Г.Л. Опис України. URL: <http://litopys.org.ua/borplan/opys.htm#fauna>.
5. Войтович В. Українська міфологія. Київ: Либідь, 2002. 524 с.
6. Горохолінська А.Н. К вопросу о семантике коня на иконах Георгия Победоносца. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. Вип. 10. С. 28–30.
7. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом западе. URL: <http://www.twirpx.com/file/1132788/>.
8. Goroholinskaya A.N. Wizerunki koni we wschodniej europejskiej tradycji malarstwa ikonowego. URL: <http://www.studiawarminskie.uwm.edu.pl/numery-studiowarmini-skich/#54>.
9. Давидюк В., Первинна міфологія українського фольклору. URL: <http://etnoui.info/novynu/knyha-pervisna-mifolohija-ukrajinskoho-folkloru-vdavudjuk/>.
10. Дунаєвська Л. Колиска добрих. URL: <http://www.royallib.ru>.
11. David W. Anthony. Eneolithic Horse Exploitation in the Eurasian Steppes: Diet, Ritual and Riding. URL: https://www.researchgate.net/publication/285778242_Eneolithic_horse_exploitation_in_the_Eurasian_steppes_Diet_ritual_and_riding.
12. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. URL: <http://www.sno.pro1.ru/lib/losev2/index.htm>.
13. Поріцька О. Образ коня в традиційних уявленнях українців: загальнослов'янський контекст. Етнокультурна спадщина Полісся. 2005. Вип. V. С. 49–55.
14. Повесть о купце, заложившемся о добродетели жены своей. URL: <http://lib2.pushkinskijdom.ru/повесть-о-купце-заложившемся-о-добродетели-жены-своеи>.
15. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. URL: <http://lib.ru/CULTURE/PROPP/skazki.txt>.
16. Rzepnikowska I. Сказки типа «Спор о верности жены». URL: http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.hdl_11089_10776/c/6-053_066_rzepnikowska.pdf.
17. Сказки Верховини [Текст] / под ред. Макаренко М.С. Л., 1962. С. 224.
18. Трубецкий Е., Иное царство и его искатели в русской народной сказке [Текст]. Три Очерка о русской иконе. М., 2003. С. 187–276.
19. Українська держава другої половини XVII – XVIII ст.: політика, суспільство, культура / Смолій (відп. ред.). НАН України. Інститут історії України; Науково-дослідний інститут козацтва. К.: ІІУ, 2014. 671 с.
20. Юнг К. Человек и его символы. URL: http://royallib.com/book/yung_karl/chelovek_i_ego_simvoli.html.

Анотація

Горохолінська Г. М. Казки як площина полілатентних зв'язків культурно-ментальних конотацій на прикладі коня. – Стаття.

Стаття присвячена виявленню та аналізу культурно-ментальних конотацій в українських народних казках на прикладі такої семантичної одиниці, як кінь. Окреслення важливих та незмінних соціокультурних експліцитно та імпліцитно виражених перехідних процесів символічного сприйняття оточуючого світу, виражене за допомогою цього виду фольклорного мистецтва та семантико-компаративний підхід до аналізу символіки коня в українських казках, займає провідне місце у статті. Вони розглядаються як один із чинників формування національної культури та особливостей культурно-ментального сприйняття світу загалом. Складена таблиця казок (зібраних дослідниками попередніх століть) з основними та найбільш яскраво вираженими семантичними функціями коня. На її основі зроблено умовний поділ казок на дві групи: чарівні та соціально-побутові. На основі цього поділу окреслено шлях трансформації сприйняття образу коня, що виражений у казці.

Ключові слова: казка, кінь, конотації, культурний, ментальний.

Аннотация

Горохолінская А. Н. Сказки как плоскость полилатентных связей культурно-ментальных коннотаций на примере коня. – Статья.

Статья посвящена выявлению и анализу культурно-ментальных коннотаций в украинских народных сказках на примере такой семантической единицы, как конь. Определение важных и постоянных социокультурных эксплицитно и имплицитно выраженных переходных процессов символического восприятия ойкумены, выраженное с помощью этого вида фольклорного искусства и семантико-компаративный подход к анализу символики коня в украинских сказках, занимает важное место в статье. Они рассматриваются как один из факторов формирования национальной культуры и особенностей культурно-ментального восприятия мира в целом. Составлена таблица сказок (собранных исследователями прошлых столетий) с основными и наиболее ярко выраженными семантическими функциями коня. На ее основе сделано условное деление сказок на две группы: волшебные и социально-бытовые. На базе этого разделения обозначены пути трансформации восприятия образа коня, выраженные в народной сказке.

Ключевые слова: сказка, конь, коннотации, культурный, ментальный.

Summary

Goroholinskaya A. N. The fairy tales, as the reality of polylatent links of cultural-mental connotations, on the example of a horse. – Article.

This article is devoted to the revealing and analysis of cultural-mental connotations in the Ukrainian folk tales, for example, at the semantic unit such as a horse. The definition of important and permanent socio-cultural explicitly and implicitly expressed transients of the symbolic perception of the habitable world, expressed through this type of folklore art and the semantico-comparative approach to the analysis of the horse symbolism in the Ukrainian tales, occupies the important place in the article. They are considered as one of the factors shaping the national culture and the characteristics of the cultural-mental perception of the world. The spreadsheet of the tales (collected by the researchers of past centuries) is composed with the main and most pronounced semantic functions of the horse. On its basis, the conditional division of fairy tales into two groups is made: fairy and social. On the basis of this division, the ways of transforming the perception of the image of a horse, expressed in a folk tale, are indicated.

Key words: fairy tale, horse, connotations, cultural, mental.

УДК 211

А. М. Гренишен
кандидат історичних наук,
член громадської організації «Науковці-християни»

БІБЛІЙНІ СЮЖЕТИ В ПОЕТИЧНІЙ ТВОРЧОСТІ Т. ШЕВЧЕНКА В КОНТЕКСТІ ІДЕОЛОГІЧНОЇ БОРОТЬБИ ЗА САМОСТІЙНІСТЬ УКРАЇНИ

В умовах пошуків виходу з глухого кута сучасного російсько-українського протистояння значної актуальності набуває досвід ідеологічної боротьби діячів українського національного руху XIX ст., особливо це стосується поетичної творчості Т. Шевченка. Перекручування поглядів Тараса Григоровича на шляхи вирішення більшості питань українського націєтворення, притаманне радянській науці, до кінця непероджене в часи незалежності України. Головна небезпека криється в апологетичному підході до висвітлення поглядів «українського пророка», який не допускає критичного переосмислення навіть окремих його вчинків і переконань. Саме із цієї причини звернення Кобзаря до біблійних сюжетів у контексті ідеологічної боротьби не знайшло висвітлення у працях вітчизняних дослідників. Цьому, власне, присвячена запропонована вашій увазі стаття.

Метою статті є аналіз звернення до біблійних сюжетів у поетичній творчості Т. Шевченка на ґрунті зіставлення подражаній і вільних перекладів розділів Святого Письма з текстами, наведеними в Біблії. На превеликий жаль, українські дослідники не зверталися до цієї тематики у своїх наукових працях, оскільки в радянський час це було неможливо з ідеологічних причин, зокрема панування наукового атеїзму, а за часів незалежності України подібні версії тлумачення поглядів Кобзаря просто не вписуються в апологетичну пояснювальну схему розвитку українського національно-визвольного руху XIX ст., незважаючи на її шкідливість для сучасного українського націє- та державотворення, бо не дає змоги вчитися на помилках попередників у справі українського націє- та державотворення, сприяючи наступанню на ті самі граблі.

Українське суспільство Наддніпрянщини протягом кінця XVIII – першої половини XIX ст. визначалося з ідентичністю, шукаючи своє місце серед народів, які перебували під владою Російської імперії. Річ у тім, що соціальна структура українського народу принципово відрізнялася від, наприклад, польського, російського чи білоруського, зокрема наявністю соціального прошарку козацтва, поділеного на старшину та рядових козаків. Імперська уніфікація долучила старшину до дворянства, а козацтво – до селянства. Один із нащадків рядового козацтва Тарас Григорович Шевченко став рупором козацької ідентичності, сформулювавши на цій основі українську національну ідею.

Тарасове бажання відродити козацький суспільний устрій носило ретроспективний і перспективний характер, оскільки ґрунтувалося на культурі суспільних відносин, яка передбачала свободу особистості, самоорганізацію та демократію. Поегові сум і туга за давньою доброю козацькою цілком аполітичні, бо козаки поставали в народній уяві захисниками українського народу, а не творцями держави. Тому приклади боротьби козацьких і гайдамацьких ватажків повинні були надихати на нові звершення у відстоюванні українських національних інтересів, зокрема в захисті християнства та християн від утисків із боку різноманітних утискувачів і нападників [9, с. 94–96, 102–104, 107].

До того ж православне самовизначення козацтва підпорядковувалося етнокультурній складовій української національної парадигми Т. Шевченка. Політичний елемент українського суспільного життя повністю розчинявся в соціокультурному розмаїтті самоорганізації українців. Історична пам'ять, збережена у фольклорі, розпалювала прагнення Тараса Григоровича саме до українського самостійного державотворення, що необхідно відродити й розвинути серед українства ХХІ ст. Водночас, аналізуючи докорінні зміни в українському суспільно-політичному

житті, констатуємо необхідність адаптації Шевченкових ідей до сучасних умов з урахуванням радянської культурної спадщини [9, с. 120–128].

Із цією метою варто переосмислити ставлення Т. Шевченка до змісту Біблії, або книг Святого Письма Старого й Нового Заповітів, як основи християнського віровчення, оскільки радянська влада найжорстокішим способом боролася із християнською вірою в Бога, звеличуючи найменші вияви безбожжя. Порівнюючи, наприклад, зміст чотирнадцятого розділу книги пророка Осії з подражанієм, складається враження, що наслідувач перекрутив записану пророком Осією позицію Бога щодо ставлення народу до Господа, звинувачуючи в проблемах українського народу російських і українських правителів. Це характерно для сучасної української громадської думки, яка звинувачує владу в суспільних проблемах, не визнаючи, що безбожжя народу спричиняє його негаразди [9, с. 617–619; 7, 14: 1–3].

Поруч із цим сподівання на втілення позитивних прощів і намагання їх прикласти до життєдіяльності українського народу середини XIX ст. також притаманні для творчості Т. Шевченка. Мислитель констатує, що Бог судитиме безбожників і захистить вірних, але залишається питання про те, чи готовий Кобзар смиренно чекати суду Божого, виконуючи волю Богу, чи просто хоче благословень Божих незалежно від наявності для цього достатніх підстав? Однак найголовніше переадресувати це питання самому собі, а не звинувачувати когось іншого у власних недоліках і проблемах, особливо будучи проінформованими про Божі принципи життєдіяльності й побудови відносин [9, с. 575–576].

Пророк Ісаїя розповів про любов Богу до людей, розкриваючи прагнення Господа подбати про свій народ, благословити, порятувати, захистити та втішити його. Підбадьорює віруючих не боятися та сподіватися на Бога, який відкриє очі сліпим і вуха глухим, а кривий буде стрибати немов олень. Радість буде наповнювати викуплення Божих, а нечистий там не ходитиме й журба та зітхання втечуть. Це пророцтво про Царство Боже, насаджене Христом, збувається, проте політика, влада й сила людська у процесі насадження й поширення Божого Царства можуть лише заважати та шкідити, без усвідомлення цього звернення до Біблії та її сюжетів перетворюється на безглузді домисли, які відволікають увагу від Божої правди [5, 35: 1–10].

Цікаво, що Кобзар звертається до книг Старого Заповіту, зокрема апсалмів і книг пророків, а Євангелія, Дії, подання святих апостолів і книга Об'явлення не стали предметом його наслідування чи вільного перекладу. Напевне, він не сприймав Біблію головним джерелом його віри в Бога, що дало змогу Тарасу Григоровичу керуватися своєю думкою, не підпорядкованою Слову Божому щодо віровчення та способу життя, сподіваючись на заступництво Боже щодо власної персони. Він абстрагувався від молитви царя Давида про спасіння Боже, скаржачись на брак святих людей, і, викриваючи людські пороки, констатував, що Бог на сторожі Своїх дітей поставив Своє слово. Фактично від ставлення до Слова Божого залежить, чи людина є дитям Божим, чи народжена тільки від тіла та крові [9, с. 573–574; 1, 1: 12–13].

Повстанський дух заважав змиритися зі Словом Божим і підштовхував до перекручень, адаптації та тому подібних інтелектуальних маніпуляцій. Дитячої довіри до Божого Слова в Кобзаря не було та й, власне, навчити його довіряти Біблії просто не було кому. Духовна порожнеча заповнювалася душевними переживаннями, які виливалися у претензії до Творця, а інколи навіть у відверту богозневагу. Суспільний вплив особистості та творчості Т. Шевченка складно

порівняти із впливом будь-якого іншого діяча українського національного руху XIX ст.: виходець з українського селянства козацького походження, талановитий художник, видатний літератор, активний громадський діяч, Т. Шевченко став натхненником і прикладом для наслідування мільйонів українців, але використав даний Богом йому дар не для проповіді Благої звістки Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа, а заради підняття рівня української національної свідомості. До речі, недооцінивши роль Євангелії в цій справі, далеко не повною мірою досяг бажаного, навіть звернувшись до чеського реформаційного досвіду [9, с. 255–264].

Щоправда, сучасне українське суспільство не знаходить взаємозв'язку між Євангельською правдою і вирішенням особистих і громадських проблем, оскільки привчене жити матеріальними цінностями, відокремлюючи релігію від так званого реального повсякденного життя. Серед українців побутує переконання про те, що можна бути християнином, не вивчаючи Біблію, про виконання Слова Божого взагалі не йдеться серед досить чисельної частини наших співвітчизників. Особливо цікава позиція про те, що Біблію написали люди, а тому їй можна не довіряти, до того ж по-своєму вірячи в Бога. Напевне, така точна зору щодо християнства була близькою Тарасу Григоровичу, що до певної міри відобразилося в його поетичній творчості [9, с. 596–597].

Сприйняття реальності через призму традиції, у якій вихована людина, притаманна світосприйняттю пересічних українців початку XXI ст. і пов'язана з небажанням змінювати свій звичний спосіб життя, навіть усвідомлюючи його хибність і шкідливість. Аналогічна світоглядна ситуація склалася в середині XIX ст. на Наддніпрянщині, бо українські інтелектуали усвідомлювали самотуність українського народу, проте не мали змоги поділитися цим усвідомленням зі співвітчизниками. Сучасний інформаційний простір створює чудові умови для інформування співгромадян, але не забезпечує ефективний фільтр інформації, як і за часів Т. Шевченка Біблія не користується достатнім авторитетом регулятора міжособистісних відносин серед українських православних, а тому про них можна складати пісню жалобну, як і пише про це пророк Єзакеїл у 19 розділі своєї книги [6, 19: 1–14].

Ілюстрацією цього приголомшливого факту слугує, наприклад, «Подражаніє Іезекіїлю. Глава 19», у якому зроблено політичний акцент без прямих аналогій зі станом речей часів автора, що в цьому контексті сприймається читачем як політична маніпуляція. Поет ніби не помічає туги пророка саме за ізраїльськими князями, висвітлюючи поведінку водночас українських і російських правителів і можновладців, ігноруючи потребу працювати над удосконаленням своєї власної особистості й виправлення власних недоліків. Насправді, легше звинувачувати когось, ніж визнавати й виправляти свої помилки чи каятися у власних гріхах і вірувати в Євангелію, до чого закликає Ісус Христос [9, с. 616–617; 3, 1:15].

Мій погляд може видатися занадто критичним, але, споглядаючи ставлення сучасних українців до себе та влади, розумію, що люди, незадоволені власним життям, звинувачуючи всіх навколо, крім себе, у суспільних та особистих негараздах, марно сподіваються на покращення ситуації без змін свого характеру та способу життя. Боротьба, до якої закликав Т. Шевченко, вилася в низку революцій межі XX – XXI ст., проте не принесла сподіваної свободи українцям і самостійності Україні, бо не сформувала у співвітчизників національної свідомості вільних людей, законсервувавши рабсько-повстанський характер, як у ізраїльців, виведених Мойсеєм з єгипетського рабства [8, 14: 1–24].

Саме цей характер підсилює сподівання на те, що хтось вирішить наші проблеми замість нас. Він же спонукав євреїв висловлювати невдоволення Мойсеєм, який озвучував їм волю Божу, бо ця воля суперечила їхньому уявленню, що благо мало прийти без їхніх зусиль. Українці повинні позбутися рабсько-повстанського характеру й упокоритися Слово Божому, якщо ми хочемо досягнути добробуту. Щоправда, годі сподіватися на те, що формалізм або показна

релігійність, або лицемірство допоможуть українському суспільному поступу. Навпаки, саме звільнення від цих рис рабського характеру й вироблення звички виявляти щирі любов і відповідальність у відносинах із навколишніми людьми – запорука справжніх перетворень в Україні [2, 10: 25–37].

Особисте й соціальне життя сучасної людини та суспільства нерозривно пов'язані між собою на моральному рівні. Таємниці людського щастя розкриті в першому псалмі царя Давида, переспіваному Тарасом Григоровичем, дивують простотою своєї реалізації. Осмислити варто лише варіанти та критерії вибору способу життя, щоби не розчаруватися результатами своєї життєдіяльності, підбиваючи підсумки земного шляху. Має благо – блаженна – людина, яка десь не перебуває, уникаючи чогось, чогось не робить і щось робить заради того, щоби бути дійсно щасливою. Напевне найголовніше – застосувати ці принципи у своєму житті кожного свідомо й самостійно, бо примусово неможливо стати по-справжньому щасливим [9, с. 324].

Перший псалом, як і практично вся Біблія, цілком аполітичний, особистісно-орієнтований посібник із предметів духовно-морального спрямування, висловлюючись сучасною педагогічною термінологією, у якому в доступній поетичній формі викладено моральні настанови щасливого життя. Поміркуйте самі над питаннями: Чи корисно ходити за радою несправедливих, стояти на дорозі грішних і сидіти на сидінні злоріків? Чи, можливо, краще знаходити насолоду в Законі Господнім і розмірковувати над Його Законом удень і вночі? Напевне краще, коли щастить у справах і можна встояти на Суді, а також у зібранні праведників, але вибирати кожному з нас свій життєвий шлях самостійно, бо кожній людині Богом дана свобода совісті та волі [4, 1:1–2].

Політизованість поглядів і переконань Кобзаря змусувала його мислити загальносуспільними категоріями, не даючи змоги повноцінно спуститися на особистісний рівень етичного розмірковування. Саме тому мислитель потребував і чекав українського «...Вашингтона з новим і праведним законом...». Ця Тарасова риса, притаманна нашій українській політичній культурі, на початку XXI ст. переросла у соціально-психологічну хворобу завищених очікувань і сподівань особливо на добрих і мудрих можновладців, які змінять злих і тупих. Ілюзія зміни влади – передумови покращення життя, – посилена зневажливим і маніпулятивним ставленням до Біблії, посилює нестабільність і напругу в українському суспільстві за відносно високого рівня довіри громадян України до церкви як суспільної інституції, як порівняти, наприклад, з органами державної влади та місцевого самоврядування [9, с. 554].

Власне, таємниця політичного успіху царя Давида записана у 105 вірші 118 псалма: «Для моєї ноги Твоє слово – світільник, то світло для стежки моєї». Незважаючи на те, що складно жити в темряві, багатьом українцям це подобається, бо завдяки цьому не викриваються їхні злі вчинки, проте життя постійно гіршає, і це вже неможливо приховати попри всі намагання звалити все на владу, дедалі більш очевидними стають особисті та суспільні вади нашого народу. Отож українська система суспільних відносин, основана на корупції, остаточно може бути перебудована тільки на морально-етичному рівні, тобто переконанням, оскільки правоохоронна протидія використанню службового становища у власних інтересах, обмежена методами примусу, не досягає бажаного результату [4, 118: 105].

На перший погляд, дивною видається позиція Т. Шевченка щодо церкви, зокрема майже повне ігнорування церковної тематики в поетичній творчості митця. З іншого боку, така точка зору на церковне питання пояснюється недооцінкою поетом Нового Заповіту Господа нашого і Спасителя Ісуса Христа, хоча саркастичному сприйняттю чернецтва все ж таки присвячено вірш, який увійшов до «Кобзаря». «Гімн чернечий» сміливо можна назвати гімном антиклерикалізму, у якому висвітлено всі протиріччя православного релігійного життя першої половини XIX ст. Висміюючи лицемірство та блюзнірство становища та спо-

субу життя ченців і черниць, Т. Шевченко демонструє, що вони – звичайні люди з притаманними для всіх нас бажаннями та прагненнями, схованими під рясами [9, с. 626–627].

Крім того, монастирі сприймалися як місця пожиттєвого ув'язнення використаних російською владою, а згодом неугонних і небезпечних для російського самодержавства людей, що сприяло характерному сприйняттю цих установ у суспільстві. Т. Шевченко не обділив увагою цей аспект релігійного життя Російської імперії, згадавши долю борця за козацькі вольності Семена Палія у вірші «Чернець». Імперська центральна влада свідомо чи несвідомо розпалювала й підтримувала антиправославність української інтелектуальної еліти середини та другої половини XIX ст. і традиційно забобонну православність українського селянства, забороняючи поширення навіть початкової освіти українською мовою [9, с. 390–391].

Цей світоглядний розрив українського народу завдав українському національному державотворенню 1917–1921 рр., оскільки після відмови у створенні ради церков і релігійних організацій при Генеральному секретаріаті, крім священиків, просто не було кому пояснити селянам необхідність воювати з більшовиками до переможного кінця. Навіть під час сучасної російсько-української гібридної війни високий рівень актуальності має пояснення пересічним українським «пацифістам», яких вистачає в нашому розділеному суспільстві, необхідності збройно відстоювати державний суверенітет і територіальну цілісність України від іноземного, зокрема російського посягання.

У цій справі політизація соціокультурного життя не допоможе, бо не консолідує суспільство, а зробити це може тільки потужне патріотичне почуття, ґрунтоване на любові до ближнього й концепції захисту своєї батьківщини від іноземної агресії, а в цьому може посприяти досвід українсько-козацтва, до якого майстерно апелював Т. Шевченко, звеличуючи звитягу й позитивні риси волелюбних захисників українського народу та нещадно викриваючи їхні недоліки, не помічаючи чи маскуючи власні морально-етичні вади. Наприклад, кричущу неповагу до іншої особистості, яка все одно виявилася в поемі «Сон (У кожного своя доля...)» і спрямовувалася персонально проти цариці, дружини царя й матері наступного царя [9, с. 244].

Ми боремося за повагу до людської особистості та звеличуємо зневажників особистості. Невже на суперечностях можна збудувати міцну демократичну політичну систему в Україні? Протиріччя завжди руйнували, бо спричиняли розділення та протистояння в суспільствах і спільнотах, але відсутність абсолютного регулятора суспільних і міжособистісних відносин унеможливить остаточну консолідацію суспільства чи бодай невеликої спільноти людей. Ігнорування чи нівелювання ролі та значення Біблії, або книг Святого Письма Старого й Нового Заповіту, у християнському житті призводить до ствердження та розповсюдження сектантства й ворожнечі, що в політичному контексті називається отаманщиною, породженою беззаконням як основою політичної культури, запозиченої ще з російсько-імперської соціально-політичної традиції та розвиненої радянською владою [1,3: 16–21].

Напевне, саме тому Кобзар не забував і про в'їдливу й тонку критику ворожого українському народу російського самодержавства. Навчений гірким досвідом 1840-х рр., наприкінці 1850-х рр., уникаючи особистих образ, знаходив біблійні сюжети для політичної сатири, спрямованої проти російсько-імперської політичної системи. Висвітлював імператорські страждання від ілюзорної абсолютної влади й реального безсилля перед жорстокою реальністю мінливого світу. Т. Шевченку не стало розуміння, що всі біблійні сюжети необхідно використовувати для викриття й виправлення власних, а не чужих етично-моральних недоліків. Ось тому сучасним українцям необхідно навчитися на помилках Кобзаря, а не звеличувати їх у наукових працях, освітніх програмах або художніх творах [9, с. 631–634].

Річ у тім, що законслухняність основана на усвідомленні невідворотності відповідальності за свої вчинки, а такий

рівень невідворотності може забезпечити лише всемогутній, всезнаючий, повсюди присутній Бог, який, за свідченням Біблії, є любов. Питання лише полягає в тому, чи любимо ми Бога. Він нас полюбив настільки, що «...віддав Сина Свого, одно родженого, щоби кожен, хто вірує в Нього, не помер, але мав життя вічне». Тож кожна людина повинна зробити вибір, вірувати чи не вірувати Слову Божому, а відтак – померти чи мати життя вічне. Недовіра до Слова Божого позбавляє практичного сенсу законслухняність, оскільки виправдує ухиляння від відповідальності перед людьми та відкидання невідворотності відповідальності перед Богом. Щоправда, Т. Шевченко не приділяв уваги цьому факту у своїй поетичній творчості, що можна вважати змарнуванням його таланту в морально-етичному сегменті ідеологічної боротьби, зокрема за самостійність України [1,3: 16].

Отже, українське суспільство початку XXI ст. потребує вироблення концепції – ідеології свого розвитку, базованої на християнській морально-етичній системі й українській національній культурі. Її формування та втілення в життя можливе лише завдяки виправленню помилок діячів українського національно-визвольного руху XIX ст., тобто попередників у справі націєтворення. Заполітизовані звернення й апелювання до біблійних сюжетів Т. Шевченка перейшли межу між антиклерикалізмом і відвертою богозневагою. Тому повернення до біблійного християнства – шлях до вирішення суспільних та особистих проблем, прикладаючи Слово Боже до свого, а не чужого життя, будуючи свою поведінку, керуючись усвідомленням невідворотності суду Божого, тобто відповідальності за свої вчинки, слова та навіть думки.

Напрямами подальших досліджень зазначеної тематики можуть стати на вибір такі питання: звернення до біблійних сюжетів в ідеологічній боротьбі за українську справу інших діячів українського національно-визвольного руху XIX – початку XX ст., наприклад, І. Франка та Лесі Українки, чи звернення до українських дохристиянських вірувань у творчості діячів українського національно-визвольного руху XIX – початку XX ст. Можливим напрямом розвитку цього дослідження може стати вплив ставлення до Біблії діячів українського національно-визвольного руху XIX – початку XX ст. на процес українського націєтворення з позиції зміни методологічної парадигми з «буття визначає свідомість» на «свідомість визначає буття». Власне, висвітлення світоглядної основи суспільних явищ і процесів є безмежним полем варіантів напрямів досліджень.

Література

1. Євангеліє від св. Івана. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
2. Євангеліє від св. Луки. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
3. Євангеліє від св. Марка. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
4. Книга Псалмів. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
5. Книга пророка Ісаї. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
6. Книга пророка Єзекіїла. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
7. Книга пророка Осії. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
8. Третя книга Мойсеєва Числа. Біблія в перекладі Івана Огієнка. К.: Українське біблійне товариство, 2002.
9. Шевченко Т.Г. Кобзар. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2013. 960 с.

Анотація

Гренішен А. М. Біблійні сюжети в поетичній творчості Т. Шевченка в контексті ідеологічної боротьби за самостійність України. – Стаття.

Висвітлено ставлення Т. Шевченка до Біблії, або книг Святого Письма Старого і Нового Заповітів. Проаналізовано методикою використання біблійних сюжетів в ідеологічній боротьбі Кобзаря з російсько-імперським самодержавством

за самостійність України. Виявлено основні риси російсько-українського ідеологічного протистояння, а також сильні та слабкі сторони української позиції в зазначеному протистоянні. Визначено світоглядні причини поразки українського національно-визвольного руху XIX – початку XX ст. і національно-визвольних змагань 1917–1921 рр. Головною проблемою українського націєтворення досліджуваного періоду стала політизація соціокультурних процесів на ґрунті мінімізації авторитету Біблії в регулюванні міжособистісних і суспільних відносин української модерної нації із середини XIX ст. до сьогодні. Поруч із цим приділено увагу розмірковуванням поета над шляхами вирішення морально-етичних проблем українського суспільства та морально-етичних важелів впливу на політичну ситуацію навіть у сучасній Україні.

Ключові слова: Біблія, поетична творчість Т. Шевченка, ідеологічна боротьба за самостійність України.

Анотація

Гренишен А. М. Библейские сюжеты в поэтическом творчестве Т. Шевченко в контексте идеологической борьбы за самостоятельность Украины. – Статья.

Освещено отношение Т. Шевченко к Библии, или книгам Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Проанализирована методика использования библейских сюжетов в идеологической борьбе Кобзаря с российско-имперским самодержавием за самостоятельность Украины. Выявлены основные черты российско-украинского идеологического противостояния, а также сильные и слабые стороны украинской позиции в указанном противостоянии. Определены мировоззренческие причины поражения украинского национально-освободительного движения XIX – начала XX в. и национально-освободительных соревнований 1917–1921 гг. Главной проблемой украинского нациетворения исследуемого периода стала политизация социокультурных процессов на основе минимизации авторитета Библии в регулировании

межличностных и общественных отношений украинской современной нации из середины XIX в. до современности. Наряду с этим уделено внимание размышлением поэта над путями решения морально-этических проблем украинского общества и морально-этических рычагов влияния на политическую ситуацию даже в современной Украине.

Ключевые слова: Библия, поэтическое творчество Т. Шевченко, идеологическая борьба за самостоятельность Украины.

Summary

Grenishen A. M. Biblical plots in the poetry of T. Shevchenko in the context of ideological struggle for independence of Ukraine. – Article.

The article highlights T. Shevchenko's attitude to the Bible, or the books of the Scriptures of the Old and New Testaments. The method of using biblical plots in the ideological struggle of Kobzar with the Russian-imperial autocracy for the independence of Ukraine was analyzed. The main features of the Russian-Ukrainian ideological confrontation, as well as the strengths and weaknesses of the Ukrainian position in this confrontation were revealed. The outlook causes of the defeat of the Ukrainian national liberation movement from the nineteenth and early twentieth centuries and the national liberation struggle of 1917–1921 were determined. The main problem of Ukrainian nationalization of the period under study was the politicization of socio-cultural processes on the basis of minimization of the Biblical authorities in regulating the interpersonal and social relations of the Ukrainian modern nation from the middle of the nineteenth century to the present. Alongside with this attention is paid to the poet's reflection on ways of solving moral and ethical problems of Ukrainian society and moral and ethical levers of influence on the political situation even in modern Ukraine.

Key words: Bible, poetry of T. Shevchenko, ideological struggle for independence of Ukraine.

УДК 111.852:316.74:7.011

В. І. Гриб*кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри правових наук та філософії
Вінницького державного педагогічного університету***СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ ПІДХІД У СОЦІОЛОГІЇ МИСТЕЦТВА**

В історії соціології мистецтва ХХ ст. є дві загальні риси: перша полягає в тому, що теоретичні дослідження соціологів перетворювались фактично у філософію історії мистецтва, бо предметом дослідження було саме мистецтво, тоді як соціологія своїм предметом мусить мати суспільство; друга – усі основні тенденції соціології в галузі мистецтва можна звести до трьох типів: 1) соціологічний редукціонізм; 2) інституційний підхід; 3) емпірична соціологія. Ці типи також вважають хронологічними етапами еволюції ідей у галузі соціологічного вивчення мистецтва [3; 4]. Метою дослідження є інституціональний підхід, у якому застосовувалась загальносоціологічна методологія структурно-функціонального аналізу.

Інституційний підхід розвивався переважно в межах мистецтвознавчо-естетичної проблематики та займався пошуками соціологічного еквівалента мистецтва, або, інакше кажучи, пошуком аналогів художніх форм безпосередньо у виробничих відносинах суспільства. Але згодом поступово перейшов із пошуків соціального еквівалента мистецтва на аналіз публіки та її смаків, як це видно на прикладі праці проф. Лейпцизького університету Левіна Шюккінга «Соціологія літературного смаку» [9]. Він відійшов від розгляду соціальних інститутів у межах системи детермінації буття свідомості і в такий спосіб позбавив їх самостійного значення, натомість вважав, що зміна стилів і напрямів у мистецтві здійснюється через зіткнення смаків, а вже боротьба смаків і є боротьбою класів і груп, що є їхніми носіями. Соціальні інститути, вважав Л. Шюккінг, – це художній ринок, реклама, сім'я, художня критика; їх потрібно розуміти як механізми формування громадських смаків, а вже через них і динаміки самого мистецтва, а тому вивчення мистецтва потрібно здійснювати через аналіз особливостей публіки.

Серед досліджень представників цього напрямку значими за глибиною розроблення ідей є праці Шарля Лало й Арнольда Гаузера. Соціологія мистецтва стала головною темою чисельних творів французького естетика Ш. Лало, який на базі велетеньського практичного матеріалу доводив існування зв'язків мистецтва з іншими соціальними інститутами (політикою, сім'єю), стверджував наявність подвійного активного зв'язку: «суспільство – мистецтво» та «мистецтво – суспільство» [6]. Ш. Лало, апелюючи до Е. Дюркгейма, казав, що мистецтво, як соціальний факт, не є сумою індивідуальних фактів, а є креатурою колективної організації суспільства. Дві групи факторів, що оформлені в інститути, детермінують мистецтво: 1) соціальна організація (вона породжує анестетичні інститути, такі як класи, виробництво, сім'я, держава); 2) колективність (вона породжує естетичні інститути: техніка мистецтва, школи, критика тощо). Ці інститути задають мистецтву тему, проблеми, техніку. Але інститути самі автоматично не породжують мистецтво, вони лише простір, у якому працює художник. Ш. Лало виділяє два типи художників: а) художник, який приймає дійсність, та б) художник, що не приймає дійсність. Недоліком системи Ш. Лало було те, що суспільні умови й інститути були лише як фон для діяльності художників, а самі типи художників позбавлені інституційного аналізу.

Схожий комплекс проблем ставиться у працях угорського вченого А. Гаузера «Соціальна історія мистецтва та літератури» і «Філософія історії мистецтва» [14], надрукованих у 50-х роках ХХ ст. Соціологічний аналіз мистецтва постає тут як філософія його історичного розвитку та функціонування. Мистецтво, вважає А. Гаузер, – це явище соціальне, а тому специфіку суто соціологічного підходу до мистецтва

він шукає у сфері дослідження багатоманітних відносин, які склались між мистецтвом і суспільством, мистецтвом і класами, а також у діяльності інститутів, що опосередковують ці відносини. Він хотів знайти основу історичної динаміки й диференціації художньої культури в соціальній, перш за все класовій, структурі суспільства. Історичну детермінацію мистецтва вчений ділить на три рівні: 1) суто соціальний; 2) суто художній; 3) психологічний. Кожен із них має свою специфіку і тому не може бути зведеним до іншого, але водночас вони єдині, бо суто художня та психологічна детермінації у знятю вигляді містять у собі соціальне. А. Гаузер вважав, що аналіз інститутів може підвести до розуміння соціальної зумовленості діяльності художника. Але інституційний аналіз сфери мистецтва виявився протиставленим психологічній мотивації, і А. Гаузер зупинився перед неспівмірністю інститутів і мотивацій. За своїм походженням художньо-естетичні норми тлумачаться як соціальні, але змістовне розкриття природи цієї соціальності знову виявилось суперечливим: дослідження об'єктивної детермінованості норм поєдналось із визнанням їхнього конвенціонального характеру.

Завідувач кафедри соціології мистецтва в Практичній школі вищих досліджень у Парижі П'єр Франкастель виклав власну методологічну програму в праці «Етюди із соціології мистецтва» [17], де він писав, що соціологія мистецтва мусить бути пошуком знань не лише про мистецтво, але й про все соціальне. Причини для цього він вбачав у тому, що мистецтво узгоджується з основними законами діяльності людини. Оскільки соціальне виявляється у створеному людиною штучному середовищі існування, то і всі його форми повинні мати спільний спосіб відносин із соціальним простором і часом. Цю спільність П. Франкастель встановлює через взаємини мистецтва з такими соціальними інститутами, як наука й техніка. За такої «інтелектуалізму» його критикував відомий французький учений, автор низки досліджень із соціології театру, Ж. Дювіньо. У цьому ж напрямі працювали такі відомі дослідники: Р. Байо, А. Гелен, Л. Левенталь, Дж. Дікі та інші. Загалом, інституційний підхід – це спроба переходу від редукціонізму до діяльності суспільних суб'єктів (художників, публіки, інститутів), але саме поняття «інститут» ще не конкретизується.

Після бурхливого розвитку емпіричних досліджень мистецтва американськими соціологами 1950-х років (Д. Мюллер, Р. Вілсон, Д. Неш, Р. Інліс, Б. Берельсон, П. Салтер, М. Альбрехт, Л. Ловенталь та інші) на початку 1960-х років Дж. Барнетт говорить про необхідність реорієнтації соціології мистецтва в бік структурно-функціонального аналізу [1]. На межі 1960–1970-х років криза охопила і європейську соціологію мистецтва, а прикладом цьому є відкриті дискусії між Т. Адорно, який наполягав на теоретичному спрямуванні соціології, з одного боку, та К. Поппером і А. Зільберманом, які наполягали на емпіричній орієнтації, – з іншого [7, с. 23–26; 16].

Причина кризи була в незадоволеності цілої низки дослідників мистецтва на Заході емпірико-формальними розмірковуваннями, які були спрямовані виключно на вдосконалення аналітико-стилістичних процедур, що й було характерно для емпіричної соціології мистецтва. Для прикладу візьмомо один із напрямів сучасного західноєвропейського мистецтвознавства – «іконологію», яка негативно прореагувала на емпірико-формальний метод: «спробувала створити універсальні смислові критерії для інтерпретації художнього твору, які були спрямовані на його цілісне синтетичне розуміння, що й зумовило орієнтацію іконології на

виявлення внутрішніх смислів творів мистецтва, які розглядались як концентрований вираз духовної історії людства» [8, с. 101].

Насправді іконологія – це не що інше, як структурно-функціональний підхід до мистецтва. Її представники Е. Панофський, М. Шапіро, Ч. де Толне, Р. Вітквер висунули вимогу адекватного розуміння смислу художніх творів через їхню інтерпретацію в контексті культури та духовної традиції людства. Культуру ж вони розуміють як схему, принцип формотворення, який потрібно зрозуміти й усвідомити. Уся багатоманітність духовної культури людства пов'язується разом через певну загальну функцію, суть якої й повинен розкрити іконолог. Тобто ставиться завдання системно-функціонального аналізу культурно-історичних передумов формування художнього образу. Але спроби зрозуміти цілісний зміст художнього твору виявилися невдалими, бо присутність позитивістської методології в методах іконологів не давала повністю позбутися від формалізму в аналізі художніх явищ, а лише перетворювала «повзучий емпіризм» у «раціоналістичний емпіризм».

Потрібно зауважити, що йдеться лише про використання ідеї соціології структурно-функціонального аналізу, а не про її адекватне застосування, адже структурується й виводиться залежність між елементами не щодо суспільства як єдиної цілісності, а щодо мистецтва як соціальної цілісності. Має місце своєрідний синтез інституційного підходу до мистецтва з ідеями школи структурно-функціонального аналізу, який натомість не нехтує деякими прийомами емпіричної соціології в межах їхніх несуперечності й поєднаності з методологічною платформою.

Сучасний підхід до мистецтва в соціології складається із двох аспектів дослідження соціального інституту мистецтва: 1) структурний (мистецтво розглядається як соціальний інститут, що складається з груп, між якими існують відносини субординації, наприклад: художник і критика, критика і публіка, художник і адміністрація виставкових залів); 2) функціональний (передбачається з'ясування того, за допомогою чого можна було б регулювати поведінку представлених вище груп; у ролі таких регуляторів розглядаються норми, цінності, традиції, що, загалом, дає можливість зрозуміти художню культуру як функціональну єдність). Наприклад, представник Чиказької соціологічної школи Г. Беккер зробив предметом аналізу кооперацію художників зі службовим персоналом виставкових і концертних залів, куди входять як управлінці (адміністрація), так і прості службовці (наприклад, виконавці-музиканти в оркестрі, диригент і так далі). Таку кооперацію він називає «конвенцією», тобто спільною згодою стосовно умов, цілей і меж їхніх дій. Така конвенція є предметом досліджень як соціологів, так і мистецтвознавців. Конвенція близька до таких суто соціологічних понять, як культурна й соціальна норма та цінність. Але Г. Беккер ізолює конвенцію між членами груп, що складають інститут, від впливу політики й ідеології на характер цінностей і норм, які були результатом цієї конвенції. Отож міжгрупові відносини соціального інституту не залежать від економічних, політичних, ідеологічних і класових відносин суспільства [11; 12].

Г. Данкан, американський дослідник мистецтва, з позицій соціального інституту, розглянувши його структуру, дійшов висновку, що в системі «художник – критик – публіка» вирішальна роль належить критику як посереднику між глядачем і художником, бо він у своїй особі презентує цінності, необхідні для виживання групи. Але в Г. Данкана аналіз інституту через компоненти (структурні ланки) «художник – критик – публіка» є неповним, бо він обходиться без основного – художнього твору, який ніби випав із предмета дослідження [2, с. 546–565; 11].

Такий підхід викликав багато нарікань із боку сучасників Г. Данкана. Наприклад, М. Альбрехт не погоджується з тим, що інститут мистецтва тожоний за своєю структурою іншим соціальним інститутам, бо в такому разі ми втрачимо специфіку мистецтва як соціального явища. Тому М. Альбрехт вважає, що основою для виділення самого поняття

мистецтва як соціального інституту повинен бути художній витвір як цінність, тобто вже за самим твором мистецтва закріплюється роль критерію чи субординатора інституційної структури суспільства. Метою дослідження М. Альбрехта є аналіз відносин виключно внутрішньоінституційних (тобто відносин між структурними компонентами) [10]. Недоліком його методології, як і в Г. Беккера та Г. Данкана, є автономність, відірваність мистецтва як соціального інституту від відносин з іншими соціальними інститутами. Страх вульгаризації тут призводить до повного нівелювання зв'язку мистецтва й суспільства, зв'язку, який тлумачиться як детермінація з боку домінуючих соціальних відносин. Але ця детермінація неповинна ігноруватися, вона має правильно розумітися, тобто не вульгарно, не як односторонній автоматизм. Вплив домінуючих відносин у суспільстві на мистецтво відбувається не прямо, а через систему внутрішньо-професійних відносин, сприяючи закріпленню одних художніх цінностей і розвитку інших. Політичні, ідеологічні, юридичні відносини, що домінують у суспільстві, діють як мутаційний фактор, який призводить до різних (видових, жанрових, формальних, змістовних) новацій у мистецтві. Цей важливий момент випадів зі сфери досліджень і в Г. Беккера, і в Г. Данкана, і в М. Альбрехта.

Спробу вийти з глухого кута, до якого потрапила абстрактно-спекулятивна естетика, коли вона зіткнулась із непоборною для себе проблемою – пояснити нову модерністську художню культуру (бо традиційні естетичні критерії виділення об'єкта як витвору мистецтва стосовно модернізму й постмодернізму діють саме навпаки, тобто не виділяють витвори ні першого, ні другого як такі що належать до мистецтва), здійснив Дж. Дікі у книзі «Мистецтво й естетика. Інституційний аналіз» [13]. Він виділив дві основні риси художнього твору: 1) соціальність (якість, завдяки якій об'єкт стає витвором мистецтва); 2) створеність (те, що відрізняє його від явищ природи). Дж. Дікі акцентує увагу на дослідженні того механізму в суспільстві, який відповідає далі за рису соціальності, бо без неї об'єкт, незважаючи на жодну досконалість, неперевершеність і так далі за однією ознакою – створеність, ще витвором мистецтва не стане, або, точніше, не набуде його статусу. Саме цей механізм, що перетворює об'єкт у мистецтво (наділяє його таким статусом), у Дж. Дікі називається соціальним інститутом, а його аналіз має дати відповідь на запитання, що хвилюють мистецтвознавців, критиків і, нарешті, просто любителів природи сучасного мистецтва (модернізму й постмодернізму). Використовуючи таку методологію, Дж. Дікі висновує, що питання про те, бути чи не бути об'єкту витвором мистецтва, повністю залежить від тієї інституційної структури, у якій він міститься, тобто від тих соціальних груп, які відповідають за зміст, розповсюдження (продаж) і сприйняття твору, і саме вони й наділяють його статусом мистецтва [15, с. 229–232].

В інституційному аналізі Дж. Дікі є сильна та слабка сторони. Перша полягає в тому, що дослідник точно описав механізм (практику) сучасного модерністського й постмодерністського мистецтва. Друга – методологічний недолік соціології мистецтва Дж. Дікі – це суб'єктивізм. Модернізм, як напрям у художній культурі, визнається рівноцінним щодо всіх раніше існуючих і тепер існуючих у мистецтві напрямів. Через суб'єктивно проінтерпретований детермінізм «себе через себе» всі напрями в мистецтві визнаються ним рівноцінними. Слушним у зв'язку із цим буде характеристика методології функціоналізму, зроблена авторитетним дослідником у галузі художньої культури Ю.М. Давидовим: «Функціональне розуміння культури не судить, але описує, описуючи – пояснює, пояснюючи – згоджується, погодившись – виправдовує» [5, с. 154]. Критерій для надання об'єкту статусу мистецтва, за Дж. Дікі, закладений у середині системи цього соціального інституту мистецтва, він же для кожного твору й вирішує, «бути чи не бути» йому мистецтвом. Зважаючи на історичні відмінності між інститутами мистецтва, зрозуміло чому в епоху Відродження мистецтвом вважалося одне, а у ХХ ст. – інше. Жод-

них об'єктивних критеріїв для виділення об'єкта творчості як витвору мистецтва немає, а існує лише істеблшмент (самобутній для кожної історичної доби), наділений правом оцінювати об'єкт як мистецтво або як не мистецтво. Тобто вимальовується картина певного автономно існуючого соціального інституту мистецтва, історично ізольованого, вивраного із загальної історії духовного розвитку людства та ще й перетвореного в певний абсолют зі своїми внутрішніми законами, що не можуть вийти назовні.

Отже, можна зробити висновок, що сучасна ситуація в соціології мистецтва – це результат нагальної потреби подолати наповнене ілюзіями уявлення про те, що соціологічні проблеми можуть бути розв'язані лише шляхом удосконалення формальних та аналітичних процедур. Теоретичні пошуки соціологів, мистецтвознавців і філософів зумовлені об'єктивною потребою дати відповідь на актуальні запитання, які ставить перед ними практика художнього життя сучасного суспільства.

Література

1. Барнетт Дж. Социология искусства. Социология сегодня. Проблемы и перспективы. М.: Прогресс, 1965. С. 217–236.
2. Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преамбулах и изменениях. М., 1961.
3. Гриб В.І. Становлення соціології мистецтва: логічний і історичний аспекти розгляду. Вісник Черкаського університету. Черкаси, 2004. Вип. № 56. С. 135–143.
4. Гриб В.І. Сучасна наука про мистецтво: інтегративні процеси та тенденції розвитку. Sententiae: наук. праці дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). 2004. Спецвип. № 1: «Феномен раціональності». ВНТУ «УНІВЕРСУМ-Вінниця». С. 357–361.
5. Давыдов Ю.Н. Эстетика нигилизма. М., 1975.
6. Лало Ш. Введение в эстетику. М., 1975.
7. Перов Ю.В. Художественная жизнь общества как объект социологии искусства. Л., ЛГУ 1980. 188 с.
8. Рубцов Н.Н. Иконологическая концепция современной буржуазной науки об искусстве. Вопросы философии. 1987. № 6.
9. Шюккинг Л. Социология литературного вкуса. Л.: Academia, 1928. 177 с.
10. Albrecht M., Barnett J., Griff M. The Sociology of Art and Literature. L., 1970. 575 p.
11. Becker H.S. Art Collective Action. American Sociological Review. 1974. Vol. 39. № 6.
12. Becker H.S. Art Worlds. Berkley, 1982.
13. Dickie G. Art and the Aesthetic: An institutional Analysis. Ithaca, N.Y., 1975.
14. Hauser A. Soziologie der Kunst. Munchen, 1974.
15. Lord C. Indexicality, not Circularity: Dickie's New Definition of Art. The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Philadelphia, 1987. Vol. 456. № 3. P. 229–232.
16. Silberman A. Empirische Kunstsoziologie. Stuttgart, 1973.
17. Francastel P. Etudes de sociologie de l'art. Paris, 1970.

Анотація

Гриб В. І. Структурно-функціональний підхід у соціології мистецтва. – Стаття.

У статті розглядається інституціональний підхід у соціології мистецтва ХХ ст. як приклад застосування загальносоціологічної методології структурно-функціонального аналізу до вивчення мистецтва. «Інституціональний підхід»

досліджується як напрям, що історично продовжує тенденції розвитку соціології мистецтва; аналізується його зв'язок з іншими течіями в соціології мистецтва: «соціологічним редукціонізмом» та «емпіричною соціологією»; вказується на суперечливий характер поєднання філософсько-естетичної, соціологічної та мистецтвознавчої методології. Резюмується, що сучасна ситуація в соціології мистецтва – це результат нагальної потреби подолати наповнене ілюзіями уявлення про те, що соціологічні проблеми можуть бути розв'язані лише шляхом удосконалення формальних та аналітичних процедур, а теоретичні пошуки соціологів, мистецтвознавців і філософів зумовлені об'єктивною потребою дати відповідь на актуальні запитання, які ставить перед ними практика художнього життя сучасного суспільства.

Ключові слова: структурно-функціональний підхід, соціальний інститут, мистецтво, мистецтвознавство, соціологія мистецтва.

Аннотация

Гриб В. И. Структурно-функциональный подход в социологии искусства. – Статья.

В статье рассматривается институциональный подход в социологии искусства ХХ в. как пример применения общесоциологической методологии структурно-функционального анализа к изучению искусства. «Институциональный подход» исследуется как направление, которое исторически продолжает тенденции развития социологии искусства; анализируется его связь с другими течениями в социологии искусства: «социологическим редукционизмом» и «эмпирической социологией»; указывается на противоречивый характер сочетания философско-эстетической, социологической и искусствоведческой методологии. Резюмируется, что современная ситуация в социологии искусства это результат необходимости преодолеть наполненное иллюзиями представление о том, что социологические проблемы могут быть решены только путем совершенствования формальных и аналитических процедур, а теоретические поиски социологов, искусствоведов и философов обусловлены объективной потребностью дать ответ на актуальные вопросы, которые ставит перед ними практика художественной жизни современного общества.

Ключевые слова: структурно-функциональный подход, социальный институт, искусство, искусствознание, социология искусства.

Summary

Gryb V. I. Structural-functional approach in the sociology of art. – Article.

The article considers the institutional approach in art sociology of the 20th century as an example of the application of the general sociological methodology of structural-functional analysis to the study of art. «Institutional approach» is studied as a trend that historically continues the trends of the development of sociology of art; it's connection with other currents in the sociology of art: «sociological reductionism» and «empirical sociology»; indicates the contradictory nature of the combination of philosophical and aesthetic, sociological and art-study methodology. It is summarized that the current situation in the sociology of art is the result of the urgent need to overcome the illusion of the idea that sociological problems can only be solved by improving formal and analytical procedures, and the theoretical searches of sociologists, art critics and philosophers are conditioned by the objective need to respond to the actual questions put forward by them practice of artistic life of modern society.

Key words: structural-functional approach, social institution, art, art criticism, sociology of art.

УДК 316

И. Х. Гусейнов
доцент кафедры музееведения
Азербайджанского государственного университета культуры и искусства

РОЛЬ ТРАДИЦИЙ И ОБЫЧАЕВ В РАЗВИТИИ НАЦИОНАЛЬНЫХ И ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Введение в проблему. При формировании и развитии национальных и духовных ценностей азербайджанского народа ярко проявляется ряд важных особенностей. Среди имеющих древнюю историю азербайджанских духовных ценностей нашли свое отражение такие важные элементы, как толерантность, мультикультурализм, гуманизм, диалог и сотрудничество. Одна из основных проблем в современном обществе заключается в воспитании людей в духе национальной идентичности, когда важно приятие ряда социальных ценностей. Социальные ценности – это совокупность духовных богатств, утвержденных коллективным образом и возникших в обществе на протяжении длительного исторического времени. С точки зрения национальной значимости национальные и духовные ценности составляют единую группу ценностей, входящих в самосознание одного народа.

В целом, эти ценности появляются в двух формах: 1) опирающиеся на мораль обычаи как составные элементы социальных институтов; 2) национальные, формирующиеся по мере становления национальной идентичности. Национальные и духовные ценности – это неписанные законы общества, устанавливающие посредством ряда духовных принципов благопристойность и полезность человеческого поведения. Национальные и духовные ценности возникают в процессе исторического развития нации. Они тесно взаимосвязаны. В этом отношении охрана как материальной, так и духовной стороны наших национальных и духовных ценностей есть требованием сегодняшнего дня.

Ряд ценностей единого общества, нации и их совокупность создают культуру. Среди этих культурных ценностей важное место занимают религия, язык, история, мораль, обычаи и традиции. Именно благодаря этим ценностям одно общество выделяется своеобразными особенностями и отличается от других обществ. Обычаи и традиции, занимающие важное место среди национальных и духовных ценностей, также формируются, развиваются внутри общества и становятся его неотъемлемой частью. Невозможно устранить из общества эти формирующиеся веками ценности. Обычаи и традиции – также те из ценностей, существующих как неотъемлемый атрибут общества.

Сохранение обычаями и традициями своей сущности в период глобализации и ориентации на западные ценности есть одной из самых важных проблем современного мира. В частности, одним из актуальных вопросов является глобализация национальных традиций стран Востока. «Процесс интеграции в западную культуру уже происходит в странах Востока под девизом модернизации и современности, в частности, много отрицательных последствий стихийного применения и рассматривания чужеродных нашим национально-духовным ценностям элементов как модернизации в нашей стране. Порой рассматривают культурные ценности, чуждые и пришедшие к нам из Запада, как атрибут современности, модернизации, а имеющие древнюю историю собственные традиции – как отсталость и старомодность, как неверное мышление. При этом более целесообразно, соблюдая принципы преемственности, оценить преимущества прошлого, пересмотреть образцы культуры, обычаев и традиций, пришедших из глубин истории, поскольку при замене присущих Востоку духовных качеств, положительных моральных ценностей индивидуалистическим образом мышления Запада можно потерять своеобразность, уникальность Востока» [1, с. 30].

В целом, благодаря прищипу преемственности традиций при переходе от одного поколения к другому они сумели сохранить себя длительное время. Наряду с обычаями и традициями образцы культуры, духовное наследие, навыки,

знания, умения, стиль жизни, пройдя по принципу преемственности через сложные и темные страницы истории, сумели сохранить свою сущность до современного периода. Дошедшие из прошлого до наших дней традиции и обычаи, а также навыки со временем постепенно подвергаются изменениям, причины этих изменений разные, среди которых важное место занимает смена общественно-экономической формации. Тем не менее у нас до сих пор имеются прекрасные традиции и обычаи, сохранившие свою уникальность в оригинальном виде, например, подача фруктов в чашах. Такие обычаи можно часто встретить в сельской местности, а городская жизнь больше нагружена особенностями процесса глобализации и западничества.

Некоторые принадлежащие азербайджанскому народу традиции и обычаи веками применялись нашими предками. Верность их испытана, именно эти традиции и обычаи входят в ценности, которые отражают неповторимость нашего общества. Нас идентифицируют эти ценности. За счет этих традиций мы отличаемся от других народов, этносов. Неправильно было бы отрицание или изменение этих обычаев и традиций, имеющих древнюю историю. Они есть наш идентификационный код, собственное «Я», и без них мы отошли бы от самих далеких истоков, пережив кризис национальной идентичности. Потому мы должны ценить то, что имеем и чем владеем, и должны стараться передать их следующим поколениям.

Обычаи и традиции отождествляются с камнями фундамента, составляющих базу системы национальных и духовных ценностей. Среди этих национально-духовных ценностей обычаи и традиции работают как особая правовая система. Обычаи и традиции – это регулирующие и настраивающие функции отношений, поступков, позиций и поведения между людьми, между человеком и семьей, между индивидуумом и соседями, родственниками, между личностью и народом, нацией. На основе обычаев и традиций, последовательно воздействующих на каждого члена общества, обязательными или запрещающими санкциями обеспечивается адаптация индивидуума к массе, народу или обществу.

В нашей стране, имеющей древнюю историю и где мультикультуральные традиции получили широкий масштаб, разные этнические общины живут свободно, и каждая из них имеет свои уникальные обычаи и традиции. Вообще, в обычаях и традициях каждой этнической общины сочетается своеобразие их психологии, образа мышления и стандарты поведения.

«Национальная психология является как объектом, так и субъектом национальной политики. Национальная политика формируется в национальной психологии и превращается посредством национального менталитета в правящую силу. С этой точки зрения национальная политика обязана учесть национальный менталитет на каждом конкретном этапе, или историческом периоде. А национальная психология каждой нации выражается в национальной культуре, отражающей в комплексном виде через высокие художественные формы исторический образ мышления народа, его обычаи и традиции, художественное познание, этические и эстетические аспекты мировосприятия» [2, с. 38].

Обычаи и традиции определяются по половой, возрастной принадлежности, социальному сословию и профессиям, и в обществе они призваны выполнять функцию сохранения, охраны, укрепления и контроля связей между ними. В управляемых традициями некоторых обществ противостояние обычаям и традициям равнозначно выступлению против закона. В некоторых обществах они занимают пре-

валирующую над законом позицию, и в таких обществах лицо, выступившее против традиций и обычаев, наказывалось решительно и бескомпромиссно.

У нашего народа тоже есть своеобразные обычаи, ритуалы и традиции, как и у других существующих в мире народов. Разнообразие, многогранность обычаев и традиций народов заставляют поражаться им, традиции одного народа могут быть необычными для других, даже составить противоречие одних с другими по сути и содержанию. Обычаи имеют большое значение при создании и установлении связей и отношений, управлении общинами и их контролировании.

Обычаи и традиции выступают как влиятельная сила при осуществлении формального и неформального законов, постоянном и последовательном развитии общественной жизни. Например, гостеприимство нашего народа, правила еды и поведения за столом, напутствия и поздравления, правило и порядок сватовства, обручения и женитьбы, разные формы отношений между противоположными полами, разными возрастными группами, принадлежность разным профессиям, правила, необходимые при приветствии, формы поведения во время праздников, сезонные, связанные с праздничными днями, соболезнаванием, траурными обрядами; все это имеет древние корни, и эти традиции существуют как неотъемлемая часть наших национальных и духовных ценностей.

Обычаи и традиции, пустившие свои корни в обществе на протяжении длительного времени, возникли и формировались под воздействием разных процессов. Внутри этих обрядов и традиций сочетались образы жизни, мировоззрение наших предков. Хотя имеющие древнюю историю эти обряды и традиции передавались через наследование, некоторые из них подверглись определенным изменениям, приспосабливаясь к темпам развития общества.

«Накопление и сохранение культурного наследия всегда было в центре внимания цивилизованного мира, в том числе азербайджанского общества, потому что исторически сформированные духовно-национальные ценности играют важную роль в формировании национального сознания народов, их культурного развития, так как язык, вероисповедание и обряды, обуславливающие национальные и духовные ценности каждого народа, и есть факторы, оказывающие решающее влияние на формирование духовного мира народа.

Сохранение национальных и духовных ценностей и развитие культуры народа в любой стране служат обеспечению национального единства людей. Азербайджанский народ смог сохранить и передать последующим поколениям свое богатое национально-духовное наследие и обряды даже в очень сложные периоды истории. Национальные и духовные ценности нашего народа, основанные, в том числе, и на вероисповедании людей, воплощают в себе высокую национальную нравственность и гуманные чувства. Азербайджанский народ, поклоняющийся святой вере и духовной чистоте, невзирая на темные периоды истории, не отрекался от богатых ценностей исламской религии, служащей триумфом морали, и всегда был верен этим ценностям» [3, с. 48].

Обряды – образ жизни и убеждения, передающиеся от поколения к поколению, есть в широком смысле образцами духовной культуры, созданной народом. Они играют решающую роль в регулировании важных отношений, снижении межличностных противоречий, в вопросе уравнивания общественных отношений в нашей каждодневной жизни. Появившийся на свет каждый индивид после рождения в общине сталкивается с разными регулирующими его жизнь правилами, среди которых обряды имеют большое значение и содержат в себе основы национально-духовных ценностей.

Вместе с другими общественными правилами обряды создают социально-культурную структуру сознания, поэтому в результате подвержения обрядов изменениям или их исчезновения нарушается гармония в обществе. В течение определенного времени происходит процесс перенастройки этой гармонии. В некоторых случаях в обществе находят

широкое распространение нехарактерные для обрядов данной общины особенности, но относить их к ряду обрядов данной общины неправильно, например, такие отрицательные явления, как прием спиртных напитков, прелюбодеяние и воровство могут проявляться широко, но неверно принимать их за обряды данной общины. Такие негативные особенности не приветствуются в восточных обществах. С этой точки зрения лица, придающие особое значение обрядам и традициям с целью регулирования социально-культурной системы общества, ведут борьбу против такого поведения.

В некоторых отдаленных от цивилизации общинах существуют обряды, устаревшие и не идущие в ногу с требованиями современного мира. В процессе общественного развития обряды также подвергаются изменениям. Устранение такого рода обычаев было бы более рациональным. Обычаи народов нашей страны, расположенной на пересечении цивилизаций, отличаются гуманизмом, толерантностью, высокой оценкой мультикультуральных ценностей. «Азербайджан – один из уникальных регионов многокультурности, в котором столетиями исторически сосуществуют в условиях братских взаимоотношений разные народы. Здесь народы кавказского, тюркского и иранского происхождения не только проживают в условиях дружелюбного соседства, они, сливаясь между собой воедино, со временем сформировали целое общество. Но тем не менее не забыли и сохранили собственные исторические системы верований, топонимов, антопонимов, национальные традиции, и, разделяя друг с друзьями горе и радость, тем самым даже смогли передать свои обряды соседним народам. Именно вследствие такого развития толерантности в Азербайджан, ища убежище, переехали из Европы евреи (ашкеназы), из России – молканы, из территорий Ирана и Турции – армяне, которые, поселившись рядом с местным населением, занимались своими ремеслами, сохранили свои обряды, вероисповедание, построили церкви, синагоги» [4, с. 48].

Духовное богатство традиций нашего народа с развитыми высшими нравственными идеями открыто проявляется в наших национальных и духовных ценностях. Присущие нашему народу обычаи и традиции представляют высшие идеи, к которым стремится общество. Среди этих высших идей следует назвать любовь к родине, гуманизм, любовь к знамени, нации, свобода, равенство, толерантность, братство, должностная ответственность, семейные узы, верность другу, уважение к старшим и младшим, которые формируют национальное сознание общества.

Общие ценности разных народов, проживающих в нашей республике, составляют национальные и духовные ценности. Хотя национальное сознание у разных этнических структур различается, оно формируется и развивается благодаря созданию общих сфер жизнедеятельности, общности культуры на почве совместного проживания людей и самое главное – реализации идеи совместного проживания. Национально-духовные ценности – это духовные богатства, воспринятые большинством общества, направленные на благосостояние, благоденствие и счастье общества, они составляют общие ценности, исходящие из глубин национального сознания.

Национальные и духовные ценности нашего народа широко отражены в разных формах фольклорного творчества. Важные нравственные ценности, постоянно пропагандируемые в устной народной литературе, такие как порядочность, мужество, трудолюбие, забота о других, героичество, честь, мораль, отважность, самопожертвование, доброжелательность, любовь, гостеприимство, уважение, скромность, человеколюбие, есть нашим духовным богатством, которые исторически стали ведущим критерием наших обычаев. И радующим обстоятельством является тот факт, что эти высшие ценности, приобретенные в результате исторического развития нашего национального сознания, находят свои места в каждой повседневной жизни.

В результате долгосрочного формирования и исторического развития общества место обычаев и традиций заняли формальные законы. И люди перешли с неформальных

законов и правил, т.е. обычаев, на правила написанного (формального) закона. В современном мире управлять обществом нормами обычаев и традиций невозможно, поскольку также имеются некоторые устаревшие и не отвечающие требованиям современности обычаи. Несмотря на это, необходимо продолжение существования обычаев, собственно, как пример духовного воспитания. Было бы уместным особенно отметить роль великого лидера Г. Алиева в сохранении, упоминании своеобразных обычаев нашего народа, их защите от посторонних влияний, как в годы советской власти, так накануне глобализации. Необходимость сохранения национальных ценностей и обычаев постоянно с гордостью отмечалась в докладах и выступлениях Г.Алиева. Ученый подчеркивал, что национальные и духовные ценности составляют духовное богатство и сокровище народа, пренебрежение к которым есть преступлением. В последние годы случаи безразличия к национальным обычаям справедливо возмущают людей, в частности интеллигенцию. В ту пору, когда выступления в прессе превратились в зов охранять национальные и духовные ценности, Г. Алиев внес ясность в некоторые аспекты и установил перспективы предстоящей здесь деятельности» [5, с. 129].

В географическом отношении обычаи можно отнести ко всем регионам или определенной социальной группе. Чтобы традиции стали официально-правовыми, необходимо реализовать три следующих условия:

1. *Материальный фактор.* Чтобы какие-либо обычаи или традиции юридически регулировались, необходимо их долгосрочное применение в обществе.

2. *Морально-духовный фактор.* Данный фактор в основном характеризуется тем, что для функционирования какого-либо обычая на правовой плоскости необходима уверенность и убежденность отдельных индивидов данного общества в том, что внедрение этих традиций в общине обязательно.

3. *Правовой элемент.* Для правового внедрения этих обычаев необходима поддержка государственным санкциями.

Национальное единство формируется в результате овладения национальными ценностями, а возрождение национального единства имеет огромное значение в современном противоречивом и сложном периоде мира. В целом, занятие национальных и духовных ценностей своего места в структуре одной культуры также значимо, как материальный фактор. Не надо забывать, что человек, выступающий в качестве создателя культуры, является существом, имеющим материальные и духовные качества. Поэтому не следует забывать ни духовности, ни материальности, отдавая преимущество той или иной стороне.

Оба фактора имеют большое значение для существования и укрепления культуры. Сегодня обогащенные мировыми и универсальными ценностями обычаи нашего народа, высоко ценящего как материальную, так и духовную культуру, сохраняют свою актуальность. «Азербайджанский народ – древний народ. Материально-духовное наследие нашего народа исходит из глубоких источников. Наш народ прошел испытания по этим темным, негладким дорогам благодаря своей силе, потенциалу, мудрости, а самое главное – культуре – пламени разума. Не без труда и сложностей пережил наш народ все эпохи, оставив после каждой из них неповторимое культурное наследие. Народ, сохранивший верность национальным традициям, не заблуждался на пути совершенствования материально-духовной культуры» [6, с. 19].

Выводы. Как нам известно, в современном мире на основании материальных амбиций происходит насилие и террор, совершаются кражи, берутся взятки и формируется коррупция. Такие явления возникают в результате забвения моральных ценностей и преобладания значимости материальности со стороны преступных людей. Иначе положение в обществе, в котором духовные ценности получили широкий размах. Наш народ тесно связан с национальными

и духовными ценностями и обычаями как необъемлемой части этих ценностей. Национальные и духовные ценности, в свою очередь, соединены в национальной культуре. Факт значимой роли предыдущих поколений в становлении культуры национального содержания очевиден, но наряду с этим сегодняшние поколения также должны придавать большое значение национальной культуре.

Только образцы национальной культуры, в которых собраны положительные человеческие качества, могут иметь интернациональное содержание: «национальную культуру можно сформировать опираясь на гуманизм, доброту, дружбу народов, справедливость, миролюбие, уважение и заботу о старших, женщин и детей, любовь к отчизне, взаимопомощь и сотрудничество. Никакой образец национальной культуры не может существовать вне таких духовно-человеческих ценностей. Те образцы национальной культуры становятся интернациональными и признаются всеми нациями, в которых отражены человеческие идеалы, духовные ценности» [7, с. 317–318].

Именно благодаря национальной культуре одна нация отличается от других, а обычаи – также один из значимых элементов национальной культуры. Мы надеемся на достойное продолжение будущими поколениями обычаев нашего народа, имеющего богатую и древнюю историю. Мы обязаны передать будущим поколениям национальные и духовные ценности, переданные нам нашими предками по принципу наследования, и прививать им необходимость соблюдения этих обычаев. Мы должны уметь быть хозяевами своего национального богатства в условиях глобализации, охватившей в настоящее время весь мир.

Литература

1. Тагиев А. Национальная идентичность и мультикультуральные процессы. Баку, 2017 (на азербайджанском языке).
2. Аббасов Н. Культурная политика и факторы развития духовных ценностей азербайджанского государства в современных условиях. Баку, 2008.
3. Асади М. Об охране культурологического наследия. Международная конференция на тему «Культурологические инновации и социально-культурное развитие в условиях глобализации». Баку, Текнур, 2012.
4. Наджафова А. Немецкая община Азербайджана в художественной прозе XX века. Вопросы исследования мультикультуральных письменных памятников: материалы научно-теоретической республиканской конференции. Баку, 2016.
5. Аббасов Н. Культурная политика и духовные ценности. Баку, 2009.
6. Дадашов Х., Садыхов А. Азербайджанская культура и проблема общения. Научные труды Азербайджанского государственного университета культуры и искусства. Баку, 2014. № 18. С. 67–73.
7. М. Фархадоглу. Основы философии. Баку, 2012.

Аннотация

Гусейнов И. Х. Роль традиций и обычаев в развитии национальных и духовных ценностей. – Статья.

Национальную культуру создают ценности, исторически созданные определенным этносом и принадлежащие только данной нации. Обычаи и традиции, ассоциируемые с национальной культурой, еще длительные годы сохраняют свое существование. Эти обычаи, имеющие древнюю историю, стали как бы обрядами. Эти обычаи и традиции – одна из особенностей, составляющая нравственно-духовный фундамент нашей нации. Люди опираются на обычаи и традиции и в горе, и в радости, и, как правило, эти обычаи и традиции определяют критерии поведения общества, к которому они относятся.

Ключевые слова: социальные ценности, национальная идентичность, азербайджанский народ, обычаи и традиции, этническое единство, культурное развитие, социальные институты.

Анотація

Гусейнов І. Х. Роль традицій і звичаїв у розвитку національних і духовних цінностей. – Стаття.

Національну культуру створюють цінності, історично створені певним етносом і які належать тільки цій нації. Звичаї і традиції, асоційовані з національною культурою, ще довгі роки збережуть своє існування. Ці звичаї, що мають давню історію, стали мовби обрядами. Ці звичаї і традиції – одна з особливостей, яка складає морально-духовний фундамент нашої нації. Люди спираються на звичаї та традиції і в горі, і в радості, і, як правило, ці звичаї та традиції визначають критерії поведінки суспільства, до якого вони належать.

Ключові слова: соціальні цінності, національна ідентичність, азербайджанський народ, звичаї та традиції, етнічна єдність, культурний розвиток, соціальні інститути.

Summary

Huseynov I. H. The role of customs-rituals in the development of national-spiritual values. – Article.

Values, historically created by a certain ethnos and inherent only in this ethnos, form a national culture. Customs-rituals, which are within our national culture, will continue to exist for many years to come. Those who have an ancient history, these ritual customs have already become somehow a habit. Let's not forget that these ritual customs are one of the features that make up our nation's foundation. People in sad and joyful days rely on customs and rituals and, as a rule, these customs-rituals determine the criteria for the relations of the crowd, which they are inherent in.

Key words: social values, national identity, people of Azerbaijan, customs and traditions, ethnic unity, cultural development, social institutions.

УДК 101.1:316

Ю. Гусейнов
доктор філософії,
заведуючий кафедрою «Міжнародні відносини»
Нахчыванського державного університету

ОБЩЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ МОЛЛА НАСРЕДДИНИСТОВ И УЧЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ Г. АЛИЕВА

Общенациональный лидер Гейдар Алиев всегда высоко ценил литературно-художественную деятельность мыслителей, писателей и поэтов, обогащающих общественно-философское мнение нашего народа, упорно работал в направлении превращения их философского наследия и человеческих идей в духовное сокровище всей нации и продемонстрировал высокую степень настойчивости в этих вопросах.

Великий лидер Гейдар Алиев особенно подчеркивал, что в советское время он пользовался гуманистическими идеями художественного наследия периода возрождения, в целом азербайджанской философией просвещения, и что молодое поколение сыграло незаменимую роль в воспитании национального патристического духа. Г. Алиев в своем выступлении на X съезде азербайджанских писателей, говоря об этих проблемах, сказал: «Наша литература, наша культура составляют основу нашего интеллектуального потенциала. Есть те, кто его создаёт. Они – выдающиеся люди нашей нации. Эти личности, обогащая своими произведениями человеческую культуру из века в век, создали большой интеллектуальный потенциал, собственность Азербайджана. Все они вместе – Низами, Хагани, Туси, Насими, Натаван, Вагиф, М.Ф. Ахундзаде, Сабир, С.А. Ширвани, Наджаф бей Везиров жили и творили до XX века. Но и в XX веке у нас были великие личности. Конец XIX – начало XX веков стал очень богатым периодом азербайджанской литературы. Сегодня, говоря о нашей литературе, мы должны высоко оценить этот период» [1, с. 202].

Ещё в советский период Великий Лидер Г. Алиев, подходу с точки зрения современности, начавшемуся к деятельности в начале XX века «Молла Насреддину» и собравшихся вокруг него философскому наследию молланасреддинцев, показал их место и роль в нашей национальной культуре.

Г. Алиев, отмечая незаменимую и несравнимую роль журнала «Молла Насреддин» в национальном пробуждении, возрождении, самосознании, сказал: «Будучи вестником прогрессивных идей «Молла Насреддин», находясь на фронте народа и демократии, в жестокой сатирической форме упрекал врагов свободы – царское самодержавие, колониальную политику, отставание, фанатизм, национализм. Голос истины «Молла Насреддина» был услышан за пределами Кавказа – в России, во всём Ближнем и Среднем Востоке. Исключительная роль «Молла Насреддина» вечна не только в Азербайджане, но и также в истории общественного и литературно-художественного мышлений стран Ближнего Востока» [1, с. 175]. Общенациональный лидер, отмечая журнал как общевосточный случай, показывает, что он влияет не только на национальный, но и на всё восточное философское мышление.

Г. Алиев, с высоким пафосом рассказывая о молланасреддинце Мирза Алекбер Сабире, отмечал: «Сабир – один из самых передовых фигур в азербайджанской литературе, в общественном и художественном мышлениях. Он является могучим представителем критического реализма, сатирической поэзии в азербайджанской культуре» [2, с. 175]. С этим Великий лидер точно определил роль и место молланасреддинцев в истории художественно-философского мышления.

Академик Иса Хабиббейли, показывая, что ядро политического курса Г. Алиева составляет учение азербайджанства, а также напомнив об истории образования и этапов развития его как идеи, сказал: «Идею азербайджанства привели в публицистику в конце XIX века Мухаммедага

Шахтахты, в литературу в начале XX века Джалил Мамедгулузаде, а в национальную политику, в учение государственности в конце прошлого столетия могучий политический деятель Гейдар Алиев» [3, с. 62]. И. Хабиббейли, отмечая принятие Г. Алиевым литературы как неотъемлемой части государственной и национальной политики, что литературный фактор играл большую роль в жизни и политической деятельности Великого лидера, что он давал предпочтение многим писателям, поэтам, художественным произведениям, органам печати, в том числе, Джалилу Мамедгулузаде и журналу «Молла Насреддин», писал: «Даже в таких ситуациях отчётливо наблюдается тот факт, что личный интерес Гейдара Алиева к художественной литературе совпадает с идеей государственности» [3, с. 75].

Член-корреспондент АНАН, доктор исторических наук, профессор Муса Гасымлы, принимая во внимание заботу Гейдара Алиева о классическом наследии и прошлых философских идеях, опережение Великого лидера своего предшественника в этом направлении, пользуясь этим наследием, сохранение национально-духовной ценности и борьбу за защиту национальных и духовных ценностей и передачу их будущим поколениям, писал: «Тихая, осторожная пропаганда любви к своей нации, укрепление национального духа и национальной способности являются историческими услугами эпохи Гейдара Алиева. Мероприятия, проводимые Гейдаром Алиевым в литературной сфере, играя важную роль в жизни народа, занимают одно из основных мест в создании культурной и духовной основ независимости» [4, с. 228]. Значит, забота Г. Алиева о философском наследии молланасреддинцев, заимствование необходимых аспектов их духовного наследия в эпоху независимости сыграли серьёзную роль для национальной культуры.

В годы независимости, с точки зрения философии азербайджанства, на первый план были выдвинуты повторное изучение и пропаганда богатого наследия великих личностей Азербайджана, выдающихся деятелей нашей национальной культуры. Празднование годовщины многих мыслителей нашего народа, в том числе 125-летие Дж. Мамедгулузаде, является ясным проявлением важной роли Г. Алиева в обогащении учения государственности.

Основной целью статьи исследовать литературно-художественные, общественно-философские взгляды наследия молланасреддинцев и анализировать использование этого наследия общенациональным лидером Г. Алиевым в учении государственности. Принести выяснения мысли Г. Алиева о национально-нравственном значении журнала «Молла Насреддин», который сыграл важную роль в формировании национального сознания в национальном пробуждении нашего народа.

Г. Алиев в фундаменте интеллектуального потенциала Азербайджана видел нашу литературу и культуру, и, по его мнению, это национально-духовное богатство в то же время составляет основу независимости нашей страны. В одном из выступлений Г. Алиев отметил: «Нет другого средства, как литература, образцы культуры, столь сильно влияющие на людей, то есть на мораль, поведение, воспитание, формирование идей человека<...> Наша литература, по правде, пробудила национальный дух нашего народа, нации, возродила национальное настроение, усилила процесс национального возрождения. Именно в результате этого у нас сформировалась национальная психология, идеология. Может, сейчас данная психология, идеология не в форме большой системы. Но у нас есть большое богатство собрать, систематизи-

ровать, сформировать их. А это богатство – мнения, ценные слова в нашей культуре» [5]. Как видно, Великий лидер сыграл базовую роль классического философского наследия в создании социально-культурного, идеологического и национально-психологического богатства независимости, в то же время – обогащении учения государственности.

Одним из классических азербайджанских писателей, руководителем идей молланасреддинцев был Джалиль Мамедгулузаде, к чьей личности и творчеству Г. Алиев относился с большим уважением.

Г. Алиев в своих пожеланиях в почётной гостевой книге дома-музея Дж. Мамедгулузаде, оценивая новый культурный очаг не только как уважение, проявленное к памяти великого писателя, но и как центр культуры и духовности, способствующий будущему культурному и духовному росту наших людей, сказал: «Сегодня в жизни Азербайджана происходит большое событие. Открывается дом-музей великого азербайджанского писателя, общественного деятеля, просветителя Джалила Мамедгулузаде. В городе Баку начинает функционировать новый культурный очаг, очаг Мирзы Джалила. Это символ высокой оценки творчества Джалила Мамедгулузаде, его литературного и культурного наследия и бесценного служения истории нашего народа. Несомненно, музей будет служить пропаганде гениальности Мирзы Джалила. Это поможет нашим людям бороться на пути духовного очищения и независимости» [6, с. 271].

Взгляды Г. Алиева о философском наследии «Молла Насреддина» всегда вызывали серьёзный интерес в научно-литературном обществе. Доктор филологических наук, профессор Вилаят Гулиев о взглядах Г. Алиева, связанных с журналом «Молла Насреддин», так пишет: «Рассказывая о журнале, Гейдар Алиев, с одной стороны, демонстрирует глубокую осведомлённость историей азербайджанской печати, а с другой, замечает, что в первые десятилетия XX века, более точно, органы печати, появившиеся после 1906 года, повернули лицо к народу, превратились в переводчиков проблем и забот народа, и наконец, начали писать не только на языке образованных людей, но и на языке всех простых людей, и журнал «Молла Насреддин» в этом плане сыграл исключительную роль и составил особый этап. Он в то же время рассказывает об охвате и области влияния журнала. В приобретении известности журнала он отмечает труды известных художников» [7, с. 89]. Автор справедливо показывает, что карикатуры оказали сильное влияние на неграмотных людей того времени.

Выступая на юбилейном вечере журнала «Молла Насреддин», великий лидер Г. Алиев рассказал о влиянии журнала на социальную и культурную жизнь общества: «Журнал «Молла Насреддин» известен во всём мире. Несмотря на слабость связи в то время, этот журнал распространялся во многих странах, приветствовался, читался и везде показывал своё влияние. Журнал «Молла Насреддин» занимает особое место в жизни Азербайджана. В условиях того времени Дж. Мамедгулузаде этот журнал печатал для многих слоёв народа на легкодоступном, понятном уровне. Неслучайно наравне со статьями давались картинки, карикатуры, пользуясь талантом великого азербайджанского художника Азима Азимзаде, а также Шмерлинга, Роттера. Я думаю, поскольку в то время большинство нашего населения были неграмотными, многие не умели читать и на них эти карикатуры и картинки оказывали большое влияние; глядя на них, они улавливали суть. Поскольку журнал был опубликован на азербайджанском языке, он был широко распространён читателями среди людей и оказал очень сильное влияние» [6, с. 273].

Даже, когда в Азербайджане в 1918 году была создана первая независимая национальная республика, он не стоял на пути чрезмерной идеализации, наоборот, подходил к событиям с открытыми глазами. На многих этапах формирования и защиты национального самосознания азербайджанского народа многие литературные и культурные представители, также с точки зрения взятия на себя обязанностей политических деятелей Дж. Мамедгулузаде и мол-

ланасреддинцы, хотя и не были в ряде ведущих деятелей Азербайджанской Народной Республики, оказали исключительные услуги в формировании идей независимости, закреплении этих идей в сознании народа. Г. Алиев справедливо отмечает: «<...> поэтому мы должны относиться к Дж. Мамедгулузаде не просто как к писателю, литературоведу, публицисту, но и как к великому политику. Джалиль Мамедгулузаде сыграл большую роль в развитии общественно-политической жизни Азербайджана и повышении национального духа. Это не только литература, культура, а большие услуги в политике, в нашей общественной жизни» [6, с. 274].

Великий лидер среди самоотверженных работ молланасреддинцев особенно отмечает их борьбу за азербайджанство, чистоту языка. Гейдар Алиев, с особой чувствительностью относясь к вопросу азербайджанского языка, в годы независимости подняв развитие и расширение сферы внедрения государственного языка на национальный идеологический уровень, высоко оценивая деятельность молланасреддинцев в развитии родного языка, сказал: «Услуги по развитию азербайджанского народного языка, их большое внимание к родному языку – азербайджанскому, мнения, работы по пропаганде родного языка и властвование азербайджанского языка везде были важны тогда, сегодня также актуальны». Эти взгляды Дж. Мамедгулузаде совпадают с отношением Г. Алиева к родному языку. Неслучайно наравне с другими писателями и поэтами наследие Мамедгулузаде в процессе присвоения к понятию азербайджанского языка гражданского права является одним из источников, которого касается Гейдар Алиев.

Великий лидер в своих различных докладах и речах, интервью и беседах говорил о создании национальной идеологии молодой независимой Азербайджанской Республики. По мнению Г. Алиева, эта идеология, в первую очередь, на протяжении веков должна основываться на духовных богатствах, созданных азербайджанским народом, отражать культуру и духовность народа, религию, этические и эстетические ценности, исторический путь развития.

Г. Алиев творчество наших классических писателей считал фундаментом национальной идеологии и основой учения государственности, и в строительстве нового государства, особенно в области культуры, необходимо использовать их наследие в творческой форме. С этой точки зрения, по мнению Г. Алиева, новые творцы национальной идеологии, в первую очередь, должны обращаться к литературно-общественному наследию великого мыслителя Дж. Мамедгулузаде. По поводу этого Г. Алиев сказал: «В творчестве Джалила Мамедгулузаде все национальные особенности, в то же время мнения, отражающие общечеловеческие ценности, являются основой нашей национальной идеологии и средством, богатством для создания этой идеологии. В тот период привязанность к национальности, оценивание жизненных, общечеловеческих ценностей, отражение их в своей деятельности и попытка поднять общий уровень нашего народа считались большой смелостью гражданства, большой услугой и мы должны постоянно это оценить. Поэтому сегодня творчество и произведения Джалила Мамедгулузаде могут и будут очень полезны в формулировании и создании нашей национальной идеологии и научной подготовки ее концепции» [6, с. 274].

На данном этапе, с точки зрения духовного воспитания, Г. Алиев, отдельно отмечая важность обращения к философскому наследию молланасреддинцев для современного периода, требовал от современных писателей следовать обычаям своих предшественников, сочувственно относиться к процессам в обществе с позиции гражданства и нации.

Г. Алиев, рассказывая про традиции «Молла Насреддина», сохраняющие национальные и моральные ценности в азербайджанском обществе, критикующие недостатки в социальной среде, с сожалением вспоминал, что эти необходимые традиции не были продолжены в советское время. Он особо отметил, что сатирический журнал «Кирпи», который должен был стать приемником и последователем

«Моллы Насреддина», не смог продолжить работу своего великого учителя и катился к темам крохоборства, чрезмерной бытности.

Г. Алиев, оценивая молланасреддинцев и их руководителя идей Мирзы Джалила вместе с другими писателями, публицистами, философами и мыслителями как источников духовности, духовную основу эпохи независимости, считал их философскими владельцами наследия, которые помогали народу выйти из трудностей.

Г. Алиев, выдвигая необходимость изучения философского наследия ученых в новых условиях, сказал: «По правде, по сравнению с другими классиками азербайджанской литературы, бессмертное наследие Молла Насреддина больше нуждается в изучении независимого убеждения и мышления. Потому что в советском режиме многие его работы не получили своей истинной ценности или некоторые важные моменты, которым он коснулся, поскольку не отвечали требованиям господствующей идеологии, остались вне центра внимания» [5]. В этом смысле для сограждан, растущего поколения становится актуальной необходимостью воспользоваться философским наследием молланасреддинцев для нынешней и будущей эпохи. Следует отметить: «Главный аспект, влюбивший в президента Азербайджана литературную школу молланасреддинцев, – это последовательное служение великих сатиристов идеям национального пробуждения и национального самоопределения. В начале века, когда царские круги всеми путями топтали права турок, не разрешили им развивать свой язык, создавать национальное образование и печать, Дж. Мамедгулузаде, с одной стороны, критиковал антигуманистский, оккупационный и реакционный режимы, а с другой стороны, держал под резким обстрелом сатиры соотечественников, покорно преклоняющихся перед требованиями негодного режима. Стрелы критики «Молла Насреддина», прямо поражающие цель, сыграли незаменимую роль в пробуждении народа из состояния сонливости, требовании своего права» [7, с. 88].

Г. Алиев, в своих взглядах о Дж. Мамедгулузаде уделил особое место «Молла Насреддину», который был корифеем нашей национальной печати. Ещё один аспект, приблизивший великого демократа-писателя Дж. Мамедгулузаде к Г. Алиеву, – это то, что он являлся общественным деятелем, никогда не оставался вне общественно-политических процессов, вопросов, связанных с судьбой народа. Для великого лидера Дж. Мамедгулузаде, как и все классики азербайджанской культуры, в первую очередь, дорог и ценен привязанностью к родине, земле, преданностью национально-освободительным и независимым идеям.

Г. Алиев сказал, что Дж. Мамедгулузаде вошел в нашу историю как великий демократ. Он своим творчеством служил независимости Азербайджана, образованию нашей нации, пробуждению народа, формируя национальное сознание, укрепляя национальное пробуждение, предлагал людям бороться за национальное освобождение, открывал путь к независимости нашего народа и этот путь основывался только на демократических принципах. Великий лидер отмечал, что понятие «республика» в работах Дж. Мамедгулузаде сопоставляется с принципами демократического правового государства, которого мы будем строить. Когда я прочитал это, я подумал, что это было написано сегодня. Нет, Джалил Мамедгулузаде написал их в то время. Дж. Мамедгулузаде тогда писал: «Республикой называется то правительство, где управление государством в руках народа и свобода совести, собраний, объединений, слова, печати, свобода создавать политические партии, свобода личности, равноправность перед законом, свобода слова, солидарность на выборах, независимость, принципы тайного голосования должны быть главными при строительстве республики» [6, с. 277].

Учитывая социально-философское наследие молланасреддинцев, Г. Алиев рекомендовал использовать их философские, политические и юридические идеи в строительстве государства. Великий лидер, советуя воспользоваться политическими идеями молланасреддинцев в создании де-

мократического, правового государства, писал: «Сегодня мы хотим создать демократическое правовое государство и общество на основе этих принципов. Джалил Мамедгулузаде был великим демократом и прилагал усилия для государственности Азербайджана. Он ушёл, оставив нам великое наследие. Мы должны ценить все это. Вот почему Джалил Мамедгулузаде всегда с нами. Мы должны воспользоваться Джалилем Маммадгулузаде, его творчеством более эффективно. Правда, есть много работ, посвященных изучению творчества Джалиля Мамедгулузаде» [6, с. 277]. Следует отметить, что, принимая во внимание актуальность молланасреддинцев, особенно наследие Дж. Мамедгулузаде в наше время, дальновидный политик, национальный лидер Г. Алиев, посоветовав распространить его работы, донести до народа, сказал: «Мне кажется, этого недостаточно, и я думаю, что наравне с созданием научных трудов, фундаментальных монографий, связанных с творчеством Дж. Мамедгулузаде, его творчество, произведения надо доставить обществу, народу, людям. Сегодняшнее поколение, молодое поколение должно быть близко знакомо с ним. Это наше молодое поколение, формирующее наше новое государство, общество; насколько близко будут знакомы с работами Джалиля Мамедгулузаде и его творчеством, настолько наша государственность будет легкой» [6, с. 277].

Таким образом, учитывая вышеупомянутые научно-практические анализы, на первый план были выдвинуты мнения и взгляды великого лидера Г. Алиева о философском наследии молланасреддинцев, показано его влияние на развитие социально-философского мышления Азербайджана и всего востока как единство национальности и общечеловечества и в то же время влияние на формирование учения о государственности в Азербайджане.

Литература

1. Əliyev H. Azərbaycan yazıçılarının X qurultayında nitqi. 30 oktyabr 1997-ci il, 202 s. Heydər Əliyev və mədəniyyət. Müraciətlər, çıxışlar, müsahibələr, təbriklər, məlumatlar. Üç cildə. III cild. Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2008. S. 195–215.
2. Hacıyeva A. Ə Hermenevtika Şərqdə: Fəlsəfə tarixi kontekstində. Bakı: Adiloğlu, 2006, 208 s.
3. Nəbibəyli İ. Heydər Əliyev dövlətçilik təlimi və müasir dövr. Naxçıvan: Əcəmi, 2013. 272 s.
4. Qasımlı M. Heydər Əliyev – istiqalata gedən yol (1969–1987-ci illər). Bakı: Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2006. 608 s.
5. Əliyev H. Azərbaycan yazıçılarının VII qurultayında nitqi. Kommunist. 1981, 19 iyun, № 139 (17773).
6. Əliyev H. Böyük Azərbaycan yazıçısı Cəlil Məmmədquluzaadənin anadan olmasının 125 illiyinə həsr olunmuş gecədəki nitqindən, 28 dekabr 1994-cü il. Heydər Əliyev və mədəniyyət. Müraciətlər, çıxışlar, müsahibələr, təbriklər, məlumatlar. Üç cildə. I cild. Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi, 2008. S. 272–279.
7. Quliyev V. Heydər Əliyev və klassik ədəbi irsimiz. Heydər Əliyev və Azərbaycan ədəbiyyatı. Bakı: Elm, 1998. S. 39–125.

Аннотация

Гусейнов Ю. Общественно-философское наследие Молла Насреддинистов и учение государственности Г. Алиева. – Статья.

В статье были исследованы литературно-художественные, общественно-философские взгляды наследия Молла Насреддинистов и анализировано использование этого наследия общенациональным лидером Г. Алиевым в учении государственности. В статье нашли свои отражения мысли Г. Алиева о национально-нравственном значении журнала «Молла Насреддин», который сыграл важную роль в формировании национального сознания в национальном пробуждении нашего народа. Также отмечается, что в начале XX века приверженность Молла Насреддинистов к азербайджанскому языку, продвижение идеи азербайджанства, защита национально-нравственных ценностей и другие вопросы, поднятые ими, были оценены Г. Алиевым.

Ключевые слова: Гейдар Алиев, Джалил Мамедгулузаде, молланасреддинцы, азербайджанство, национальное пробуждение.

Анотація

Гусейнов Ю. Суспільно-філософська спадщина Молла Насреддінов і вчення державності Г. Алієва. – Стаття.

У статті були досліджені літературно-художні, суспільно-філософські погляди спадщини Молла Насреддінов і аналізувати використання цієї спадщини загальнонаціональним лідером Г. Алієва в навчанні державності. У статті знайшли свої відображення думки Г. Алієва про національно-моральне значення журналу «Молла Насреддін», який зіграв важливу роль у формуванні національної свідомості в національному пробудженні нашого народу. Також зазначається, що на початку ХХ ст. прихильність Молла Насреддінов до азербайджанської мови, просування ідеї азербайджанства, захист національно-моральних цінностей та інші питання, підняті ними, були оцінені Г. Алієвим.

Ключові слова: Гейдар Алієв, Джаліль Мамедгулузаде, молланасреддіновці, азербайджанство, національне пробудження.

Summary

Huseynov Yu. The socio-philosophical heritage of Molla Nasreddinists and the teaching of state diplomacy H. Aliyev. – Article.

In the article examined the literary, artistic, social and philosophical views of the heritage of Molla Nasreddinists and analyzed the use of this heritage by the national leader H. Aliyev in the doctrine of statehood.

The article reflects the thoughts of Heydar Aliyev on the national and moral significance of the magazine “Molla Nasreddin”, which plays an important role in shaping the national consciousness in the national awakening of our people. It is also noted that at the beginning of the 20th century, the commitment of Molla Nasreddinists to the Azerbaijani language, the promotion of the idea of Azerbaijanism, the protection of national and moral values and other issues raised by them were evaluated by H. Aliyev.

Key words: Heydar Aliyev, Jalil Mammadguluzadeh, Molla Nasreddinists, Azerbaijanism, national awakening.

УДК (091)1:101.1:9+30

O. V. Hutovska
Candidate of Philosophy,
Associate Professor of the Department of Philosophy,
Lviv Polytechnic National University

PHILOSOPHY IN THE MODERN SYSTEM OF UKRAINE'S HIGHER EDUCATION: CHALLENGES AND PROSPECTS

The problem of teaching philosophy in higher educational institutions, its place in the system of education and society is relevant, in general, not only for Ukraine, but also for the European countries and the USA. Almost all leading researchers of this issue focus on the crisis of humanities, which is reflected in the crisis of personality, sense orientation, life strategies, and democratic institutions on a global scale [8; 10; 12; 15; 17; 19; 21]. This issue seems to be acute in Ukraine today, when the course of philosophy is either reduced, or transferred to selective or elective course, or even withdrawn [12; 17]. The trend is typical for developed countries as well [21]. As O. Dolska points out, "the realities of the Bologna process shatter the prospects of academic philosophy <...> institutional philosophy in technical universities is not just reduced in curricula <...> but also in its didactic plans, that leads to simplification of <...> not just philosophy, but its main principles. This means that the scientific culture, the philosophical culture and the culture of thinking technique are destroyed in their foundations" [5, p. 13]. Although "this is only philosophy that directly analyses human consciousness, thinking, cognition, and can bring these analysts to certain meanings and values" [12, p. 101]. Philosophical courses in Ukraine's universities are compressed to 7–10 seminars, therefore "it is unlikely that anyone can incite them (students) an interest in an independent and justifiable deployment of thought around the vital problems <...> Hence, in modern education, philosophy has found itself in the position of being pushed down on margins" [12, p. 101]. "Elimination of the cycle of humanities in universities will not only be contrary to the interests of the state in general and educational ones in particular, but will also affect the effectiveness of highly qualified personnel training. In society and the state, not only social tension will be growing, but also the social competence of specialists will be levelled. Moving normative <...> philosophical disciplines out of the block will lead to the release of narrow-profile performers, unfit for assessing trends in social development and the social significance of their own activities" [4, p. 38–39]. But let's be frank and agree that there are current challenges to the philosophy to which we must respond. These include: 1) the modern "ideological distortion of philosophy", the terrible "academic deformation", which eroded the life-giving philosophical knowledge; 2) the need for expanding the horizons of philosophy, that is, the rethinking of the content itself that's embedded in this concept; 3) the representation of modern philosophy in the public space (this is almost non-existent, although in society there has always been a constant interest in what philosophers write and discuss (the adequacy of the presence of philosophy in the public space is measured by the extent to which philosophers reveal their professional experiences in public lectures, popular books, of course, without losing the basic constants of philosophical thinking as a search for truth)) [17, p. 8–9].

Another problem is that university management systems are aimed at creating a system of competencies for students that would meet the needs of employers. However, such accents lead to the formation of a utilitarian understanding of education, where its value is reduced to the training a man as an instrument in the technological process. With such an educational system, university lecturers are equated with regular service providers (like Internet providers or those who deliver pizza) [15, c. 12–13]. "One way of assessing any educational scheme is to ask how well it prepares young people for life in a form of social and political organization that has these

features. Without support from suitably educated citizens, no democracy can remain stable. I shall argue that cultivated capacities for critical thinking and reflection are crucial in keeping democracies alive and wide awake" [21, p. 9–10]. This is precisely the relevance of philosophy in the country's education system.

In contemporary domestic and foreign scientific works, the problem of the place and role of philosophy in the system of education and society is generally examined by O. Dolska [5], S. Datsyuk, M. Kultayeva [8; 9], M. Popovych, V. Petrushenko [12], P. Saukh [17], L. Horokhova [4], M. Epstein [19], M. Nussbaum [21], E. Agazzi [1], K. Madsbjerg [10], L. Svendsen [18], V. Hösle, and others.

Consideration of the problem can be divided into two parts: motivation for teaching philosophy (question "why?") and the teaching methodology (question "how?"). Therefore, the purpose of the article is to analyse the place and role of philosophy in the modern educational process in higher education and society, to study the key factors of improving the teaching of philosophy course.

So, why to teach these courses, and what does philosophy give that cannot be replaced by other disciplines? In the teaching of philosophy, we often face the problem of motivation for learning; without its solving, the educational process may not be effective. The problem of efficiency of teaching philosophy is particularly relevant in higher education; students often have a biased attitude towards philosophy and perceive it as something separated from life, and sometimes teachers don't know how to show the benefits and importance of philosophy. First of all, it should be noted that the pansophic integration of knowledge, that is the approaching of the humanities to the natural sciences, a combination of intellectual and spiritual abilities of a man, is seen to be relevant today. Thus, if we define the goals of teaching philosophy, then, since philosophy is both a world view and an ethical system, the main goal of its teaching is the formation of a worldview. Philosophy is the formative basis of the outlook. If natural sciences manage the production of human resources, philosophy guides the development of the goals of this activity, helps to understand and justify them, ultimately, is intended to help to identify itself and its place in the enormous amount of information and knowledge acquired in a higher educational institution, to promote self-personification. "Philosophy gives a person general orientation in the world, helps them find their place in it. To do this, it, firstly, helps each person to create in their consciousness a general picture of the world and to show the place of man in space and the place of each particular science in the system of human knowledge in general; secondly, it should consider the general structure of society and personality, that is <...> give their principal scheme <...>; and thirdly, the philosophy should analyse general patterns of human relation to the world" [16, p. 8–9]. That is why the course of philosophy should be considered as a propaedeutic to any field of knowledge, in the context of which the ability to find out value relationships between the ethical values of education and other spheres of life is formed. Today, new skills and competences are needed, because life is not limited to purely professional skills (like welding metals in open space or anything else). Not the knowledge that is acquired is extremely important, but the way of thinking. The benefit of philosophy is not to get more information about the world or ourselves, but to help us understand better what we already know. Often, they complain about the impracticality of philosophy because it works with already

well-known experience. An important task of philosophy is to help to understand our own experience, develop the ability to analyse information. We do not know the situations and problems that we will encounter in the future and can not get prepared for them. But the philosophical way of thinking allows us to accept any situation, it gives a mechanism of attitude to the new experience. Education is intended to form people who are capable of creating something new, to establish interpersonal relations, communication. Against this background, humanitarian technologies are a bit outdated (we are launching space rockets, we have high speed Internet, but do not know how to control ourselves). Importantly, the new thinking is a new paradigm with the basic priorities – harmony, freedom, tolerance, spirituality, mutual understanding. Philosophy makes it possible to fit into this world (i.e. not to adjust but rather synthesize opportunities, values, preservation of individuality). “We are not forced to choose between a form of education that promotes profit and a form of education that promotes good citizenship. A flourishing economy requires the same skills that support citizenship, and thus the proponents of what I shall call “education for profit,” or (to put it more comprehensively) “education for economic growth”, have adopted an impoverished conception of what is required to meet their own goal” [21, p. 10].

Basic humanitarian (including philosophical) education gives us the most fundamental orientation in the world. Basically, philosophy is intended to clarify and explain, being the supreme art of contemplation of the world and the formation of thinking. It leads to the choice of absolute values, to the understanding that they are within a man (and then, neither street, nor money or power will impose their values to you). The tragedy of being is not at all in the values of the modern world, but in the inability to save oneself in this system of value coordinates. We must be able to go beyond the bounds of ultimate things (evil, war, cold, crisis – all this is for the past) because there is good after evil, there is peace after war, etc.

The global view of things and the world and the breadth of problem coverage distinguishes philosophy among other disciplines and provides an integrative role in the spiritual culture, linking its various forms. In this, the educational value of philosophy lies.

The ultimate goal of teaching philosophy can be considered as a comprehensive formation of personality, because the main purpose of high school is aimed at shaping society, it faces the social order. Therefore, students must not only learn material, but also develop their own beliefs in the truth of certain conclusions, which should become the elements of their spiritual world. In the context of the foregoing, there is one more question: how to achieve optimal and even the maximum effectiveness of teaching philosophical disciplines and their knowledge acquisition? Basing on researches in the field of psychology and pedagogy of higher education, we can make some generalizations. O. Dolska makes an important accent, emphasizing philosophy as the basis of humanitarian expertise [5, p. 5–6]. This allows, on the background of powerful technical and technological developments, to work out interdisciplinary discourse and make it possible to effectively incorporate innovations from the information technology sector into communication with the public. Therefore, the formation of a scientific and philosophical outlook appears to be necessary in education. “Today, there is a need for specialists who would combine the profession of engineer, philosopher, analyst, who would be oriented, in their worldview, on universal values, without reference to which it is impossible to have a comprehensive humanitarian expertise” [5, p. 6]. In the context of competences that will be relevant in the next 10 years, and these are creativity, critical thinking (key competence through easy access to huge arrays of information and the need for its selection and interpretation), coordination and interaction, decision-making, cognitive flexibility, the mastering of philosophy seems to be extremely relevant and necessary, since it is it that actively forms these qualities. K. Madsbjerg believes that exact

sciences are a good way to explain lots of things in the world, those but of a material nature. However, they cannot explain ourselves. It does not matter how many brain pictures a doctor has learned per day or in how many ways an economist has segmented the market, because without understanding a man and his behaviour, we are powerless. When we have no connection with a person who makes political decisions, puts forward technological innovation, we cannot truly understand the world. For this, the philosophical critical thinking itself is needed. In his book, the author tells many success stories in the modern world thanks to critical thinking, the study of the nuances of culture and philosophy [10]. To philosophize, according to L. Svendsen [18], means trying to break the habitual patterns of thinking and looking at things in a new way. The study of philosophy develops analytical skills and the ability of critical perception. This allows us to apply these skills to a wide range of issues – beginning with how we get knowledge, how we form moral judgments, and ending with an understanding of art and culture in general. “The paradox of our time is that systematically eliminating philosophy from their life, modern societies undermine the foundations of their existence... For a long time, philosophy has been helping to make a fateful choice for individuals, nations and even humanity as a whole. That’s it that has been installing guides to the future on the civilization routes” [8, p. 57].

Answering a question about the methodology of teaching philosophy at universities, one should note the following points. Among the main problems that arise in the process of teaching philosophy at universities, one can name the fact that students, as a rule, had nothing to do with philosophy before and faced with it for the first time, and therefore the philosophical culture should be formed from scratch. Also, the teaching process often turns into a boring dry theoretical process instead of an interesting exciting presentation. It is important to create incentives for the study of philosophy based on the interest, clarity and accessibility. Otherwise, students either skip classes, or attend them formally. Therefore, one of the essential components of teaching is the popularization of educational material, simply talking about complex things (by referring to the life of students, to their knowledge from school, to literature and cinema, history and everyday life).

Currently, there are opposing views on the education strategies. There is no general agreement on what young people should learn, it is not clear whether their education should be more directed towards the development of intelligence, or the development of moral virtues, spiritual qualities. Different approaches to solving these fundamental problems have given rise to various schools of philosophy of education (for example, a few educational approaches are competing in the American education system: essentialism (the traditional approach to education, when the main thing is to instill the foundations of academic knowledge); progressivism (the main emphasis is on the cultivation of individuality, the opposition of free activity and the discipline, learning through experience and meaningful activities for a man); existentialism, behaviourism, and others). In methodological aspect, the behaviourist model of pedagogical system eliminates, when the whole process of learning was under the conditional scheme: teacher – stimulus, student – reaction. The usual methods of so-called “quantitative learning” without taking into account the individual characteristics of the students are now becoming a brake on a way of development. In psychological aspect, the mechanical supply of knowledge is rejected. Hence, the problem of introducing the optimal forms of instruction for the qualitative learning arises. Therefore, the concepts of constructivism, social constructivism and neo-pragmatism are getting relevant [7], when a man becomes the creator of his own knowledge. The teacher can only give procedural knowledge (for example, how to work out a theory). “According to the main ideas of modern philosophical approaches to education, in particular the theory of constructivism, the transforma-

tional processes in higher education are aimed at ensuring the active role of a student as the subject, the manager of his own learning process" [14, p. 4]. Thus, the general tendencies in modern higher education can be reduced to the following:

- Education as a continuous learning.
- Moving from a school of reproduction of scientific knowledge to a school of understanding.
- Changing the functions of the teacher – from the carrier of information and knowledge, he turns into the organizer and coordinator of the educational process.
- Changing the role of the student himself – now he becomes a business partner who is actively involved in the process of learning and mastering knowledge.

Increasing of the role of dialogue, communication skills in the modern world at different levels, requires changing the style of communication to achieve mutual understanding, since many professions (not only humanitarian ones) involve constant communication with people. That's why it is important to get the models of the art in high school. There is certainly a large part of the teacher and what methods he chooses.

To improve the effectiveness of teaching philosophy we should take into account both the peculiarities of students' development (good memory, ingenuity, resourcefulness, the search for one's self, lack of balance, change of priorities, loss of interest in learning, self-confidence, inclination to freebies and so on) and modern requirements for the organization of the educational process (understanding of learning as a cognitive process, directed at the development of thinking, critical creativity; learning as a correlation of new information with the acquired experience; creation of a psychologically-comfortable environment; organization of learning as acquisition of own experience; learning becomes interesting when the student realises his needs in it (self-affirmation, need for respect, belonging to a group, the need for success, safety (the feeling that there is no pressure from the teacher, no intimidation by the exam or modules, humiliation, etc.), the need for development (i.e., a person finds for himself and takes something useful)). The instructor must increase the motivation of students (motivation must be effective), in particular, not external (for example, to study in order not to go to the army, or prestigious work, or scholarship), but internal, that is, factors that are related to the process of learning itself. The key point is the use of interactive methods during the classes based on democratic principles, when the teacher and students are on the same level, as well as using methods that allow maximum communication. The most common types of interactive techniques are:

synectics (joint search metaphorical activity using speculations, false ideas, hypotheses, intuitive solutions, personal analogies); discussions (in the form of conferences, round tables, debates, court hearings, etc.); situational exercises; case method (a story from a person's life that has a problem); projects (information, research, practice, game, etc.) (for details see: [13; 3]). The introducing of open education in the teaching of philosophy, that is, one that relies on new methods and techniques of teaching based on the productive and creative use of the latest technologies, is seen to be prospective. The latter ones include electronic library systems, visualization tools, collective work with diverse educational content [3, p. 226–242]. In addition, innovative educational paradigms involve the formation not only basic but also meta skills in students that would allow a person to manage their basic skills in unpredictable circumstances, to adapt to new knowledge, circumstances and tasks, which are valuable in today's world. And such meta skills are formed mainly due to philosophy. It would be appropriate to say a few words about the ways of activating the learning process. For this purpose, present day teachers offer to modify traditional lectures and seminars through computer technologies, virtual seminars, games, seminars-analyses into active teaching lectures (where, in the lecture itself, along with students' questions, there are case studies, fragments of discussion, use of presentations, audio and video

materials etc.), workshops in the form of group discussion, 3-D techniques, GROW techniques, etc., technology for situational analysis for action learning, situational exercises, case studies, "incidents", game design and so on (for details see [3; 13]).

Summing it up, we can say that contemporary philosophers and teachers are called to create and disseminate conceptual environments, in which, unlike the traditional approach to philosophy as cognitive-scientific activity, the emphasis would be on sophisticated creative and productive activities, which would allow to strengthen the connection of philosophy with modern reality [19, p. 207]. "If philosophy wants to return to the centre of intellectual life, it should be reunited with the great technical, information, biogenetic practices of the twenty-first century, to lay the conceptual foundations of new practices, to become technosophy, biosophy, infosophy" [19, p. 201]. Philosophy will have to shift to polysophy, as in due time, culture shifted to multiculturalism. The perspective features and objectives of philosophy in the XXI century can be named as follows: upbringing of philosophical feelings and a worthy person, related emotionally and rationally; substantiation of philosophical actions and philosophical way of life, which correlate human behaviour and the meaning of their being with the world in general; combination of philosophical wisdom with a variety of practices and professions – polysophistics; cooperation with modern technologies to create new worlds, preparation of radical scientific and technical experiments that change the conditions of life and have a metaphysical meaning.

Literature

1. Ahatstsy E. Metodolohycheskyj povорот v fylosofyy. Voprosy fylosofyy. 2014. № 9. S. 60–65.
2. Bojchenko N.M. Suchasnyj universytet: tsinnisno-etychnyj vymir. K.: Promin', 2015. 296 s.
3. Vykhursch V.O., Humeniuk S.V., Vykhursch-Oleksiuk O.A. Psykhodydaktyka vyschoi shkoly: innovatsijni metody navchannia. Ternopil: Krok, 2017. 280 s.
4. Horokhova L.V. Filosofiia ta sotsial'no-humanitarni dystsypliny u suchasnykh vuzakh. Visnyk Zhytomyr'skoho derzhavnoho universytetu imeni Ivana Franka: naukovyj zhurnal. Filosofs'ki nauky. Zhytomyr: Vyd-vo Zhytomyr'skoho derzh. Un-tu imeni I. Franka, 2017. Vyp. 1(83). S. 37–41.
5. Dol's'ka O.O. Diievist' prykladnoho kharakteru suchasnoi filosofii. Praktychna filosofiia. 2015. № 1(55). S. 13–21.
6. Koshmanova T.S. Problemy suchasnoi filosofii osvity v Ukraini u konteksti idej konstruktivizmu. Pedagogichna osvita v Ukraini i Pol'schi: realii ta perspektyvy: Zbirnyk naukovykh prats' / Za red. D. Hertsiuka i R. Kukhy. Lviv: Vydavnychij tsentr Lvivskoho natsional'noho universytetu imeni Ivana Franka, «Triada plus», 2008. 348 s.
7. Koshmanova T.S. Rozvytok pedagogichnoi osvity u SSHA (1960–1998 rr.). Lviv: Vyd-vo «Svit», 1999. 486 s.
8. Kul'taieva M.D. Suspil'na diievist' filosofii: sytuatsiia suchasnoi Nimechchyn. Apolohetychnyj nastup filosofii: nimets'kyj dosvid. Filosofs'ka dumka. 2010. № 2. S. 57–67.
9. Kul'taieva M.D. Filosofiia: zhyttia pislia smerti. Nimets'kyj pohliad na postbolons'ki realii. Filosofs'ka dumka. 2011. № 2. S. 70–84.
10. Madsb'ersh K. Osmyslenye. Syl'a humanitarnoho myshlennia v epokhu alhorytmov. M.: Mann, Yvanov y Ferber, 2018. 208 s.
11. Onyschuk O.V. Do problemy efektyvnosti vykladannia filosofii. Visnyk NU «L'viv's'ka politekhnika». Serii «Filosofs'ki nauky». 2009. № 636. S. 139–142.
12. Petruschenko V.L. Rol' filosofii v zhytti suchasnoho suspil'stva: pytannia bez vidpovidej. Naukovyj zhurnal «Humanitarni vizii»: Natsional'nyj universytet «L'viv's'ka politekhnika». 2016. № 1(3). S. 97–102.
13. P'iatakova H.P., Zaiachkivs'ka N.M. Suchasni pedagogichni tekhnolohii ta metodyka ikh zastosovannia u vyschij shkoli. Navchal'no-metodychni materialy. Vyp. 4. Vydavnychij tsentr LNU imeni Ivana Franka. 2003. 55 s.
14. Ravchyna T.V. Teoretychni zasady orhanizatsii sub'iekt-sub'iektnoi vzaiemodii vykladacha i studenta u nav-

chal'nomu protsesi. Visnyk L'vivs'koho universytetu. Seriiia pedahohichna. 2008. Vyp. 24. S. 2–13.

15. Rohozha M.M. Profyional'nyj uspekhn unyversytetskoho yntellektuala v kontekste tsennostnykh osnovanyj «tret'ej myssy» unyversyteta. Vozvraschenye etyky uspekha? Vedomosty prykladnoj etyky. Vyp. 48 / Pod red. V.Y. Bakshtanovskoho, O.A. Novoselova. Tiumen: NYU PE, 2016. S. 90–104.

16. Sahatovskij V.N. Vselennaia fylosofa. M.: Molodaia hvardyia, 1972. 224 s.

17. Saukh P.Yu. Filosofiiia v poshukakh panatsei. Rozdumy nebaizduzhoho. Visnyk Zhytomyrs'koho derzhavnoho unyversytetu imeni Ivana Franka: naukovyj zhurnal. Filosofs'ki nauky. Zhytomyr: Vyd-vo Zhytomyrs'koho derzh. Un-tu imeni I. Franka, 2017. Vyp. 1(83). S. 5–10.

18. Svendsen L. Fylosofiia fylosofiy. M.: Prohress-Tradytysyia. 2018. 208 s.

19. Epshtejn M.N. Ot znaniya – k tvorchestvu. Kak humanitarnye nauky mohut yzmeniat' myr. M., Spb.: Tsentr humanitarnykh unytsyatyv, 2016. 480 s.

20. Mazurek R., Majorek C. Poland: transformation of society and schooling / Mazurek R., Winzer M. Schooling around the world. Boston – New York, 2006.

21. Nussbaum M.C. Not for profit: why democracy needs the humanities. Princeton, Oxford: «Princeton University Press». 2010. 179 p.

Анотація

Гутовська О. В. Філософія в сучасній системі української вищої освіти: виклики та перспективи. – Стаття.

У статті проаналізовано місце і роль філософії в сучасному освітньому процесі у вищій школі та суспільстві, досліджено ключові чинники покращення викладання курсу філософії. Осмислено функції і завдання філософії в сучасній освіті та житті людини. Показано, що сучасний освітній простір вимагає впровадження філософії та філософських дисциплін прикладного характеру, а покликанням філософії в сучасному ВНЗ є створення концептуального середовища у поєднанні з методами і прийомами відкритої освіти у викладанні, які базуються на продуктивному і творчому використанні новітніх технологій та інноваційних методів навчання. Встановлено, що присутність філософії в освітніх технологіях є чинником формування актуальних компетенцій сучасності та умовою стійкості демократичних інституцій.

Ключові слова: філософія, освіта, викладання філософії, методи викладання, ефективність викладання.

Аннотация

Гутовская О. В. Философия в современной системе украинского высшего образования: вызовы и перспективы. – Статья.

В статье анализируются место и роль философии в современном образовательном процессе в высшей школе и обществе, исследованы ключевые факторы улучшения преподавания курса философии. Осмыслены функции и задачи философии в современном образовании и жизни человека. Показано, что современное образовательное пространство требует внедрения философии и философских дисциплин прикладного характера, а призванием философии в современном вузе является создание концептуальной среды в сочетании с методами и приемами открытого образования в преподавании, основанных на продуктивном и творческом использовании новейших технологий и инновационных методов обучения. Установлено, что присутствие философии в образовательных технологиях является фактором формирования актуальных компетенций современности и условием устойчивости демократических институтов.

Ключевые слова: философия, образование, преподавание философии, методы преподавания, эффективность преподавания.

Summary

Hutovska O. V. Philosophy in the modern system of Ukraine's higher education: challenges and prospects. – Article.

The article analyses the place and role of philosophy in the modern educational process in higher education and society; the key factors for improving the teaching of the course of philosophy are studied. The functions and tasks of philosophy in modern education and human life are comprehended. It is shown that modern educational space requires introduction of philosophy as well as the applied philosophical disciplines, and the task of philosophy in a modern university is to create a conceptual environment in combination with the methods and techniques of open education in teaching, based on the productive and creative use of new technologies and innovative teaching methods. It has been found out that the presence of philosophy in educational technologies is a factor in the formation of the current competencies of our time and the condition for the stability of democratic institutions.

Key words: philosophy, education, teaching philosophy, teaching methods, teaching effectiveness.

УДК 141.7:39:572.9:17.018.22

Ель Гуессаб Карім
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
Запорізького національного університету

Н. І. Білокопитова
здобувач кафедри філософії
Запорізького національного університету

АРАБСЬКИЙ ТА ТЮРКСЬКИЙ ЕТНОС: АТРИБУТИ ТА МОДУСИ

Сучасною проблематикою соціально-філософських досліджень є аналіз специфіки сучасного соціального простору, атрибутів та модусів його існування, тенденцій подальшого розвитку. Філософська рефлексія модусу етнічності передбачає вивчення атрибутів соціокультурного буття та його формування на сучасному етапі розвитку. Вибір феномена орієнтальної, а саме арабської та тюркської, етнічності як об'єкта дослідження свідчить, що останнім часом соціальна філософія розвивалася у напрямі концептуальних глибин, намагалася дати адекватну оцінку процесів та взаємовідносин у дихотомії «Захід та Схід», глобалістика – орієнталістика.

Прийнято вважати, що історія етнічного як соціокультурного феномена обмежується доіндустріальним часом, а в умовах розвитку капіталізму етноси поступаються головній ролі націям як політичним співтовариствам громадян, об'єднаним спільною територією, економічним життям, мовою і культурою. Тому ідея модерної (а також і постмодерної) етнічності може виглядати несподіваною і навіть недоречною, особливо з урахуванням прогнозів про неминуче зникнення етнічності в «Плавильному котлі індустріалізму», який стирає і нівелює примордіальні узи спорідненості, сімейного клану, релігійної громади і етнічного співтовариства. Однак справжні тенденції суспільного розвитку свідчили про помилковість таких прогнозів. Етнічність протягом XIX – XX ст. не тільки не згасла, але, навпаки, знову впевнено заявила про себе в контексті так званого «етнічного ренесансу» в останній третині XX ст. у різних куточках земної кулі: найбільш розвинених індустріальних країнах Північної Америки та Західної Європи, посткомуністичному просторі та країнах, що розвиваються [1, с. 39].

Мета дослідження полягає у *здійсненні* соціально-філософського аналізу модусу етнічності та *виявленні* атрибутів арабського та тюркського етносу. Проаналізуємо стан опрацювання модусу етнічності в науковій літературі. Методологія вивчення етносу і взагалі етнічних процесів розкрита у фундаментальних дослідженнях Л.М. Гумільова, В.В. Бартольда, Ю.В. Бромлея. Важливий внесок у вивчення історії, мовознавства, філософії відображено в роботах фундаторів української орієнталістики: А.Ю. Кримського, О.І. Прицака, послідовники традицій російського та українського сходинства, біля витоків яких стояли такі видатні вчені, як В. Алексєєв, Н. Бічурін, В. Васильєв та інші.

Етнолог та історик Л.М. Гумільов, відкривши явище пасіонарності і феномен компліментарності, розробив пасіонарну теорію етногенезу. Він був продовжувачем ідей евраїзмізму, на його роботи мали вплив В.І. Вернадський і його ідея енергії живої речовини біосфери і С.М. Широкогорова, в якого він запозичив основні підходи до етносу. У 1961 р. Л.М. Гумільов захистив докторську дисертацію з історії «Прадавні тюрки». Етносоціолог Б.Є. Вінер досліджував співвідношення атрибутів етнічної ідентифікації та етнічного походження та результати виклав у кандидатській дисертації «Міжпокоління передача етнічної ідентичності у етнодисперсних меншин».

Б.Є. Вінер у полеміці з радикальним конструктивізмом В.А. Тишкова і на захист концепції етносу Ю.В. Бромлея запропонував розгляд етносу як континууму, «на одному з полюсів якого буде знаходитися класична етнічність, а на

іншому – квазіетнічність, яка вже і не є власне етнічністю» [1, с. 49].

Згідно з вченням соціолога С.М. Широкогорова, етнос – є група людей, що розмовляють однією мовою, визнають своє єдине походження, володіють комплексом звичаїв, укладом життя збережених і освячених традицією і відрізняються ними від таких інших груп».

Аналіз наукового дослідження проблематики арабської та тюркської етнічності в умовах глобалізації потребує визначення наявності семантичних та аксіологічних пріоритетів, атрибутів та модусів. Модус – сутність предмета. Випадкова, несуттєва властивість предмета притаманна йому не постійно, а лише в деяких станах, це нескінченний ланцюг причин і наслідків. Осягнення речей як модусів означає осягнення необхідних проявів єдиної і вічної субстанції. Модус відрізняють від атрибута – невід'ємної властивості предмета, без якого предмет не може ні існувати, ні мислитися. З'ясувавши зміст понять, здійснимо їх екстраполяцію щодо досліджуваного питання.

Модус етнічності, або концепт етнічності, стає одним із центральних у гуманітаристиці. Його дефініції можна умовно поділити на сім груп. Етнічність розуміють: 1) як порівняння опозиції «ми – вони» (К. Гирц, Е. Френсіс, Е. Хобсбаум, В. Хотинець та інші), 2) як психосоціальну належність до групи (Ю. Бромлей, Т. Стефаненко, Т. Парсонс та інші), 3) як квінтесенція «національного характеру» (Н. Джандільдін, К. Кас'янова, А. Мельникова, Л. Кустова, В. Кочетков та інші), 4) як культурну пам'ять та традиційний зміст культури (С. Енлоу, У. Альтермат та інші), 5) як фактор мобілізації меншин у полі етнічному соціумі (Н. Глезер, Д. Мойніхен, Л. Уорнер, П. Лунт, Д. Рісмен та інші), 6) як символічну категорію для використання з метою диференціації (Дж. Де Вос, Л. Романуччі – Росс, В. Соллорс), 7) як зміст культури у оформленні «культурних границь» (Ф. Барт, В. Тішков, В. Малахов тощо) [2, с. 151].

Поняття «атрибут» може бути і класифікаційним поняттям і, таким чином, порівняним, а не абсолютним. Із сучасної точки зору класифікаційне значення терміна «атрибут» варто, мабуть, вважати основним, а ті значення, які йому додавалися в історичному контексті різних філософських теорій, – периферійними. До такого висновку приводить, зокрема, текстологічний аналіз еволюції і «пониження рангу» цих значень – від схоластичних уявлень про атрибути як предикати виключно божественної субстанції до майже сучасних уявлень про них у філософії Декарта і особливо у філософії Лейбніца (як властивості *par excellence*) [3, с. 315].

Найбільш домінуючим атрибутом арабської та тюркської етнічності є *номадизм*, або кочування.

Погодімося з думкою відомого американського вченого А.М. Хазанова, що номадизм – це «особливий вид продуктивної економіки». Інакше кажучи, не можна розглядати кожен різновид мобільного життя як номадизм, а також безглуздо розуміти будь-яку міграцію як кочування [4, с. 691].

Німецький вчений Ф. Шольц детально дослідив структуру стада, соціально-політичні моделі і вплив простору в країнах, де існує номадне тваринництво і тією чи іншою мірою зберігається кочова культура (Марокко, Бенін, Кенія, Кувейт, Оман, Казахстан, Туніс, Пакистан, Саудівська Аравія, Киргизстан, Афганістан, Сомалі, Буркіна-Фасо і Монголія) [5]. У розділі «Теорія про перетворення номадиз-

му на соціально-екологічну модель культури» він зазначив: «Я розумію, що поняття «культура» є цілісним комплексом особливих рис способу життя, цінностей, світогляду, відмінностей в образотворчому мистецтві, соціальної організації певної групи людей, що живуть на окремій території <...> номадизм – це найдосконаліша модель вибору саме цієї природної території, адаптації до її ресурсів і розвитку, номадизм зумів розвинути багато численну, цінну спадщину культури існування» [5, с. 11–13].

Тож доречним буде зазначити, що номадизм, кочування є різновидом економічної господарської системи та ще з історичних часів є притаманними рисами саме арабського та тюркського модусу етнічності, зважаючи на це, номадизм як історико-соціальний феномен не може буди прирівняний до будь-яких інших міграційних процесів.

Наступним атрибутом арабської та тюркської етнічності є *тотемність*. Тотемізм являє собою складне релігійно-соціальне явище. Як вказують дослідники, виділяються три типи тотемізму: соціальний, який виражається в тому, що певна частина племені має свій тотем або групу тотемів, уособлюють єдність або споріднення її членів; множинний тотем, що виступає як своєрідна система класифікації різних явищ світу, і культовий тотем, який пов'язаний із культовими обрядами, культом предків [6].

За переказами стародавніх тюрків, родоначальницею тюркських племен була вовчиця. Син вовчиці і людини, врятованого нею, Ашина став вождем нового племені і дав йому своє ім'я. Ім'я першого вождя тюрків, на думку В.У. Махпірова, зафіксовано в китайських джерелах. Як було зазначено вище, вовк був тотемною твариною багатьох тюркських народів. Голова вовка прикрашала прапори гунів, половців, золотоординських ханів. Пережитки культу вовка збереглися нині у караївців, балкарців, кумиків, татар та інших тюркомовних народів. Відомо кілька варіантів етимології антропонімів Ашина, завжди виділяли в основі апеллятива значення «вовк» або «гідний, чудовий, благородний» [6].

Тотемістичне релігійно-міфологічне світосприйняття предків сучасних тюркських народів дійшли і до теперішнього часу. В антропонімічних системах по теперішній час функціонують імена Акбарс (білий барс), Арслан, Аслан (лев), Бурехан, Бурхан (вовк) та інші. Це один з одиничних фактів трансляції тотемістичних вірувань древніх предків до сучасності. Зображення символів тотемних тварин фігурує і на предметах офіційної влади, як-от герби, печатки, монети, на кераміці. Безперечно, ці ономастичні одиниці не відображають тотемістичних поглядів, вони, з огляду на свої лінгвістичні функції, є символами, та в них зашифровано культурний код нації, національна пам'ять тюркського етносу.

Наступним атрибутом арабської та тюркської етнічності є *традиційність*. Традиційного типу соціуми розвивалися у середньовічну епоху. На сучасному етапі приклади таких товариств виражено збереглися в Африці та Азії. Цінності традиційного суспільства полягають у шануванні старшого покоління, старих людей, дотриманні звичаїв роду, неписаних і писаних норм і прийнятих правил поведінки. Конфлікти, що виникають у колективах, вирішуються за втручання та участі старшого (ватажка). Соціальні відносини в традиційному суспільстві будуються на підпорядкуванні. Кожен включений у нього і відчуває себе частиною цілого. Народження людини, створення сім'ї, смерть відбуваються в одному місці і оточенні людей. Трудова діяльність і побут будуються, передаючись від покоління до покоління. Традиційне суспільство – це об'єднання за спільними ознаками колективу людей, в якому індивідуальність не є цінністю, ідеальний сценарій долі – виконання соціальних ролей. Тут заборонено не відповідати ролі [7].

Родина та родинні цінності в арабському та тюркському традиційному суспільстві мають головне значення. Це мікроієрархічне соціальне утворення має чітке підпорядкування та патріархальний уклад. У сім'ї авторитетність голови родини буде абсолютним та незаперечним [8]. Важливо зазначити, що сучасний світ нині стрімко втрачає віко-

ві традиції сім'ї, опору на багатівіковий релігійний досвід попередніх поколінь, зокрема в області шлюбу і сім'ї. Тому закономірним є суспільний процес, коли *водночас слабшає інститут сім'ї* – колицка людства, школа чеснот і найкращих проявів людських почуттів і якостей, *особливо зростає роль релігії*, актуалізується її місце щодо зміцнення інституту сім'ї та її базових цінностей [8].

Тож, наступним атрибутом арабської та тюркської етнічності є *релігійність*. Коранічна картина світу, подібно до біблійної, теоцентрична і в певному сенсі антропоцентрична. Але мусульманська антропологія (як і іудейська), на відміну від християнської, не надає особливого значення первородному гріху. Священна історія, викладена в Корані, духовно циклічна, будучи концентрована навколо пророків, місій яких, по суті своїй, тотожні.

Соціальна доктрина ісламу пронизана егалітаризмом, солідаризмом, активізмом та антиаскетизмом. «Кращий із вас, – каже Пророк, – не той, який заради небесного нехтує земним, і не той, який чинить навпаки; кращий із вас той, який бере від обох». Слідуючи цій установці, мусульманська етика відкидає безшлюбність, благословляє працю і багатство. У класичному ісламі активістська орієнтація нерідко уживалася з догматом про Божественне приречення. Розуміння цього догмату, що переважає в ньому, закликало людини докладати всіх зусиль для реалізації своїх намірів, для зміни існуючого стану речей, сподіваючись на сприяння Всевишнього, а що виявиться йому невідвладним, то варто стоїчно приймати як зумовлене. Згодом, почасти завдяки діяльності містиків-суфіїв, у релігійній свідомості мусульман божественний детермінізм сприймався переважно в дусі бездіяльного фаталізму і квієтизму [9].

Наступним атрибутом арабської та тюркської етнічності є *ідентичність*. Етнічна ідентичність же базується, насамперед, на усвідомленні спільності походження, цінностей, традицій, вірувань, відчутті між поколіннями наступності і в цьому сенсі є спрямованою в минуле. Витоки її виникнення є наслідком самих глибин етногенезу. Етнічна ідентичність пов'язана, перш за все, з ціннісним значенням, що надається членству в певній етнічній групі, і тісно пов'язана як зі свідомою, так і несвідомою сферами мотивації [10]. У соціогуманітарному вимірі феномен ідентичності базується на трьох основних модальностях – психофізіологічній, особистісній та соціальній, що відповідає напрямкам – примордіалізму, інструменталізму та конструктивізму.

Підсумовуючи вищевикладене, зазначимо:

1) поняття «модус етнічності» фіксує спосіб співвідношення між собою соціальних явищ, процесів, подій, за умов наявності семантичних або аксіологічних пріоритетів;

2) атрибутами модусу етнічності є збереження корінних культурних форм життєдіяльності людини, номадизм його творців та носіїв, тотемність, традиціоналізм, релігійність, етнічна єдиничність.

Аналіз арабської та тюркської етнічності дасть змогу переглянути частину стереотипів світосприйняття, що не лише сприятиме поглибленню теоретичного знання, але й запобігатиме зростанню міжетнічної напруги у суспільстві.

Література

1. Низамова Л.Р. Модерная этничность и ее модусы: теория и практика. Историческая этнология: научный журнал Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан. 2016. Том 1. № 1. С. 39–52. URL: http://вики.татаровед.рф/data/pdf/HE_1_2016.pdf.
2. Чернявская Ю. Этничность: сущность и структура. Научный журнал UWM Olsjtyń Acta Neophilologica. 2009. XI. С. 151–161. ISSN 1509-1619.
3. Новосёлов М.М. Атрибут. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин; 2-е изд., испр. и допол. Т.1. М.: Мысль, 2010. С. 315. URL: <http://iph.ras.ru/elib/0315.html>.
4. Энхтувшин Б. Номады и номадизм традиции и современность. Известия Иркутской государственной экономической

ской академии. 2015. Т. 25, № 4. С. 691–699. ISSN 1993-3541. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/nomady-i-nomadizm-traditsii-i-sovremennost>.

5. Scholz F. *Nomadism and Colonialism: A Hundred Years of Baluchistan 1872–1972*. Oxford Academ, 2002. 346 p.

6. Галиуллина Г.Р. Тюркские традиции в антропимическом пространстве современных тюркских народов. Түркологиялық зерттеулер – Астана, «Сарыарқа» баспа үйі, 2012. 560 б. URL: <http://e-history.kz/media/upload/1466/2014/04/03/347eb37b53b1bbc41b6e0ea71dc444b8.pdf>.

7. Традиционное общество: определение. Особенности традиционного общества. URL: <https://businessman.ru/new-tradicionnoe-obshhestvo-opredelenie-osobennosti-tradicionnogo-obshhestva.html>.

8. Ляшенко Н.А. Проблемы в межнациональных браках / Н.А. Ляшенко, А.А. Смелая. URL: <http://web.kpi.kharkov.ua/sp/lyashenko-smelaya-problemy-v-mezhnatsionalnyh-brakah/>

9. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. М., 1984. URL: <https://iphlib.ru/greystone3/library/collection/newphilenc/document/HASH05149343ad4905d3472a05>.

10. Попова С.В. Основные подходы к пониманию этнической идентичности в гуманитарных науках. URL: https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3875.

Анотація

Ель Гуессаб К., Білокопцова Н. І. Арабський та тюркський етнос: атрибути та модуси. – Стаття.

У статті розглядаються основні соціально-філософські складові частини визначення модусу етнічності та атрибутів соціокультурного буття арабського та тюркського етносу. Розкрито та уточнено найбільш характерні атрибути арабського та тюркського етносу, як-от номадизм, тотемність, традиціоналізм, релігійність. Акцентація модусу етнічності не тільки не згасла, але, навпаки, знову впевнено заявила про себе в контексті так званого «етнічного ренесансу» в останній третині ХХ ст. у різних куточках земної кулі.

Вибір феномена орієнтальної, а саме арабської та тюркської етнічності як об'єкта дослідження свідчить, що останнім часом соціальна філософія розвивалася у напрямі концептуальних глибин, намагалася дати адекватну оцінку процесів та взаємовідносин у дихотомії «Захід та Схід», глобалістика – орієнталістика. Аналіз арабської та тюркської етнічності дасть змогу переглянути частину стереотипів світосприйняття, що не лише сприятиме поглибленню теоретичного знання, але й запобігатиме зростанню міжетнічної напруги у суспільстві.

Ключові слова: арабський та тюркський етнос, атрибути, модуси етнічності, релігійність, етнічна ідентичність, семантичні та аксіологічні пріоритети.

Аннотация

Ель Гуессаб К., Белокопцова Н. И. Арабский и тюркский этнос: атрибуты и модусы. – Статья.

В статье рассматриваются основные социально-философские составляющие определения модуса этничности и атрибутов социокультурного бытия арабского и тюркского этноса. Раскрыты и уточнены наиболее характерные атрибуты арабского и тюркского этноса, такие как номадизм, тотемность, традиционализм, религиозность. Акцентация модуса этничности не только не угасла, но, наоборот, снова уверенно заявила о себе в контексте так называемого «этнического ренессанса» в последней трети ХХ в. в самых разных уголках земного шара.

Выбор феномена ориентальной, а именно арабской и тюркской этничности как объекта исследования свидетельствует, что в последнее время социальная философия развивалась в направлении концептуальных глубин, пыталась дать адекватную оценку процессов и взаимоотношений в дихотомии «Запад и Восток», глобалистика – ориенталистика. Анализ арабской и тюркской этничности позволит пересмотреть часть стереотипов мировосприятия, не только будет способствовать углублению теоретического знания, но и предотвращать рост межэтнической напряженности в обществе.

Ключевые слова: арабский и тюркский этнос, атрибуты, модус этничности, религиозность, этническая идентичность, семантические и аксиологические приоритеты.

Summary

El Guessab K., Belokopitova N. I. Arabic and Turkic ethnos: attributes and mods. – Article.

The article deals with the main social philosophical components of the definition of the modality of ethnicity and attributes of the social-cultural existence of the Arab and Turkic ethnic groups. The most characteristic attributes of the Arabic and Turkic ethnos such as Nomadism, Totemism, Traditionalism, Religiosity are revealed and specified. The emphasis on the mode of ethnicity not only did not disappear, but, on the contrary, once again confidently declared itself in the context of the so-called “ethnic renaissance” in the last third of the XX century in various parts of the globe.

The choice of the Oriental, namely, Arabic and Turkic ethnicity as a research object, shows that lately social philosophy has developed in the direction of conceptual depths, tried to give an adequate assessment of processes and relationships in the dichotomy “West and East”, Globalization – Orientalism. The analysis of Arabic and Turkic ethnicity will allow us to reconsider some stereotypes of world perception, which will not only contribute to the deepening of theoretical knowledge, but will also prevent the growth of ethnic tension in society.

Key words: Arabic and Turkic ethnos, attributes, ethnicity mods, religiosity, ethnic identity, semantic and axiological priorities.

УДК 316.48:130.123.1

І. В. Жеребятнікова
кандидат соціологічних наук, доцент,
доцент кафедри філософії і політології
Харківського національного економічного університету
імені Семе́на Кузне́ця

ДІАЛЕКТИЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ КОНФЛІКТНОСТІ

Проблематика конфлікту є однією з вічних тем філософського дослідження, головним чином тому, що природа буття, швидше, суперечлива, ніж гармонійна. Р. Дарендорф слушно зазначає: «Той, хто вміє впоратися з конфліктами шляхом їхнього визнання та розв'язання, той бере під свій контроль ритм історії; той, хто втрачає таку можливість, отримує цей ритм собі в супротивники» [1, с. 142]. Саме тому філософська рефлексія феномена конфлікту як об'єктивної реальності та специфічного суспільного екзистенціалу, питання вивчення різного роду конфліктів як в онтологічному, так і в діалектичному контекстах, аналіз їхнього походження, розгортання, регулювання та вирішення постає не тільки актуальною, але й своєчасною і важливою проблемою.

Очевидно, що інтерпретацій конфлікту може бути визначено безліч, вони виходять із різних ціннісно-нормативних і когнітивних посилань, різних завдань та цілей. Конфлікт як соціальний феномен вивчається багатьма науками, як-от соціологія, конфліктологія, психологія, педагогіка, історія, політологія, економіка, які розглядають різні аспекти цього явища. Однак складна й багатогранна сутність самого феномена конфлікту потребує його філософського осмислення, без якого розуміння конфлікту не може набути належної глибини, а вибір способів і засобів його подолання буде залишатися прийнятним лише на емпіричному рівні. Філософія, з огляду на притаманні їй понятійний апарат і методологічні засоби аналізу, здатна створити єдину феноменологію конфліктів, сформулювати та розвинути цілісну концепцію. У цьому разі вивчення конфлікту стане узагальненим, а не фрагментарним, створить можливість для плідної інтеграції точок зору різних наук на сутність і функції конфлікту в суспільстві.

Сучасні дослідження феномена конфлікту, які розкривають його загальнотеоретичні проблеми, світоглядні та методологічні аспекти, ґрунтуються на доробках таких видатних зарубіжних вчених, як Р. Арон, Дж. Бернард, К. Боулдінг, М. Вебер, Р. Дарендорф, Е. Дюркгейм, Г. Зіммель, Л. Козер, О. Конт, Р. Макк, В. Парето, Т. Парсонс, Х. Таузарт, Р. Снайдер та інших. Різноманітне коло конкретних питань конфліктологічного знання в аспекті соціолого-правового, психологічного, праксеологічного аналізу розглядають в своїх роботах такі вітчизняні науковці, як О. Бабкіна, І. Бекешкіна, Л. Герасіна, В. Горбатенко, А. Дачук, Ю. Запрудський, А. Ішмуратова, О. Каргунов, О. Маруховська, М. Панов, М. Пірен, В. Перебенесюк, В. Ребало, С. Ростецька, А. Ручка, Ф. Рудич, І. Станкевич, В. Танчер, М. Цюрупа тощо. Однак, на наш погляд, при загальній, досить значній бібліографії з цієї проблематики, недостатньо висвітленими залишаються питання щодо філософського осмислення сутності та проявів конфліктності, визначення буттєвих сторін конфлікту і його модусного характеру.

Мета статті – окреслити філософські вектори розуміння конфлікту як динамічного типу соціальних відносин, визначити діалектичні засади дослідження природи та джерел соціальної конфліктності, розглянути сутність конфліктної взаємодії у рамках соціально-філософського знання.

Соціальний конфлікт, разом зі згодою і стабільністю, – це притаманна соціуму універсальна форма регулювання взаємовідносин, що зумовлюється необхідністю у відстоюванні індивідами або соціальними групами своїх корінних інтересів. Уявлення про конфлікт як соціальний феномен бере свій початок у філософії через постановку питання про співвідношення об'єктивного «зовнішнього» світу і суб'єктивного «внутрішнього» світу людини, про відображення

«об'єктивного» в «суб'єктивному». Інтерес соціальних наук до конфліктів зумовлений дією конфліктів на суспільство й на різні аспекти взаємодії в соціумі. З іншого боку, розуміння конфліктів і їхньої ролі в суспільстві дає змогу зрозуміти та попередити вчинення дії, регулювати соціальну напруженість (страйки, революції, війни). Спроби виявити роль і місце конфлікту в динаміці життя суспільства становлять континуум підходів, де одні автори ставлять позитивно до конфлікту і бачать розвиток суспільства виключно шляхом боротьби, а інші, навпаки, вважають конфлікт побічним фактором руху соціального [2, с. 3].

Етимологічний сенс поняття «конфлікт» походить від латинського слова «conflictus» – зіткнення. Варто зауважити, що в сучасній науковій літературі немає єдиного словового прочитання терміну «конфлікт», кожне визначення акцентує на якійсь одній чи кількох рисах цього надзвичайно багатогранного, багатомірного та мінливого феномена. Поняття «конфлікт» вживається в таких значеннях: конфлікт як серйозна розбіжність (аксіологічне значення); конфлікт як суперечка (комунікативне значення); конфлікт як активна незгода (праксеологічне значення); конфлікт як протилежність думок та принципів (пізнана закономірність) (гносеологічне значення); конфлікт як невід'ємна частина життя (онтологічне значення). Розгляд проблематики конфліктів у багатьох аспектах і на різних рівнях соціального і духовного буття відкриває широкий діапазон для соціально-філософського дослідження.

Конфлікт є важливою детермінантою людської активності. Об'єктом розгляду соціально-філософських наук є внутрішньоособистісні, міжособистісні, групові та міжнаціональні конфлікти. Історичний і соціальний досвід, накопичений людьми до початку ХХІ ст., показав, що на формування і рух суспільства впливають специфічні історичні й національні умови життя країн, їхня культурна своєрідність, особливості існування економіки, дії панівної в суспільстві політичної еліти тощо. Але крім цього, соціальні процеси та відносини зумовлені безліччю не тільки об'єктивних, але й суб'єктивних факторів, багато з яких мають важко передбачуваний, багатоваріантний, суперечливий характер. Тут переплітаються різні альтернативи, необхідність і випадковість [3, с. 97].

Починаючи з кінця ХХ ст., проблему конфліктів широко досліджують у межах різних наук, однак звернення до праць видатних філософів не залишає сумнівів у тому, що вони стали предтечою соціології та психології конфлікту, оскільки теоретизування з основних питань конфлікту (природа, причинність, взаємозв'язок конфліктів різного рівня, способи їхнього попередження і подолання) прямо або побічно первісно заявлено саме в історії філософської думки. Саме тому сучасній конфліктологічній науці, створюючи методологічну базу вивчення й аналізу конфліктів, доцільно спиратися на концептуальні дослідження, насамперед, соціальної філософії. Соціальна філософія – це сукупний методологічний і теоретичний критерій, який дає змогу вибрати оптимальні раціональні дослідні методи та прийоми у висвітленні конфлікту. Вона становить категоріальну основу теорії конфлікту в широкому (універсальному) і вузькому (спеціалізованому) сенсах. Спираючись на принципи соціальної філософії, можна формулювати загальні принципи розрізнення суттєвого і несуттєвого, необхідного і випадкового як у структурі конфліктних взаємин, так і в структурі тих соціальних відносин, які опосередковані конфліктами; підведення методологічної бази для систематизації форм за-

коносообразності; здійснення співвіднесення змін у суспільстві, визначення субстанціональної специфіки соціального конфлікту та принципів його взаємодії з іншими субстанціональними системами (соціум, діяльність, соціальний простір і соціальний час); виявлення критерії істинності наукових суджень тощо. Філософські принципи та поняття, логіка філософського дискурсу не просто допомагають глибше осмислити сутність природи конфлікту, а й сприяють успішному переведенню теоретичних положень конфліктології у сферу практичного застосування [4, с. 36–37].

Особливе місце в загальній сукупності можливих конфліктів посідає соціальний конфлікт. Він потребує особливих підходів для свого аналізу, які мають ґрунтуватися на методології соціальної філософії, зокрема на використанні методів соціального пізнання. Однак, перш за все, необхідно чітко визначити сутність такого конфлікту. Так, автори Нової філософської енциклопедії вважають, що соціальний конфлікт становить «зіткнення протилежних соціальних груп, особистостей, інститутів, інтересів, поглядів, прагнень; розлад, розраду, незгоду, чвару, суперечку, що загрожує важкими соціальними наслідками» [5, с. 301–302]. Дослідники підкреслюють, що соціальний конфлікт виступає завершальною ланкою механізму вирішення суперечностей у системі суспільних відносин. Історія розвитку цивілізації свідчить, за їхніми словами, про «постійне виникнення і розв'язання різноманітних соціальних конфліктів у різних галузях суспільного життя». Саме тому соціальний конфлікт «виявляється не відхиленням від норм, а нормою відносин людей у соціумі, формою відновлення (і заміни) пріоритетів системи інтересів, потреб, суспільних відносин» [5, с. 302].

Як відомо, соціум – це породження людської культури, яка має свою специфіку та характеристики, що суттєво відрізняються від природи. З огляду на це, основною відмінністю соціального конфлікту від природного є його характер. Якщо у природі поширені конфлікти більш радикального характеру, як у випадку із кругообігом життя та смерті, із повним руйнуванням і формуванням нових матерій, то в соціальному середовищі конфлікти покликані стабілізувати відносини між суб'єктами, повернути колишню згоду або вийти на принципово новий рівень соціального партнерства. Тобто з онтологічної точки зору поняття «соціальний конфлікт» немислиме без поняття «соціальна злагода» (консенсус), ці два терміни взаємовизначають один одного та в суспільстві не можуть існувати окремо. Починаючи з античних часів така ідея збереглася і в сучасних дослідженнях феномена конфлікту. Саме з цього положення і було зроблено висновок про неминучість конфлікту, його незаперечної включеності в будь-яку систему соціальних відносин.

Звичайно, за такого підходу постає питання, чи вважаючи конфліктом усі явища антагоністичного характеру, що мають місце як у свідомості індивідів та груп, так і в їхній поведінці на всіх рівнях суспільства, чи це лише відкрите протиборство, зіткнення сторін? Логічно припустити, що протиріччя далеко не завжди спричиняють конфлікти. Для перетворення протиріччя на конфлікти необхідним є усвідомлення протилежності інтересів і відповідна поведінка [3, с. 99]. Із цього погляду конфлікт виступає, насамперед, як усвідомлене, осмислене протиріччя протилежних або конфронтаційних інтересів сторін, готових вдатися або таких, що вже вдалися, до певного протистояння. Нині правомірно говорити про утвердження підходу, що сама зовнішня ситуація не може автоматично зумовлювати розвиток конфлікту, обов'язковою умовою конфлікту є суб'єктивна невіршувальність ситуації, яка не може бути нічим іншим, як інтерпретацією, оцінюванням та сприйняттям її з боку суб'єктів. Конфлікт обов'язково передбачає усвідомлення протиріччя та суб'єктивну реакцію на нього.

Варто зауважити, що ймовірнісна природа законів діалектики найбільш повно може пояснити переважно ситуативну природу виникнення соціальних конфліктів. Застосування діалектичного методу до феномена конфлікту дає

зможу здійснити переведення абстрактних понять у площину практичних технологій з управління конфліктами. Крім того, особливість пізнавального аспекту діалектики полягає в тому, що її закони й категорії виражають відносини між універсальними і загальними сторонами та властивостями речей, явищами всесвіту і суспільства, що співвідносяться між собою. Конфлікт становить універсальну форму взаємин між індивідами, соціальними групами, націями, культурами, інститутами, визначаючи тим самим форми, напрями та динаміку суспільного розвитку. Саме тому діалектичне оброблення феномена соціального конфлікту передбачає насичення конфліктологічного знання філософським змістом, логічно завершеними методологічними та концептуальними принципами і положеннями.

Увесь арсенал філософських категорій, як-от форма і зміст, сутність і явище, загальне й одиничне, можливість і дійсність, боротьба, рух, розвиток, єдність тощо, є необхідним пізнавальним інструментарієм для формування всебічного об'єктивного знання про конфлікт і динаміку його розвитку. Однією із центральних методологічних і водночас операціональних категорій у теорії конфлікту є парна категорія причина-наслідок. Під причиною розуміють «явище, дія якого викликає, визначає, змінює, виробляє або тягне за собою інше явище; останнє називають наслідком» [5, с. 522]. Причина та наслідок – сторони, ланки універсальної взаємодії у природі й суспільстві, яка безпосередньо пов'язана з різними видами та формами матерії у процесі її руху і розвитку. Будь-який розвиток матеріальних або ідеальних систем здійснюється через протиріччя, постійну, безперервну зміну причин і наслідків, що знаходить своє вираження в конфліктних взаємодіях. Аналіз дефініцій конфлікту через філософську категорію «протиріччя» дає змогу зробити висновок про те, що їхні автори пов'язують протиріччя (а слідом за цим і конфлікт), насамперед, з одним із його елементів – боротьбою протилежностей (інтересів, цінностей, цілей). Однак нерозривний зв'язок поняття «конфлікт» із філософським поняттям «протиріччя» зобов'язує до більш повного осмислення протиріччя, яке у філософській науці, безумовно, виражає сутність закону єдності та боротьби протилежностей: «протиріччя діалектичне – взаємодія протилежних, взаємовиключних сторін і тенденцій предметів і явищ, які разом із тим перебувають у внутрішній єдності та взаємопроникненні, виступаючи джерелом саморуху й розвитку об'єктивного світу і пізнання» [5, с. 523]. Саме повне філософське розуміння категорії протиріччя (у цьому разі – визнання єдності, взаємопроникнення протилежностей) дає змогу уникнути дещо усіченого у смисловому плані розуміння як соціального протиріччя, так і соціального конфлікту, а, отже, побачити нові підходи до можливостей регуляції конфліктів. Метафізичне розуміння протиріччя породжує все суще, початковий рух, що створює «енергію» для процесів розвитку. Відносини між конфліктними сторонами виступають у вигляді протиріччя не тільки в тій його частині, де сторони представляють протиборчі сили за певні інтереси, але і в тій – не менш важливій складовій частині протиріччя, де сторони взаємозумовлюють, доповнюють одна одну, становлять діалектичну єдність і діалектичну цілісність. Таке розуміння протиріччя дає змогу стверджувати, що соціальний конфлікт є і протиборство суб'єктів, і їхня єдність.

Для виявлення справжніх джерел виникнення конфлікту треба дістатися сутності протиріччя, що його породило. Оскільки причина неминуче породжує наслідок, це є методологічною підставою для аналізу конфлікту як ланцюга безперервних стадій, кожна з яких служить причиною наступної стадії («слідства»); одночасно кожен наслідок є причиною подальших стадій тощо. Сторонами цього методологічного підходу виступають: по-перше, уявлення про конфлікт як про одну із загальних, універсальних (разом із солідарністю) форм взаємодії соціальних індивідів і груп у суспільстві; по-друге, усвідомлення того, що на рівні емпіричної реальності та первинних теоретичних узагальнень категорії причини і наслідки сприяють систематизації, упо-

рядкуванню досить суперечливого та різноманітного вихідного матеріалу. Таким чином, категорія «причина-наслідок» стає ключовою для аналізу структури, динамічних характеристик конфлікту, виявлення його латентних і відкритих стадій розвитку [6, с. 8–9].

Будь-який предмет, явище містять протиріччя, тобто єдність протилежностей, взаємодія яких неминуче призводить до кількісних і якісних змін та розвитку. У змісті та структурі будь-якого конфлікту виявляється наявність двох протидіючих сторін, що перебувають в опозиції одна до одної, визначається динаміка та напруженість їхніх взаємовідносин, розкривається механізм взаємовпливу цих сторін, тобто єдність полярно протилежних сил. Із точки зору практичної (емпіричної) застосовності такий підхід дає змогу: а) виділити суттєві властивості й елементи конфлікту; б) виявити джерела й умови зародження та розвитку конфлікту; в) позначити моменти, процеси взаємопереходу протилежностей (позицій, інтересів, мотивів, настанов).

Звідси випливає важливий висновок: конфлікт, як зазначає Гегель, «не варто вважати тільки за якусь аномалію, яка зустрічається лише іноді: він є негативним у його істотному визначенні, принцип усякого саморуку, що складається не в чому іншому, як у деякому зображенні протиріччя», його треба, отже, трактувати як явище об'єктивне, таке, що принципово неможливо знищити [7, с. 520–521]. За Гегелем, розвиток і вирішення внутрішніх протиріччя неминуче має закінчуватися примиренням протилежних суспільних інтересів. Варто зазначити, що цю ідею Гегеля представники ряду конфліктологічних напрямів згодом використовували як обґрунтування міжкласової солідарності та соціального партнерства.

Таким чином, стверджується наявність протиріччя в усьому сущому – у природному, духовному та соціальному світі. Протиріччя в матеріальних утвореннях, духовній сфері, процеси пізнання є джерелами всякого руху, зміни у природі, соціумі та процесі мислення. Для повноти аналізу внутрішнього зв'язку між протиріччям і конфліктом доцільно спиратися на діяльнісний підхід. Він дає змогу виділити суб'єктивну складову частину конфлікту, побачити відмінність у потребах, інтересах, мотивах, цілях соціальних суб'єктів (індивідів, груп, класів, націй). Дійсно, жодна конфліктна взаємодія не може не відобразитися в почуттях і розумі людини. З огляду на це, можна стверджувати, що будь-який конфлікт є усвідомленням і емоційно-чуттєвим обробленням будь-якого протиріччя.

Однак вирішальне значення в соціумі та для соціуму мають соціальні протиріччя. Соціальні протиріччя є особливе (приватне) щодо загального, тобто до суперечностей, які властиві природі, матеріальному світу. Протиріччя, що виникають з об'єктивних, незалежних від людини причин, можуть набувати соціального змісту, якщо вони починають впливати на зміну соціальних процесів та інститутів, становлення нових пізнавальних і наукових методів. Якщо вони не справляють безпосереднього впливу на життя соціуму, то вони залишаються «річчю в собі». Соціальні протиріччя можна було б назвати рукотворними, оскільки вони становлять результат діяльності соціальних суб'єктів. Із цієї точки зору суспільство можна розглядати як динамічну систему соціальних взаємозв'язків індивідів і груп, як систему спільної багатofакторної та багатofункціональної діяльності, як досить рухому матрицю розподілу статусів і ролей соціальних суб'єктів. Незліченна кількість векторів, які є вчинками (за М. Бахтінін) або соціальними діями (за М. Вебером), становить багатоваріантну рівнодійну соціального розвитку суспільства або будь-якої його сфери (економічної, політичної тощо). У ряді випадків така рівнодійна, що має тривалий, відтворений характер, може набувати характеру соціального факту (у ряді випадків – соціальної закономірності). Тоді він є щодо окремого індивіда зовнішньою для нього силою, об'єктивною реальністю. Сутність соціального протиріччя – це результат, рівнодійна векторів сукупної творчо-перетворювальної, інтелектуаль-

ної, фізичної та інтуїтивної діяльності соціальних суб'єктів (індивідів, груп) [3, с. 99–100].

Практично жодна соціальна дія – якою би раціональною вона не була – не реалізується повністю відповідно до поставленої мети. На шляху соціальної дії зустрічається певна кількість чинників об'єктивного та суб'єктивного змісту, які значно впливають на неї. Кількість останніх різко зростає мірою ускладнення соціальних дій та їхніх перетинів в просторі і в часі, мірою включення в ці дії нових дійових осіб – суб'єктів, які мислять та мають свої інтереси й мотиви, володіють різними здібностями, рівнями підготовленості до цього виду діяльності та прагнуть, до того ж, досягнення соціо- або егоценетристських цілей. Складність і різноманіття соціальних протиріччя породжує гігантську кількість соціальних конфліктів. Розкриття змісту конкретного конфлікту не завжди є безпосереднім розкриттям змісту соціального протиріччя.

Соціальне протиріччя в частому вигляді рідко себе маніфестує: генетично та змістовно воно часто переплетене з іншими соціальними протиріччями. Так, економічні суперечності можуть існувати в органічній єдності із соціальними, національними та іншими формами конфліктів. Можна стверджувати, що соціальний конфлікт не завжди є прямим логічним продовженням соціального протиріччя; він може стати наслідком дії і кількох соціальних протиріччя. Звідси випливає, що осмислення й емоційно-почуттєве оброблення соціального протиріччя і його урегулювання здійснюється через соціальний конфлікт. Інакше кажучи, соціальний конфлікт – вища форма розв'язання соціального протиріччя. Приховані до певного періоду соціальні протиріччя є нічим іншим, як початком зав'язування предконфліктної ситуації і потім латентного, часто неусвідомленого перебігу конфлікту, періодом накопичення енергії. Перетворення латентного конфлікту на відкритий – логічне продовження і завершення конфліктного процесу (соціального протиріччя). Складність сприйняття такого формулювання проблеми зумовлена тим, що зазвичай під протиріччям звикли розуміти зіткнення протилежностей на макрорівні (громадські, національні, міжнародні та інші протиріччя) або мезорівні (внутрішньопартійні протиріччя, протиріччя між центром і регіонами) і майже зовсім не розглядають протиріччя на мікрорівні (сім'я, мала група). Крім того, переважним є уявлення про те, що різні кризи, конфлікти, протестні рухи, які відбуваються на мезо- і мікрорівнях, дедукуються із соціально-економічних макроподій і закономірностей, що мають об'єктивний характер. Однак логіка реального історичного процесу не зведена тільки до такого одностороннього трактування, а передбачає наявність зустрічного індуктивного зумовленого процесу: сходження, наростання конфліктних, суперечливих взаємодій від міжособистісних, групових до класових, міжгнітчих, міждержавних. Обидва потоки конфліктних взаємодій перебувають у діалектичній взаємодії, додатково «підживлюючи» один одного, або посилюючи руйнівну енергію, або придушуючи її, що наочно простежується у ситуації суспільної кризи [8, с. 107–112].

Варто зазначити, що рух від мікрорівня до макрорівня передбачає наростання численних змінних – агенти конфліктних ситуацій, інтереси, мотиви участі/неучасті, розподіл соціальних ролей, лідерство тощо. Тому розв'язання і врегулювання конфліктів на мікрорівні здійснюється більш продуктивно, оскільки тут фіксується досить повно й детально об'єкт домагань, позиції та інтереси учасників конфліктної взаємодії, його масштаб і зона поширення. Водночас на вищих рівнях соціальної реальності позиції інтереси багатьох безпосередніх та опосередкованих учасників часто неоднозначні, завуальовані й розмиті. Масові макроконфліктні явища, з огляду на зберігання в часі, повторюваність, стійкість, суспільну значущість зв'язків і соціальних норм, що існують у певних сферах людської діяльності, набувають форми закономірних, об'єктивних процесів.

Виниклий конфлікт набуває своєї форми вираження, яка означає, що протиріччя стало предметом сприйняття,

уваги індивіда або соціальної групи, можливо і не завжди повністю усвідомленим, тобто протиріччя починає виходити зі стану «річ у собі», виявлятися, оформлюватися в конфлікт. Протиріччя, причини та динаміка якого до певного часу приховані від безпосереднього чуттєвого сприйняття, особливо в ситуації буденності, очевидно, належить до категорії сутності. Зрештою, сутність протиріччя розкривається у вигляді досить конкретних явищ, що чуттєво сприймаються й емпірично фіксуються, тобто конфліктів. Тому логіка дослідження змісту, структури, форм і функцій конфлікту має виходити на більш широке коло соціальних проблем і закінчуватися не тільки пошуком причин та умов виникнення соціальних конфліктів, а й виявленням витоків соціальних протиріч.

Таким чином, феномен соціального конфлікту завжди був невід'ємною частиною людського суспільства та змінювався разом із ним. Із примітивного явища первісних народів соціальний конфлікт виріс у потужний високотехнологічний, соціоформувальний механізм, який охоплює велику кількість причинно-наслідкових зв'язків. Сприяння раціоналізації наявних конфліктів з урахуванням їхньої концентрації, а також переважно стихійного, деструктивного характеру, які суттєво зумовлені змінами в сфері економіки, політики, культури, розглядається нині філософами як завдання величезної науково-практичної значущості. Загальний сенс соціально-філософських підходів бачиться у пошуку технологій і методів діагностування, прогнозування, аналізу конфліктних процесів, їхньої локалізації й управління ними на основі інституціоналізації. Плуралізм наукових уявлень, множинність можливих інтерпретацій дійсності робить доцільним і необхідним вивчення конфліктів різного рівня світу на діалектичних засадах. Існування складних «людиновимірних» систем, що розвиваються та беруть участь у конфліктах, ставить проблематику конфліктів на системний і синергетичний рівень постнекласичної науки.

Література

1. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Пер. с нем. Л.Ю. Панфиной. М.: РОССПЭН, 2002. 284 с.
2. Клевев І.Ю. Онтологічні та гносеологічні аспекти синергетичного розгляду соціального конфлікту. URL: <http://www.info-library.com.ua/books-text-12040.html>.
3. Пономарьов О.С. Онтологія конфлікту. Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти. 2013. Вип. 32-33 (36-37). С. 95–104.
4. Денисенко І.Д. Сучасна теорія конфлікту: проблеми експлікації, демаркації, класифікації. Український соціум. 2013. № 3(46). С. 32–43. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc_2013_3_5.
5. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; под редакцией В.С. Стёпина. 2-е изд., испр. и доп. Т. 2. М.: Мысль, 2010. 634 с.
6. Сватко Ю.І. Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (за лаштунками інформаційного маскараду). Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота. 2015. С. 3–21. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMApp_2015_175_3.
7. Гегель Г.В.Ф. Наука логика. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
8. Rubin J.Z. Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement / J.Z. Rubin, D.G. Pruitt, S.A. Kim. N.-Y.: McGraw-Hill, 1998. 368 p.

Анотація

Жеребятнікова І. В. Діалектичні основи дослідження соціальної конфліктності. – Стаття.

Стаття присвячена філософському осмисленню буття конфлікту як елемента соціальної реальності в контексті діалектичного методу. Філософсько-методологічна систематизація підходів до визначення предметної онтології конфлікту, логіка філософського дискурсу сприяють створенню

цілісної концепції конфліктологічного знання. Досліджено сутність та джерела соціальної конфліктності через категорію «протиріччя», що дозволяє аналізувати конфлікт як високотехнологічний, соціоформувальний механізм, який охоплює велику кількість причинно-наслідкових зв'язків. Конфліктна взаємодія, що виступає у вигляді протиріччя, одночасно становить діалектичну єдність і діалектичну цілісність. Визначено, що ймовірнісна природа законів діалектики найбільш повно може пояснити переважно ситуативні засади виникнення соціальних конфліктів, їхню динаміку та характеристики. Підкреслено, що застосування діалектичного підходу до феномена конфлікту дає змогу здійснити переведення абстрактних положень у площину практичних технологій з управління конфліктами, сприяє в пошуку методів діагностування, прогнозування та аналізу конфліктних процесів.

Ключові слова: соціальний конфлікт, протиріччя, конфліктна взаємодія, діалектичний метод, соціальна філософія, сутність конфлікту.

Анотація

Жеребятнікова І. В. Диалектические основы исследования социальной конфликтности. – Статья.

Статья посвящена философскому осмыслению бытия конфликта как элемента социальной реальности в контексте диалектического метода. Философско-методологическая систематизация подходов к определению предметной онтологии конфликта, логика философского дискурса способствуют созданию целостной концепции конфликтологического знания. Исследована сущность и источники социальной конфликтности через категорию «противоречие», что позволяет анализировать конфликт как высокотехнологичный, социформирующий механизм, который включает в себя большое количество причинно-следственных связей. Конфликтное взаимодействие, выступающее в виде противоречия, одновременно представляет собой диалектическое единство и диалектическую целостность. Определено, что вероятностная природа законов диалектики наиболее полно может объяснить преимущественно ситуативные основы возникновения социальных конфликтов, их динамику и характеристики. Подчеркнуто, что применение диалектического подхода к феномену конфликта позволяет осуществить перевод абстрактных положений в плоскость практических технологий по управлению конфликтами, содействует в поиске методов диагностики, прогнозирования и анализа конфликтных процессов.

Ключевые слова: социальный конфликт, противоречие, конфликтное взаимодействие, диалектический метод, социальная философия, сущность конфликта.

Summary

Zherebiatnikova I. V. Dialectical bases of investigation of social conflict. – Article.

The article is devoted to the philosophical understanding of the existence of conflict as an element of social reality in the context of the dialectical method. The philosophical and methodological systematization of approaches to the determination of the ontology of conflict, the logic of philosophical discourse contribute to the creation of an integral concept of conflictological knowledge. The essence and sources of social conflict are examined through the category of “contradiction”, which allows us to analyze the conflict as a high-tech, socioforming mechanism, which includes a large number of cause-effect relationships. Conflict interaction, acting in the form of contradiction, simultaneously represents a dialectical unity and dialectical integrity. It is determined that the probabilistic nature of the laws of dialectics can most fully explain the situational basis for the emergence of social conflicts, their dynamics and characteristics. It is underlined that the application of the dialectical method to the phenomenon of conflict allows doing the translation of abstract provisions into the plane of practical technologies for conflict management, facilitates the search for methods for diagnostics, prevention and analyses of conflict processes.

Key words: social conflict, contradiction, conflict interaction, dialectical method, social philosophy, essence of conflict.

УДК 613.86-057.34

Н. В. Заблоцька-Сеннікова
кандидат історичних наук, доцент,
доцент кафедри публічної служби та управління
навчальними й соціальними закладами
ДЗ «Луганський національний університет
імені Тараса Шевченка»

ПРОБЛЕМА «ЕМОЦІЙНОГО ВИГОРАННЯ» У ПУБЛІЧНИХ СЛУЖБОВЦІВ

Реформування системи публічної служби ставить за мету демократизацію держави та втілення європейських стандартів незалежного врядування, що веде до підвищення вимог до публічних службовців та результативності їх роботи, а також якості наданих послуг. Важливим фактором є і те, що публічні службовці виконують свої службові обов'язки в системі «людина-людина», щодня взаємодіючи з колегами, партнерами та клієнтами. Така робота може емоційно виснажувати та призводити до конфліктів та стресів.

Так, з однієї сторони, на службовця можуть тиснути зовнішні фактори, а з іншої – під тиском зовнішніх з'являються і внутрішні, як-от невдоволення роботою, спілкуванням, незадоволеність очікуванням. У сукупності ці аспекти можуть привести до емоційного виснаження та «емоційного вигорання» службовця, депресій. Аби поставлені завдання перед публічними службовцями виконувались якісно вчасно, необхідно вивчити, проаналізувати та мінімізувати всі негативні фактори, які впливають на психологічне здоров'я службовця.

Питання діагностики проблеми професійного «емоційного вигорання» та шляхів вирішення в кадровій політиці публічної служби висвітлено у статті «Професійне емоційне вигорання державних службовців: діагностика проблеми» [1]. Визначенню основних чинників й обставин виникнення та прояву «емоційного вигорання» публічних службовців присвячено роботу «Попередження професійної деформації державних службовців в Україні: соціально-психологічні аспекти» [2]. Етапи «емоційного вигорання» у службовців розглянуто в дослідженні «Емоційне вигорання та його особливості в професійній діяльності фахівців державних установ» [3].

Метою статті є уточнення поняття «емоційне вигорання» публічних службовців, з'ясування причин, розкриття етапів та шляхів профілактики.

У сучасних умовах життя та праці публічні службовці досить часто стикаються з негативним станом, одним із різновидів деформації особистості – «емоційним вигоранням». Зниження уваги, погіршення якості виконання роботи, стану здоров'я, зниження активності, складнощі у взаємодії з оточуючими можуть стати важливими показниками.

Робота публічного службовця пов'язана з такою напруженою психоемоційною діяльністю, як інтенсивне спілкування, що супроводжується емоціями, отримання й обробка великої кількості інформації, швидке прийняття відповідальних рішень. На емоційний стан службовця можуть також впливати неструктурованість роботи, нерівномірний розподіл обов'язків, перенавантаження, несистемність у виконанні завдань, несприятлива психологічна атмосфера, погане планування праці, недостатність технічного та матеріального оснащення, бюрократичні перепони, наявність конфліктів в організації, як горизонтальних, так і вертикальних. Виділяють ще один фактор, який зумовлює синдром емоційного професійного вигорання – психологічно важкі клієнти, з яким працюють службовці. Варто також врахувати, що для державного службовця здатність до співпереживання визнається однією з професійно важливих якостей, тому ймовірність психічного вигорання досить висока [1].

«Ця неприємність трапляється з тими, чия робота супроводжується напруженим емоційним контактом із людьми. Серед симптомів емоційного вигорання виділяють прогресуюче вайдуєність, дегуманізацію в формі зростаючого негативізму, відчуття незадоволеності, деперсоналізації і,

зрештою, стрімке погіршення якості життя – навіть на тлі фінансового та кар'єрного благополуччя. Синдром емоційного вигорання, як правило, вражає людей відкритих, небайдужих, схильних до співчуття і ідеалізму. В результаті передозування негативними емоціями у них спрацьовує механізм психологічного захисту у формі часткового або повного виключення емоцій у відповідь на психотравмуючі дії. У крайніх своїх проявах вигорання може супроводжуватися важкими невротичними розладами і психосоматичними захворюваннями» [4].

За формулюванням Всесвітньої Організації Охорони здоров'я, синдром «емоційного вигорання» – це фізичне, емоційне, або мотиваційне виснаження, що характеризується порушенням продуктивності в роботі, втомою, безсонням, підвищеною схильністю до соматичних захворювань, а також вживанням алкоголю або інших психоактивних речовин для отримання тимчасового полегшення, що має тенденцію до розвитку фізичної залежності та (у багатьох випадках) суїцидальної поведінки.

Цей синдром розцінюється як стрес-реакція на тривалі виробничі та емоційні вимоги, які виникають унаслідок надмірної відданості людини своїй роботі з одночасним нехтуванням особистого життя або відпочинком [5]. За Міжнародною класифікацією хвороб X перегляду, цей стан належить до рубрики «Стрес, пов'язаний із труднощами підтримки нормального способу життя» [6].

Всесвітня Організація Охорони Здоров'я (ВООЗ) визначає такі критерії:

- 1) усвідомлення та відчуття безперервності існування, постійність, ідентичність фізичного і психічного «Я»;
- 2) відчуття подібності переживань в однотипних ситуаціях;
- 3) ставлення до себе, результатів своєї діяльності;
- 4) відповідність психічних реакцій силі й частоті впливів, соціальних ситуацій, обставин;
- 5) здатність коригувати свою поведінку;
- 6) планування своєї діяльності, реалізація цих планів;
- 7) здатність змінити свою поведінку відповідно до ситуації [7].

Високі вимоги до професійних та особистісних якостей публічного службовця, відповідальність, перенавантаження стають основою стресу. У стрес-реакції можна виділити три стадії (які відображають відповідь організму особистості на постійно діючий стресовий фактор): тривоги, резистенції, виснаження [8].

Первинна стадія – тривоги (напруженості), що формується внаслідок хронічної психоемоційної атмосфери, нестабільної ситуації, підвищеної відповідальності й ускладнень у взаємодії з навколишнім середовищем. Саме на цій стадії організм починає виробляти велику кількість енергії для подолання стресу.

Наступною стадією є резистенція (опір) виявляється в намаганнях людини певною мірою відгородити себе від неприємних вражень, зовнішніх впливів, збільшується стійкість організму до стресу.

Однак, важливо зауважити, у разі якщо стресовий фактор продовжує впливати на особистість, є загроза переходу до наступної стадії – виснаження. Ця стадія дещо схожа на першу, але основна відмінність у тому, що на цій стадії організму вже немає звідки брати енергію для подолання стресу, мобілізація ресурсів неможлива. Саме у цей період можуть з'являтися психосоматичні хвороби.

Модель професійного стресу публічних службовців може складатися з таких чинників:

- зовнішні – стресори, що пов'язані із впливом навколишнього середовища, в якому знаходиться публічний службовець;

- внутрішні пов'язані безпосередньо з особистісними, організаційно-професійними та соціально-демографічними характеристиками публічних службовців;

- фізіологічних і психологічних виявів та наслідків професійного стресу публічних службовців [9].

Емоційний стан, разом з особистісними якостями, також є невід'ємною і важливою частиною професійної діяльності [10].

Дослідниками виділено ще одна класифікація «емоційного вигорання»: на першій стадії – працівник, зазвичай, задоволений роботою і завданнями, ставиться до них з ентузіазмом. Однак із наростанням робочих стресів професійна діяльність починає приносити дедалі менше задоволення і працівник стає менш енергійним. На другій стадії з'являються втома, апатія, можуть виникнути проблеми зі сном. У разі відсутності додаткової мотивації і стимулювання працівник втрачає інтерес до праці, а отже, знижується продуктивність його діяльності. На цій стадії можливі порушення трудової дисципліни і відстороненість від професійних обов'язків. У разі високої мотивації працівник може перебувати у стані емоційного вигорання, задіюючи внутрішні ресурси організму, але на шкоду власному здоров'ю.

Наступна – третя стадія, під час якої надмірна робота без відпочинку призводить до таких фізичних явищ, як виснаження і схильність до захворювань, а також до психологічних переживань – хронічної дратівливості, загостреної злоби або відчуття пригніченості, постійного відчуття браку часу.

Під час четвертої стадії розвиваються хронічні захворювання, внаслідок чого особа частково або повністю втрачає працездатність. Посилюються переживання незадоволеності власною ефективністю та якістю життя.

Остання, п'ята стадія емоційного вигорання – у службовця з'являється велика кількість проблем у професійній сфері, які можуть призвести до звільнення. Фізичні та психологічні прояви переживання емоційного вигорання переходять у гостру форму й можуть спровокувати розвиток небезпечних захворювань, які загрожують життю та здоров'ю особи [11].

Симптоми вигорання публічних службовців можна класифікувати як: поведінкові (які можуть проявлятися в частих запізненнях, небажанням вести документацію, формальне виконання обов'язків); афективні (емоційне виснаження, поганий настрій, підвищена дратівливість); когнітивні (слабка концентрація уваги, думки про звільнення, розчарування у роботі); фізіологічні (порушення сну, втома, головні болі, проблеми з системою шлунково-кишкового тракту, чутливість до інфекційних захворювань).

Емоційна гнучкість є одним із головних факторів профілактики емоційного вигорання. Публічний службовець повинен вміти переходити та змінювати ролі – з позиції учасника, яка потребує активної емоційної участі, до нейтральної позиції спостерігача. Вказана навичка є також способом професійного розвитку, усвідомлення себе в професії та є індикатором зрілості особистості. Вміння контролювати імпульсивність є свідченням емоційної стійкості та соціальної гнучкості.

Вміння аналізувати, відслідковувати власні реакції на стресову ситуацію дають змогу знайти сенс власної професійної діяльності та побачити нові шляхи саморозвитку.

Емоційне «вигорання» службовців проявляється досить різноманітно і широким спектром психосоматичних розладів, що становить серйозну загрозу їх здоров'ю та негативно позначається на ефективності і якості роботи, і що певною мірою пов'язано з розвитком у них депресивних розладів. Це визначає необхідність активних зусиль, спрямованих на сучасну діагностику депресії і синдрому «вигорання», а також розробку методів його профілактики та антистресової

вої корекції з урахуванням особистісних якостей, реакцій, адаптаційних ресурсів особистості. Турбота службовців стосовно стану свого здоров'я має ставати частиною їх професійної культури і навіть певною мірою показником їх професійної компетентності. Важливо зробити роботу людей, що працюють у комунікативно напружених професіях, менш стресовою без зниження вимог до неї, але при цьому більш ефективною.

Серед засобів подолання та профілактики емоційного вигорання у публічних службовців доцільно виділити вправи, пов'язані з глибоким диханням, як один із засобів релаксації, регуляція емоційного стану – відстеження виникнення, перебігу таких емоцій, як гнів, розчарування, злість. Усвідомлення того, на що виникли такі емоції, та намагання зрозуміти, чому організм саме таким чином відреагував на ситуацію, є важливим етапом у процесі подолання «вигорання».

Важливо знайти спосіб поновлення ресурсів організму – все те, що може приносити позитивні емоції, хобі, спілкування з друзями, або читання книги, музика. Досить дієвим способом профілактики та подолання «вигорання» є фізичні навантаження, що добре знімають напругу у тілі та дають змогу відволіктися від негативних думок.

Дієвими способами подолання емоційного вигорання є також відпочинок та правильне харчування. Обов'язково треба нормувати харчування, та додати до раціону більше овочів та фруктів, які містять вітаміни та мінерали. За таких умов організм може швидше накопичувати сили для протидії та подолання стресу.

Отже, синдром «емоційного вигорання» може з'явитися у публічних службовців як реакція на стресові умови та на вимоги професійного середовища. Це може стати наслідком низького рівня компетентності публічних службовців у питаннях виникнення і впливу професійного стресу на життєдіяльність, шляхи його профілактики, подолання та корекції. «Емоційне вигорання» залежить від таких факторів, як вік, досвід роботи, особистісні характеристики, типи поведінки, швидкість реакції, стресостійкість, що відповідають різним типам поведінки у стресовій ситуації.

У подальших дослідженнях доцільно розглянути досвід виявлення та профілактики «емоційного вигорання» публічних службовців у країнах Центральної та Східної Європи.

Література

1. Соколовський С.І. Професійне емоційне вигорання державних службовців: діагностика проблеми. Публічне адміністрування: теорія та практика. 2010. № 10. URL: <http://www.dridu.dp.ua/zbirnik/2010-01/10ssidp.pdf/>.
2. Сіпінська М.В. Попередження професійної деформації державних службовців в Україні: соціально-психологічні аспекти: автореф. дис. ...канд. наук з державного управління: спец. 25.00.03 «Державна служба». Київ, 2011. 23 с.
3. Матієнко Т.В. Емоційне вигорання та його особливості в професійній діяльності фахівців державних установ. Південноукраїнський юридичний часопис. 2015. №1. С. 142–145. URL: file:///C:/Users/%D0%9D%D0%B5%D0%BB%D1%8F/Downloads/Pupch_2015_1_44.pdf.
4. Водопьянова Н.Е., Старченкова Е.С. Синдром вигорання: диагностика и профилактика. СПб.: Питер, 2008. 336 с.
5. Митченко Л.Е. Исследование факторов эмоционального выгорания педагогов. Тюмень: Министерство общего и профессионального образования РФ Тюменский областной государственный институт развития регионального образования, 2003. 75 с.
6. World Health Organization. The ICD-10 Classification of Mental and Behavioral Disorders: clinical descriptions and diagnostic guidelines. Geneva: WHO, 1992.
7. Соколовський С.І. Психологічне здоров'я державного службовця як морально-етична складова. Актуальні проблеми державного управління: зб. наук. пр. Х.: Вид-во ХАРПІ НАДУ «Марієтр», 2010. № 1 URL: <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/apdu/2010-1/doc/1/14.pdf>.
8. Бойко В.В. Синдром «емоціонального вигорання» в професіональному общении. СПб.: Сударыня, 1999. 183 с.

9. Карамушка Л.М. Психологічні чинники професійного стресу у держслужбовців / Л.М. Карамушка, Д.І. Куриця. Теорія і практика управління соціальними системами: науково-практичний журнал. Харків: «Ulrich's Periodicals Directory», 2013. № 1. URL: http://www.kpi.kharkov.ua/archive/%D0%BD%D0%B0%D1%83%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D0%BF%D0%B5%D1%80%D1%96%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D0%B0/Tipuss/2013_1/Karam.pdf.

10. Саннікова О.П. Емоціональність в структурі професіональних своїх особистості (на прикладі представителів соціально-професійних професій): дис. ... д-ра психол. наук. К., 1996. 407 с.

11. Арефнія С.В. Специфіка професійної діяльності державних службовців як один з факторів професійного вигорання. Актуальні проблеми психології: зб. наук. праць Інституту психології імені Г.С. Костюка НАПН України, X.: 2013. Том. VI, Психологія обдарованості, Вип. 9. С. 71–80. URL: <http://www.appsyhology.org.ua/data/jrn/v6/i9/6.pdf>.

Анотація

Заблоцька-Сеннікова Н. В. Проблема «емоційного вигорання» у публічних службовців. – Стаття.

У статті уточнено поняття «емоційне вигорання» публічних службовців. Проаналізовано причини та складові частини виникнення «емоційного вигорання» у публічних службовців. Розглянуто стадії стресу та симптоми, які є показниками «емоційного вигорання», як-от стадія тривоги, резистенції та виснаження. Також розглянуто способи профілактики та подолання емоційного вигорання у публічних службовців. Визначено, що синдром «емоційного вигорання» пов'язаний зі стресовими ситуаціями, які переживає особистість як на роботі, так і в особистому житті. Це динамічний процес розвитку стресу, який проходить стадіями. Кожна стадія має свої симптоми, які вказують на рівень розвитку та «емоційного вигорання». Синдром «вигорання» визнано проблемою, яка потребує медичного втручання. Реакція на стрес є досить різною, вона може залежати від віку, типу темпераменту, глибини стресової ситуації, тривалості перебування. Під час стресу людина емоційно «розряджається» та за рахунок акумуляції сил – здоровий організм може здолати стрес. Але у разі, якщо стресова ситуація є затяжною, організм втрачає змогу постійно боротись зі стресом, що відображається на погіршенні психофізіологічного стану. Неприятливі наслідки розвитку емоційного «вигорання» виражаються у плинності кадрів, негативному ставленні до роботи, агресії до клієнтів та колег, низькій продуктивності, психосоматичних розладах.

Ключові слова: «емоційне вигорання», публічний службовець, стадії стресу, тривога, резистенція, виснаження.

Анотация

Заблоцкая-Сенникова Н. В. Проблема «эмоционального выгорания» у публичных служащих. – Статья.

В статье уточнено понятие «эмоциональное выгорание» публичных служащих. Проанализированы причины и составляющие возникновения «эмоционального выгорания»

у публичных служащих. Рассмотрены стадии стресса и симптомы, которые являются показателями «эмоционального выгорания», такие как стадия тревоги, резистенции и истощения. Также рассмотрены способы профилактики и преодоления эмоционального выгорания у публичных служащих. Определено, что синдром «эмоционального выгорания» связан со стрессовыми ситуациями, которые переживает личность как на работе, так и в личной жизни. Это динамичный процесс развития стресса который проходит стадиями. Каждая стадия имеет свои симптомы, указывающие на уровень развития «эмоционального выгорания». Синдром «выгорания» признан проблемой, требующей медицинского вмешательства. Реакция на стресс является весьма разной, она зависит от возраста, типа темперамента, глубины стрессовой ситуации, длительности течения. Во время стресса человек эмоционально «разряжается» и за счет аккумуляции сил здоровый организм может преодолеть стресс. Но в случае, если стрессовая ситуация затяжной, организм теряет возможность постоянно бороться со стрессом, что отражается на ухудшении психофизиологического состояния. Неблагоприятные последствия развития эмоционального «выгорания» выражаются в текучести кадров, негативном отношении к работе, агрессии к клиентам и коллегам, низкой производительности, психосоматических расстройствах.

Ключевые слова: «эмоциональное выгорание», публичный служащий, стадии стресса, тревога, резистенция, истощение.

Summary

Zablotska-Siennikova N. V. The problem of “emotional burnout” of public servants. – Article.

The article clarifies the concept of “emotional burnout” by public servants. The reasons and components of the emergence of “emotional burnout” from public servants are analyzed. The stages of stress and symptoms that are indicators of “emotional burnout” such as anxiety, resistibility, and exhaustion are considered. Also, ways of preventing and overcoming emotional burnout in public servants are considered. It is determined that the syndrome of “emotional burn-out” is associated with stressful situations experienced by a person, both at work and in his / her personal life. This is a dynamic process of stress development that takes place in stages. Each stage has its symptoms, which indicate the level of development and “emotional burnout”. The burnout syndrome is recognized as an issue requiring medical intervention. The reaction to stress is quite different, it can depend on age, type of temperament, depth of the stress situation, duration of the course. During stress people emotionally “discharge” and due to the accumulation of forces – a healthy body can overcome stress. But, if the stressful situation is prolonged, the body loses the opportunity to constantly fight stress, which is reflected in the deterioration of the psychophysiological state. The adverse effects of the development of emotional “burnout” are expressed in the turnover of staff, negative attitude to work, aggression towards clients and colleagues, low productivity, psychosomatic disorders.

Key words: “burning-out”, public servant, stages of stress, anxiety, resistibility, exhaustion.

УДК 141.7

А. Ф. Захарчук
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії і педагогіки
ГВУЗ «Національний горний університет»

КРИТИКА РАЦИОНАЛИЗМА ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ФИЛОСОФИИ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ МАССОВОГО ОБЩЕСТВА

Современное состояние общества и тенденции ее дальнейшего развития нередко оцениваются исследователями с критических позиций. Безусловно, данный подход правомерен и актуален, если речь идет о выявлении и осмыслении существующих в нем негативных явлений и тенденций.

Таким образом, актуальность исследования феномена массового общества видится очевидной, на что указывает и значительное количество современных исследовательских работ посвященных данной проблеме.

«Массовое общество» уже не один десяток лет является актуальным объектом изучения для различного рода социогуманитарных исследований. Изучение данного явления носит междисциплинарный характер. Проблеме массового общества посвящены работы из области философии, культурологии, социологии, психологии, антропологии и пр. Естественно, что при изучении феномена массового общества в различных исследованиях делается акцент на отдельные аспекты изучаемой проблемы. Так, например, в работах мыслителей начала XX века, таких как Г. Лебон [7], Х. Ортега-и-Гассет [13], Г. Тард [16], исследовались понятие массы и массового человека. В более поздних исследованиях феномен массового общества анализировался в контексте таких понятий, как: индустриальное общество (К. Мангейм [9], Э. Фромм [19]), информационное (Э. Тоффлер [17]) и постиндустриальное общество (Д. Белл [1]).

Критический подход к осмыслению современных общественных проблем особенно характерен для представителей философии постмодерна, прежде всего, Ж. Бодрийяра [2; 3], который весьма схожим с философией Франкфуртской школы образом интерпретировал современную массовую культуру как тотальную симуляцию реальности.

Среди западных авторов, новейшие исследования которых посвящены концепции массового общества и философии Франкфуртской школы, следует назвать такие имена: А.-М. Хухтала [28], Дж. Нескола-Сельва, Дж.Л. Асо-де-менек [30], Дж. Стори [32], К. Фукс [23], А. Хепш [24; 25], Ф. Кроц [25], З. Лу [29], Д. Стринати [31].

В Украине также значительное количество исследований посвящено проблемам массовой культуры. Данная проблема у отечественных исследователей сопряжена с осмыслением феномена информационного общества, процесса глобализации, экономических, политических, культурных проблем и представлена работами О.О. Демуры [5], Л.А. Ляпина [8], Л.А. Ороховской [12], К.С. Трегуба [18], О.О. Разуменко [14], И.О. Козакевич [6], А.Я. Скорик [15], А.Н. Яроша [22] и других исследователей.

Однако даже огромное количество исследований не способно исчерпать данной темы, само общество, являясь динамической системой, постоянно трансформируется, а значит, нуждается в постоянном изучении.

Общество на всем историческом промежутке своего существования всегда сталкивалось с различного рода проблемами, решение или нерешение которых определяло его дальнейшую судьбу. Современность в этом смысле, конечно же, не исключение. Проблемы, возникшие в результате развития современной цивилизации, нуждаются в осмыслении и решении. Одной из важнейших, корневой проблемой современности, безусловно, является развитие потребительского, массового общества. Данная проблема, конечно же, имеет много аспектов. Одним из таких аспектов, который исследуется в данной работе, является аспект осмысления формирования в современном обществе негативных тенден-

ций развития, которые угрожают не только самому обществу, но и всей окружающей среде.

В этом ключе, обращаясь к философии Франкфуртской школы, уместно поставить вопрос о соотношении в обществе элементов рационального и иррационального.

Научный и технический прогресс, являясь результатом развития рациональной культуры, всегда имел цель улучшения условий жизни человека, гармонизации его разнопланового существования. Однако на сегодняшний день можно констатировать, что вместо решения проблем, научно-технический прогресс и порожденное им современное общество создало новые проблемы, не решив при этом и старых. Поэтому вполне справедливым видится мнение многих современных мыслителей о том, что разум – далеко не самая сильная часть человеческой природы. Общественное и индивидуальное бытие в большей мере зависит от различного рода иррациональных начал, которые активно стремится осмыслить и современная философия.

Поэтому отвечая на вопрос, почему разум не всемогущ и чем это грозит человечеству, представители Франкфуртской школы вносят свой весомый вклад в осмысление современного состояния общества, а главное, в прогнозирование дальнейших тенденций его развития.

В связи с вышеизложенным, конкретная задача данного исследования заключается в анализе критического подхода представителей Франкфуртской школы в отношении рациональных оснований современной цивилизации. Эти рациональные основания, специфически преломляясь сквозь призму иррациональных начал человеческой природы, создают феномен массового общества.

«Франкфуртская школа» как течение в неомарксизме организационно оформилось в 30-е годы XX века в Германии. Она возникает на базе Института социальных исследований при Университете Франкфурта-на-Майне, объединяя таких философов, как Герберт Маркузе, Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер, Юрген Хабермас и др. в работах которых так же можно проследить и критический подход к осмыслению рациональных истоков современной цивилизации. В этой связи следует отметить огромное влияние на теоретиков Франкфуртской школы иррационалистических идей З. Фрейда, с одной стороны, а с другой стороны, теорию формальной рациональности М. Вебера также можно считать одним из интеллектуальных источников работ Франкфуртской школы. Таким образом, критика рационализма в философии Франкфуртской школы осуществляется как исследование взаимоотношения элементов рационального-иррационального.

Центральное место в философии Франкфуртской школы занял критический анализ современного общества, превратившегося, на их взгляд, в тоталитарное государство принуждения. Объектом манипуляции при этом становится масса, которая понимается нами как «подавляющая часть населения, характеризующаяся однородностью и дольством собственным положением, что обуславливает его пассивность и инертность в плане готовности к какому-либо значимому социальному действию или выражению протеста» [4, с. 4].

Сам же генезис массового общества и порожденной им культуры, по мнению франкфуртцев, связан с рационалистическим характером культуры Просвещения. «Люди, – заявляют Т. Адорно и М. Хоркхаймер, – платят за увеличение своей власти отчуждением от той сферы, к которой она применяется. Просвещение относится к вещам, подоб-

но диктатору, управляющему людьми. Оно постигает их настолько, насколько они пригодны для манипуляции» [26, s. 15]. Таким образом, рационализм как атрибут западной культурной традиции может быть понят и как инструмент непосредственного подавления свободы в современном обществе.

Критика рационализма представителями Франкфуртской школы носит принципиальный, онтологический характер, так как рационализм плох не только потому, что он – атрибут массового общества, а, например, в иных социально-исторических условиях он мог бы себя проявить позитивно. Рационализм – это негативное явление само по себе, так как в нем изначально содержится изъян или слабость, которая, в конечном счете, проявит себя на практике. Суть данной слабости, изъяна кроется в иррациональной природе общества и человека. Или, по крайней мере, иррационального в человеческой природе гораздо больше, чем рационального.

Согласно М. Хоркхаймеру, то обстоятельство, что люди действуют как члены «неразумного социального организма, является основанием для признания иррациональности, «непонятности» истории. «Вся история до наших дней по своей сути не может быть понята, понятным в ней являются лишь индивиды и отдельные группы, хотя их тоже нельзя понять до конца, так как в силу своей внутренней зависимости от бесчеловеческого общества они и в сознательном действии еще во многом представляют собой механические функции» [27, s. 28].

Противоречивые отношения рационального и иррационального в целом описываются философами Франкфуртской школы как подмена рационализма иррационализмом. Рационализм, формально доминируя в современной западной культуре, на практике оборачивается торжеством иррациональных начал. Г. Маркузе не устает повторять, что наиболее тревожным аспектом развития индустриальной цивилизации является рациональный характер ее иррациональности. А негативным такое положение дел является потому, что все видимые блага рациональной индустриальной культуры – это результат тотального контроля потребительского общества над человеком.

«Последняя трансмутация идеи Разума, – пишет Г. Маркузе, – происходит в тоталитарном универсуме индустриальной рациональности» [10, с. 385]. В этом смысле демократия как все то же проявление западной рациональности не может, по мнению Г. Маркузе, не способна нивелировать тоталитарные тенденции в массовом обществе. Наоборот, демократия – это, скорее, ширма, призванная скрыть от большинства населения его истинное угнетенное состояние.

Г. Маркузе считает: «Целое» представляется воплощением самого Разума. Тем не менее, именно как целое это общество иррационально. Его производительность разрушительна для свободного развития человеческих потребностей и способностей, его мирное существование держится на постоянной угрозе войны, а его рост зависит от подавления реальных возможностей умиротворения борьбы за существование – индивидуальной, национальной и международной» [10, с. 256].

Согласно Г. Маркузе (да и другим представителям Франкфуртской школы), репрессивность вообще характерна для либерального западного общества, эта своего рода «репрессивная терпимость» на деле является разновидностью современного мягкого фашизма.

«В настоящее время, – пишет Г. Маркузе, – противостояние центральному планированию во имя либеральной демократии, отрицаемой в действительности, служит идеологической опорой репрессивным интересам» [10, с. 510].

Подобная негативная трактовка сущности демократии и сегодня довольно популярна у оппонентов западного общества. Действительно, представителями Франкфуртской школы поднят непростой вопрос о том, насколько свободен современный человек в условиях западного, уже постиндустриального, информационного общества?

Частично можно согласиться с данной критикой и признать, что современное общество всеми возможными средствами пропагандирует потребительскую культуру, основную выгоду от которой получает небольшое число людей. Но виновны в этом демократия или либералы? Представляются, что нет.

Если не брать во внимание конспирологические теории, то следует отметить, что демократические институты существовали в Европе задолго до появления массового общества, и их функционирование соответствовало тем культурно-историческим условиям, в которых находилось данное общество. В противном случае, можно, например, обвинить демократию в распространении рабства в древнегреческом обществе. В любом случае, вопрос о роли демократии в системе массового общества представляется неоднозначным.

Однако представители Франкфуртской школы склонны считать демократию, по крайней мере, весьма слабым сдерживающим инструментом для негативных тенденций в обществе. Слабость эта также проистекает из стремления демократии опереться на разум, однако в этом случае демократическая процедура неизбежно столкнется с иррациональными аспектами жизни общества. Говоря о демократической свободе и главной ее черте – свободе выбора, Юрген Хабермас подчеркивает, что и ее в современности не существует, так как роль избирателя вычленена: «Принятое в результате выборов решение определяет в целом только персоналии руководящего состава, а его мотивы оказываются за пределами дискурсивного контекста, воздействующего на волеизъявление» [20, с. 127]. В этом контексте Ю. Хабермас размышляет о том, как в условиях демократии возможно избежать «тирании большинства» в процессе принятия решений. Опираясь на анализ идей известного немецкого демократа, либерала Ю. Фрёбеля, Ю. Хабермас далее отмечает: «Фрёбель насаждает практический разум не вместе с одной лишь формой всеобщего закона суверенной воли коллектива (подобно Руссо), но он укореняет его в самой процедуре образования мнения и воли. Процедура же устанавливает, когда политическая воля, отнюдь не тождественная с разумом, все-таки имеет на своей стороне поддержку разума. Это предостерегает Фрёбеля от нормативного обесценивания плюрализма. Дискурс общественности – вот посредническая инстанция между разумом и волей» [21, с. 40].

Действительно можно признать, что дискуссия по поводу принятия решения может в определенном смысле снять напряженность в обществе и примерить большинство с меньшинством. При этом за меньшинством признается право и в дальнейшем отстаивать приемлемыми для общества способами свою позицию. В этом смысле можно вспомнить расхожее утверждение: «Демократия это не столько мнение большинства, сколько учет мнения меньшинства». Однако далее сам же Ю. Хабермас оговаривается: «Но одно из сомнений консерваторов все же остается: под диктат трезвой рассудительности, которой обладает заурядная, безоговорочно эгалитарная массовая культура, подпадает не только тот пафос святой рассудительности, который направлен на придание социального статуса провидческому началу. Необходимое опошление повседневности при осуществлении политической коммуникации представляет опасность для семантического потенциала, которым ведь должна подпитываться сама политическая коммуникация. Культура, лишенная остроты, была бы поглощена обыкновенными компенсаторными потребностями» [21, с. 53].

Справедливости ради следует отметить, что Ю. Хабермас указывает и на возможность позитивного толкования принятия решений демократическим большинством на основе рационализма: «Решение большинства может приниматься только таким образом, что его содержание считается рационально мотивированным (хотя и не застрахованным от ошибки) итогом дискуссии, которая как бы условно завершается, поскольку необходимо принять, наконец, какое-то решение» [21, с. 38].

Из данных рассуждений Ю. Хабермаса относительно демократии можно сделать вывод, что рациональное действие

все же имеет пусть и ограниченный, но все же позитивный характер, однако в глобальном смысле этих частных позитивных моментов все же недостаточно для гармонизации жизни общества.

Однако, если все же не согласиться с позицией Франкфуртской школы по поводу роли демократии в современном обществе, остается открытым вопрос: что же тогда продуцирует тот социальный негатив о котором идет речь?

Ответ на этот вопрос можно найти у самих представителей Франкфуртской школы, которые немалое внимание уделяли и критическому анализу массовой культуры, которую, представляется, все же с большим основанием, нежели демократию и либерализм, следует признать главной причиной разрастания массового общества. Массовая культура – это действительно новое, уникальное явление современной цивилизации, которое не имеет аналогов в прошлом. Очевидно, что в ретроспективе можно говорить только о традиционном типе культуры. Массовая культура – это всецело продукт научно-технического прогресса и индустриального общества.

Из логики рассуждений самих философов Франкфуртской школы следует сделать вывод о первостепенном значении структуры производства и хозяйственных отношений для характера общества. Действительно, логично предположить, что наличие массового производства подразумевает и наличие массового потребления. Вопрос, что первично, а что вторично в конкретно-исторических реалиях уже не стоит, так как есть куда более насущная проблема – поддержание данной системы в функциональном состоянии, в противном случае цивилизация ожидает коллапс и гибель. И именно массовая культура как культура потребления делает возможным дальнейшее развитие существующей хозяйственно-экономической модели.

Г. Маркузе полагает, что сфера производства не ограничивается одними лишь товарами и услугами. Им сопутствуют различные привычки и реакции, которые навязываются человеку извне, дабы прочнее связать его с производственной сферой. «Товары поглощают людей и манипулируют ими; они производят ложное сознание, которое невосприимчиво к собственной лжи» [10, с. 134–135].

В современных условиях, полагают философы Франкфуртской школы, массовая потребительская культура абсолютно доминирует над всеми иными культурными проявлениями, это касается и традиционной культуры и классического духовного наследия. Т. Адорно, известный теоретик искусства, который сам был композитором и музыкантом, отмечает, что сущностью современной культуры является стремление к массовому производству стандартизированного и унифицированного продукта по аналогии с промышленным производством. В процессе массового материального и духовного производства, констатирует Т. Адорно, происходит подавление творческих потенций человека средствами имитации, обмана потребителя, когда глубоко вторичному произведенному продукту создается имидж нового и оригинального. «Современные популярные песни выпускаются все более и более похожими друг на друга. Они характеризуются посредством базовой структуры, части которой взаимозаменяемы. Однако данная структура умело спрятана излишествами, новинками и стилистическими изменениями, которые прилагаются к песням как нечто, придающее им уникальность» [31, р. 59].

Из вышеизложенной интерпретации массовой культуры можно сделать вывод, что, скорее, она, а не политические институты, формирует массовое общество. И демократия, и либерализм, и другие политические идеологии вынуждены приспосабливаться к сложившимся в обществе условиям, а сами эти условия все же зависят от научно-технических достижений и уровня материального производства. Здесь следует оговориться, что все же не стоит абсолютизировать материальные факторы в жизни общества, как это происходило в марксизме, однако и отрицать их влияние на жизнь общества тоже не следует.

Поэтому можно и не согласиться с тезисом о полной беспомощности демократии перед массовым обществом.

Демократия предоставляет человеку и обществу выбор и не только политический, но и культурный, мировоззренческий. Демократия дает возможность существования в обществе различных субкультур, которые в дальнейшем вполне могут стать основой изменения существующей системы культуры. И изменения эти вполне могут быть связаны не столько с дальнейшим развитием науки и техники, сколько с изменениями общественного сознания.

Данный прогноз представляется реалистичным, если вспомнить, например, о росте экологического сознания, или, скажем, о значительных изменениях в отношении, по крайней мере, западного общества к потреблению алкоголя и табака.

Поэтому уповать в решении социальных проблем исключительно на науку и технику, естественно, не приходится. Можно вполне согласиться с критикой представителей антициентических течений о проблемном влиянии научно-технического прогресса на развитие цивилизации. И суть данного проблемного влияния те же представители Франкфуртской школы видят в столкновении рационального и иррационального начал.

Наука и техника как производное от рационального начала в человеке создает новые условия и перспективы для развития общества, однако иррациональные начала человеческой природы, как более мощные, чаще всего превращают научно-технический прогресс в проблему, а то и угрозу для общества.

«Предназначение разума, – раскрывает эту мысль Г. Маркузе, – обеспечить реализацию человеческих возможностей путем все более эффективного преобразования и эксплуатации природы. Однако, похоже, что с течением времени цель меняется местами со средствами: время, отдаваемое отчужденному труду, прихватывает и время для индивидуальных потребностей – и начинает определять сами потребности. Логос раскрывается как логика господства. А затем, когда логика редуцирует целостные массивы мысли к знакам и символам, законы мышления превращаются, в конце концов, в технику расчета и манипулирования» [11, с. 100].

По сути дела, данное утверждение констатирует тот факт, что научно-технический прогресс и рост грамотности населения не могут устранить общественных проблем, а, наоборот, как считает в частности Г. Маркузе, их усиливают. Для иррационализма современное индустриально развитое общество оказалось благоприятной средой. Рациональность прогресса повысила иррациональность его организации и направления. «Сегодня, – пишет далее Г. Маркузе, – мистифицирующие элементы освоены и поставлены на службу производственной рекламе, пропаганде и политике. Магия, колдовство и экзотическое служение ежедневно практикуются дома, в магазине, на службе, а иррациональность целого скрывается с помощью рациональных достижений» [10, с. 453].

Итак, разум и все, что он порождает, не может решить общественных проблем, так как иррациональность человеческой природы неизбежно искажает его достижения. Подлинная свобода и всестороннее развитие индивидуальности в условиях современного индустриального и постиндустриального общества невозможна, как ранее свобода не была возможна в традиционном обществе.

Какова же тогда альтернатива современному обществу? Представители Франкфуртской школы, в частности Г. Маркузе, уповают на «третий путь» развития (не капитализм и не социализм). «В настоящий период, – пишет Маркузе, – все исторические проекты имеют тенденцию поляризоваться на два конфликтующих целых – капитализм и коммунизм, и результат, по-видимому, зависит от двух антагонистических рядов факторов: (1) большей силы разрушения; (2) более высокой производительности, не связанной с разрушительными последствиями. Иными словами, исторически ближе истине та система, которая предложит большую вероятность умиротворения» [10, с. 294].

В чем же заключается это «умиротворение», мыслимое как третий путь между двумя крайними и явно неприемле-

мыми вариантами – капитализмом и коммунизмом? Умиrotворенное существование включает, по Г. Маркузе, отказ от всякой жестокости, клановости, равнодушие к мнению большинства, исповедание страха и слабости, чувствительную интеллигентность и т.п. Но, прежде всего, умиrotворение – это количественное изменение в капиталистическом уровне жизни, т.е. сокращение чрезмерного развития. «Уровень жизни, достигнутый в наиболее развитых странах, – пишет Г. Маркузе, – вряд ли может служить подходящей моделью развития, если целью является умиrotворение. Принимая во внимание то, что этот уровень сделал с Человеком и Природой, необходимо снова поставить вопрос, стоит ли он принесенных во имя него жертв» [10, с. 317].

Видно, что данная концепция Г. Маркузе выглядит, скорее, как благое пожелание, а не конкретная программа действий. Непонятно, какие факторы приведут к сдерживанию объемов потребления в обществе, если не брать во внимание принудительное ограничение потребления, что, по сути, приведет общество к замене одной формы несвободы и подавления на другую. У Г. Маркузе нет никаких доказательств того, что предлагаемый им коллективизм не окажется обычным тоталитаризмом, родственным коммунистическому варианту последнего.

Подводя итог данному исследованию, можно отметить, с одной стороны, можно и следует подвергнуть критике позицию представителей Франкфуртской школы относительно их оценок роли демократии в системе массового общества. Также видится откровение слабым, идеалистическим их виденье возможных альтернатив современному обществу.

С другой стороны, пессимистический взгляд философов Франкфуртской школы на современное состояние общества и его дальнейшие перспективы можно оспаривать, однако невозможно отрицать важность и актуальность поднятых проблем, изучение которых поможет лучше понять, а в будущем, возможно, и решить многие проблемы современной цивилизации.

Научная новизна данной работы связана с критическим подходом в осмыслении роли разума, науки и техники в жизни современного общества. В этой связи, анализ критики рационализма постиндустриального общества представителями Франкфуртской школы дает возможность лучше понять разрушительную природу потребительского отношения людей друг к другу и к окружающей среде. Перспективным для дальнейших исследований видится анализ феномена массового общества в контексте негативных трансформаций достижений научно-технического прогресса под давлением иррациональных факторов.

Проблемы развития современного общества в целом могут быть осмыслены в контексте понятий «массовое общество» и «массовая культура». Характерной и главной чертой массового общества следует признать его потребительский характер. Бесконечный цикл все нарастающего производства и потребления создает в обществе несвободу и подавляет индивидуальные творческие потенции.

Определено, что предпосылками к развитию массового общества и массовой культуры являются достижения научно-технического прогресса, которые непосредственно создают возможность массового производства.

Указывается, что данные достижения приобретают разрушительный характер для современного общества и человека в силу действия иррациональных факторов.

Осуществлен анализ доводов представителей Франкфуртской школы в пользу мнения, что за поддержание и воспроизведение в обществе потребительских настроений ответственны именно иррациональные начала, которые имманентно присущи массовой психологии и особенно активно проявляются в условиях развитого индустриального общества и массового производства.

Доказывается, что первичным фактором для нивелирования достижений прогресса и разума выступает само массовое производство, под потребности которого вынуждено подстраиваться общество в силу доминирования в нем иррациональных факторов.

Критикуется мнение философов Франкфуртской школы относительно активной роли демократической идеологии в становлении массового общества. Отмечается слабая доказательная база предлагаемых альтернативных социальных проектов мыслителей данной школы.

Литература

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. Изд. 2-ое, испр. и доп. М.: Academia, 2004. 788 с.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Пер. с франц. Тула, 2013. 204 с.
3. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Пер. с франц. М.: Культурная революция, Респубблика, 2006. 269 с.
4. Грибов С.Н. Производство информации и производство социальных масс. Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2009. Вып. 2. Ч. 2. С. 3–12.
5. Демура О.О. Аналіз тоталітарної свідомості в соціально-критичній теорії Франкфуртської школи. Грані. 2014. № 11. С. 106–112.
6. Козакевич І.О. Проблеми співвідношення політики і моралі у працях представників Франкфуртської школи. Наукові праці. МАУП. Політичні науки. 2015. Вип. 45. С. 76–82.
7. Лебон Г. Психология народов и масс / Пер. с франц. М.: Академический проект, 2011. 240 с.
8. Ляпіна Л.А. Ідейні витоки мультикультуралізму в критичній теорії Герберта Маркузе. Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія». Серія: Соціологія. 2014. Т. 244. Вип. 232. С. 26–30.
9. Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. 693 с.
10. Маркузе Г. Одномерный человек. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 251–515.
11. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 5–250.
12. Ороховська Л.А. Критична традиція дослідження медіакультури: франкфуртська школа. Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. 2014. № 2. С. 105–110.
13. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Пер. с исп. М.: Искусство, 1991. 588 с.
14. Разуменко О.О. Відчуження в освітньому просторі: Проблеми та перспективи. Науковий вісник. Серія: Філософія. Харків: ХНПУ, 2015. Вип. 45. Частина 2. С. 167–175.
15. Скорик А.Я. Інформаційна сфера як чинник постіндустріального суспільства. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2014. № 1. С. 68–75.
16. Тард Г. Мнение и толпа. Тард Г. Психология толп: Пер. с франц. М.: Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998. С. 257–368.
17. Тоффлер Э. Третья волна / Пер. с англ. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2010. 784 с.
18. Трегуб К.С. Особливості функціонування мас-медіа у період трансформації сучасного українського суспільства: проблема соціальної відповідальності. Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. 2015. Випуск 9. С. 138–146.
19. Фромм Э. Бегство от свободы / Пер. с нем. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2009. 288 с.
20. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Пер. с нем. THESIS. 1993. Вып. 2. С. 123–136.
21. Хабермас Ю. Философский спор вокруг идеи демократии (Лекция вторая). Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Пер. с нем. М.: Наука, 1992. С. 31–55.
22. Ярош О.М. Політичний ідеал і національна ідея в Україні. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2017. Випуск 17. Одеса Національний університет «Одеська юридична академія». С. 146–148.
23. Fuchs C. Critical Theory of Communication: New Readings of Luk cs, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas

in the Age of the Internet. London: University of Westminster Press, 2016. 230 p.

24. Hepp A. Transcultural Communication. Hoboken: Wiley-Blackwe, 2015. 288 p.

25. Hepp A., Krotz F. Culture and Society in a Media Age. London: Palgrave Macmillan, 2014. 332 pp.

26. Horkheimer M. and Adorno. Th. W. Dialectik der Aufklarung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1969. 308 s.

27. Horkheimer M. Traditionelle und kritische theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970. 229 s.

28. Huhtala H-M. Finding Educational Insights in Psychoanalytic Theory with Marcuse and Adorno. Journal of Philosophy of Education. 2016. Volume 50. № 4. P. 689–704.

29. Liu Z. Relationship Between Mass Media and Mass Culture: Frankfurt School and Cultural Studies School. Canadian Social Science. 2016. Vol. 12. №. 1. P. 23–28.

30. Nescolarde-Selva J., Us -Dom nech J.L. Culture and World Vision: The Cognitive Mythical Mode. American Journal of Systems and Software. Volume 3. № 3. Science and Education Publishing Co. Ltd: 2015. P. 55–63.

31. Strinati D. An Introduction to Theories of Popular Culture. Second edition. London; New York: Routledge, 2004. 294 p.

32. Storey J. Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction. London: Routledge, 2015. 306 p.

Аннотація

Захарчук А. Ф. Критика рационализма представителями философии франкфуртской школы в контексте теории массового общества. – Статья.

В статье с критических позиций осмысливается состояние и тенденции развития современного общества. Критическая теория представителей Франкфуртской школы, предметом которой является концепция массового общества, дает возможность исследовать и выявить закономерности большинства проблем современности. Критика наличной культуры, которая на поверхности кажется рациональной, дает возможность исследовать ее обширную иррациональную составляющую, а значит, более полно и глубоко понять противоречивую природу как социального, так и индивидуального.

Научная новизна работы заключается в расширении современных представлений о социальной природе применительно к конкретно-исторической ситуации, в обосновании критического подхода к исследованию рациональных предпосылок в развитии материальной и духовной культуры, утверждению тезиса, что феномен массового общества может быть продуктивно понят через обоснование доминирования иррационального начала в общественной жизни, анализе угрозы для свободы человека современного способа потребления.

Ключевые слова: Франкфуртская школа, массовое общество, рациональное, иррациональное, демократия, свобода.

Анотація

Захарчук О. Ф. Критика раціоналізму представниками філософії франкфуртської школи в контексті теорії масового суспільства. – Стаття.

У статті з критичних позицій осмислюється стан і тенденції розвитку сучасного суспільства. Критична теорія представників Франкфуртської школи, предметом якої є концепція масового суспільства, дає змогу досліджувати і виявити закономірності більшості проблем сучасності. Критика наявної культури, яка на поверхні здається раціональною, дає змогу досліджувати її значну ірраціональну складову частину, а отже, більш повно і глибоко зрозуміти суперечливу природу як соціального, так і індивідуального.

Наукова новизна роботи полягає в розширенні сучасних уявлень про соціальну природу стосовно конкретно-історичній ситуації, в обґрунтуванні критичного підходу щодо дослідження раціональних передумов у розвитку матеріальної і духовної культури, затвердженні тези, що феномен масового суспільства може бути продуктивно зрозумілий через обґрунтування домінування ірраціональної складової частини в суспільному житті, аналізі загрози для свободи людини сучасного способу споживання.

Ключові слова: Франкфуртська школа, масове суспільство, раціональне, ірраціональне, демократія, свобода.

Summary

Zaharchuk A. F. Rationalism's criticism by representatives of the frankfurt school in the context of the theory of mass society. – Article.

In the article, from a critical point of view, the state and trends in the development of modern society are comprehended. The critical theory of the Frankfurt School, the subject of which is the concept of mass society, gives the opportunity to explore and identify patterns of most modern problems. Criticism of the available culture, which on the surface seems to be a rational, gives the opportunity to explore its vast irrational component, and thus more fully and deeply understand the contradictory nature of both social and individual.

The scientific novelty of this work is to extend the current concepts of the social nature in relation to the concrete historical situation, in justification of a critical approach to the study of rational preconditions for the development of material and spiritual culture, in approval of the thesis that the phenomenon of mass society can be understood through the study productively domination irrational principle in public life. An analysis of the threat to the freedom of human of the modern way of consumption done.

Key words: Frankfurt School, mass society, rational, irrational, democracy, freedom.

УДК 801.73:923Адо:[141.32:141:333] «652»

А. С. Івченко
аспірант кафедри культурології
історико-філософського факультета
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

П. АДО: ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС И ПРАКТИКА ЖИЗНИ

Пьер Адо – яркий представитель философской культуры Франции, исследования которого оказали существенное воздействие на изучение философии античности. Именно под его влиянием во второй половине XX в. начался новый этап интенсивного исследования позднеантичной философии и неоплатонизма в частности. Перевод текста П. Адо «Покрывало Изиды» в 2017 году на украинский актуализировал изучение всего философского наследия этого французского мыслителя [1].

Движимый интересом к изучению мистицизма, Адо обращается за помощью к Пьеру Анри, которого интересовало влияние Платона на патристику. П. Анри – философ и литературный критик романтической школы, проповедник новой «гуманитарной религии», основанной на идее прогресса человечества в соответствии с Божественным замыслом [7].

П. Адо занимали проблемы истории античной философии, что нашло свое отражение в работе «Что такое античная философия» [2]. В данном тексте автор описал особый феномен, который представляет собой античная философия (с его точки зрения). В основе книги лежит задача показать глубокое различие между тем, какой была философия в период античности, и тем, как она представляется и воспринимается сегодня.

Цель – выявить точку зрения П. Адо на философию, философский дискурс и его специфику, проследить, какое место в этой системе философий занимают «духовные упражнения».

Философский дискурс и его особенности

В книге «Что такое античная философия?» П. Адо фиксирует важные методологические принципы. Исследователь полагает, что первичность и определяющая роль жизни по отношению к теории были выражены в античности с особой наглядностью. Античный философ – это человек, который живет «философской жизнью» и постоянно совершенствуется [2, с. 121].

В античности сущностная задача философа не заключалась в построении или изложении понятийной системы; вот почему П. Адо критикует историков античной философии, представляющих философию, прежде всего, как философскую речь.

Для того чтобы понять весь феномен, который являла собой философия в целом, человек должен обратиться к ее истокам, отдавая себе отчет в том, что философия является явлением историческим, которое имело свое начало и непрерывно развивалось вплоть до наших дней.

Как отмечает П. Адо, следует учитывать, что слова философия и философствовать появились лишь в V в. [2].

В Афинах словом *philo* обозначали какую-либо склонность, интерес человека к определенной деятельности. Например, *philoposia* – это расположенность к пьянству. Со времен Гомера слово *Sophia* и *Sophos* употреблялись в различных контекстах. Древнегреческое слово «φίλειν» широко использовалось со времен Гомера в сочетании с любым существительным и обозначало влечение, любовь, страсть к определенным вещам (влечение к еде, богатству, чести и т.д.). Термин «σοφία» в 5 в. до н. э. применялся для обозначения познания, знания, умения, преданности делу [6]. В «Илиаде» Гомер упоминает о корабельном зодчем, который благодаря советам Афины «разумеем мудрость (*sophia*)» т.е. искусен в своем деле. Естественно возникает вопрос: не означает ли слово *Sophia* практику, которая предполагает наставничество? Адо приводит пример следующего употребления слова *Sophia*: Феогнид в обращении к юноше Киру дает совет, что следует «приноравливаться» к каждому дру-

гу, учитывая разные характеры. «Ведь ловкость (*Sophia*) лучше, чем даже великая доблесть (*arete*)» [2, с. 34].

Таким образом, обнаруживается достаточно широкое многообразие содержания понятия *Sophia*. *Sophia* – это понятие, выражающее особое представление о мудрости, или *олицетворенная мудрость*.

Сократ оказал решающее влияние на формирование слова «философ», что нашло свое отражение в диалоге Платона «Пир». Сократ вдохновил таких мыслителей, как Антифен, Аристипп, Евклид. Платону же удалось в своих диалогах способствовать развитию *идеи философии*, мыслимой как дискурс, связанный с особым образом жизни. Именно жизненный выбор философа определяет его дискурс. Иными словами, нельзя изучать и исследовать философские дискурсы как самодостаточные реальности без учета *практики жизни философа*. При этом важно осознавать следующее: человек по своей природе является таким существом, которое не может существовать вне общества и принимать решения в духовном вакууме: ни философ, ни философия не могут существовать вне группы, вне философской «школы», поскольку именно она отвечает выбору определенного образа жизни [5].

Дискурс – средство, позволяющее философу воздействовать на самого себя и на других, он всегда прямо или косвенно выполняет образовательную, воспитательную, психологическую, целительную функции [2, с. 162 – 163].

Философская жизнь и *философский дискурс* несоизмеримы вследствие совершенной своей разнородности. Однако философский дискурс требует от философа философского образа жизни, который предполагает согласованности речей и поступков.

В сократическом диалоге своеобразным инструментом согласования выступает вопрошание: «Сократические вопросы побуждают<...> позаботиться о себе самом и, как следствие, изменить свою жизнь. А быть лучшим диалектиком – это значит не просто обладать способностью придумывать или разоблачать логические хитросплетения, но, прежде всего, уметь вести диалог, исполняя все требования, какие он предъявляет. Тем самым не игнорировать собеседника и уважать его права отказать от индивидуальной точки зрения и возвыситься всеобщности, изменить свое мирозерцание и свою внутреннюю настроенность» [2, с. 164].

Целью этих диалектических упражнений является духовное обновление. При этом «сам философский дискурс – это тоже один из видов упражнения в философском образе жизни» [2, с. 164]. Цель такого упражнения – «забота о себе и о других, взаимное исправление» [2, с. 165].

Теоретический философский дискурс рождается из первичного экзистенциального предпочтения и вновь приводит к нему постольку, поскольку силой своей логической убедительности, силой своего влияния на слушателя он побуждает учителей и учеников жить согласно с их изначальным выбором; можно сказать, что он претворяет в себе некий жизненный идеал [5].

Продолжая размышления об античном философском дискурсе, П. Адо отмечает, что этот дискурс должен быть обдуман в соответствии с тем образом жизни, для которого он одновременно и средство, и словесное выражение и, следовательно, философия – это, прежде всего, образ жизни, который тесно связан с философским дискурсом.

Философский образ жизни

Заботу о себе П. Адо понимает как заботу о своей личности, преобразование которой осуществляется с помощью того, что он называет «духовными упражнениями».

Для П. Адо «духовные упражнения» – способ изменения состояния человека. Для того чтобы изменить состояние человека, необходимо изменить его способ выражения. Поэтому речь и идет о философском дискурсе [1, с. 162], который «можно определить, как духовное упражнение, т.е. как практику, которая должна полностью изменить бытие человека» [2, с. 162].

При этом наиболее характерной чертой философского образа жизни является *духовное напряжение*. Смысл специальных духовных упражнений в том, что поддерживать психику в состоянии напряжения. Напряжение должно достигать определенного уровня, от которого нельзя отклоняться. Этот уровень определяется как настоящее, как то, что имеет место здесь и сейчас. Адо приводит пример: у Эмпедокла содержится упоминание о «духовном упражнении» воспроизведения в памяти: об использовании «приемов управления дыханием с помощью диафрагмы, которые должны были помочь душе сосредоточиться, чтобы освободиться от тела и странствовать в потустороннем мире» [2, с. 166]. Таким образом, духовное напряжение связывается еще и с *дыхательными упражнениями*.

Из рассуждений Мусония Руфа Адо делает вывод: «Представление о философском упражнении коренится в идеале атлетизма и обычной практике физической культуры в гимназиях. Так же как атлет постоянными телесными упражнениями придает своему телу новую силу и новый вид, философ с помощью философских упражнений развивает свою душевную силу и преобразует себя. <...> Упражнения телесные и духовные формировали настоящего – свободного, сильного и независимого – человека» [2, с. 173]. То есть духовные упражнения тесно связаны с *упражнениями физическими*.

П. Адо отмечает: «Упражнением в философском образе жизни можно признать и дискурс-размышление; это как бы диалог философа с самим собой» [1, с. 165].

Упражнения эти, по мнению французского исследователя, объединяет ориентация на идеал *мудреца*, чей облик в представлении разных школ, несмотря на явные различия, обладает многими общими чертами [2, с. 173].

П. Адо подчеркивает важность фигуры мудреца и роль упражнения в мудрости для философии. Эта норма мудрости может и должна осуществить преобразование отношения между «Я» и миром, благодаря внутренней мутации и полному изменению образа видения и жизни. Эстетическое восприятие при этом является «некоторой моделью философского восприятия», моделью переноса внимания, преобразования обычного восприятия, которых требуют подобные упражнения.

Идеал мудреца достигается через *аскезу*. Почти все философские школы призывают упражняться в аскезе (греческое слово *askesis* означает именно «упражнение»). Благодаря аскезе устанавливается господство над самим собой: существует аскеза платоническая, состоящая в том, чтобы отказываться от чувственных наслаждений, придерживаться особого режима питания, способности переносить голод и холод, терпеть обиды, отвергать всякую роскошь, всякие удобства, всякие изобретения цивилизации, чтобы выработать в себе выносливость и стать независимым [2, с. 174].

Поэтому важную роль в процессе самопознания играют *духовные упражнения*, которые почти всегда соответствуют тому движению, вследствие которого наше «я» сосредоточивается на себе самом [2, с. 174]. У стоиков в этом упражнении «я» ограничено одним настоящим, «я» упражняется в том, чтобы переживать только переживаемое, т.е. настоящее [2, с. 174].

П. Адо отмечает: «Мы должны правильно понимать это упражнение в сосредоточении на настоящем: не надо думать, будто стоик ничего не помнит и никогда не помышляет о будущем. Он отрешается не от мыслей о будущем и прошлом, а от страстей, которые они могут повлечь за собой, от пустых надежд и пустых сожалений. Стоик хочет быть человеком действия, а чтобы жить, чтобы действовать, необходимо строить планы и принимать в соображение прошлое,

предугадывая его последствия» [2, с. 175]. Для этого ему необходимо «упражнение внимания к самому себе (*prosoche*)» [2, с. 176]. При таких условиях главной задачей становится освобождение от влияния внешнего мира, господство духа над плотскими инстинктами, эстетическое оформление поступков и мыслей. Это преобразование представляет собой, по сути, «нравственный акт, благодаря которому меняется способ существования, образ жизни и взгляд на вещи» [2, с. 180]. Философ должен осознать свое бытие в мировом целом как «едва приметную точку» и в то же время убедиться, что его «я» способно расширяться до бесконечности [2, с. 186].

Мысль о смерти при этом играет важную роль: «Смерть есть отделение души от тела, а философ отделяет себя от тела духовно» [2, с. 186]. Таким образом, подавляется «я» эгоистическое и высвобождается чистое «я», которое ни с чем не связано. Марк Аврелий считал, что «я» следует сосредоточить лишь на настоящем и тем самым достичь «состояния спокойности и безмятежности» [2, с. 186]. Это ценное упражнение, ибо только сосредоточение на здесь и сейчас дает возможность постичь окружающее в его данном состоянии. Выключать размышления о прошлом и будущем, быть не где-то вдалеке, а здесь, не в прошлом или будущем, а сейчас. И решать соответственно только то, что происходит или может произойти сейчас, не грузясь проблемами будущего – или тем, что не во власти человека в переживаемый момент.

Душа, счастливая в настоящем, пусть не заботится о том, что будет.

Одно из главнейших философских упражнений – это упражнение в *смерти*. «Я», мыслящее свою смерть, так или иначе мыслит себя во вневременности бытия. Упражнения в смерти – это попытка выхода их потока времени. Важно осознавать свои изъяны, бессилие, а также достигнутые успехи.

Как об упражнении говорит П. Адо и о *физике*. Размышления о физических предметах преобразуют душу [2, с. 189]. «Особое значение физика как духовное упражнение приобретает в стоицизме. Стоик яснее, чем кто бы то ни было, сознает, что в каждый момент он вступает в контакт со всем универсумом. Ведь в каждом событии участвует целый мир» [2, с. 190].

Духовные упражнения, с помощью которых индивидуум пытается воздействовать на самого себя, коренным образом изменить себя, конечно же, не обходится без риторических и психологических приемов, способствующих обращению и убеждению человека [2, с. 195].

Можно сделать вывод, что проблема *заботы о себе* в античной философии находит свое решение в облике мудреца, который, по словам П. Адо, «осознает самого себя как мыслящее «я», способное благодаря своей власти над собственными суждениями, контролируя их или воздерживаясь от них, обеспечить себе полную внутреннюю свободу и независимость по отношению ко всему внешнему» [2, с. 200]. Философ, учивший, но не живший так, как учит, будет достоин только осмеяния. Соответственно, философия и то, что П. Адо называет духовными упражнениями, т.е. практическим приложением философии в жизни, неразделимы [3].

Таким образом, работа одного из крупнейших исследователей античной культуры П. Адо «Что такое античная философия» дает довольно нетрадиционный ответ на вопрос о том, что же такое философия, утверждая, что в период античности философия представляла собой определенный образ жизни. Рассматривая учение таких мыслителей, как Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Зенон из Китиона, Пиррон, Плотин и др., исследователь постепенно проводит идею о первичности жизненного выбора по отношению к теоретическому содержанию философских доктрин. Особое внимание уделяется методам преподавания в древних школах и практикуемым там «духовным упражнениям».

Эта книга – результат многолетней работы Пьера Адо над античными текстами и попытка обобщить опыт наиболее известных философских школ. Ведь в древности философия была не просто упражнением для ума, а прежде

всего, образом жизни, органичным сочетанием теории и практики. Размышляя об античной философии как об историческом феномене, автор подводит читателя к глубокому осмыслению природы человека, его выборов и ценностей.

Движимый интересом к античности, Пьер Адо предлагает понимание философии не как академической дисциплины, а как способа жизни. Автор прослеживает появление самого слова «philosophia» и многообразие содержания понятия Sophia, определяя Sophia как олицетворенную мудрость.

Для П. Адо «духовные упражнения» – способ изменения состояния человека. С помощью формируемого дискурса философ способен воздействовать на самого себя и на других. Дискурс выполняет одновременно образовательную, воспитательную, психологическую, целительную функции.

Философский дискурс требует от философа философского образа жизни, который предполагает согласованности речей и поступков. Характерной чертой философского образа жизни является *духовное напряжение*. Смысл специальных духовных упражнений в том, что поддерживать психику в состоянии напряжения. В свою очередь, духовные упражнения тесно сопряжены с упражнениями физическими, с практикой *аскезы*. Главной задачей аскезы видится освобождение от влияния внешнего мира, господство духа над плотскими инстинктами, эстетическое оформление поступков и мыслей. Таким образом, философский образ жизни дает возможность осознавать свои изъяны, преодолевать бессилие, а также замечать достигнутые успехи.

Литература

1. Адо П. Покрывало Изиды. Нарис історії ідеї про Природу / пер. з франц. О. Йосипенко. К.: Новий Акрополь, 2016. 470 с.
2. Адо П. Что такое античная философия? Москва: Издательство гуманитарной литературы, 1999. 320 с.
3. Задорожная Е. Духовные упражнения: современная философская терапия. Сборник научных статей и рабочих материалов к докладам участников II Международной конференции «Философия и психотерапия». 2014. URL: <http://hpsy.ru/public/x6380.htm>.
4. Мамардашвили М.К. Появление философии на фоне мифа. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. С. 37 – 53.
5. Мельников С.А. П. Адо «Что такое античная философия». URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_09/1999_9_14.htm.
6. Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН. 2010. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH8a5332a5622574015c348a>.
7. Первухина-Камышникова Н.В. Печерин: эмигрант на все времена. URL: <https://profilib.net/chtenie/12927/natalya-pervukhina-kamyshnikova-v-s-pecherin-emigrant-na-vse-vremena.php>.

Аннотация

Ивченко А. С. П. Адо: Философский дискурс и практика жизни. – Стаття.

В статье эксплицируется точка зрения французского антиковеда П. Адо, согласно которой философ – это, прежде всего, тот человек, который живет философской жизнью

и неустанно самосовершенствуется, соответственно, античная философия – сознательно и свободно избранный философский образ жизни. Анализируется особенность взглядов Адо на «философскую жизнь» и «философский дискурс», которые несоизмеримы вследствие своей разнородности. Выявляется понимание П. Адо природы философского дискурса, требующего от философа философского образа жизни, согласованности речей и поступков. Фиксируется итоговая позиция Адо: философский дискурс – один из видов упражнения в философском образе жизни, а целью такого упражнения является забота о себе и о других. Тема заботы о себе раскрывается в облике мудреца, который, контролируя свои суждения, обеспечивает себе полную внутреннюю свободу и независимость по отношению ко всему внешнему.

Ключевые слова: забота о себе, философия, духовные упражнения, дискурс, диалектические упражнения, телесные упражнения, аскеза, сосредоточение на настоящем, упражнение в смерти.

Анотація

Ивченко Г. С. П. Адо: філософський дискурс і практика життя. – Стаття.

У статті есплікується точка зору французького антикознавця П. Адо, за якою філософ – це, перш за все, та людина, яка живе філософським життям і неухильно самовдосконалюється; антична філософія – це свідомо і вільно обраний філософський спосіб життя. Анализується особливість поглядів Адо на «філософське життя» і «філософський дискурс», які несумірні внаслідок своєї різнорідності. Виявляються особливості тлумачення П. Адо природи філософського дискурсу. Цей дискурс вимагає від філософа «філософського життя», узгодженості промов і вчинків. Фіксується підсумкова позиція Адо: філософський дискурс – один із проявів філософського життя, метою формування такого дискурсу є «турбота про себе» та інших. Тема турбота про себе розкривається в образі мудреця, який контролює свої суждення, забезпечує повну внутрішню свободу та незалежність щодо всього зовнішнього.

Ключові слова: турбота про себе, філософія, духовні вправи, дискурс, діалектичні вправи, тілесні вправи, аскеза, зосередження на теперішньому, вправа в смерті.

Summary

Ivchenko H. S. P. Hadot: philosophical discourse and practice of life. – Article.

The point of view of French antiquist P. Ado is explicated in the article, according to which a philosopher is first of all that man, who lives his philosophical life and cultivates himself indefatigable, thereafter, ancient philosophy is consciously and freely elected philosophical lifestyle. Ado's feature of sights on "philosophical life" and "philosophical discourse" is analyze, which are incommensurable because of its diversity. P. Ado's understanding of philosophical discourse is coming to light, which requires from the philosopher philosophical lifestyle, coherence of speeches and acts. Ado's total item is fixed: philosophical discourse is one of kinds of exercises in the philosophical lifestyle, and the aim of such an exercise is care of the self and care for others. The topic of care of the self opens in sage's image, which in the grip of his judgments, provides himself full inner freedom and independence towards the whole outer.

Key words: care of the self, philosophy, spiritual exercises, discourse, exercises in dialectics, exercise of "physical", austerity, concentrate on the present, practice is the death-exercise.

УДК 316.614:316.772.2:07]:303.01

О. О. Козаченко
кандидат соціологічних наук,
доцент кафедри соціології
Львівського національного університету
імені Івана Франка

СОЦІАЛІЗАЦІЯ ІНДИВІДА В КОНТЕКСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ЗМК: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Для соціологів соціалізація – це, з одного боку, навчання індивіда соціальних ролей, без засвоєння яких неможна стати повноцінним членом суспільства чи групи, а з іншої – формування власної ідентичності і образу «Я». Соціалізація – це процес формування та розвитку особистості, що залежить як від соціального середовища (з його економічними, культурними особливостями), так і від самого індивіда (з його власними потребами, інтересами тощо). Одним з елементів соціального середовища є ЗМК, що стали не лише джерелом інформації, але й важливим інститутом соціалізації особистості. Водночас під час аналізу впливу медіа соціологу варто послуговуватися певним теоретико-методологічним підходом, що формує рамки та вектори дослідження.

Зауважимо, що тема є міждисциплінарною, а тому розглядається науковцями з різних галузей наук, а саме соціології, психології, педагогіки, культурології, філософії тощо. Вивчення питання соціалізації розпочалося ще у період класичної соціології і продовжується до цього часу, а досліджували це питання такі вчені: Е. Дюркгейм, Дж. Мід, Т. Парсонс, Ч. Кулі, А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Е. Гідденс, Ю. Хабермас, Н. Смелзер тощо. Роль медіа у процесі соціалізації розглядали В. Іванов, Г. Лещук, І. Репко, Л. Городенко, О. Алексеева, О. Лаже тощо. Основними темами у таких дослідженнях є особливості впливу медіа на дітей, підлітків та молодь, гендерні та політичні аспекти ефектів ЗМК у процесі соціалізації, вплив медіа на формування громадської думки тощо. Важливим науковим завданням, що потребує доопрацювання, можна вважати синтез різних теоретичних підходів щодо дослідження соціалізації та медіа, що уможливило подальшу соціологічну концептуалізацію та операціоналізацію феномена соціалізації індивіда в контексті функціонування ЗМК.

Мета статті – на основі аналізу та синтезу теоретичних підходів до вивчення соціалізації та ЗМК запропонувати авторську теоретико-методологічну схему дослідження соціалізації індивіда в контексті функціонування ЗМК.

Одне з основних питань вивчення соціалізації у соціології – розглядати її як суб'єкт-об'єктний процес (суспільство чи його інститути представляються як суб'єкт, а індивід – як об'єкт соціалізації, що передбачає пасивну адаптацію індивіда до умов суспільства) чи суб'єкт-суб'єктний двосторонній процес (взаємодія, у процесі якої індивід не лише засвоює соціальні цінності, норми, але й інтерпретує їх та змінює соціальне середовище, реалізуючи таким чином свою творчу ініціативу). Відповідно, у соціології існують два напрями теорій соціалізації, які представляють ці дві позиції.

Проаналізуємо перший напрям теорії соціалізації, що розглядає соціалізацію як суб'єкт-об'єктний процес. Найкраще такі погляди відображені у структурному функціоналізмі (Т. Парсонс), що розглядає соціалізацію як процес присвоєння та інтерналізації основних цінностей та норм, що існують у соціальному середовищі. У процесі соціалізації індивід поступово «присвоює» собі очікування та правила поведінки аж до моменту, коли вони стають цілями та мотивами його власної діяльності. Цей процес відбувається поступово, протягом усього життя. У процесі соціалізації відбувається досягнення стану рівноваги між потребами організму, особистості та соціальної структури [5, с. 40]. З погляду структурного функціоналізму, процеси соціалізації виконують стабілізаційну функцію, адже завдяки соціалізації діти та молодь мають добровільно та компетентно виконувати призначені їм ролі [6, с. 125]. Для Т. Парсонса

кожна індивідуальна історія соціалізації – перехід через ієрархічно структуровані і щораз більше різноманітні системи соціальних ролей. Кожен індивід має функціонувати в різних системах соціальних ролей, що змінюються в окремих фазах життя. До того ж, очікування щодо способу виконання цих ролей у різні фази життя можуть відрізнитися. Цей процес пов'язаний із інтерналізацією системи цінностей та очікувань щодо поведінки, а також їх «вбудуванням» у структуру потреб індивіда [5, с. 40].

Проте у концепції соціалізації Т. Парсонса існують певні недоліки, які зумовлені тим, що він розглядав соціалізацію, передусім, як процес «успішлення». Він не звернув увагу на формування індивідуальності як інтегрованої частини процесу соціалізації, а тому недооцінював можливість розвитку автономної особистості, яка може відходити від інституціоналізованих систем соціальних ролей. Окрім того, вчений не враховував існування в суспільстві таких систем цінностей та цілей діяльності, які уможливають поведінку, що не відповідає певним ролям [5, с. 40]. Варто зазначити, що Т. Парсонс намагався врахувати кілька площин соціалізації: особистість як комплекс потреб та орієнтацій; інтеракцію – через концепцію дії в ролях; соціальні інститути, що пов'язуються в соціальну систему. Проте його теорія соціалізації залишилася концепцією пасивного пристосування індивіда до вимог суспільства (успішлення), що не розглядає індивіда (з його неповторною ідентичністю) як активного творця власного середовища. Саме тому залишається ряд запитань: «Чи завжди соціалізація передбачає конформізм?», «Чи можливий конфлікт між вимогами суспільства та внутрішньою структурою особистості?», «Чи може індивід опиратися «успішленню?»

На прикладі символічного інтеракціонізму розглянемо другий напрям теорії соціалізації, що розглядає її як суб'єкт-суб'єктний процес. Теорія Дж. Мід опирається на концепцію творчої, активної особистості, що сама формує своє середовище. Соціалізація та індивідуалізація – це два взаємно пов'язаних аспекти, а їх взаємовплив робить можливим появу людської суб'єктивності. Особистість (“Self”) складається з двох якостей, більш соціального складника “Me” та більш психічного “I”. “Me” – це уявлення індивіда щодо власної оцінки себе в очах інших людей чи про те, як він має поводитися, щоб виконати очікування інших. “I” проявляється більш спонтанно та імпульсивно, хоча піддається контролю “Me”, що являє собою незалежний, автономний аспект особистості. Завдяки символічній комунікації індивід може надавати значень як своєму середовищу, так і власній діяльності, а тому творити світ. Зв'язки між індивідом та суспільством мають діалектичний характер. Суспільні умови впливають, але не детермінують структури людського пізнання і діяльності. Натомість суспільні структури формуються як результат взаємних внутрішніх зв'язків між особами (витвір інтеракцій та інтерпретацій людських суб'єктів). Поеднання дій індивідів відбувається завдяки процесу взаємного прийняття ролей [5, с. 44–46]. Роль – це не щось визначене ззовні (як в теорії Т. Парсонса), їх встановлюють самі суб'єкти у процесі комунікації. Кожен «Я» має свій неповторний біографічний досвід, а тому індивід, завдяки своїй активності, впроваджує свою індивідуальність в суспільні ролі, які він виконує. Вважається, що очікування щодо ролей є незрозумілі та потребують постійної інтерпретації, а інституціоналізовані цінності не є повністю зінтерналізовані, адже суб'єкти мають власні

оцінки і роблять власні інтерпретації [6, с. 143–147]. Кожна особистість має бачити себе через спосіб, як вона виглядає в очах інших та розглядати їх діяльність так, наче це власна діяльність. Дж. Мід вважає цей внутрішній, психологічний зразок «прийняття ролі», що розвивається з інтеракції, умовою діяльності кожного індивіда. Індивід сприймає себе через призму бачення осіб, що мають для неї значення (інших), і усвідомлює завдяки цьому власну суб'єктивність, стає здатним до діяльності [5, с. 45].

У вищезрозглянутій теорії соціалізації є певні недоліки. Дж. Мід розглядав соціалізацію лише в період дитинства, а тому не звертав увагу на те, що цей процес відбувається протягом усього життя. Окрім того, він сконцентрувався на дослідженні зв'язку між індивідуальною діяльністю та суспільними процесами (на мікрорівні), а тому не приділив належної уваги розгляду питання впливу особливостей соціальної структури на процеси соціалізації. Наприклад, він не звертав увагу на соціокультурні відмінності, які зумовлюють творення різних ідентичностей, різних очікувань щодо поведінки індивіда та виконання різних ролей тощо.

На наш погляд, Е. Гідденсу вдалося поєднати макро- та мікропідходи до розуміння соціалізації в рамках її розуміння як суб'єкт-суб'єктного процесу, уникнувши певних недоліків теорії Дж. Міда. Зокрема Е. Гідденс визначає соціалізацію як процес, під час якого через контакти з іншими людьми дитина перетворюється на розумну істоту, що має самосвідомість та розуміє суть культури, в якій вона живе; у процесі соціалізації відбувається становлення особистості та індивідуалізація, адже кожен здобуває здібність самостійного мислення, діяльності, самоідентифікації тощо. Незважаючи на те, що процеси соціалізації найважливіші для індивіда в дитячому віці, вони протікають на протязі всього життя. Е. Гідденс наголошує на ролі агентів соціалізації, тобто групи чи оточення, в яких відбуваються важливі процеси соціалізації (сім'я, школа, ЗМК, групи ровесників, робота, церква, добровільні клуби тощо) [1]. Соціалізація розглядається не як простий процес інкорпорації індивіда у суспільство, а як базовий механізм спадковості поколінь, де індивіди – активні партнери у двосторонньому процесі взаємодії. Суспільство не лише вчить дитину чи підлітка своїм правилам, інкорпорує його, а індивід експериментує з ресурсами, бажаннями, установками, піддатливістю системи, очікуваннями щодо нього, творчо адаптує доступний йому сегмент суспільства. Соціалізація – це кон-

текстуальний процес, що передбачає взаємне накопичення практичного запасу знання стосовно умов соціальної взаємодії. З одного боку, індивіди мають набувати необхідних практичних та рефлексивних знань про умови соціальної взаємодії, а суспільство, з іншого боку, має адаптуватися до особливостей певних груп [2].

Розглянувши теоретичні основи дослідження соціалізації, звернемо увагу на роль ЗМК у цьому процесі. Вплив медіа на соціалізацію доцільно проаналізувати в контексті дослідження ефектів ЗМК. Історію досліджень медіа можна умовно поділити на чотири періоди. Протягом першого періоду (від початку ХХ ст. до др. пол. 30-х рр.) вважалося, що ЗМК мають безмежну владу та вплив на свідомість людей. Згідно з теорією американського дослідника Г. Лассуелла, комунікація схожа на «чарівну кулю», яка, потрапляючи з голови однієї людини до іншої, майже автоматично трансформує ідеї, почуття, знання, мотивацію. На другому етапі вивчення ЗМК домінували теорії «обмежених ефектів». У ході досліджень П. Лазарфедда було виявлено, що ідеї чи інформація з медіа переважно потрапляє до «лідерів думок», а від них – до менш активних груп населення. Тобто вплив ЗМК обмежується соціальним контекстом, адже індивіди не є ізольованими, вони утворюють соціальні групи і перебувають у взаємодії між собою. Для третього етапу досліджень ЗМК характерна відсутність головного теоретичного напрямку, але частина дослідників повернулася до поглядів щодо значних можливостей впливу ЗМК. Однією з причин цього було широке поширення телебачення, яке має нові аудіовізуальні можливості. Четвертий етап характеризується розглядом медіа не лише як частини реальності, а як фактору, що змінює та конструює соціальну реальність [3].

Одним із перших підходів в області аналізу сприйняття повідомлення на третьому етапі досліджень був варіант критичної теорії, запропонованої С. Холлом. Згідно з його концепцією, комунікатор на основі свого життєвого досвіду, способу думок та ідеології, використовуючи певні інформаційні технології і спираючись на владу йому систему знань щодо певних тем та подій, створює певний медіа-контент. Своєю чергою, глядач декодує цей текст, розуміючи та інтерпретуючи закладену в ньому систему смислів, зважаючи на власний досвід, структуру знань. Різні групи людей або субкультури по-різному сприймають повідомлення ЗМК. Загальний висновок С. Холла зводиться до такого: декодований зміст не завжди збігається з тим змістом, що був закодований [3, с. 100]. Перевагою цієї теорії є те, що вона

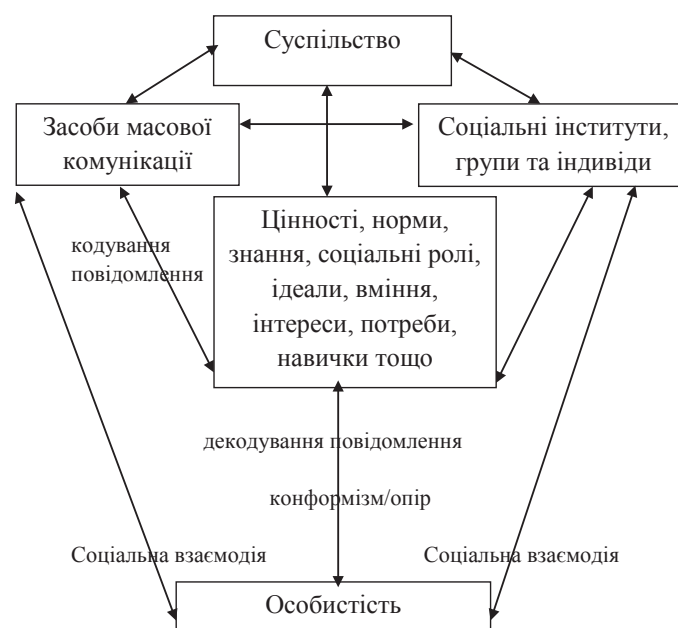


Рис. 1. Теоретико-методологічна схема дослідження ролі ЗМК у соціалізації індивіда (в контексті теорій С. Холла та Е. Гідденса)

враховує не лише зміст повідомлення, а й різний характер його сприйняття. Ця теорія заперечує соціалізацію як процес «усуспільнення», натомість звертає увагу на активну позицію індивіда у процесі соціалізації, що може по-різному декодувати повідомлення, що передається ЗМК.

При вивченні ЗМК як фактору соціалізації варто зважати також на соціокультурний контекст, в якому відбувається процес соціалізації (наприклад, місце ЗМК серед інших соціальних інститутів чи агентів соціалізації, їх взаємозв'язок, соціокультурні відмінності різних груп населення, що дивляться телебачення чи слухають радіо тощо). Ефекти ЗМК, що пов'язані з соціалізацією (а це переважно незаплановані довготривалі ефекти), не можна однозначно вважати або «обмеженими», або «безмежними», адже це залежить від дії багатьох факторів, наприклад, віку, частоти та характеру взаємодії з ЗМК тощо.

У рамках досліджень впливу засобів масової комунікації на аудиторію акцентується на таких сукупностях ефектів ЗМК (які відображаються в процесі соціалізації):

- 1) когнітивні ефекти: формування установок, уявлень, ціннісних орієнтацій людини;
- 2) афективні ефекти: формування почуттів та емоцій;
- 3) поведінкові ефекти: активація/не активація певної діяльності [4, с. 95].

ЗМК як один із соціальних інститутів тією чи іншою мірою виконують певні функції та дисфункції, що пов'язані з соціалізацією. По-перше, ЗМК суттєво впливають на засвоєння людьми різного віку широкого спектру соціальних норм та ціннісних орієнтацій у сфері політики, економіки, ідеології, права тощо, таким чином підтримуючи консенсус у суспільства та демонструючи відхилення. Проте, з іншого боку, це призводить до поширення конформізму та стереотипів. По-друге, засоби масової комунікації фактично являють собою систему неформальної освіти різних верств населення, адже люди їх використовують як джерело інформації та освіти. Проте ЗМК одночасно можуть стати «наркотиком», який призводить до апатії, пасивності та нерозбірливості.

Узагальнюючи інформацію про основні концепції теорії соціалізації та ЗМК, можемо запропонувати власну теоретичну схему дослідження процесу соціалізації в контексті діяльності медіа (рис. 1). З усіх теорій соціалізації та теорій ЗМК нами були обрані теорія соціалізації Е. Гідденса та теорія сприйняття повідомлень ЗМК С. Холла. Саме тому ця схема поєднує основні положення цих двох теорій, при цьому звертаючи особливу увагу на ЗМК як одне з джерел створення повідомлень, в яких містяться певні цінності, норми, ідеали тощо, які передаються у процесі соціалізації.

У цій схемі процес соціалізації полягає в передачі цілої низки цінностей, норм, ідеалів тощо, які містяться у певному повідомленні, що кодується ЗМК. При цьому одні цінності, норми тощо можуть сприйматися, а інші відкидатися певним індивідом. Це зумовлюється тим, що кожна особистість володіє певною фізичною та інтелектуальною спадковістю, внутрішнім «Я». Індивід може по-своєму декодувати повідомлення, що передається ЗМК, інтерпретуючи цінності, норми тощо, що містяться у цьому повідомленні. Певна особистість може також впливати на створення повідомлень ЗМК, формуючи при цьому певні норми, ідеали тощо. Наприклад, режисер чи продюсер, що створює певний фільм з огляду на свої цінності, потреби, ідеали, інтереси тощо, одночасно спричиняється до їх формування. Варто зазначити, що компоненти, які передаються під час соціалізації засобами масової комунікації, формуються також під впливом суспільства (його економічної, культурної, соціальної, політичної структури) та інших агентів соціалізації (соціальних інститутів, соціальних груп та окремих індивідів), які між собою взаємопов'язані.

Зауважимо, що ми не вважаємо, що лише запропонована схема буде адекватною для аналізу ролі ЗМК у соціалізації. Натомість, з огляду на вибір іншого теоретико-

методологічного підґрунтя схема може модифікуватися чи акцентувати на зовсім інших аспектах дослідження. На нашу думку, вказану схему доцільно використовувати під час дослідження етапів формування та сприйняття повідомлень мас-медіа в широкому соціальному контексті. Наприклад, ми використовували розроблену схему під час дослідження репрезентації медіа насильства та його сприйняття підлітками.

Соціалізацію можна визначити як процес розвитку особистості, шляхом активного присвоєння індивідом цінностей, норм, соціальних ролей, ідеалів, знань, потреб, інтересів, навичок та вмій, що зумовлюється як соціальним середовищем (суспільством, соціальними інститутами, групами та окремими індивідами), так і специфічними особливостями індивіда. З огляду на це визначення соціалізації варто розглядати як суб'єкт-суб'єктний двосторонній процес (взаємодія, у процесі якої індивід не лише засвоює соціальні цінності, норми тощо, але й інтерпретує їх та змінює соціальне середовище, реалізуючи таким чином свою творчу ініціативу). На основі теорії соціалізації Е. Гідденса та теорії ефектів ЗМК С. Холла нами була розроблена авторська схема дослідження процесу соціалізації, що звертає особливу увагу на ЗМК як одне з джерел створення повідомлень, в яких містяться певні цінності, норми, ідеали тощо, які передаються у процесі соціалізації. У цій схемі зображено процес кодування та декодування повідомлень, що передаються медіа, а потім інтерпретуються певними індивідами. Варто зазначити, що ЗМК взаємопов'язані з іншими складовими елементами процесу соціалізації, а саме суспільством, соціальними інститутами, групами та окремими індивідами тощо, які також перебувають у взаємній залежності між собою. А сам процес соціалізації полягає в передачі цілої низки цінностей, норм, ідеалів тощо, які містяться у певному повідомленні, сприймаючи які, певна особистість може виявляти конформізм чи опір.

Література

1. Гідденс Е. Соціологія. К.: Основи, 1999. 726 с.
2. Климов И. Социологическая концепция Энтони Гидденса. Социологический журнал. 2000. № 1-2. URL: <http://www.nir.ru/sj/sj/sj1-2-00klim.html/>.
3. Матвеева Л. Психология телевизионной коммуникации / Матвеева Л., Аникеева Т. Москва, 2002. 315 с.
4. Назаров М. Массовая коммуникация в современном мире. Москва, 2002. 240 с.
5. Hurrelmann K. Struktur a społeczna a rozwój osobowości. Poznań, 1994. 176 s.
6. Tillmann J. Teorie socjalizacji. Społeczność. Instytucja. Upodmiotowanie. Warszawa, 1996. 300 s.

Анотація

Козаченко О. О. Соціалізація індивіда в контексті функціонування ЗМК: теоретико-методологічний аспект. – Стаття.

У статті розглядаються різні розуміння категорії соціалізації в соціологічній перспективі. В широкому контексті їх можна поділити на аналіз соціалізації як суб'єкт-суб'єктного та суб'єкт-об'єктного процесу, які зазвичай пов'язані з макро-, мезо- чи мікропідходами. На основі теорії соціалізації Е. Гідденса та теорії ЗМК С. Холла автором була розроблена теоретико-методологічна схема дослідження процесу соціалізації, що звертає особливу увагу на ЗМК як одне з джерел створення повідомлень, в яких містяться певні цінності, норми, ідеали тощо, які передаються у процесі соціалізації. У цій схемі зображено процес кодування та декодування повідомлень, що передаються ЗМК, а потім інтерпретуються певними індивідами. Тобто передбачається, що аудиторія може сприймати медіа-контент в інший спосіб, ніж це передбачає комунікатор. Водночас під час такого процесу значну роль відіграє взаємодія індивіда з іншими індивідами, соціальними групами чи соціальними інститутами.

Ключові слова: масова комунікація, соціалізація, медіа.

Аннотация

Козаченко О. А. Социализация индивида в контексте функционирования СМК: теоретико-методологический аспект. – Статья.

В статье рассматриваются различные понимания категории социализации в социологической перспективе. В широком контексте их можно разделить на анализ социализации как субъект-субъектного и субъект-объектного процесса, которые обычно связаны с макро-, мезо- или микроподходами. На основе теории социализации Е. Гидденса и теории СМК С. Холла автором была разработана теоретико-методологическая схема исследования процесса социализации, которая обращает особое внимание на СМК как один из источников создания сообщений, в которых содержатся определенные ценности, нормы, идеалы и т.п., что передаются в процессе социализации. В данной схеме изображен процесс кодирования и декодирования сообщений, передаваемых СМК, а затем интерпретирующихся определенными индивидами. То есть предполагается, что аудитория может воспринимать медиа-контент другим способом, чем это предполагает коммуникатор. Во время такого процесса значительную роль играет взаимодействие индивида с другими индивидами, социальными группами или социальными институтами.

Ключевые слова: массовая коммуникация, социализация, медиа.

Summary

Kozachenko O. O. Socialization of the individual in the context of the functioning of the media: the theoretical and methodological aspect. – Article.

The article examines various understandings of the socialization category in the sociological perspective. In a wide context, they can be divided into an analysis of socialization as a subject-subject and subject-object process, which are usually associated with macro-, mezo-, or micro-approaches. On the basis of the theory of socialization of E. Giddens and the media theory of S. Hall, the author developed a theoretical and methodological scheme for studying the process of socialization. This scheme pays special attention to the media as one of the sources for creating messages containing values, norms, ideals, etc. that are transmitted in the process of socialization. This diagram shows the process of coding and decoding messages transmitted by the media, and then interpreted by individuals. It is assumed that the audience can perceive media content in a different way than the communicator assumes. During such a process, an important role is played by the interaction of the person with other individuals, social groups or social institutions.

Key words: mass communication, socialization, media.

УДК 069.5:929.6:008

Г. Є. Краснокутський
кандидат історичних наук,

доцент кафедри культурології, мистецтвознавства і філософії культури
Одеського національного політехнічного університету

Т. С. Овчаренко
кандидат культурології,

доцент кафедри культурології, мистецтвознавства і філософії культури
Одеського національного політехнічного університету

АКТУАЛІЗАЦІЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИХ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ У ГЕРАЛЬДИЦІ ТА ФАЛЕРИСТИЦІ: КУЛЬТУРНО-КОМУНІКАЦІЙНИЙ ТА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТИ

Культурні коди є фундаментальним конструктивним елементом будь-якої етнонаціональної ідентичності, питання формування та визначення якої не втрачає своєї актуальності. Міфологія, від архаїчних шарів до новітнього ідентичнісного конструктивізму, автостереотипи, екзоетнічні стереотипи та інші форми нарративів, повсюдних у культурних практиках етнокультурних спільнот різних таксономічних рівнів та відображених у численних культурних практиках як таких, що квінтесенцифікуються у продуктах брендингу й/або ребрендингу і дають змогу актуалізувати культурну спадщину в умовах нинішнього соціокультурного простору, потребують постійного оновлення стратегій для роботи з символічними світами та комплексами когнітивного інструментарію [9, s. 80], отже, породжують необхідність у виробленні нової, своєрідно акросимволічної, мови в уже наявних і затверджених традицією символічних системах, геральдичного та фалеричного кшталтів зокрема, що дозволяє в кожному локусі культурного ландшафту сьогоденної України створювати і популяризувати власний унікальний гештальт із максимальним збереженням історичної автентичності за рахунок трансформування традиційної символіки (гербів, прапорів, архітектурно-ландшафтних об'єктів, об'єктів декоративно-прикладного мистецтва та ін.) у контекст культурних брендів та у формі логотипів, поширених у поліграфічній продукції й у медіа-просторі. Одним із наріжних механізмів забезпечення внутрішньої культурної комунікації в її діахронному аспекті та горизонтальної комунікації в площині сучасного інформаційного ринку залишається колекціонування – як державне, так корпоративне й приватне – з використанням усіх нині доступних технологій віртуалізації та інтерактивізації.

Опорними конструктами у процесі дослідження такого роду комунікації є поняття культурного брендингу як, за визначенням К. Дінні, сучасної форми репрезентації міста, регіону та країни загалом та ребрендингу, тобто нескінченної анфілади «інтерпретацій явищ, напашування пластів культурної інформації про ту чи іншу місцину з минулого, майбутнього і сьогодення» [1, с. 28]. Питання, пов'язані з геральдикой і фалеристикою, знайшли відображення в численних енциклопедіях, спеціалізованих словниках, узагальнюючих працях, як-от «Геральдика» М. Пастуро [3], книга Я. Семотюка про українські військові нагороди, ордени, хрести, медалі, відзнаки та нашивки [4], в якій приділено увагу історії, зовнішньо-матеріальним характеристикам, колірній символіці геральдичних та фалеристичних об'єктів. Останнім часом відбуваються численні конференції, сімпозіуми, проводяться наукові дослідження із зазначеної проблематики, зокрема під егідою Українського геральдичного товариства, Наукового товариства геральдики та вексікології, Української академії геральдики.

За всім тим, питання щодо колекціонування національних символів українського народу, а надто культурно-комунікаційних механізмів їх актуалізації в сучасному культурному просторі залишаються недостатньо висвітленими і потребують категоріальної демаркації в не повністю сформованому дискурсивному полі, обмеженому специфікою вузькоспеціалізованого, за всієї поваги до високого професіоналізму дослідників, підходу фахівців із геральдики

та фалеристики. Подальший розвиток наукових розвідок у цьому напрямі може бути суттєвим чином підживлено шляхом звернення до культурантропологічних (культурологічних) прийомів аналізу в його соціально-філософському вимірі.

Мета статті – визначити роль і функціональне призначення геральдики та фалеристики в усталеній науковій традиції та виокремити можливості застосування накопиченого фактологічного матеріалу (наприклад, деяких елементів української національної символіки на кшталт гербів або козацьких клейнодів, елементи яких використовуються й донині в логотипіці та логотопіці українських міст) для окреслення проблематики формування етнонаціональної ідентичності в руслі вертикальної (діахронної) та горизонтальної культурної комунікації крізь призму процесів брендування в сучасній культурі.

Геральдику називають передвісницею брендингу в сучасному розумінні, в рамках якого знаково-символічні системи набувають форми стереотипізованих логотипів, ярликів, «лейблів», емблем тощо. При аналізі будь-якого предмету, що має стосунок до геральдики й/або фалеристики, історики, краєзнавці, геральдисти тощо здебільшого обмежуються загальними і досить формалізованими дескриптивно-матеріальними характеристиками, на основі яких будуються уявлення про їх походження, культурну генетику та культурно-історичні модифікації без приділення першорядної уваги таким аспектам, як семантичне наповнення змістової структури артефактів, закладених у них ідентифікаційних кодів, потенціалу інтерпретаційної прагматики та перекодування старих символів у сучасному соціокультурному контексті – при тому, що архаїчна, ба навіть архетипальна, символіка на рівні державної емблематики активно використовується на всіх мислимих майданчиках внутрішньо-державної та міжкультурної комунікації від церемоніальних імперативів на офіційних державних заходах, стихійних подій макро- та метаісторичного характеру, прикладом чого були два Майдани – 2004/2005 та 2013/2014 рр., до Олімпійських (і Паралімпійських) Ігор та Євроачення.

Подібно до того, як архітектура є музикою, а храмова архітектура – ще й книгою, «застиглою у камені», матеріалізовані емблематичні коди культури являють собою історію, відкарбовану в лаконічній символічній формі, що містить багато семантичних напластувань, у витоках своїх доволі далеких від канонізованих версій тих чи інших типів корпоративних, станових, державних «розпізнавальних знаків», через що виникає дисонанс між «державним» і «державницьким», формально- і сутнісно-становим, а отже, виникає ризик замість адекватної реактуалізації автентичної культурної спадщини вдаватися (часто-густо це відбувається в повсякденній практиці сучасної соціальної реальності) до мавпування та несвідомого пародіювання (з найкращими намірами) змісту культурних цінностей у позірній формальній схожості пропоновуваної новації з її історичним прототипом. Так, ще у творах Гомера, Вергілія, Плінія та інших античних авторів зустрічаються свідчення використання символічних зображень – прообразів гербів. Легендарні герої і реальні історичні особистості, царі й полководці, ча-

сто мали особисті емблеми (шолом Олександра Великого, наприклад, прикрашався гіпокампом, шолом Ахіллеса, а також римського імператора Каракалли – зображенням орла, шолом царя Нумідії Масиніси – фігурою собаки; шити прикрашалися зображеннями відсіченої голови Медузи Горгони тощо). Але ці знаки сприймалися здебільшого як елемент пишної декоративності, могли довільно змінюватися власниками, не передаватися у спадок і взагалі не підпорядковувалися будь-яким правилам. Головною функцією, що виконували артефакти емблематичного характеру, поряд із декоративною, була декларативна, що підтверджувала особу, ідентичність власника, говорячи сучасною мовою, «бренду» навіть за умови неписьменності контрагента культурної комунікації, що дало змогу використовувати їх як елементи печаток, предметів озброєння, одягу тощо [5, с. 108]. Лакуни, що утворювалися в процесі такого читання первісних змістів «опівнаосліп», призводили до елімінації архетипальних змістів, їх «палімпсестування», комікоїдною переформатування старих культурних текстів аж до унеможливлення їх використання при створенні нового ідентифікаційного коду, через що деякі країни, наприклад Італія та Франція, відмовилися від архаїчної символіки «Старого Порядку» і наомість створили цілком нову.

Не стала винятком із цього тренду й Україна, де після отримання незалежності розпочалася розробка комплексного забезпечення знаково-символічного наповнення нової соціополітичної та етнонаціональної структури на геокультурному ландшафті сучасного світу, але цей процес і досі наряд чи можна вважати завершеним, як і суміжний із ним і конче необхідний процес пошуку «української національної ідеї». Національна символіка змінювалася залежно від політичної та історичної ситуації в країні. Не припиняється полеміка на рівні експертних опіній навколо синьо-жовтої кольорової гама та геометрії українського прапора та принагідності використання чорного й малинового кольорів; добре відомі дебати з приводу пропозиції М.С. Грушевського щодо золотого плуга на синьому тлі як герба на противагу прийнятому зрештою тризубу, самому по собі вкрай багатозначному з точки зору символічного наповнення [6]. Те саме стосується й Одеси – міста, яке вже давно стало самостійним брендом міжнародної ваги, напевно, занадто широким для загальноприйнятих нині елементів емблематики на кшталт неофольклорного «морячка», естетично й логічно вдалого золотого «морського якоря», синьо-блакитного колористичного контексту, морських мотивів у неофіційному гімні Одеси під назвою «У Чорного моря», що зустрічає гостей міста на залізничному вокзалі. Проте виникає чимало питань щодо того, наскільки відповідає візуальна та аудіальна галерея символів і кодів критеріям самобутності Одеси як уже не пострадянського, а сучасно-європейського українського міста, «південно-фестивального фасаду» України, а також завданням створення атмосфери пізнаваності, привабливості й оригінальності, позбавленої усталених й навіть дещо набридлих літературних трафаретів і кіноштампів часів процвітання Одеської кіностудії, добротної і привітної до відвідувача атмосфери банально-модерного побутового комфорту сприйняття «морської столиці» за межами «одеського міфу» ХХ ст. чи, принаймні, не лише в межах цього міфу, доволі й добровільно провінційного, що не занадто пасує об'єктивним можливостям Одеси як одного з потужних регіональних центрів глокалізації.

Таким чином, простежується певний дисонанс між благородною, але почасті здеактуалізованою й далеко не всім зрозумілою архаїкою «старої доброї» геральдики й новаціями «брендової доби» у сферах інформаційної політики та маркетингу, «символічної логістики», стилістичної мо-

дернізації культурного простору України загалом й Одеси зокрема, що перетворює соціокультурну реальність, описувану за допомогою надмірно традиційної фразеології, на відчутно заскнілу комунікаційну інфраструктуру, що не витримує тиску стрімких сучасних процесів розвитку у бік європейської (в широкому, модернізаційному, сенсі слова) інтеграції й потребує без перебільшення революційного ребрендингу, але зі збереженням дорогоцінних набутків минувшини за рахунок концептуально-конструктивного діалогу зі спадщиною, репрезентованою великою мірою в матеріальності знаково-символічної архітектоники предметної сфери об'єктів культури, збиранням яких займається фалеристика (назву запропоновано чеським колекціонером О. Пільцем, а у вітчизняній науковій контекст впроваджено Р.В. Шейном [7]) як практика колекціонування орденів, медалей, значків, будь-яких нагрудних знаків (зокрема почесних, ювілейних, відомчих, про закінчення навчальних закладів тощо) і допоміжна історична дисципліна, що займається вивченням історії цих предметів, їх систематизацією та атрибуцією. Роль фалеристики важко переоцінити, оскільки вона дає змогу зберігати потужний, хоча й суттєво дискретизований і диверсифікований, фонд унікальних і оригінальних матеріалів, доки триватиме процес пошуку методологічних підходів та їх тлумачення й прагматичного переосмислення відповідно до сучасної «картини світу», особливість якої полягає в тому, що вона є водночас як продуктом стихійного нагромадження елементів інформаційного й знаково-символічного середовища людини, яка завдяки ефекту стихійності та відстороненості будь-де, навіть у «рідному» для себе оточенні, відчуває себе «гостем», так і результатом конструювання соціокультурної реальності [8, р. 46] на культурно-комунікаційному фундаменті, складеному з «брендових цеглин», через що виникає зустрічний ефект відчуття себе хазяїном модерного й широко, відповідно до вимог «інтелектуального та естетичного демократизму», зрозумілого, а тому привабливого у своїй впізнаваності гостинності культурного середовища.

В Україні достатньо розвинена й усталена практика колекціонування та збереження фалеристичних артефактів. Так, варто зазначити діяльність таких організацій, як «Асоціація колекціонерів військової символіки», інших неурядових організацій філателістів, нумізматів, боністів, різноманітних музеїв, на кшталт відкритого 2004 р. приватного Музею історії зброї В. Шлайфера з м. Запоріжжя, музею сільського побуту козаків ХVIII ст. на хуторі Галушківка. Варто, з огляду на обмежений обсяг статті, принаймні згадати приватну колекцію модернових гербів українських міст художника А. Сроменка, приватну колекцію почесного президента американського нумізматичного товариства, мецената Українського національного музею в м. Чикаго Юрія Сас-Підлуського [2]). Це дає змогу з надією говорити про можливість використання накопиченого матеріалу з метою його подальшого переосмислення в соціально-філософському сенсі крізь призму семіологічної прагматики та застосування в процесі розроблення нової рамкової системи брендово-символічної репрезентації панукраїнських та локально-регіональних гештальтів із метою розширення демонстративної ресурсної бази та інтелектуалізації ідентифікаційних реперів («культурно-інформаційних хештегів»), розвитку різноманітних культурних стартапів, що дало б змогу залучати мікроінвесторів в узагальненій особі пересічного туриста не лише оповідками про «рибачку Союзу» чи то куштуванням галушок. Такі завдання набувають більшої актуальності в поточному році, оголошеному в Європі роком Культурної Спадщини (див. також указ Президента України про оголошення 2018 р. Роком охорони культурної спадщини).

Література

1. Динни К. Брендинг территорий. Лучшие мировые практики. М.: Изд-во «Манн, Иванов и Фербер», 2013. 336 с.
2. Климчак М. З його колекцій світ дізнався про Україну. URL: <https://rozmova.wordpress.com/2017/11/09/mariya-klumchak/>.
3. Пастуро М. Геральдика. М.: Астрель, 2003. 144 с.
4. Семотюк Я. Українські військові нагороди ордени, хрести, медалі, відзнаки та нашивки. Друге доповнене видання. Торонто. 2004. 66 с.
5. Славкина Т. Брендинг культурного наследия на примере большого собрания изящных искусств. Мир искусств: Вестник Международного института антиквариата. 2014. № 3(07). С. 106–115.
6. Специальные исторические дисциплины / М.М. Кром: отв. ред. и сост. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 634 с.
7. Шейн Р. Фалеристика – сестра нумизматики. Декоративное искусство СССР. 1965. № 8. С. 45–54.
8. Berger P.L., Luckmann Th. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Penguin Books, 1991. 249 pp.
9. Krämer S. Erfüllen Medien eine Konstitutionsleistung. Thesen über die Rolle medientheoretischer Erwägungen beim Philosophieren. Münker S., Roesler A., Sandbothe M. (Hg.) Medienphilosophie. Beiträge zur Klärung eines Begriffs: Frankfurt am Main, 2003. S. 78–90.

Анотація

Овчаренко Т.С., Краснокутський Г.Є. Актуалізація етнонаціональних культурних кодів у геральдиці та фалеристичі: культурно-комунікаційний та соціально-філософський аспекти. – Стаття.

У запропонованій статті розглядаються соціально-філософський та соціокультурний аспекти актуалізації культурної спадщини в контексті культурних практик колекціонування та брендування культурних об'єктів та об'єктів туристичної інфраструктури з метою підвищення їх привабливості. Проаналізовано наявний стан сучасного дискурсивного поля зазначеної проблематики, зазначено недостатній рівень теоретико-методологічного осмислення накопиченого фактологічного матеріалу, зокрема з царини геральдики та фалеристичі, подаються пропозиції щодо розвинення рамкових стратегій репрезентації культурних об'єктів відповідно до сучасних потреб колективного користувача та споживача культурного продукту у просторі міжкультурної комунікації та на основі новітніх технологій віртуалізації та інтерактивізації культурного середовища.

Ключові слова: геральдика, етнонаціональна ідентичність, культурна антропологія, культурна спадщина, культурний брендинг, міжкультурна комунікація, фалеристика.

Аннотация

Овчаренко Т. С., Краснокутский Г. Е. Актуализация этнонациональных культурных кодов в геральдике и фалеристике: культурно-коммуникационный и социально-философский аспекты. – Статья.

В предложенной статье рассматриваются социально-философский и социокультурный аспекты актуализации культурного наследия в контексте культурных практик коллекционирования и брендинга культурных объектов и объектов туристической инфраструктуры с целью повышения их привлекательности. Проанализировано актуальное состояние современного дискурсивного поля указанной проблематики, отмечен недостаточный уровень теоретико-методологического осмысления накопленного фактологического материала, в частности в сфере геральдики и фалеристики, высказываются предложения по поводу развития рамочных стратегий репрезентации культурных объектов в соответствии с современными потребностями коллективного пользователя и потребителя культурного продукта в пространстве межкультурной коммуникации и на основе новейших технологий виртуализации и интерактивизации социокультурной среды.

Ключевые слова: геральдика, культурное наследие, культурный брендинг, культурология, межкультурная коммуникация, фалеристика, этнонациональная идентичность.

Summary

Krasnokutsky G. E., Ovcharenko T. S. Actualization of ethnonational cultural codes in heraldry and phaleristics: cultural-communicational and social-philosophical aspects. – Article.

The article concerns social-philosophical and sociocultural aspects of cultural heritage actualization in the context of cultural practices of collectioning as well as branding cultural objects and objects of touristic infrastructure for the purpose of their more effective promotion. Actual condition of the contemporary discursive field of the proposed problematics is analyzed, insufficient level of theoretical and methodological comprehension of the amassed factological materials has been noted, specifically in the field of heraldry and phaleristics, some proposals are admitted as for development of framework strategies of cultural objects representation in accordance with contemporary requests of collective user and consumer of cultural product in the realm of cross-cultural communication and on the base of up-to-date technologies of virtualization and interactivization of sociocultural environment.

Key words: cross-cultural communication, cultural anthropology, cultural branding, cultural heritage, ethnonational identity, heraldry, phaleristics.

УДК 261.7

Т. Г. Левченко
кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії та політології
Університету державної фіскальної служби України

ФІЛОСОФІЯ І ТЕОЛОГІЯ: СУПЕРЕЧКА ЗА СТАТУС МЕТА-НАУКИ

Претензії теології на статус мета-науки, які активізувалися протягом останніх десятиліть, гостро потребують об'єктивної оцінки. У цих претензіях теологія наслідує статус і функції філософії. Аналіз цієї аналогії у філософській та релігієзнавчій літературі пророблений виключно на прикладі католицької думки. Зокрема, М. Желнов звертає увагу на те, що у католицькій теології досі існує змагання богословських програм, одна з яких використовує платонівську та августинівську теорію про інтуїтивне споглядання, а інша виходить з аристотелівської та томістичної теорії про опосередковане знання ідеального. Загалом католицька думка мала власну специфіку, пов'язану із метафізичною теорією аналогій, які підтверджуються лише роздумами або ще і спогляданнями. Ю. Чорноморець і Г. Христокін звертають увагу на наявність різноманітних парадигм філософізації православної теології із середньовіччя до сьогодення. Згідно з аналізом цих релігієзнавців, першою парадигмою був середній платонізм, що використовувався Оригеном і каппадокійцями. Другою парадигмою став візантійський неоплатонізм. Після падіння Візантії під впливом Заходу формується академічна теологія. В XIX ст. за взірцем шеленгіанства виникає православна релігійна філософія, що пропонувала синтез теологічного і філософського видів знань. Наприкінці 1920-х формується неопатристика, яка намагалася відродити стиль мислення грецьких отців Церкви (незалежно від їх належності до платонізму чи неоплатонізму). З початком XXI ст. формується нова парадигма, яку Ю. Чорноморець визначає як «православну радикальну ортодоксію», В. Грицишин – як «постнеопатристику». Фактична залежність від тих чи інших видів філософії не заважала православним теологам завжди претендувати на статус «істинної філософії». Останнім часом ці претензії були підтримані протестантськими теологами на чолі з Дж. Мілбанком. Сформована ними течія «радикальної ортодоксії» сповідує повернення до середньовічної єдності філософії та теології, фактично наголошуючи на легітимності поглинання філософії теологією. Нагальним завданням для сучасного релігієзнавства є аналіз претензій теології на статус мета-науки у всіх конфесійних виявах – православному, католицькому, протестантському і на широкому історичному матеріалі – від виникнення християнської теології до сучасної богословської думки.

Завданням статті є комплексний аналіз претензій теології на статус мета-науки і універсального дискурсу.

Згідно з діалогом Платона «Симпозіум» («Бенкет»), усі істоти діляться на три класи. Вершина існуючого – це боги, які знають все, мають мудрість завдяки повноті споглядання світу ідей. Протилежне становище до богів займають прості люди, які не мають справжнього знання, але думають, що знають про все. Їх свідомість переповнена гадками, переважно поширеними в суспільстві загальними думками, які неможливо довести. Філософи займають середнє становище між звичайними людьми і богами. Вони не мають повноти істинного знання, але прагнуть до нього. Ця повнота ідеального знання називається мудрістю («софія»), а прагнення до цієї повноти знання нагадує любовний порив. Саме тому філософи і називаються «тими, хто любить мудрість». Філософи знають, що звичайні людські гадки є обмеженими думками, істинні судження серед яких, скоріше, є випадковисті. Досягнення повноти життя, за Платоном, можливе лише у спогляданні світу ідей, але до цього споглядання розум філософів має прийти підготовлений знаннями усіх звичайних наук.

У добу ранньої патристики теологія претендує на статус мета-науки, аналогічний до філософського, оскільки теологи нібито як раз і мають відповідні споглядання, духовний досвід. Саме найменування «богослов» стосується, насамперед, містика, який споглядає Бога і все інше у Богові. Стосовно визнання наявності у філософів чи митців досвіду інтуїтивного знання теологи патристики не мають єдиної точки зору. Філософія вбачається або як наближення до релігійно-теологічної істини, або як пусті фантазії. Сам задум філософії визнається правильним, але його реалізація нібито стала справою теології. Саме тому остання іменується «істинною філософією». До кінця середньовіччя на православному Сході перемагає теорія про філософію як «пусті фантазії», непотрібні та небезпечні для теології. На католицькому Заході філософія оцінюється як перша ступінь універсального знання, як наближення до повністю універсальної релігійно-теологічної істини. У межах раннього протестантизму торжествує різко негативна оцінка філософії, яка в XIX ст., із перемогою ліберальної теології, змінюється на цілком позитивну. Під час наростання фундаменталізму на початку XX ст. і кризи західної ідентичності в Європі, спричиненою Першою світовою війною, негативна оцінка філософії у межах протестантизму відроджується. Сьогодні різкі коливання від повного прийняття філософії до її повного відторгнення у протестантській теології існують у зв'язку із постмодерними теоріями. Наприклад, Д. Вейз-молодший різко засуджує постмодерну філософію за легітимізацію нескінченної гри, відмову від теорій про існування істини, прийняття суперечливих тез як елементів світогляду за наявності суб'єктивного бажання. Дж. Сміт, навпаки, вважає, що постмодерна філософія надає певні світоглядні орієнтири для теорії та практики в умовах пануючих у суспільстві плюралізму, релятивізму та нігілізму. Відповідно, філософію постмодерну варто приймати не як відповідальну за цей кризовий стан суспільної свідомості, а як таку, що дає суб'єкту змогу протистояти цьому стану. Дж. Сміт намагається довести, що філософія Деріда, Ліотара і Фуко може бути використана сучасними теологами так само ефективно при творчому підході до неї, аналогічно до того, як у IV ст. грецькими богословами була переосмислена і застосована як пропедевтика філософія Аристотеля, Платона і Плотіна. Мало того, з філософії останніх був запозичений словник основних понять для теології. Правда, у власне релігійно-богословському дискурсі ці поняття набули нових сенсів. На думку Сміта, підхід до філософії Деріда, Ліотара і Фуко має бути аналогічним. Наприклад, християнські теологи цілком можуть прийняти тезу Деріда «все є текстом», але використовувати її не для деконструкції, а для стикування серйозного «прочитування» таких текстів, як «світ», «людина», «Біблія». Із тези Ліотара про те, що світогляд людини визнається метанаративами, не обов'язково має слідувати висновок про необхідність повного звільнення від впливу усіх великих нарративів. При критиці нарративів про прогрес чи раціональність, які не стали панацеєю для людства, теологи мають з усією серйозністю ставитися до тих нарративів, які розповідають Писання та літургія, оскільки ці останні наративи нібито є практично ефективними як нині, так і в есхатологічній перспективі. Із тези Фуко про значення дисципліни та практики для розвитку європейської культури Дж. Сміт пропонує робити творчий висновок про конструктивне значення навичок у становленні християнських спільнот. Без дисциплінуючих практик, які формують в особистості навички позитивної моральної поведінки, неможливе функціонування церкви як взірцевої

спільноти, яка надає приклад усьому суспільству. Отже, у викладі Дж. Сміта, філософія постмодернізму виявляється корисною для церкви і теології, якщо розуміти її як нагадування про важливі елементи біблійного та середньовічного світогляду. Зазначимо, що Дж. Сміт намагається так інтерпретувати основні ідеї постмодерністів, щоб вони стали основою для нової легітимізації претензій християнської теології на універсальну істину. Таке творче переосмислення надбань філософії постмодерну поширене, особливо у межах теологічної герменевтики. Часто не претендуючи на універсальність власних теорій, теологи пропонують розглядати як універсально значимі хоча б християнські практики, тим самим формуючи теоретичні основи для християнського гуманізму доби постмодерну.

Претензія на узагальнення і перевернення наукового знання характерна для філософії. Звичайно, така претензія пов'язана із трьома факторами.

Філософія займається світоглядними питаннями, які не під силу конкретним наукам. Наприклад, «чому існує буття, а не небуття?»; «хто така людина?»; «що було до початку часу в момент великого вибуху?»; «чи існує Бог як ідеальна основа всього?»; «у чому полягає сенс людського життя?». Цікаво, що на такі питання дає відповідь релігія, але робить це за допомогою віри, переконань. А філософія на такі питання намагається відповісти тільки розумом. При чому розум може працювати у двох реєстрах. А саме, крім звичайних роздумів, суджень, можуть у філософів ставатися певні озаріння, інсайти. Саме останні Платон, скоріше за все, сприймав як споглядання. Такі інсайти трапляються і в науковців, але у філософів вони мають велике значення, оскільки саме ці інсайти визначають тип філософського світогляду, який є в окремого філософа (А. Бергсон). Намагаючись розумом дати відповіді на згадані світоглядні питання, філософ формує власні гіпотези, які повинні бути всебічно аргументованими. Також філософ спростовує гіпотези інших філософів, що суперечать його власним, протистоїть релігійним, міфологічним, ідеологічним відповідям на світоглядні питання. Критичне мислення полягає також у тому, що філософ сумнівається навіть у власних гіпотетичних відповідях на світоглядні питання, знову і знову починає мислити «з самого початку» (М. Гайдеггер). Філософія, перш за все, – це ризик мислити самостійно, не спираючись на загальноприйняті в суспільстві думки.

Філософія претендує на перевищення наукового знання ще й тому, що намагається надати філософську методологію для наук, як природничих, так і гуманітарних. Одним зі світоглядних загальних питань, якими займається філософія, є наступне: «Що таке свідомість?». Мераб Мамардашвілі у розмові з Олександром Пятигорським визнає, що усе своє життя намагався дати вичерпну відповідь на це питання. Звичайно, що від цього питання походять такі важливі питання: «Що таке методологічно правильне наукове мислення?» (це питання цікавило найбільше І. Канта, Р. Декарта, Е. Гусерля, але інші філософи звичайно приділяли йому велику увагу у власній творчості); «Як відбуваються розвиток наукового знання?» (Т. Кун, І. Лакатос); «Якою має бути сучасна наукова мова?» (Б. Рассел). Цікаво, що навіть філософи-позитивісти, які заперечували здатність філософії відповідати на світоглядні запитання універсального характеру, вважали, що філософія може і має бути методологічною основою для наукового мислення у гуманітарних та природничих науках. Разом із тим дедалі більшу роль відіграє не лише вміння методично і критично мислити, але й здатність до творчого мислення і творчого пошуку. Філософія, поруч із мистецтвом, тренує мислення особистості до такого роду випробувань, і тому філософи часто успішні там, де потрібним є творче мислення, відкритість до нового.

Предметом філософії є відношення «людина – світ», при чому для філософії людина – це представник живого світу, що подолав залежність від інстинктів та творить власну історію за допомогою розуму і свободи, а світ – це природа та створений попередніми поколіннями штучний світ соціуму. Також людина у цьому відношенні «людина – світ» – це ін-

дивід, із його власними трагедіями та досягненнями, який «закинутий у світ» сірості та повсякденності, але прагне чогось більшого та кращого. Чи роблять філософи акцент на родових якостях людини, чи зосереджують увагу на її особистих рисах (як це роблять екзистенціалісти)? Філософія вчить людину долати власну обмеженість, досягати більшого, адже у самій структурі як людської природи, так і людської особистості закладено подолання обмеженостей. Людина як родова істота (як барон Мюнхгаузен у відомій історії) витягує себе із царства природи. Аналогічно особистість творить те, на що, здавалося б, не була здатна. Змінюючи себе, людина активно трансформує світ навколо себе. Звичайно, великі досягнення цивілізації мають власну негативну сторону, оскільки людина часто є відчуженою від себе. Це проявляється не лише у тому, що замість реалізації власних бажань існує необхідність працювати. Дедалі більше людина потрапляє у залежність від штучно створеного світу соціальних мереж, надмірного споживацтва, соціальної статусності. Філософія повертає людину їй самій, вказуючи на те, якими є оптимальні моделі відносин «людина – світ» як взагалі, так і конкретних обставинах життя особистості.

Аналогічними є претензії теології доби модерну і постмодерну. Перш за все, теологи підкреслюють, що релігія дає відповіді на усі основні світоглядні питання. Теологія є осмисленим вираженням цих відповідей та їх теоретичним обґрунтуванням. За теологами, людина є істотою, якій властиве прагнення до нескінченного щастя та абсолютної істини, що і проявляється у філософії. Але ці прагнення задовольняє релігія як певний дарунок, а не сама людина та її творчий пошук. Людська ідентичність найбільш рельєфно проявляється у здатності ставити світоглядні питання, шукати на них відповіді, формувати гіпотези, що відповідали б на ці запити. Релігія – це відповіді, які нібито не є гіпотетичними, а є знанням, в істинності якого можна переконатися на персональному духовному досвіді. Відповідно, теологи беруть на себе ризик вільного мислення, в якому догми відіграють другорядну роль. Духовний досвід теолога та нормативний духовний досвід спільноти, до якої він належить мають пріоритетне значення для сучасної теологічної думки. Теологи уподібнюють власний дискурс до експериментальної фізики Нового часу, але у дійсності ця аналогія має значно більш обмежене значення. А саме не усі в одних і тих же умовах отримують один і той же духовний досвід. А тому об'єктивно сучасна теологія подібна до психології, а не до фізики. Легітимізація теології через духовний досвід, в якому отримуються відповіді на основні світоглядні питання, була популярною у теології XIX і XX ст. На початку XXI ст. посилення на духовний досвід залишається популярним, при чому досвід пов'язується із генезою екзистенції, становленням суб'єкта через універсальну афектації людини з боку нескінченного Бога.

Також як філософія намагається стати над окремими науками як універсальний науковий і методологічний дискурс, так само теологія претендує на роль судді для філософських теорій. Наприклад, сучасний впливовий протестантський теолог Дж. Мілбанк доводить, що розмежування між теологією та філософією, релігійним та світським дискурсом є модерним винаходом, який не має під собою жодних об'єктивних підстав. Адже не тільки світоглядні питання, які ставлять перед собою філософи і теологи, є тотожними. На думку Мілбанка, у філософії та теології приріст знання відбувається однаково за допомогою «цілісного розуму». Останній англіканський теолог розуміє як єдність споглядання і розуміння, розвиваючи теорію Гамана про розум. Тотожність інтуїтивного розуму, «споглядальної віри», «духовних відчуттів» забезпечується тим, що ці концепти описують одну реальність, щось на кшталт платонівського «нусу». Звичайно, що саме твердження про існування такого розуму є значною мірою метафізичним положенням, в яке треба вірити. Такий утопічний фундамент для теології не може бути серйозною основою для претензій на статус універсального дискурсу, з точки зору якого можна судити про

філософію та гуманітарні науки. Звернімо увагу також на той факт, що теологія не може бути критичною інстанцією для точних і природничих наук. Для останніх теологія не може надати жодної методології наукового пошуку. Сучасна теологія завжди судить про наукову картину світу, якою вона є у філософських узагальненнях. Навіть якщо мова йде про етичні проблеми, які виникають у сучасній науці, філософія завжди є посередником між точними і природничими науками і теологією. Дж. Мілбанк визнає, що безпосередньо теологія може судити про теорії тих наук, що вийшли із філософського знання, як-то соціологія чи політологія. Сам Мілбанк написав відому працю «Теологія і соціальна теорія», в якій намагається довести, що усі соціологічні теорії сучасності є квазітеологічними побудовами, які покликані відповісти на світоглядні питання. При цьому відповіді, які надають соціологічні теорії, нібито мають прийматися на віру так само, як і теологічні концепції. Намагання теології виступити додатково щодо філософії інстанцією оцінки наукової картини світу ґрунтується на претензії релігії на статус виключного носія моральної свідомості. Релігійні лідери та теологи активно відстоюють точку зору, за якою автономний людський розум не може бути джерелом моральних істин через власну обмеженість, упередженість тощо. На думку теологів, лише об'єктивно дана у традиції мораль, відрефлексована у теології, може бути основою для моральних оцінок проблем, що виникають у зв'язку із розвитком сучасної науки. Також і для наукових теорій, які важко узгоджуються із традиційним релігійним світоглядом (наприклад, для теорії еволюції), шукають філософські засади, які нібито є визначальними для цих теорій. І після такого інтелектуального пошуку предметом богословської дискусії вже є філософські засади теорій, а не вони самі.

Аналогічно до філософії сучасна теологія є і у власному антропоцентризмі. Людина як особистість, людина як істота, що спілкується – ось що є головним предметом для теологічної рефлексії. Бог осмислюється у сучасній теології не сам по собі, а у його відношенні до людини. Предметом розмірковувань є спосіб даності Бога для особистості, яка «піднялася над людською природою», реалізувала поклонання до трансценденції, отримала духовний досвід. Від сучасних теологів можна почути радикальні твердження про те, що якщо Бог не даний суб'єкту в чуттєвих переживаннях, то він не існує. Бурхливо розвивається феноменологія релігійного досвіду, покликана довести, що Бог переживається особистістю безпосередньо і очевидно. Розвиток особистості теологами постулюється як головна практична мета релігії та теології. Згідно із теологами, людина як розумна і вільна особистість витягує саму себе із царства природної необхідності, царства інстинктів та бажань у царство духовно-релігійної діяльності. Таким чином, теологія в усьому уподібнюється до філософії від самого сенсу цієї науки до її значення для особистості.

Філософія, зосереджуючи увагу на основних світоглядних проблемах, є не лише видом світогляду і способом життя, культивує певне розважливе ставлення до основних людських проблем, яке давні називали «мудрістю». Філософія намагається відповідати на конкретні запитання за допомогою творення конкретних філософських дисциплін. Так, у ХХ ст. активно розвивалася онтологія, яка, будучи наукою про буття, відповідала на питання чим є буття, на відміну від просто сутнього, чим є людська екзистенція, «чому все існує, а не ніщо?». Завжди філософи значну увагу приділяли гносеології, тобто дисципліні, яка відповідає на питання «як можливе істинне знання?» та епістемології (яка відповідає на більш конкретне питання «як можливе істинне наукове знання?»). Цим філософським дисциплінам допомагає логіка, як наука про формально правильне мислення. Дедалі більш важливою стає етика як філософське вчення про норми людської поведінки, бажані для особистості чесноти, етос, імперативи моралі. Е. Левінас навіть вважав, що саме етика, а не онтологія чи гносеологія, має бути «першою філософією». Повнота людського життя не можливе без поцінування прекрасного та величного, а тому

важливою частиною філософії є естетика. На її основі виникла також ціла нова дисципліна «філософія творчості» (Б. Новіков). Дедалі більшого значення набуває філософська антропологія, а київські автори (Н. Хамітов, С. Крилова) навіть пропонують вважати її мета-антропологією як центральною і першою філософською дисципліною, яка пояснює усе. Сучасна соціальна дійсність стає більш складною, і нова соціальність, як би її не називали (постіндустріальне суспільство, комунікативне суспільство, суспільство знань, тощо), вимагає розвитку соціальної філософії (В. Андрущенко). Також активно розвиваються, особливо на Заході, такі дисципліни, як філософія права, філософія релігії, філософія техніки тощо. Це покаже, що філософів цікавить весь спосіб людського буття в його ставленні до світу.

Аналогічно розвивається і теологія, яка включає в себе усе більшу кількість конкретних дисциплін. Особливо активно розвиваються прикладні види теології. Яскравим прикладом може слугувати теологія місії, яка розпочинається думками про діяльність Бога як Трійці та завершується думками про взаємодію з культурою постмодерного міста. Або політична теологія, яка покликана надати цілісну теорію впливу християн на соціум безпосередньо через діяльність у політичній сфері.

Усвідомлюючи, що не можна дати кінцеві відповіді на усі світоглядні питання, сучасні філософи активно займаються критичним аналізом попередніх та сучасних філософських систем та ідей. Постмодерна критика метанаративів (популярних у суспільстві ідеологічних розповідей про прогрес, світле майбутнє, всесилля науки тощо) привела філософів і до сумнівів у можливостях філософії взагалі. Окремі філософи вбачають у філософії лише моралізаторство і різновид літературної творчості, що був покликаний обслуговувати певні суспільні запити.

Так само самокритика характерна і для сучасної теології. Богослови сумніваються не лише у можливостях систематичної теології, а і у основоположеннях християнського вчення. Серед біблеїстів, особливо у Німеччині, зустрічаються навіть богослови-атеїсти, які дійшли до таких переконань через критичний аналіз текстів. Є теологи, які відмовляються від релігії на користь атеїстичного світогляду з міркувань принципово порядку.

Загалом проведений аналіз дає змогу констатувати, що теологія в її претензії на статус мета-науки та універсального дискурсу в усьому слідує за філософією. Залежність теологічних концепцій від філософських особливо яскраво проявляється у тому, що теологія не пропонує власного погляду на науковий світогляд, а цілком і повністю залежить від філософії. Також не існує «теології науки», хоча існує філософія науки. Претензії філософії на роль особливого світогляду засновані на самостійності мислення, у той час як самостійна діяльність теолога як релігійного суб'єкта завжди обмежена його залежністю від конкретної релігійної традиції.

Література

1. Гайслер Н.Л. Энциклопедия христианской апологетики / пер. с англ. В. Гаврилова. СПб.: Библия для всех, 2004. 1184 с.
2. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии / пер. с чеш., англ. Н.Л. Цветкова; общ. ред. и сост. М. Сато. М.: Прогресс, Культура, 1993. 192 с.
3. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неомизма. М.: МГУ, 1971. 359 с.
4. Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / сост. Р. А. Гальцева; пер. Ж.В. Антонов, Г.В. Вдовина. М.: РОСПЭН, 2004. 704 с.
5. Жильсон Э. Философ и теология / пер. с фр. К. Демидова. М.: Гносис, 1995. 192 с.
6. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики. Логос. 2008. № 4(67). С. 33–54.
7. Чорноморець Ю.П. Новітні тенденції у православній теології. Інтелект. Особистість. Цивілізація: темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. проблематики. Вип. 10 / голов. ред. О.О. Шубін. Донецьк: ДонНУЕТ, 2012. С. 177–185.

8. Христокін Г.В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології. Українське релігієзнавство: Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. зб. наук. праць / Відп. ред. П.Ю. Павленко. 2008. № 43. С. 61–69.

9. Христокін Г.В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм. Практична філософія. 2006. № 2 (20). С. 180–189.

Анотація

Левченко Т. Г. Філософія і теологія: суперечка за статус мета-науки. – Стаття.

У статті доводиться суттєва подібність претензій філософії та теології на статус мета-науки та універсального світоглядного дискурсу. Історично ці претензії пов'язані з вченням про особливе інтуїтивне пізнання, сьогодні вони ж проявляються у намаганні дати відповіді на основні світоглядні питання особистості. Доведено, що претензії теології на статус мета-науки є менш обґрунтованими, ніж у філософії, оскільки теологія не може надавати методології для конкретних наук, не може без посередництва філософії оцінювати наукові теорії. Також теолог не є вільним у власних роздумах, навіть якщо проявляє творчу спонтанність, оскільки обов'язково має бути укорінений у певній традиції. Утопічними є сподівання католицьких, православних і протестантських богословів на те, що теологія з кінцем епохи модерну знову може претендувати на статус мета-науки і оцінювати досягнення усіх наук, особливо гуманітарних.

Ключові слова: філософія, теологія, релігія, християнство, інтуїція.

Аннотация

Левченко Т. Г. Философия и теология: спор за статус мета-науки. – Статья.

В статье доказывается существенное сходство претензий философии и теологии на статус мета-науки и универсального мировоззренческого дискурса. Исторически эти претензии

связаны с учением об особом интуитивном познании, сегодня они же проявляются в попытке дать ответы на основные мировоззренческие вопросы личности. Доказано, что претензии теологии на статус мета-науки менее обоснованы, чем у философии, поскольку теология не может предоставлять методологии для конкретных наук, не может без посредничества философии оценивать научные теории. Также теолог не является свободным в своих размышлениях, даже если проявляет творческую спонтанность, поскольку обязательно должен быть укоренен в определенной традиции. Утопическими являются надежды католических, православных и протестантских богословов на то, что теология с концом эпохи модерна снова может претендовать на статус мета-науки и оценивать достижения всех наук, особенно гуманитарных.

Ключевые слова: философия, теология, религия, христианство, интуиция.

Summary

Levchenko T. H. Philosophy and theology: a dispute over the status of meta-science. – Article.

The article shows a significant similarity of the claims of philosophy and theology to the status of meta-science and universal philosophical discourse. Historically, these claims relate to the doctrine of a special intuitive cognition, but today they are manifested in an attempt to answer the main ideological questions of the individual. It is proved that the claims of theology to the status of metascience are less substantiated than in philosophy, since theology can not provide methodology for specific sciences, can not, without the mediation of philosophy, evaluate scientific theories. Also, the theologian is not free in his own reflections, even if he exhibits creative spontaneity, because it must necessarily be rooted in a certain tradition. Utopian are the hopes of Catholic, Orthodox and Protestant theologians that theology with the end of the modern era can again qualify for the status of meta-science and evaluate the achievements of all sciences, especially humanitarian ones.

Key words: philosophy, theology, religion, christianity, intuition.

УДК 141.3

Т. В. Лисоколенко
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії
КВНЗ «Дніпровська академія неперервної освіти»

ГРА ТА ВІДТВОРЕННЯ СМISЛУ

У межах парадигмальної площини сучасного філософського дискурсу феномену гри відводиться не останнє місце. Дослідження гри не втрачає своєї актуальності в різних аспектах сучасних розвідок, виступаючи тим явищем, за допомогою котрого або поглиблюється розуміння певних філософських ідей, концепцій, систем, або обґрунтовується існування інших феноменів людського буття. Однак «сучасний стан гуманітарного знання вимагає принципово інших, міждисциплінарних підходів, які враховують глобалізацію людської свідомості у XXI столітті» [8]. З огляду на це, варто припустити, що означені тенденції характеристики гри в межах філософського дискурсу не завжди беруть до уваги концептуальне ядро «частина-ціле», яке допомагає розкрити не лише місце феномену гри в контексті певних теорій, а створює можливість для осягнення гри як цілісного явища з власною структурою та регулюючими механізмами існування. Саме на розкриття співвідношення «частина-ціле» спрямований підхід до аналізу феномена гри через контекст відтворюваних грою сенсів у межах різних концепцій.

Дослідження гри як явища можна проводити різними засобами залежно від того, що вкладати в розуміння цього поняття. Звичайно, що межі філософського дослідження не заперечують та не ставлять під сумнів загальноприйняте визначення гри як певної діяльності, однак значно поширюють та уточнюють сутність цього феномена, дозволяючи розглядати та аналізувати гру в більш ширшому контексті реальності.

Методологічною основою роботи є певні дослідження [8–20; 26]. У філософських словниках та енциклопедіях можна знайти різні, втім схожі, визначення феномена гри. Так, у філософському енциклопедичному словнику знаходимо таке визначення гри: «непродуктивна діяльність, яка здійснюється не для реалізації практичних цілей, а слугує задля розваги та забавки» [25, с. 168]. В енциклопедії постмодернізму знаходимо таке визначення: «Гра – різновид фізичної та інтелектуальної діяльності, позбавлений прямої практичної цільовідповідності, яка надає індивіду можливість для самореалізації» [23, с. 293]. У словнику сучасної західної філософії гра визначається як «форма вільного самовиявлення людини, яка передбачає реальну відкритість світу можливого, гра розгортається або у вигляді змагання, або у вигляді уявлень (виконання, репрезентація) певних ситуацій, сенсів, станів» [24, с. 110]. Наведені уривки з визначення гри як категорії філософського аналізу, звичайно, не вичерпують усіх наявних означень цього феномена. Втім, наводячи визначення гри саме як категорії філософського аналізу, варто зазначити, що у площині філософської рефлексії гра, досить часто асоціюється саме з видом діяльності та особливим світорозумінням, подекуди утилітарним.

Поза межами філософського дискурсу гра також доволі часто сприймається як те, що протистоїть площині серйозного. Однак коли ставляться запитання стосовно того, що спонукає людину до гри, за якими правилами вона грає, в межах якого культурного простору вона грає, яка гра захоплює, то часто можна знайти доволі суперечливі відповіді на поставлені питання, що, своєю чергою, дає змогу стверджувати, що в межах наявних теорій поняття гри та її роль у межах будь-якої теорії видозмінюється по-різному, наприклад, в межах розкриття сутності феномену культури, мови, мистецтва, комунікації тощо. Точніше, у зв'язку з пошуком відповідей на безліч онтологічних та гносеологічних запитань, що загалом не призводить до створення цілісної концепції гри, оскільки гра сприймається лише як частина певної теорії.

Звичайно, треба усвідомлювати, що сам по собі феномен гри є одним із тих феноменів у межах філософського дискурсу, аналіз та дослідження яких має бути конкретним, у прив'язці до певних дій, на що одним із перших звернув увагу Л. Вітгенштейн, зауважуючи про провідну роль контексту у вияві сенсу явищ. Але щодо феномена гри це не призводить до утворення цілісної концепції, принаймні в межах соціальної філософії. Отже, ця розвідка має на меті розкрити питання про можливість утворення цілісної концепції гри крізь пласти відтворюваних нею смислів.

Питання про відтворення смислів гри має величезну історію, адже філософи в різні історичні часи та за різних історико-культурних умов, вбачали смисл гри в суттєво різних явищах. Тобто поставити запитання про відтворення смислів частково означає змоделювати певне концептуальне ядро ідей, у межах яких гра наділяється схожим сенсом. Спробуємо об'єднати такі ідеї у певні концепції.

Концепція мовних ігор. У середині цього концепту також є різні погляди на те, чим є мовна гра. Звичайно, у цій теорії велике значення має саме розуміння сутності мови. Так, аспект взаємодії мови та гри достатньо влучно охоплений у роботах Ф. де Соссюра та Е. Бенвеніста. Зокрема, в одній з робіт знаходимо: «Мова утворена з формальних елементів, поєднаних у змінні комбінації, відповідно з визначеними принципами структури» [4, с. 23]. Розмірковуючи про форму буття самої мови, без якої неможливо уявити мовну гру, М. Гайдеггер писав: «<...> філософське дослідження має наважитися запитати, який спосіб буття загалом властивий мові» [26, с. 192]. Гра – це те явище, яке частково дає відповідь на поставлене німецьким філософом запитання. Саме Л. Вітгенштейн поклав початок осмисленню мови як гри: «<...> увесь процес вживання слів у мовленні можна уявити як одну з тих ігор, за допомогою яких діти оволодівають рідною мовою. Я буду називати ці ігри «мовними іграми» [7, с. 227]. Думка Л. Вітгенштейна рухалась від логіко-формального підходу розуміння мови до прагматичного, пов'язаного з концепцією «значення як вживання» [11; 12]. Фундаментальне положення, яке наштотувало Л. Вітгенштейна до цього висновку, полягає, мабуть, в усвідомленні того, що мова визначається не структурно, а емпірично, тобто тією роллю, яку вона виконує у соціумі.

К. Апель, своєю чергою, підходить до аналізу мови в контексті дослідження герменевтичної проблематики, розглядаючи при цьому акти мовної комунікації як мовні ігри, учасники котрих один для одного є текстами. К. Апель виходив із того, що дуже важливо, щоб кожен інтерпретатор, створюючи свій власний, новий зміст того, що інтерпретується, був певен, що його зрозуміли правильно. К. Апель вводить поняття *герменевтичної мовної гри*: «Зміст мовної гри інтерпретується в герменевтичній мовній грі» [1, с. 95]; *трансцендентальної мовної гри*: «Справжньою умовою можливості розуміння варто вважати трансцендентальну мовну гру» [2, с. 230]; *ідеальної мовної гри*: «Як контролююча інстанція дотримання правила може розглядатися лише ідеальна мовна гра ідеальної комунікативної спільноти» [2, с. 253].

У межах цієї концепції також цікавою виявляється теорія перформативів, де гра збагачується новими смислами. Розробляючи теорію перформативів, Дж. Остін прагнув переключити увагу з функції мови як відображення до функції мови як інструменту спілкування та взаємодії. Однією з головних задач теорії перформативів Дж. Остіна було з'ясування того, яким чином той, хто говорить, може досягти успіху через мовлення [13].

У наведених ідеях представників філософського знання стверджується прагматична сутність концепту мовних ігор. Звичайно, представлені ідеї розуміння самої суті мовних ігор не претендують на вичерпність, оскільки сама концепція «мовна гра» може розглядатися як універсальна категорія, крізь призму якої можна аналізувати інші різновиди ігор у межах філософської рефлексії. Також, згадуючи про універсальність цієї категорії, необхідно звернути увагу на правила мовних ігор як універсальний принцип, за допомогою якого можна досліджувати практично всі комунікативні ігри. «Мовні ігри є необхідним мінімумом зв'язків для існування суспільства» [10, с. 46].

Погляд на гру як на мовну гру загалом змінює уявлення про гру як про утилітарне явище, що протистоїть серйозності. Сама концепція мовної гри – це та ланка, яка дає змогу поглянути на процес комунікації зовсім з іншого ракурсу, регламентуючи його та висуваючи перед ним нові вимоги.

Ігрова концепція культури. У межах цієї концепції також утворюються різноманітні смислові центри щодо сенсу гри як культурної універсалії.

Розуміння гри як особливого простору буття культури було закладено Й. Гейзінгою. Він одним із перших запропонував розуміння гри як різноманітної категорії, що постає в ролі певної культурної універсалії. Буття гри у роботі «*Nomo ludens*» розкривається крізь різні сфери життєдіяльності людини, як-от поезія, філософія, наука тощо, що свідчить про різнобічність феномена гри та про складність встановлення меж поміж грою та її відсутністю. Саме це положення знайшло подальший розвиток у різних роботах діячів постмодерну [14]. У роботах Х. Ортеги-і-Гассета гра є способом, механізмом розкриття складних культурно-трансформаційних процесів, принципом побудови моделі дослідницького матеріалу, інструментом для роботи з текстом. Ортега зосереджується на сучасній грі, акцентуючи на грі мистецтва, місці та ролі людини у сучасній культурі. Гру в філософській спадщині Х. Ортеги-і-Гассета можна вважати своєрідним каркасом, що об'єднує багато окремих ідей та концепцій [21]. Гра у спадщині іспанського філософа має багато значень: гра – це методологічний інструментарій, за допомогою якого будується ігрова модель розуміння різноманітних теорій; гра – це спосіб викладення дослідницького матеріалу. Однак для Й. Гейзінги гра – це невід'ємна частина життя будь-якого суспільства, загальнодоступна діяльність, а для Х. Ортеги-і-Гассета гра – один зі способів порятунку культури від порожнечі, яку несуть із собою маси [16].

Власну естетичну та культурологічну теорію гри створив Ф. Шиллер. За задумами автора, гра звільняється від кількості буденності, від примусу та наділяється статусом вільної діяльності. Гра постає у формі естетичної видимості як процесу, що сприяє подоланню прірви в середині самої людини. Цей процес пов'язаний із входженням людини до світу культури. Естетична гра Ф. Шиллера – це своєрідне звільнення, в якому людина створює світ вищого порядку [15].

Німецький письменник та інтелектуал Г. Гессе у своєму романі «Гра в бісер» також наділяє гру своєрідною культурологічною функцією, реалізація якої сприяє подоланню кризи духовності у сучасному автору світі.

Звичайно, побіжний огляд не може розкрити усього розмаїття смислу гри в концепції культури, але він демонструє, що гра є полісемантичною категорією. У контексті означеної теорії через категорію гри до культурного простору вводяться нові компоненти, за допомогою яких можна розкрити рамки трансформації, генези та тенденцій зміни культури як універсальної категорії. Гра, своєю чергою, збагачується смисловими навантаженнями, які залежать, насамперед, від авторської позиції тієї чи іншої теорії.

Концепція гри в медіальній реальності. Ця концепція заслуговує на увагу в контексті того, що саме в її межах відбувається своєрідне подвоєння реальності. Говорячи про гру в медіальній реальності, Н. Луман писав: «Гра також є різ-

новидом подвоєння реальності, в процесі якого реальність, що розуміється як гра, виділяється з нормальної реальності, не обов'язково заперечуючи останню. Створюється друга <...> реальність, з точки зору якої звичайне життя виглядає вже не як реальна реальність» [20, с. 83]. Медіальний дискурс сучасності має багато форм репрезентації, серед яких треба виділити театральність, видовищність, включеність тощо. До окремих категорій належать також канали гри в межах медіальної реальності: телебачення, радіо, віртуальна реальність; зрозуміло, що в такому разі в межах кожного каналу комунікації розгортається власна гра. Отже, від каналу комунікації буде залежати смисл, який відтворює гра [17]. За допомогою медіа практично все можна перетворити на видовище, саме у медійному просторі зароджується поняття іншого театру, з іншими постановками та іншою грою. Театр та телебачення поєднує гра. «Театр також грає <...> інформацією та вимислом» [22, с. 329].

Ж. Бодрійяр як представник французької філософії зробив значний внесок у розробку концепції гри в медіальному дискурсі. Гра у його роботах пов'язана з такими концепціями, як віртуальна реальність, симулякр, імплізія, алеаторність тощо. Сама гра поряд із поняттям медіа у поглядах французького філософа трансформується, що пов'язано з постійними змінами і розширенням самого змісту поняття медіа [18].

Ж. Бодрійяр вважав, що медіа є засобом, що утворює віртуальну реальність, нав'язуючи гру з дійсністю чи гру в дійсність. Разом із цим Ж. Бодрійяр акцентує на тому, що «уся реальність зробилася грою в реальність» [5, с. 152], яка функціонує за власними правилами. Французький філософ вводить поняття «соціальної гри» як гри у людські відносини, що являє собою «величезну модель «симуляції» відсутньої взаємності. Для неї характерна нескритність, а функціональна симуляція» [6, с. 208]. Медіа, своєю чергою, виступаючи частиною соціальної гри, забезпечують реалізацію функціонування симуляції. Гра у медіапросторі в такому разі являє собою певні коди взаємин між людьми, медіа «навантажують» знаки різноманітними конотаціями, регламентуючи медійну сітку подій. Виступаючи з критикою сучасної культури, заявляючи, що медіа поряд з іншими знаками в суспільстві формують спрощену ігрову культуру, Ж. Бодрійяр констатує: «Саме ігрова діяльність дедалі більше керує нашим ставленням до речей, до людей, до культури» [6, с. 149]. Тут мається на увазі вплив на людей усіх медіазасобів загалом: «Послання» телебачення становлять не образи, які воно передає, а нові способи ставлення і сприйняття, нав'язані ним» [6, с. 160].

Загалом поєднання ідей, які можна помістити в межі цієї концепції, розширює саме розуміння гри, наділяючи її новими смислами. Найголовніше, чим збагачується гра в межах цієї концепції, – можливість поставити риторичне запитання «Що не є грою в подвійній медійній реальності?». Тобто тут безпосередньо гра стає центром комунікативного ядра, де кожен елемент претендує на побудову власної гри.

Концепція гри як «іншого» буття. Перед тим, як перейти до розкриття основних моментів цієї концепції, необхідно зазначити, що авторська позиція не заперечує звичного концепту осягнення гри як феномена людського буття. Межі статті не дають змоги охопити погляди представників цього напрямку, до яких, напевно, належать Р. Кайуа, Е. Берн, К. Юнг, Д. Мід тощо. Втім, варто зупинитися на постаті та ідеях лінгвіста та філософа М. Бахтіна, який створив концепцію, в межах якої гра постає у вигляді іншого буття, представляючи інший вимір життя. Так, у роботі «Автор і герой в естетичній діяльності» [3] гра розкривається через присутність самого автора і героя. Сама ця присутність утворює кілька пластів: через внутрішні, контекстні означення, за допомогою прив'язки до іманентних зв'язків М. Бахтін розкриває суть гри як іншого буття. За допомогою гри відбувається поглиблення розуміння феномена естетичної діяльності та мистецтва як явища. Скоріше за все, саме поняття іншого буття треба було б назвати «іншим автором та героєм», такими вони постають перед читачами крізь

призму аналізу феномена гри. З іншого боку, гра як феномен людського буття розширює саме розуміння соціальної події як явища, яке дає змогу не поєднуватися в єдине ціле автору та герою. Для М. Бахтіна гра в аспекті взаємозв'язку з культурою крізь мистецтво постає як інше буття, в межах якого розігрується життя [19].

Представлена позиція дає змогу звернути увагу на те, що гра є не лише вбудованою в соціальні процеси різних концепцій та не лише заслуговує на увагу як окрема категорія аналізу з власною структурою та варіаціями смислових навантажень, але є феноменом, який дає змогу розкривати інші пласти буття, на кшталт карнавалу як гри у філософії М. Бахтіна.

Необхідно звернути увагу на те, що представлені концепції не претендують на вичерпність або об'єктивність, тож сприймати їх краще як певну спробу щодо утворення цілісної концепції гри крізь пласти відтворюваних нею смислів. Тож, з огляду на думку відомого антрополога та філософа К. Леві-Строса, маємо дати відповідь на запитання: чи систематична запропонована система? Адже спроба створення цілісної концепції є, по суті, спробою утворення певної моделі або структури. Тоді треба вважати на таке: «Структурний аналіз зіштовхується з парадоксальною ситуацією: найбільш очевидною видається зовнішня структура, внутрішню структуру складніше зрозуміти, тому що усвідомлені та деформовані моделі стоять поміж спостерегачем та об'єктом його спостережень» [9, с. 249]. Запропоновану групу смислів різних типів ігор можна представити як систему очевидних зовнішніх родинних зв'язків, про що писав Л. Вітгенштейн: «Ігри утворюють родину» [7, с. 266]. Внутрішньою частиною ігрової моделі можна вважати частину мовних ігор, які функціонують у різних типах суспільства, величезний пласт ігор у медіальній реальності, в межах якої величезна кількість ігор справляють як відкритий, так і завуальований вплив на споживача. І, звичайно, до внутрішньої частини структури належать ігри в аспекті іншого буття. Щодо ігрової концепції культури, то тут варто зазначити, що на шляху аналізу гри як феномена культури необхідно підходити до гри як до знаку, що відтворює смисл, і це, звичайно, забезпечить ставлення до такої теорії як до внутрішньої частини структури. Безпосередня складність у формуванні внутрішнього та зовнішнього елементу ігрової структури пов'язана з поняттями «відсутня структура», «лімінальність», «наддодативність», «пучки відносин» тощо.

Література

1. Апель К.-О. Витгенштейн и проблема герменевтического понимания. Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. С. 61–102.
2. Апель К.-О. Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук. Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. С. 193–236.
3. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. С. 9–191.
4. Бенвенист Э. Общая лингвистика / пер. с фр. Ю. Степанова. М.: УРСС, 2002. 448 с.
5. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С.Н. Зенкин. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
6. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр. Е.А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
7. Витгенштейн Л. Философские исследования. Языки как образ мира. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 220–546.
8. Дубровская Е.А. Игра как социокультурный феномен / Е.А. Дубровская, С.В. Франц. Дискуссии. 2014. Вып. 7(48). URL: www.journal-discussion.ru/publication.php?id=1137.
9. Леві-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. В.В. Иванова. М.: Наука, 1985. 396 с.
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.; СПб.: Алетейя 1998. 160 с.
11. Лисоколенко Т.В. Смысловое содержание языковой игры Л. Витгенштейна и К. Апеля. Перспективы. 2012. № 1(51). С. 67–72.
12. Лисоколенко Т.В. Про прагматику мови у текстах Л. Вітгенштейна. Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2013. Вип. 6(3). С. 109–114.
13. Лисоколенко Т.В. Людвиг Витгенштейн и теория перформативов. Культурологический вестник: научно-теоретический ежегодник Нижней Надднепрянщины. 2013. Вип. 31. – С. 200–205.
14. Лисоколенко Т.В. Экзистенциальное поле игры Й. Хейзинги. Грані. 2014. № 10(114). С. 18–23.
15. Лисоколенко Т.В. Игра как феномен культуры в описаниях Ф. Шиллера, Г. Гессе, Э. Финка. Актуальные проблемы философии та соціології: науково-практичний журнал. Одеса: Гельветика, 2016. Вип. 9. С. 60–63.
16. Лисоколенко Т.В. Філософські ідеї Хосе Ортеги-і-Гасета в контексті ігрової концепції культури. Хосе Ортега-і-Гасет: життя, історичний розум і ліберальна демократія: монографія. Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2017. С. 490–506.
17. Лисоколенко Т.В. Театральность современного медийного дискурса. Культурологический вестник: Научно-теоретический ежегодник Нижней Надднепрянщины. Запорожжя: КСК-Альянс, 2017. Вип. 37(1). С. 136–142.
18. Лисоколенко Т.В. Игра в философии Ж. Бодрийяра. Актуальные проблемы философии та соціології: науково-практичний журнал. Одеса: Гельветика, 2017. Вип. 18. С. 78–81.
19. Лисоколенко Т.В. Игра как иное бытие в работе М.М.Бахтина «Автор и герой в эстетической деятельности». The scientific heritage (Budapest, Hungary). 2017. No. 16 (16) P. 1. P. 44–46.
20. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2005. 256 с.
21. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / пер. исп. Восстание масс: сб. трудов. М.: ООО АСТ, 2003. С. 15–181.
22. Пави П. Словарь театра / пер. с фр. М.: Прогресс, 1991. 504 с.
23. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
24. Современная западная философия: Словарь. М.: Политиздат, 1991. 414 с.
25. Философский энциклопедический словарь. М.: ИНФРА, 1999. 576 с.
26. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 505 с.
27. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / пер. с нидерл. Г. Тавризян. М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. С. 7–240.

Анотація

Лисоколенко Т. В. Гра та відтворення смислу. – Стаття.

Увага зосереджена на відтворенні смислів гри в концептуальній площині мовних ігор, ігрової концепції культури, гри в медіальній реальності та гри як феномена «іншого» буття. Автор наголошує на тому, що гра в межах різних наукових площин пов'язується з утилітарним смислом, який значно звужує її сенс у межах філософського дискурсу. В роботі робиться спроба утворення певного ядра ідей, у межах яких гра продукує різні смисли. Проведене дослідження дає змогу припустити, що гра є полісемантичною категорією аналізу. «Мовна гра» є універсальною категорією, крізь призму якої можна аналізувати інші різновиди ігор. Через категорію гри до культурного простору вводяться нові компоненти, за допомогою яких можна розкрити тенденції змін культури як універсальної категорії. У концепції медіареальності гра перебуває в центрі комунікативного ядра, кожен елемент якого буде власну гру. Гра заслуговує на увагу як окрема категорія аналізу з різними варіантами побудови власної структури та варіаціями смислових навантажень.

Ключові слова: гра, мова, культура, медіа, онтологія.

Аннотация

Лисоколенко Т. В. Игра и воспроизводство смысла. – Статья.

Внимание сосредоточено на воспроизводстве смыслов игры в концептуальной плоскости языковых игр, игровой концепции культуры, игры в медиальной реальности и игры как феномена «иного» бытия. Автор акцентирует на том, что игра в пределах разных научных плоскостей связывается с утилитарным смыслом, который сужает ее смысл в рамках философского дискурса. В работе осуществляется попытка создания определенного ядра идей, в рамках которых игра продуцирует различные смыслы. Проведенное исследование позволяет предположить, что игра является полисемантической категорией анализа. «Языковая игра» является универсальной категорией, сквозь призму которой можно проводить анализ иных видов игр. Игра способствует введению в пространство культуры новых компонентов, при помощи которых можно раскрыть тенденции изменений в культуре как универсальной категории. В концепции медиальной реальности игра находится в центре коммуникативного ядра, каждый элемент которого строит свою игру. Игра заслуживает внимания как отдельная категория анализа с различными вариантами построения собственной структуры и вариациями смысловых нагрузок.

Ключевые слова: игра, язык, культура, медиа, онтология.

Summary

Lysokolenko T. V. Game and recreation of meaning. – Article.

Attention is focused on recreation of the meanings of the game in the conceptual plane of language games, the game concept of culture, games in the medial reality and the game as a phenomenon of “other” being. The author emphasizes that the game within the various scientific fields is associated with the utilitarian meaning, which significantly narrows its meaning within the philosophical discourse. In this paper an attempt is made to create a certain core of ideas within which the game produces various meanings. The study suggests that the game is a polysemantic category of analysis. “Language game” is a universal category, in terms of which you can analyze other types of games. Through the category of game, new components are introduced to the cultural space, using which you can reveal trends in cultural change as a universal category. In the concept of mediareality, the game is in the center of the communicative nucleus, each element of which builds its own game. The game deserves attention as a separate category of analysis, with different variants of constructing of its own structure and variations of semantic loads.

Key words: game, language, culture, media, ontology.

УДК 323.22

М. В. Ліпін

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософських і соціальних наук

Київського національного торговельно-економічного університету

ДИСКУРС ІДЕНТИЧНОСТІ ЯК ІДЕОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ

У наш час більшість дослідників схильні шукати підстави людського ставлення до самих себе в темних та ірраціональних вимірах міфології. Особливо гостро ця проблема постає в тому разі, коли критичне відношення людини до себе як до родової істоти підміняється дискурсом кризи ідентичності. Нині пошуки ідентичності відбуваються на тлі розпаду універсального контексту людського існування, що зумовлено, як вважає І. Джохадзе, невирішеністю соціальних проблем політичними засобами. В цій ситуації, на думку дослідника, етнокультурний релятивізм, так само як і протиставлення глобалізації (зі знаком мінус) особливій культурній ідентичності (зі знаком плюс), не тільки не наближають нас до вирішення зазначених проблем, а, навпаки, тільки поглиблюють їх [5, с. 72].

Серед вітчизняних досліджень присвячених проблемі ідентичності особливу увагу заслуговують праці вчених: К. Аверіної, О. Білого, Є. Бистрицького, Т. Воропаєвої, П. Гнатенко, С. Кисельова, А. Кургузового, О. Лісового, Л. Нагорної, Т. Новак, С. Пролєєва, Г. Палія, О. Резніка, М. Рябчук, Н. Стратонові, Г. Хоружего, Б. Черкес, С. Ягодзінського, Н. Яковенко тощо.

Серед західних дослідників дискурсу ідентичності необхідно зазначити А. Адлера, Д. Агамбена, З. Баумана, Р. Баумайстера, У. Бека, П. Бергера, П. Бурдьє, В. Гьосле, Ж. Дельоза, У. Джеймса, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, Е. Гоффмана, М. Кастельса, П. Козловскі, Н. Лумана, Г. Люббе, П. Рікера, П. Слотердайка, К. Хорні, З. Фройда, М. Фуко, Е. Еріксона, К. Юнга.

Метою статі є дослідження дискурсу ідентичності як ідеологічного проекту.

Звернення до специфіки соціальних зв'язків дає змогу розглянути поширення дискурсу ідентичності як симптом дегуманізації людських відносин. У цьому контексті «криза ідентичності» постає відлунням кризи суспільних відносин. Невирішеність соціальних проблем політичними засобами, про які згадує І. Джохадзе, іншими словами, може бути описана як формування такої соціальної системи, в якій проблематизується *олюднення людини*. Навпаки, в середині цієї системи розгортається процес її *злюднення*. Як наслідок, в «іншому» людина перестає впізнавати людське обличчя. Нагадаємо, як у творчості Ж.-П. Сартра «інший» обертається «пеклом», але якщо прийняти діалектику розвитку людського «Я» через звернення до «Ти», тоді стає зрозумілим, що за умови перетворення «іншого» на пекло, такої самої трансформації зазнає і наше власне «Я». Людина стає «пеклом» для самої себе, а значить, у цій ситуації вона стикається з нестерпністю власного буття. Отже, якщо «Я» – це «пекло», тоді цілком природно відбувається втеча з цього дегманізованого «пекла» – втеча в ідентичність.

Світ стає ворожим щодо людини тоді, коли людина постає ворожою сама собі. Знелюднений світ – це світ абсурду. Звернення до пошуків національної, етнічної або культурної ідентичності живляться потребою надати середовищу людського існування хоча б якусь подобу осмисленості. Часто смисл виявляється затребуваний рівно настільки, щоб на ньому міг паразитувати ідеологізований дискурс ідентичності. Тому, як видається, абсурд тут не долається смислом, він піддається «ребрендингу» ірраціональними засобами міфологізації. Такий шлях, із точки зору П. Слотердайка, є прикладом неоконсервативної схеми надання сенсу, суть якої полягає у підміні абсурдності ідентичністю, набутті відчуття «Я» ціною відмови від *досвіду критики* [11, с. 627–628].

Покладене Просвітництвом завдання досягнення «повноліття» вимагає, перш за все, самостійного мислення, критичного переосмислення того, що застигло у вигляді навколишнього середовища та власного емпіричного «єго». Натомість, як вважає П. Слотердайк, кружляння навколо «золотого тільця ідентичності» виступає останнім захопленням анти-Просвітництва. Саме тому ідентичність постає «закляттям» консерватизму, яке за обіцянками повернення «найінтимнішого», обіцянками автентичного існування приховує прояви «найбільш зовнішнього» та «найбільш загального» [11, с. 117–118]. У сучасному «суспільстві ризику» і невизначеності дискурс ідентичності обіцяє повернення до захищеного і безпечного «природного» або «традиційного» стану, тому ідентичність, пише П. Слотердайк, визначається як «протез саме собою зрозумілого на небезпечній території» [12, с. 94].

Механізм присутності «найбільш зовнішнього» в обіцянках повернення «найінтимнішого» розкривається в логіці здійснення *локалізації* та *регіоналізації* як елементів боротьби за встановлення такого режиму існування, який П. Бурдьє визначає терміном «символічна влада» [3, с. 87–96]. Специфікою останньої є те, що вона постає своєрідною «невидимою владою», котра здійснюється тільки за сприяння тих, хто не хоче знати, що перебуває під її впливом або навіть сам її здійснює. «Символічна влада» конституює соціальну реальність, утворює консенсус із приводу найменувань, значень та класифікацій різноманітних елементів чинного соціального порядку.

У цьому контексті розкривається взаємозв'язок між «символічною владою» та *ідеологією*. Мобілізація соціальних груп, їх об'єднання одночасно утворюють передумови для *розділення* та *розрізнення* як усередині групи, так і тих, хто в новоутворену соціальну групу не входить. У межах таких силових відносин культура використовується як інструмент легітимації панування, адже вона містить засоби «символічного виробництва». Інакше кажучи, вона починає виконувати ідеологічну функцію.

Згідно з цим підходом, «символічна боротьба» ведеться за нав'язування такого світорозуміння, котре буде відповідати інтересам тих або інших соціальних груп. Таким чином, під закликами до ідентичності, свідомо або ні, приховується боротьба за «символічну владу», боротьба за право нав'язувати певне бачення світу, боротьба за право окремому індивіду або певній групі представляти усе суспільство. Боротьба і протиставлення національної, етнічної або культурної особливості глобалізаційним процесам також виявляються вписаними у суперництво за «символічну владу». Причому, як і в усіх потестарних відносинах взагалі, захоплення символічного світу супроводжується наділенням часткової, приватної соціальної позиції та партикулярного інтересу універсальним значенням. Отже, такі здавалося б об'єктивні явища, як *регіон*, *територія*, *пам'ять*, *мова*, *культура*, *етнос* наповнюються вузькогруповими інтересами та уявленнями, а тому починають брати участь в ідеологічній маніпуляції. Бажана універсальність досягається тут шляхом витіснення «чужих» уявлень про світоустрій. У цих умовах критерії національної або культурної ідентичності відіграють роль важливого засобу легітимації «символічного панування», а значить, вони починають «функціонувати як сили» [4, с. 49].

Модель світу як співвідношення сліпих сил зароджується ще в епоху Нового часу та набуває всебічного поширення саме в наш час. В основі такого світогляду міститься переконання, відповідно до якого *дискурс сили протиставляє себе*

істині. Точніше, в його межах істиною стає те, що служить перемозі приватного інтересу. Зрозуміло, що через зазначене істина тут втрачає свою об'єктивну універсальність. Натомість усередині силових відносин її привід використується задля того, щоб надати суб'єктивній позиції вигляд універсальності. Ця приватна «істина» черпає енергію існування не з глибин об'єктивного світу, а з боротьби, що завершується перемогою. В такому ракурсі істина завжди опиняється на боці переможців.

Такі уявлення вкорінені у товщу соціальної реальності і є вираженням такого стану соціального співіснування, котрий ще за часів Т. Гоббса був охарактеризований як «війна всіх проти всіх». Ідеологізований дискурс ідентичності цілком вписується у це уявлення про соціальний простір, як простір війни [15]. Тут боротьба ведеться за право на «самовизначення», за право «бути самими собою», тобто за право конституювати та нав'язувати власне бачення автентичного існування людини та спільноти. Зрештою, вона ведеться за право нав'язувати іншому «автентичну» ідентичність, *примушувати його до ідентичності*. Одночасно ця боротьба ведеться з позиції заперечення універсальної істини та покладання права переможців на «самобутність». Незважаючи на властиву нашому часу тенденцію заперечення об'єктивної істини та піднесення на перший план суб'єктивної гадки (свавілля), риторика істини все одно залишається затребуваною навіть у межах ідеологічного маніпулювання. Будь-який приватний інтерес, як свідчить логіка «символічного виробництва», прагне схватися за істину і ствердити себе як істинний, а через це і як всезагальний інтерес [7, с. 47–48]. Імітація приналежності до істини сприяє ефективному нав'язуванню часткового інтересу та порівняної картини світу як суспільного інтересу та абсолютного, завершеного знання. Потуга істини надає силу частковому та спотвореному існувати як ціле і через це, зберігаючи хоча б видимість повноти, видавати себе за універсальне. Те саме стосується і битв за ідентичність, котрі розгортаються нині вже не у вузьких межах психологічних проблем окремого індивідуума, а виходять на рівень великих соціальних груп. «Криза ідентичності» постає в цьому ракурсі як криза суспільного буття.

Ще одним із важливих факторів, котрі нині ускладнюють рефлексивне ставлення людини до самої себе та навколишнього світу є абсолютизація економічного способу існування. Соціальний простір, котрий продукує тотальну монетаризацію людських відносин, призводить до того, що починається ототожнення економічного і онтологічного режимів людського існування. З огляду на зазначене, наприклад, відбувається перенесення джерела людського розуму до «економічного космосу». Так, із точки зору відомого економіста Л. Мізеса, «будь-яка розумна дія є одночасно і економічною дією. Будь-яка економічна дія є раціональною» [8, с. 77]. Зрештою, сфера економічного і раціонального ототожнюються з «грошовими розрахунками» [8, с. 85], що цілком логічно завершується перетворенням грошей у матеріальне втілення розуму. У контексті проблеми нашого дослідження це означає, що людська ідентичність виявляється лише моментом цього самовідворюючого процесу циркуляції грошей.

Мова йде про те, що поза дійсним ставленням людини до себе як до представника роду людського, тобто того, що Г.В.Ф. Гегель називав «овнутренням», ідентичність постає суто *ідеологічним утворенням*. Як останнє вона виявляється відірваною від практичного самоствердження особистості, а значить, зменшення простору реальної участі людини в історії призводить до збільшення потреби в ідентичності як способі *уявного набуття смислу*.

З точки зору М. Кастельса, нині «пошук ідентичності, колективної або індивідуальної, приписаної або сконструйованої, стає фундаментальним джерелом соціальних значень» [6, с. 27], а втрата легітимності соціальними інститутами та культурою взагалі спричиняє перетворення процесу пошуку власної ідентичності на єдине джерело смислу. Іншими словами, відбувається замикання розгубленої індиві-

дуальності у сфері приватного, яке тільки і визнається єдиним достовірним простором її свободи. Але ця «територія» поза реальною діяльністю індивіда постає як дещо віртуальне: «Люди дедалі частіше організують свої смисли не навколо того, що вони роблять, але на основі того, ким вони є, або своїх уявлень про те, ким вони є» [6, с. 27].

Абсолютизація опозиції соціальної системи та окремого індивіда приховує той факт, що уявлення людей про себе давно вже є «ставкою у грі влади» [4, с. 135]. Уявлення про відмінність «персональної ідентичності» та «колективної ідентичності» тільки приховують їх взаємозв'язок. Вони обидві конституюють «его» як те, що постає перед нами, як *наявне*, і саме в такому вигляді воно не тільки є претензією стати суб'єктом панування над світом, але і готовністю бути *об'єктом* панування.

Небезпека втрати людиною власної сутності зростає пропорційно перетворенню її на володаря усього сущого. Як останнє вона репрезентується саме у «глобальних мережах інструментального обміну», всередині яких утилізується не тільки навколишній світ, а і сам індивід. У контексті нашої проблеми людина утилізує себе в процесі постійного споживання різноманітних образів ідентичності, які нібито поставлені перед нею в наявному вигляді. Споживання готових образів утворює тимчасову ілюзію самототожності, хоча насправді, як писав М. Гайдеггер, із самою собою, тобто зі своєї сутністю, «людина сьогодні якраз ніде вже не зустрічається <...> і тому вже ніколи не зможе зустріти серед предметів свого уявлення самої себе» [17, с. 233]. Наш час пропонує шукати власну ідентичність і відповідні смисли у сфері уявного, втім, постає питання, якими є смисли, що конституюються навколо пустоти, котра утворюється на місці зникаючої сутності світу і людини?

Отже, ідентичність виявляється індивідуалізованим відтворенням тоталізуючих тенденцій нашого часу. Механізм такого відтворення маскується під протиставленням індивідуального і суспільного, де перше уявляється джерелом свободи, а друге – репресивною інстанцією, що нав'язує об'єктивовану необхідність. Згідно з таким уявленням, свобода ототожнюється зі спонтанною розкутістю енергії індивіда, проте саме ця внутрішня необмежена «свобода» стає досконалим провідником імперсональних сил. М. Гайдеггер писав: «Гола розкутість і сваволя – завжди тільки нічний бік свободи, її денний бік – претензія на необхідне як зобов'язуюче і опорне» [17, с. 119]. Якщо свобода-сваволя концентрується на боці індивіда, то «претензія на необхідне» доповнює її шляхом адаптації до наявних умов існування. Ця претензія передбачає забезпечення індивідуального самоствердження, адже, попри наявність префікса *само-*, тут стверджується дещо протилежне людській сутності. Лінія тоталізації, навіть незважаючи (або завдяки) на те, що людина не усвідомлює її, діє, спрямовуючи процес конституювання ідентичності в русло цього «самозабезпечення» та «самоствердження». Важливо розуміти, що останнє виражає собою знесоблений процес «самоуповноваження влади».

Ототожнення пошуку ідентичності з пошуком людської сутності є природним наслідком логіки формування такого проекту доби модерну як «індивідуалізоване суспільство». Свого часу Ю. Габермас, звертаючись до праць Гегеля, підкреслював, що властиве Новому часу прагнення звільнення може перетворюватися на свою протилежність – несвободу. Причиною такої підміни виступає перетворення відносного у абсолютне. «Модерний світ страждає помилковими ідентичностями, тому що порівняне, зумовлене як у повсякденності, так і в філософії, покладається як абсолютне» [16, с. 40]. У наш час стає банальним твердження про множинність і порівняність будь-якої ідентичності, проте, незважаючи на, здавалося б, яскраві емпіричні підтвердження цього факту, котрі у великій кількості надає сучасна історія, до цього часу як окремі індивіди, так і цілі групи продовжують брати активну участь у процедурі абсолютизації цих порівняних начал. На цих підставах вони конструюють власні образи, за які доводиться розраховува-

тись людяністю. Адже єдність, котра досягається на цьому шляху, є тільки *негативною єдністю*, у світі, де все навіть під маскою абсолютності є порівняним, людські стосунки втрачають свою безпосередність. Тому єдиною інстанцією, котра задає їм соціально прийнятну форму, є влада. Праві були Т. Адорно і М. Горькаймер, коли писали, що «пробудження суб'єкта куплене ціною визнання влади як принципу всіх відносин» [1, с. 22]. Якщо звернутися до досліджень Т. Гобсом або Г.В.Ф. Гегелем історичних засад формування громадянського суспільства, в якому містяться підвалини «індивідуалізованого суспільства», то ми не побачимо там присутності будь-якої позитивної єдності. Проте саме в цих умовах зароджується індивідуалізм, котрий у наш час стикається з ідентичністю як проблемою.

Стратегії формування потестарних відносин іманентно містять тенденцію абсолютизації порівняного, котра здійснюється шляхом «псування» абсолютного і конститує таку єдність, в якій одні її елементи існують за рахунок інших. У цьому контексті важливо є розрізнення «позитивної» і «негативної, або хибної» єдності Вл. Соловйовим. «Я називаю істинною, або позитивною вседністю таку, в якій єдине існує не за рахунок всіх або на шкоду їм, а на користь всім. Хибна, негативна єдність придушує або поглинає елементи, що входять у неї і сама виявляється, таким чином, *пустотою*; істинна єдність зберігає та підсилює свої елементи, здійснюючись у них як *повнота буття*» [13, с. 552]. Таким чином, важливою ознакою Абсолютного є його відкритість усьому і взаємопроникненість усім. Натомість порівняне, котре наполягає на власній відокремленості, тим самим випадає за межі зазначеної єдності і, навпаки, протиставляє себе усьому. Абсолютизація порівняного відбувається шляхом переривання зазначеної єдності та обмеження її чітко окресленими межами. Це і є шлях псування абсолютного.

Абсолют, або, краще сказати присутність у горизонті абсолютного, є відкритістю *зустрічі з іншим*. У цьому горизонті ідентичність завжди є незавершеною, а значить, несамототожною, тобто вона ніколи не вичерпує собою глибини людської самості. Так само не вичерпує її сукупність різних ідентичностей. Проте абсолютизація порівняних ідентичностей людини перериває діалектику тотожності і відмінності у людській сутності. Як наслідок, тотожність залишається на боці індивідуума, а відмінність виноситься назовні. Людське «Я» зливається із власним образом, що надається йому тією або іншою ідентичністю і через це виявляється поневоле, ніби замкненим у себе. У такому разі ми маємо справу з *догматичною ідентичністю*, котра, як і будь-який догматизм, своєю передумовою має абсолютизацію порівняного» [14, с. 119].

Пошук ідентичності в усіх її формах спотворюється тоді, коли надає набутому результату абсолютного значення. З точки зору П. Рікера, це спотворення можна охарактеризувати як «спокусу ідентифікації», котра полягає у «зниженні ідентичності *ipse* до рівня ідентичності *idem*, або, якщо хочете, у сповзанні, відхиленні, котрі ведуть від гнучкості, що властива збереженню «я» при *зобов'язанні*, до непохитної твердості характеру у квазіпатологічному значенні слова» [10, с. 119–120]. Причиною, яка запускає механізм «спокусу ідентичності», є *ідеологія*, котра, як зазначає П. Рікер, «обертається навколо влади» [10, с. 122]. Зрештою, необхідно визнати, що сповзання ідентичності до рівня *idem* є небезпекою, котра притаманна саме владним відносинам. Інфікованість владою надає проблемі ідентичності той імпульс, що спричиняє абсолютизацію порівняного і часткового, його претензію на всезагальність і універсальність. Від самого початку доби модерну абсолютизація («утвердження непохитної твердості») супроводжується саморозширенням влади, через що *сутності позбавляється спочатку річ, потім цілий світ і, зрештою, людина*.

Процедура позбавлення сутності перетворює все на об'єкт утилізації та маніпулювання. Для того, щоб піддати утилізації сутність людини, необхідно здійснити операцію «уречевлення душі». У горизонті владних відносин унеможливується зустріч сутності, яка вимагає відкритості для

прийняття іншого. Своєю чергою, у межах ідеології, котра покликана легітимізувати таке уречевлення, відбувається *спотворення реальності іншого* задля панування над ним, яке призводить не просто до відчуження людини від опанованого світу, разом з «уречевленням духу» зачаклованими стають стосунки самих людей, і навіть ставлення одиничного до самого себе» [1, с. 54]. Отже, в результаті вторгнення ідеології у процес ідентифікації відбувається відчуження людини від самої себе, через що вона стає для себе «сліпою плямою». У цьому ракурсі абсолютизація ідентичності є спробою зробити себе «видимим», «існуючим».

Згідно з таким підходом, стає зрозумілим, що в середині ідеології відбувається збіг об'єктивного і суб'єктивного в процесі утворення ідентичності. Зрештою, у більшості досліджень, що розглядають різні аспекти проблеми ідентичності, відбувається віднесення останньої до певного цілого. Безсумнівно, питання ідентичності має вирішуватись у співвідношенні з деякою цілісністю. «Питання про ідентичність, – зазначає з цього приводу Г. Міненков, – це питання про відповідність певного суб'єкта (особистості, групи) джерелу норми і поведінкових реакцій, де джерело, як уявляється, має більш загальну природу, ніж самі ці норми <...> у будь-якому разі ідентичність є усвідомленням саме особистістю своєї приналежності до певного цілого» [9]. Втім, в умовах сучасного суспільства таке ціле редукується до тих або інших колективних утворень, котрі *привласнюють функцію іншого*. Через зумовленість ідентичності *визнанням іншого* привласнення колективом цієї функції означає, що самоідентифікація відбувається через співвідношення «Я» зі знеособленими іншими колективного тіла. Простір самоті позбавляється автономії «внутрішнього виміру», котрий утворюється діалогом «Я» і «не-Я», де «не-Я» уособлює собою не анонімну публічність, або те, що Ф.М. Достоєвський називав «всємством», а голос «роду людського». Коли набута ідентичність перестає бути самоствердженням однобічного емпіричного «ego», вона постає джерелом осмисленості буття, інакше вона виступає способом прив'язування людини до штучно сконструйованих образів.

Література

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 354 с.
2. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона». Ab Imperio. 2002. № 2. С. 49–62.
3. Бурдые П. О символической власти. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 87–96.
4. Делез Ж. Фуко / Пер. с франц. Е.В. Семиной. Вступит. статья И.П. Ильина. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века).
5. Джохадзе И. Политика как «частное дело». Демократия после Модерна. М.: Праксис, 2006. С. 70–87.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
7. Лобастов Г. Так что же такое истина? Философские науки. 1991. № 6. С. 47–58.
8. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. М.: Catalaxy, 1994.
9. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения (часть I). Газета інтелектуального союбщества Беларуси. URL: <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68>.
10. Рікер П. Память, история, забвение / пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века).
11. Слотердайк П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева; испр. изд.-е. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009.
12. Слотердайк П. Сферы. Плуральная сферология. – Т. 3: Пена / П. Слотердайк; пер. с нем. К.В. Лошечевского. – СПб.: Наука, 2010. – 923 с.
13. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. (Филос. наследие. Т. 105).

14. Франк С. Философские предпосылки деспотизма. Вопросы философии. 1992. № 3. С. 119–129.

15. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. 312 с.

16. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

17. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 436 с.

Анотація

Ліпін М. В. Дискурс ідентичності як ідеологічний проект. – Стаття.

У наш час більшість дослідників схильна шукати підстави людського відношення до самих себе в темних та ірраціональних вимірах міфології. Особливо гостро ця проблема постає в тому разі, коли критичне ставлення людини до себе як до родової істоти підміняється дискурсом кризи ідентичності. Нині пошуки ідентичності відбуваються на тлі розпаду універсального контексту людського існування, що зумовлено невирішеністю соціальних проблем політичними засобами. Дискурс ідентичності актуалізується в процесі боротьби за владу та постає у вигляді примусу до ідентичності. Звернення до специфіки соціальних зв'язків дає змогу розглянути поширення дискурсу ідентичності як симптом дегуманізації людських відносин. У цьому контексті «криза ідентичності» постає відлунням кризи суспільних відносин.

Ключові слова: ідентичність, влада, соціальні зв'язки, особистості, ідеологія.

Аннотация

Липин Н. В. Дискурс идентичности как идеологический проект. – Статья.

В настоящее время большинство исследователей склонны искать основания человеческого отношения к самому себе

в темных и иррациональных измерениях мифологии. Особенно остро эта проблема предстает в том случае, когда критическое отношение человека к себе как к родовому существу подменяется дискурсом кризиса идентичности. Сегодня поиски идентичности происходят на фоне распада универсального контекста человеческого существования, что обусловлено нерешенностью социальных проблем политическими средствами. Дискурс идентичности актуализируется в процессе борьбы за власть и предстает в виде принуждения к идентичности. Обращение к специфике социальных связей позволяет рассмотреть распространение дискурса идентичности как симптом дегуманизации человеческих отношений. В этом контексте «кризис идентичности» предстает эхом кризиса общественных отношений.

Ключевые слова: идентичность, власть, социальные связи, личности, идеология.

Summary

Lipin M. V. Discourse of identity as an ideological project. – Article.

At present, most researchers are inclined to seek the basis of the human attitude to themselves in the dark and irrational dimensions of mythology. This problem is especially acute when criticizing the attitude of a person towards himself as a generic being is replaced by the discourse of the identity crisis. Today, the search for identity takes place against the background of the collapse of the universal context of human existence, which is due to the unresolved social problems by political means. The discourse of identity is actualized in the course of the power struggle and appears in the form of coercion to identity. The appeal to the specifics of social connections allows us to consider the extension of the discourse of identity as a symptom of the dehumanization of human relations. In this context, the “identity crisis” appears as an echo of the crisis of social relations.

Key words: identity, power, social connections, individuals, ideology.

УДК 165.72

О. Ю. Літінська
кандидат філософських наук,
доцент кафедри іноземних мов

Національного університету «Львівська політехніка»

СТРАТЕГІЯ ОЗНАЧЕННЯ ЗА СЕКСТОМ ЕМПІРИКОМ

В історико-філософській традиції склався досить суперечливий образ Секста Емпірика. Здебільшого його розцінюють як нецікавого для широкого кола дослідників автора [10; 9]. Секста Емпірика «зреклися» і філологи: його твори, як правило, знаходяться поза списками класичних літературних творів античної доби. Наприклад, у хрестоматійному індексі Г. Роуза відсутні навіть згадки про Секста Емпірика [13].

Без Секста Емпірика (як і без пірронізма як такого) відбулися всі значні концептуальні реконструкції античної і західноєвропейської філософії. У різних картинах античного філософування центральними фігурами, як правило, поставали досократики, Сократ, Платон, Аристотель, але скептики ніколи не розглядалися як філософи, що вплинули на хід формування західної культури. Крім того, твори Секста Емпірика рідко визначаються як основні філософські твори елліністичного періоду – тут вся увага прикута до неоплатоніків, перипатетиків, епікурейців, стоїків. У найкращому разі трактати Секста Емпірика розглядаються як доксографічні компіляції, які потребують критичного розгляду і як другорядні матеріали у розмові про дійсно значущі, але фрагментарно збережені тексти [7]. Наукове завдання, яке ми вирішуємо у роботі, – це зміна образу філософії Секста Емпірика і античного скептицизму загалом у контексті формування античного і європейського світобачення за допомогою звернення до оригінальної концепції означення у філософії пізнього скептицизму.

У контексті сучасних історико-філософських досліджень розмова про Секста Емпірика може розвиватися, як мінімум, за двома сценаріями: за першим, «апологетичним», необхідним і першочерговим завданням історико-філософських досліджень є доказ тези про самостійність і оригінальність філософії Секста [3; 8]; за другим, «традиційним», необхідно ігнорувати скептичне осмислення думок, які наводяться в текстах і витлумачувати факти у первозданному вигляді, не звертаючи уваги на коментарі доксографа [11]. У статті акцентується на диференційному тлумаченні скептичних вчень, що припускає наявність двох незалежних і оригінальних шкіл скептичної філософії (М. Патрик, А. Несс). Для сучасних досліджень античного скептицизму характерною є відмова від однозначних інтерпретацій та системності, завдяки чому античний скептицизм розглядається не тільки як фрагмент історії філософії, але і як «парасольковий термін» мовного аналізу (Р. Хенкінсон). Існують також дослідження, присвячені проблемам філософських і історичних контекстів скептичного вчення (П. Мор та Р. Шарплес). Актуальним є цикл досліджень, що висвітлює концептуальні зв'язки античного скептицизму й сучасної філософії (Б. Страуд, Б. Францес, Р. Вайнтрауб і П. Бачваров).

Проблема, яку вирішує наша робота, – розкриття оригінальної і самостійної концепції Секста Емпірика, яка розглядається поза контекстом доксографії. Наукова новизна нашого дослідження полягає в актуалізації скептичної мовної концепції, яка залишилась майже непоміченою попередніми дослідниками. Мета статті полягає у формулюванні концепції скептичного означення та аналізі скептичного висловлювання за Секстом Емпіриком.

Вчення Секста Емпірика про висловлювання включає в себе, по-перше, роз'яснення щодо конкретних виразів, які необхідні для встановлення рівноваги (або давньогрецькою – ісостенії) протилежних суджень про буття, по-друге, визначення універсальних прийомів тлумачення, які

змінюють уявлення про зміст будь-якого висловлювання загалом.

Зокрема, до універсальних інтерпретаційних прийомів належить положення про історіографічний характер скептичних висловлювань, які інформують нас не про сам об'єкт або подію, а про факт спостереження цього об'єкту або події. Але, на відміну від традиційних історичних викладів, які в основному намагаються передати відомості про події, об'єктом скептичних історій виступає сам «історик» або «хронікер». Скептичний спосіб міркувань тяжіє до психологічної парадигми, а висловлювання скептика є елементом рефлексії. Говорячи про конкретні приклади ісостенічних висловлювань, зазначаємо, що численні формули скептичної мови не перебувають у відношенні філологічної спорідненості до риторичних фігур: ця мова нічого не забирає і нічого не додає «від себе» до суті висловлювання, не є ані прикрасою, ані відхиленням від встановлених стандартів створення осмислених висловів. Ісостенічна мова є інструментом фундаментального подолання меж онтологічної розрізненості і однозначної предикації.

Звертаючись до прикладу скептичного висловлювання і застосування технік означення, треба зауважити, що стратегія скептичної референції не обмежується тільки прийомом «я нічого не визначаю». Він є тільки ключем до проблеми узгодження відношень між словами і речами, але поставити крапку за допомогою цієї тези не можна. Ще залишається найважче питання: як можна зрозуміти скептичну філософську мову?

Відповідь на це питання ми знаходимо у когнітивній концепції скептицизму А. Несса, яка роз'яснює специфіку розуміння скептичного тексту.

На думку Несса, головна проблема інтерпретації скептичних текстів полягає у недбалості скептиків під час використання термінології і свідомій відмові від фіксованого значення слів. Мова скептицизму – загалом природне явище, яке найближче до виразу емоцій. «Недбалість» скептицизму як способу вираження впливає на формування особливого механізму розуміння, сутність якого полягає в тому, що інтерпретаційний фрейм – первинна умова розуміння і сукупність базових смислів, з урахуванням яких відтворюється конкретний зміст конкретного висловлювання, не знаходиться у положенні пресуппозиції до скептичного висловлювання. Досвід читання скептичних текстів ніяк не співвідноситься з процедурою розшифрування за допомогою заздалегідь визначеного і узгодженого ключа. Розшифрування, своєю чергою, є одним із найбільш поширених і звичних методів спілкування з філософськими (і не тільки філософськими) текстами. На противагу звичному способу прочитання, скептицизм передбачає досвід безпосереднього і позаконтекстного розуміння.

Представники пірронізму, на думку Несса, вперше в історії філософської думки показали, що «можна говорити без того, щоб будь-яка певна рамка (фрейм) референції була передбачена до розмови» [12, р. 9]. Отже, скептики не використовують у своєму філософствуванні концепти – інтелектуальні образи речей, що закарбовані в термінологічному апараті і займають певне місце в закритій системі пропозицій [12, р. 9–10], яку ми називаємо контекстом. Система концептів, тобто сукупність, заздалегідь підготовлених і чітких правил інтерпретації, найчастіше використовується догматичною мовою. У скептицизмі такого кодексу немає.

Терміни «фрейм» (frame) і «пресуппозиція» (presupposition) запозичені Нессом із понятійного апарату когнітивної лінгвістики, зокрема, він звертається до семантики

розуміння Ч. Філлмора. У загальному вигляді «фреймом» Філлмор називає особливі уніфіковані конструкції знання або схематизації досвіду, які визначають і структурують внутрішню єдність певної групи слів [6, с. 54]. Введення фреймів у процес розуміння відбувається в результаті їх активації з боку інтерпретатора або самого тексту. «Фрейм активується, коли інтерпретатор, намагаючись виявити сенс тексту, може приписати йому інтерпретацію, помістивши зміст цього фрагменту в модель, яка відома йому, незалежно від тексту» [6, с. 65]. В межах скептицизму така операція тлумачення приречена на невдачу, оскільки поза скептичним текстом не існує жодних спеціальних змістовних моделей, що пов'язані зі скептицизмом, або активною когерентною моделлю може бути абсолютно будь-яка система дефініцій. Інакше кажучи, скептицизм знаходиться поза контекстом філософської мови і ця позаконтекстуальність розробляється на рівні спеціального прийому. В цьому і полягає особливість «недбалої» мови: філософ-скептик здебільшого говорить як дитина, вдаючись до «концепту» власного виробництва і не піклуючись про те, щоб значення будь-якого терміна зберігалось при повторенні.

Недбалість, з якої будь-який пірронік, зокрема, Секст Емпірик, використовує слова, залучає нас до розмови, яка не оперує визначеннями і концептуальними фреймами. Така розмова виникає без попередньої підготовки. Розуміти її означає брати в ній безпосередню участь, усуваючи шпарину між висловлюванням і його інтерпретацією. Таким чином, для традиційної герменевтики скептичне висловлювання є справжньою «надзвичайною подією», несподіванкою, в перспективі якої марною і недоречною виявляється вся попередня підготовка і встановлені правила тлумачення. Скептичні слова, значення яких невизначені, не володіють необхідною дескриптивною точністю для того, щоб влитися у системну і концептуальну мову філософії, яка передбачає певний рівень семантичної стійкості.

Далі ми безпосередньо розглянемо роль ероше (утримання від суджень) і *isostheneia* (рівносильність) у скептичній філософській мові, а також участь специфічних прийомів скепсису у виявленні і формулюванні апорії догматичних суджень про поняття «бог» і «існування бога». Звертаємось до початкових глав дев'ятої книги трактату «Проти вчених» (Sext. Emp. Adv. Math. IX, 1-195) [4, с. 244–276]. Ми пропонуємо розглядати відділи і як цілісний фрагмент, з одним тематичним стрижнем – темою бога або творчого начала.

У цьому уривку виражена думка про різницю відмінності, яка є між «філософською теологією» і традиційними релігійними звичаями. Відмінність є підставою скептичного підходу до теологічних питань: скептик не має порушувати звичай рідного міста, але йому варто утримуватися від філософських досліджень, присвячених богам [2, с. 252]. У релігійному сенсі тут немає протиріччя, оскільки, згідно з дослідженнями А. Ж. Фестюжєра, розрізнення «народного благочестя» і «благочестя умоглядного» характерне для античної культури загалом і знайоме грекам із часів Гесіода і Піндара – часів формування поетичної і філософської «ідеї» бога, що виходить за межі локальних культур богів-покровителів міста [5, с. 5–20]. «Скептичне благочестя» в загальному вигляді вписується в запропоновану Фестюжєром схему, але Секст Емпірик також додає, що «умоглядне благочестя» за своєю природою є суперечливим.

Структура уривку Adv. math. IX, 1-195 цілком прозора. Виділяються три основних розділи: постановка питання, розвиток теми (приклади догматичних суджень і їх скептичне осмислення) і висновок. Змістове наповнення цієї схеми можна визначити в такий спосіб:

Вступ. Постановка питання на фізичних засадах. Зауваження про методи дослідження – переваги загальних спростувань над конкретними (Adv. Math., IX 1-3).

Розвиток теми. Початкове твердження: в основі фізичної філософії знаходиться різниця між початками дієвими і початками матеріальними (IX 4). Розглянувши догматичне вчення про богів можна встановити апорітичний зміст фізичної філософії загалом (рух у бік скептичного осмислен-

ня питання: ніщо не є більш дієвим, ніж страждаючим). Приклади догматичних тез про дві засади (посилання на Гомера, Гесіода, Анаксагора, Емпедокла, стоїчну фізику) (IX 5-12).

Проблематизація (1). Встановлення апорії в понятійному інструментарії фізичної філософії. Питання про походження думки про богів. Основні концепції (Орфей, Гомер, Евгемер, Продик, Демокрит, Аристотель, Епікур). Їх спростування (IX 13-46).

Висновок (1). Різноманіття думок про походження ідеї бога свідчить про незнання істини в її повноті. Тому на питання про виникнення поняття «бог» варто відповідати, що воно не має відповіді, а сама ідея є незрозумілою (IX 47-48).

Проблематизація (2). Встановлення апорії у предметній області фізичної філософії. Питання про існування богів. Три погляди на проблему: а) відповідно до догматичної і звичаєвої точки зору, боги існують; б) «безбожник» стверджує, що богів немає; с) відповідно до скептичного погляду, боги існують не більше, ніж не існують. Встановлення рівнозначності догматичних аргументів і доводів «безбожників» (IX 49-190).

Висновок (2). Судження про існування богів мають спірний і істотенічний характер. Найбільш розумним і правильним рішенням є утримання від суджень (IX 191-193).

Загальний висновок. Підсумком догматичних міркувань про діючі засади (тобто бога) є жест ероше – утримання від суджень на тлі суперечливості та різноманіття думок, відсутності в догматиків аргументу, що здатен завершити дискусію. Отже, апорістичним є будь-яке висловлювання, що зачіпає тему діючих початків і страждаючої матерії (IX 194).

Як ми можемо бачити, одним з основних завдань Секста Емпірика є суворе розмежування догматичного і скептичного підходу до проблеми творчих і страждаючих початків: у світлі скептичної аналітики сукупність догматичних тез постає в образі *scesis opinaton* – нагромадження різноманітних словесних виразів, які виражають одну і ту саму думку. Скептична ероше перериває цей синонімічний ряд і є єдиним рішенням спірного питання про поняття і сутність бога, оскільки догматична дискусія, розвертаючись виключно навколо істинності твердження про бога, не впливає на предмет обговорення. Скептики ж приймають рівносильність протилежних думок і тим самим викривають риторичну природу догматичних суджень.

На думку Секста Емпірика, дослідження про богів належать до апорії. Доводячи цю тезу, він перераховує основні концепції походження поняття «бог». Якщо давати характеристику дослідницькій процедурі, до якої вдається Секст Емпірик, то, на нашу думку, вона співвідноситься з предикативним аналізом [1, с. 248]. З точки зору цього виду визначення, «бог» виступає в ролі одного з актантів, що упорядковує колективну ціннісну систему. Секст Емпірика у такому разі виступає в ролі міфографа, який встановлює корпус висловлювань, що містять характеристики та теологічні судження про бога, визначаючи його «духовне обличчя» [1, с. 248–249].

Перший у списку Секста Емпірика предикат «бога» – це визначення, запозичене з «Робіт і днів» Гесіода. Одразу ж вказується і актантна функція «божества» – вершити справедливий суд [стосовно поняття «бог» і «справедливість» див.: 13, с. 45–49].

Другим предикатом бога є «надлишкова сила». Цього разу джерело Секста – це висловлювання Евгемера з Месени, яке встановлює смислово тотожність між поняттям «божественне» і поняттям «надлишкове»; про це говорить використання цих епітетів як синонімів під час характеристики «сили».

Третій предикат – це «корисне» або «допомога», з посиланням на Продіка Кеосського. Корисність і необхідність таких речей, як хліб, вино, вода, вогонь тощо, на думку Продіка, стали причинами обожнювання і поклоніння ним. З огляду на це, ми можемо виділити ще одну актантну функцію «бога» – підтримання життя.

Остання характеристика належить Аристотелю, який описує божественне двоєним чином: по-перше, як щось відповідне душі і щось всезнаюче. Завдяки цій властивості душа сполучається з «богом» за допомогою сновидіння і може пророкувати. У такому разі ми отримуємо ще один важливий предикат бога – «всезнаючий» і пов'язану з цим визначенням функцію – спілкування з душею. По-друге, «бог» є причиною руху і впорядкованості. Таким чином, серед предикатів «бога» з'являється важливе поняття «причина», яка є однією з ключових характеристик теології Аристотеля.

Таким чином, ми доходимо нижченаведених висновків.

Ми бачимо, що філософія Піррона є головним, але не єдиним джерелом скептичної аргументації Секста Емпірика. Певний вплив на формування концепції Секста мало медичне, вірогідно, емпіричне або методичне вчення. По-перше, вплив медичних ідей ми вбачаємо у загальній поліпшувальній життєвій стратегії скептицизму, згідно з якою, життя, прожите у спокої, розглядається як здорове і щасливе життя. По-друге, зближення медичної емпірії і скептицизму відбувається за рахунок спільності логічних операцій, завдяки яким і скептики і емпірики отримують нове знання з тої інформації, якою вони оперують. Йдеться про умовивід за аналогією – комеморативну вказівку, яка встановлює відношення вірогідної залежності між пам'яттю про певну подію в минулому і тією подією, яка у таких обставинах може виникнути у майбутньому.

Першим і фундаментальним положенням скептицизму є аксіома «логоцентричної свідомості»: те, як ми говоримо, впливає на те, що ми відчуваємо, *logos* впливає на *pathos* – і ніколи не відбувається навпаки. У цьому разі зв'язок скептицизму і медицини доповнюється ще одним відтінком: душу можна лікувати, змінюючи мовленнєві звички. «Логоцентрична свідомість» скептики створює альтернативу звичному порядку речей: вона висуває на перший план зацікавленість у тому, що говорить про «феномен» – даність, яка засвідчує існування зовнішнього світу, але яке не засвідчує і не відкриває свою істинну природу. Другим базовим положенням є теза про рівносильність (*isostenia*) протилежних висловлювань. Ісостенія подвійним чином функціонує у скептицизмі: з одного боку, це загальне визначення порядку речей, яке запускає механізми максимальної «економії» у сфері етичних, естетичних, аксіологічних та інших оцінюючих висловлювань, з іншого боку – це універсальне правило опису будь-яких речей і онтологічне виправдання того, яким чином говорять скептики. Ісостенічна мова не призначена для висловлювання думок про істину або неістину, оскільки, за її правилами, істина нічим не відрізняється від брехні. Після осягнення цього до людини приходять безтурботність.

Щодо уривку (*Sext. Emp. Adv. Math. IX, 1-195*) ми зазначаємо, що ероше в структурі цього тексту є мета-елементом – прийомом, що описує опис і, отже, руйнує його одномірність; по-друге, перераховані вище предикати ми можемо редукувати до поняття «надлишок» (надмірне) як найбільш загальну характеристику «бога» в філософській мові Секста Емпірика; по-третє, оригінальна філософська концепція Секста Емпірика є прикладом використання некодифікованої мови та опису стратегії означення та інтерпретації висловлювань у цій мові. Ми розцінюємо тему перспективною для подальших наукових досліджень, як у царині історії філософії, так і в царині історичних розвідок про античні лінгвістичні концепції.

Література

1. Греймас А.-Ж. Структурная семантика: поиск метода / пер. с фр. Л. Зиминной. Москва: Академический Проект, 2004. 368 с.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева; пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова. 2-е изд., испр. Москва: Мысль, 1986. 571 с.

3. Рихтер Р. Скептицизм в философии / пер. с нем.: В. Базарова, Б. Столпнера. Санкт-Петербург: Шиповник, 1910. Т. 1. 390 с.

4. Секст Эмпирик. Сочинения: в 2 т. / общ. ред., пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева. Москва: Мысль, 1976. Т. 1-2.

5. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков / пер. с англ., коммент. и указ. С.В. Пахомова. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 253 с.

6. Филлмор Ч. Фреймы и семантика понимания. Новое в зарубежной лингвистике. 1988. Вып. 23: Когнитивные аспекты языка. С. 52–92.

7. Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch / ed. von H. Diels, W. Kranz. Berlin, 1951–1952. Bd. 1-3.

8. Hanks R.J. The Sceptics. London: Routledge, 1998. 388 p.

9. Krentz E. Philosophic Concerns in Sextus Empiricus, "Adversus Mathematicos" I. *Phronesis*. 1962. Vol. 7, № 2. P. 152–160.

10. Maccoll N. The Greek Sceptics: From Pyrrho to Sextus (1869). London, 2008. 168 p.

11. Mansfeld J. Sources. The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / ed. by A.A. Long. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 22–44.

12. Naess A. Scepticism. London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1968. IX, 165 p.

13. Rose H. J. A Handbook of Greek Literature: From Homer to the Age of Lucian. London, 1950. 454 p.

Анотація

Літинська О. Ю. Стратегія означення за Секстом Емпіриком. – Стаття.

У статті розглядається оригінальна філософська концепція Секста Емпірика, яка знаходиться у площині мовних концептуалізацій і пов'язана з проблемою становлення, використання і розуміння некодифікованої мови, що, своєю чергою, пов'язано із завданням розмежування скептичного і догматичного способів говоріння про буття. Мета статті досягається за допомогою звернення до сучасних когнітивних лінгвістичних концепцій, зокрема, до теорії фреймів і пресупозиції Ч. Філлмора і А. Несса. Ми констатуємо, що скептицизм вперше в історії західноєвропейської філософії пропонує використовувати мову без чіткого і універсального семантичного коду. Також до аналізу скептичних висловлювань залучається актантне моделювання, яке дозволяє інтерпретувати розрізненні поняття філософської мови як цілісну, але не одномірну систему. Визначені головні риси вчення Піррона в інтерпретації Секста Емпірика та наведено приклад стратегії скептичного означення в мові без визначеної семантики (тлумачення поняття «бог»). Для подальшого обговорення запропоновано тезу про зв'язок вчення скептичного вчення з античними медичними концепціями. Розглядаються поняття *epoche* та *isostenia*, які інтерпретуються як *mis en abyme* скептичного філософування.

Ключові слова: античний скептицизм, Секст Емпірик, філософська мова, ісостенія, герменевтика, некодифікована мова.

Аннотация

Литинская О. Ю. Стратегия означивания Секста Эмпирика. – Статья.

В статье рассматривается оригинальная философская концепция Секста Эмпирика, которая находится в плоскости языковых концептуализаций и связана с проблемой становления, использования и понимания некодифицированного языка. В свою очередь, эта проблематика связана с разграничением скептического и догматического способов философствования о бытии. Цель статьи достигается с помощью обращения к современным когнитивным лингвистическим концепциям, в частности, теории фреймов и пресупозиции Ч. Филлмора и А. Несса. Мы констатируем, что скептицизм впервые в истории западноевропейской философии предлагает использовать язык без четкого и универсального семантического кода. Также к анализу скептических высказываний привлекается актантное моделирование, которое позволяет интерпретировать различные понятия философского языка как целостную, но не одномерную систему. Определены ос-

новые черты учения Пиррона в интерпретации Секста Эмпирика и приведен пример стратегии скептического означивания без определенной семантики (толкование понятия «бог»). Для дальнейшего обсуждения предложен тезис о связи учения скептического учения с античными медицинскими концепциями. Рассматриваются понятия *epoche* и *isostenia* как *mis en abyme* скептического философствования.

Ключевые слова: античный скептицизм, Секст Эмпирик, философия языка, исостения, герменевтика, некодифицированный язык.

Summary

Litinska O. Yu. Strategy of Signifying by Sextus Empiricus. – Article. The article considers the original philosophical concept of Sextus Empiricus standing in the plane of linguistic conceptualizations and connected with the problem of the formation, use, and understanding of an uncodified language. In turn, this problem is connected with the delineation of sceptical and dogmatic ways of philosophizing about being. The pur-

pose of the paper is achieved by applying to modern cognitive linguistic concepts, in particular, to the theory of frames and presuppositions by Ch. Fillmore and A. Naess. Skepticism for the first time in the history of Western philosophy suggests using language without a clear and universal semantic code. Also, the analysis of skeptical statements involves an actantial model of semiotic analysis, which allows interpreting the distinction of the concept of a philosophical language as a holistic, but not one-dimensional system. The main features of the Pyrrhon doctrine in the interpretation of Sextus Empiricus are determined and an example of the strategy of sceptical signification without certain semantics is given (interpretation of the concept of “god”). For further discussion was proposed a thesis on the connection between the teaching of sceptical teaching and ancient medical concepts. The concepts of *epoche* and *isostenia* are considered as *mis en abyme* of sceptical philosophizing.

Key words: ancient scepticism, Sextus Empiricus, philosophy of language, *istosteniya*, hermeneutics, uncodified language.

УДК 316.77

І. М. Ломачинська
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Київського університету імені Бориса Грінченка

ІНФОРМАЦІЙНІ ВІЙНИ ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЮВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНИМИ СИСТЕМАМИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

Актуальність проблеми дослідження зумовлена глобалізаційними інформаційно-комунікаційними викликами сучасності, що актуалізують інформаційний контекст соціальних відносин, роль інформаційних ресурсів у стратегічному функціонуванні держави та змушують переосмислити сутність інформаційної війни як основного засобу розв'язання конфліктів між інформаційними системами різних рівнів.

Феномен інформаційної війни як об'єкт наукового аналізу знаходиться на взаємоперетині філософського, соціально-комунікаційного, політичного, економічного знання, що зумовлено амбівалентністю поняття інформація як її фундаментальної основи. У сучасній вітчизняній та зарубіжній думці точиться активна наукова дискусія щодо сутності інформаційної війни як результату розвитку інформаційного суспільства, водночас проблемне поле дослідження феномена інформаційної війни як агресії проти інформаційних систем залишається поза увагою науковців, що і зумовлює проблематику означеного дослідження. Теоретичною основою аналізу стали публікації зарубіжних та вітчизняних науковців – С. Бухаріна, Н. Волковського, М. Маклюєна, О. Марунченка, І. Панаріна, В. Петрова, Г. Почепцова, С. Расторгуєва, В. Різуна, А. Соколова, Е. Тоффлера тощо.

Метою аналізу є порівняльний аналіз стратегій та засобів інформаційних війн проти різних видів інформаційних систем у контексті історії інформаційно-комунікаційних революцій та глобалізаційних викликів сучасності.

Сучасне інформаційне суспільство можна визначити як таке, що формується в результаті нової глобальної соціальної революції, породженої вибуховим розвитком і конвергенцією інформаційних і комунікаційних технологій; як суспільство знання, в якому безперешкодний доступ до інформаційних ресурсів і уміння працювати з інформацією як із найважливішим соціальним, економічним і духовним ресурсом постає основним джерелом продуктивності праці і влади; як глобальне мережеве суспільство, в якому обмін інформацією не має часових чи просторових меж. В Окінавській Хартії глобального інформаційного суспільства зазначено: «Інформаційне суспільство дає людям змогу ширше використовувати свій потенціал і реалізовувати свої устремління» [9].

Водночас інформаційно-комунікаційні технології – це також глобальний інструмент перерозподілу ідей, капіталу та праці, який визначає парадигму розвитку глобалізованого світу. В інформаційному суспільстві боротьба за капітал відходить на другий план, а головним стає доступ до інформаційних ресурсів, що призводить до того, що війни ведуться вже більше в інформаційному просторі та за допомогою інформаційних видів озброєнь. Зважаючи на зміст та роль інформації в сучасному світі, варто розуміти сучасну інформаційну війну як війну проти інформаційних систем.

У визначенні сутності феномена інформаційної війни як базовою варто використати тезу М. Маклюєна: «Війна не є <...> інструментом політики, що використовується народами задля поширення чи захисту політичних цінностей чи національних інтересів. Навпаки, вона сама є базисом організації, на якій побудовані всі сучасні суспільства. Загальна приблизна причина війни – перетин інтересів однієї нації з прагненнями іншої. Але в основі всіх розбіжностей національних інтересів лежать динамічні вимоги самої системи війни заради періодичного збройного конфлікту» [6, с. 129]. Відповідно, інформаційна війна є неминучим станом існування суспільства як цілісної інформаційної системи.

За словами М. Маклюєна, війна – це «прискорена програма навчання, примусова освіта для супротивника» [6, с. 141], адже у будь-якій війні вивчаються ресурси та характеристики супротивника, щоб зрозуміти його наміри. «Генерали і їх штаби обдумують кожен аспект ворожої психології, вивчають культурну історію, ресурси і технології, тому сучасні війни, локальні і глобальні, давно перетворились на школи всевітнього «глобального села» [6, с. 142]. Відповідно, варто визначити як деструктивні, так і конструктивні її фактори, як радикальний стимул необхідності постійної готовності до мобілізації внутрішніх ресурсів інформаційної системи, вдосконалення рівня інформаційно-комунікаційних технологій та інформаційної безпеки суспільства, постійне підвищення інформаційно-комунікаційної освіти та інформаційної культури суспільства.

Дослідження феномена інформаційної війни зумовлює необхідність аналізу його сутнісних складових елементів – інформації як основного засобу впливу, засобів комунікації, що забезпечують функціонування інформаційних потоків, інформаційної системи як об'єкта інформаційного ураження.

Варто зазначити, що у вітчизняних законодавчих та нормативних документах відсутнє єдине трактування терміна «інформація». У Законі України «Про інформацію» інформація – «будь-які відомості та/або дані, які можуть бути збережені на матеріальних носіях або відображені в електронному вигляді» [13]. Інше визначення інформації, присутнє у нормативних документах («повідомлення, яке використовують в процесі комунікації для підвищення рівня знань» [4, с. 6]), є більш точним, адже відображає сутність інформації у соціально-комунікаційних процесах, її роль для реципієнта, який здатний її розкодувати та засвоїти у власному соціальному досвіді. Означене характеризує ключову роль інформації у функціонуванні соціальної інформаційної системи, її соціальний зміст: лише те повідомлення, яке формує знання і, відповідно, стає елементом соціальної пам'яті, є інформацією.

Сучасна вітчизняна наука у визначенні соціально-комунікаційних процесів дотримується позиції В. Різуна, який запропонував розрізняти «соціальні комунікації» та «соціальну комунікацію»: «соціальними» варто називати ті комунікації, де «у ролі ініціаторів спілкування найчастіше виступають соціально комунікаційні інститути, служби, а з іншого – організовані спільноти (соціум, соціальні групи). Ці комунікації є соціально маркованими, бо передбачають взаємодію з соціально визначеними групами людей» [17, с. 7], а «підготовка кадрів для цієї справи передбачає вивчення історії, технологій, методів, принципів, наукових засад соціально комунікаційної діяльності» [17, с. 8]. Соціальна комунікація («соціальне спілкування») визначається як різновид публічного спілкування, тому в аналізі феномена інформаційних війн доцільно вживати термін «соціальні комунікації», адже це професійно-організаційний комунікаційний процес, що передбачає використання відповідних інформаційно-комунікаційних засобів, мереж та ресурсів, де інформація постає товаром споживання.

Відповідно до Закону України «Про національну програму інформатизації», інформаційний ресурс – це «сукупність документів у інформаційних системах (бібліотеках, архівах, банках даних тощо)» [15]. У Законі України «Про науково-технічну інформацію» [14] подається більш конкретизоване поняття «інформаційні ресурси суспільного користування», під якими розуміється «сукупність інформаційних ресурсів державних органів науково-техніч-

ної інформації, наукових, науково-технічних бібліотек, а також комерційних центрів, фірм, організацій», чим підкреслюється ключова роль інформаційно-комунікаційних інститутів у формуванні національних інформаційних ресурсів.

Під інформаційною системою варто розуміти систему, що здійснює: отримання вхідних даних; обробку цих даних і видачу результату: «Інформаційна система – це комунікаційна система, що забезпечує комунікацію та оброблення інформації» [4, с. 7]. Інформаційні системи поділяються на прості (технічні) та складні (біологічні і соціальні). Проста інформаційна система – це та, що здійснює обробку інформації за одним чітко визначеним алгоритмом (комп'ютер). Але в інформаційній війні об'єктом ураження частіше стають складні біологічні системи, що здатні до самонавчання (індивіди, соціальні групи та навіть цілі нації). Функціонування біологічної та соціальної інформаційної системи (збір, обробка, передача інформації) зумовлюється наявністю комунікативних потреб, які визначаються пам'яттю (індивідуальною чи соціальною), що зумовлює відповідне сприйняття навколишньої реальності. Соціально значимі є ті комунікаційні повідомлення, які володіють для конкретного соціуму ціннісним змістом, сприяють консолідації спільноти та стають надбанням її соціальної пам'яті, яка виступає носієм норм та цінностей соціальних груп.

Поведінка складної інформаційної системи визначається наочною у неї моделлю світу, тому «достатньо відкоригувати модель світу, викрививши цілі, правила, факти, – і система слухняно і самостійно стане виконавцем чужої волі» [16, с. 10]. Тому сучасна інформаційна війна має основною метою перепрограмування (переважно складних біологічних) інформаційних систем відповідно до власних цілей.

Для аналізу рівня глобальності наслідків різних видів інформаційних конфліктів варто розмежувати зміст понять «інформаційна війна» та «інформаційне протиборство». Інформаційна війна – комунікативна технологія впливу на масову свідомість із метою знищення (чи перепрограмування) інформаційних систем супротивника з одночасним зміцненням власних інформаційних систем; об'єктом ураження в інформаційній війні є певні типи суспільної свідомості, менталітет націй, духовні засади армій, їх вірування, ідеології, історія націй, притаманні їм патріотизм, культура тощо. Інформаційне протиборство постає як сукупність таких взаємин між суб'єктами світового співтовариства, коли одні суб'єкти, шляхом активного впливу на інформаційну сферу інших суб'єктів, прагнуть одержати перевагу над конфронтуючою стороною в економічній, політичній, військовій або іншій сфері. Генеза інформаційного протиборства як невід'ємної складової частини ведення інформаційної війни, детально проаналізована у дослідженнях Н. Волковського [3].

У контексті класифікації розвитку інформаційно-комунікаційних революцій, запропонованої А. Соколовим [18], можна виокремити процеси вдосконалення технологій інформаційного протиборства з їх поступовим переходом на рівень інформаційних війн. У період першої комунікаційної революції джерелами ідей інформаційного впливу можна вважати первісне осмислення правителями стародавнього світу фізично ненасильницького керування масами людей на основі вербальних (інформаційно-психологічних) технологій (виступи ораторів, релігійних проповідників, поширення чуток, дезінформації, демонстрації військової переваги тощо). Узагальнення означених маніпулятивних стратегій впливу на супротивника представлено у давньокитайського мислителя і військового діяча Сунь-Цзи, який визначив основну ідею війни: «У будь-якій війні, як правило, найкраща політика зводиться до захоплення держави в цілому. Одержати сотні перемог у бою – це не межа мистецтва. Підкорити супротивника без бою – ось це вінець мистецтва» [19, с. 129–130]. У категоріях сучасності означену тезу можливо трактувати таким чином: кінцевою метою успішної війни є перепрограмування конфронтуючої інформаційної системи у власних цілях.

Друга комунікаційна революція – розвиток книгодрукування, що зумовив формування основних соціально-комунікаційних інститутів (видавництва, преса, публічні бібліотеки тощо). Ця революція якісно відрізнялася від попередніх тим, що зробила будь-яку інформацію (зокрема, наукові знання) продукцією масового споживання. Означений період М. Маклюєн назвав «Галактикою Гутенберга», зазначивши: «Найбільш суттєвою рисою книгодрукарства є відтворюваність і повторюваність, а повторюваність веде до гіпнозу та одержимості» [7, с. 29]. М. Маклюєн акцентує не лише на глобальності значення книгодрукування для інформаційно-комунікаційного становлення людства загалом, але й підкреслює значення національного книгодрукування для становлення конкретної національної спільноти як цілісної соціально-комунікаційної системи: «Розвиток друкарства – процес, в якому поряд йдуть як артикулювання приватного внутрішнього досвіду, так і масовість колективної національної свідомості, адже вплив нової технології полягає в тому, що вона надає національній мові візуальність і робить її об'єднуючою та уніфікуючою силою» [7, с. 140]. Тому, з позиції М. Маклюєна, націоналізм як передумова формування нації не можливий доти, поки національна мова не отримує друкувану форму.

Третя комунікаційна революція – поява електронних засобів зв'язку. Поява телеграфу трактується М. Маклюєном як кінець «Галактики Гутенберга» та початок формування «глобального села». В результаті значно підсилюються наочність і образність засобів інформаційного впливу, збільшилися можливості нагромадження й тривалого збереження інформації в будь-якому обсязі, відповідно, з'явилась можливість як оперативного, так і довгострокового, як виборчого, так і масового інформаційного впливу на свідомість, волю й почуття населення. На означеному етапі ефективність інформаційно-пропагандистського впливу забезпечується завдяки глобальному підсиленню засобами масової інформації комунікативного резонансу (специфіка резонансної комунікативної технології детально проаналізована у дослідженнях Г. Почепцова [12]). На зміну прямолінійній пропаганді приходять масовий гіпноз, якому піддаються цілі країни та народи. Як глобальна інформаційна технологія набуває активного застосування медіатизація соціальної пам'яті. «Найнебезпечнішими серед усіх форм тиранії є ті, які впроваджуються так підступно й глибоко, що перестаєш їх відчувати» [21, с. 31].

Четверта комунікаційна революція – впровадження комп'ютерної техніки та телекомунікацій; її ключовим моментом є подолання часу завдяки величезній швидкості та глобальних обсягах переданої інформації. Як основний носій інформації стали виступати комп'ютерні носії, а найважливішим засобом доведення інформації – телекомунікаційні мережі. Стало можливим створення таємного персонального інформаційного впливу на конкретного користувача комп'ютерної мережі й неконтрольованого масового впливу на широку аудиторію глобальних телекомунікаційних мереж. Інтенсивний розвиток новітніх технологій у сфері комунікацій, глобальні інтеграційні процеси, становлення інформаційного суспільства викликають пильну увагу до можливостей впливу на індивідуальну і масову свідомість, актуалізують проблему інформаційної безпеки. Війни епохи постмодерну або епохи глобального інформаційного суспільства від війн епохи модерну, передусім, вирізняє принцип демасифікації, заснований на використанні інформації для досягнення бажаних цілей. На тлі сучасної інформаційної революції у світовій практиці міждержавних відносин відбувається послідовна трансформація війни класичного типу як збройного летального протиборства із чисельними людськими жертвами у війни неklasичного типу. Означений історико-культурний етап визначає людство як глобальну спільність – «буття, свідомість і діяльність людства, виступає у вигляді спільності (сукупності), ядро якої конституційоване співвіднесеністю трьох «першопочатків» (соціальне, природне, суб'єктно-діяльнісне)» [22, с. 65]. Глобалізаційні процеси актуалізують

проблему ідентичності – національної, релігійної, культурної, адже саме ідентичність постає об'єктом глобального інформаційно-психологічного ураження.

Вдосконалення засобів інформаційно-комунікаційного впливу у становленні інформаційно-комунікаційних революцій дає змогу зробити висновок про трансформацію видів інформаційної війни. І якщо на рівні першої комунікаційної революції можна вести мову про інформаційне протиборство як локальний нетривалий інформаційний вплив з метою забезпечення успіху збройних конфліктів між окремими соціальними спільнотами, то на рівні другої комунікаційної революції мова може йти про інформаційно-психологічну війну, де комунікантом виступають окремі соціальні інститути (напр. Церква), що здійснюють масовий інформаційний вплив через підконтрольні соціально-комунікаційні інститути (видавництва, бібліотеки, пресу), а реципієнтом виступають великі соціокультурні спільноти, об'єднані спільністю походження, мови, культури тощо. Зокрема, В. Петров визначає еволюцію війн як «вдосконалення різноманітних форм та методів інформаційно-психологічного «насилства» й відповідної «зброї» як знаряддя подібного насилства». Її мета – «підкорити волю супротивника інформаційними впливами й морально-психологічним пригнічуванням волі населення» [11, с. 17] задля часткового або повного руйнування суспільної свідомості і втрати національного суверенітету. Автор акцентує на війні інформаційно-психологічній, яку в сучасній науковій думці визначають переважно як плановане використання пропаганди та інших психологічних дій із метою руйнування самоідентифікації спільноти, її базових цінностей, що відображені в культурних традиціях, віруваннях, менталітеті, означені в мові.

Водночас пропаганда може виконувати як деструктивну, так і конструктивну роль, адже її основна функція полягає у «формуванні в певній частині суспільства <...> моральних цінностей (чи зміна наявних) і певних емоційних реакцій та станів» [1, с. 661]. Відповідно, в умовах зовнішніх інформаційних загроз пропаганда має спрямовуватись не лише на протидію зовнішнім впливам, але й на відновлення цілісності власної інформаційної системи – формування позитивного іміджу держави, національно-патріотичне виховання, утвердження національної системи духовних цінностей тощо.

На рівні третьої комунікаційної революції інформаційно-психологічна війна набуває рис конспіраційної, де об'єктом ураження постають ціннісні орієнтири окремих націй. Зміна геополітичної ситуації опісля Другої світової війни, загроза глобального знищення людства зумовила необхідність наукового аналізу інформаційної війни як основної маніпулятивної стратегії сучасної геополітики. І. Панарін зазначає: «У ХХІ ст. можна зробити висновок про те, що інформаційна війна є основним засобом сучасної світової політики, домінуючим способом досягнення духовної, політичної та економічної влади» [10, с. 6]. На означеному етапі інформаційних війн завдяки ЗМІ долаються просторовий та часовий бар'єри: ЗМІ не лише здатні охопити нескінченну сукупність реципієнтів, розосереджених у просторі та часі, але й актуалізується здатність медіа формувати порядок денний у політичному дискурсі та впливати на механізми прийняття рішень. Засоби масової комунікації постають ключовим елементом механізму цілеспрямованого конструювання політичних зв'язків і відносин із громадськістю.

На рівні четвертої комунікаційної революції підвидом інформаційної війни стає війна інформаційно-технічна (або мережна), де безпосереднім об'єктом ураження є технічні інформаційні системи. Сучасні глобалізаційні процеси сприяють вдосконаленню форм і методів інформаційного впливу проти соціальних інформаційних систем. В окремих наукових дослідженнях вводиться в науковий обіг поняття «політична інформаційна війна» як сукупність взаємовідносин між суб'єктами політичного простору, в рамках яких означені суб'єкти з метою вирішення своїх політичних за-

вдань активно впливають на інформаційну сферу один одного за допомогою програмно-технічних, радіоелектронних та інформаційно-психологічних засобів [8, с. 5]. В Е. Тоффлера домінує поняття економічної інформаційної війни [20, с. 202], під яким усвідомлюється невідворотній стан інформаційного домінування суспільства «третьої хвилі». Відмінною рисою сучасного інформаційного суспільства для Е. Тоффлера стало ототожнення інформації і знання, що змушує кардинально переосмислити наявну систему влади з домінування владної монополії над матеріальними (сировинними) ресурсами на домінування інформаційними ресурсами. Відповідно, в інформаційному суспільстві інформаційна політична та інформаційна економічна війни є тотожними за кінцевою метою – забезпечення ринку збуту для власної економіки (експорт інформаційних товарів та послуг) із метою встановлення владного інформаційного домінування.

Серед геополітичних стратегій інформаційних війн можна виділити такі: об'єднання суб'єктів геополітичної конкуренції за право переважного впливу на світовий інформаційний простір; ініціювання й підтримка інформаційного й геополітичного сепаратизму; встановлення контролю над інформаційними ресурсами та інформаційно-комунікаційними системами супротивника; інформаційна блокада тощо. С. Бухарін [2, с. 301] визначає такі технології маніпулювання інформаційними системами на геополітичному рівні: контролювати та поповнювати власні матеріальні та інтелектуальні ресурси, руйнуючи водночас ресурси супротивника; перетворювати детерміновані фактори для супротивника на випадкові та невизначені; дезінформувати супротивника щодо законів та факторів функціонування явищ суспільної реальності; маніпулювати супротивником, щоб він не розумів своїх цілей, і, як наслідок, скеровувати його в потрібному напрямі.

Феномен інформаційної війни знаходить своє вираження на всіх етапах історичних трансформацій – зміни політичних ідеологій, утвердження нових релігій, водночас лише в епоху глобалізаційних процесів сучасності інформаційні війни варто розуміти як неминучий процес самоствердження соціальних інформаційних систем. Мультимедійна інформаційно-комунікаційна революція нівелює просторові та часові обмеження, а технології віртуального світу стирають межі реальності. Водночас, поряд з глобальними небезпеками, що можуть призвести до перепрограмування соціуму як інформаційної системи, сучасний рівень військових озброєнь визначає інформаційну війну як безальтернативний спосіб вирішення глобальних геополітичних конфліктів. Інформаційна війна – це постійний виклик для інформаційної системи, що вимагає глобальної мобілізації ресурсів не лише для її захисту, але й подальшого розвитку та ефективного функціонування, а саме: актуалізації держави як регулятора інформаційно-комунікаційних процесів в суспільстві, підвищення ролі соціально-комунікаційних інститутів у формуванні та пропаганді національних інформаційних ресурсів, мобілізації освітніх інституцій задля забезпечення відповідного рівня інформаційної культури суспільства.

Література

1. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия / главн. науч. ред. и сост. С.Ю. Солодовников. Мн.: МФЦП, 2002. 1008 с.
2. Бухарин С.Н. Методы и технологии информационных войн / С.Н. Бухарин, В.В. Циганов. М.: Академический проект, 2007. 384 с.
3. Волковский Н.Л. История информационных войн. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: ООО «Издательство «Полигон», 2003. 512 с., ил.
4. ДСТУ ISO 5127: 2007. Словник термінів. Інформація та документація. К.: Держспоживстандарт України, 2010. 237 с.
5. Ломачинська І.М. Інформаційна війна як фактор реалізації сучасної геополітики. Вплив глобалізаційних процесів на безпеку держави: економічний, інформаційний,

соціальний та культурологічний аспекти: Монографія: за заг. ред. П.І. Юхименка. К.: Університет «Україна», 2015. С. 196–218.

6. Маклюэн М. Война и мир в глобальной деревне / М. Маклюэн; К. Фиоре; пер. с англ. И. Летберга. М.: Астрель, 2012. 219 с.

7. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга. К.: Ника-Центр, 2004. 432 с.

8. Марунченко О.П. Інформаційна війна у сучасному політичному просторі: автореф. дис. ...канд. юрид. наук. Одеса, 2013. 20 с.

9. Окинавская Хартия глобального информационного общества. URL: www.iis.ru/library/okinawa/charter.ru.html (дата обращения: 18.03.2018)/.

10. Панарин И.Н. Информационная война и геополитика. М.: Издательство «Поколение», 2006. 560 с.

11. Петров В.В. Военно-інформаційна безпека України за умов посилення загроз інформаційних війн: автореф. дис. ... канд. політ. наук. К., 2010. 19 с.

12. Почепцов Г.Г. Информационные войны. М.: Рефлбук, К.: Ваклер, 2000. 576 с.

13. Про інформацію: Закон України. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/2657-12> (дата звернення: 19.03.2018).

14. Про науково-технічну інформацію: Закон України. URL: <http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/3322-12> (дата звернення: 19.03.2018).

15. Про національну програму інформатизації: Закон України. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/74/98-вр> (дата звернення: 19.03.2018).

16. Расторгуев С.П. Философия информационной войны. М.: Вузовская книга, МПСИ, 2003. 300 с.

17. Різун В.В. Начерки до методології досліджень соціальних комунікацій. Світ соціальних комунікацій: наук. журн. / Гол. ред. О.М. Холод. Т. 2. К.: КиНУ, ДонНУ, 2011. С. 7–11.

18. Соколов А.В. Метатеория социальной коммуникации / Российская национальная библиотека. СПб.: 2001. 351 с.

19. Сунь Цзы. Искусство войны. Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. 288 с.

20. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 669, [3] с.

21. Цуладзе А.М. Политические манипуляции, или Покорение толпы. М.: Книжный дом «Университет», 1999. 144 с.

22. Чешков М. Глобалистика как научное знание. Очерки теории и категориального аппарата. М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2005. 224 с.

Анотація

Ломачинська І. М. Інформаційні війни як засіб маніпулювання інформаційними системами в епоху глобальних викликів сучасності. – Стаття.

У статті феномен інформаційної війни розглядається в контексті його складових частин – інформаційної системи, інформації та засобів комунікації. Зазначено, що феномен інформаційної війни є логічним наслідком інформаційно-комунікаційних революцій: на рівні першої комунікаційної революції виникають різні форми інформаційного протистояння; друга комунікаційна революція формує передумови нації як інформаційної системи, поєднаної спільністю мови, цінностей та соціальною пам'яттю; третя комунікаційна революція актуалізує роль комунікаційного резонансу. Особливості четвертої комунікаційної революції – виникнення мережних війн, віртуалізація свідомості, подолання часових та просторових обмежень інформаційного впливу. Інформаційна війна стає основним способом вирішення міждержавних конфліктів, адже забезпечує біологічне існування людства. Відповід-

но, інформаційну війну необхідно усвідомлювати як виклик для інформаційної системи, що змушує її до мобілізації внутрішніх ресурсів: підвищення рівня інформаційної безпеки, пропаганди національних інформаційних ресурсів, вдосконалення інформаційної культури суспільства.

Ключові слова: інформаційна війна, інформаційна система, інформаційні ресурси, інформаційне протистояння, інформаційно-комунікаційна революція.

Аннотация

Ломачинская И. М. Информационные войны как средство манипулирования информационными системами в эпоху глобальных вызовов современности. – Статья.

В статье феномен информационной войны рассматривается в контексте его составляющих – информационной системы, информации, средств коммуникации. Отмечено, что феномен информационной войны является логическим следствием информационно-коммуникационных революций: на уровне первой коммуникационной революции возникают различные формы информационного противостояния; вторая коммуникационная революция формирует предпосылки нации как информационной системы, соединенной общностью языка, ценностей и социальной памятью; третья коммуникационная революция актуализирует роль коммуникационного резонанса. Особенности четвертой коммуникационной революции – возникновение сетевых войн, виртуализация сознания, преодоление временных и пространственных ограничений информационного воздействия. Информационная война становится основным способом решения межгосударственных конфликтов, ведь обеспечивает биологическое существование человечества. Соответственно, информационную войну нужно понимать как вызов для информационной системы, который мобилизует ее внутренние ресурсы: повышение уровня информационной безопасности, пропаганда национальных информационных ресурсов, совершенствование информационной культуры общества.

Ключевые слова: информационная война, информационная система, информационные ресурсы, информационное противостояние, информационно-коммуникационная революция.

Summary

Lomachynska I. M. Information wars as a means of manipulating information systems in the era of global challenges of our time. – Article.

In the article, the phenomenon of information warfare is considered in the context of its components – information system, information, communication media. It is noted that the phenomenon of information warfare is a logical consequence of information and communication revolutions: at the level of the first communication revolution different forms of information confrontation arise. The second communication revolution forms the preconditions of the nation as an information system, united by a common language, values and social memory. The third communication revolution actualizes the role of communication resonance. Features of the fourth communication revolution – the emergence of network wars, virtualization of consciousness, overcoming the temporal and spatial limitations of information impact. Information warfare is becoming the main way to resolve interstate conflicts, because it ensures the biological existence of mankind. Accordingly, the information war should be understood as a challenge for the information system that mobilizes its internal resources: raising the level of information security, promoting national information resources, improving the information culture of the society.

Key words: information war, information system, information resources, information confrontation, information and communication revolution.

УДК 1(091)

*Маджидов Расим Гаджи Ага оглы,
докторант кафедры истории философии и культурологии
Бакинского государственного университета*

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ИСЛАМОМ И НАЦИОНАЛИЗМОМ В МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

*Насколько исламская вера уникальна среди мировых религий,
настолько же Турецкое государство уникально в исламском мире.*

Эрнст Андре Геллнер

В статье предметом обсуждения является идеологическое сравнение в историко-философском контексте социальных идей ислама и националистических идей как самой сложной проблемы в мусульманском мире. Анализ этих концепций показывает нам фундаментальные различия между исходными отношениями и современными подходами и определяет траекторию обеих идей в социальной среде или, более конкретно, в обществе, нагруженном социальными проблемами. Эти определяющие принципы еще раз показывают, что ислам питается идеализмом, а националистические идеи питаются соответствующим реалиям современной эпохи популизмом. В статье основной причиной скатывания националистических идей к популизму в современную эпоху показывается тот факт, что здесь принципиальные отношения с исламской этикой строятся неправильно, что приводит к ряду полезных дискуссий. Начальный этап этих дискуссий усиливает актуальность темы, дух состязания за первенство между национальной идентичностью и религиозной самобытностью.

В современный период эти проблемы оказывают серьезное воздействие на исламский мир, изменяя образ жизни народов, влияя социологически и психологически, что порой сопровождается разрушением самой государственности. По этой причине понятие национального государства постепенно стирается, что ускоряет также процесс «размывания границ». В подобных условиях предметом обсуждения многих современных исследователей является вопрос о том, какие концепции воспримут социальные сообщества в условиях идеологического вакуума и распада государств. В статье подчеркивается необходимость учета того, что составной частью вновь возникающей социально-правовой исламской системы займут гуманистические идеи, социальные условия и исламская этика. В статью привнесена определенная ясность через анализ в указанные идеи, концепции и принципы.

В своих знаменитых лекциях по философии Гегель отмечал: «Ислам уже отдалился с исторической арены и вернулся к своему восточному спокойствию и неподвижности» [1, с. 339]. Это было сказано в начале XIX века, что в определенной степени или в определенном смысле могло быть справедливым. Однако в начале XX века события, который произошли в мусульманском мире, и процессы изменений, начавшиеся на гребне этих событий, совсем не позволяют называть исторические проявления внутри ислама «спокойными» или «неподвижными».

Феномен ислама в истории. Социальная сила, накопленная на протяжении веков внутри ислама, начиная с начала XX века вплоть до самого его окончания, проявила себя в тенденциях реформаторства, в становлении философских этических норм, в различных феноменах религии и политики. На последующих этапах эти феномены достигли своего кульминационного развития в концепциях «исламского социализма» и «исламской демократии».

В странах, где традиционно распространен ислам, тесная и противоречивая связка этих идей, ставших основным элементом социально-культурной системы в обществах с исламской культурой, для многих социальных слоев сыграла мировоззренческую и интегративную роль. В итоге «воплощение в культурах персов, турок, сирийцев, евреев, народов Северной Африки самых прогрессивных сторон создало условия для развития общенисламской цивилизации» [2, с. 99].

В то же время национальные идеи стали занимать существенное место в национально-освободительном движении, сохранении этно-национальных прав, вопросах политической идеологии и национальной независимости, превратившись в стратегию государственной системы. В странах, где распространен ислам, эти две идеологии в подавляющем большинстве случаев имели равные

силы, превратившись в самый важный элемент социально-политической активности. Ислам, который некоторое время противостоял системам капитализма и социализма в мире, после падения социалистической системы начал использовать свою мощь против ненужных элементов системы ценностей капитализма и либерализма. Каждая из этих идей, постепенно эволюционируя (на этот процесс можно смотреть и как на идеологическую эволюцию), превратилась в часть современного мира, оказывая большое воздействие на его социальное, экономическое, политическое и социально-культурное развитие.

Сравнительный анализ социальных отношений в исламских и националистических идеях. В странах, где распространен ислам, возник ряд глобальных проблем, и всякое изменение в указанных проблемах сразу отражалось на системе международных отношений. В этой части мира, то есть в регионах Ближнего и Среднего Востока, для получения соответствующих знаний о формировании, эволюции и истории социальных процессов необходимо определить характер взаимоотношений ислама и национализма в сознании общества.

Подобный подход к взаимоотношениям зависимости, которые стали ведущими в результате эволюции взаимоотношений между исламом (социально-культурная сторона – Р.М.) и национализмом (идеологически-политическая сторона), избранный в данной статье, поможет прояснить многие стороны проблемы.

Социально-политические структуры ислама сформировались со времен феодализма, сохраняя некоторое время определенные элементы племенного устройства. Религия, отражая в себе специфические формы человеческого существования в обществе, формировала для каждого периода, каждой социально-классовой группировки новое содержание и новые смыслы. В конечном счете ислам осветил многие идеи, направив в нужное русло многие политические и общественные процессы.

В свою очередь, в процессе исторического развития носители националистических идей, занимавших господствующие позиции в политической идеологии, сформировали особые, специфические элементы для сохранения своей национальной идентичности. Тем самым была сделана попытка создать шкалу национальных ценностей относительно ислама. В подавляющем большинстве случаев им это удавалось.

В таком случае, естественно, появляется ряд вопросов, которые следует прояснить:

1. На основе каких закономерностей можно сравнить взаимоотношения между исламской верой и национализмом?
2. Имеются ли здесь достаточные основания для сравнения или исламская доктрина и националистические идеи принципиально различны?

Несмотря на наличие некоторых особенностей в идеях ислама и национализма, элементы их, созданные для различных социальных слоев, не меняются, и в этом разнообразии сохраняют свою сущность. «Во всех случаях религия ислама подтвердила единобожие и единство мусульманской общины; различие других социальных идей (одновременно своими отличительными чертами от других социальных идей) оказало сильное моральное воздействие на людей, живущих на территориях, простирающихся от Атлантического до Тихого океана. Согласно исламу, религиозное единство мусульман, являясь образцом божественного повеления, отмечено в священной книге мусульман; естественно, эти истины неизменны и вечны. Национальные объединения, созданные на основе выводов исламских теологов и основанные на нерелигиозных основах, хрупки и не являются вечными, поскольку они являются образцами человеческого творчества» [3, с. 10].

Национализм, в свою очередь, являясь политической практикой национально-освободительных движений, на самостоятельном этапе развития превратился в национальное государство и прошел своеобразный эволюционный путь. Национализм – это не система, это психологический элемент, основанный на общих представлениях, который возвышает национальный фактор, это государственная концепция, подчиняющая себе религию, культуру, наследие страны, правосоциальные объекты и экономическое развитие. «Национализм или ирредентизм – это период времени, позволяющий применить формулу «одна культура, одно государство». Древний мир с его гигантским культурным разнообразием не ограничивается какими-либо политическими границами и, в конечном итоге, не соответствуя требованиям мира, превращается в политические останки. Вместо этого должен прийти новый мир, и каждая культура в этом мире должна развиваться под собственной политической защитой. Лишь в этом случае государство и правительство, представляющие сложившуюся культуру, могут считаться законными, защищать ту же культуру и процветать там же» [4, с. 166].

Интересно то, что обе идеологии действуют в одной и той же социальной среде, а в представлении обеих идеологий существует мнение, что все «плохое» не про них. В этом контексте одной из основных особенностей, отличающих исламистов от националистов, является взгляд на внешнюю среду.

«Для мусульман мир разделен на три части: 1. **Дар аль-Ислам** (исламский мир) – это страны, где управление находится в ведении исламского способа управления на основе правовых норм; каждая из этих стран, независимо от места рождения каждого мусульманина, считается его родиной. 2. **Дар Аль-Херб** («Мир войн») – здесь страны являются частью конфликтной группы с мусульманскими странами, и из этих областей всегда существуют реальные угрозы и враждебность к исламским странам. 3. **Дар аль-Акд** (Мир мира) – здесь страны являются немусульманскими странами, которые живут в условиях полного мира и безопасности с исламским миром» [5, с. 18].

Национализм, в свою очередь, возвышает положительные качества нации в очень деликатной форме и, в конечном итоге, заставляет один народ противостоять другому народу.

Может создаться впечатление, что обе идеологии оказывают равное психологическое воздействие на людей в соответствующей среде. На самом деле это не так. Эти идеологии влияют на каждую существующую социальную группу в соответствии со шкалой собственных культурных и моральных ценностей и становятся определяющей силой для различных групп, ориентированных на социальную сферу.

Исламские доктрины социально ориентированы и делят социальные слои на несколько групп:

1. Крупные землевладельцы и слои, близкие к ним.
2. Городские жители, считающиеся носителями традиционных исламских ценностей.
3. Национальная буржуазия и городские интеллектуалы, которые являются сторонниками мусульманского модернизма.
4. Мелкая буржуазия в городах и деревнях.
5. Часть среднего класса, которая приветствует идеи консерватизма и «возрождения».
6. Часть под названием «народный ислам», которая объединяет в себе исламские сказания и руководствуется народными верованиями.

Националистические идеи, как правило, свойственны в целом национальной буржуазии; они формально теоретически сформированы интеллектуалами из числа малой городской буржуазии, под влиянием националистического мышления.

В то же время в исламе слой теоретически организованных и систематизированных религиозных наук, сформированный под влиянием вышеупомянутых параметров в исламе, часто назывался «людьми Корана» и призывал к созданию таких общностей, как умма и община.

С точки зрения конкуренции идеи национализма представляли собой массовую идеологию, создаваемую с целью завоевания симпатии электората; национализм стремился в сознании нации представить себя как восстановителя национальной идентичности, свободы, основателя и защитника независимости.

Современным националистам очень сложно принять традиционные формы исламской этики. Для них более приемлемы социально-экономические, политические и этические доктрины, ко-

торые выдвигают исламские реформаторы в религиозных рамках ислама.

Основной социальной шкалы этих ценностей являются принципы свободы, братства, справедливости, сотрудничества и солидарности среди членов общества. На всех этапах истории эти принципы интерпретировались в духе национальной буржуазии, и в некотором отношении предпринимались попытки наладить сотрудничество между двумя идеологиями.

«Ислам и национализм» представляет собой сложную и многогранную проблему, которая проявила себя во всех областях общества – культурной, государственно-правовой и во многих случаях – в экономической жизни. Это, по сути, взаимодействие старого и нового, современного и прошлого, национального и интернационального, общего и частного. При рассмотрении в наше время социальных и политических процессов многих мусульманских стран выясняется, что ислам становится очень политизированной и абсолютной доминирующей идеологией. В качестве логического продолжения этих процессов социальные, политические идеи и цели многих мусульманских теоретиков меняют свое содержание под влиянием законов шариата, и в большинстве случаев они стремятся адаптировать мусульманский правовой и социальный строй с системой современных правовых и социальных отношений» [6, с. 84].

«Не стоит забывать, что ислам – это уникальная правовая система (мусульманское право – шариат); одним из важных условий является рассмотрение шариата, в первую очередь, при определении правовой основы и правовых рамок, основанных на светских принципах, и минимизация несоответствий и противоречий, созданных в нашей стране. То есть стратегия развития общества должна быть выбрана так, чтобы социальный идеал мог гармонизировать с духовными идеалами и убеждениями людей. Но единственным приемлемым методом здесь является дедуктивный метод» [6, с. 84].

Эти процессы также проявляют себя в обществах, в которых формируются националистические идеи, а националисты подвергают воздействию фундаментальное право и этические нормы в этом обществе. В результате этот процесс становится ключевым элементом национальной идентичности и играет важную роль в развитии правового государства, в процессе мышления общества и вообще в развитии этих областей.

В странах, где установлен ислам, идеи национализма считаются сторонним элементом и «продуктом» Запада. В этом случае сохранение традиционных элементов исламской культуры рассматривалось как самый важный вопрос в мусульманском мире. Уже в XXI веке простая мусульманская «улица» начала понимать, какие последствия могут иметь эти неприемлемые чуждые элементы, из-за которых страдают исламская культура, мусульманская цивилизация и мусульманские государства. Чтобы изучить глубинные корни этой проблемы, сделаем краткий обзор нашего недавнего прошлого, что делает данную статью более актуальной.

В конце XIX и начале XX веков Запад, пытаясь каким-либо образом «экспортировать» свои политические и культурные ценности на мусульманский Восток, серьезно поразил культурный и социальный образ жизни людей, живущих здесь. Естественно, что в результате этого воздействия во всех слоях общества стало возникать серьезное недовольство, и в конце концов различные силы, выступая против подобной «системы ценностей», выработали свои идеологические платформы. На мусульманском Востоке под влиянием ислама уже сформировались национализм и национальные идеи, одновременно ислам стал идеологической поддержкой многих движений, течений и групп, выражавших свое недовольство.

Ислам, являясь объединяющим центром власти для тех, кто в нее верит, используется против внешней финансовой, экономической, культурной, политической и военной мощи, и в этом контексте сильно повлиял на сознание мусульман посредством лозунгов «мы» и «они», «угнетатели и угнетенные», создавая определенное соперничество. В этом случае для любого националистического лидера, который вышел из элиты или толпы, исламские ценности не имели бы никакого другого значения, кроме патриотизма и религиозно-этического характера. Правящие националисты разделили общественное мнение на две части: относящиеся к моральной жизни и религиозной среде граждан и тех, кто принадлежит к политике и государству. Большинство национальных лидеров считали, что ислам не может обеспечить практическое решение текущих проблем. Но они одновременно использовали моральные и этические концепции ислама для модернизации общества [6, с. 154].

Влияние западной культуры на идеи ислама и национализма. В начале XX века процесс национального самоопределения восточных народов носил примерно тот же концептуальный характер для всех вероисповеданий, присутствующих в этом пространстве. Средний класс, который в основном взаимодействует с европейцами, пытается изучить новые формы экономических и социальных отношений, новый образ жизни, европейскую науку и европейскую политическую теорию и быстро отходит от взглядов предыдущих лидеров сообщества. Это вновь сформированное общество сравнивает свой образ жизни с образом жизни в Европе и создает первоначальные представления о своих концепциях на основе европейского масштаба ценностей. В то время в Европе сильное идеологическое воздействие на эту прослойку националистических идеалов эпохи свидетельствовало об очень опасных моментах.

В те времена европейские народы испытывали соблазн «де-легировать» свои национальные процессы восприятия и методы борьбы за свое национальное существование в восточные страны, находящиеся на периферии европейских границ. Естественно, что эти процессы оказали сильное влияние на развитие национализма и национальных идей на Востоке. Одна из идеологий новой эры, европейский национализм, требовал изгнать старые чувства из умов народов, живущих в системе традиционных ценностей, и в большинстве случаев это успешно достигалось. В качестве основного инструмента влияния Европа, на фоне своих независимых и развитых обществ, демонстрировала свою экономическую мощь и пыталась прояснить тем самым, показать интеллектуальной элите Востока ее отсталость и неравноправие.

В результате мусульманские интеллектуалы, которые вступали в контакт с европейским сообществом, поняли, что существует еще один мир, который подчиняется принципам, ориентированным на человечество, а новообразованные националисты в мусульманском мире видели именно в этом секреты быстрого развития Европы. Некоторые мусульманские лидеры, руководствуясь националистическими идеями, ставили перед собой цель создать современное национальное государство на основе западноевропейской модели, его политического и гражданского общества. В этом контексте они стремились установить основную идеологическую конструкцию идей национализма в центре общественных интересов.

Националисты утверждали, что «все граждане государства могут владеть единым национальным форматом, независимо от их положения, возраста или пола и могут пользоваться всеми правами на одном уровне». Их концепция заключалась в том, что религиозные убеждения были личным делом каждого гражданина, и в идее о том, что религия должна приносить моральное и материальное благосостояние, основываясь на принципе «религия – личности, родина – всем».

Интеграция исламской идеологии с национальными доктринами и создание на этой основе конкретных теоретических «моделей», а также политический, экономический, идеологический и духовный подъем мусульманских стран сыграли важную роль в общественно-политической жизни Ближнего и Среднего Востока. В этой связи основным идеологическим источником были работы мусульманских идеологов, философов, религиозных, политических и общественных деятелей, а также деятельность многих политических партий и организаций. Примером этого является творчество четверых самых креативных ученых и мусульманских реформаторов: Сейеда Ахмеда Хана, Джамаладдина аль-Афгани, Мохаммеда Абду и Мохаммеда Игбал.

Впервые Сейед Ахмед-хан (1817–1898) пытался адаптировать исламские учения к системе либеральных ценностей, рассматриваемых как новый закон общества; он видел путь возрождения ислама в изучении науки и европейской культуры.

Появление и развитие панисламских идей было связано с именем Джамаладдина аль-Афгани (1839–1909). Он не только работал над планом применения этой идеологии, но и предпринял для этого очень активные шаги. В центре его теоретических конструкций взаимоотношения ислама и национализма, науки и религии находились реформистские позиции. Афгани, исходя из ортодоксальных идей, стремился при помощи этих концепций воспрепятствовать угрозам мусульманского мира с Запада. Наибольшей заслугой Афгани было превращение перед лицом растущего давления со стороны Запада вышеупомянутых концепций в лозунг мусульманского мира. На фоне неудач в этой области других последователей поддержка

Афгани многими главами государств принесли ему идеологический успех [8, с. 35].

Последователь Афгани Мохаммед Абдух (1834–1905) реализовал эти идеи в должности главного муфтия Египта через разные фетвы (пятничные указы), восстановление Аль-Азхарского университета, тем самым оставив глубокий след своего влияния в арабском мире: «Идеи, предложенные Дж. Афгани, основа которых требовала либеральной реформы в богословской системе, впоследствии были реализованы его последователем М. Абдухом» [8, с. 36].

Поэт и философ Мохаммад Игбал (1873–1938), представляющий идеологию «мусульманского национализма» в Южной Азии, предложил реконструировать мусульманскую философию, синтезируя ее с западноевропейской. В центре его творчества стоял человек как «представитель» Бога в процессе реконструкции и трансформации мира.

Развитие процессов в исламском мире в этом направлении привело к формированию у исламского фактора активного политико-экономического положения на международной арене, начиная со второй половины XX века. В результате этой активности правящей элите восточных стран пришлось перестроить свою внутреннюю и внешнюю политику и перенаправить ее в новое русло.

Первая консолидация исламистских и националистических идей. Вышеупомянутые факты впервые начали проявляться в Турецкой Республике, которая объявила себя первым светским государством Ближнего Востока. В то время основная политическая модификация турецкого государства исходила из «кемализма», питаемого националистическими идеями, и основывалась на шести принципах – национализме, народности, республиканстве, секуляризме, этатизме и революционном духе, выдвинутом создателем и первым президентом Турецкой Республики М.К. Ататюрком.

Появление этих принципов не случайно, и идеи «кемализма» должны были быть «благодарны» за проблемы османского общества, обеспечившие им собственное существование. В эпоху Османской империи отношения между исламскими идеями и националистами формировались под влиянием европейских националистов и привели к созданию нового османского общества. Достаточно просто взглянуть на драму Намика Кемалея «Ватан или Силистра» (1871), чтобы лучше понять патриотический дух и национальные идеи в этом обществе. Члены этой организации Али Суви, Ахмед Мидхатпаша, учитель Нажди, Шамсадин Сами и другие выдающиеся литераторы работали над многими политическими концепциями в Париже, во Франции. На идеи Н. Кемалея о родине и нации немало повлияли концепции таких европейских философов, как Дж. Руссо, Ш.Л. Монтескье. Н. Кемаль считает, что реформы, проводимые в исламских странах, должны координироваться не только с европейскими институтами, но и с исламом. Современный социолог Нязи Беркеш (1908–1988) высоко оценил работу Н. Кемалея в направлении исламского мира: «Во второй половине XIX века Н. Кемаль занимал самое важное место на пике прозападных движений. После декрета о реформах интеллектуальные дебаты, начавшиеся со времен Султана Абдулгамиды, и идеи их модернизации, были связаны с именем Н. Кемалея» [9, с. 21].

Творчество Н. Кемалея, которое является воплощением одной из двух направлений в Концепции модернизации Турции (другое направление связано с Зией Гёкалпом), находилось в центре внимания Н. Беркеша с 1930 года. Согласно его выводам, новые османцы приняли модернизацию в контексте исламских ценностей со дня ее начала в следующей формулировке: «Конституционные идеи, существующие на Западе, принадлежат мусульманам, а основные элементы этих систем впервые существовали во многих мусульманских странах» [10, с. 144–145]. В этом контексте можно предположить, что идеи Н. Кемалея (пантюркизм) и Дж. Афгани (пан-исламизм) очень близки, а националисты в этих вопросах используют национализм как средство влияния на массы, отдавая внутри них приоритет исламу. Этот момент можно рассматривать как первое сближение националистических и исламистских идей, точнее националистов и исламистов.

Следует отметить, что **первым этапом** пантюрокских идей в Турции в начале XX века было формирование националистических идей – пантюркизма, сформированного в новой Турецкой Республике под влиянием османских и исламских концепций, введенных новым османским обществом на руинах Османской империи. Организация «младотурок» была ядром ведущих сил.

Первые двадцать лет существования Турецкой Республики могут быть связаны с процветанием пантюркизма и отделением от него национальной буржуазии. Этот этап мы можем характеризовать как **конец второй фазы** и идеологический разгром пантюркистов М.К. Атанюрком, когда произошла замена старой идеологии новой, националистически кемалистской идеологией.

Альянс, сформированный между пантюркистами и представителями националистических движений после Второй мировой войны, можно считать началом **третьего этапа**. Руководители этого альянса составляли основное ядро различных националистических партий.

В 2000 г. в Турции в результате исторического распада исламистских сил сформировалась новая исламская элита и посредством демократических выборов данная элита в 2002 г. пришла к власти. Это можно считать началом **четвертого периода**. На этом этапе мы наблюдаем окончание периода постмодернизма и формирование новой идеологии политического ислама в результате гибридизации идей османизма, пантюркизма, панисламизма, камализма, неоосманизма. Освещение данных идей в статье дает возможность внести ясность во многие историко-философские парадигмы в лице Турецкой Республики, которая в исламском мире считается уникальным государством.

Литература

1. Гегель Г.Ф. Философия истории. Сочинения. Т. 8. М.: 1935. С. 339–340.
2. Асланова Р. Ислам и культура. Баку: 2002. 405 с. (на азерб. языке)
3. Аширов Н. Ислам и Нация. М.: Политиздат, 1975. 143 с.
4. Андерсон Б., Бауер О., Хорхи М. и др. Нации и национализм. Перевод с англ. Праксис. М.: 2002. 255 с.
5. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М.: 1991. 214 с.
6. Халилов С. Восток и Запад. Баку: Изд. Азерб. Университета, 2004. С. 84–85 (на азерб. языке).
7. Левин З.И. Ислам и Национализм в странах зарубежного Востока. М: Наука, 1988. 217 с.
8. Идеология современного ислама. Сборник рефератов. Изд-во «Элм». Б.: 1974. 103 с.
9. Айтач Йылдыз. Ниязи Беркес и развитие модернизации Турции. Социологические исследования (конференции). 2012. № 46. С. 21 / 1-33 (на турецком языке).
10. Ганковский Ю.В., Ионова А. И., Фадеева И. Л. Ислам и проблемы национализма в странах Ближнего и Среднего Востока: сборник статей Изд-во «Наука», 1986. 234 с.
11. Berkes N. The Development of Sekularizm in Turkey. Montreal: 1964, p. 221–222.

Аннотация

Маджидов Расим Гаджи Ага оглы. Взаимоотношения между исламом и национализмом в мусульманском мире. – Статья.

Развитие мировых и региональных процессов стремительно расширяет круг интересов ученых, изучающих внеш-

ние и внутренние политические изменения в разных странах, государствах и конфессиональных сообществах внутри государства. Естественно, что в этом контексте историко-философский, социально-политический и экономический путь, который превратил Турцию из традиционного общества в качественное новое социальное общество, является уникальным и классическим примером в истории мира. В статье представлен сравнительный анализ изменений в религиозных, национальных, социальных и правовых вопросах, в определенном смысле дан системный анализ этих трансформаций. Эта статья основана на анализе исторических фактов и материалах современных политических процессов в исследуемом регионе.

Ключевые слова: ислам, национализм, традиционные общества, мусульманские реформаторы, турецкий этнос, политический ислам, Турция.

Анотація

Маджидов Расим Гаджи Ага. Взаємини між ісламом і націоналізмом в мусульманському світі. – Стаття.

Розвиток світових і регіональних процесів стрімко розширює коло інтересів вчених, які вивчають зовнішні і внутрішні політичні зміни в різних країнах, державах і конфесійних спільнотах всередині держави. Природно, що в цьому контексті історико-філософський, соціально-політичний і економічний шлях, який перетворив Туреччину з традиційного суспільства на якісне нове соціальне суспільство, є унікальним і класичним прикладом в історії світу. У статті представлений порівняльний аналіз змін у релігійних, національних, соціальних і правових питаннях, у певному сенсі поданий системний аналіз цих трансформацій. Ця стаття заснована на аналізі історичних фактів і матеріалів сучасних політичних процесів у досліджуваному регіоні.

Ключові слова: іслам, націоналізм, традиційні суспільства, мусульманські реформатори, турецький етнос, політичний іслам, Туреччина.

Summary

Majidov Rasim Haji Aga. Relations between Islam and nationalism in the Muslim world. – Article.

The development of the world and regional processes is rapidly expanding the circle of interests of scientists studying foreign and domestic political changes in different countries, states and confessional communities within the state. Naturally, in this context, the historical, philosophical, socio-political and economic path that transformed Turkey from a traditional society into a qualitative new social society is a unique and classic example in the world history. The article presents a comparative analysis of changes in the religious, national, social and legal questions, and provides a systematic analysis of these transformations. This article is based on an analysis of the historical facts and materials of contemporary political processes in the studied region.

Key words: Islam, nationalism, traditional societies, Muslim reformers, Turkic ethnos, political Islam, Turkey.

УДК 316.323:130.2

О. В. Мальцева

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціології та соціальної роботи
ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет»СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ СМІХУ В СУЧАСНИХ РИТУАЛАХ ЖИТТЄВОГО ЦИКЛУ:
ВІКОВІ ТА РОДИННІ ІНІЦІАЦІЇ

Сучасна культура, за висловом Р. Локарта, переживає «ініціальний голод», оскільки суцільна секуляризація торкнулася всіх сфер людського буття. Традиційна ініціація була сповнена релігійних почуттів, «нумінозних смислів» (К. Юнг), її первинне спрямування – долучити неофіта до прихованої таїни, езотеричного знання, «посвятити» його. Новітні секулярні ідеології, тоталітарні режими, гедоністична, карнавалізована постмодерна культура, інформаційне суспільство з притаманним йому використанням інноваційних технологій, засобів масової комунікації спричинили деконструкцію ініціальних смислів і процедур. Деформації піддавався і сам сміх, який постійно видозмінювався, а останнім часом набув символічних форм, симулякрізувався, відповідно, змінилися його функції в сучасних ініціаціях, що є мало досліджуваним феноменом.

Теоретичну основу цієї розвідки становлять класичні роботи з етнології, етнографії, філософської антропології, культурології щодо виявлення місця ритуалів, обрядів ініціації в житті архаїчного та традиційного суспільства Р. Генона, А. ван Геннепа, М. Еліаде, К. Леві-Стросса, Л. Леві-Брюля, Б. Маліновського, В. Тернера, Е. Кассіра. Серед науковців, що досліджували роль сміху та його амбівалентний характер у структурі архаїчних ритуалів, варто назвати Г. Уезенера, С. Рейнака, Р. Ферле, К. Меркліна, В. Маннгардта, Е. Нордена, О. Фрейденберг, В. Проппа, С. Мелетинського. Так, Р. Ферле висловив здогадку про те, що спостереження людьми довільних проявів сміху та усвідомлення його терапевтичних та адаптивних можливостей в умовах кризи сприяло свідомому включенню його до певних обрядових та релігійних дій як соціальних актів. К. Леві-Стросс у «Міфопоетиках» наголошує на виокремленні у примітивних суспільствах сміху саме як «культурного винаходу» [1, с. 130]. Г. Фірсова, М. Тендрякова. О. Артемова тощо розглянули проблему наповнення архаїчної обрядовості оновленим змістом. Побічно питання залучення сміху в новітні ініціальні практики висвітлено О. Дмитрієвим, К. Банніковим, О. Козінцевим, Н. Монаховим, К. Белоусовою, З. Наурызбаєвою, А. Холіною та ін. Проте досі немає системних досліджень функціонального призначення сміху в сучасних ритуалах життєвого циклу.

Мета статті – виявити соціальні функції сміху в сучасних ритуалах життєвого циклу, а саме: вікових та родинних ініціаціях.

Сприйняття життя як шляху в просторі-часі притаманне багатьом традиціям і релігіям світу. Ця «важка дорога» постає як рух, в якому людина поступово пізнає профанне і сакральне, ілюзорне і реальне, життя і смерть, людське і божественне. Набуття життєвого досвіду, екзистенційної зрілості, нового соціального статусу також мають певний ритм, фази, періоди, в яких «лімінальна» (від лат. *limes* – межа, поріг) ланка позначалася ритуалами ініціації. Завдання ініціації – не допустити «розривів» у тканині життя людини в соціумі, втрати її зв'язку з Всесвітом.

Серед ритуалів життєвого шляху особливе місце посідають вікові та родинні ініціації, які розглядаються як уведення індивіда у культуру і суспільство конкретно-історичного типу. Вікові ініціації (пубертатні, жіночі, чоловічі) присвячені переведенню неофіта до іншої вікової групи, вони пов'язані з констатацією статевого дозрівання, включенням до спільноти дорослих, покладанням на посвячених відповідних вимог та відповідальності. Родинні ініціації були визначними віхами в житті роду – весілля, роди, поховання. Вся структура, зміст, емоційне забарвлення іні-

ціальних практик архаїчності мали адаптувати людину на кожному етапі її життя до умов життєдіяльності саме в тих обставинах і за тими правилами, настановами і порядками, що побутували в цьому середовищі.

Вікові та родинні ініціації існували протягом усієї історії людства. У деякі періоди «від них «відшаровується» те, що, здавалося, було іманентно притаманним ініціаціям як інституту культури» [2, с. 12–15]. Цей факт дає змогу М.В. Тендряковій дійти такого висновку: «Різноманіття ініціацій <...> тих, які зустрічаються в різні історичні епохи, в різних культурах, не вибудовується в еволюційну послідовність<...>. На перший погляд, складається враження, що кожне суспільство, кожний період історії має свої посвячувальні обряди, не пов'язані між собою генетичною наступністю, зародившись у надрах даної соціальної організації, відрізняються один від одного формою ініціального дійства» [2, с. 15–18]. Однак, як би не змінювалася форма ініціації та її смислові конотації, вона завжди мала на меті головне завдання – підготувати людину до визначених умов. У секуляризованих суспільствах також зберігається потреба у підтримці соціокультурної рівноваги, тому вікові та родинні ініціації після деконструкції перетворилися на певні соціальні акти, які суспільство використовує для втручання в «життєву програму індивіда» та її коригування доступними йому інструментами. Досвід ХХ – поч. ХХІ ст. вказує на спроби відтворити ініціацію як засіб соціалізації, трансформації, «приспосовування» індивіда до існування в жорстко систематизованому тоталітарному та аморфно-плюралістичному постмодерному суспільствах.

В ініціації завжди закарбоване певне розуміння простору-часу. Так, у світосприйнятті традиційних суспільств минуле нікуди не зникає, а лишається навечно, воно було, є і буде, світ сакрального існує паралельно з повсякденним профаним життям. У вікових і родинних ініціаціях традиційних суспільств втілена ідея вічного минулого, що завжди присутнє, розчинене в теперішньому (приклад – «культ предків»). Така настанова передбачає становлення у посвячених уявленнь про час та його циклічний рух. Зміна форми ініціації за часів тоталітаризму пояснюється тим, що релігійні, сакральні смисли, які притаманні традиційним посвятам, поступаються місцем секуляризованої вірі в досягнення утопічної мети. У тоталітарних суспільствах кардинальний розрив із минулим виправдовувався спрямуванням зусиль усіх членів суспільства на досягнення бажаного майбуття, звісно, з точки зору панівної ідеології.

Послугуючись символікою «кола» та «лінії», запропонованою Е. Кассіром у його «Досвіді про людину» [3, с. 224] для позначення зв'язку світу природи та світу духу, можна стверджувати, що традиційна ініціація готувала індивіда до життя в соціокультурному просторі, вибудованому на розумінні циклічності всіх процесів, відповідно, неофіт мав за підсумками посвяти вписуватися у певне «коло» життя, де повторюваність етапів, фаз, періодів є запорукою порядку і відтворюваності цінностей та смислів. У тоталітарних суспільствах час витягується у лінію історії, розвиток має лінійний характер, а символом його виступає «вектор», скерований за обрії прийдешнього. За таких соціокультурних обставин ініціація мала надати людині «прискорення» для просування у визначеному ідеологією напрямі.

Постмодерний світогляд має свою символіку завдяки Ж. Дельозу та Ф. Гваттарі, які запропонували образ «ризому» (від фр. *rhizome* – «кореневище»). Для ризому немає зо-

внiшнього джерела розвитку, причинності, немає сакрального, iдеального, є iманентна нестабiльнiсть. Жодна з її структур аксіологічно не переважає будь-яку iншу. Ризома не побується «розривів» і «переривчастості». Якщо структурі відповідає образ свiту як Космосу, то ризомі – «хаоско-сма», Вічність трансформується у неперервне «тут і зараз» з численними варіантами становлення [4, с. 883–887]. Отже, постсучасне суспiльство культурного рiзноманiття та плуралiзму демонструє фрагментарнiсть, що не дає iндивіду змоги відчувати себе адекватним суспiльству і вибудовує зовсім iнші формати iнiцiації.

Є пiдстави теперiшнiй перiод розглядати як «культурну паузу» для приведення в дiю механiзму дiалогу (Ю.М. Лотман), коли, з одного боку, шукають «корiння», а з iншого, «нове» переосмислюється як таке, що органiчно впливає зi «старого». У цьому культурному «мiксi» пiдсилюються протилежності, по чергово стверджуються тенденції. Примiрка цих свiтоглядних «машкар» супроводжується карнавалiзацією соціокультурного середовища, вмиканням смiхової стихії, активiзацією дiонiсійського начала культури. Смiх, включений у сучасні форми iнiцiації, виконує, окрім традиційних, додатковi соціальні функції, що пояснюється особливими характеристиками кожного iсторичного типу суспiльств та певними деформаціями самого смiху пiд iх впливом.

Смiх повсякчас був невід'ємною складовою частиною бiльшості традиційних iнiцiацій. Вiн уписаний в її стадiальнiсть (сегрегація (вiдокремлення) – транзакція (перехiдний досвiд) – реiнкорпорація (нове включення)) таким чином, що на кожному етапi виступав як iнструмент дистанціонування, випробування, заохочення, солідаризації тощо. Найбiльш напруженими є iнiцiації пiдліткового перiоду, що позначають «перехiд» вiд стану дитини до статусу дорослого члена спiльноти. За Е. Еріксоном, саме п'ята вікова стадія, що припадає на 11–20 років, є ключовою для надбання почуття iдентичності. Вікові iнiцiації традиційного суспiльства – це штучно створені кризи, які мали пiдготувати дитину на етапi пубертатного дозрівання до розуміння статевої функції, а у віці 18–20 років увести до числа дорослих членів спiльноти, що зазвичай супроводжувалося взяттям шлюбу. На цій часовій дистанції неопіт як пiддавався осміху, глуму, смiховому цькуванню на етапi навчання, так і знаходив пiдтримку завдяки позитивній емоційності, яка свiдчила про правильне засвоєння iнiцiального досвiду і настанов. Основу вікових iнiцiацій, за М. Еліаде, становить «потрiбне одкровення: одкровення Священного, Смерті та Сексуальності» [5, с. 118–122]. Г. Уезенер, примiром, пов'язує включення смiху в архаїчні iнiцiальні практики саме з його здатністю нiвелювати жах вiд зустрічі зi смертю. В. Пропп тлумачить ритуальний смiх як особливий, позбавлений кiмiчного. Це смiх-здригання, природної конвульсії, екстатичного стану єдності з надприродним. Iнiцiальна ритуальнiсть у своїй стадiальності створювала порогові ситуації, за якими по один бiк – смерті – смiятися не можна за жодних обставин, а по iншій – життя – смiятися необхідно.

Весь етап iнiцiації представляв собою симуляцію смерті. За Ф. Боасом, входження в символічну область смерті і повернення з неї у процесі iнiцiації юнаків супроводжувалося заборонами на смiх, а на фiнальній стадії цiлеспрямованими намаганнями розсмішити юнака. Той, хто засміявся, не проходить випробування. Заборона смiху супроводжувалася низкою iнших заборон – сну, їжі, розмов, позiхання тощо. С.Я. Лур'є вважає, що перелік цих заборон є показником протиставлення у свiдомості архаїчних людей живого і мертвого. Отже, смiх у традиційній віковій iнiцiації виконував рiзноманiтні, але чiтко структуровані за логікою ритуалу соціальні функції: на етапi сегрегації (вiддiлення) неопітів вiн слугував своєрiдною позначкою розрiзнення живого та мертвого, дистанціонування неопітів як тих, що пiд час випробувань потрапляють у потойбiччя, і символічно помирають. На стадії транзакції смiх був iнструментом випробувань, перевiрки на стійкість, витримки, на

завершальній стадії iнкорпорації застосовувався привiтальний смiх заохочення, прийняття у коло посвячених у змiненому статусі. Смiх виконував тут численні соціальні функції, а саме: регулятивну, комунікативну, медіативну, iнтегративно-деiнтегративну, консолiдуючу тощо. Засвоєні пiд час посвяти настанови, знання супроводжували людину все подальше життя, навіть із роками ця iнформація мала цiннiсть, бо завдяки емоційній та особистісній забарвленості просякала весь її внутрiшній свiт.

В. Пропп у своєму дослідженні приводить розлогий історично-етнографічний матеріал на доведення думки про життєдайність смiху: «Смiху приписується здатність не тільки супроводжувати життя, але й викликати його» [6]. Богині родів у бiльшості народів зображуються як усмінені, вони породжують своїми дiями заливистий смiх і так стимулюють породілля до родів. За С. Ястремським, смiх розглядався за часів архаїки і як податель вагітності, і як стимулятор родів, і як привiтальний знак нового життя. Образ жінки, що смiється пiд час зачаття і родів, є універсальним та архетиповим. Вiн сходить до образу Божественного смiху, яким супроводжується створення свiту або з якого народжується свiт (С. Рейнак, Р. Ферле, Е. Норден). О. Фрейденберг також розглядає семантику смiху як «нове сяяння сонцем, як<...>сонячне народження». Якщо смiх при родах дорiвнювався смiху при посiві, то смiх при смерті мав зовсім iнші смисли.

Сардонічний смiх замикав життєве коло людини. Сардонічний смiх – це смiх при смерті, яким супроводжувалося ритуальне вбивство старих членів племені. Назва походить вiд слів *Sardi* або *Sardon*, хоча такий ритуал притаманний багатьом народам свiту (стародавнім єгиптянам, фiнікійцям, фракійцям, абхазцям, японцям та iн.). Українську традицію ритуального вбивства стареньких та смiхової антиповедінки при небижчику докладно висвітлила С.К. Лашенко у монографії «Закляття смiхом. Досвiд тлумачення язичницьких традицій схiдних слов'ян» [7]. У рамках символіки смiху як ознаки життя та зародження нового життєвого циклу це була остання iнiцiація людини, що позначала вмiрання для цього свiту та народження в iншому. Практика iнiцiального вбивства старих членів роду зi смiховим супроводом збергалася до часів Античності, а смiх при небижчику, за свiдченням С.К. Лашенко, мав місце на Закарпатті аж до поч. ХХ ст. Отже, соціальні функції смiху у поховальних ритуалах – це розрiзнення живого та мертвого, закріплення переваги життя роду, його перемоги над iндивідуальним вмiранням. Це була своєрiдна колективна психотерапія переживання смерті, утвердження та примирення з коловоротом життя як природного порядку. Погребальний ритуал є смислотворюючим у циклі родинних iнiцiацій, позаяк весiльна обряднiсть цiлком просякнута поховальною символікою і є похiдною вiд неї. Весiльний смiх прикриває дiалектику початку-кiнця, життя-смерті [8, с. 66–74].

Традиційна iнiцiація передбачала не тільки опанування соціально корисного знання, що пiдлаштовує особистість пiд загальні стандарти, але й її iндивідуалізацію. Смiх у його амбiвалентності створював особливу атмосферу, коли помилки і здобутки, отримані знання «переживаються», «осягаються», «всютуються» разом з емоціями розгубленості, безпорадності, радості, пiднесеності, жалю тощо, що має дуже особистісний характер. У цьому полягала таїна посвяти в плані екзистенціального, бо в ній людина усвiдомлювала саму себе, унікальність власного досвiду iнiцiювання. Окрім того, у структурі iнiцiації смiхові моменти давали змогу ненадовго вiдйти вiд традиції, порушити усталений порядок, а iнколи змiнити його. Елементи смiхової культури, якими насичені вікові і родинні iнiцiації (смiхові персонажі, блазеньські церемонії, пародіювання мiфів і предків) давали змогу в лiмiнальній фазі неопіту і суспiльству увiйти в «особливий соціальний стан несталості і невизначеності» (В. Тернер) і навіть змiнити усталену норму. Примiром, етнограф-кавказознавець Я.В. Чеснов наводить легенду про асиметричну реакцію в iнiцiації смерті старенького, який

своїм невчасним сміхом назавжди відмінив в абхазців традицію ритуального вбивства батьків.

Тоталітарне суспільство також розробило систему вікових та родинних ініціацій, де сміх відводилася неабияка роль. Переосмислюючи тоталітарні способи «обробки» особистості, дослідники відзначають, що на всіх життєвих етапах індивід у таких умовах піддається цілеспрямованій ініціації, яка організована державою задля його загартування і підготовки до виконання ролі «гвинтика» в її добре налагодженому репресивному механізмі. Жертви радянської каральної системи, політв'язні О. Солженіцини, В. Шаламов зазначали, що всі нескінчені тюрми, каторги, табори і психбудинки були своєрідною ініціацією, посвятою у спосіб існування тоталітарної держави та спрямовувалися на залякування, надлам, засвоєння її ідеологем і правил внутрішнього розпорядку «неформатними» громадянами. З одного боку, висновок в'язнів – «табір – негативна школа з першого до останнього дня для кого завгодно. Людині – ані начальнику, ані арештанту – його не треба бачити» [9, с. 652.]. З іншого боку, «чесна людина обов'язково має посидіти в тюрмі» – поширена сентенція тих часів, бо ціла країна сприймалася як тотальний табір із певною дисципліною, уставом, межами, заступати за які не дозволялося. У СРСР як «таборі ініціації» (З. Наурызбаєва), усіх готували або до ролі табірника, або «стукача», або наглядча. Радянська система ініціювала своїх громадян досвідом ГУЛАГу. Її табірний уклад проглядався в облаштуванні світу дитинства, системи закладів освіти, інституту шлюбу тощо.

Комуністичну ідеологію часто називають квазірелігією, бо в ній Бога немає, але є об'єкт поклоніння – комуністичне майбуття. Є чотири ступеня ініціації: жовтенята, піонери, комсомольці, комуністи, є свої «одкровення» сакрального, смерті, сексу. Пізнання сакрального тут підмінили вивченням марксизму-ленінізму, наукового комунізму, а фаза пізнання молоддю сексу зазнала цікавих трансформацій від теорії «склянки води», настанова на кшталт «комсомолка не має права відмовляти комсомольцю» та сміхових ігрищ у дусі сексуальної революції, що безжалюбно були відкинуті у 30-х рр. ХХ ст., до легендарної фрази: «У Радянському Союзі сексу немає!».

Особливої уваги заслуговує створений у СРСР культ дитинства, де, з одного боку, «все найкраще – дітям», з іншого, дітлахи мали виховуватися в рамках комуністичної ідеології, як дорослі. Ініціація школярів підліткового віку відбувалася шляхом прийняття в піонери. Діти напередодні цієї події мали ознайомитися з життєписом піонерів-героїв, тобто усвідомити, що цілі комуністичної ідеології варті віддання в жертву навіть дитячих життів. У кожній школі було створено «іконостас» із портретами піонерів-героїв, чий біографії влягли собою значно міфологізовані або взагалі вигадані оповіді. На противагу дітям-героям, «Тимурові та його команді» та іншим взірцям, створювалися численні карикатурні образи «Плохішей», «Жвакіних» тощо. Сміх у такому разі послідовно виконував функцію інституалізації суспільних ідеалів через нещадне висміювання антигероїв.

Отже, у радянської дитини відкриття смерті забарвлювалося ідеологічним флером. Дитячий жах від зіткнення з «пантеоном» піонерів-героїв був настільки сильним, що денна серйозність компенсувалася нічними розповідями «страшилок» типу історій про «труну на колесах», «криваву руку» тощо та садистських віршиків із чорним гумором, які завершувалися бурною сміховою розрядкою і катарсисом. Це мало потужний терапевтичний ефект. Автор книги «Філософія сміху» Л. Карасьов підтримує думку про вікові та родинні ініціації в СРСР як інструмент включення до тоталітарної табірної системи [10, с. 66–74.]. Він згадує культову кінострічку для дітей «Ласкаво просимо, або Строннім вхід заборонено» (1966, режисер Е. Клімов), яка за жанром є комедією, сповнена сцен безтурботного дитячого відпочинку, сміху, радощів, але у той же час подає дуже серйозні меседжі не тільки дітям, але й дорослим. По суті, піонерський табір, де розгортаються події, – це модель усієї країни.

Психолог Б. Беттельхейм у своїй книзі «Люди в концтаборі» у дусі М. Фуко «ініціацією» називає психологію домінування та підкори, що застосовувалася в умовах фашистських концентраційних таборів. Дослідження Б. Беттельхейма присвячені аналізу табірної системи як універсального інструмента деперсоналізації в тоталітарних системах. Табір у такому разі важливий як приклад, що оголює сутність держави масового придушення. Приміром, весь спектр засобів табірної ініціації відчували на собі юнаки, що призивалися на службу в армію в СРСР. У соціологічних дослідженнях підрозділи військовослужбовців строкової служби в СРСР вивчають як «багаторівневі статусні системи організованого насильства» [11]. Сміх в армії як інструмент домінантних відносин, що супроводжує агресію, насилля, приниження, розглядали О. Дмитрієв, К. Банніков, О. Козінцев, Н. Монахов.

Найжорсткіших висміювань та гноблення в армії зазначали «індивідуалісти», що не здатні вписатися у загальний груповий порядок, «деперсоніфікуватися». Тут проявляється оціночна, санкціонуюча, аксіологічна функція сміху, бо, коли окрема людина сміється над кимось або чимось, вона це робить не сама по собі – вона сміється від імені своєї групи, нормам якої підпорядковується і ціннісні орієнтації якої поділяє. Сміх як фактор домінантної взаємодії в армії спрямований на відтворення соціальної норми в, врешті-решт, цілісності соціуму як такого. Саме тому в радянській армії з дідівщиною офіційно боролися, а негласно – підтримували як репресивно-ініціюючий інструмент, що працює на користь системі. «Дембель», пройшовши цькування, висміювання, побиття, приниження, отримавши досвід крайнього соціокультурного хаосу – «беспредела», вважався достатньо загартованим «школою життя», бо набував кондицій, необхідних для тоталітарної системи: «Хто в армії служив, той в цирку не сміється».

Серед родинних ініціацій на особливу увагу заслуговують пологи в тоталітарних системах. Здавалося б, найрадісніша подія в СРСР перетворювалася на справжні ініціальні випробування для породіллі. Останнім часом тема радянського пологового будинку як інструмента репресії підіймається доволі часто (К. Белоусова, З. Наурызбаєва, А. Холіна). У дослідженні «Репродукція приниження і ненависті» А. Холіна відзначає, що за радянських часів чоловіків принижували в армії, а жінок – в пологових палатах. «Пологи були своєрідним обрядом ініціації, який проводила каральна радянська гінекологія» [12]. У продовження теми у статті «Народжені в СРСР: табір ініціації» З. Наурызбаєва пише: «Пологовий будинок, як і дитячий садок, уособлював собою уламок ГУЛАГу, персонал якого «ініціював» – вводив у новий світ, у нову систему – найбільш беззахисних – маленьких дітей та породіль» [13]. Дослідник зазначає, що ставлення до жінок у пологових будинках вирізнялося невинуватою жорстокістю і негативними сміховими санкціями. Образи, інквентиви, насміх на їхню адресу входили в обов'язкову програму перебування в цьому закладі. Та, що народжує, була винуватою вже тому, що завагітніла, бо мала статеві стосунки, а отже, розпусна і заслуговує висміювання: «Любиш кататися, люби й санчата возити».

Сміх у тоталітарній системі розглядався як синонім свободи, тому він потрапляв під контроль, стримування, спрямування у правильне річце. Сміх сприймався насамперед інструментально: як знаряддя ідеологічної боротьби, соціального контролю, як метод соціальної гомогенізації [14]. «Сміх увійшов до арсеналу бойових засобів, задіяних у процес формування індивідуальних і колективних ідентичностей <...> Як апарат корекції сміх виставляв на всезагальне посміховисько особисті слабкості, позначаючи можливості їх подолання. Як апарат розрізнення сміх виконував важливе завдання соціальної стратифікації, проводячи дискурсивну межу між друзями та недругами» [15, с. 334–352].

Сміх мав кристалізуючий та дисциплінуючий вплив, який, за зауваженням О. Луначарського, використовували як «сміх-над-іншими», тобто «як спосіб установаження дистанції» [16, с. 535]. Висміювання, зрештою, розумілося і як

метод «соціального маневрування» взагалі, і як механізм «справжнього класового взаємного протиставлення» зокрема [16, с. 535].

Таким чином, у тоталітарних суспільствах загальна політика «стримування» та «ідеологічного моделювання» сміху і «табірні» ініціації призвели до порушення смислів традиційної ініціальної. Сміх у них виконував додаткові функції контролю, приниження, деперсоніфікації, корекції не тільки в лімінальній фазі, але й на етапі інкорпорації. Саме такою – контрольованою, приниженою, деперсоніфікованою, «коригованою» людиною тоталітарного суспільства мала інтегруватися в його структури.

Епоха постмодерну значно змінила соціокультурне тло. Послугуючись термінологією Ж. Бодрійяра, зараз людина живе не в реальному світі, а в гіперреальності, яка відірвана як від природного початку, так і від соціальності як такої. У суспільстві панує тотальна несерйозність, «радісна релятивність» речей і подій, «весела невизначеність» смислів. Теперішня карнавалізація протистоїть як трагічному, так і епічному світосприйняттю. Плюралізм цінностей і цілей, толерантність постмодерного суспільства перетворюють процес зростання і соціалізації особистості на коливання між численними можливостями, які обертаються різними життєвими сценаріями за ризомним принципом. Тепер людина мимоволі вимушена брати участь у «божевільній смугастості життя». Як зазначає Ж. Батай, карнавальні процеси є невід'ємним елементом демократичного суспільства [17, с. 150]. Карнавальні акценти споживання, розважальності, гедонізму породжують суперечливе явище раннього дорослішання, що супроводжується затяжним інфантилізмом.

Карнавалізація трансформувала природні якості сміху. Сміх у постмодерному соціокультурному просторі остаточно відірвався від свого безпосереднього референта – суб'єкта. Він об'єктивувався, розчинився навкруги, створивши ситуацію «іманентності сміху» (І. Хассан). Сміх у стані гіперреальності симулякрізувався, обернувшись «пустим знаком» (емотіконом, смайлом, закадровим сміхом, рекламною посмішкою тощо), і втратив зв'язок із позначуванним. Розчинившись у профанному, сміх загубив функцію сакралізації цінностей, послабла його здатність санкціонування й заохочення.

За таких умов вікова ініціація також позбулася чітких контурів, послідовної стадіальності, набувши рис ерзац-ініціації. Сучасна західна культура надає підлітку змогу отримувати освіту або займатися вільними «пошуками себе» необмежений час. Якщо архаїчні ініціації здійснювалися з рішення спільноти, яка сама визначала готовність ініціанта до «переходу» у новий стан, сучасні ініціальні акти відбуваються довільно, без дотримання ритуальної послідовності, а часто перетворюються на «само-ініціацію». Сягнувши певного віку, індивід самостійно обирає форми та способи ініціації. Якщо юнаків мисливських племен випробовували лісом, темрявою, дикими звірами, то сучасні хлопці уподобали для себе екстремальні види спорту, паркур, стрибки на дроті, катання на дахах електричок як свідoctво пізнання зустрічі зі смертю. В інтернеті загравання підлітків зі смертю у групах суїцидників перетворює символічну ритуальну смерть-відродження традиційних ініціацій на безвихідь смерті-самознищення, коли останнім сміється той, хто не супроводжує неофіта в життя, а виштовхує його звідти.

Перше відкриття сексу у підлітків пубертатного періоду теж відбувається завдяки інтернет-ресурсам. Як зазначають О.В. Залеська, Ю.А. Ларіна, скачати порно-роліки, обмінятися інтимними фото, стати жертвою секстингу, бути викритим і висміяним – це покроковий алгоритм сучасної пубертатної ініціації. «Недостатність ініціальних процедур призводить до того, що підлітки самі створюють простір ініціації у віртуальному світі. «Секстинг» є одним зі способів пізнання меж сексуальності, а кібербулінг, тролінг, холлівари є сучасним аналогом давніх ініціальних процедур, що проводять підлітка шляхом страждань, фізичних та емоційних випробовувань» [18].

Уривками вікових ініціальних процедур є вітчизняні неформальні студентські ритуали «Введення у «гуртожиток»», «Камасутра». Ініціальні практики зі сміховою антиповедінкою студентів доволі поширені: «Олімпіада голів» у Принстоні, «Гола миля» в Мічигані, «Голі забіги» в Гарварді тощо.

Важливу роль у створенні умов для вікових ініціальних практик відіграють молодіжні субкультури, які також використовують символіку сміху та архетипові образи сміхової стихії для посвят своїх неофітів. Ю. Кочурська на прикладі субкультури готів дослідила, як образи блязня, клоуна набувають в її межах особливого семантичного значення. Ініціальні акти готів вибудовані на світоглядних позиціях їхньої субкультури, в якій ляльковість, маріонетковість, образні перевтілення за допомогою машкар клоуна-смерті стають реалізацією концепції романтичної іронії, жартування над суспільством, його «хибними» цінностями та моральними орієнтирами.

Іронічним є тон постмодерних кіно-ініціацій і романів-ініціацій, у структурі яких зберігається «матриця ініціальних випробовувань» (Ю. Лотман). Ініціальні смисли цих творів проглядаються крізь чорний гумор, удливий іронію, символічні образи. Показовою в цьому плані є збірка новел Дж. Барта «Заблуканий у кімнаті сміху» (1967). Кімната сміху з її викривленими дзеркалами автором подається як певна постмодерністська модель світу, ініціальний простір, що він набуває статусу канонічної метафори.

Вихід із тенет постмодерністської тотальної симуляції та збереження власної ідентичності проглядається в іншому способі сприйняття дійсності, а, відповідно, в іншому модулі сміху – іронії. Іронія сприймається як виключно особистісна, індивідуальна практика – це те, що М. Фуко називав «технікою себе», «турботою про себе». У постмодерних вікових ерзац-ініціаціях іронія витверезлює особистість у просторі симуляції, не дозволяє їй самій перетворитися на симулякр. Смісл таких посвят – сформувати «ліберального іроніка» (Р. Рорті), тобто індивіда з власним стилем існування, іронічною настановою щодо себе та соціокультурного оточення, оскільки тільки так можна зберегти здатність до саморегуляції та солідаризуватися з «Іншими», вкинути ми в ті самі тенета «гетерогенної однонамітності».

Щодо родинних ініціацій, то варто зупинитися на такому постмодерному феномені, як відновлення поховальної клоунади. Вихолощені смисли архаїчної традиції, що походять від часів Стародавнього Єгипту та Стародавнього Риму, і підміна їх розважальним перформансом на кладовищі не лишають місця для катарсису, консолідації роду, усвідомлення цілісності життя, природної завершеності життєвого циклу. Е. Еріксон зауважував, що «не можна відділяти «кризу ідентичності» окремої людини від сучасних їй історичних криз, оскільки вони допомагають зрозуміти один одне і дійсно взаємозамінні» [19, с. 32]. Сучасна людина гостро переживає десь на рівні колективного несвідомого, карнавальну символіку постмодерна як вичерпність історії певного циклу, його кінець, а індивідуальну смерть – як просто знищення. Постмодерна поховальна клоунада є жахаючою ілюстрацією самооблуди, маскуванню правди про людську скінченність і неготовності сприймати її як закономірний фінал життєвого шляху через відсутність повноцінного ініціального досвіду, смислів буття, вищих за смерть, втрату людиною внутрішньої гармонії.

Кожен історичний тип вікових та родинних ініціацій виникає та відмирає разом із суспільним ладом, що їх породжує. Сміх як універсальний соціокультурний зразок, агент соціалізації завжди був включеним в ініціальну структуру, оскільки сам змінювався з часом, виявляючи прагнення людини адаптуватися в будь-яких культурно-історичних формах у доволі стислі терміни. Динаміка соціальних функцій сміху в ритуалах життєвого циклу щоразу відбивала потреби конкретного соціокультурного середовища. Втім, відлуння сміху в ініціальних практиках, що схожі за формою на обряди давнини, відповідають їм лише частково, бо спрямовані на визначений прагматичний результат, на

формування певного типу особистості, який актуалізується в конкретно-історичних умовах суспільства. Особистість епохи постмодерну потребує справжньої ініціації, обряди якої звертаються до її цілісності – її тіла, духу, соціального статусу, що призведе до повної зміни її соціальної ідентичності. Це може викликати до життя якийсь новий модус сміху із притаманними йому соціально-функціональними проявами.

Література

1. Леви-Строс К. Мифологика. В 4-х т. Т. 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 406 с.
2. Тендрякова М.В. Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект: автореф. дис. ...канд. истор. наук: 07.00.07 / Российская Академия Наук Ордена Дружбы народов. Москва, 1992. 20 с.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. 784 с.
4. Грицанов А.А., Абушенко В.Л., Ризома. История Философии. Энциклопедия. Минск, 2002. С. 883–887.
5. Элиаде Мирча. Аспекты мифа / Пер. с фр. М.: Инвест. ППП, СТ ППП, 1996. 240 с.
6. Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне). Собрание трудов В.Я. Проппа; науч. ред., комментарии Ю.С. Рассказова. М.: Лабиринт, 1990. 288 с.
7. Лащенко С.К. Заклятие смехом. Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. М.: Ладомир, 2006. 316 с.: ил.
8. Мальцева О.В. Сміхові лики смерті в ритуалах ініціації. Научний взгляд в будущее. Выпуск № 5. Том 3 (Педагогика, Психология и социология; Философия и филология; История). Проект SWorld. Одесса: КУПРИЕНКО С.В., 2017. 107 с.
9. Шаламов В. Переписка с А.И. Солженицыным. Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. М.: Эксмо, 2004. 1072 с.
10. Большевики, дети и Питер Пен: Беседа Андрея Захарова с философом Л. Карасевым. Неприкосновенный запас. 2008. № 2 (58). С. 89–92.
11. Банников К. В армии, как на зоне: насилие и унижение стали нормой. Научно-Информационное Агентство «НАСЛЕДИЕ ОТЕЧЕСТВА». 2000. № 12. 30.03.
12. Холина А. Репродукция унижения и ненависти. URL: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:j1_EKJ/
13. Наурызбаева З. Рожденные в СССР: лагерь инициации. URL: http://express-k.kz/news/zhizn/rozhdennye_v_ssr_1/
14. Ушакин С. «Смехом по ужасу»: о тонком оружии шутов пролетариата. Новое литературное обозрение. 2013. № 121(3). С. 189–216.
15. Skrado N. There is Nothing Funny about It Laughing Law as Stalin's Party Plenum. Slavic Review. 2011. Vol. 70(2). P. 334–352.
16. Луначарский А.В. О смехе / Собр. соч.: В 8 т. М.: Художественная литература, 1964. Т. 8. С. 535.
17. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 366 с.
18. Залеская О.В., Ларина Ю.А. Иницирующее пространство Internet и подростковая сексуальность. Юнгианский анализ. 2016. № 1 (24).
19. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Толстых А.В. М.: Прогресс, 1996. 344 с.

Анотація

Мальцева О. В. Соціальні функції сміху в сучасних ритуалах життєвого циклу: вікові та родинні ініціації. – Стаття.

У статті досліджуються соціальні функції сміху в сучасних вікових і родинних ініціаціях, виявляється їх специфіка у зв'язку з трансформаціями соціокультурного простору і зміною історичних модусів сміху. Доведено, що в ініціаціях сучасності втрачається їх глибинний смисл, сміх у них спрямований на формування певного типу особистості, який актуалізується в конкретно-історичних умовах суспільства (в тоталітарних системах – на ідеологічне «форматування», деперсоніфікацію; за постмодерних часів – на здобуття індивідом гнучкості, індивідуалізму, іронічності як умови виживання у фрагментованому соціокультурному просторі). Однак особистість епохи постмодерну потребує справжньої ініціації, обряди якої звертаються до її цілісності, що може викликати до життя якийсь новий модус сміху із притаманними йому соціально-функціональними проявами.

Ключові слова: вікові та родинні ініціації, сміх, ритуальний сміх, соціальні функції сміху.

Аннотация

Мальцева О. В. Социальные функции смеха в современных ритуалах жизненного цикла: возрастные и семейные инициации. – Статья.

В статье исследуются социальные функции смеха в современных возрастных и семейных инициациях, выявляется их специфика в связи с трансформациями социокультурного пространства и сменой исторических модусов смеха. Доказано, что в инициациях современности утрачивается их глубинный смысл, смех в них направлен на формирование определенного типа личности, который актуализируется в конкретно-исторических условиях общества (в тоталитарных системах – на идеологическое «форматирование», деперсонификацию; во времена постмодерна – на приобретение индивидом гибкости, индивидуализма, ироничности как условия выживания в фрагментированном социокультурном пространстве). Однако личность эпохи постмодерна требует настоящей инициации, обряды которой обращаются к ее целостности, что может вызвать к жизни какой-то новый модус смеха со свойственными ему социально-функциональными проявлениями.

Ключевые слова: возрастные и семейные инициации, смех, ритуальный смех, социальные функции смеха.

Summary

Maltseva O. V. Social functions of laughter in modern life cycle rituals: age and family initiations. – Article.

The article examines the social functions of laughter in modern age and family initiations, reveals their specificity in connection with the transformations of the sociocultural space and the change in the historical modes of laughter. It is proved that in the initiations of modernity their deep meaning is lost, their laughter is aimed at the formation of a certain type of personality that is actualized in the concrete historical conditions of society (in totalitarian systems – ideological “formatting”, depersonification, in postmodern times – individualism, irony as a condition of survival in a fragmented socio-cultural space). However, the personality of the postmodern era demands a real initiation, the rites of which refer to its integrity, which can bring to life some new mode of laughter with its characteristic social and functional manifestations.

Key words: age and family initiations, laughter, ritual laughter, social functions of laughter.

УДК 316.47

Г. М. Марінова
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри соціології та соціальної роботи
ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет»

ФОРМУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ СТЕРЕОТИПІВ ПРО ЛІТНІХ ЛЮДЕЙ В ТЕЛЕВІЗІЙНІЙ РЕКЛАМІ

Процес старіння населення відзначається практично в усіх країнах світу. Україна тут не є винятком. Як підкреслюють фахівці ООН, це «стає однією з найбільш значущих соціальних трансформацій ХХІ століття. Це відбивається практично на всіх секторах суспільства. Демографічне старіння впливає на трудові та фінансові ринки, на попит на товари і послуги, як-от житлове будівництво, транспорт і соціальний захист, а також на структуру сім'ї та взаємини між людьми, що належать до різних поколінь» [1]. У зв'язку з цим науковці привертають увагу геронтологічним проблемам, визначенням місця літньої людини у світі.

Засобами масової інформації формується досить негативний образ старості, яка обов'язково супроводжується бідністю, хворобами, самотністю. Крім того, суспільну свідомість орієнтують на те, що люди похилого віку не тільки перестають брати участь в економічному житті суспільства, а й стають політично неактивними та соціально незахищеними. Особливість ситуації полягає в формуванні моделі соціальної поведінки, що зовсім не враховує групу людей похилого віку. При цьому складається стереотипне уявлення про пасивність геронтологічної групи населення, практичну її самоізоляцію від навколишнього середовища. Фіксується визнання стереотипності в суспільній свідомості образу старості, де домінують негативні характеристики, які нерідко проявляються в ейджизмі.

Справа полягає в тому, що сфера самореалізації літньої людини може бути обмежена реально наявними факторами сучасної дійсності. Вирішувати питання активізації участі людей похилого віку в житті суспільства необхідно на державному рівні, що сприятиме більш активній інтеграції літніх і старих людей в економічне, політичне, соціальне та культурне життя суспільства, а також формувати громадську думку, де люди похилого віку розглядаються як особлива група, яка робить певний внесок у суспільство (тобто треба формувати позитивний імідж старості), зокрема через рекламний меседж.

Ряд вчених (Д.Р. Чайківська, Ю.Р. Мацкевич, Н.А. Фойгт, С.О. Кубіцький тощо) зазначають, що стереотипні уявлення про пасивність старшого покоління, за даними емпіричних досліджень, не знаходять підтвердження [2]. На їхню думку, літні люди, виходячи на пенсію, хочуть бути затребуваними й успішно реалізовувати себе в посттрудоному періоді. Проблеми формування соціального стереотипу досліджують в своїх роботах У. Липпман, О.Є. Блинова, З.В. Шевченко, Я.В. Яненко тощо [3]. Варто зазначити, що питання формування вікових стереотипів засобами реклами в науковій літературі недостатньо дослідженні. Науковці більшу увагу приділяють вивченню особливостей гендерних соціальних стереотипів.

У статті вивчаються проблеми формування вікових соціальних стереотипів через рекламні бренд-образи людей похилого віку. Аналізуються типи телевізійної рекламної продукції, де основними дійовими особами виступають літні люди.

Під поняттям «стереотип» розуміють усталені елементи свідомості, що проявляються в уявленнях, оціночних судженнях про окремий об'єкт, групу або соціальне явище. Позитивними властивостями соціальних стереотипів є зменшення часу на прийняття рішення в ситуаціях, що повторюються. Стереотипи у свідомості людини можуть бути консервативними та перешкоджати прийняттю адекватного рішення в реальній ситуації.

У суспільстві є досить велика кількість різноманітних стереотипів, у тому числі про людей похилого віку, як по-

зитивних, так і негативних. Але, на жаль, як зазначають дослідники, в загальній структурі соціальних стереотипів переважають ті, що мають негативну спрямованість. Проводячи соціологічні дослідження, К.В. Познанська доходить висновку: «Вікові стереотипи є найбільш стійкими саме тому, що, будуючи фактами культури, вони можуть існувати й поза індивідуальним досвідом і навіть визначати його. Загалом стереотипи щодо літніх людей являють собою узагальнений комплекс або набір негативних уявлень стосовно труднощів, пов'язаних із поважним віком (самотність, бідність, низька соціальна мобільність, власна неспроможність і потреба в догляді й підтримці з боку державних інституцій)» [4, с. 345]. Образи літньої і старої людини в уявленнях молодих людей відрізняються, хоча обидва образи загалом малопривабливі. Найбільш яскраво негативні стереотипи виявляються при сприйнятті старої людини.

Безумовно, варто враховувати те, що вікові соціальні стереотипи, як і всі інші, дають спрощений схематизований, емоційно забарвлений образ, оскільки не мають чітких меж (людина може належати до тієї чи іншої вікової групи, якщо тільки вона сама себе до неї зараховує). Тут варто зазначити, що знання про попередній віковий стан і передчуття наступного не рятує людину від усталених соціальних стереотипів. «Соціальні стереотипи, як і настанови, мотивують соціального суб'єкта до вибору стратегій соціальних типів інтеракцій, проте, безперечно, вони не є жорстким утворенням і можуть модифікуватись й трансформуватись за умови готовності до цього суспільства чи окремих його представників. Варто проте зазначити, що руйнування чи зміна соціальних стереотипів є зазвичай дуже складним процесом» [5]. Тому зусилля суспільства мають бути спрямовані на те, щоб надати людям похилого віку і старим додаткові можливості та створити їм сприятливі умови для реалізації особистісного потенціалу, подальшого розвитку в пізньому віці, суб'єктивувати їхні соціальні ролі й оптимізувати соціальний статус.

Одним із показників стереотипних уявлень про структуру суспільних відносин та місце літніх людей у цій структурі є в наряді реклама. Зрозуміло, що основне завдання реклами – просування товару, формування купівельного попиту. Проте, як зазначають науковці, в сучасному світі реклама є специфічним видом культури, що охоплює різні аспекти суспільного життя: соціальні, культурні, правові тощо. «Рекламу можна ідентифікувати як вид мистецтва, але мистецтво особливе, мистецтво масової культури. Тобто це не мистецтво загалом, у широкому розумінні, а мистецтво орієнтоване на масу, на масовість сприйняття, реалії масової культури» [6]. Реклама як вид мистецтва не потребує для розуміння її змісту особливої підготовки. Сюжети її нескладні, слогани доступні та запам'ятовуються, концептуальний образ «об'єкт реклами – людина» надає сприйняттю особистісний характер. Без перебільшення можна сказати, що в сучасному світі реклама є наймасовішим видом мистецтва. Як будь-який вид масової культури вона транслює в суспільство готові моделі поведінки, стереотипні уявлення про хороше, погане, престижне, бажане або навпаки. Реклама формує не тільки споживчі переваги, але так само й уявлення людей про соціальні відносини та взаємодію у суспільстві загалом. Якщо можна так сказати, реклама є спресованим образом сучасності, що акумулює досвід та відчуття всього суспільства. Таким чином, реклама одночасно є зліпком стереотипних образів та уявлень суспільства та механізмом для їх формування.

Особливістю реклами як різновиду культури є вербальний фон, тісно пов'язаний із конотаціями – зображенням і звуком. Стереотипи набувають для людей, що їх сприймають, об'ємний, багатоплановий та практичний вираз, створюючи у разі багаторазового повторення враження реальності. Саме тому реклама у такому разі стає об'єктом нашої уваги, адже вона як особливий вид мистецтва одночасно формує стереотипні уявлення суспільства і віддзеркалює їх.

Ключовими стереотипами, що пропонує реклама, є по-перше, успішність. Реклама, як відомо, пропонує споживачеві готові рішення, які не потребують аналізу. Успішність асоціюється з дорогими брендовими марками: дорогі автомобілі, престижні марки одягу та парфуми тощо. По-друге, престиж. Реклама формує відповідний образ престижності: здоров'я, молодість та одночасно високий соціальний статус. Я.В. Яненко, розглядаючи репрезентацію культурних стереотипів в українській рекламі, також констатує: «Героями сучасної української реклами є переважно молодь. В українській рекламі молодість позиціонується як важлива цінність, тому споживачів активно переконують у необхідності максимально довго залишатися молодими, використовуючи для цього рекламовані товари й послуги» [7].

Формування стереотипів супроводжується, як правило, стійкими, добре пізнаваними аудиторією конотаціями, якот слогани «керуй мрією», «ти цього варта» тощо, так і відеорядом, де особливе значення мають так звані бренд-персонажі. Під поняттям «бренд-персонаж» розуміють образ, який виконує роль посередника між брендом і цільовою аудиторією. Головне завдання бренд-персонажа – створити оптимальну комунікацію між брендом та споживачем, при цьому скласти емоційно-видовищну картинку [8, с. 263].

Іншими словами, це і є той персоніфікований образ, який асоціюється у споживача з тим чи іншим товаром і виробником, що становить основне правило успішного бренд-персонажу. Йому притаманні лаконічність, схематичність і наочність образу, а також позитивність і емоційність. Саме за допомогою зазначених характеристик творці реклами формують не тільки товарні переваги, а й стереотипи сприйняття суспільства.

Варто зазначити, що, як правило, рекламний образ має мало спільного з дійсністю і реальними характеристиками того чи іншого товару. В основі створення будь-якої реклами лежить маніпулятивна вигадка й психологічний вплив із метою формування переконань або переваг, які раніше не були присутні у свідомості людини. Відмінною особливістю рекламного образу (бренд-персонажу) є його багаторазове повторення, що дає стійке запам'ятовування та сприяє просуванню бренду, торгової марки, товару на ринку. Реклама завжди має бути позитивна, її завдання – створити стереотипний поважний наочний образ.

Рекламу, де провідним бренд-персонажем виступає літня людина, можна поділити на три типи:

- 1) образ літньої людини з успішністю і позитивністю;
- 2) позитивна реклама пов'язана не з персонажем, а з продуктом, який він споживає;
- 3) архаїзація образу літньої людини.

Перший тип рекламної продукції в телевізійній рекламі практично не представлений. Можна згадати лише кілька зразків такої телевізійної реклами. У рекламі мобільної мережі «Vodafone» літня людина виступає «обличчям» кампанії. Дідусь із легкістю порадиться із комп'ютерною технікою, стежачи за своїми онуками через інтернет.

Другим типом реклами, де імідж створюють люди похилого віку, є реклама лікарських препаратів. Ці рекламні ролики – позитивні, проте позитив пов'язаний не з самим персонажем, а з рекламованим продуктом. Загалом образ літньої людини асоціюється з цілим рядом захворювань і дисфункцій організму. Практично всі рекламні сюжети, присвячені лікарським засобам, в яких задіяна літня людина як бренд-персонаж, побудовані за принципом: позитив – загроза – позитив.

Такий тип реклами відображає уявлення авторів-творців про образ літньої людини і одночасно формує уявлення споживачів про людей передпенсійного і пенсійного віку – неповноцінних учасників соціуму, які без дорогих ліків і препаратів не здатні до активного життя. Слогани, що супроводжують зображення, тільки доповнюють цей образ: «У нашому віці все можливо», «Чому ти себе не бережеш, мамо?», «За серцем треба стежити» тощо.

Варто зазначити появу телевізійної реклами молочного продукту «Геролакт», що призначений спеціально для людей похилого віку. Цей рекламний ролик, створений у техніці мультиплікації, показує літніх людей, що ведуть активне життя та радіють турботі близьких.

Прикладом третього типу рекламного продукту, де основним бренд-персонажем виступають літні люди, є архаїзація образу людини похилого віку. Це образ збірний, позбавлений індивідуальних характеристик (реклама приладу до цифрового телебачення Т-2). Обличчям реклами став збірний образ бабусі з абсолютно стереотипними рисами: забране в низький пучок волосся, в'язання, домашні тапці. Ще один приклад, який представляє збірний образ дідуся, в якого свято асоціюється із застіллям, а застілля – з вживанням алкоголю (серія відеороликів, які рекламують горілку «Малинівка»). Ці образи не реалістичні, в житті практично не зустрічаються, однак викликають довіру до продукту, стереотипно знайомі і загалом позитивні.

Ось, мабуть, і все. Перелік рекламних сюжетів, де літня людина виступає як бренд-персонаж, дуже невеликий. Незважаючи на те, що сучасна реклама перенасичена різними соціальними стереотипами, вони частіше охоплюють гендерні відмінності, ніж вікові. Загальна кон'юнктура рекламної успішності та, відповідно, життєвий образ літньої людини не гармонують. За межами уваги авторів реклами залишилися такі якості літніх людей, як мудрість, життєвий досвід, тощо.

Досліджуючи особливості гендерно та демографічно орієнтовані рекламні тексти, науковці доходять висновку: «В Україні мало хто розцінює людей старшого віку як перспективний сегмент ринку. Пенсіонери є специфічною аудиторією: з одного боку, вони володіють меншою купівельною спроможністю, на відміну від більш молоді й активної аудиторії, з іншого – вони більше довіряють рекламі й тому легше піддаються її впливу. Реклама, адресована людям пенсійного віку, має бути необтяжливою та з цікавим сюжетом» [9]. Оскільки літні люди являють собою специфічну аудиторію споживачів рекламної продукції, тексти і відеоролики для них мають бути складені з урахуванням специфіки їх сприйняття.

Реклама виступає активним елементом, що формує світоглядні орієнтири і спосіб життя, тому дуже важливо формувати соціальні стереотипи успішної, забезпеченої, оточеної турботою старості, оскільки всі ці уявлення накопичуються у молодих людей як готова установка на проєкцію в реальних ситуаціях, виростаючи, вони починають реалізовувати побачені раніше в рекламі моделі поведінки в житті. З іншого боку, варто формувати у людей похилого віку соціальний стереотип активного, творчого довголіття, що включає не тільки збереження здоров'я, а й прагнення бути соціально зацеленими громадянами.

Утворюється парадоксальна ситуація – суспільство стрімко старіє, а в стереотипних уявленнях, що формуються рекламою і відображаються нею, місця для літньої людини не виявляється. Популяризація позитивного образу літньої людини, в тому числі і за допомогою реклами, подолання ейджизму й негативних стереотипів старості всіма доступними засобами – найважливіше завдання, від вирішення якої залежать спадкоємність поколінь і майбутнє благополуччя суспільства.

Перспективним видається більш детальне вивчення формування вікових соціальних стереотипів засобами реклами у порівняльному аспекті з європейськими зразками рекламної продукції, де бренд-персонажами виступають люди похилого віку.

Література

1. Глобальные вопросы повестки дня ООН. URL: <http://www.un.org/ru/sections/issues-depth/ageing/index.html>.

2. Чайківська Д.Р. Визначення потреб у соціальних послугах в Україні. Дослідження Карітасу України на замовлення Мінсоцполітики України. Львів: «Друкарські пуншти», 2015. 76 с.; Мацкевич Ю.Р. Соціальна робота з людьми похилого віку: навчальний посібник / Державний вищий навчальний заклад «Запорізький національний університет» Міністерства освіти і науки України. Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2014. 339 с.; Фойгт Н.А. Державне управління охороною суспільного здоров'я в умовах демографічного старіння в Україні: монографія / Національна академія державного управління при Президенті України. Київ: ДКС Центр, 2011. 319 с.; Кубіцький С.О. Сучасні технології соціальної роботи: світовий досвід та тенденції розвитку в Україні: монографія / Національний університет біоресурсів і природокористування України. Київ: Міленіум, 2015. 320 с.

3. Липпман У. Общественное мнение / У. Липпман; пер. с англ. Т.В. Барчунова, под ред. К.А. Левинсон, К.В. Петренко. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.; Блинова О.Е. Роль соціальних стереотипів у регуляції поведінки особистості. Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В.О. Сухомлинського. Сер.: Психологічні науки. 2013. Т. 2, Вип. 10. С. 37–41. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Nvmdups_2013_2_10_8; Блинова О.Е. Соціальні стереотипи як прояв соціального мислення. Актуальні проблеми психології: Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка НАПН України. К.: Фенікс, 2014. Т. 11. Вип. 9. С. 107–118; Шевченко З.В. Поняття соціального стереотипу на основі праці Уолтера Липпмана «Суспільна думка». «Нові завдання суспільних наук у XXI столітті»: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Київ, Україна, 7–8 листопада 2014 року). Київ: ГО «Київська наукова суспільнознавча організація», 2014. С. 80–82; Яненко Я.В. Репрезентація культурних стереотипів в українській рекламі. Діалог мов – діалог культур. Україна і світ. Збірник матеріалів Четвертої міжнародної наукової інтернет-конференції з україністики. Verlag Otto Sagner. Munchen – Berlin – Leipzig – Washington, 2014. С. 611–618. URL: <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/37731>; Колісник О.В. Соціальні стереотипи в реаліях сучасного суспільства. Грані. 2015. № 10(1). С. 154–158. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Grani_2015_10_29.

4. Познанська К.В. Соціальне ставлення до старості в українському суспільстві очима молоді. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна: Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2017. Вип. 39. С. 340–345.

5. Колісник О.В. Соціальні стереотипи в реаліях сучасного суспільства. Грані. 2015. № 10(1). С. 154–158. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Grani_2015_10_29.

6. Волинець О.О. Реклама як вид мистецтва. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія: зб. наукових праць / ред. рада: В.П. Андрущенко (голова). К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. Вип. 28(41). С. 128–134. URL: <http://enpui.npu.edu.ua/handle/123456789/2590>.

7. Яненко Я.В. Репрезентація культурних стереотипів в українській рекламі. Діалог мов – діалог культур. Україна і світ. Збірник матеріалів Четвертої міжнародної наукової інтернет-конференції з україністики. Verlag Otto Sagner – Munchen – Berlin – Leipzig – Washington, 2014. С. 611–618. URL: <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/37731>.

8. Марочкіна С.С. Вегенер Ю.С. Коммуникативные возможности рекламы. Омский научный вестник. 2014. № 1(125). С. 263–264.

9. Телетов, О.С. Особливості гендерно та демографічно орієнтованих рекламних текстів / О.С. Телетов, С.Г. Телето-

ва, А.С. Булатова, О.С. Река. Маркетинг і менеджмент інновацій. 2016. № 4. С. 121–133. URL: <http://essuir.sumdu.edu.ua/handle/123456789/49449/>.

Анотація

Марінова Г. М. Формування соціальних стереотипів про літніх людей у телевізійній рекламі. – Стаття.

У статті розглядаються особливості формування соціальних стереотипів про літніх і старих людей, які представлені в зразках телевізійної реклами. Показано, що реклама формує не тільки споживчі переваги, але й уявлення людей про соціальні відносини, вона виступає спресованим образом сучасності, акумулює досвід та відчуття всього суспільства. Ключовими стереотипами, що пропонує телевізійна реклама, є успішність та престиж. Виявлено три типи рекламних продуктів, де провідним бренд-персонажем виступає літня людина: образ літньої людини з успішністю і позитивністю; позитивна реклама пов'язана не з персонажем а з продуктом, який він споживає; архаїзація образу літньої людини. Автори телевізійної реклами залишили без уваги такі якості літніх людей, як мудрість, життєвий досвід тощо, а це дуже важливо для популяризації позитивного образу літньої людини та для подолання негативних стереотипів старості.

Ключові слова: літні люди, вікові соціальні стереотипи, реклама, бренд-образ.

Аннотация

Марінова А. М. Формирование социальных стереотипов о пожилых людях в телевизионной рекламе. – Статья.

В статье рассматриваются особенности формирования социальных стереотипов о пожилых и старых людях, которые представлены в образцах телевизионной рекламы. Показано, что реклама формирует не только потребительские предпочтения, но и представления людей о социальных отношениях, она выступает спрессованным образцом современности, аккумулирует опыт всего общества. Ключевыми стереотипами, которые предлагает телевизионная реклама, являются успешность и престиж. Виявлено три типа рекламных продуктов, где ведущим бренд-персонажем выступает пожилой человек: образ пожилого человека с успеваемостью и положительностью; положительная реклама связана не с персонажем, а с продуктом, который он потребляет; архаизация образа пожилого человека. Авторы телевизионной рекламы оставили без внимания такие качества пожилых людей, как мудрость, жизненный опыт и т.д., а это очень важно для популяризации положительного образа пожилого человека и для преодоления негативных стереотипов старости.

Ключевые слова: пожилые люди, возрастные социальные стереотипы, реклама, бренд-образ.

Summary

Marinova A. M. Formation of social stereotypes about the elderly in television advertising. – Article.

In the article features of formation of social stereotypes about elderly and old people which are presented in samples of television advertising are considered. It is shown that advertising forms not only consumer preferences, but also people's ideas about social relations, it acts as a compressed sample of the present, accumulates the experience of the whole society. The key stereotypes offered by television advertising are success and prestige. Three types of advertising products have been identified, where the leading character of the brand is an elderly person: the image of an elderly person with success and positivity; positive advertising is associated not with the character, but with the product that he consumes; archaization of the image of an elderly person. The authors of television advertising ignored such qualities of older people as wisdom, life experience, etc., and this is very important for popularizing the positive image of an elderly person, and for overcoming negative stereotypes of old age.

Key words: elderly people, age social stereotypes, advertising, brand image.

УДК 261.7

О. С. Мелехова
пошукач кафедри культурології
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ЦЕРКОВНО-ДЕРЖАВНИХ ВІДНОСИН

Очевидно, що розробка проблем свободи совісті різними релігійними (зрозуміло, не тільки християнськими) і світськими організаціями, їх взаємовплив сприяли виробленню справді міжнародних, універсальних стандартів у цій сфері. У прийнятих міжнародними організаціями документах затверджені права і свободи людини в сфері переконань, що належать їй від народження і гарантовані законом. У них відображений процес піднесення поваги до людської особистості і верховенства закону, вони наочно показують, як разом з утвердженням і розвитком демократичних принципів збагатився і сам зміст принципу свободи совісті. Важливою віхою тут стало те, що свобода совісті стала розумітися значно ширше, ніж право сповідувати будь-які релігійні погляди або не сповідувати жодних. Тракткування свободи совісті нині передбачає право на свободу думки, совісті, релігії і переконань, на вільне їх вираження, право дотримуватися будь-яких світоглядних – матеріалістичних, ідеалістичних або дуалістичних уявлень, соціально-політичних і етичних доктрин, якщо вони не зазіхають на особистість, права і свободи громадян, якщо вони не проповідують расизм, насильство, людиноненавистницькі ідеї тощо. Держава, уряд, владні органи, своєю чергою, мають бути у світоглядному відношенні нейтральні, тобто вони не мають права ставати на бік будь-якої світоглядної концепції. Крім того, останні покликані створювати умови для формування терпимості і взаємної співпраці. Етнічна, культурна, мовна та релігійна самобутність національних меншин має бути захищена від будь-яких форм переслідування. Це найважливіші риси сучасного демократичного розуміння свободи совісті, універсальних стандартів у цій сфері. Таке оптимальне розуміння принципу свободи совісті людство виробило за кілька століть, а в наші дні їх закріплення у світовій громадській думці як загальнолюдських цінностей стало можливим завдяки участі в міжнародних форумах із проблем свободи совісті представників культурних та релігійних традицій. Перехід України від сепаратистської ліберальної моделі відносин між церквами і державою до партнерських відносин робить гостро актуальним осмислення європейських моделей взаємодії релігійних організацій із державою і суспільством.

Завдання статті є аналіз основних моделей державно-церковних відносин в Європі у перспективі їх історичного розвитку.

Проблема церковно-державних відносин в європейському інтелектуальному просторі постає закономірним підсумком утвердження на історичній арені світу християнства з притаманним йому антагонізмом секулярного та сакрального. Вказане протиставлення є наріжним світоглядним принципом християнського віровчення й, зокрема, концепту сходження Духу Святого на апостолів, які вважалися носіями духу Христа, а тому розглядалися не тільки як цілком легітимні спадкоємці Його справи, але виразники Його вчення. У підсумку апостоли, спираючись на окремі вислови з Євангелій, розвинули вчення про свободу та вічне життя у Христі, яке реалізувалося через вільну від цінностей земного світу, християнську громаду. Ранняхристиянська громада формувалася на тлі виразного антагонізму до держави, що утвердився завдяки вірі в єдиного Бога (Слово), а тому не бажали брати участь у культурі римських правителів. Ця ж інтенція спостерігалася й після виникнення інституціалізованої церкви, яка почала розглядати себе як легітимна спадкоємиця апостолів не тільки у праві на тлумачення Святого Письма, але й організації за допомогою Духу Святого Царства Божого на землі. Саме тут людина може звільнитися від насилля та тенет земного життя, відкривши

свою духовну сутність, відчувши духовну свободу. Вказане духовне звільнення найбільш повно виявилось у ранньохристиянському мучеництві, позаяк воно символізувало високий рівень духовної свободи, яка була головною цінністю християн. Християнська громада, а згодом і церква розглядалися як носії духу Христа в земному житті, що зумовило необхідність формування граду Божого на землі, який мав на меті забезпечити реалізацію основних інтенцій християнства щодо духовного звільнення людини. Сформований у межах християнського віровчення антагонізм сакрального та секулярного отримав своє концептуальне оформлення у вченні Августина Блаженного, який розвинув вчення про два гради – земний і небесний. Два протилежних гради постали в результаті гріхопадіння людини, яка втративши зв'язок із Богом, шляхом насилля та примусу, намагалася здобути славу, рівноцінну божественній. Сформований за допомогою насилля град земний поставав свого роду діявольським царством, а тому протиставлявся керованому Святим Духом граду Божому, формуючи світоглядно-концептуальне тло розвитку церковно-державних відносин.

Запропоноване Августином вчення про два гради стало концептуальною основою світоглядних інтенцій світської і церковної влади, які у прагненні встановити свою безроздільну владу намагалися узурпувати функції одна одної, позаяк тільки мирська організація Царства Божого могла стати плідним світоглядним тлом утвердження Царства Божого на землі. Іншими словами, виразне протистояння церкви та держави у період Середньовіччя супроводжувалося ідеєю компліментарності двох світів, позаяк тільки у разі поєднання духовної та світської влади можливий повноцінний розвиток християнської громади (церкви). Незважаючи на взаємну інтенцію світської та духовної влади, узурпувати функції одна одної, все ж у Середньовіччі на Заході так і не склалося єдиної управлінської системи, яка мала б всю повноту влади в тогочасному суспільстві. Це було зумовлено як соціокультурними чинниками, серед яких ключове значення відігравало соціокультурне тло пізньої Римської імперії з притаманною відсутністю сильної централізованої влади, що й зумовлювало протистояння держави та церкви, так і світоглядними інтенціями самого християнства, яке орієнтувалося на звільнення у світі прийдешньому. На протигагу римо-католицької світоглядній та обрядовій традиції, у християнстві східного зразка земному життю та людині не вивели вироку на вічну гріховність – у них був присутній образ Бога та реалізувалася телеологічна мета християнства – інтенція на відродження в людині подоби Бога та, відповідно, спасіння. У підсумку тут не сформувалося світоглядних підвалин для секуляризації державної влади, навпаки, вона була сакралізована через образу василевса, якого вважали намісником Бога на землі та первосвященником. Експлікація небесної ієрархії в земному світі не зумовила підвалин для розвитку дуалістичного вчення про владу та сприяла утвердженню цезаропапізму. Фактично, східнохристиянська світоглядна традиція не знала антагонізму між державою та церквою, а тому проблема церковно-державних відносин не ставала предметом інтелектуального чи богословського дискурсу.

Утвердження необхідності тісної співпраці між державою і церквою, які й надалі вважалися функціонально та змістовно різними соціальними феноменами, сформувалося в межах протестантизму, який, акцентуючи на специфіці насильницької природи держави, все ж вважав її необхідним елементом на шляху до спасіння. Ця світоглядна підвалина сформувалася на тлі вчення про гріховну природу

людини, яка не завжди спроможна самотійно дотримуватися заповідей Божих і досягти спасіння. Іншими словами, у протестантизмі держава постає автономним, однак не відокремленим непохитим муром від християнського віровчення феноменом – держава слугує церкві так само, як церква слугує державі.

Міжрелігійні війни та суперечки, які сягли свого апогею в період раннього модерну, зумовили не тільки значне пом'якшення у відносинах держави та церкви, але й сприяли утвердженню концептів, які обґрунтували доцільність толерантного ставлення до іновірців, тим самим мотивуючи до визнання права на свободу совісті і віросповідання. Гарантом такої толерантності мав стати монарх, який стояв над партіями та конфесіями, водночас не підтримуючи відкрито жодної з них.

Світоглядною основою нового світогляду став найбільш повно розвинений у праці Т. Гоббса «Левіафан» концепт суспільного договору, відповідно до якого утверджувалася думка про те, що мораль не може бути достатньою підставою для формування стабільного суспільства – для цього необхідна сильна влада монарха, позаяк тільки вона силою меча здатна приборкати індивідуальні амбіції та егоїзм. Зрештою, обґрунтовувався пріоритет державної влади, яку уособлював монарх, над індивідом та суспільними інституціями, в тому числі церквою.

Загалом не заперечуючи релігії, новоевропейські мислителі, передусім Т. Гоббс, схилилися до думки, що первинне Об'явлення, що дано було людині Богом, у соціокультурне буття транслюється людьми, егоїстична природа яких, змушує керуватися користюлюбством, спотворюючи тим сам зміст релігії. На цьому тлі обґрунтовується необхідність підпорядкування церкви так само, як і окремих громадян, владі монарха. Він може зберегти і захистити від свавілля інших не тільки окремого індивіда, але й церкву як суспільний інститут. Перші прояви інтенції на обґрунтування необхідності відокремлення держави та церкви зустрічаємо у працях Дж. Локка, який, зважаючи на соціокультурні та політичні обставини тогочасної Англії, обґрунтував необхідність толерантного ставлення до інакомислення в релігійній сфері, позаяк, на його думку, відмінності між різними конфесіями зумовлені «дрібницями», які не мають істотного значення для реалізації головного завдання релігії – спасіння людської душі. Необхідність відокремлення держави та церкви у філософській спадщині Дж. Локка була зумовлена, передусім, політичними чинниками, а саме тим, що церква, яка була таким самим штучним суспільним утворенням, як і держава, продукувала закони і догмати, які не мають значення для спасіння душі, водночас залишаються зовнішнім примусом, який, виходячи із завдань, може бути тільки привілеєм держави. Іншими словами, церква, на відміну від релігії, прагне перевертати на себе частину функцій держави, тим самим дестабілізуючи її.

Сформована в англійській інтелектуальній традиції інтенція на відокремлення держави та релігії знайшла своє продовження у представників французького просвітництва, передусім Вольтера, який, не заперечуючи ідеї Бога, виступав із різкою та непохитною критикою церкви, спрямованою на поневолення людини. Жорстка критика церкви та духовенства у творчості Вольтера поєднувалася з притаманною тогочасним мислителям зневагою до «черні», здатною у підсумку свого невіглатства дестабілізувати державу. Як наслідок, Вольтер доводив необхідність чітко розмежовувати сфери держави, церкви та релігії, позаяк вони відіграють різні суспільні функції. Так, спрямована на захист суспільства та природних прав індивідів держава має толерантно ставитися до релігії, що поширюється тільки на сферу приватного життя і є проявом свободи думки. Натомість церква може існувати тільки як своєрідний моралізаторський інструмент держави для приборкання черні. Іншими словами, Вольтер стояв на позиції своєрідного регалізму, в межах якого інтенція на відокремлення держави та церкви поєднується з підпорядкованим статусом останньої. Такі думки висловлювали й інші французькі просвітники.

На відміну від більшості французьких просвітників, які різко критикували інституалізовану релігію, яку в конкретно-історичному вимірі зазвичай представляла католицька церква, Ж.-Ж. Руссо, обґрунтовуючи необхідність розмежування держави та церкви зазвичай акцентував на необхідності розвитку внутрішньої релігійності, яка є носієм моральних якостей особистості. Водночас, на відміну від своїх попередників, Ж.-Ж. Руссо вважав, що абсолютна свобода думки є такою ж згубною для розвитку суспільства, як і лицемірство, пропонуване інституалізованою церквою.

Філософія Просвітництва відрізнялася надзвичайно упередженим ставленням до релігії, позаяк визнання абсолютної могутності Бога і засноване на цьому втручання церкви у справи держави гальмувало розвиток демократичних прав і свобод, які як природні і громадянські права становлять суть людських прав.

Запропонована французьким просвітниками ідея секулярної держави потребує високого рівня самосвідомості, позаяк у протилежному випадку сприятиме формуванню нових форм поневолення, що й відбулося у тих країнах, де у міжконфесійній боротьбі переміг католицизм із притаманним йому дуалізмом секулярного та сакрального. Натомість країни, де домінує значення посідає протестантизм, у межах якого обґрунтовувався не дуалізм, а єдність інтенцій держави та церкви, проблема поневолення не була настільки гострою, а тому не зумовлювала гострого протистояння держави та церкви. Навпаки, повага до земного життя, праці та освіти стали тими світоглядними засадами, які забезпечили більш органічний розвиток цих країн, водночас сприяючи зародженню та розвитку громадянського суспільства, позаяк у результаті обґрунтованого в межах релігійного віровчення індивідуалізму в єдності з повагою до справ земних забезпечувало індивідуальну та колективну реалізацію свободи.

Незважаючи на те, що у XIX ст. провідне значення відіграє національний принцип, проблема церковно-державних відносин залишається у центрі суспільної уваги, оскільки у ряді конкретно-історичних випадків національного становлення, релігія виступає одним із ключових чинників національного самовизначення, або етнодемаркації. Зрештою, в церковно-державних відносинах, передусім католицьких країн, посилюється інтенція на регалізм, а межах якого церква мала відігравати суто інструментальне значення – забезпечувати стабільність держави.

Поряд із регалізмом досить виразною в Європі XIX ст. була інтенція на створення національної церкви. В умовах утвердження такої моделі церковно-державних відносин церква, хоча зазвичай і була підпорядкована державній владі, володіла вагомими привілеями, як це спостерігалось у Сполученому Королівстві.

Однією з найпоширеніших моделей церковно-державних відносин в Європі XIX ст. була коопераційна модель. Вона утверджувалася зазвичай у тих країнах, де боротьба за незалежність або ж формування етнічної ідентичності відбувалося через релігійний чинник чи у підсумку тісної взаємодії держави та церкви.

Різноманіття моделей церковно-державних відносин в Європі XIX ст. поєднувалося з інтенцією на відокремлення держави та церкви, де остання здобувала своє місце у суспільному житті у підсумку та своєрідності своєї взаємодії з державою.

Поліваріативність європейського інтеграційного процесу, що виразно проявився після Другої світової війни, сприяла правовому оформленню принципу толерантності у ряді міжнародних документів та декларацій, через що він почав експлікуватися в міжнародній діяльності у терпимості міжнародного товариства до внутрішньої, у нашому випадку релігійної політики, а у внутрішній політиці у визнанні права на свободу совісті та віросповідання. Зрештою, інтеграційні процеси у гуманітарній сфері зазвичай обмежувався інтенцією міжнародного співтовариства на розробку правових підстав забезпечення базових прав і свобод кожного індиві-

да та подолання дискримінації за расовою, статевою чи релігійною ознакою.

Міжнародна співпраця у гуманітарній сфері проявилася у розробці та впровадженні нових аксіологічних стандартів на західноєвропейському соціокультурному просторі. Зважаючи на те, що чільне місце в системі базових прав людини посіло право на свободу совісті та віросповідання, а його забезпечення йшло в єдності з визнанням прав та свобод національних меншин, задекларовані міжнародним співтовариством права досить часто не могли повноцінно реалізуватися, позаяк у кожному разі проявлялася певна форма нерівності, яка вимагала ситуативного підходу до її вирішення.

Проблеми практичної реалізації права на свободу совісті та віросповідання перманентно декларованого міжнародним співтовариством найбільш повно проявилися в період глобалізації та зумовленими новими економічними процесами міграції, через що сформоване на світоглядному тлі християнських цінностей західноєвропейське законодавство зустрічалося з проблемами, породженими докорінно іншими конфесійними нормами та цінностями, потрапляючи тим самим у правову колізію, а саме: визнання права на свободу совісті та віросповідання передбачало визнання права тих людей, які сповідують релігії, в яких обґрунтовано пріоритет канонічного права над цивільним, тим самим спростовуючи норми, які існували в правовій та аксіологічній сферах західноєвропейського суспільства. У країнах, де визнання права на свободу совісті та віросповідання поєднане з законодавчим закріплення державної релігії, повноцінна реалізація права на свободу совісті неможлива.

Незважаючи на ряд міжнародних договорів, пактів та декларацій, релігійне питання та можливості реалізації свободи совісті і віросповідання залишаються відкритими. Зазвичай це зумовлено тим, що у більшості країн світу церковно-державні відносини хоча й вибудовуються на основі міжнародних вимог, пов'язаних із реалізацією базових прав і свобод, але залишаються залежними від історично сформованих традицій та особливостей процесу державотворення. Тому виникає постійна загроза порушення з боку держави чи інших цивільних інституцій права на свободу совісті та віросповідання. Показовим виключенням у цьому контексті може слугувати сепараційна модель церковно-державних відносин США, позаяк у межах цієї моделі ключове значення відіграють не церква та духовенство, а спільнота, об'єднана на основі християнських міжконфесійних цінностей, які транслюються у напрямку церква-спільнота-держава. Іншими словами, на відміну від Європи, де, незважаючи на декларовану свободу совісті і віросповідання, залишається виразно представлений діалог «держава-церква», зазвичай із тією церквою, яка має найбільшу кількість прихильників у цьому суспільстві, у США церква повністю відокремлена від держави й взаємодіє з нею виключно через громаду, яка спільно сповідує міжконфесійні цінності.

Визнання пріоритету національного законодавства над міжнародним у вирішенні проблем, пов'язаних із правом на свободу совісті та віросповідання, зумовлює складнощі у вирішенні питань захисту права на свободу слова та віросповідання, позаяк міжнародна судова практика чітко розмежовує такі поняття, як «релігійні переконання» і «релігійні дії», через що є всі підстави вважати, що міжнародна спільнота схильється до сепараційної моделі церковно-державних відносин.

Формування Європейського Союзу постало новим етапом розвитку європейського інтеграційного процесу, позаяк через своєрідний суспільний договір сформувалося наддержавне утворення, з функціями, подібними до тих, які свого часу забезпечувала національна держава. Навіть збереження сепараційної моделі церковно-міждержавних відносин у ряді країн тісно поєднувалося з виразним соціальним партнерством на міжнародній арені, позаяк у цьому контексті церква могла стати представником інтересів, які виходили за межі державних, позаяк його носії об'єднувалися цінностями, що виходили за межі державних. Іншими

словами, євроінтеграційний процес відкривав можливість для формування громадянського простору, що сформувався за конфесійною приналежністю. Репрезентуючи інтереси релігійної громади на міжнародному рівні, церква посіла вагому роль у політичному житті Європейського Союзу.

Кардинальні зміни, які відбулися у церковно-державних відносинах ХХ ст., не дали достатніх підстав не тільки для руйнування притаманної європейській соціокультурній традиції бінарної опозиції «церква-держава», яка в міжнародному політичному просторі виявилася в діалозі міжнародних організацій із церквою, що репрезентує інтереси громади вірян, водночас не створивши механізму для забезпечення повноцінної реалізації права на свободу совісті та віросповідання. Надання неформального пріоритету християнству міжнародною європейською спільнотою визначило світоглядний, культурний та політичний розвиток цього соціокультурного та політичного простору. На цьому тлі підкреслено пріоритетну роль історичної та культурної традиції в процесі формування церковно-державних відносин у демократичному суспільстві. Крім того, показано герменевтичний зв'язок держави та церкви, які, як мінімум на європейському просторі, впливали на розвиток одна одної. Через це не тільки цивільне законодавство, але й церковний світогляд став більш толерантним до інакомислення та визнавав право на свободу совісті та віросповідання.

Подібно до католицизму, місце та значення якого в міжнародній політиці було зумовлене статусом Ватикану, ключові християнські церкви забезпечували кооперацію з державою у конфесійному вимірі, натомість партнерські стосунки з міжнародними організаціями вибудовувалися через представництво міжконфесійних організацій, які не менш виразно, ніж католицизм, виявляли право на свободу совісті та віросповідання, що повною мірою засвідчувало міжконфесійне співробітництво, вибудоване на тлі загальноєвропейських цінностей.

В Євросоюзі відбуваються кардинальні зміни у ставленні держави до церкви та церкви до держави порівняно з попередніми періодами розвитку європейського суспільства, які відтепер ґрунтувалися на принципах взаємоповаги та партнерської взаємодії, зумовленої, радше, необхідністю захисту прав церкви як одного з інститутів громадянського суспільства, ніж захисту держави інструментальним апаратом церкви, як це відбувалося у попередній період.

Показано, що ЄС, намагаючись зайняти нейтралітет щодо церков та релігійних організацій, відрізняється високим рівнем секуляризації, а тому спрямований не стільки на утвердження якогось одного типу церковно-державних відносин, як на розбудову системи відносин із різними організаціями громадянського суспільства. Натомість проблема церковно-державних відносин надалі залишається внутрішньодержавною справою.

Формування загальних тенденцій у розвитку європейського правового забезпечення права на свободу совісті та утвердженій нейтралітет держави супроводжували інтенцію міжнародної спільноти на збереженні пріоритету національного законодавства над міжнародним у вирішенні проблем свободи совісті та віросповідання, через це проявляється своєрідний правовий чи світоглядний дисонанс національного законодавства з нормами міжнародного права. Невирішеність проблеми церковно-державних відносин зумовлена складністю таких соціальних феноменів, як церква та держава. Хоча вони й мають спільне наукове тлумачення на соціокультурному та політичному рівні, їх розвиток зумовлений особливостями розвитку кожної релігії на певній території, її впливом на культурний розвиток етносу, процес націєтворення та розбудови держави.

Відносини держави та церкви демократичних держав будуються на принципах узгодження відносин її суб'єктів і врахування інтересів віруючих різних релігійних об'єднань таким чином, щоб права невіруючих також були враховані. Так, як уже було показано, зазвичай держава закріплює свої відносини із релігійними об'єднаннями в Конституції і спеціальних законодавчих актах, що стосуються свободи со-

вісті. У цих документах визначаються соціально-політичні та організаційні питання взаємодії держави і церкви, господарська, благодійна, культурно-освітня діяльність релігійних організацій, світоглядні аспекти шкільної і вищої освіти, можливість або неможливість функціонування церковних структур у збройних силах, закладах позбавлення волі, місіонерська діяльність іноземних громадян на території країни тощо. Крім того, у ряді держав існують різні законні та підзаконні акти, що регулюють діяльність церков, або ж двосторонні угоди між державою і конкретними церквами, які визначають умови взаємодії держави та церкви.

Наявні в сучасному інтелектуальному дискурсі підходи до типології моделей церковно-державних відносин відзначаються високим рівнем есенційності, яка призводить до того, що наявні підходи до вирішення окресленої проблематики вирізняються високим рівнем теоретичного узагальнення, а тому практично мають невисоку пояснювальну силу на конкретному історичному рівні. Водночас звернення до конкретного історичного досвіду показує, що зумовленість певної моделі церковно-державних відносин є історичним, політичним, релігійним, культурним спадком спільноти, а тому є глибоко індивідуальною.

Незважаючи на складнощі типології наявних у сучасному європейському світі моделей церковно-державних відносин, у роботі запропоновано авторську типологію європейських моделей церковно-державних відносин, що вибудовується не стільки на правових, як емпіричних умовах взаємодії держави та церкви. Через це виокремлено сепаративну, кооперативну та діалогічну модель церковно-державних відносин у сучасній Європі.

Література

1. Брельо Ф.М., Мирабелли Ч., Онида Ф. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / Пер. с ит. М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. 437 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. 470 с.
3. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с франц. Л. Торчинского. СПб.: «Алетейя», 2001. 412 с.
4. Робберс Г. Государство и церковь в Европейском Союзе). Робберс Г. (сост.) Государства и религии в Европейском Союзе. М.: Институт Европы РАН, 2009. С. 701–717.

Анотація

Мелехова О. С. Історичний розвиток європейських церковно-державних відносин. – Стаття.

Становлення європейських моделей державно-церковних стосунків із становленням церкви як самостійного інституту. Держава і церква як самостійні інститути були відображенням ідеального дуалізму граду земного і граду Божого. Після Реформації взаємна автономія держави і церкви обумовлена практичними і теоретичними причинами легітимізації самостійності модерну суб'єкта. Основною для європейського культурного простору є модель партнерської парадигми відносин, однак внаслідок секуляризму стала можлива і альтернативна – сепаративна модель. Проведений аналіз доводить, що конкретна модель державно-церковних відносин в європейських країнах визначається не стільки Конституцією та іншими основоположними законодавчими актами, скіль-

ки договорами між державою і релігійними організаціями, місцевими традиціями, що історично склалися. Відповідно, сьогоdnішній перехід України до партнерської моделі державно-церковних відносин відповідає не лише місцевій православній традиції, але є елементом утвердження європейських норм соціального партнерства.

Ключові слова: релігія, Європейський союз, державно-церковні відносини, права людини, соціальне партнерство.

Аннотация

Мелехова О. С. Историческое развитие европейских церковно-государственных отношений. – Статья.

Становление европейских моделей государственно-церковных отношений связано со становлением церкви как самостоятельного института. Государство и церковь как самостоятельные институты были отражением идеального дуализма града земного и града Божьего. После Реформации взаимная автономия государства и церкви обусловлена практическими и теоретическими причинами легитимизации самостоятельности современного субъекта. Основной для европейского культурного пространства является модель партнерской парадигмы отношений, однако в результате секуляризма стала возможна и альтернативная – сепаративная модель. Проведенный анализ показывает, что конкретная модель государственно-церковных отношений в европейских странах определяется не столько Конституцией и другими основополагающими законодательными актами, сколько договорами между государством и религиозными организациями, исторически сложившимися местными традициями. Соответственно, сегодняшний переход Украины к партнерской модели государственно-церковных отношений соответствует не только местной православной традиции, но и является элементом утверждения европейских норм социального партнерства.

Ключевые слова: религия, Европейский Союз, государственно-церковные отношения, права человека, социальное партнерство.

Summary

Melekhova O. S. Historical development of European church-state relations. – Article.

The formation of European models of state-church relations is associated with the formation of the church as an independent institution. The state and the church as independent institutions were a reflection of the ideal dualism of the city's hail and the city of God. After the Reformation, the mutual autonomy of the state and the church is conditioned by practical and theoretical reasons for legitimizing the independence of the modern subject. The main for the European cultural space is the model of the partner paradigm of relations, but as a result of secularism an alternative – separation model – has become possible. The analysis shows that a specific model of state-church relations in European countries is determined not only by the Constitution and other fundamental legislative acts, but by the treaties between the state and religious organizations, and historically established local traditions. Accordingly, today's transition of Ukraine to the partner model of state-church relations is not only the responsibility of the local Orthodox tradition, but is an element of the adoption of European norms of social partnership.

Key words: religion, the European Union, state-church relations, human rights, social partnership.

УДК 261.7

М. М. Мокієнко
кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник Центру дослідження релігії
Національного педагогічного університету
імені М. П. Драгоманова

ФЕНОМЕН П'ЯТИДЕСЯТНИЦТВА

Безпрецедентний розвиток п'ятидесятництва в останнє століття привертає увагу дослідників. Чимало авторів зробило предметом своїх наукових пошуків теологічні засади п'ятидесятництва, його духовний зміст, роль у сучасних релігійних та соціальних процесах. У світовому релігійно-навістві викликає інтерес здатність п'ятидесятництва ефективно поширюватися у складних умовах глобалізації й при цьому максимально пристосовуватися до місцевих реалій. Все це зумовлює необхідність глибшого дослідження генези п'ятидесятницького руху, що може пролити світло на подальший поступ руху.

Радянська історіографія не змогла дати об'єктивну оцінку п'ятидесятництву. Її носії вказували на класову сутність цього руху, а також прагнули довести шкідливість його віронавчальних особливостей для суспільства [13]. Характерно, що більшість досліджень була сконцентрована на тих громадах християн євангельської віри, що існували в незареєстрованому статусі. Докорінна зміна акцентів в оцінках цього протестантського напрямку відбувається наприкінці 80-х і на початку 90-х рр. у працях В. Любащенко (Мельник) [12]. Протистояння радянська держава – п'ятидесятники викладено в дисертації Т. Грушової [9]. Серед історичних праць релігійного ґвалту привертає увагу доробок В. Франчука [22], а також публікації Н. Усача [21]. Цікавим дослідником сучасних закритих містичних груп, що ідентифікують себе як п'ятидесятницькі, є Р. Скакун [17]. Однак, незважаючи на збільшення кількості досліджень, п'ятидесятництво залишається одним із найменш вивчених рухів вітчизняної релігійної мережі.

Метою статті є аналіз сучасних теологічних уявлень про феномен п'ятидесятництва, що дало б змогу краще зрозуміти ідентичність цього руху.

Основні траєкторії розвитку світового п'ятидесятництва протягом ХХ ст. значною мірою залежали від теологічного оточення руху на етапі його формування. Масштаб поширення руху, його багатобарвність та строкатість вказують на поліваріантність богословських витоків. Втім, ці джерела були достатньо спорідненими, щоб уможливити співробітництво, спілкування та взаємну підтримку.

Традиційно вважають, що п'ятидесятницький рух зародився у Сполучених Штатах. У дослідженнях з історії п'ятидесятництва можна виокремити кілька підходів до генези руху. Історико-теологічна концепція наголошує на трансформації доктринального змісту в ряді богословських течій як ключовому факторі для подальшого розвитку п'ятидесятництва. Світські історики фокусуються на полірашовому та поліетнічному характері раннього п'ятидесятництва, розглядаючи рух як динамічну суспільну силу і форму радикального протесту проти расової сегрегації та чоловічого домінування, що характеризувала північноамериканські суспільні реалії на зламі ХІХ і ХХ ст. Соціокультурний підхід, який ґрунтується на класовому аналізі релігії Р. Нібура, пояснює теологічні погляди соціально-культурними обставинами. У застосуванні до п'ятидесятництва домінував погляд, що рух досяг розквіту завдяки компенсації своїм послідовникам відсутності у них високого соціального і політичного статусу. Місіонерська концепція становлення п'ятидесятництва розглядає пробудження початку ХХ ст. як логічне продовження місіонерського прориву ХІХ ст. у середовищі консервативного американського та британського протестантизму, що дрейфував у напрямі преміленіалізму. Зрештою, еклезіологічна концепція стверджує, що п'ятидесятництво варто розглядати як рух всередині

церкви та між церквами, а не як прояв нової церкви. Його критика «інституціоналізму», «ритуальності», «деномінаціоналізму» відкрила шлях до екуменічного поступу руху.

Згідно з історико-теологічною концепцією генези п'ятидесятництва, ключовим фактором його зародження та майбутніх віронавчальних конфігурацій, стала трансформація доктринального змісту у вчення і практиках богословських попередників. Наприкінці ХІХ ст. було теологічно обґрунтовано необхідність та можливість хрещення Святим Духом. До розкладеного «богословського хмизу» необхідно було піднести «язики полум'я», що й сталося через кілька років у діяльності Ч. Пархама, У. Сеймура та пробудженні на Азуза-стріт у Лос-Анджелесі.

В умовах відкриття (оновлення) християнськими традиціями місіонерської направленості еклезіології протягом ХХ ст. п'ятидесятницький погляд на місію Церкви, зокрема практика цієї місії, випередив свій час, забезпечивши безпрецедентне зростання руху. Для послідовників вчення рання п'ятидесятницька місійна еклезіологія стала не стільки теоретизованою теологією, скільки життєвою реальністю. П'ятидесятницький пневмацентризм вкупі з преміленіалістськими очікуваннями приходу Христа забезпечив високу динаміку місії, осердя якої стала євангелізація з проповіддю та практикою надприродних чудес та ознак. Церква перетворилася на місіонерський пункт, а спонтанність та безпосередність її загального зібрання зумовили швидке поширення руху в нових культурних контекстах. При цьому гострі есхатологічні очікування не сприяли осмисленню та концептуалізації п'ятидесятницької практики, а соціальне служіння не користувалося популярністю. Подальша зміна контексту спричинила трансформації в межах руху від еклезіології, заснованої на євангелізмі, до еклезіології, сформованої на холістичному (цілісному) розумінні місії. Втім, для багатьох п'ятидесятників, що живуть очікуванням духовного пробудження, той період «творчого хаосу» в місіино-еклезіологічній царині, попри всі його недоліки, залишається взірцевим, бо, на їх думку, найбільше відповідає ідентитету Церкви Святого Духа, описаній в Діях Святих Апостолів.

Говоріння мовами важливе для сучасних п'ятидесятників як звернення до Бога, а не до людей. Звичайної мови недостатньо, щоб описати почуття наповненої Духом людини до Бога. Тому говоріння мовами виражає повнотою людської вдячності Всемогутньому Богу, яка недоступна розуму людини, але сприймається Господом.

Тож, попри те, що у багатьох аспектах п'ятидесятництво підхоплює засадничі теми протестантського богослов'я, пневматологічні акценти руху визначають специфічний зміст та вияви його духовності, а також стиль богослужіння. П'ятидесятництво через вчення та практику хрещення Святим Духом з ознакою говоріння іншими мовами, створює потужне відчуття прямої, особистої, трансформуючої зустрічі з Богом у церковному богослужінні та особистому досвіді. Попри розмаїття п'ятидесятницьких підходів у частині пневматологічних питань, рух єдиний у тому, що Дух Святий діє нині у тому масштабі і з тими самими ознаками, як це було на початку історії християнської Церкви. Таке розуміння дає змогу хрещеним Святим Духом проголошувати власний досвід та служіння у провіденційних термінах, зумовлюючи євангелізаційну та соціальну активність руху і забезпечуючи йому безпрецедентне поширення.

П'ятидесятництво пропонує входження в особливий життєвий світ, в якому культивується інтенсивний суб'єк-

тивний містичний досвід, наголошується на вербально-небезпосередньому спілкуванні, заперечується значення теоретичного і символічного богопізнання, схвалюється спонтанне поклоніння Богові, підкреслюється необхідність дистанціювання особистості та громади від світського життя, цінується досвід пророцтва від Бога, при збереженні центрального значення Писання. Ці риси ідентичності знаходять власне вираження в особливостях культу, особливо у колективних молитвах, покладаннях рук, молитвах зцілення, «танцях» тощо. Перенесення уваги на дію Святого Духа дає змогу п'ятидесятникам перейти від духовності, в центрі якої знаходиться Церква, до духовного життя, що розвивається довкола Бога як Трійці.

У західних дослідженнях п'ятидесятництва вагоме місце займає *еклезіологічний* дискурс. П'ятидесятництво з'являється на межі XIX – XX ст. як об'єднання глобальних течій «волюнтаристського» християнства – тобто як неформальне об'єднання християн і громад, підхід до церкви яких ґрунтувався на демократичному, децентралізованому русі низових членів, які поділяли неінституціональний, але харизматичний досвід. Хоча ранні п'ятидесятники практично нічого не писали про еклезіологію, вони витворили церковну модель, яку можна визначити як «свобода в Дусі». Тобто хрещені Святим Духом схиляються до інтуїтивного, прагматичного ставлення до церкви, вважаючи, що її структури та форми спроможні до необмеженої адаптації під проводом Святого Духа. Така дещо наївна церковна модель виявилася привабливою на фоні потужних ієрархічних надбудов протестантських течій. При цьому ранні п'ятидесятники частково випереджували місіональний зсув в еклезіології, що стався у християнському середовищі ближче до середини XX ст. А. Андерсон влучно зазначає: «П'ятидесятники проповідували Євангеліє з метою закладення фундаменту церкви, що стало центральною особливістю всієї місіонерської діяльності п'ятидесятників. П'ятидесятницькі церкви були місіонерськими за своєю природою, й дихотомія між «церквою» та «місією», яка так довго завдавала проблем іншим церквам, просто не існувала» [1, р. 37]. На думку відомого п'ятидесятницького автора С. Ланда, Святий Дух на початку XX ст. сформував спільноти, що стали своєрідними місіонерськими братствами з гострим есхатологічним очікуванням. Дослідник доводить, що переживання такої спільноти інтегрувалися в християнські «якості», які мотивують серця до дії й сформовані п'ятидесятницькими біблійними переконаннями та практиками. Співчуття і мужність – це ті якості, які характеризують досвід ранніх п'ятидесятницьких спільнот. Вони також пов'язані з ідеєю Церкви, що характеризується вірою, святістю та силою. Ці якості особливо поєднуються в п'ятидесятницькому досвіді молитви і народжують свідцтво місіонерської за своєю природою церкви [1, р. 23–25].

Визначальними для п'ятидесятницької місієної еклезіології стали наративи новозавітної книги Дій Апостолів. При цьому еклезіологічна теорія спільноти залежить від тріадологічного бачення спільнотності. Також церковна спільнота мислиться як носій пневматологічних якостей та суб'єкт зустрічі зі Словом. Місія Церкви осмислюється як інтегральна частина місії Бога, загальної діяльності Трійці щодо дарування причетності до Божественного життя. Загалом п'ятидесятницька місієйна еклезіологія розвивається у напрямі подолання суб'єктивізму та примітивізму у напрямі до творення об'єктивістських та інтерсуб'єктивних теорій місії та місієної еклезіології. Виявлено, що п'ятидесятницька місієйна еклезіологія мала екуменічні засади при власному виникненні та має екуменічні інтенції сьогодні.

Загалом п'ятидесятницька місієйна еклезіологія розвивається у напрямі подолання суб'єктивізму та примітивізму у напрямі до творення об'єктивістських та інтерсуб'єктивних теорій місії та місієної еклезіології. Особливе значення має тріада «Дух-Слово-Спільнота», що конститує церкву, є умовою успішності місії. Саме досвід переживання присутності Духа надає переконливості Слову Писання, і вони разом формують Спільноту, яка як народ Божий є місцем

прояву діяльності Бога для світу. Завданням місії є не спаління окремих осіб «від світу» в церковних спільнотах, а цілісне преображення світу, виявлення влади Бога над світом, що має проявлятися у повноті в есхатологічній реальності Царства Божого, а нині виявляється у п'ятидесятницьких церковних рухах.

Західноукраїнське п'ятидесятництво протягом перших десятиліть свого розвитку продемонструвало яскраві місієнні орієнтири. Досвід хрещення Святим Духом розумівся, зокрема, як місієнологічний, зумовивши такий еклезіологічний формат, який був сфокусований на євангелізації. На тлі непростих суспільних та релігійних процесів у Польщі такий підхід дав свої плоди, які виявилися в тисячах послідовників руху ХВЄ, особливо на Поліссі. В межах українського п'ятидесятництва для ідентичності звичними об'єднаної Церкви християн віри євангельської характерними стали значні трансформації. На початку незалежного існування України у цьому русі перемогу здобули фундаменталістичні та ізоляціоністські теологічні ідеї. Виявлено, що такі тенденції були пов'язані з наданням перебільшеного значення деяким культовим діям, радикальними есхатологічними очікуваннями вірних та особистими конфліктами керівництва руху з різними течіями п'ятидесятництва. Після 2000 р. відбувається значна лібералізація, що конструктивно вплинуло на відносини руху із державою, суспільством, на зміни у теологічних поглядах і богослужінні. Відкритість до суспільства призвела до підтримки представниками цього руху «помаранчевої революції» та Євромайдану. Патріотичні настрої під час сучасної війни на сході України зумовили часткове переосмислення традиційного паціфізму. Розвиток діалогу цього руху із п'ятидесятницькою Церквою на чолі з М. Паночко уможливило об'єднання у подальшій перспективі.

Для п'ятидесятників негативна критика споріднених течій була несподіваною, оскільки особливості духовності п'ятидесятництва були укорінені у весліанському русі святості. В російському протестантському середовищі п'ятидесятницька духовність мала своїх попередників в обличчя Івана Каргеля, який, однак, висловив із різкою критикою руху. Полемічний запал баптистів спричинив штучний занепад пневматології, наслідки чого не подолані до цього часу.

Загалом із початку XX ст. світове християнство пережило два потужних духовних оновлення. Йдеться про п'ятидесятництво, генеза якого припадає на 1900-ті рр. та харизматичний рух, що формується в 60-ті рр. XX ст. Терміни «п'ятидесятницький» та «харизматичний» часто використовуються як взаємозамінні. Справді, ці рухи мають багато спільних ознак і навіть для експертів іноді буває важко їх розмежувати. Втім, п'ятидесятництво і харизматизм є різними релігійними напрямками, які, породжені певними історичними епохами, успадкували їх основні характеристики і різняться за багатьма суттєвими рисами.

Аналіз дослідницьких публікацій із тематики дає змогу констатувати, по-перше, розвій як п'ятидесятництва, так і харизматизму є свідченням глобалізаційних процесів, в які включена й Україна як частина світової спільноти. Розвиток наукових досягнень, виробництва на основі нових технологій, демократій у різних формах та проявах змінювали не тільки підхід до протестантизму як такого, але й до релігії загалом. Але саме протестантизм під впливом нових віянь часу стає гнучким посередником між секулярним суспільством та суспільством релігійним. На цьому тлі вирізняється п'ятидесятництво як сучасна найпотужніша протестантська течія та християнський харизматизм, який українське релігієзнавство типологічно вважає неохристиянським рухом [12]. По-друге, попри багатогранність харизматичного феномена зазначаємо фрагментарність та упередженість його оцінок не лише у ЗМІ, а й в академічних публікаціях. По-третє, у п'ятидесятницькому середовищі існує широкий діапазон оцінок харизматичних церков, їх богословських позицій та очільників. Частина вітчизняного руху хрещених Святим Духом,

не ототожнюючи себе з харизматичним рухом, активно переймає частину його поглядів та практик, інші, навпаки, займають протилежну позицію, заперечуючи будь-яку можливість навіть потенційної співпраці. По-четверте, за весь період співіснування цих двох релігійних течій практично не було зроблено серйозних спроб здійснити порівняльний аналіз обох рухів, їхньої історії, доктринального змісту, етичних вчень, ставлення до актуальних проблем сьогодення. Нечисельні дослідники переважно дуже спрощено підходять до цієї проблеми, керуючись більше уподобаннями, аніж принципом наукової об'єктивності. Іноді чи не єдиною ознакою для розмежування п'ятидесятництва й харизматизму вважається форма поклоніння. Безперечно, є набагато більш суттєві розбіжності між обома рухами, які варто брати до уваги. При цьому однією з причин неоднорідного і неоднозначного ставлення до харизматизму є невизначеність позицій самого п'ятидесятницького руху з багатьох важливих питань.

П'ятидесятництво і харизматизм є різними релігійними напрямками, які, породжені певними історичними епохами, успадкували їх основні характеристики і різняться багатьма суттєвими рисами. Їх не можна розмежувати лише зовнішніми характеристиками. Попри спільний наголос на важливості відродження дарів у сучасному християнстві, п'ятидесятництво та харизматизм мають чимало розбіжностей у питаннях богослов'я, включаючи пневматологію, еклезіологію та етику. Водночас некоректно вважати харизматизм новітньою релігійною течією, ігноруючи його зв'язок із протестантизмом взагалі й п'ятидесятництвом зокрема. Тому видається, що справа чіткішої ідентифікації харизматичного руху ще попереду, враховуючи його порівняну молодість та інтенсивну трансформацію.

Враховуючи спорідненість у вітчизняному контексті баптистських та євангельських підходів із п'ятидесятницькими (перш за все, з християнами євангельської віри; т. зв. «воронаєвцями»), яку можна довести навіть на рівні окремих громад та людських доль, можна говорити *євангельську* концепцію генези п'ятидесятництва у східнослов'янському контексті. Вона передбачає підхід до п'ятидесятництва як до нового рівня розвитку євангельських течій на початку ХХ ст., що знайшов вираз у стійкому їх інтересі руху до пневматології.

У результаті нашого аналізу доведено, що розглядати п'ятидесятництво варто як «рух рухів», прискіплюючи аналізуючи генезу кожного відгалуження, з'ясовуючи теологічні, суспільні, культурні та інші чинники їх розвою. Аналіз сучасних теологічних уявлень про генезу п'ятидесятництва дає змогу зробити загальний висновок, що суттєве різноманіття було характерним для п'ятидесятництва з самого початку існування цього руху. Це дало б змогу краще зрозуміти ідентичність п'ятидесятницького руху як сутнісно різноманітного та відкритого до трансформацій, інкультурацій, духовних оновлень. Доведено, що різноманітність та динамічність руху на початку ХХІ ст. не є наслідком впливу постмодернізму, але є традиційними рисами п'ятидесятництва. В історико-теологічних дослідженнях витоків та ранніх етапів розвитку п'ятидесятницького руху склалися кілька підходів, які намагаються пояснити його зародження та стрімкий розвиток. Актуалізація різноманітних аспектів у процесі генези руху засвідчує його строкатість, багатобарвність та укоріненість не лише в теологічній чи місіональній, а й соціокультурній реальності. Від самого початку п'ятидесятницького руху йому була властива теологічна легітимізація «єдності в розмаїтті». Вона виникла не внаслідок пізнішого переосмислення стратегій, цілей та підходів американського п'ятидесятницького руху через його зустрічі з неамериканськими культурами. Радше, можна стверджувати, що «єдність в розмаїтті» була невід'ємною складовою частиною історичного походження того явища, яке ми нині називаємо п'ятидесятництвом.

Література

1. Alexander E. The Women of Azusa Street. Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2005. 207 p.
2. Anderson A. Towards a Pentecostal Missiology for the Majority World. *Asian Journal of Pentecostal Studies*. 2005. 8:1. P. 29–47.
3. Bergunder M. Mission und Pfingstbewegung. *Leitfaden kumenische Missionstheologie*. Gtersloh: Chr. Kaiser, 2003. S. 200–220.
4. Brouwer S. Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism / S. Brouwer, P. Gifford and S.D. Rose. London: Routledge, 1996. 344 p.
5. Dayton D. The Theological Roots of Pentecostalism. Metuchen: The Scarecrow Press, 1987. 204 p.
6. Land S.J. Pentecostal spirituality: A passion for the kingdom. Sheffield Academic Press, 1993. 260 p.
7. Smolchuk F. From Azusa street to the USSR. Arcadia: North American Slavic Pentecostal Fellowship, 1992. 308 p.
8. Борноволоков О. *Євангельские христиане Святой Пятидесятницы. Пятидесятництво в Західній Україні: історія і сучасність*. Матеріали науково-практичної конференції / Упоряд. та ред. Мокієнко М. Рівне: Дятлик М., 2015. С. 11–32.
9. Грушова Т.В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.): дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. Запоріжжя, 2000. 260 с.
10. Маки Г. Исторический обзор. Систематическое богословие / под ред. С. Хортона. Пер. с англ. К.: Лайф, 1999. С. 9–46.
11. Макрат А. Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття. Пер. з англ. Олексія Панича. К.: Дух і Літера, 2017. 656 с.
12. Мельник В.І. Малі конфесіональні об'єднання в Україні. *Філософська і соціологічна думка*. 1992. № 8. С. 78–94.
13. Москаленко А. Пятидесятники. М.: Политиздат, 1973. 199 с.
14. Николс Г.Л. Каргель: развитие русской евангельской духовности. Изучение жизни и творчества Ивана Вениаминовича Каргеля (1849–1937): научное исследование / пер. Н. Рыбальченко. Санкт-Петербург: Библия для всех, 2015. 396 с.
15. Пурди В. Божественное исцеление. *Систематическое богословие* / под ред. С. Хортона. Пер. с англ. К.: Лайф, 1999. С. 655–703.
16. Робек С. Азуза-стрит: миссия и пробуждение. Александрия: Ездра, 2011. 464 с.
17. Скакун Р. Будівничі Нового Єрусалиму: Іван Мурашко і «мурашківці». Львів: Вид-во УКУ, 2014. 420 с.
18. Соловій Р. Контекст виникнення п'ятидесятництва. *Богословские размышления*. 2003. № 2. С. 147–163.
19. Сьомін С. Двоїста суть євангелізації. З історії місіонерського руху. *Людина і світ*. 2002. № 4. С. 40–45.
20. Сьомін С. Християнський вектор зовнішньополітичної стратегії України. *Нова політика*. 2000. № 1(27). С. 41–44.
21. Усач Н., Трофименко В. Водимые Духом Святым (Виктор Белых и сподвижники). К истории пятидесятнического движения: сборник документальных повестей и очерков, 3-е изд. Винница: ІТІ, 2004. Книга 3. 240 с.
22. Франчук В. Просила Россия дождя у Господа: В 3-х т. К.: Світанкова зоря, 2002. Т. II. 376 с.

Анотація

Мокієнко М. М. Феномен п'ятидесятництва. – Стаття. У статті аналізуються основні концепції походження п'ятидесятництва. Виявлено, що у західних дослідженнях з історії п'ятидесятництва переважає історико-теологічна концепція генези руху, яка наголошує на теологічному контексті майбутнього руху, вказуючи на трансформації доктринального змісту протестантизму як ключовий фактор для подальшого розвитку п'ятидесятництва. Важливими вважаються соціальні причини, пов'язані з расовою і гендерною емансипацією. Розпочавшись на маргінесі суспільства, п'я-

тидесятицтво з його наголосом на суб'єктивному духовному досвіді й індивідуальному самовираженні віруючого змогло забезпечити «вищий рівень компенсації», ніж інші течії християнства. На початку XXI століття дослідники наголошують на місіонерському характері п'ятидесятицтва та еклезиології, яка повністю пристосована для потреб місіонерства. Здійснене істориками виявлення неамериканських джерел п'ятидесятицтва дає теологам змогу краще зрозуміти джерела відкритості руху до місцевих культур.

Ключові слова: п'ятидесятицький рух, інкультурація, сучасна теологія, місія, еклезиологія.

Анотація

Мокиєнко М. М. Феномен п'ятидесятицтва. – Стаття.

В статтю аналізуються основні концепції походження п'ятидесятицтва. Виявлено, що в західних дослідженнях по історії п'ятидесятицтва переважає історико-теологічна концепція генезису руху, яка підкреслює теологічний контекст майбутнього руху, вказуючи на трансформацію доктринального змісту протестантизму як ключовий фактор для подальшого розвитку п'ятидесятицтва. Важливими вважаються соціальні причини, пов'язані з расовою та гендерною емансипацією. Почавшись на обочині суспільства, п'ятидесятицтво з його акцентом на суб'єктивному духовному досвіді та індивідуальному самовираженні віруючого змогло забезпечити «високий рівень компенсації», чим інші течії християнства. В початку XXI століття дослідники відзначають місіонерський характер п'ятидесятицтва та еклезиології, яка повністю

приспособлена для потреб місіонерства. Совершене істориками виявлення неамериканських джерел п'ятидесятицтва дозволяє теологам краще зрозуміти істини відкритості руху в місцевих культурах.

Ключевые слова: пятидесятническое движение, инкультурация, современная теология, миссия, эклезиология.

Summary

Mokienko M. M. Phenomenon of Pentecostalism. – Article.

The article analyzes the main concepts of the origin of the Pentecostalism. It was found that western studies on the history of Pentecostalism dominated the historical-theological concept of the genesis of movement, which emphasizes the theological context of the future movement, indicating the transformation of the doctrinal content of Protestantism as a key factor for the further development of the Pentecostal. Important are the social causes associated with racial and gender emancipation. Beginning on the margins of society, Pentecostalism, with its emphasis on subjective spiritual experience and individual self-expression of the believer, was able to provide a "higher level of compensation" than other currents of Christianity. At the beginning of the 21st century, researchers emphasize the missionary nature of Pentecostalism and ecclesiology, which is fully adapted to the needs of missionary work. The historians of the discovery of non-American sources of Pentecostalism enable theologians to better understand the sources of openness to local cultures.

Key words: Pentecostal movement, inculturation, modern theology, mission, ecclesiology.

УДК 122

І. В. Парамбуль
аспірант кафедри теорії та історії культури
Львівського національного університету імені Івана Франка

СВОБОДА ЯК ОСНОВА БУТТЯ ЛЮДИНИ У ЛІТЕРАТУРНИХ ТВОРАХ ВАЛЕР'ЯНА ПІДМОГИЛЬНОГО

Ми живемо в час, коли кожне прогресивне суспільство прагне до безперервного утвердження демократичних цінностей, поваги до кожної окремої особистості, її вибору та загалом прийняття інакшості як такої. Для західного світу однією з найважливіших цінностей є свобода людини, свобода її самовираження. Отже, аналіз питань свободи та вибору людини є завжди доречним і актуальним, адже свобода не є чимось сталим, однак тим, що потребує постійної боротьби та утвердження.

На нашу думку, однією з головних тем творчості Підмогильного є свобода людини, її вільний вибір, прояв її унікальності і суб'єктивності у цьому виборі. Дослідивши цю тему, ми хоча б частково зможемо визначити, ким є людина у творчості Підмогильного, якою він її бачить і якими особливостями її наділяє. Таким чином, ми виокремимо філософсько-антропологічну проблематику у його творах. Попри те, що слова «свобода» та «вибір» не є чимось звичним у лексиці героїв Підмогильного, їх спосіб життя, мислення, різноманітність істин, що вони презентують, можуть означати саме те, що свобода для Підмогильного і є основою життя людини.

Твори В. Підмогильного неодноразово були предметом аналізу українських дослідників, однак завжди є місце для нових інтерпретацій літературної спадщини В. Підмогильного, особливо її філософської складової частини, яка залишається мало дослідженою. Творчість В. Підмогильного була предметом уваги таких науковців: В. Мельник, С. Луцій, В. Шевчук, Ю. Шерех, Є. Лепьохін, М. Тарнавський, Ю. Бойко, О. Галета тощо.

Мета статті – дослідити проблему свободи людини у творчості В. Підмогильного крізь призму атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П. Сартра.

Творчість французького екзистенціаліста Ж.-П. Сартра особливо сильно пронизана рефлексіями на тему свободи. Посилаючись на його твердження та ідеї, ми спробуємо зрозуміти підходи до цих питань у творчості Підмогильного: в якій формі він їх осмислював і чим саме філософія у літературі українського письменника близька до екзистенціалізму Сартра.

Ж.-П. Сартр у творі «Екзистенціалізм – це гуманізм» викладає основні положення цього філософського напрямку. Екзистенціалізм він ділить на релігійний і атеїстичний. До релігійного, на його думку, належать Карл Ясперс і Габріель Марсель. Атеїстичний екзистенціалізм, на його думку, репрезентували Мартін Гайдеггер і французькі екзистенціалісти, включно із собою. Відповідно, він відкидає існування Бога. Заперечення існування вищої сили у цьому випадку означає також відмову від будь-яких моральних норм, будь-якого детермінізму, сталого уявлення про добро і зло, правильні і неправильні вчинки. Вислів Достоєвського «Якщо Бога нема, то все дозволено» Сартр проголошує вихідним пунктом філософії екзистенціалізму [9].

Людина в екзистенціалізмі – не творіння Бога із вродженими якостями та сутністю. Екзистенціалізм проголошує, що існування передує сутності людини: «Буття переходить у сутність. Це можна виразити так: «Буття передбачає сутність». І хоча сутність виявляється стосовно буття як опосередковане, проте сутність є справжнім началом» [8, с. 52]. Себе, власну сутність людина визначає через сукупність своїх вчинків та вибору. Людина не отримує сутність при народженні від творця чи якоїсь вищої сили. Якщо матеріальні предмети володіють сутністю від самого початку, адже людина вкладає певну ідею та смисл у своє творіння і наділяє властивостями предмет, який виробляє, то сама людина цього позбавлена, адже не створена ніким. «Таким

чином, немає ніякої природи людини, як немає і бога, який би її задумав. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона себе являє після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише тією, яку сама із себе робить» [9].

Ж.-П. Сартр у своїх творах «Буття та ніщо» та «Екзистенціалізм – це гуманізм» проголошує і те, що людина вільна, що людина – це свобода. З огляду на те, що екзистенціалісти відкидають ідею Бога, єдиною основою людського існування стає свобода. Вона може проявлятися по-різному, в різний спосіб, тут немає жодних моральних настанов. Людина – це проєкт самої себе, це сукупність вчинків і має значення лише те, наскільки вона здатна була себе реалізувати. Її реалізованість залежить лише від неї і їй не може бути жодного виправдання. Людина може стати боягузом або ж сміливою людиною, вибрати полігамію чи моногамію, втілювати найгірші або ж найкращі особистісні якості, (хоча, посилаючись на екзистенціалізм, ми не можемо говорити про те, які якості можна вважати позитивними чи негативними) вступити в будь-яку політичну партію або християнську організацію, навіть виявити себе в абсолютно негативний спосіб (у традиційному розумінні цього поняття). Людина цілком відповідальна за свій проєкт. Що стосується сартрівського розуміння свободи, то всі ці дії насправді є однаковими. Жодна з дій не є кращою за інші, адже детермінізм відсутній і ми не можемо судити, яка з них правильна: «Ми можемо вибрати себе як утікачів, невловних, хистких тощо; ми навіть можемо вибрати не вибрати себе; в усіх цих різних випадках цілі поставлено понад фактичною ситуацією і відповідальність за цілі припадає на нас. Хоч яким може бути наше буття, воно є нашим вибором, тільки від нас залежить, вибрати себе як «величного» і «шляхетного» чи як «нищого» і «приниженого» [8, с. 647]. Кожною дією в житті ми вибираємо себе і творимо себе. Ж.-П. Сартр у праці «Буття і ніщо» уявляє й аналізує ситуацію, в якій він під час довгого походу разом зі своїми друзями, піддавшись втомі, зупиняється. Філософ намагається проаналізувати, чи міг би він учинити інакше і чи був у нього у даній ситуації вибір; чи його дія стала наслідком впливу об'єктивних факторів, як-от фізична втома чи, все ж таки, з огляду на те, що людина вільна, його вчинок міг би бути іншим. Автор вказує на те, що кожен із його супутників має приблизно такий самий фізичний стан, а, отже, вони можуть бути втомленими так само, як і він, однак чинять інакше. Упродовж подальшого розгляду Сартр виявляє те, що мають значення не так зовнішні причини, а власне сприйняття втоми, сонця, спеки. Тоді, коли він може страждати своєю втомою, його супутник насолоджується нею. У цьому разі більшою мірою мають значення відносини людини з власним тілом і світом навколо. Його теперішній вибір зупинитися став наслідком попереднього творення себе і вибору свого первісного проєкту. Зрештою, він вказує на те, що, звісно, людина завжди може вчинити інакше, але наш теперішній вибір завжди пов'язаний із тим, якими саме ми себе вибирали раніше. Вчинити по-іншому людина може тільки через зміну самої себе і попереднього вибору, зміну свого первісного проєкту: «Я можу відмовитися зупинитися тільки внаслідок радикальної зміни мого буття-у-світі, тобто внаслідок раптової метаморфози мого початкового проєкту, тобто через інший вибір себе самого і моїх цілей. Ця зміна, крім того, завжди можлива» [8, с. 637]. Вибравши одного разу себе, людина може постійно змінювати свій проєкт або ж слідувати цьому проєктові. Первісний вибір не є остаточним. Він, як вказує Ж.-П. Сартр, є також абсурд-

ним внаслідок того, що не ґрунтується ні на чому і може постійно змінюватися. Вибір не є чимось сталим чи таким, що не піддається руйнуванню: «Такий вибір, що зроблений без точки опори і сам собі диктує причини, може видатись абсурдним і фактично він і є абсурдним» [8, с. 656]. Відсутність цієї сталості, можливості зробити один єдиний правильний вибір і робить його абсурдним. Людина також завжди приречена вибирати, тобто вибір є чимось безкінечним і повторюваним, необхідність вибирати – єдине, у що ув'язнена людина.

Звертаючись до творчості В. Підмогильного, насамперед, необхідно виявити, яке ставлення до Бога відображено в його творах і наскільки атеїзм Сартра близький Підмогильному. Зазначимо, що ставлення до Бога українського письменника неоднозначне. Він не вказує на те, що «Бог є» або «Бога немає». Наведемо кілька висловів із його малої прози. Він завершує оповідання «В епідемічному бараці» так: «Раптом із села залунали великодні дзвони. Але воскреслий Бог не прийшов у барак, і сестра Ганнуса стояла перед ним, як самотній дозорець на варті страждання» [1, с. 113]. У повісті «Остап Шаптала» знаходимо схожі слова, коли головний герой відвідував свою сестру, якій судилося померти: «Тут непомітним був Бог, що воскрес» [6, с. 254]. В оповіданні «Гайдамака» описано те, як головний герой Олесь звертається до Бога: «Бог, до котрого звертався він із гарячими моліннями, не допомагав йому й тільки мовчки дивився з величного темного образу» [2, с. 43]. «Молився він довго й часто, але Бог не міг або не хотів йому допомогти» [2, с. 45]. Всі ці висловлювання можна трактувати двояко. З одного боку, у цих реченнях відлунюється твердження Ніцше про смерть Бога, яке аж ніяк не означає атеїзму, а, швидше, є прагненням до переосмислення релігійної віри. З другого боку, видимим є певне розчарування у Богові, і через те автор відкидає його як активну силу, здатну допомогти людині. Відкидання В. Підмогильного Бога не тотожне твердженню, що Його немає, однак означає констатацію його безсилля, нездатності допомогти людині, яка залишається на самоті із собою та світом. На людину, в такому разі, падає весь тягар її існування. Тим самим В. Підмогильний як і Ж.-П. Сартр покладає всю вину і відповідальність за своє життя і за свої вчинки на людину, яка приречена на свободу. Тобто, відкидаючи божественне у творах Підмогильного або ж сприймаючи його як пасивну силу, є сенс говорити про те, що людина в його творах також не наділена вродженою сутністю і володіє цілковитою свободою.

Твір, в якому головною темою є ставлення людини до віри, поняття гріха, Бога, – оповідання «Добрий Бог» В. Підмогильного. Головний герой Віктор вважає себе християнином, молиться і вірить у всепрощаючого Бога. Всупереч своєму світогляду він вступає в інтимні стосунки зі своєю нареченою Кусею, хоча й розуміє гріховність цього і картає себе за це. Наступним кроком для нього стають молитви і постійне переконання себе самого в тому, що Бог добрий і Він простить. Згодом після цього він чує від своєї коханої новину про вагітність. Віктор підштовхує її до аборту знову ж таки з переконанням, що Бог простить, і навіть молиться за успішну операцію. Наступною подією була його зрада Кусі з іншою дівчиною. Кожен із його гріховних вчинків він виправдовував і намагався зняти із себе відповідальність, наголошуючи на обставинах, які його підштовхували до цих діянь, намагаючись заперечити ту відповідальність, яку він несе за цей вибір. Розв'язкою стає його клятва перед Богом, що він покінчить із життям. Це сталося після того, як він дізнався про зраду коханої дівчини. Він порушує клятву через бажання жити, і знову ж таки робить це з переконанням, що Бог добрий і все пробачить [3]. Оповідь часом пронизана абсурдом. Герой, якому притаманна наївна віра і переконаність у відданості християнству, попри все, не може протистояти власному «я». Він намагається відмовитися від власної свободи шляхом виправдання, та з позицій екзистенціалізму людині не може бути виправдання. Ж.-П. Сартр писав про те, що людину, яка відмовляється від власної свободи, посилаючись на детермінізм, він

вважає боягузливою [9]. Належність людини до певної релігії чи конфесії не завжди може допомогти зробити вибір, який буде однозначно «правильним». Навіть якщо людина опирається на певну ідеологію чи релігію, якщо вона слідує чимось порадам чи «знакам долі», то це лише її вибір, адже вона сама вибирає, в кого попросити поради, як зрозуміти той чи інший знак, яким цінностям загалом слідувати. Людина несе абсолютну відповідальність [9]. Ніщо не обходиться без її власної суб'єктивності: «Я не в змозі чи не маю можливості звернутися до жодної цінності, зігнорувавши той факт, що це якраз і є моє я підтримує буття цінностей: ніщо не може мене захистити від самого себе, відрізаний від світу і моєї сутності тим ніщо, чим я є, мушу реалізувати сенс буття та моєї сутності: я тут вирішую сам – без виправдання і без вибачення» [8, с. 87].

Твори «Добрий Бог» та «Гайдамака» були написані у 1918 р., «Остап Шаптала» – у 1921, тобто на початку творчого шляху В. Підмогильного. У цих текстах письменник згадує про Бога, а вже згодом Він цілковито перестає бути об'єктом осмислення Підмогильного. Якщо в ранній прозі герої В. Підмогильного ще звертаються до Бога за допомогою, згодом персонажі письменника вже навіть не намагаються знайти опору у вищій силі. Людина постає як цілком самотня істота, якій більше немає на кого сподіватися.

Повертаючись до тези екзистенціалізму «Людина – це свобода», варто загадати і про те, що тих самих принципів у своїй творчості дотримується В. Підмогильний, і не лише через відкидання значення вищої сили. Про присутність «вседозволеності» на сторінках його творів можна стверджувати через те, як сам В. Підмогильний ставиться до власних персонажів. Він відмовляється судити їх і намагається показати в цілісності буття людини, всі її світлі і темні сторони, тим самим відображаючи суперечливу сутність будь-якої особистості. В. Підмогильний висловлює часом кардинально протилежні позиції щодо вічних проблем, які тривожать людину, не роблячи підсумку щодо того, яка з цих позицій є істинною. Можна стверджувати, що основою буття персонажів В. Підмогильного також є свобода і неважливо, як саме вона проявляється. Хоч автор і не осмислює ці питання на теоретичному рівні і не пише про відсутність апіорних моральних цінностей, однак сама відсутність догматизму і абсолютизації певної моделі існування та висновків автора щодо правильності чи неправильності будь-якої поведінки, свідчить про це. Наприклад, в романі «Невеличка драма» головні персонажі Марта Висоцька та Юрій Славенко втілюють протилежні світогляди і кардинально різні способи життя. Марта втілює в собі сліпе слідування чуттєвим поривам та романтичним переживанням. Ця дівчина мріє про справжнє кохання, а все її життя підпорядковане пошуку високих почуттів. Юрій – раціоналіст, заглиблений лише у науку. Для нього будь-які людські переживання, як-от приязнь, любов чи дружба, не мають жодного значення. Славенко може вразити читача своєю бездушністю, але навіть у цьому разі автор не описує його як негативного персонажа, адже Юрій є собою, раціоналізм став його сутністю, проявом свободи. В. Підмогильний не стає на бік жодної зі сторін. Він показує нам дві протилежні світоглядні позиції і не дає відповідь на те, яка саме установка може привести людину до щастя, яка з них істинна і правильна. Таким чином, можна стверджувати, що для В. Підмогильного так само, як для Ж.-П. Сартра, найважливішою є суб'єктивність людини, її самотність, її особистий проект, незалежно від того, як він проявляється.

У цьому ж романі Підмогильний описує різне бачення того, що таке справді кохання. Він знову дає людині вибір і не намагається нав'язати якусь із позицій. Письменник дає змогу обрати, якому з тверджень слідувати і якому переконанню бути вірним у своєму житті, сприймати любов як цінність чи не вірити в неї взагалі. Зокрема, він висловлює думку про те, що любов – це просто красиво оформлене втілення людиною тваринних інстинктів: «Продовжувати свій рід – що може бути тривіальнішим? Що може бути нуднішим, як у загалі інших тварин виконувати цю примітивну

й неминучу функцію? Але людині випало знайти тут прекрасну здовжену тропу, замінити просту лінію на чарівний і витончений вигзаг. Та коли людськість жадобою живлення створила чудові візерунки міст, коли під бичем голоду здобула повітря, заглибилась у безконечність світів, оповила природу машинними помацками, то що дивного в тому, що й другий голод свій вона зуміла майстерно оформити?» [5, с. 118–119]. Майже одразу після цих слів автор викладає зовсім інше бачення, в якому кохання описане як щось таємниче і непізнаване і саме тому по-справжньому цінне: «На широкій поверхні життя кохання непомітне й нікому, крім закоханих, нецікаве. <...> Бо істота кохання – в його інтимності, замкненості його радісного пориву, тьмянній окремішності його, сміливому поділі світу на двох і решту. Найпоширеніше з людських почуттів, воно про кожного зберігає свою химерну таємницю, і кожному дає щасливе право розгортати себе спочатку, як ніби для нього тільки й постало воно вперше на землі» [5, с. 119]. Висловивши такі несхожі позиції, письменник не робить висновку щодо того, який із цих поглядів є правильним і залишає відкритим питання про те, що ж таке насправді кохання, адже, не роблячи жодних висновків, він тим самим підштовхує читача до самостійного пошуку відповіді і прояву власної свободи у творенні свого визначення любові.

У творах Підмогильного ми спостерігаємо, як його герої часом дуже різко змінюють власні орієнтири, змінюючись як особистості. Звісно, зміна і розвиток – це те, що певною мірою притаманне кожній людині, однак приклади деяких героїв В. Підмогильного доводять, наскільки вони здатні виражати власну свободу, змінюючись сутнісно, а, отже, творячи свою сутність через послідовність дій, які до цього ніколи б не вчинили (інколи стаючи кращими, а інколи й гіршими, що насправді, якщо слідувати поглядам Ж.-П. Сартра, нічого не змінює). Різка зміна, яка присутня у творах В. Підмогильного, чітко співвідноситься з поглядами французького філософа, який наділяє людину здатністю змінитися. Звісно, кардинальна зміна передбачає зміну первісного проекту, про що вже йшлося раніше. Ось що писав Сартр, у відповідь на критику його книги «Дороги свободи» щодо нікчемності його героїв: «Екзистенціаліст каже: боягуз робить із себе боягуза і герой робить себе героєм. Для боягуза завжди є можливість більше не бути боягузом, а для героя – перестати бути героєм. Але враховується лише цілковита рішучість, а не окремі випадки або окремі дії – вони захоплюють нас повністю» [9].

Андрій Городовський із «Повісті без назви» буде власні плани щодо майбутнього, плану поїздки, веде такий спосіб життя, в якому немає місця ніжним почуттям до жінки, а є лише тілесні бажання. В один момент цей герой кардинально змінює своє життя, відмовляється від поїздки, мріє про кохання, його світоглядні орієнтири стають іншими. Можна прослідкувати те, як він змінюється. У молодості він пережив випадок, коли у нього виникли ніжні почуття до жінки, яку він зустрів, їдучи в Москву, однак надалі він вибирає себе як циніка у стосунках із жінками. Крім того, Городовський наполегливо працює для того, щоб потім мати час на написання книги, та згодом все його життя змінює жінка, яку він випадково зустрічає на трамвайній зупинці. У цьому випадку він робить не просто інший вибір, але вибирає зовсім іншу стратегію існування, утворює протилежні цінності. Адже, роблячи вибір, людина утворює цінність свого вибору, про що писав Сартр. Людина створює образ людства і відповідає за свій вибір перед всіма людьми. Отже, Андрій Городовський зробив інший вибір, вибрав себе, творячи зовсім інше «я». Спочатку він був романтиком, потім прагматиком, згодом знову романтиком. Усі ці зміни не виглядають чимось неприродним, він володіє свободою і кілька разів змінює свій проект. Так, Марта Висоцька з роману «Невеличка драма» також змінює своє ставлення до любові. Спочатку вона хотіла, щоб її любов до чоловіка не була втілена в реальності, а тому, на її думку, залишилася б у вічності. Згодом вона бажає змінити історію і мати

справжні стосунки з коханим чоловіком, бути з ним доти, доки любов не згасне. Отже, Підмогильний показує героїв, які не приречені на певний спосіб життя чи слідування певному світогляду, а приречені лише на свободу постійно робити новий вибір.

Підсумовуючи, варто зазначити те, що Бог у творчості В. Підмогильного не зображується як сила, яка може допомогти людині, визначити її подальший шлях, стати рушієм в її житті. Підмогильний не висловлює чітких атеїстичних тверджень, але, так само як і Ж.-П. Сартр, усю відповідальність покладає на людину і зображає її як таку, яка сама себе творить, яка здатна або змінити своє життя, або ж чітко слідувати первісному проекту. Людина у творчості В. Підмогильного вільна і не піддається осуду, адже кожен її вибір заслуговує на те, щоб його поважали і сприймали як прояв свободи цієї людини.

Загальний аналіз питання свободи та відповідальності в осмисленні Ж.-П. Сартра та В. Підмогильного дасть змогу дослідити ці проблеми в руслі дослідження естетичних позицій вище згаданих письменників, зокрема, проблеми свободи творчості, ангажованості мистецтва та відповідальності письменника за кожне виголошене слово.

Література

1. Підмогильний В. В епідемічному бараці. В. Підмогильний. Оповідання. Повість. Романи / Вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. К.: Наукова думка, 1991. С. 93–113.
2. Підмогильний В. Гайдамака. В. Підмогильний. Оповідання. Повість. Романи / Вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. К.: Наукова думка, 1991. С. 42–57.
3. Підмогильний В. Добрий Бог. В. Підмогильний. Оповідання. Повість. Романи / Вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. К.: Наукова думка, 1991. С. 28–42.
4. Підмогильний В. Місто. В. Підмогильний. Оповідання. Повість. Романи / Вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. К.: Наукова думка, 1991. С. 308–538.
5. Підмогильний В. Невеличка драма: роман на одну частину. К.: Знання, 2014. 294 с.
6. Підмогильний В. Остап Шаптала. Досвід кохання і критика чистого розуму: Валер'яна Підмогильний: тексти та конфлікт інтерпретацій / Упоряд. О. Галета. К.: Факт, 2003. С. 245–312.
7. Підмогильний В. Повість без назви. В. Підмогильний. Оповідання. Повість. Романи / Вступ ст., упоряд. і приміт. В. Мельник. К.: Наукова думка, 1991. С. 241–305.
8. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр / Пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.
9. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – это гуманізм. URL: https://scepisis.net/library/id_545.html/.

Анотація

Парамбуль І. В. Свобода як основа буття людини у літературних творах Валер'яна Підмогильного. – Стаття.

У статті розглядаються питання свободи та існування людини у творах Ж.-П. Сартра і В. Підмогильного. Слідуючи позиціям французького філософа, буття людини передусім сутності – отже, кожна людина вільна, а її життя підпорядковане не якійсь вищій силі чи фатуму, а лише самій людині. Кожен творить себе і власний проект. Відповідно, людина приречена на свободу і на муки вибору, адже не має жодної опори у вигляді тих чи інших моральних цінностей. Досліджено, що людина зображена як цілком вільна істота у творчості Валер'яна Підмогильного, бо її життя, за словами автора, не підпорядковується Богові і кожен із нас на самоті змушений нести тягар власного існування. У текстах також висвітлені протилежні думки щодо вічних питань, які тривожать людину. Розгляд письменником різних позицій без осуду чи моралізаторства свідчить про те, що людина у творчості Підмогильного не слідує певним визначеним моральним нормам, а будь-який її вибір є не добрим чи поганим, а лише творенням власного проекту.

Ключові слова: буття, сутність, свобода, відповідальність, вибір, Бог.

Аннотация

Парамбуль И. В. Свобода как основа бытия человека в литературных произведениях Валерьяна Пидмогильного. – Статья.

В статье рассматриваются вопросы свободы и существования человека в произведениях Ж.-П. Сартра и В. Пидмогильного. Следуя позициям французского философа, бытие человека предшествует сущности, а это значит, что каждый человек свободен, а его жизнь подчинена не какой-то высшей силе или судьбе, а только самому человеку. Каждый творит себя и собственный проект. Соответственно, человек обречен на свободу и на муки выбора, ведь нет никакой опоры в виде тех или иных моральных ценностей. Человек изображен как вполне свободное существо в творчестве Валерьяна Пидмогильного, поскольку его жизнь, по словам автора, не подчиняется Богу и каждый из нас в одиночестве вынужден нести бремя собственного существования. В текстах также освещены противоположные мнения относительно вечных вопросов, которые тревожат человека. Рассмотрение писателем разных позиций без осуждения или морализаторства свидетельствует о том, что человек в творчестве Пидмогильного не следует определенным нравственным нормам, а любой его выбор является не хорошим или плохим, а только созданием своего проекта.

Ключевые слова: бытие, сущность, свобода, ответственность, выбор, Бог.

Summary

Parambul I. V. Freedom as the basis of the human existence in the literary works of Valerian Pidmohylny. – Article.

The article deals with questions of freedom and human existence in the works of J.-P. Sartre and V. Pidmohylny. Following the positions of the French philosopher, the existence human precedes the essence – hence, everyone is free, and the life of any person is subordinated not to any higher power or fatum, but only to that person. Everyone creates his own project. Accordingly, a person is doomed to freedom and to the agony of choosing, since this person does not have any support in the form of certain moral values. It is analyzed that in the Pidmohilny's works a human being is depicted as a creature that is completely free, because his or her life, according to the author, is not a God's subject, and each of us is forced to bear the burden of our existence. The texts also cover controversial thoughts about perpetual issues that alarm a person. the fact that the author consider different positions without condemnation or moralization shows that a human being in the Pidmogilny's work does not follow any moral values, and any choice is not good or bad, but only the creation of his or her project.

Key words: being, essence, freedom, responsibility, choice, God.

УДК 14:316.75

О. М. Підскальна
аспірант кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка

ПИТАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ В ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ ВИЗНАННЯ

Розвиток мультикультурного дискурсу на початку 90-х рр. XX ст., виявився плодючим ґрунтом для нового філософського переосмислення «визнання». Нині важко уявити обговорення мультикультурних проблем, насамперед питань, що стосуються фундаментальних прав та прав меншин, без посилання на концепцію «визнання». Це стає зрозумілим, як тільки ми розмірковуємо про мінімальні умови, які повинні мати місце для практики мультикультуралізму або суспільства загалом, щоб вважатися мультикультурним. Адаже мінімальною умовою існування мультикультуралізму як такого є саме «визнання факту співіснування багатьох культур». Проте ідея мультикультуралізму полягає в значно більшому, ніж проста констатація факту співіснування багатьох культур у межах одного суспільства. Визнання в цьому сенсі розуміється як позитивна оцінка або ставлення. Цю важливість визнання підтверджує й канадський Закон про мультикультурність, який став першим свого роду інституційним оформленням мультикультурної політики. Показово, що слово «визнати» з'являється в тексті більше, ніж будь-яке інше. Визнання значущості різноманітності є основоположним для офіційної політики Канади в області мультикультуралізму. У принципі, Закон про мультикультуралізм дає змогу взаємно визнавати культури меншин і більшості. Чи є таке визнання очевидним на практиці – зовсім інша справа. Однак цей закон забезпечує ліберально-демократичний дискурс, у рамках якого можна визнати й просувати багатокультурні цінності [4].

Ця концепція визнання вписується в більш сильну, більш суперечливу ідею мультикультуралізму, оскільки вона має на увазі, що культурна множинність й окремі культури та їх ідентичності, мають бути позитивно оцінені, схвалені й можливо, публічно підтримані. Визнання культурної множинності є необхідною, але недостатньою умовою для цієї моделі мультикультуралізму. Ствердження ідентичності окремих культурних груп є іншою необхідною умовою, сприйняття вимог «вимоги про визнання» в ім'я мультикультуралізму.

Щонайменше, з цих двох причин (з одного боку, тісний концептуальний взаємозв'язок між мультикультуралізмом і визнанням культурної множинності; з іншого – підтвердження цінності окремих культурних груп) концепція визнання необхідна для розуміння мультикультуралізму. Тому не дивно, що поява мультикультуралізму як теорії й практики збігається з відродженням інтересу філософії визнання та нового її обґрунтування.

Метою дослідження є аналіз основних філософських концепцій «визнання», представленими такими дослідниками, як Ч. Тейлор та А. Гоннет, а також розгляд взаємозв'язку між «визнанням» та мультикультуралізмом в їх творчості. І якщо праці канадського філософа Ч. Тейлора відомі українському читачеві, то праці іншого сучасного філософа – представника третього покоління Франкфуртської школи А. Гоннета не поширені, передусім, через відсутність перекладів. Тому аналіз їхніх праць і виокремлення саме мультикультурної тематики в концепції визнання А. Гоннета буде здійснено вперше.

Питанню визнання в межах інтерсуб'єктивної філософії присвячені праці Г.В.-Ф. Гегеля, Дж. Міда, П. Рікера. Взаємозв'язок між мультикультуралізмом і визнанням досліджують Ч. Тейлор, А. Гоннет, Н. Фрезер. Аналізу концепцій визнання присвячені роботи вітчизняних дослідників Л. Ляпіної «Мультикультуралізм як визнання: соціологічна концепція Чарльза Тейлора» та М. Салтанова «Визнання як розпізнавання в інтерсуб'єктивному конституванні ідентичності».

Для аналізу взаємозв'язку між визнанням та мультикультуралізмом спершу необхідно розглянути значення першого поняття. Варто зауважити, що сам термін «визнання» (recognition) має кілька значень:

1) акт інтелектуального занепокоєння, наприклад, коли ми визнаємо, що зробили помилку або визнаємо вплив релігії на політику;

2) форма ідентифікації, наприклад, коли ми «визнаємо» чи «розпізнаємо/впізнаємо» друга на вулиці, за наявною сукупністю характеристик, які ми здатні впізнати серед іншого набору таких самих характеристик (з англ. «recognition» у різних випадках перекладається як «визнання», «впізнання» чи навіть «усвідомлення»). Всі ці семантичні навантаження терміна «recognition» важливі у процесі визнання, адже спочатку треба розпізнати й усвідомити те, що ми можемо визнати);

3) акт визнання чи поваги іншої істоти, наприклад, коли ми «визнаємо» чийсь статус, досягнення чи права. Філософське та політичне поняття «визнання» переважно стосується останнього значення, і часто це означає, не лише визнання важливим засобом оцінки або поваги іншої людини, це також є основою для самоусвідомлення [7].

На цю складність та полісемантичність поняття «визнання» також вказує відомий французький філософ П. Рікер у своїй праці «Шлях визнання». Він зазначає, що в історії філософських вчень не існує такої ґрунтовної та зв'язаної теорії визнання, яка могла б претендувати на існування так само, як скажімо теорія пізнання, й дала б змогу «в лексикографічному плані включити в словник під одним пунктом різноманітні значення терміна «визнання», що існують у повсякденній мові» [1, с. 235]. Мислитель починає з того, що аналізує значення слова через виведення «reconnaitre» (фр. «визнати / впізнати») з connaître (фр. «знати»), за допомогою префікса «re», який подумки відсилає нас до відтворювання уявлення про когось або щось, що ми вже знали (наприклад, впізнавати людей по їх голосу), це перше значення [1, с. 13]. Оскільки розкрити всю семантику цього поняття в межах цього дослідження неможливо, пропонується погодитись з узагальнюючим підходом французького філософа стосовно визначення цього поняття, яке зводиться до трьох значень:

«І. Подумки осягнути (предмет), об'єднавши зображення, сприйняття, пов'язані з ним; розрізняти, ідентифікувати, пізнавати за допомогою пам'яті, судження або дії».

«II. Приймати, вважати істинним (або якимось)».

«III. Виявляти вдячність тому, перед ким ми в боргу (за щось, за якусь дію)» [1, с. 18].

Динаміку розвитку філософії «визнання» П. Рікер називає «шляхом», тобто переходом «від визнання-ідентифікації, де суб'єкт мислення реально претендує на панування над сенсом, до взаємного визнання, де суб'єкт ставить себе під опіку відносин взаємності через визнання самого себе в розмаїтті здібностей, перетворюючи його здатність діяти» [1, с. 236]. Таким чином, для П. Рікера «шлях визнання» проходить спершу розвиток тематики ідентичності, потім проблематику «інакшості», і, зрештою, на прихований задній план він виносить проблематику діалектичних відносин між визнанням і невизнанням.

Взаємозв'язок між визнанням та ідентичністю, як вихідного пункту для обговорення політики «мультикультуралізму», вперше набуває чіткого окреслення в роботі канадського філософа Ч. Тейлора «Політика визнання». «Ідентичність» для мислителя це «щось на кшталт особистого розуміння людьми того, ким вони є, своїх фундаментальних визначальних характеристик як людських істот»

[2, с. 29]. Він підкреслює, що ідентичність частково формується її визнанням або відсутністю такого визнання, чи неправильним визнанням, що може завдати значної шкоди людській ідентичності, і «може бути формою пригнічення, ув'язнюючи людину в хибному, викривленому та звуженому способі буття» [2, с. 29].

Ч. Тейлор зазначає, що для того, щоб дискурс визнання та ідентичності набув нинішнього вагомого значення, необхідно було, щоб відбулось «дві зміни». По-перше, це розпад соціальної ієрархії, на якій колись базувалася «честь». Честь (honor) у цьому сенсі була невід'ємно пов'язана з нерівністю. Тейлор наводить приклад вшанування когось державними нагородами, адже якби вони були б доступні кожному, їхнє існування втратило б будь-яке сутнісне значення. В епоху честі визнання було надійно надано і майже не призводило до конфліктів. Тим не менш, честь є проблематичною, тому що, будучи неєгалітарною та груповою, вона не допускає рівного та індивідуалізованого визнання, які є нормативно імперативними в сучасному світі. Замість честі ми тепер «маємо сучасне поняття гідності» (dignity), яке лежить в основі сучасних демократичних ідеалів, на відміну від поняття честі, яке несумісне з демократичною культурою. Філософ стверджує, що ініціатором нового дискурсу про честь та гідність є Руссо, який вів «рівну людську гідність». Демократія ж ґрунтується на політиці «рівного визнання» і нині набуває форми вимоги «надання рівного статусу різним культурам і статтям». Тут варто підкреслити, що на сучасному етапі важливості набуває саме «рівність визнання». В основі цієї моделі Тейлора лежить гегелівська ідея, що індивід формується міжсуб'єктивно, як приклад він наводить відому діалектику раба та господаря. Друга сутнісна зміна, про яку говорить Тейлор, сталася наприкінці XVII ст. Це час розвитку індивідуалізованої ідентичності, в якому акцент робився на унікальності кожної людини. Ідея унікальності постає у супроводі «ідеалу автентичності». Розкриваючи поняття автентичності Тейлор спирається на Гердера, коли говорить: «<...> є певний спосіб бути людиною, який є моїм, я покликаний прожити своє життя як цей спосіб, а не як імітацію чийогось життя. Але ж гердерівське поняття по-новому і впливово визначає значення чесного ставлення до самого себе. Якщо я не чесний із собою, я втрачаю сенс свого життя, я втрачаю те, що для мене є людським» [2, с. 33]. При цьому Тейлор наголошує, що відкриття нашої автентичності – це не просто питання самоаналізу. Швидше, саме завдяки нашим взаємодіям з іншими («значущими іншими») ми визначаємо, хто ми є. Діалог зі «значущими іншими» триває протягом усього нашого життя і навіть не залежить від фізичної присутності конкретного іншого для того, щоб він вплинув на нас. Важливість визнання полягає в тому, що те, як інші бачать нас, є необхідністю у формуванні розуміння того, хто ми є [2, с. 36]. Наша індивідуальна ідентичність не будується зсередини і не породжується кожним із нас окремо, а завжди формується шляхом діалогу з іншими. Відбувається перехід від монологічної до діалогічної моделі самого себе.

Тейлор використовує ці ідеї для побудови «політики рівного визнання». Він визначає два способи розуміння ідеї рівного визнання, які ґрунтуються на різному розумінні ідентичності. Перший спосіб – це політика рівної гідності, або політика універсалізму, яка спрямована на урівнювання всіх прав й ґрунтується на принципі рівного громадянства. Другий спосіб – це політика відмінності, яка з'єднує ідентичність із відмінністю, в ній визнається унікальність кожної людини або групи. Тейлор є прихильником саме «політики відмінності» (хоча обидві зазначені політики виходять із принципу рівної гідності).

Аналізуючи політику рівної гідності, яка є «сліпою до відмінностей» і на якій базується начебто «нейтральний до відмінностей лібералізм», Тейлор доходить висновку, що така політика насправді «є фактом відображення єдиної культури-гегемона. Тож виявляється, що лише пригнічені культури або культури меншості змушені приймати ворожі форми. Тому суспільство, яке нібито є справедливим і яке

нібито не зважає на відмінності, є не лише негуманним, бо придушує ідентичності, але є також якимось невольним та несвідомим чином вищою мірою дискримінаційним» [2, с. 45]. Лібералізм теж не має заявляти про свою культурну нейтральність, бо він «не є можливою територією для зустрічі всіх культур, він є політичним вираженням культур одного типу, до того ж абсолютно несумісного з іншими типами культур» [2, с. 61]. Констатуючи той факт, що нині більшість суспільств є мультикультурним, і громадяни однієї держави можуть належати до культури, яка ставить під сумнів «філософські кордони країни проживання», то завдання «політики рівного визнання» полягає в тому, «щоб подолати їхнє відчуття, ніби їх вводять у стан маргінальності, таким чином, щоб не скомпрометувати при цьому наші засадничі політичні принципи» [2, с. 62].

Майже одночасно з виходом у світ праці Ч. Тейлора, по інший бік Атлантики, Аксель Гоннет публікує свою роботу «Боротьба за визнання. Моральна граматики соціального конфлікту». Взятий на озброєння тематику дослідження молодого Гегеля (саме Гегель є автором вислову «боротьба за визнання» та займався темою визнання в Єнський період 1801–1806 рр.), німецький філософ А. Гоннет розробляє свою теорію визнання та соціальних конфліктів. Він погоджується з Тейлором, що визнання необхідне для самореалізації, підкреслюючи важливість соціальних відносин на розвиток та підтримку ідентичності людини. На підставі цього зв'язку між соціальними зразками визнання та індивідуальними умовами для самореалізації, Гоннет розвиває основу як для інтерпретації соціальної боротьби, так і нормативний облік претензій, що виникають у цій боротьбі. Він бере у Гегеля ідеї, що людина залежить від наявності ustalених, «етичних» відносин (зокрема, любов, право і «моральне життя» (моральність)), які можуть бути встановлені лише через конфліктний процес розвитку, а саме через боротьбу за визнання.

Таким чином, Гоннет виокремлює такі основні форми визнання: любов, право й солідарність (безпосередньо спираючись на гегелівську трійцю: любов, право, моральність) [6, с. 92]. Любов як форма визнання, насамперед, стосується того, яким чином відносини між батьками й дитиною сприяють розвитку та підтримці основного ставлення до себе. Якщо все піде добре в їх перших стосунках з «іншими», немовлята поступово набувають фундаментальну віру у своє оточення і вчаться виражати основні свої потреби шляхом розуміння й сприйняття свого тіла. Глибинний шар почуття безпеки, що формується інтерсуб'єктивності досвідом любові, утворює психічну основу для розвитку більш абстрактних форм позитивного ставлення індивіда до самого себе. Ця базова вєвненість у собі, що формується першою формою визнання, може бути зруйнована шляхом фізичного насильства. Відповідно до трьох форм визнання Гоннет виокремлює й три форми зневаги. Тому першою формою зневаги є завдання тілесної шкоди, де людину насильно позбавляють змоги вільно розпоряджатися своїм тілом. Цей тип зневаги завдає шкоди довірі до здатності автономно розпоряджатися власним тілом, який був отриманий завдяки досвіду «любові»; тим самим втрачається довіра до себе і до світу [3, с. 132].

Друга форма визнання – «право» – стосується розвитку моральної відповідальності, яка розвивається в наших моральних відносинах з іншими. Це взаємний спосіб визнання, в якому людина вчиться бачити себе з точки зору свого партнера у взаємодії як носія рівних прав. Тобто, визнаючи інших членів спільноти як таких, що вже є носіями прав, ми можемо розуміти самих себе як суб'єктів права в тому сенсі, що ми можемо бути впевнені в соціальному виконанні певних наших вимог. Під «правами» тут розуміються ті індивідуальні вимоги, на соціальне виконання яких людина має право розраховувати, оскільки вона, як повноцінний член спільноти, рівноправно бере участь у його інституційних формах. Якщо систематично відбувається відмова в таких правах, це означає, що за людиною моральна свідомість визнається меншою мірою, ніж за іншими членами

суспільства. Як наслідок відбувається втрата самоповаги, тобто здатності ставитися до самого себе як до рівноправного партнера по інтеракції з оточуючими. Відмова у правах за допомогою соціальної та правової ізоляції може поставити під загрозу відчуття повноти, рівноправного й шановного члена суспільства.

Нарешті, третій спосіб визнання – це «солідарність», пов'язаний із визнанням наших рис і здібностей. Це важливо для розвитку нашої самооцінки і того, як ми стаємо «індивідуалізованими», оскільки саме наші особисті якості та здібності визначають нашу особисту різницю. Відносини такого роду можуть називатися «солідарними», оскільки вони пробуджують не тільки пасивну терпимість щодо індивідуальних особливостей інших осіб, а й зацікавлена співучасть у них. Різновидом зневаги в цьому випадку є соціальне приниження, тобто применшення статусу індивідуума, під яким мається на увазі цінність, соціально визнана за його стилем самоздійснення в цьому суспільстві. Соціальне приниження має місце, коли ієрархія цінностей у тому чи іншому суспільстві влаштована таким чином, що окремі форми життя систематично недооцінюються. Цей вид відмови у визнанні тягне за собою втрату позитивної особистої самооцінки [6, с. 95–122].

Таким чином, усі три форми визнання мають важливе значення для розвитку позитивного ставлення до самого себе. З досвідом зневаги пов'язана небезпека травми, яка порушує особисту ідентичність. Досвід зневаги служить мотиваційною та виправдувальною основою для соціальної боротьби. Боротьбу можна назвати «соціальною» тією мірою, якою її цілі можуть вийти з горизонту індивідуальних намірів і бути узагальнені настільки, щоб стати основою колективної дії. Звідси випливає, що любов як елементарна форма визнання не містить морального досвіду, достатнього, щоб сформувати соціальний конфлікт.

Підхід А. Гоннета можна резюмувати в такий спосіб: можливість формування ідентичності вирішальною мірою залежить від розв'язку впевненості в собі, почуття власної гідності і самоповаги. Ці три способи ставлення до самого себе можуть бути сформовані й підтримуватися міжсуб'єктивно, отримавши визнання тим, кого теж визнають. У результаті, умови для самореалізації залежать від встановлення відносин взаємного визнання. Ці відносини виходять за рамки тісних відносин любові, включаючи юридично закріплені відносини загальної поваги до автономії й гідності людей, а також мережі солідарності й спільні цінності, в яких може бути визнано особливу цінність членів спільноти. Такі відносини мають бути встановлені і розширені за допомогою соціальної боротьби. Ця боротьба не може розумітися виключно як конфлікт інтересів, оскільки «граматика» такої боротьби є «мораллю» у тому сенсі, що почуття обурення, породжені відмовою від претензій на визнання, мають на увазі нормативні судження про легітимність соціальних заходів. Таким чином, нормативний ідеал справедливого суспільства емпірично підтверджується історичною боротьбою за визнання.

Гоннет поділяє з Тейлором фундаментальний принцип, згідно з яким суб'єктивна автономія і самоздійснення припускають згоду бути й усвідомлювати себе соціально інтегрованим, беручи участь у певній формі життя. Обидва філософи дотримуються тієї самої антропологічної теорії, яка майже не заперечується в нинішній дискусії про визнання, стосовно того, що задоволення потреби у визнанні є необхідною умовою особистої ідентичності, а також міжсуб'єктивними відносинами. Тим не менше, порівнюючи концепції цих двох філософів і підкреслюючи схожість їхніх думок стосовно основоположних ідей, ми можемо потрапити в пастку, приписавши А. Гоннету те ставлення до мультикультуралізму, яке він не виявляв. Для справедливості сказаного треба підкреслити той факт, що в роботі «Боротьба за визнання. Моральна граматика соціального конфлікту» (1992 р.), яка найбільше стосується визнання питання мультикультуралізму згадуються лише побіжно. Тільки через 11 років, після виходу «Боротьби за визнання», у де-

батах з іншою представницею філософії «визнання» Ненсі Фрезер Аксель Гоннет намагається пояснити свою позицію стосовно питання «мультикультуралізм». Зокрема, він підкреслює, що, розробляючи схему соціальної боротьби, мотивованою негідним визнанням (чи зневагою), він досі не дав відповідь стосовно «культурного визнання». Гоннет зазначає, що нині концепція «політики ідентичності» не лише вимагає ліквідації дискримінації за допомогою здійснення універсальних прав, але також групових форм прихильності, визнання або участі. Членство в певній «культурі» меншини може бути використане для моральної мобілізації соціальної боротьби. Тому в межах цього виникає питання: чи є політизація культурної ідентичності лише одним із конфліктів, спричинених зневагою форм визнання (описаних вище), або ж, навпаки, це означає розглянути можливість появи нового четвертого принципу визнання [5, с. 161].

Розкриваючи це питання, Гоннет зазначає, що моральна граматика конфліктів, які зараз ведуться навколо «ідентично-політичних» питань у ліберально-демократичних державах, в основному визначається принципом визнання правової рівності: «Незалежно від того, чи належать вимоги до захисту від загрозливих культур і посягань, ліквідації дискримінації стосовно конкретних груп або підтримки змісту певного способу життя, їх суспільне виправдання має завжди мобілізувати моральні аргументи, як-то пов'язані з принципом рівності, часто підкріплені додатковими припущеннями» [5, с. 169]. Таким чином, він не відкидає важливості тих питань, які розглядають у межах питань культурної ідентичності і на пряму залежать від вимоги визнання своїх прав культурними меншинами, але вважає, що формування четвертої «культурної» форми визнання недоцільне, оскільки вимоги культурних груп можна виразити через попередні форми. Для Гоннета тільки ті вимоги до культурного визнання, які підкріплені або принципом рівної поваги, або принципом гідності, є справжніми моральними. Тому для нього це нове семантичне охоплення старих форм визнання (права й солідарності), а не нова форма культурного визнання, яка дійсно має значення в дебатах про мультикультуралізм.

На додаток до цих явних, але коротких зауважень про культурну самоідентифікацію, концепція визнання Гоннета має інші ресурси для вирішення проблем мультикультуралізму. Можливо, фундаментальною перевагою його концепції є те, що вона не прив'язана до цілей конкретних соціальних рухів, включаючи мультикультурний рух. Як він зазначає, саморозуміння нових соціальних рухів та претензій, які вони представляють у суспільній сфері, далекі від надійних показників природи та масштабів соціальних страждань. Кращим способом для критичного теоретика є розгляд реальних переживань зневаги та знущань, які переживають люди в повсякденному житті. Цей досвід зневаги в той же час демонструє протилежні очікування того, що означатиме належне визнання. Розчарування від таких очікувань – відсутність визнання або неправильне визнання – переживається як моральна шкода. Відповідно, основною «мультикультурною» проблематикою з погляду теорії визнання є те, як співіснування людей різних культур забезпечує контекст, в якому можуть виникнути такі визнання та відхилення визнання (зневага). На підставі емпіричних досліджень цих контекстів можуть з'явитися нормативні моделі щодо того, як виправдані очікування визнання опосередковано через переживання культурних розбіжностей. Таким чином, парадигма визнання може охопити «повсякденний мультикультуралізм».

Розвиток мультикультурного дискурсу спричинив нове зацікавлення у філософії визнання, вимагаючи переосмислення та пристосування концепції до сучасних вимог. Тож не дивно, що нині майже не існує розгляду мультикультурних питань без залучення обговорення концепцій визнання. Зазвичай визнання сприймається як питання самореалізації. Це думка характерна як для Ч. Тейлора, так і для А. Гоннета, двох найбільш відомих сучасних теоретиків визнання, які започаткували сучасний дискурс. І для Тейлора,

і для Гоннета визнання іншим суб'єктом є необхідною умовою для досягнення повної, неспотвореної суб'єктивності. Не визнавати когось – значить позбавити основної передумови для людського процвітання. Наприклад, для Тейлора невизнання або неправильне визнання може бути формою гноблення. Належне визнання – це не просто ввічливість, а життєво важлива людська потреба. Для Гоннета аналогічним чином відмова у визнанні є шкідливою, тому що руйнує їхнє позитивне уявлення про себе. І обидва розуміють нанесену шкоду в етичних термінах як обмеження здатності суб'єкта до досягнення «гідного життя». Тому для Тейлора і для Гоннета визнання належить до самореалізації.

Ч. Тейлор, аналізуючи взаємозв'язок між ідентичністю та визнанням, приходять до «політики рівного визнання», яка бачить вирішення свого завдання в мультикультуралізмі і визнанні рівної цінності різних культур.

Для А. Гоннета питання полягає в іншому: він підкреслює важливість мультикультурних питань на сучасному етапі розвитку, проте не виокремлює окрему культурну форму визнання. Для нього основна «мультикультурна» проблематика з погляду визнання – це співіснування різних культур у межах одного контексту (те, що Тейлор визначає як «горизонти значень»), в якому відбуваються такі визнання чи заперечення визнання.

Література

1. Рикер П. Путь признания. Москва: Российская политическая энциклопедия, 2010. 272 с.
2. Тейлор Ч. Політика визнання. Мультикультуралізм і «Політика визнання». Київ: Альтерпрес, 2004. С. 29–71.
3. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2006. 184 с.
4. Canadian Multiculturalism Act. Department of Justice. 1988. URL: <http://laws-lois.justice.gc.ca/PDF/C-18.7.pdf> (дата звернення: 26.03.2018).
5. Fraser N. Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange / N. Fraser, A. Honneth. London, New York: Verso, 2003. 276 с.
6. Honneth A. The Struggle for Recognition. The Grammar of Social Conflicts. Cambridge: Polity Press, 1995. 215 с.
7. McQueen P. Social and Political Recognition. Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: http://www.iep.utm.edu/recog_sp/ (дата звернення: 26.03.2018).

Анотація

Підскальна О. М. Питання «мультикультуралізму» в філософських концепціях визнання. – Стаття.

У цій статті автор розкриває питання взаємозв'язку філософії визнання та мультикультуралізму. Досліджується особливості концепцій двох філософів – Чарльза Тейлора та Акселя Гоннета, які розпочали дискурс сучасного переосмислення класичної ідеї людської інтерсуб'єктивності. Автор звертає увагу на життєво важливе значення соціальної взаємодії на формування ідентичності та почуття власної гідності. В дослідженні розглянуто працю канадського філосо-

фа Чарльза Тейлора «Політика визнання», в якій розкрито взаємозв'язок між ідентичністю та визнанням, що, своєю чергою, веде до політики мультикультуралізму й визнання «рівної цінності різних культур». Проаналізовано концепцію «Боротьби за визнання» німецького мислителя Акселя Гоннета. Розкрито форми визнання та відповідні форми зневаги, які виступають моральною основою соціальних конфліктів, а також виокремлено місце мультикультуралізму в концепції А. Гоннета.

Ключові слова: Тейлор, Гоннет, визнання, мультикультуралізм, інтерсуб'єктивність, ідентичність.

Аннотация

Підскальна О. М. Вопрос «мультикультуралізма» в філософських концепціях признания. – Стаття.

В данной статье автор раскрывает вопросы взаимосвязи философии признания и мультикультуралізма. Исследуются особенности концепций двух философов – Чарльза Тейлора и Акселя Хоннета, которые начали дискурс современного переосмысления классической идеи человеческой интерсуб'єктивности. Автор обращает внимание на жизненно важное значение социального взаимодействия на формирование идентичности и чувства собственного достоинства. В исследовании рассмотрен труд канадского философа Чарльза Тейлора «Политика признания», в которой раскрыта взаимосвязь между идентичностью и признанием, что, в свою очередь, ведет к политике мультикультуралізма и признания «равной ценности различных культур». Проанализирована концепция «борьбы за признание» немецкого мыслителя Акселя Хоннета. Раскрыты формы признания и соответствующие формы пренебрежения, которые выступают нравственной основой социальных конфликтов, а также выделено место мультикультуралізма в концепции А. Хоннета.

Ключевые слова: Тейлор, Хоннет, признание, мультикультуралізм, интерсуб'єктивность, идентичность.

Summary

Pidskalna O. M. The question of “multiculturalism” in the philosophical concepts of recognition. – Article.

In this article the author reveals the issues of the relationship between the philosophy of recognition and multiculturalism. The peculiarities of the concepts of two philosophers are explored: the concepts of Charles Taylor and Axel Honneth, who began the discourse of contemporary rethinking of the classical idea of human intersubjectivity. The author draws attention to the vital importance of social interaction on the formation of identity and self-esteem. The study examines the work of the Canadian philosopher Charles Taylor's The Policy of Recognition, which reveals the relationship between identity and recognition, which in turn leads to a policy of multiculturalism and the recognition of the “equal value of different cultures”. The concept of the “struggle for recognition” of the German thinker Axel Honneth was analyzed. The forms of recognition and corresponding forms of neglect, which serve as the moral basis of social conflicts, are also revealed, as well as the place of multiculturalism in the conception of A. Honneth is singled out.

Key words: Taylor, Honneth, recognition, multiculturalism, intersubjectivity, identity.

УДК 27-4

А. М. Сидорак
аспірант

Українського католицького університету

ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-АСКЕТИЧНИЙ ВИМІР ДУХОВНОГО ДОСВІДУ
ПРЕПОДОБНОГО СИЛУАНА АФОНСЬКОГО

Преподобний Силуан Афонський (у світі – Семен Іванович Антонов) народився у бідній селянській родині в 1866 році. У 1892 році прибув на Афон, де протягом 46 років жив монотонним монастирським життям простого ченця [9, с. 12]. Відійшов він у вічність у 1938 році. Найбільш відомою його біографією є книга архимандрита Софронія Сахарова «Старець Силуан» [9], головна мета якої полягала, швидше, у змальовуванні духовного профілю подвижника, ніж у чітко хронологічному поданні зовнішніх подій життя.

Архимандрит Софроній говорить про те, що Силуану «було дано щось виключно грандіозне» [5, с. 105], крім того, історія Землі не знає більш високого подвигу, ніж той, який був запропонований йому Господом. Силуану було від Бога дано жити так, що передавав йому Христос словами: «Держи ум твій в аді» [5, с. 105]. Софроній Сахаров переконаний, що це екзистенційне пережиття є одним із тих найвищих переживань, які, за словами Ісаака Сирійського, даються лише одному із поколінь [5, с. 105].

Такий наголос на важливості того, що отримав Силуан як дар спонукає більш глибоко застановитись над цим феноменом. У цьому дослідженні буде йти про подію, яка мала місце в одному з переломних моментів життя Силуана – моменті, коли Силуан, досягнувши певних успіхів у духовному житті, зіткнувся з труднощами, причину яких він не міг збагнути.

Актуальність цього дослідження полягає у тому, що проблема орієнтирів у християнському духовному житті є, як ніколи, актуальною у наш час. Час, який змінив глибину екзистенційного сприйняття людини свого буття на шалений темп щоденної гонитви за часом, який завжди біжить попереду. Швидкість зміни подій зовнішнього життя, яка пов'язана з інформаційною революцією, майже не залишає часу та сил на розвиток людини у глибину, весь час спонукаючи до відкриття нових інформаційних горизонтів, які стають доступними не в останню чергу завдяки розвитку комунікаційних технологій.

У такій ситуації свідчення людей, які жили в іншу епоху, мали своїми цінностями християнські ідеали, намагались слідувати їм і, зрештою, досягли у цій своїй не одне десятиліття виконуваний щоденній роботі, потребують глибокої застанови, аніж просто сприйняття на чисто інформаційному вимірі як набір фактів про ще одне явище буденності. Така застанова однозначно призведе до переосмислення місця людини у житті, її відносин до екзистенційно важливих для кожної людини речей – її кінечності в часі і просто-

рі, таємниці існування гріховності як причини страждання, перспективи духовного росту та глибоко захованого у душі релігійного виміру.

Серед досліджень, які вивчали цю тему, треба, у першу чергу, виділити статтю протоієрея А. Геронімуса «Одкровення преподобного Силуана» [1], в якій автор розглядає пораду тримати ум в пеклі і не падати у відчай, як одкровення, яке отримав Силуан. Для того, щоб зрозуміти це одкровення, автор звертається до передання Церкви. Зокрема, він вдається до аналізу вчення Максима Ісповідника стосовно різних модусів буття [1, с. 47] і через цю призму звертається до спадщини преподобного Силуана. Другим важливим джерелом дослідження є аналіз цієї події архимандритом Софронієм Сахаровим. Специфікою цього аналізу є те, що його думки стосовно цієї події розкидані по різних його творах [4–7; 9] і, по суті, стали головним матеріалом для нашого дослідження цієї важливої теми.

Перебуваючи в монастирі, Силуан вів досконале зовнішнє чернече та внутрішнє духовне життя¹. Проте, незважаючи на це, він «не умів ще «оберігати розум»; молячись, він не зупиняв уяву, через яку діють демони» [9, с. 50], що приводило до різноманітних псевдо-містичних переживань, які проявлялись то світлом, яке освічувало усе його нутро, то явною присутністю потворних істот, які ночами наповнювали його келію та перешкоджали молитві і навіть за дня являлись йому та розмовляли з ним [9, с. 51]. Усе це підводило його до небезпечної межі і вимагало пошуку причини таких явищ для зупинення їх. Уже після того, як він отримав слова від Господа – тримати розум у пеклі і не падати у відчай, він сам усвідомив причину того, чому біси не давали йому молитися², що привело його до тієї критичної ситуації, коли він із глибини душі заголосив до Бога і, зрештою, отримав ті знамениті слова про тримання розуму в пеклі: «У перший рік після отримання Святого Духа я думаю: гріхи мені Господь простив; чого мені ще більше потрібно? Але не так треба думати. Хоча гріхи прощені, усе життя потрібно про них пам'ятати і сумувати, щоби зберегти сокрушення. Я так не робив і багато натерпівся від бісів. І я дивувався, що зі мною робиться: душа моя знає Бога і Його любов; як же мені приходять погані думки?» [9, с. 407].

Треба зазначити, що те «грандіозне», що було дано Силуану, та порада про тримання розуму в пеклі, пов'язані не з однією подією, але з двома. Першою такою важливою подією в його житті було явлення йому Живого Христа³, яке дало прямий екзистенційний досвід Божого життя, яке є

¹ Аналізуючи своє життя, він пише: «Довго я не міг розібратись, що зі мною. Думаю: людей я не осуджую; поганих думок не приймаю; послух чиню справно; в іді є повздержливий; молюсь безперестанно; чому біси повадились до мене?» [9, с. 556].

² З одного боку, вони являлись йому і перешкоджали молитві, з іншого – мова також йде про усвідомлення гріховності власного серця, неможливості запобігти появі у свідомості гріховних думок. Архимандрит Софроній привідкриває таємницю тієї боротьби в одному із своїх листів, де він описує про свою зустріч із Силуаном: «Він дав записки із свого життя про духовну боротьбу, коли він не міг подолати у собі гріха в плані думки, тобто коли в думках проходить осудження, у серці буває неприязнь, холодний погляд, відштовхування людини, байдужість до неї і так далі» [6, с. 32].

³ Явлення Христа передувало період важкої духовної боротьби проти демонських навіювань, які то зносили недосвідченого монаха на небеса, то кидали його майже до відчаю. Ця нелегка боротьба мала місце, незважаючи навіть на те, що він вів суворе аскетичне життя – спав лише моментами 15–20 хвилин, сидячи на табуретці без спинки – за добу виходило 1,5–2 години на сон. Інший час – молитва та важка фізична праця [9, с. 32]. Архимандрит Софроній пише, що Силуан дійшов до межі відчаю, що привело його до думки, що Бога неможливо умолювати. Силуан сам описав: «І відчув я в душі, що Бог немилосердний та невмолимий. Продовжувалося це зі мною годину або трохи більше. Дух цей такий важкий і томливий, що страшно про нього і згадувати. Душа не в силах понести його довго. У ці хвилини можна загинути на усю вічність» [9, с. 584]. Це було якраз у передвечірній час. А вже під час вечірньої служби він пережив зустріч із живим Христом. Детально описане місце тієї зустрічі архимандритом Софронієм з особливою силою підкреслює реалістичність цієї події: «В цей же день, під час вечірньої, у церкві святого пророка Іллі, що на млину, направо від царських воріт, де знаходиться місцева ікона Спасителя, він побачив живого Христа» [9, с. 33]. Силуан описує, що побачив на місці ікони живого Господа, і благодать Святого Духа наповнила душу і все тіло, і він пізнав Духом Святим, що Ісус Христос є Бог [9, с. 585].

відкритим для людського сприйняття і дало розуміння величчя Божої любові та неописаного людськими термінами феномена Христової покори. Пізніше архимандрит Софроній напише: «Усе видіння тривало лише мить, але у цій миті була вічність та безмірність об'ємів любові Божої» [5, с. 31]. Ця подія мала одне з найважливіших значень для усього подальшого його життя, адже показала головну ціль людського буття⁴. Так, у внутрішньому діалозі з Господом стосовно того, що робити, щоб подолати гордливі думки, Силуан говорить: «Господи, Ти милостивий, знає Тебе душа моя; скажи мені, що маю я робити, щоби змирилась душа моя?» [9, с. 557]. Тут із великою долею ймовірності можна стверджувати, що він посилається на досвід зустрічі з живим Христом, який залишив незгладимий слід у його свідомості.

Другою переломною подією було отримання слів стосовно того, щоб тримати розум у пеклі і не падати у відчай⁵. Ця подія показала шлях, яким можна наблизитись до пізної раніше Божої покори, тієї покори, яка стала головною ціллю усього подальшого життя. Стосовно цього виразу (тримати розум у пеклі і не падати у відчай) архимандрит зауважує: «Ніхто не може збагнути цей вираз та онтологічного значення цих слів без досвіду, даного людині Самим Богом. Такий об'єм людини виходить за межі усіх понять індивідуального порядку!» [5, с. 33].

При перебуванні ума Силуана в пеклі, разом з екзистенційним пережиттям стану пеклових терпінь у його свідомості є присутні і прагнення до Бога, пам'ять про зустріч з Яким залишилась із ним на все життя, і покірне очікування на Його допомогу у визволенні з пеклового стану упалої душі: «З тих пір я тримаю розум свій у пеклі, і горю в похмурому вогні, і сумую за Господом, і слізно шукаю Його і кажу: «Скоро я помру і поселюсь у похмуро темниці пекла, і один я буду горіти там, і сумувати за Господом, і плакати: «Де мій Господь, Якого знає душа моя»». І велику користь отримав я від цієї думки: розум мій очистився і душа віднаїшла спокій» [9, с. 557].

Фактично, усе подальше його життя проходило в екзистенційному просторі між цими найважливішими для нього подіями; хоч в часі воно йшло далі прямолінійно, відраховуючи рік за роком звичайного людського життя, але в якомусь іншому вимірі, вимірі, де рух людини вимірюється ступенню наближення до образу Бога в людині, він здійснював свій основний рух, який повністю оволодів його свідомістю, залишивши усі події звичайного земного життя, немов фоном до цього справжнього Божого Життя, яке почало текти в його жилах. Рух Силуана був у тому третьому вимірі, про який можна сказати як і про рух углиб – до своєї Богоподібності, так і рух у висоту до все тіснішого пізнання Того, Хто Є і Хто є найвищою Мудрістю, Любов'ю та Силою. У цьому вимірі Силуан, безперечно, прогресував дедалі глибше і водночас дедалі вище.

Суть пекла та духовно-психологічний вимір гріхопадіння. У словнику біблійного богослов'я читаємо, що саме слово *αἶψα* відповідає єврейському «шеол», хоча і не має того самого значення. Сімдесяті перекладачі часто перекладали цим словом єврейське «шеол». Гадали, що шеол десь під землею. Тому Павло використовував цей образ, го-

ворячи, що Христос «зійшов і в найнижчі частини землі» (Еф. 4:9)» [8, с. 542].

Героніму пов'язує вогонь вічний з енергійністю пекла [1, с. 54]. Той самий вічний вогонь є вогнем благо-буття Божественної любові для тієї волі, яка вибирає добро. І одночасно він є вогнем зло-буття, вогнем вічних мук для злої волі [1, с. 55]. Таємничим чином Бог є присутній усяди: «Не попираючи свободної волі сотворених осіб, Бог таємничо перебуває там, де Його немає, залишаючись не непричасним до тих, які відмовились від причастя <...> Бог є невидимий у тій культурі, яка ставить себе у добровільну автономність (секулярній культурі), при цьому Він не відсутній у ній, але прихований у Своему незбагненному терпінні та покори» [1, с. 54].

Преподобний Юстин Попович зазначає, що пекло є місцем, куди відходять грішні душі після Індивідуального суду, і саме слово *ἄδης* – є від *ἄ* та *είδος* і означає місце, де немає світла, темінь, де нічого невидно [3, с. 55]. Дуже влучно цей же автор розкриває сам механізм пережиття тих людей, які після смерті попадають у пекло: «Добровільно поєднанні з гріхами та просякнуті ними у земному житті, грішні душі не можуть механічно звільнитись від них із виходом із тіла чи входженням у загробне життя; тим більше після праведного приговору Індивідуального суду Божого, на якому жодна грішна душа не звільняється насильно від полюблених нею гріхів, перетворених нею за час життя у тілі на щось подібне до складової частини своєї істоти. Тому стан грішних душ за гробом подібний до стану, в якому вони перебували на землі, з цією різницею, що, позбавлені тіла, вони усю жахливу реальність своїх гріхів тримають у собі, переживають її як щось своє, не можуть нікуди від неї подітись і не мають жодного предмету поза собою, щоб перенести на нього цю реальність. Після Індивідуального суду грішні душі відразу ж потрапляють у місце суму та мук, проте сила відчуттів та усвідомлення цього суму та цих мук є співмірною ступеню гріховності» [3, с. 53].

Таке екзистенційне переживання пекла, яке автор описує як пережиття, яке мають ті, хто вже перейшов межу земного життя, було дано пережити Силуану. І тут у разі із Силуаном йдеться, швидше, не про існування якихось грубих гріховних прив'язань, а про усвідомлення великої прірви між екзистенційною пам'яттю від явління живого, безмежно доброго, покірного та милосердного Бога та неможливістю відповісти усім своїм еством на поклик Бога до обоження, уподібнення Йому. У цій перспективі цікавими є слова П.Н. Євдокимова: «За справедливості, усі мають йти в пекло, але у кожного є частинки раю та пекла. Божественний меч проникає в глибини людські, здійснює розділення, яким виявляється, що те, що було дано Богом як Дар, не було прийняте та актуалізоване, і саме ця пустота становить сутність адського страждання: нереалізована любов, трагічна невідповідність образу та подоби» [2, с. 121].

Тримання розуму в пеклі і надія на Господа – як дієвий метод духовної досконалості. Самі слова Господа («тримати розум у пеклі і не впадати у відчай») не лише відкривають таємницю екзистенційного пережиття пекла Силуаном, але є свого роду керівництвом для дії, інструкцією для виходу із цього стану. На цьому аспекті наголошують як сам Силу-

⁴ Сам Силуан пише про це так: «З тих пір, як пізнав я Господа, душа моя тягнеться до Нього і ніщо мене більше не веселить на землі. Але єдина моя веселість – Бог. Він – моя радість; Він – моя сила; Він – моя премудрість; Він – мое багатство» [9, с. 585].

⁵ Отриманню цих слів від Господа теж передував період драматичної боротьби за чистоту серця та чисту молитву до Господа. Як і у разі явлення живого Христа, ці слова Силуан отримав після усвідомлення безуспішності людських зусиль для звільнення від гріховності, від впливу супротивних сил, які перешкоджали здійсненню молитви. В одному з таких моментів, коли супротивні сили перешкоджали молитві, Силуан звернувся до Господа про пораді: «Господи, Ти бачиш, що біси не дають мені молитись. Дай мені думку, що я маю зробити, щоби біси відійшли від мене», на що отримав у душі відповідь про те, що гордливі завжди страждають від бісів, і тоді на друге прохання про те, про що потрібно роздумувати, щоб душа була покірною, отримав слова: «Тримай розум у пеклі і не падай у відчай». Після того, як він почав так чинити, то зміг уже констатувати, що душа віднаїшла спокій у Господі [9, с. 588].

Пізніше вже його учень, архимандрит Софроній зазначає важливість тієї поради для Силуана: «Це слово було для нього початком перемоги, було виходом до вселенської любові. Він вже припинив боятись, засуджував себе до пекла. І тоді зникали усі засудження людей, залишалось одне лише співстраждання. І, оскільки у цьому стані людина дійсно нікого не засуджує, не відкидає, усе терпить, усьому хоче добра, Духу Божому легко з'явитись і торкнутись людини» [6, с. 33].

ан, так і архимандрит Софроній. Усе подальше життя після цієї ночі, коли були сприйняті ці слова, було направлено на здобуття покори. Екзистенційний стан Силуана можна було схарактеризувати як жах пекла, з одного боку, і надію на милосердя Бога, з іншого. Такий стан давав покору, притягував благодать та одночасно звільняв від тиранії гріховних помислів⁶.

Архимандрит Софроній пише, що Силуан «отримав від самого Бога одкровення про сутність первородного гріха і про шляхи до відновлення подоби Божої у людини» [5, с. 106]. Слова, які були написані Силуаном, дають зрозуміти, що стремління до покори, зрештою оволодіння нею, дає змогу зберігати дієвість тих дарів Бога, які людині були явлені: «Ти приховувався від мене, щоби душа моя навчилася покорі, бо без покори не може зберегтись у душі благодать і душу мучить глибока зневіра. Коли ж навчиться душа покорі, тоді ні зневіра, ні журба не наближається до душі, тому що Дух Божий тішить її і веселить» [9, с. 419].

Вчення про два види покори. Щоб правильно зрозуміти сприйняття слів стосовно тримання розуму в пеклі, важливо згадати про два види покори, де одна здобувається певною настановою свідомості, яка формується під дією благодаті стосовно факту власної гріховності, а друга є даром Бога і має зовсім іншу природу, вона притаманна самому Христу⁷ Силуан після явлення Живого Христа на усе життя запам'ятав момент зустрічі із Ним, запам'ятав ту неземну покірність та любов Господа⁸. Саме усвідомлення далекості від такої покори, що підтверджувалось приходом «високих» думок про себе, було уже саме по собі гнітючим переживанням і супроводжувалось нелегкою боротьбою супроти таких думок.

Бачення свого гріха є першою зовнішньою ознакою приходу Божого світла у людське життя. Архимандрит зауважує, що перша дія Божого світла полягає якраз не в тому, щоб бачити Царство Боже, а в тому, щоб пережити наш віддалений стан від Бога, зіснуту гріхом природу. Таке розуміння дає можливість усвідомити екзистенційний стан відлучення від Бога [7, с. 233–234]. Архимандрит Софроній відкриває завісу над важливістю покаяння навіть у той момент, коли людина для осягнення духовної досконалості виконує майже все, що вона має чинити: «Умова, необхідна для нашого спасіння, – не переставати усвідомлювати нашу недостатність навіть у кращих проявах наших; «блаженні вбогі духом» <...> «Так і ви, коли виконаєте усе наказане вам, кажіть: ми раби нічого не варті, тому що зробили, що повинні були зробити» (Лк. 17:10). Великий досвід отців наших показав, що як тільки ми втрачаємо цей покірливий стан, як тільки ми стаємо задоволені собою, так усі наступні висхідні сходишки блаженств падають. І, навпаки, коли ми сокрушені свідомістю нашої віддаленості від досконалостей Божих до відчаю, тоді в нас починає діяти благодать, яка підіймає нас до престолу Всевишнього» [7, с. 33].

Архимандрит Софроній розвиває та поглиблює вчення про вищий тип покори. Він доходить висновку, що Христос не лише мав у собі цей вищий тип покори немов невід'ємний атрибут, але постійно проявляв її у щоденному житті. Так у моменти, коли люди були захоплені величчю тих справ, які творив Христос, Він згадував про те, що по-людськи принижує, що Син Людський буде відданий під суд та засуджений на ганебну смерть. Так і в момент, коли одна жінка вилила йому на голову дороге миро, він говорить про своє погребіння [5, с. 202].

Про другий вид покори, який не здобувається своєю силою і є даром від Господа, і не просто даром, але є невід'ємною частиною Господа говорить Йоан Ліствичник: «Смиреномудрість є безіменною благодаттю душі, ім'я якої лише тим відома, які пізнали її власним досвідом, вона є невимовне багатство, Боже найменування, бо Господь говорить: навчійся не від ангела, не від людини, не від книги, але від Мене, тобто від Мого у вас вселення та осіяння, і дії, бо лагідний є і покірний серцем і помислами, і образом думок, і віднайде спокій душам вашим від боротьби та полегшення від спокусливих помислів (Мт. 11:29)» [10, с. 204].

Саме цей дух неземної покори став тим дорогоцінним бісером, якого, покинувши все земне, хотів, у першу чергу, віднайти Силуан⁹. В одному місці він визнає, що саме духа покори, якому так радіє Господь, хотів би отримати найперше серед усіх дарів Бога [9, с. 559]. Тієї покори, свідченням якої і було усе подальше життя Силуана, яке зробило з нього те єство, про яке архимандрит Софроній писав як про «найбільше явище», яке він зустрів у своєму житті [5, с. 31], хоч і зустрічав не одну сотню духовних подвижників, що ще більше підтверджує глибину обоження особистості Силуана.

Підсумовуючи все вищеписане, можна сказати, що порада Силуану тримати розум у пеклі і не впадати у відчай, стала у подальшому його житті головним методом сходження до останніх сходинок християнської досконалості. Саме ця порада перетворилась на цю духовну вправу, у практикування якої був задіяний увесь попередній духовний досвід праведного життя Силуана.

Екзистенційний досвід пережиття адських терпінь став тим пережиттям, яке з усією силою відкрило правду про факт відсутності людської природи після гріхопадіння, факт віддаленості образу людини від її Першообразу. Глибина цього досвіду була настільки вражаючою, що усі гріховні пристрасті втрачали владу над людиною.

Пам'ять про пережиття зустріч із живим Христом, другий вид покори – Божественну покору та любов – давала почуття надії на визволення з відчаю, який є невід'ємною складовою частиною пелових терпінь. Сам відчай походив від усвідомлення міри зіснутості Божого образу в людині, як також від усвідомлення факту відлучення людини від свого джерела життя – від Бога, який Єдиний лише – Існуючий, тоді як усі інші учасники буття існують лише завдяки Його силі, доброті та мудрості.

⁶ Силуан зазначав: «Господь навчив мене, як потрібно упокорюватись: «Держи розум твій у пеклі і не впадай у відчай». І цим перемагаються вороги; а коли я розумом виходжу з вогню, то помисли знову отримують силу» [9, с. 297].

⁷ Коментуючи розуміння покори Силуаном, архимандрит Софроній зазначає: «Інакше – аскетична покора, і інакше – Христова Божественна, яка не може бути описана, в якій немає елементів відносності. Вона носить характер абсолютний і ніякого порівняння з чим-небудь немає. Тоді як аскетична покора відносна і виражається принципом «я гірший за всіх», Христова покора властива Його любові. Це покора, якій Господь рекомендує учитись, наслідуючи Його, не створена, а властива Самому Богу» [5, с. 201–202].

⁸ Архимандрит Софроній пише про Силуана: «Йому з перших днів монашого подвигу було дано відчуття Божественну нестворену Покору Бога, і він говорив, що покора Христа неописана. Носити її у собі і бути під її дією постійно людина не може – вона виходить із цього світу <...> для багатьох людей остання степінь монашого життя – це упокорюватись і вважати себе гіршим за усе творіння. І те, про що говорить Силуан, йде далі від цього – він говорить про покору Христову, дійсно, як Божественний стан. Це атрибут Божественної любові» [5, с. 251–252].

⁹ «Я став робити, як навчив мене Господь, і насолодилася душа мого спокоем у Господі, і тепер день і ніч прошу я у Бога Христової покори. <...> Я знаю її, хоча здобути не можу. Я знаю її від благодаті Божої, проте описати не умію. Я шукаю її, як дорогоцінний, світлий бісер. Вона приємна для душі і солодша за цілий світ <...> Дух Святий на землі живе в нас, і Він нас просвічує, Він дає нам пізнати Бога. Він дає нам любити Бога. Він дає нам мислити про Бога. Він дає нам дар слова. Він дає нам славословити Господа. Він дає нам радість та веселість» [9, с. 558].

Література

1. Геронимус Александр, протоиерей. Одрокровение преподобного Силуана / Преподобный Силуан и его ученик архимандрит Софроний: По материалам «Силуановских чтений» / Сост. А.Л. Гуревич. Клин: Христианская жизнь, 2001. С. 45–63.
2. Евдокимов П.Н. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины. Минск: «Лучи Софии», 1999. 272 с.
3. Попович Иустин, преподобный. Догматика Православной Церкви: Эсхатология. М. Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. 114 с.
4. Сахаров Софроний, архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Изд. 3-е, исправленное. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. 398 с.
5. Сахаров Софроний, архимандрит. Духовные беседы. Том 2-й. Изд. 1-е. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2007. 336 с.
6. Сахаров Софроний, архимандрит. Письма в Россию. 3-е изд. СТСЛ, 2010. 288 с.
7. Сахаров Софроний, архимандрит. Таинство христианской жизни. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 272 с.
8. Словник біблійного богослов'я. За редакцією К. Леон-Дюфура та ін. Жовква: Місіонер, 2010. 992 с.
9. Старец Силуан. Краматорск: Тираж 51, 2009. 671 с.
10. Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. Москва 2002. 444 с.

Анотація

Сидорак А. М. Екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського. – Стаття.

Автор досліджує найдраматичніші події духовного досвіду преподобного Силуана Афонського – екзистенціальний досвід пекла і знаходження виходу з цієї ситуації. Він розглядає відомий вислів «Тримай свій розум в аді і не падай у відчай» – слово, дане Богом преподобному Силуану в одну ніч, коли він боровся із демонами.

Автор звертає увагу на аскетичний, онтологічний і психологічний аспекти цієї поради. Він досліджує християнське розуміння пекла в контексті духовного і психологічного виміру гріхопадіння. Крім того, автор розглядає теорію про два види покаяння. Дослідник доходить висновку, що екзистенційний

досвід аду та пам'ять про покаяння Христову – два полюси, між якими протікає духовне життя преподобного Силуана.

Ключові слова: християнство, покаяння, містицизм, аскетизм, Святий Силуан Афонський, Софроній Сахаров.

Аннотация

Сидорак А. М. Экзистенциально-аскетическое измерение духовного опыта преподобного Силуана Афонского. – Статья.

Автор исследует драматические события духовного опыта преподобного Силуана Афонского – экзистенциальный опыт ада и нахождения выхода из этой ситуации. Он рассматривает известное выражение «Держи свой ум во аде и не отчаивайся» – слово, данное Богом преподобному Силуану в одну ночь, когда он противостоял демонам.

Автор обращает внимание на аскетичный, онтологический и психологический аспекты этого совета. Он исследует христианское понимание ада в контексте духовного и психологического измерения грехопадения, кроме того, рассматривает теорию о двух видах смирения. Исследователь приходит к выводу, что экзистенциальный опыт ада и память о смирении Христа – два полюса, между которыми имеет место духовная жизнь преподобного Силуана.

Ключевые слова: христианство, смирение, мистицизм, аскетизм, святой Силуан Афонский, Софроний Сахаров.

Summary

Sydorak A. M. Existential-ascetic dimension of spiritual experience of Saint Silouan the Athonite. – Article.

The author investigates most dramatic event of the spiritual experience of Saint Silouan of Athos – the existential experience of hell and finding a way out of this situation. He explores the famous saying “Keep your mind in hell and despair not”, the word given by God, St. Silvanus one night as he struggled badly with demons.

The author draws attention to the ascetic, ontological and psychological dimensions of this advice. He examines the Christian understanding of hell in the context of spiritual and psychological dimension lapse from virtue. The author also investigates the theory of two types of humility. The researcher concludes that existential experiences hell and the memory of the humility of Christ – the two poles between which flows the spiritual life Silouan.

Key words: christianity, humility, mysticism, asceticism, Saint Silouan of Mount Athos, Sophrony Sakharov.

УДК 1(109)

Я. А. Соболевський
кандидат філософських наук,
асистент кафедри історії філософії
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ ТОМАСА ДЖЕФФЕРСОНА НА СВОБОДУ ВІРОСПОВІДАННЯ ТА ОСНОВУ МОРАЛІ

Томас Джефферсон (*Thomas Jefferson*, 1743–1826 pp.) – відомий видатний діяч Війни за незалежність США (*American Revolutionary War, American War of Independence*) став одним з авторів тексту найважливішого документу в історії Сполучених Штатів – Декларації незалежності (*United States Declaration of Independence*, 1776 p.). Його постать є однією з найбільш досліджених в історії Америки, і, будучи одним з отців-засновників держави, він також став третім президентом США (1801–1809 pp.), видатним політичним діячем, дипломатом і філософом епохи американського Просвітництва. В комітеті, який він очолював заклад написання Декларації незалежності, були відомі мислителі, політичні діячі та філософи: другий президент США Джон Адамс (*John Adams*, 1735–1826 pp.), Бенджамін Франклін (*Benjamin Franklin*, 1706–1790 pp.), юрист і політик Роджер Шерман (*Roger Sherman*, 1721–1793 pp.) та дипломат Роберт Р. Лівінгстон (*Robert R. Livingston*, 1746–1813 pp.). Безпосереднє спілкування та листування з відомими інтелектуалами свого часу сформувало багатограний світогляд мислителя, якого цікавили ідеї секуляризму, проблеми релігії, релігійної свободи, освіти, етики, вчення античних філософів Платона (*Πλάτων*, 427–347/348 pp. до н. е.) та епікुरейців, вчення англійських філософів Джона Лока (*John Locke*, 1632–1704 pp.) та Шефтсбері (*Anthony Ashley Cooper, 3rd Earl of Shaftesbury*, 1671–1713 pp.), співвідношення матерії та мислення, матерії та відчуттів.

Мета статті полягає в історико-філософській реконструкції основних філософських поглядів Т. Джефферсона. Відомо, що захоплення античним спадком Стародавньої Греції та Риму визначило обличчя молодого країни у XIX ст. Античні ідеали свободи та демократії імпонували Т. Джефферсону, котрий прагнув розбудувати молоду країну у стилі античного класицизму. Його просвітницькі ідеали втілювалися у створенні на базі власної колекції книг Бібліотеки конгресу США (*The Library of Congress*) та у заснуванні Університету Вірджинії (*University of Virginia*). Освіту майбутній філософ отримав на філософському відділенні в Коледжі Вільяма і Мері (*The College of William & Mary*), але ще з юності він знав латину, давньогрецьку та французьку мови. У коледжі майбутній президент країни вивчав математику, фізику та метафізику, штудіюючи роботи фізика сера Ісаака Ньютона (*Sir Isaac Newton*, 1643–1727 pp.), філософа сера Френсіса Бекона (*Francis Bacon*, 1561–1626 pp.) та філософа Дж. Лока, він захоплювався британським емпіризмом. Професор історії Університету Вірджинії Меррілл Даніель Петерсон (*Merrill D. Peterson*, 1921–2009 pp.) упорядник робіт Т. Джефферсона зазначає, що ці три філософи видавалися мислителю «найвеличнішими людьми в історії» [10, p. 1236]. Це підтверджує біограф Т. Джефферсона Кевін Дж. Хейс (*Kevin J. Hayes*) у роботі «Дорога до Монтіселло: Життя і Розум Томаса Джефферсона» (*The Road to Monticello: The Life and Mind of Thomas Jefferson*, 2008 p.) [7, p. 10]. Автор зображує духовний та інтелектуальний розвиток Т. Джефферсона, зосереджуючи увагу на книгах та ідеях, розкриває повний діапазон і глибину літературних інтересів філософа, від популярних книжок до Езопових байок, Горація, Овідія, Вергілія тощо.

Інтерес американського Просвітництва до спадку британського емпіризму не випадковий, адже ідеї експериментальної науки зацікавили інтелектуалів по обидва боки Атлантики. Серед дослідників американського Просвітництва варто згадати американського історика науки, автор багатьох книг з історії науки та філософії Бернарда Коє-

на (*Bernard Jerome Cohen*, 1914–2003 pp.) та його роботу «Наука та Отці-засновники: наука в політичній думці Джефферсона, Франкліна, Адамса та Медісона» (*Science and the Founding Fathers: Science in the Political Thought of Jefferson, Franklin, Adams, and Madison*, 1995 p.), Бернарда Байліна (*Bernard Bailyn*) з роботами: «Ідеологічні витоки американської революції» (*The Ideological Origins of the American Revolution*, 1967 p.), «Обличчя революції: особистості та теми боротьби за американську незалежність» (*Faces of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independence*, 1990 p.), Роберта Фергюсона (*Robert A. Ferguson*) «Американське Просвітництво, 1750–1820» (*The American Enlightenment, 1750–1820*, 1997 p.), Генрі Мея (*Henry F. May*) «Просвітництво в Америці» (*The Enlightenment in America*, 1978 p.) тощо.

У 1968–1969 pp. у багатотомному виданні «Філософський спадок» («Философское наследие») вийшло два томи «Американські просвітники» («Американские Просветители. Избранные произведения в 2-х томах», 1968–1969 pp.). Упорядником двотомного видання став М.М. Гольдберг, відповідальним за редакцію – Б.Е. Биховський. Автори Г.М. Севостьянов і А.І. Уткін у 1976 p. опублікували роботу «Томас Джефферсон», в якій зобразили історичний портрет видатного ідеолога, використано чисельну кількість джерел та літератури закладів творення багатогранного образу Т. Джефферсона. Автором нового прочитання біографії Т. Джефферсона, ґрунтовного аналізу взаємовідносин із Б. Франкліном, Георгом III та іншими видатними посталями того часу став В.В. Согрін, присвятивши цій проблематиці власну монографію «Джефферсон. Людина, мислитель, політик». Важливо згадати книгу В.О. Печатнова «Гамільтон і Джефферсон», в якій дослідник висвітлює життя і діяльність видатних політиків загалом і Т. Джефферсона зокрема. Також варто згадати книгу А.М. Каримського «Революція 1776 p. та становлення американської філософії», опубліковану у 1976 p.

Дослідник філософського спадку Т. Джефферсона Адрієн Кох (*Adrienne Koch*, 1913–1971 pp.) у передмові до своєї книги «Філософія Томаса Джефферсона» (*The Philosophy of Thomas Jefferson*, 1943 p.) так написав про постать мислителя: «[Т. Джефферсон] був людиною, яка так сильно була зацікавленою у вивченні ідей, що відмовляти йому в назві «філософ» означало б упереджено ставитися до самого цього терміну» [8, p. 3].

Філософські ідеї Т. Джефферсона описані в його численних листах, а також у роботах «Автобіографія» (*Autobiography*, 1821 p.), «Стислий виклад прав британської Америки» (*A Summary View of the Rights of British America*, 1774 p.), «Нотатки про штат Вірджинія» (*Notes on the State of Virginia*, 1781 p.) тощо. Вже перша робота філософа «Загальний огляд прав у Британській Америці» (*A Summary View of the Rights of British America*) закріпила за ним статус глибокого мислителя й борця за рівноправ'я. Нині на сайті Національного архіву США (*National Archive*) викладено у відкритий доступ понад 20 000 листів, написаних самим Т. Джефферсоном, та ще більше листів, адресованих філософу.

У своїх філософсько-релігійних поглядах Т. Джефферсон тяжів до популярного серед американських просвітників деїзму. Мислитель вважав, що саме деїзм постає як зручний спосіб вирішення незрозумілих із позицій науки філософських проблем, залишаючи Бога як вихідне поняття в системі філософських поглядів. Як більшість амери-

канських просвітників, філософ погоджується і з тим, що розум та здоровий глузд, а не авторитети, є єдиними надійними критеріями істини у процесі пізнання, у питаннях моралі та віри. Світогляд мислителя рішуче не визнавав сліпого слідування авторитетам, чи то в науці, чи в політиці, тому й закликав до віри у власні розумові здібності. Відомий прихильник ідей секуляризму вважав, що справа віри не може бути контрольованою державою, тому ідея свободи віросповідання імпонувала мислителю.

На думку Т. Джефферсона, держава як така – це добровільне об'єднання людей задля захисту їх громадянських інтересів, а тому жодна людина не наділена владою наказувати комусь вірити або не вірити. У своїх умовно званих «Записах про Лока та Шефтсбері», зроблених у 1776 р., філософ пише, що й «[Церква – Я.С.] є добровільним об'єднанням людей, які об'єдналися з власної волі для того, щоб [публічно] поклонятися Богові так, як вони вважають [прийнятним], задля порятунку їхніх душ. [Вона є] добровільним об'єднанням, бо за своєю природою ніхто не пов'язаний із жодною церквою» [9]. Мислитель міркує про те, що Бог, будучи благим, не вважав за краще поширювати свою релігію за допомогою політичних переслідувань або покарань, натомість, зважаючи на свою всемогутність, Він вирішив нести своє слово, впливаючи на розум людини. Жодна церква не є кращою чи гіршою, правильною або хибною. Філософ наводить порівняння, в якому стверджує, що як армініанська чи кальвіністська церкви не можуть сперечатися у праведності, так і не роблять цього суїциди через різні традиції домашнього господарства. Держава не може заборонити бути здоровим або бідним, як і не може диктувати віру, а тому турбота про душу покладена виключно на плечі людини. Вдало проводячи паралелі, Т. Джефферсон порівнює віруючого з господарем, який довіряє товари державному сховищу. У разі непередбачуваної ситуації держава може повернути йому їх, але як держава здатна пропонувати Царство Боже? Дорога на небо нікому не відома, а тому, стверджує філософ, ніхто не здатний направляти у вірі. Отже, у пошуках відповіді на питання «що таке істина?» філософ визначає її як «належний і достатній антагоніст помилок» [9], а помилки часто-густо падали за тієї чи іншої влади. Користуючись цією максимою, Т. Джефферсон знаходить підтвердження власних слів у ротах Дж. Лока, про що він і пише: «Лок заперечує терпимість щодо тих, чий погляд суперечить моральним нормам, необхідним для збереження суспільства; <...> тих, хто не володіє терпимістю і не повчає інших людей обов'язку терпимості у питаннях релігії, хто відкидає існування Бога» [9]. У Середньовіччі християнської опозиції майже не існувало, тому релігійна монополія не розвивалася в ідейному плані, адже лише там, де є дискусія, може існувати, як каже філософ, чиста релігія. Всі християнські релігійні тексти написані людьми, які вже були християнами, а, отже, для того щоб стати християнином, робить висновок Т. Джефферсон, текст і суворе дотримання літери закону не є обов'язковим, адже закон написаний у серці. Отже, традиційне уявлення про Т. Джефферсона як про критика християнства справедливі, але частково. Головним ідеалом філософа є свобода, якої він прагне як у політиці, так і в релігії, саме свобода і розум наближать людей до чистої релігії. Основними рисами такої чистої релігії філософ називає: 1) пізнання тільки одного Бога; 2) чітке розуміння свого обов'язку та краща система моральної поведінки; 3) звільнення від на шарування обтяжливої зовнішньої форми релігійного поклоніння; 4) спонукання до благочестивого життя і майбутнього блаженства як нагороди за добродетельність [9].

Для того щоб могли вільно розмірковувати про релігію, необхідно мати підготовлений розум, вважає Т. Джефферсон. Варто обережно ставитися до привабливої новизни у цих питаннях, втім, сміливо відкидати страхи та забобони: «Сміливо питай навіть про існування Бога; тому що, якщо Він є, Він має більше схвалити розум, ніж сліпий острах» [6], – стверджує він у листі до свого племінника П. Карра (Peter Carr, 1770–1815 pp.) від 1787 р. Результатом дослідження релігій світу можуть стати два діаметрально протилежних висновки про існування Бога: 1) якщо вивчення

релігій запевнить нас у тому, що Бога не існує, то це примножить інтерес до етики та добродетельності; 2) якщо вивчення релігій запевнить нас у тому, що Бог існує, то усвідомлення того, що Він спостерігає за нами, надасть додаткову моральну підтримку. Філософ дає пораду: не вірити нічому, не заперечувати ніщо. «Твій власний розум – єдиний оракул, даний тобі небом, і ти відповідальний не за правильність, а за чесність рішення» [6]. У додатку в листі до П. Карра філософ сформував список літератури, яка, на його думку, містить кращі міркування та про природу релігії, де згадує Дж. Лока, Юма, Вольтера та інших, та про природу моралі, де згадує Сократа, Цицерона, Гельвеція, Дж. Лока, Лукреція.

У питаннях етики (*Moral philosophy*) Т. Джефферсон схилився до переконання в існуванні вродженого морального почуття людини. У листі до П. Карра він розмірковує про виховання молоді людини. Окрім необхідності вивчення саме корисних на той час мов, філософ сумнівається в корисності моральної філософії. З листа стає очевидним, що, на думку мислителя, вивчення етики – лише згаяний час, оскільки коли Бог створив нас, він, безсумнівно, мав би закласти в нас основи моральної поведінки, а тому хибно вважати, що мораль є результатом наукових пошуків мислителів. Т. Джефферсон стверджує: «Людина була створена для суспільства. Отже, її моральність мала сформуватися також [для суспільства]. Вона була наділена почуттям правильного і невірною у зв'язку з цим. Це почуття є частиною її природи, як почуття слуху, зору, дотику; це і є справжньою основою моралі, а не якась абсолютна істина, як вважали автори фантастичних творів. Моральне почуття, або совість, є частиною людини як і її нога або рука» [6]. Отже, можна зробити висновок, по-перше, що людина для Т. Джефферсона є істотою суспільною, а по-друге, за цією аналогією, якщо у кожній людині можуть бути по-різному розвинені органи відчуття, то може бути і по-різному розвинене етичне почуття. Це почуття, як і решту, можна тренувати та вдосконалювати. Мораль знаходиться в підпорядкуванні розуму, але з долею так званого здорового глузду, переконаний філософ. Приклад, який він наводить, звучить так: якщо одну й ту саму моральну задачу попросити вирішити робітника та професора етики, то вони обидва з легкістю розв'яжуть її. Можливо, через те, що у розумі професора більше штучних правил, йому для цього потрібно більше часу. Даючи пораду молодому родичеві читати кращі книги з етики, Т. Джефферсон дає настанову, яка звучить як ще одна максима про те, що потрібно «розглядати кожне таке [моральний – Я.С.] завдання як вправу, яка зміцнює ваш моральні здібності та примножує вашу гідність» [6]. Відповідно, кожен моральний вчинок зміцнює вроджене моральне почуття.

У листі до суспільно-політичного діяча Бенджаміна Раша (*Benjamin Rush, 1746–1813 pp.*) Т. Джефферсон із метою надати оцінку етичному вченню християн пропонує проаналізувати інші етичні вчення давнини, у тому числі й античності. Як результат власних пошуків, Т. Джефферсон пише працю «Сиббалус» («*Syllabus*», 1803 р.), в якому стверджує: «Філософи та їх настанови стосувалися нас самих й управління неприборканими пристрастями, які призводять до порушення спокою духу» [5]. Втім, на думку американського філософа, вчення античних мудреців призначалося невеликому колу друзів та не мало всезагального характеру. Вчили вони патріотизму, добродетельності та справедливості, які були мало схожими на справжнє бажання блага іншому, але при цьому вони мало вчили про любов та милосердя до ближнього. Можна вважати, що філософ критикує античних мислителів за певну відірваність абстрактних мислителів від конкретного існування з ближнім. Так само й етика юдеїв видається Т. Джефферсону недосконалою (*imperfect*), такою, що суперечить розуму та потребує переосмислення. Це переосмислення прийшло разом із постаттю Ісуса, який не мав освіти, про походження якого мало що відомо, втім, його праведне життя слугує гідним прикладом для кожного. Порівнюючи Ісуса та Сократа, Т. Джефферсон наголошує, що обидва не залишили по собі текстів, лише послідовників, а культурні та релігійні умови, в яких зародилося

їхнє вчення, видаються схожими, оскільки наділені владою люди виступали проти їхніх вчень. Питання про божественне походження не цікавить Т. Джефферсона, адже вчення Ісуса, який був порівняно молодим і, як і будь-яка молода людина, що наважилася реформувати стан речей, зіткнувся з «вітарем і тронем». За довгі роки переказів вчення Ісуса не могло не зазнати змін та помилок, але це не заважає філософу зробити висновки про суть християнського вчення: 1) християнство зміцнило монотеїзм та розвинуло вчення про атрибути Бога; 2) християнська мораль більш загальна, ніж філософів та юдеїв, їй притаманний філантропізм щодо всіх людей, а не певної групи друзів чи роду; 3) вчення античних філософів та юдеїв мають практичний характер і стосуються переважно вчинків, а не думок; 4) християнське вчення було спрямоване у майбутнє та мало мету, на відміну від інших етичних вчень [5].

Філософія для Т. Джефферсона ще за часів піфагорійців та неоплатоніків з їхнім містицизмом виконувала функцію рівноваги в особі епікурейців та академіків, і таким чином наука процвітала [9]. Втім, обізнаність античною філософією не викликала однозначного захоплення. Цікавим видається той факт, що *magnus opus* античного філософа Платона «Держава» («*Politeia*», 360 р. до н.е.) видався Т. Джефферсону безглуздом (*nonsense*). Філософ дозволяє собі таку оцінку, пояснюючи, що довго готувався до серйозного прочитання твору і не розуміє, чому класики філософської думки, такі, наприклад, як Цицерон, могли захоплюватися цим. Називаючи Платона софістом, Т. Джефферсон впевнений, що видатні ідеї античного філософа збереглися через те, що були, по-перше, написані у вишуканому стилі, а, по-друге, через те, що добре асимілювалися в християнстві: «Його туманна думка завжди представляє подобу об'єктів, ледве видимих крізь туман, які не можуть бути визначені ні за формою, ні за розміром» [11]. Подальші дослідження не зробили думку Платона зрозумілішою, вважає мислитель, натомість ідеї Ісуса зрозумілі всім, тому що в них є смисл, а роботи античного автора їх позбавлені. При цьому Т. Джефферсон розуміє, що критикувати Платона – те саме, що й святих отців, і його ідеї зазнають агресивної критики. Щодо доказів безсмертя душі, то тут філософ зізнається, що вони беззаперечні: «На щастя для нас, платонівський республіканізм не отримав такого ж схвалення, як платонівське християнство; інакше б нині всі чоловіки, жінки і діти жили би безладно, як дикі звірі» [11].

Література

1. Джефферсон Т. Автобіографія; Заметки о штате Вирджиния / Сост., общ. ред., вступ. ст. А.А. Фурсенко; перевод В.М. Большакова с участием В.Н. Плешкова; коммент. и указ. В.Н. Плешкова. Л.: Наука, 1990. 314 с.
2. Печатнов В. О. Гамильтон и Джефферсон [Текст] / В. О. Печатнов. – М.: Междунар. отношения, 1984. 335 с.
3. Севостьянов Г.Н. Томас Джефферсон / Г.Н. Севостьянов, А.И. Уткин. М.: Мысль, 1976. 392 с.
4. Согрин В.В. Джефферсон: Человек, мыслитель, политик / Отв. ред. Н.Н. Болховитинов. М.: Наука, 1989. 280 с.
5. Doctrines of Jesus Compared with Others, 21 April 1803. Founders Online, National Archives. URL: <http://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-40-02-0178-0002> (Last access: 2018).
6. From Thomas Jefferson to Peter Carr, with Enclosure, 10 August 1787. Founders Online, National Archives. URL: <http://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-12-02-0021> (Last access: 2018).
7. Hayes K.J. The Road to Monticello: The Life and Mind of Thomas Jefferson. Oxford: Oxford University Press, 2008. 738 p.
8. Koch A. The philosophy of Thomas Jefferson. New York: Columbia university press, 1943. 208 p.
9. Notes on Locke and Shaftesbury, 11 October – 9 December 1776. Founders Online, National Archives. URL: <http://founders.archives.gov/documents/Jefferson/01-01-02-0222-0007> (Last access: 2018).
10. Peterson M.D. Thomas Jefferson: Writings. New York: Library of America, 1984. 1600 p.
11. To John Adams from Thomas Jefferson, 5 July 1814. Founders Online, National Archives. URL: <http://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-6314> (Last access: 2018).

Анотація

Соболевський Я. А. Філософські погляди Томаса Джефферсона на свободу віросповідання та основу моралі. – Стаття.

У статті досліджено філософські погляди американського просвітника Т. Джефферсона. Розкриваються суспільно-політичні ідеї філософа, головна увага приділяється дослідженню листів філософа та розкриттю поглядів на свободу віросповідання та основу моралі. Головним ідеалом мислителя є свобода, якої він прагне як у політиці, так і в релігії. Саме свобода і розум наблизять людей до чистої релігії, яка визнає тільки одного Бога, та зосереджує увагу на внутрішньому переживанні а не на обрядовості. У питаннях етики Т. Джефферсон схилився до існування вродженого морального почуття, яке не залежить від знання основ етики. Бог створив людей та заклав у нас основи моральної поведінки, а тому хибно вважати, що мораль є результатом наукових пошуків мислителів. Найкращим етичним вченням Т. Джефферсон вважає християнську етику, яка зміцнила монотеїзм, вона спрямована не на вчинок, а на мотив, та, на відміну від античної етики, християнське вчення має всезагальний характер.

Ключові слова: Томас Джефферсон, американська філософія, американське Просвітництво, свобода віросповідання, мораль.

Аннотация

Соболевский Я. А. Философские взгляды Томаса Джефферсона на свободу вероисповедания и основу морали. – Статья.

В статье исследованы философские взгляды американского просветителя Т. Джефферсона. Раскрываются общественно-политические идеи философа, главное внимание уделяется исследованию писем философа и раскрытию взглядов на свободу вероисповедания и основу морали. Главным идеалом мыслителя является свобода, к которой он стремится как в политике, так и в религии. Именно свобода и разум приблизят людей к чистой религии, которая признает только одного Бога, и сосредоточивает внимание на внутреннем переживании, а не на обрядах. В вопросах этики Т. Джефферсон склонялся к существованию врожденного нравственного чувства, а не на обрядах. В вопросах этики Т. Джефферсон склонялся к существованию врожденного нравственного чувства, а не на обрядах. Бог создал людей и заложил в нас основы нравственного поведения, а потому ошибочно считать, что мораль является результатом научных поисков мыслителей. Лучшим этическим учением Т. Джефферсон считает христианскую этику, которая укрепила монотеизм, она направлена не на поступок, а на мотив, но, в отличие от античной этики, христианское учение имеет всеобщий характер.

Ключевые слова: Томас Джефферсон, американская философия, американское Просвещение, свобода вероисповедания, мораль.

Summary

Sobolevskiy Ya. A. Philosophical views of Thomas Jefferson on freedom of religion and the basis of morality. – Article.

The article examines the philosophical views of the American enlightener Thomas Jefferson. The social and political ideas of the philosopher are studied; the main attention is paid to the study of the letters of the philosopher and the demonstration of views on the problem of freedom of religion and the basis of morality. The main ideal of the thinker is freedom, to which he aspires both in politics and in religion. Freedom and reason bring people closer to a pure religion that glorifies only one God, and focuses on inner experience, and not on rituals. In matters of ethics T. Jefferson tended to the existence of an innate moral sense, which does not depend on the knowledge of the basics of ethics. God created people, and laid the foundations of moral behavior in us, and therefore it is erroneous to think that morality is the result of scientific searches of thinkers. The best existing ethics T. Jefferson believes Christian ethics, which has strengthened monotheism, it is not aimed at an act, but on a motive, but unlike ancient ethics, Christian doctrine has a universal character.

Key words: Thomas Jefferson, American philosophy, American Enlightenment, freedom of religion, morality.

УДК 232.1

О. Л. Соколовський
кандидат філософських наук, доцент кафедри
Житомирського державного університету імені Івана Франка

РОЛЬ ПЕРШИХ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ У ФОРМУВАННІ ХРИСТОЛОГІЧНОЇ ДОКТРИНИ

Сформульовані в ранньому християнстві основні ідеї христології, в тому числі й сотеріології, були трансформовані до умов формування християнської теології. Тринітарні дискусії періоду Вселенських соборів були тісно пов'язані з основними христологічними питаннями про поєднання божественної та людської природи в Христі. Попередня богословська традиція давала низку відповідей, обґрунтування яких лежало в основі новозавітного Писання або ідей, котрі не суперечили їх вченню. Це й визначило зміст христологічних концепцій, в яких проявилися теологічні позиції різних світоглядних шкіл і їх послідовників. Однак християнська церква не могла протиставити логічне і несуперечливе вчення тим безкомпромісним релігійно-догматичним підходам, які підривали сакральне ядро християнства як релігії.

Серед представників Нікейського собору, які виступили захисниками християнських переконань і сприяли формуванню христологічної доктрини, були Євстафій Антіохійський та Маркел Анкірський. Важливо зазначити, що Євстафій вважають засновником Антіохійського богословського напрямку [1, с. 57], проте з його спадщини зберігся лише один твір «Розмова проти Оригена на його писання про чарівницю». Інші трактати збереглися фрагментарно, ускладнюючи повну реконструкцію богословських поглядів [1, с. 58]. У триадології він підкреслював божественну єдність Отця і Сина, однак Святий Дух представляв лише загально як третю Особу Трійці. Деякі дослідники зазначали, що в іпостасному бутті Сина Євстафій послуговується концепцією ікономії, яка зустрічається в поглядах грецьких апологетів II ст. Це призвело до звинувачення Євстафія в поширенні ідей римського пресвітера Савелія. На нашу думку, підставою для такої інкримінації став тісний зв'язок триадології та христології, котрі в період першого і другого Вселенських соборів набули теоретичної ідентифікації в богослов'ї. Ми погоджуємося із думкою А. Орлова: «Христологічне питання, яке тісно перепліталось з вченням про Трійцю, було вкрай важливим для догматичних рухів донікейської і післянікейської епохи». На думку дослідника, вчення про триєдність Бога було лише необхідною «метафізичною передумовою для вирішення саме христологічного питання» [2, с. XI–XII].

Після цих загальних зауважень буде виправданим, із методологічної точки зору, концептуально визначити ідею триадології, яка є основоположною у христологічній системі Євстафія Антіохійського. Зауважимо, що Євстафій вважали послідовником поглядів Савелія, котрий у богословських побудовах виходить з ідеї єдиного Бога, якого називає монадою. У модусі Отця Бог перебуває від самого початку до Свого народження від Діви, а потім приймає модус Сина. Під час Свого земного життя Він проголосив Себе Сином Божим і Сином людським, але не приховував й того, що він – Отець [3, с. 312–313]. Батько є Бог Сам у Собі, Син є Отець у модусі, щодо світу, виражених за допомогою імен Отець, Син, Святий Дух. Розвиток цієї трилогії відповідає послідовному ходу історії церкви. За вченням Савелія, Батько створив світ і дарував Синайський закон, Син утілюється та жив із людьми на землі, а Святий Дух із дня П'ятидесятництва надихає Церкву й управляє нею. Але в усіх трьох модусах, що послідовно змінюють один одного, діє єдиний Логос. Модус Святого Духу, згідно Савелія, також не вічний. Він теж матиме свій кінець. Після цього має відбутися повернення монади до її первинної єдності, що рівносильне припиненню змін, а отже, кінцю існування світу [3, с. 319–320]. Вчення Савелія про різні форми Бога відповідає антитринітарному вченню про Трійцю, але відрізняється тим, що Син

і Дух, на думку Савелія, виступають один за одним у різних стадіях. Бог не є одночасно Отцем, Сином і Духом, тому справжньої Трійці не існує. Модалізм рішуче підкреслює єдність сутності Сина і Отця. Але при цьому неможливо правильно визначити людську природу Христа.

Зауважимо, що Євстафій визначав у Христі дві природи, однак центральною ідеєю його христології є розкриття повноти людської природи Спасителя. За божественною сутністю, як зазначав мислитель, Христос єдиносущний Отцю, будучи Його уособленням. Він є Божественним Словом і Премудрістю, Творцем видимого та невидимого світу, народженим із нествореної сутності Отця і Його істинним Образом.

Людська сутність Ісуса позначається Євстафієм різними поняттями: «Людина», «Людина Христа», «людська зброя», «храм», «скінія», «житло». Повноста сутності Христа в наявності в Нього не лише тіла, а й душі [1, с. 59]. Однак дискусійним моментом христології Євстафія є спосіб з'єднання двох природ у Христі, до якого він застосовує різну термінологію, котру можна трактувати по-різному. Полемізуючи з цього питання, більшість дослідників дійшли висновку, що спосіб з'єднання двох сутностей Христа у христологічному вченні Євстафія не можна визначити до кінця через відсутність сталої термінології. Враховуючи вищезазначене, дослідники заперечують буквальне трактування його слів про Слово, яке перебувало в людині, припускаючи наявність двох суб'єктів у Христі. Таким чином, стає зрозумілим наскільки ретельно шукала Церква найбільш точні визначення щодо Особи Христа. Ці зусилля були спрямовані не на вичерпний словесний опис з'єднання Бога з людиною або його логічне обґрунтування, а на оберігання цієї істини від неправильного тлумачення. Будь-яке висловлювання спричинило б сумнів порівняної можливої участі людини в перетворенні смертного і тлінного на нетлінне, що здійснюється в результаті втілення Слова [4, с. 474].

Активну полеміку з аріанами на захист християнського вчення вів один із видатних богословів і церковних діячів Нікейського собору Маркел Анкірський. Зауважимо, що протягом тривалого часу в наукових колах продовжувалася дискусія про характер його віри, через звинувачення християнськими богословами в сповіданні Маркелом антитринітарних ідей. Сучасники Маркела, зокрема Епіфаній Кіпрський та Василій Великий, вважали його послідовником Савелія і Новата через заперечення тринітарного вчення та христологічної доктрини: «Він неправдиво говорив про втілення Бога в Єдинородному й неправильно трактував найменування Логосу, Який зійшов на деякий час, щоб знову повернутися в Того, з Кого виходив, припиняючи Своє існування» [5, с. 94]. Такі звинувачення призвели до засудження вчення Маркела на Константинопольському соборі в наслідуванні Савелія із відправленням у заслання. Таким чином, протиріччя між двома видатними християнськими богословами IV ст. Афанасієм Великим і Василем Великим сформували упереджене ставлення до постаті Маркела Анкірського та його вчення, зумовлюючи ретельний науковий розгляд його триадологічних поглядів із метою пізнання христологічної концепції.

Твір «Проти Астерія» – головне джерело богословських поглядів Маркела – дійшов до нас у вигляді цитат Євсевія Кесарійського, занотованих у працях «Проти Маркела» і «Про церковне богослов'я». Зауважимо, що фрагментарні відомості лише частково розкривають богословські погляди мислителя й не завжди виражають правдивий зміст думок автора. Із зазначених творів стає зрозумілою триадологія Маркела, де Бог осмислюється єдиною і неділимою Особою,

зберігаючи вірність монотеїзму. При цьому Бог, як монада, розростається в Трійцю, в межах якої заперечується поділ на іпостасі та особи [6, с. 164]. Однак Слово або Логос потенційно завжди існує в Богові й лише в певних періодах проявляється ззовні як Його Одкровення: при творенні світу (перша ікономія), втіленні (друга ікономія) та порятунку людей (третя ікономія). Коли остання ікономія буде закінчена, Царство Сина також досягне кінця. Бог як Монада (Одиниця), яка на другому етапі ікономії подвоїлася в «Двійцю», а на третьому – в «Трійцю», знову буде існувати в одиничній формі. Деякі дослідники вважають, що така концепція Слова була успадкована від Феоділа Антіохійського, який розглядав Його в двох аспектах: Логос властивий (думка) і Логос вимовний (висловлювання) [7, с. 151]. Важливо зазначити незставлення Маркелом Слова з образом Бога: «Очевидно, що до прийняття людської плоті Слово не було образом невидимого Бога, якому личить бути видимим, щоб за допомогою Нього невидиме стало для людини видимим» [6, с. 165–166]. І лише після становлення Слова в людській плоті, Воно стало образом Божим.

Зважаючи на такі міркування, дослідники доходять висновку: «Погляди Маркела не відповідають вченню монархіан, оскільки, ототожнюючи Логос з Отцем, він відмежувався від богослов'я відокремлення Савелія. Таким чином, Маркел, представляв богословську позицію, яка впродовж довгого часу протистояла «монархіанам», відкидаючи деякі їх положення й приймаючи інші» [7, с. 151]. На нашу думку, окремі погляди Маркела містять положення, що суперечать християнському вченню і наближають до монархіанства. Христологічна проблематика вчення Маркела практично відсутня, а в тих місцях, де розглядається питання поєднання божественної і людської сутності Ісуса Христа, наявний модалістичний та докетичний характер [1, с. 67].

Натомість після Нікейського собору в посланні Маркела до папи Юлія розкриваються протилежні висвітленням у творках Євсевія Кесарійського погляди автора. Головна відмінність у питанні тріадології, коли Маркел з'єднує Логос та Сина: «Наслідуючи Божественне Писання, вірую, що існує один Бог і Його єдинородний Син-Логос, завжди властивий Отцю й що ніколи не має початку буття, істинно від Бога початок має, не створений, але завжди суцільний, завжди царюючий Богові і Отцю, Царству Йому, як свідчить апостол, не буде кінця (Лк. 1: 33)» [7, с. 153]. Зауважимо, що в ранніх поглядах це висловлювання вказувало виключно на Логос, а не на Сина. Звернення до Нікейського символу віри свідчить про спробу Маркела виправдатися від попередніх висловлювань, однак загальні положення його віри, які заперечували існування відмінної від Отця іпостасі Сина, залишилися незмінними. Однак, незважаючи на суперечливість поглядів Маркела з християнським вченням, деякі дослідники знаходять пояснення в його словах: «У той час, при недостатньо сформульованому християнському вченні та відсутності богословської термінології, було дуже легко абсолютно безневинну людину заплутати в еретичних висловлюваннях і на підставі цього робити найстрашніші висновки про письменника» [8, с. 64].

Таким чином, у Нікейському соборі брали участь християнські богослови, які були непохитні в переконаннях і активно протистояли Арію. У ситуації, коли жодна зі сторін не йшла на поступки, Євсевій Кесарійський запропонував власний варіант символу віри: «Вірую в єдиного Бога Отця, Вседержителя, творця всього видимого і невидимого, і в єдиного Господа Ісуса Христа, Слово Боже, в Бога від Бога, в світло від світла, в життя від життя, в Сина єдинородного, народженого першим за всіх істот, котрий першим за світ народився від Отця, через якого все відбулося, котрий для нашого спасіння втілювався і був розп'ятий людьми, і страждав, і воскрес на третій день і зійшов до Отця, і прийде знову в славі судити живих і мертвих. Вірую і в єдиного Духа Святого. Вірую, що кожен з них є і має бути. Отець – істинно Отець, Син – істинно син, Дух Святий – істинно Дух Святий» [9, с. 69–70].

Цей символ був прийнятним для двох сторін через вилучення з ужитку слова «єдиносущий». Це дозволяло аріанам, з одного боку, трактувати його на свій розсуд, а для олександрійців, із другого, він фактично повторював попередній. Однак імператор Костянтин все ж запропонував додати до символу слово «єдиносущий», стверджуючи, що «єдиносущність розуміється не стосовно властивостей тіла, що Син походить від Отця не через розділення чи відсікання, бо нематеріальна, духовна і безтілесна природа не може бути підпорядкованою будь-якій тілесній властивості» [9, с. 11]. Натомість аріани пропонували інші терміни, зокрема, *anhomoios* – зовсім неподібний, *homoios* – подібний, *homoiosios* – подібний, щодо суті, оскільки Нікейську формулу, запропоновану імператором, вони вважали поверненням до монархіанства та савеліанства.

Таким чином, соборними єпископами було складено нове формулювання віри із внесеними поправками. Подаємо найважливіший його уривок: «Віруємо <...> в Єдиного Господа нашого Ісуса Христа, Сина Божого, народженого від Отця, єдинородного, з сутності Отця, Бога від Бога, світло зі світла, істинного Бога від істинного Бога, зродженого, не створеного, єдиносущного з Отцем, через якого все сталося, як на небі, так і на землі: який зійшов задля нас і нашого спасіння» [9, с. 86]. Отже, Нікейський Собор інтерпретував слово «Син» за допомогою поняття «єдиносущий» у філософському значенні, і найважливіше, воно вживається не в алегоричному, а в буквальному значенні. Визнання віри наголошує, що Син був народжений, не створений. Народження відрізняється від творення: 1) народження позначає походження від істоти, що народжує, від її власної природи, тому народжений в усьому подібний до Отця; тим часом творіння означає видобування чого-небудь із нічого або з матеріалів, далеких від природи, що діє; 2) народження є актом, зумовленим природою, що народжує; Бог-Отець народжує Сина не з волі, а через необхідність Своєї природи, тоді як творіння цілком залежить від волі Творця [9, с. 86–87].

Нікейський символ не підписав Арія та його прибічники єпископи Секунд Птолемаїдський та Феон Мармарикський [9, с. 12]. Вони були засуджені та відправлені в заслання до Іллірії, а на аріанство було накладено заборону. Таким чином, Нікейський собор певною мірою розв'язав «аріанську суперечку», засудивши Арія та підтримавши позицію Олександра.

Незважаючи на досягнення консенсусу при розв'язанні «аріанської суперечки» учасниками собору, проблема залишалася далеко не вирішеною. Серед церковників сходило імперії значну частину становили прибічники оригенівської теорії субординаціонізму, для якої термін «єдиносущний» був неприйнятним. Прийняття соборного символу М. Понсов розглядає тільки як своєрідну покору імператору, котрий фактично запропонував додати слово «єдиносущний» [10, с. 348].

Отже, Перший Вселенський собор став важливим етапом у розвитку та подальшій долі християнської церкви. Засудивши аріанське вчення, нікейці збудили в суспільстві непереборний інтерес до богословських полемізувань, які переросли в справжню церковну боротьбу навколо християнського віросповідання. З одного боку, аріанство стало поштовхом для серйозного підходу до розроблення єдиної церковної догматики, а з іншого – воно настільки зміцнило свої позиції в релігійно-філософському житті імперії, що з легкістю могло стати офіційним християнським вченням. Для цього воно мало всі підстави: прихильність імператора, значну популярність у суспільстві та підтримку серед провідних церковних діячів східних провінцій держави. Ми схильні вважати, що догматична поразка цього вчення в післянікейських полемізуваннях криється, перш за все, у відсутності після смерті Арія харизматичного лідера, котрий зміг би гідно протистояти авторитету Афанасія.

Розроблена Нікейським собором догматична основа християнського вчення стала поштовхом до створення православ'я в багатьох країнах. Серед них, безперечно, одним із найбільш близьких до нікейських основ стало візантій-

ське християнство, яке пройшло складний шлях догматичних перетворень, спрчинених часом, іноземними впливами, суспільними змінами, і стало підґрунтям офіційної самобутньої грецької православної культури.

У період між першими двома соборами Нікейський символ віри, сформульований на Першому, був підданий ревізії, критиці й сумнівам. Значна частина християн піддалася впливу арианських ідей і перестала вважати Ісуса Христа істинним Богом. Інші, дотримуючись ортодоксальної христології християнської церкви «клали хулу на Святого Духа» (Матвія 12:31–32). Розбіжності між різними теологічними школами часто виникали через відсутність єдиної термінології, через невизначеність понять, які призводили до довільного трактування християнських положень віри. Незважаючи на упередженість рішень Першого Собору багатьох східних єпископів, Нікейського символу віри ретельно дотримувалася Римська церква.

У міжсоборний період розпочався активний процес узгодження положень, термінів, обов'язкових догматів християнської релігії. Велику роль у цьому процесі здійснили перші визначні християнські вчені-теологи та Отці церкви Афанасій Великий, Василій Великий, Амвросій Медіоланський тощо. Ще однією новою рисою церковного життя стала увага Отців церкви, особливо східних, до античної філософії, використання теорій давньогрецьких філософів, найчастіше Платона та Аристотеля. Формувалося інтелектуальне обличчя нової християнської цивілізації, центрами якої стали Александрія, Рим, Константинополь, Антиохія.

Після смерті Арія та його виправдання вчення александрийського пресвітера набуло такої популярності, що призвело до формування в християнському середовищі нових догматичних течій. Аріани досить швидко відновили свої ряди, однак їх склад був строкатим. Кількісно в ній переважали консервативні єпископи Сходу, які не сприйняли нечіткий спосіб викладу соборного віросповідання. Нікейське формулювання не виражало достатньо мірою іпостасні відмінностей і особливості статусу Ісуса Христа. Активне переважання в арианському групуванні належало євсевіанам. Вони твердо стояли на позиціях оригенізму та свідомо відкидали нікейську віру з притаманною їй термінологією [2, с. 251]. До них приєдналися пасивні опозиціонери, які сповідували арианство, надаючи підтримку і допомогу євсевіанській партії, однак знаходилися в підпіллі. Сутність їх поглядів тепер зводилася лише до вживання терміна «подобосущий» (оміусіос), який вони протиставляли нікейському «єдиносущий» (омоусіос). Полеміка тривала, таким чином, через форму, нібито через одну лише літеру. Але ця літера різко змінювала смисл. Слово «подобосущий» виражало думку про те, що Син не дорівнюється Отцю, а лише подібний до нього, не однієї сутності, і може бути названий Богом не за сутністю, а лише через свою подібність до Бога [1, с. 79].

Зауважимо, що всі вищевказані процеси призвели до нового догматичного протистояння навколо терміна «єдиносущий». Одні єпископи ухилялися від його застосування, вбачаючи коріння савелліанської ересі. Інші в його запереченні вважали повернення єдинобожжя і засуджували своїх опонентів як проповідників язичництва.

Консервативні антинікейці досить неоднозначно ставилися до ариан. Вони намагалися відгородитися від них загальними, недостатньо ясними формулюваннями, а нікейські віросповідання сподівалися замінити новими визначеннями. Так з'явилася ціла низка, своєрідний лабіринт віровизначень, в яких свідомо відкидалася нікейська термінологія. Основною метою боротьби за догматизацію християнства стало розкриття вчення про відмінність та розрізненість іпостасей Бога-Отця і Бога-Сина.

Якщо в період Нікейського собору вся христологічна доктрина зосередилася на одному слові «омоусіос» (єдиносущий), то тепер таким ключовим терміном стало слово «іпостасі» (іпостась) [1, с. 83]. Це слово, яке надзвичайно важко перекладати з грецької на інші мови, близьке до понять «сутність» і «особа», але все ж таки означає дещо інше і, можливо, чимось нагадує сучасний термін «індивідуум».

Саме цей термін був вибраний кападокійськими вчителями для пояснення вчення про Троїстість Божества [10, с. 361]. «Іпостасі» не збігалось ні зі словом «усія» – сутність, ні зі словом «просопон» – лице. Якщо «усія» можливо брати за поняття родове, то щодо нього «іпостасі» звучало як дещо часткове, індивідуальне. Якщо «просопон» означало зовнішнє виявлення внутрішньої сутності і було близьким до нашого «лице», то «іпостасі» виражало не зовнішнє, а внутрішнє і в перекладі було ближче до слова «особистість», ніж «лице» [10, с. 362]. Однак «особистість» звучить як дещо особливе, що вказує на притаманність індивідуальних якостей. У той час не було чітко відпрацьованої термінології і багато церковних письменників лексемою «іпостасі» іноді вживали замість слова «сутність» і навпаки. За допомогою терміна «іпостасі» отцям-кападокійцям вдалося вибудувати струнку систему про Божество, єдине по суті і потрібне за іпостасями. Завдяки цьому слову їм вдалося уникнути як звинувачень у трибожжі, так і звинувачень у монархіанстві, коли особа Сина неначе зникає в Божестві.

У подальшому, як відомо, слово «іпостасі» не увійшло до Символу віри. В Символі воно зайве, ускладнює його простоту. До церковної ж догматики воно увійшло навіки, так само, як і слово «омоусіос». Все це підтверджує думку, що християнство – це вчення не про слова, а про сутності. До середини 60-х рр. незлагоджена і хаотична боротьба навколо слова «єдиносущий» призвела до перемоги радикального арианства та спричинила його рецидив. Зовнішньою ознакою цієї перемоги стала Друга Сирмійська формула (357 р.), запропонована Осієм і Потамієм [11, с. 19]. Це була спроба зняти питання з обговорення й оголосити його вирішеним. Сила формули зводилася до заборони нікейських виразів як таких, що не відповідають Св. Писанню і незрозумілі для сприйняття простими християнами. Кафолічне вчення зводилося тут до сповідання двох осіб (але не двох Богів). При чому Бог-Отець вважався старшим, а Син – підвладним йому. Однак спроба врегулювати суперечку виявилася марною. Боротьба згодом розгорнулася з новою силою [11, с. 19].

Варто зауважити, що IV ст. ознаменувало важливий період в історії християнства. Саме тоді ця релігія була офіційно визнана Римською імперією, тоді ж активно формувалося християнське віровчення в заповідних дискусіях різних богословських шкіл. У процесі вироблення постулатів віри чимало видатних теологів було визнано єретиками, відправлено в заслання. Така доля в міжсоборний період чекала Аполінарія Лаодикійського, одного з найбільш завзятих опонентів арианства та видатного християнського богослова. Ми не будемо детально зупинятися на христологічних аспектах мислителя, які аналізувалися в попередній частині роботи, однак звернемо увагу на ту площину його поглядів, яка знайшла своє відображення в полеміці з Маркелом Анкірським і Фотином Сирмійським, засуджених на Другому Вселенському соборі в Константинополі.

У гострих дебатах із Маркелом Анкірським, Аполінарій беззаперечно відстоював єдність божественної та людської природи в Особі Христа як результат уособлення Бога, однак шляхом переосмислення значення в Ньому розумного, людського, вольового початку. Натомість Маркел, всупереч позиції Аполінарія, протиставляв волю Христа і волю Отця в Гетсиманії [7, с. 256]. На нашу думку, цей аспект втілення Бога в Особі Христа зумовив Аполінарія повністю підпорядкувати плоті у Христі Його Божество, призивши до звинувачень у поширенні думок, не сумісних із християнським вченням: «Бог, утілювшись в людській плоті, зберіг Своєю Власну дію незайману, оскільки Його розум залишався непереможим душевними й плотськими пристрастями і управляв плоттю та рухами плоті божественно і безгрішно, й не лише не був поневолений смертю, але і дозволив смерть» [7, с. 364].

На нашу думку, однією з причин розбіжностей між Аполінарієм та Маркелом Анкірським була спроба доведення неможливості протиставлення в Христі людської і божественної волі, що навіть гіпотетично не можна передбачити: «Розум людини не чистий від гріха в справжньому

житті, згідно з Писаннями, оскільки він не може погоджувати свої дії з діями Божими, і через це він не вільний від смерті» [7, с. 364]. Саме це твердження змусило Аполінарія дійти висновку, що в Христі не могло бути ні двох Осіб, ні двох природ. Цей аспект христологічних поглядів Аполінарія підтвердив у своїх свідченнях Єпіфаній Кіпрський, які були отримані в одній із розмов з учнем і ставлеником Аполінарія Віталієм. Він, як і його вчитель, вважають розум тотожним іпостасі, тому за наявності людського розуму в Христі треба говорити про наявність двох іпостасей у Христі – людської і божественної. Однак виокремлення двох Синів – Божого і Людського – суперечило християнському вченню. Тому, щоб відсторонитися у звинуваченні в оманливих ідеях, Аполінарій на місце людського розуму в Христі ставить Божественний Логос, що вирішувало для нього головні протиріччя – «боротьба волей» та наявність двох суб'єктів або двох осіб (чи іпостасей). Однак, на думку Г. Беневича, Аполінарій прийшов до традиційного для платонізму, але не прийнятого християнською думкою ототожнення «особи» з розумною душею [7, с. 357]. Незважаючи на суперечливість позицій Аполінарія, які не узгоджувалися з традиційним вченням, більшість богословів високо відзначили його внесок у становлення християнської триадології. Однак христологічна доктрина богослова знайшла негативну реакцію на II Вселенському соборі і була засудженою.

Діяльність Першого і Другого Вселенських соборів засвідчила всю складність христологічного питання, яке християнські богослови намагалися вирішити шляхом догматичного закріплення в Нікео-Константинопольському Символі віри. Еволюція христологічної доктрини та її утвердження відбувалася в намаганні богословів відмежуватися від арианства і аполінарізму, які на місце людського розуму Христа помістили Логос, на основі чого виокремлювали в Ньому одну природу.

Література

1. Сидоров А. Святоотеческое наследие и церковные древности: научное издание. Т. 1. Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. 432 с.
2. Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского: Ист.-догмат. исслед. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908. LXIV, 406 с.
3. Болотов В. Лекции по истории древней церкви (в 4-х т.). Т. II: История церкви в период Константина В. / Под ред. Бриллиантова А. Посмертное издание. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. 474 с.
4. Святитель Василий Великий, архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння. К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2010. Том 1. Книга 1. 632 с.
5. Творения иже святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарий Каппадокийския. Том 3. Санкт-Петербург: Издательство П.П. Сойкина, 1911. 424 с.
6. Маркелл Анкирский. Против Астерия. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / перевод А.Ю. Братухина. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 160–166.
7. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т. 1 / Под науч. ред. Г.И. Беневича и Д.С. Бирокова; сост. Г.И. Беневич. М., СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. 672 с.
8. Муретов М. Протестантское богословие до появления Страусовой «Жизни Иисуса». Москва: 2-я Типография А.И. Снегиревой, 1894. 117 с.
9. Деяние Вселенских соборов (в 7-ми т.). Том первый / изд. в рус. переводе при Казанской Духовной Академии. изд. 3-е. Казань: Центральная Типография, 1910. 402, II с.
10. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель: Жизнь с Богом, 1964. 614 с.
11. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви. М.: АСТ, 2005. 633 с.

Анотація

Соколовський О. Л. Роль перших Вселенських соборів у формуванні христологічної доктрини. – Стаття.

У статті проаналізована діяльність I та II Вселенських соборів у розв'язанні питання божественності і передвічного народження Ісуса Христа. Встановлено, що засудження арианського вчення Отцями собору пробудило в суспільстві непереборний інтерес до богословських полемізувань, які переросли в справжню церковну боротьбу навколо християнського віросповідання. Доведено, що христологічні дебати цього періоду ставили подвійне завдання: з одного боку, потрібно було спростувати вчення, що суперечило християнським засадам, а з іншого – дати точне визначення тим істинам християнської віри, які мали відмінну інтерпретацію в ученнях різних богословів. Це завдання досягалося як індивідуальними зусиллями християнських богословів, так і спільною діяльністю християнської церкви. Визначено, що розроблена Нікейським собором догматична основа християнського вчення стала поштовхом до формування православного богослов'я у багатьох країнах, яке пройшло складний шлях віроповчальних перетворень, спричинених часом, іноземними впливами, суспільними змінами, і стало підґрунтям офіційної самобутньої грецької православної культури.

Ключові слова: христологічна доктрина, сотеріологія, теологія, догматика.

Аннотация

Соколовский О. Л. Роль первых Вселенских соборов в формировании христологической доктрины. – Статья.

В статье проанализирована деятельность I та II Вселенских соборов при решении вопроса божественности и предвечного рождения Иисуса Христа. Установлено, что осуждение арианского учения Отцами собора пробудило в обществе непреодолимый интерес к богословским полемикам, которые переросли в настоящую церковную борьбу вокруг христианского вероисповедания. Доведено, что христологические дебаты этого периода ставили двойное задание: с одной стороны, нужно было опровергнуть учения, которые противоречили христианским основам, а с другого – дать точное определение истинам христианской веры, имеющим отличную интерпретацию в учениях разных богословов. Это задание достигалось как индивидуально христианскими богословами, так и общей деятельностью христианской Церкви. Определено, что разработанная Никейским собором догматическая основа христианского учения стала толчком к формированию православного богословия во многих странах, которое прошло сложный путь вероучительных преобразований, вызванных временем, иностранным влиянием, общественными изменениями, и стало основой официальной самобытной греческой православной культуры.

Ключевые слова: христологическая доктрина, сотериология, теология, догматика.

Summary

Sokolovsky O. L. The role of the first Ecumenical Councils in the formation of the Christological doctrine. – Article.

The article analyzes the activity of the first and second Ecumenical Councils in solving the question of divinity and the birthright of Jesus Christ. It has been established that the condemnation of the Arian doctrine by the Fathers of the Cathedral stirred up an irresistible interest in theological controversy in the society, which grew into a true church struggle around the Christian faith. It has been proved that the Christological debate of this period was a dual task: on the one hand, it was necessary to refute the teachings that contradicted the Christian principles, and on the other hand, to give an exact definition to the truths of the Christian faith, which had a distinct interpretation in the teachings of various theologians. This task was achieved as an individual effort of Christian theologians, and the joint activities of the Christian Church. It has been determined that the doctrinal basis of Christian doctrine developed by the Nicene Cathedral became an impetus for the formation of Orthodox theology in many countries, which followed the complex path of pervasive transformations caused by time, foreign influences, social changes, and became the basis of the official original Greek Orthodox culture.

Key words: Christological doctrine, soteriology, theology, dogma.

УДК 283/289

О. А. Спис
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософії та історії науки і техніки
Київського інституту залізничного транспорту
Державного університету інфраструктури та технологій

УКРАЇНСЬКІ ПРОТЕСТАНТИ У РІК ВІДЗНАЧЕННЯ ЮВІЛЕЮ РЕФОРМАЦІЇ: ДОСЯГНЕННЯ І ВИКЛИКИ

Рік відзначення 500-річчя Реформації завершився. За масштабом, активністю, різновекторністю заходів, які організували протестанти в Україні з нагоди святкування, не порівнюється жодна протестантська країна Європи і США також. Це неодноразово зазначали «високі» іноземні гості. Указ Президента надав змогу протестантам вийти на «велику сцену»: «Указ відкрив більше можливостей для протестантів вийти в інформаційний та суспільний (у тому числі освітньо-науковий) простір, і коли посилаються на нього, то, шкоріше, це робиться для того, щоб показати на місцях, що ми, євангельські християни, не секта, не сектанти, і що це оцінено на найвищому рівні – на рівні Президента України» [5]. Українські протестанти, чекаючи такої нагоди не одне сторіччя, виявилися консолідованими, незважаючи на широку конфесійну різноманітність (у відзначенні ювілейного року брали участь 25 конфесій); певною мірою забезпечені кадрово, відповідно до вимог часу, а головне, надзвичайно серйозно вмотивовані скористатися такою першою можливістю за весь час функціонування протестантизму в Україні поширювати Благую Звістку, говорити про правду у нашу добу постправди, заявити про себе як про Церкву Христову відкрито, сміливо і масштабно. Все це вказує на високу духовну свідомість українських протестантів, на те, що вчення не розходяться з ділами, про певну готовність відповідати духові часу у сенсі володіння сучасними технічними та інформаційними засобами. Задіяність журналістів і політиків, митців і програмістів, освітян і економістів, медиків і бізнесменів промовисто засвідчує про широку палітру демографічної складової частини сучасної протестантської Церкви в Україні, а провідна участь єпископів і пасторів, богословів і учителів, євангелістів говорить про підготовлений і посвячений корпус священнослужителів. Відомий науковець Р. Соловій зазначив: «Тема вийшла на широкий загал, отримала значний суспільний резонанс, привернула увагу науковців і громадськості» [10].

У зв'язку з відзначенням ювілею Реформації тема розвитку протестантизму в Україні привернула увагу багатьох істориків, соціологів, економістів, але найбільше, звичайно, цю тему досліджували філософи-релігієзнавці та богослови. Серед релігієзнавчих досліджень варто виділити праці В. Любашенко, П. Кралука, П. Яроцького, С. Саннікова, М. Черенкова, М. Балаклицького. Заходам, приуроченим святкуванню 500-річчя Реформації, вже встигли надати свою оцінку Л. Филипович, Р. Соловій, Т. Дятлик. Проте вражаючи соціально-демографічні зміни, ідейно-соціальні та доктринальні прориви і пошуки протестантських церков, їх місце і роль у формуванні громадянського суспільства в Україні, зв'язок із соціокультурними процесами все ще потребує всебічного й системного релігієзнавчого аналізу.

Актуальність вибраної теми полягає в тому, що українські протестанти, задіявши певною мірою різні суспільні інституції – міські ради, університети, бібліотеки, депутатський корпус, хоча і слабо відчутний, мали вплив на українське суспільство. У зв'язку з цим діяльність українського протестантського руху в рік відзначення «R – 500» потребує детального вивчення і систематизації в історичному ракурсі з метою глибшого усвідомлення еволюції самого протестантського руху в Україні і його впливу на суспільні процеси.

Метою статті є систематизація й аналіз діяльності українських протестантів, зумовленої переосмисленням розвитку та наслідками такого феномена, як європейська Реформація.

Напевно, всю картину заходів, подій, аналітичної роботи у рік відзначення ювілею найповніше і найкраще висвітлював спеціально створений протестантами сайт «R500.ua». На сайті за рік розміщено понад сотні аналітичних статей, більше 50 інтерв'ю з визначними особистостями протестантизму та інших відомих громадських діячів із найрізноманітніших суспільних сфер про актуальність реформації як протягом минулих п'яти століть, так і нині. Що стосується заходів, які проводилися за рік, організованих протестантами або з їхньою участю, то тільки на зазначеному сайті їх нараховується до 500. Аналіз інформації допомагає з'ясувати, що протестанти намагалися охопити кожен сферу суспільного життя.

Часто такі входження не було новиною для протестантів, оскільки мали ще раніше сформовані асоціації, місії, альянси, рухи тощо. Наприклад, протестанти були активні і раніше у процесі популяризації, утвердження християнських цінностей у сфері ЗМІ. З метою необхідності реформації засобів масової комунікації асоціація «Новомедіа» (Асоціація християнських журналістів, видавців і мовців, створена з ініціативи протестанта Р. Кухарчука) 13 років організує форуми для християнських журналістів, які є масштабними майданчиками для професійної реалізації, місцем зібрання медійної спільноти на засадах професійних стандартів і цінностей.

«Новомедіа» вже втретє входить до складу громадської ради при Державному комітеті телебачення і радіомовлення. Асоціація бере участь у громадському контролі інформаційного простору України з метою стежити за дотриманням засобами масової інформації стандартів професійної і християнської етики [4].

Асоціація вже п'ятий рік поспіль відзначає нагородами журналістів за компетентне висвітлення християнських цінностей у своїх матеріалах: християнські цінності на телебаченні, в друкованих ЗМІ та в інтернет-виданнях [8].

Водночас відбулися зміни і у власне протестантських ЗМІ. Вони набирають високого професійного рівня, стають конкурентоспроможними і конвергентними. І хоча створення християнських ЗМІ і далі для протестантської Церкви є нагальною потребою, але телеканал цілодобового супутникового мовлення «Надія», «Клуб Life», мультсеріал «Суперкнига», Світле радіо – проекти відомої в 106 країнах Асоціації «Еммануїл», низка сайтів, останній з яких «R – 500 ua», стають гідними уваги.

Взагалі, на початку інтернет-доби саме протестанти першими зрозуміли важливість використання ІТ. О. Добродум із цього приводу пише: «Протестантизм є активним, успішним і креативним у справі освоєння ІТ в релігійних цілях» [3, с. 49]. Українські протестанти активно поповнюють мережу світового протестантського інтернету численними сайтами церков і богословських навчальних закладів, місій і часописів, відеозаписами проповідей і свідоцтв, відеоконференціями і форумами, протестантським ТВ і музикою, онлайн-ресурсами, чатами, серверами спілкування. Євангеліє проповідується в соцмережах, форумах і дискусійних групах.

Протестанти дедалі активніше демонструють і свою громадянську позицію. Саме з ініціативи вже згаданого Р. Кухарчука у 2010 р. був створений Всеукраїнський громадський рух «Всі разом» – неформальне об'єднання громадських організацій та громадянських ініціатив, інфраструктура та ресурсний центр для суспільно корисних ініціатив, майданчик для суспільно корисних справ. Щороку

ця організація стає потужнішою, залучаючи еліту суспільства для вирішення важливих суспільних проблем через щорічні форуми.

З метою захисту сімейних цінностей у 2014 р. була створена ще одна міжконфесійна платформа – Альянс «Україна за сім'ю» (за ініціативи президента Асоціації «Емануїл» Стіва Вебера). Керівник Влад Сила є членом експертної ради при міжфракційній групі «За духовність, моральність і здоров'я України» у Верховній Раді України.

Евангельські християни активно працюють за збереження інституту сім'ї і через низку інших місій, центрів, проєктів – «Молодь із Місією», Міжнародний Центр Батьківства, проєкт «Сильне покоління», АСЕТ(2005 рік) – Всеукраїнська благодійна організація, яка спрямована на пропаганду здорового способу життя, вірної сім'ї. На окрему увагу заслуговує Асоціація християнських таборів, створена у 1996 р. Лише 2017 р. у навчальних заходах узяли участь 2 243 працівників, які у своїх таборах мали вплив у середньому на 25 000 підлітків та молоді [9, с. 7].

Що виразно вирізняє протестантів від християн інших напрямів в Україні – це соціальне служіння. Особливо активно евангельські християни працюють зі знедоленими дітьми. Так, 20 років тому Р. Корнієнко започаткував соціальне служіння таким дітям, створивши Об'єднання соціальних проєктів «Отчий дім». Щомісяця Об'єднання допомагає 5 000 дітей. Реабілітаційний центр «Республіка Пілігрим» за 17 років функціонування допомогла більше 3 000 безпритульним дітям. Понад 2 000 безпритульних дітей була надана допомога за 18 років «Службою порятунку дітей». І колосальна, можливо й визначальна заслуга в тому, що нашій країні не властиве таке явище, як безпритульні діти, належить саме протестантам.

Протестанти активно долучилися до реформи, метою якої є відмовитися від інтернатної системи виховання. Вони є активними учасниками Альянсу «Україна без сиріт». На 2017 р. під опікою евангельських віруючих перебувають 20 000 дітей, 5 000 знедолених дітей отримують матеріальну допомогу [9, с. 10].

Протестантами створено численну кількість благодійних місій та асоціацій, реабілітаційних центрів для алко- наркозалежних, які входять до Всеукраїнської громадської організації християнських центрів реабілітації. Понад 300 протестантських реабілітаційних центрів допомогли 50 000 людей отримати свободу від алко- та наркозалежностей [9, с. 11].

Якщо раніше українські протестанти входження в політичну сферу суспільства вважали ледь не гріхом, то нині вони ініціюють і самі організують «молитовні сніданки» у стінах Верховної Ради (щорічні Національні молитовні сніданки запроваджені з 2011 р.), міських рад, університетів та самі є активними учасниками у своїй країні та за кордоном.

Саме протестанти у рік «R – 500» привернули увагу і запросили в нашу країну відомих світовій спільноті громадських діячів, парламентарів, професорів, проповідників із метою ознайомлення українського суспільства з реформаційними ідеями та їх здобутками в різних країнах світу.

Якщо на початок 1990-х рр. проблема професійної і не- професійної освіти виявилася однією з найбільш складних, то в 2017 р. існує вже розгалужена мережа богословських шкіл, які класифікуються за назвою, що відображає первинну мету і їх місію – коледж, семінарія, біблійний інститут і християнський університет [2]. На 2017 р. така мережа налічує 95 вищих духовних учбових закладів, 185 духовних шкіл рівня коледжу, що працюють на регіональному та церковному рівнях, 20 вищих духовних закладів рівня семінарії мають членство в Євро-Азіатській акредитаційній асоціації [9, с. 22].

Отже, за чверть століття виросло нове покоління – з новими парадигмами мислення, виховане в умовах свободи і відкритості до інформаційного простору. Тільки таке покоління здатне без страху, професійно у різних сферах суспільної діяльності нести евангельське світло.

Це з одного, зовнішнього боку, з іншого – рік відзначення 500-ліття Реформації сучасними протестантськими церквами України став серйозним викликом для самих протестантів, оскільки переосмислення історії актуалізувало питання внутрішньої ревізії, перш за все, у сенсі відповідності реформаційним ідеям, які стали поштовхом для повернення Церкви до витоків, що не могло не вплинути на світ, що цю Церкву оточував.

У низці заходів, які приурочувалися до події «R – 500», мислителями світськими і церковними висловлювалися погляди, які вже стали постулатами, що стосуються теми Європейської Реформації: 1) реформація не можлива без реформації серця; 2) реформація – це процес, який має тривати завжди. Все це загострило увагу, перш за все, богословів та служителів церкви, треба дати правдиву оцінку: чи відповідають протестантські церкви в Україні сучасним викликам Реформації, чи дійсно протестантські громади йдуть «слідом за Духом, який змінює свою дію» [6, с. 217], на що вказує сучасний дослідник С. Санніков; чи дійсно для сучасних протестантів лозунг «Незмінне Євангеліє – змінному світу» є дієвим.

Контент-аналіз наукових публікацій дає змогу виявити бачення цілої когорти богословів, пасторів, які вважають, що сучасній протестантській Церкві ще треба пізнати суть Реформації, щоб реформуватися самій. Так, богослов Т. Дятлик, голова правління Міжнародної ради з евангельської теологічної освіти у веб-конференції «Реформація – 500: як українські протестанти використали ювілей», зазначає: «Чомусь я впевнений, що популяризація самої Реформації не приведе нікого ближче до Бога, як не привели масові евангелізації. Я в цьому дійсно впевнений. Нам треба показати те, що є і задатись питанням: а що має бути? А мають бути, перш за все, тихі особисті стосунки з Христом, тихі особисті багаторічні стосунки з іншим, із ближнім, якого ми хочемо направити до Христа. Та й змінює людину не факт Реформації і не її гасла, а по суті і по правді – Христове Євангеліє і Дух Святий, бажання жити не стільки по духу Реформації, скільки по Духу Христа». Реформація почалася, продовжувалася і має продовжуватися (якщо є на це шанс в Україні), починаючи не з економіки, а з богословського осмислення таких питань: хто для мене Бог? хто для мене Церква? хто я для Бога? що для мене Суспільство? що для мене Природа?» [5].

Взагалі переосмислення уроків Реформації поставило для українських протестантів цілу низку актуальних питань. Одним із таких питань є: чи можна поставити знак дорівнює між Реформацією Церкви і реформацією суспільства, якщо так, то яким чином Церква може впливати на суспільство і чи взагалі вона це має робити? Навколо цього питання протестантський провід розділилася на дві когорти: науково-богословський корпус та душпасторський провід. Богослови здебільшого стверджують, що сліпо калькувати Реформацію, яка відбулася у середньовічній Європі, вже не вдасться, та й перетворення суспільства – це не першочергове завдання Реформації Церкви. Так, М. Черенков зазначає: «Вона (Реформація – О.С.) буде не поверненням у Середньовіччя, але зціленням між епохами, відновленням такого спадкоємства, де є місце і для античності, і для Ренесансу, і для Просвітництва, і для постмодернізму, і для постспост» [13]. А закид «Ми можемо перетворити суспільство» Черенков сприймає як зухвалість. Інший відомий сучасний дослідник Р. Соловій із цього приводу переконаний також, що протестантська Реформація XVI ст. «не може бути повторена» [11].

Про те, що першочерговим завданням Церкви є не зміна суспільства, С. Санніков пише: «Є небезпека побачити реформацію як необхідність підлаштуватися під суспільство, орієнтуватися на суспільство» [6, с. 216], «<...>коли ми починаємо процес реформації – ми перебудовуємо себе під дією, перш за все, Духа, а не суспільства» [6, с. 217].

Так, вже згадуваний Т. Дятлик вважає: «Ми не можемо реформувати суспільство, ми можемо дозволити Богу реформувати мене особисто і допомогти іншому, ближньому,

щоб він, вона також дали змогу Богу реформувати себе. Тоді і буде реформація суспільства, коли кожен почне з себе, а не з ближнього» [5]. На думку дослідника, реформування суспільства без реформації особистої приведе до насилля.

Але протестанти переконані, що християнин не може виконати Божу волю поза суспільством і не перебуваючи в покликанні: «Християнській спільноті в Україні сьогодні, як ніколи, треба повернутися до таких понять, як місія Бога і місія християнина в професії і в суспільстві, а не тільки в церковному середовищі. Нам треба відійти від тлумачення поняття «поклоніння Богу» тільки в межах неділі чи під час богослужінь в інші дні тижня». Але: «Чи можемо ми змінити когось, якщо не змінимося самі? – запитує відомий сучасний протестантський філософ М. Черенков. – Захопленість перетвореннями зовнішніми без готовності до внутрішніх змін може закінчитися дуже погано – дискредитацією слів і девальвацією сенсів. «Презентувати себе» і «перетворити суспільство»? Врятуй нас, Господи, від таких «реформацій» [13].

Питання, яке витікає з попереднього й стало досить дискусійним, – чи можна повторити європейську Реформацію XVI ст. у нашому, слов'янському суспільстві? Богословці впевнені, що не можна ігнорувати особливості східноєвропейського світу з його вкоріненим візантійським мисленням, в основі якого лежить «раболіпство перед державною владою загалом» [7, с. 13], тоді як західне християнство «не боялось самокритики і реформ» [7, с. 19]. Саме це, напевно, і є відповіддю на роздуми, які висловлює проф. М. Черенков із приводу того, чому перші дві «хвилі» Реформації в Україні «не змогли докорінно змінити справ речей у домінуючих конфесіях та суспільстві загалом» [12, с. 320]. І, враховуючи думку В. Бачініна про те, що слов'янський світ із Візантією тісно зближує: 1) переконаність в тому, що вони завжди мають рацію та 2) інститути тоталітарної державності, можна допустити прогноз С. Саннікова, який вважає, що «ці риси навряд чи допустять реальну Реформацію в Східну Європу» [7, с. 20].

Ще одне питання, яке стало викликом для більшості церковнослужителів, – необхідність богословської освіти для протестантського проводу. Питання професійної освіти для священнослужителів взагалі не стояло раніше у вітчизняній протестантській спільноті через історичні причини. Якщо років 10 тому воно несміливо, «колуарно» обговорювалося лише в богословських колах, то і нині пастори бажали б його зняти з порядку денного. Проте протягом останнього року, у контексті святкування «R – 500», в широких обговореннях різнопланових плюсів і мінусів протестантизму, переосмислення історії і уроків Реформації це питання звучить дедалі гучніше, наполегливіше та більш переконливо в мас-медійному просторі, наукових колах і соціальних мережах. Щодалі, то особливо українські богослови (причому різноконфесійні), питання професійної освіти для священнослужителів роблять таким важливим, що від розв'язання якого великою мірою залежить доля українського протестантизму. Напередодні святкування «R – 500» доктор богослов'я, п'ятидесятник Р. Соловій, застерігаючи оргкомітети від профанації, писав: «<...> без критичного перегляду світоглядних пріоритетів, форм церковного устрою, парадигм взаємодії із суспільством, ставлення до науки і освіти, усі заклики до Реформації суспільства будуть профанацією великої події.

Така глибока реформація внутрішнього життя євангельсько-протестантських церков неможлива без уважного ставлення до богослов'я та освітніх богословських закладів, які мали б стати епіцентрами продукування необхідних смислів та ідей. На жаль, у східноєвропейському євангельському протестантизмі поширене неоднозначне ставлення до класичного богословського мислення. Вітчизняний протестантизм, що історично формувався як народний рух, здебільшого з підозрою ставився до інтелектуального виміру релігійності. Отже, богослов'я зверхньо сприймалося як форма згубного впливу західного «лібералізму», загроза питомих слов'янській духовності та небезпечне «мудрування».

У богословському пошуку, написанні статей чи книг часто вбачається вияв недостатньої духовності і стійкості у вірі (адже все вже й так відомо), непотрібне марнування часу, не пов'язане безпосередньо з виконанням Великого доручення Христа. Зауважимо, проте, що усі заклики реформувати Україну приречені на невдачу, якщо вони не будуть спиратися на богословський аналіз сучасної соціокультурної ситуації, вивчення тектонічних світоглядних трансформацій, які радикально змінюють обличчя нашого суспільства» [11]. Р. Соловій нагадує, що реформаційний рух XVI ст. – це університетський рух, а його засновником та іншими впливовими особами Реформації були «людьми високої освіти та культури», доктори богослов'я, професори, тощо [11].

На думку Т. Дятлика, реформація церкви відбувається тоді, коли поряд із Божим Словом і посвятою людини Богу стоїть ще й університетське богослов'я: «Справжній процес реформування євангелічної Церкви неможливий (імхо) без глибокого розуміння Євангелія, без особистої посвяти найперше Царству Божому (а не просто державі, чи нації) і без університетського богослов'я. Університет <...> задає місіологічні питання, без яких неможливий розвиток богослов'я, як осмислення того, що робить Бог і де ми, як Церква, можемо приєднатися до Його роботи. <...> Але нам, євангелічній спільноті, потрібно ще разом до цього рости» [5].

Доктор наук із соціальних комунікацій, адвентист М. Балаклицький пише: «Українські протестанти, в принципі, Біблію мають і, ймовірно, читають. Однак на заваді прогресу в цьому питанні стає брак відповідної освіти, що спричиняє низький поріг критичності щодо слів проповідників, богословську «всеїдність», релятивізм і суб'єктивність у сприйнятті священного тексту <...> нікого так не бояться проповідники, як біблеїсти».

Усе це викликає потребу не лише у красномовних пасторах (такі в Україні завжди були), а й у їхній системній освіті. Інтелектуальний потенціал пострадянського протестантизму залишається незапогребуваним і невикористаним. Вміючи змобілізувати на практичну діяльність «у полі», протестантські віруючі не роблять внеску в богослов'я та зокрема біблеїстику, не заохочують релігієзнавчих студій, не виховують національну автуру книговидання, за рідкісними винятками системно не працюють із доступними медіа. Не дивно, що системного свідчення в колах інтелігенції (надто національно свідомої) українські протестанти не ведуть – і успіху на цій ділянці не мають [1].

Отже, всі вищевказані питання виявилися досить дискусійними, такими, що потребують подальшого вирішення. Проте саме пошук, динаміка, а не закостенілість й свідчить про те, що український протестантський рух йде реформаційним шляхом.

Література

1. Балаклицький М. Реформація триває? URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/balaklycky_column/65255/.
2. Гура В. Классификация и обзор евангельских богословских ВУЗов Украины. URL: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/38725-klassifikaciya-i-obzor-evangeliskix-bogoslovskix-vuzov-ukrainy.html>.
3. Добродум О.В. Модусы проявления WWW в функционировании протестантских общин. Реформація і сучасний світ. Філософія. Богослов'я. Наука: Матеріали Міжнародної наукової конференції. Одеса. Астропринт. 2017. С. 49–52.
4. Огляд діяльності Асоціації «Новомедіа» за 2017 рік. URL: <http://novomedia.ua/node/2009>.
5. Реформація-500: як українські протестанти використали ювілей / Веб-конференція з 31 жовтня 2017 09:00 до 8 листопада 2017 12:30. URL: https://risu.org.ua/ua/index/conferencedetails/47?questions_p=0.
6. Реформація и христианство в современном мире. Панельная дискуссия. Богословские размышления. Спецвыпуск: Реформація: история и современность. 2015. 237 с.
7. Санников С. Имплементация Semter Reformanda во временных и культурных контекстах Восточной и западной

Европы. Богословские размышления. Спецвыпуск: Реформация: восточноевропейские измирения. 2016. № 17. 237 с.

8. Семь журналистов получили в Киеве награды за освещение христианских ценностей URL: www.religion.in.ua/news/vazhlyvo/38079-sem-zhurnalistov-poluchili-v-kieve-nagrada-za-osveshhenie-xristianskix-cennostej.html.

9. Сім'я як духовна фортеця. Протестанти. Надбання України – Асоціація ПОКЛІК. 2017. 30 с.

10. Соловій Р. Досвід Реформації повторити неможливо, але її уроки потрібно врахувати. URL: <http://www.istpravda.com.ua/articles/2017/12/27/151830/>.

11. Соловій Р. Ювілей Реформації: профанація чи рецепція. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/rsoloviy_column/64881/.

12. Черенков М. Протестантизм і «Східна Реформація». Протестантські церкви у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (до 500-ліття Реформації): Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Тернопіль, 27–28 квітня 2017 р.). Тернопіль – Київ: ФОП Осадца Ю.В., 2017. 363 с.

13. Черенков М. Реформація під питанням. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/mcherenkov_column/64948/

Анотація

Спис О. А. Українські протестанти у рік відзначення ювілею реформації: досягнення і виклики. – Стаття.

На основі контент-аналізу протестантських електронних ресурсів, наукових видань, а також досліджень численних заходів у статті проаналізовано діяльність українських протестантів у рік відзначення 500-річчя Реформації. Виявлено, що подія святкування ювілею Реформації стала своєрідною візитною карткою протестантського руху в суспільно-релігійному житті, яка засвідчила, що протестантська церква є відкритою до суспільства, здатна відповідати на різні суспільні виклики. Поряд із цим ця подія стала серйозним викликом для самих протестантів, оскільки переосмислення історії актуалізувало питання внутрішньої ревізії, перш за все, у сенсі відповідності реформаційним ідеям.

Ключові слова: 500-річчя Реформації, українські протестанти, реформація церкви, реформація суспільства, реформаційний рух, реформаційні ідеї.

Анотация

Спис О. А. Украинские протестанты в год юбилея Реформации: достижения и вызовы. – Статья.

На основе контент-анализа протестантских электронных ресурсов, научных изданий, а также исследований многочисленных мероприятий в статье проанализирована деятельность украинских протестантов в год празднования 500-летия Реформации. Выявлено, что событие празднования юбилея Реформации стало своеобразной визитной карточкой протестантского движения в общественно-религиозной жизни, которая показала, что протестантская церковь открыта для общества, способна отвечать на различные общественные вызовы. Наряду с этим, это событие стало серьезным вызовом для самых протестантов, поскольку переосмысление истории актуализировало вопрос внутренней ревидии, прежде всего, в смысле соответствия реформационным идеям.

Ключевые слова: 500-летие Реформации, украинские протестанты, реформация церкви, реформация общества, реформационное движение, реформационные идеи.

Summary

Spys O. A. Ukrainian protestants in the year of commemoration annual reform: achievements and challenges. – Article.

On the basis of content analysis of Protestant electronic resources, scientific publications, as well as studies of numerous events, the activity of Ukrainian Protestants in the 500th anniversary commemoration of the Reformation was dissected. It was found that the celebration of the anniversary of the Reformation became a kind of a carte-de-visite of the Protestant movement in social and religious life, which testified that the Protestant church was open to society, capable of responding to various social challenges. At the same time, this event was a major challenge, first of all, for the Protestants themselves, because rethinking of the history has actualized the issue of internal revision, first of all, in the sense of conforming to reformist ideas.

Key words: 500th anniversary of the Reformation, Protestant movement, Reformation of the church, society reformation, reform ideas.

УДК 1(091)(447)

В. В. Співак
кандидат філософських наук,
докторант Національної музичної
академії України імені П. І. Чайковського

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТВОРЧОСТІ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Філософська культура XVII ст. продовжує привертати увагу дослідників, що пояснюється, як наявністю широкого кола проблемних територій на інтелектуальній мапі Європи, так й важливістю цього періоду для розвитку західної філософії. Адже, окрім яскравого мистецького колориту та гучних суспільно-політичних подій, епоха бароко виділялася досить значними інтелектуальними процесами. На загальноєвропейському рівні XVII ст. стало «часом великих систем» [8, с. 4], що відзначався творчістю Френсіса Бекона, Рене Декарта, Готфріда Лейбніца, Джона Локка, Бенедикта Спінози та інших «титанів» Нового часу. Однак цей «філософський олімп» раннього модерну, який має ряд спільних характеристик (категоріальний апарат, увага до епістемологічної проблематики тощо) не був суто монолітним. У межах загальноєвропейського філософського простору спостерігалися масштабні зрушення й на національному рівні, що втілювалися у відповідних напрямках. Так, наприклад, ми можемо говорити про такі «хрестоматійні» явища, як британський емпіризм, континентальний раціоналізм Франції, Нідерландів й Німеччини та «другу схоластику» Іспанії, Португалії й Італії, що не здавала в цю епоху своїх позицій [18]. При цьому кардинальні відмінності регіональних філософських явищ не роблять їх менш «цінними» щодо одне до одного, адже всі вони перепліталися в єдину інтелектуальну мозаїку «Великого століття».

Не є виключенням у цьому сенсі й українська філософська традиція, що в XVII ст. зазнала трансформації під впливом культурних процесів, запущених «могилянськими реформами». В епоху бароко в українській філософській культурі не тільки розвивалася спадщина вітчизняного «любомудрія», але й закладалися основи академічного викладання філософії та «професійного» філософствування. Створюване в цей час українськими мислителями, неповторне обличчя вітчизняної філософської думки є частиною загальноєвропейського культурного простору та філософського процесу [10, с. 8].

Очевидно, що для того аби детальніше розібратися в особливостях вітчизняної філософської культури епохи бароко, треба звернутись до вивчення джерельної бази спадщини її носіїв. Адже без розуміння джерельної бази текстів окремих мислителів важко скласти цілісне уявлення про духовну культуру епохи. Ярослава Стратій слушно зазначає: «Мислителі формували культуру епохи, а епоха формувала їх самих» [13, с. 139].

XVII ст. відрізнялося діяльністю плеяди видатних церковних мислителів. Це, зокрема, Петро Могила, Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Йоаникія Галятівський. Досить значне місце в цьому ряді займає фігура лаврського проповідника Антонія Радивиловського, спадщина якого опинилася у фокусі цього дослідження.

Джерельна база текстів церковних мислителів епохи бароко вже давно стала об'єктом дослідників. Зокрема, на джерела творчості Петра Могили, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Йоаникія Галятівського, звертали увагу: Марек Мельник [20], Лариса Довга [3; 4], Микола Сумцов [14; 15], Олена Магушек [7], Володимир Шевченко [17], Костянтин Біда [1], Інна Чепіга [16], Наталя Яковенко [19]. На джерела творчості Антонія Радивиловського звертали увагу Михайло Марковський [6] та Володимир Кречетень [5]. Однак джерельна база текстів Антонія Радивиловського розглянута фрагментарно та потребує комплексного дослідження.

Метою цього дослідження реконструкція джерельної бази творчості Антонія Радивиловського. Така реконструк-

ція здійснюється шляхом виявлення посилань та заповишень з інших джерел у текстах проповідника.

Джерельною базою нашого дослідження стали рукописні та друковані проповіді Антонія Радивиловського зі збірок «Вінець Христов...» та «Огородок Марії Богородиці...».

Спадщина проповідника займає вагомe місце в переліку визначних досягнень вітчизняної духовної культури епохи бароко. Творчий доробок Антонія Радивиловського нараховує понад 400 проповідей, що створювалися проповідником протягом 50–80-х рр. XVII ст. [5, с. 18–19]. До нас дійшло дві рукописні та дві друковані збірки проповідей Антонія Радивиловського під назвами «Огородок Марії Богородиці» та «Вінець Христов».

Найстарша них – рукописний «Огородок Марії Богородиці», що складається з двох томів. Загальна кількість проповідей в обох рукописних томах становить 287 «Слів». У першому томі вміщено 128 проповідей, приурочених до церковних свят.

Другий том містить 159 «Слів» на дні пам'яті святих та церковні свята. Також у цьому томі розміщено проповіді на посвяту Інокентія Гізеля в Архімандрити Києво-Печерської Лаври, погребові проповіді та «Слова» на роковини смерті Петра Могили.

Друкований «Огородок...» виданий у 1676 р. містить 129 проповідей на свята, дні пам'яті святих та тематичні проповіді: про молитви і піст під час військової загрози, «скорботу», про сповідь, про пекло (два «Слова») та про шлюб.

Рукописний «Вінець Христов», що створювався у 1671–1682 рр. (за часів лаврського намісництва проповідника), містить 126 недільних проповідей та «Слова» на свята й дні пам'яті святих. Також у цей обсяг входять «Слова часу війни» та «Общє» проповіді на дні будь-якого апостола, мученика, вчителя церкви та преподобних «мужів та жен».

Виданий у рік смерті проповідника (1688 р.) друкований «Вінець Христов» складений зі 115 недільних проповідей та проповідей на різні свята.

Отже, загальний обсяг друкованої спадщини проповідника становить 244 проповіді, а ще 169 «слів» залишилися невиданими.

У творчості проповідника відбилися головні тенденції розвитку тогочасної української та загальноєвропейської культури, тож його тексти є цінним джерелом для вивчення духовної культури українського бароко.

Творчий шлях Антонія Радивиловського пов'язаний із могилянським оновленням української православної Церкви, в межах якого було створено Києво-Могилянську Академію, що стала Alma Mater проповідника.

Київська колегія (більш відома як Києво-Могилянська Академія) забезпечувала українську церкву та суспільство якісними кадрами, вихованими за зразками європейської освіти (в її єзуїтському варіанті) [9]. Її випускники, що обирали духовну кар'єру, ставали представниками «нового духівництва», відмінною рисою якого є володіння широким спектром знань, корисних для душпастирської діяльності. Носієм цієї вченості був і проповідник Антоній Радивиловський, який отримав у колегії основи філософської освіти та базові знання з теології, що була тісно пов'язана з нею в ту епоху. Загальновідомо, що джерелом філософської думки Києво-Могилянської Академії виступала католицька, так звана «друга» схоластика. Однак барокова культура спиралась не лише на здобутки контрреформації [2, с. 346]. Тож в основі філософської думки київських професорів лежала також патристична традиція, гуманістичні і певною мірою реформаційні ідеї.

Схоластичний вишкіл дав Радивилівському необхідні інтелектуальні навички щодо роботи з літературою, оволодіння потрібними знаннями та використання їх під час написання проповідей. Також проповідник, окрім «руської» (староукраїнської), знав церковнослов'янську, польську та латинську мови, що, ймовірно, доповнювались базовими знаннями грецької. Це дало йому змогу використовувати в своїй творчості спадщину античної філософії, східної та західної патристики, авторів західного середньовіччя, творчу спадщину ренесансних гуманістів, а також масив сучасної йому польської та вітчизняної літератури.

Численні посилання на маргіналіях рукописів та друкованих праць Антонія Радивилівського, а також виявлені фрагменти запозичень з інших авторів, за відсутності прямого посилання, засвідчують знайомство проповідника з широким спектром літературних джерел, серед яких є й ряд позицій філософської продукції.

Так, проповідник посилається на античних філософів: Платона, Аристотеля, Цицерона та Сенеку. При цьому пряме знайомство зі спадщиною Аристотеля підтверджується посиланнями на широке коло його текстів (детальний огляд впливу Стагірита на доробок Радивилівського буде викладений пізніше). Що ж до його вчителя – Платона, то з його текстами проповідник знайомий значно менше. Прямі посилання на Платонівські тексти відсутні, однак можна віднайти запозичення з окремих його діалогів. Із працями стоїчних філософів Антоній Радивилівський ознайомився як безпосередньо, так і через призму коментарів Юста Ліпсія. Досить багато філософських міркувань та образів Радивилівським запозичені з Діогена Лаєрського. Також Антоній Радивилівський посилається на нефілософські пам'ятки античної літератури, зокрема на тексти Гомера, Еврипіда, Геродота, Ксенофонта, Горація, Овідія, Плутарха, Плінія Молодшого, Тацита, Ювенала та Апулея. Відомими проповіднику були юдейські автори I ст. – Філон Александрійський та Йосиф Флавій.

Грунтовними є знання Радивилівського, що стосуються святоотцівських текстів східної та західної традицій, церковної агіографії та історії. Так, проповідник посилається на ранніх Отців Церкви: Юстина Філософа, Діонісія Ареопажита, Іринея Ліонського, Тертуліна, Іполіта Римського, Олександра Ієрусалимського, Орігена та його критика Мефодія Мученика (Патарського). Також Радивилівський був знайомий із творчістю «батька церковної історії» Євсевія Кесарійського (Памфіла), ексегета Єфрема Сиріна, Афанасія Александрійського, Кирила Ієрусалимського, Макарія Великого, «християнського Цицерона» Лактанція, блаженного Ієроніма Стридонського.

Природним є широке знайомство проповідника з доробком представників каппадокійського гуртка: Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського. Із Західних отців церкви особливо часто Радивилівський цитує блаженного Августина, який і вважається однією з ключових персоналій середньовічної філософії.

Посилається Антоній Радивилівський на Епіфанія Кіпрського, Ієсіхія Ієрусалимського, Кирила Александрійського, Ніла Синайського, Іоана Златоуста (часто позначається як Христом), Ієсидора Пелусіотського, Василя Селевського, Євсевія Александрійського, Касяна Римлянина, Феодорита Кіпрського.

Радивилівському були знайомі церковні історики Саламан Ермій Созомен («Церковна історія» в 9 книгах), Сократ Схоластик («Церковна історія» в 7 книгах) та Проспер Аквітанський («*Epitoma chronicon*»).

Серед авторів V ст. цитованих проповідником є: Геннадій I (Константинопольський патріарх), Євхерій Ліонський (автор трактату «Похвала пустині», що славить чернецтво), Петро Ровенський (Хризолог) та Сальвіан Марсельський (трактат «Про управління Боже або Провидіння»).

Антоній Радивилівський посилається на твір християнського філософа Боеція «Про вітху філософією». Серед авторів VI – VII ст. проповідник згадує відомого агіографа Іоана Мосха, Елігія Нуайонського, Фультенція Єсіхського,

Андрія Кесарійського, Григорія Турського, Максима Сповідника, Ідельфонса Толедського, а також істориків Євгарія Схоластика та Прокопія Кесарійського (автора праці «Про вандалську війну»).

Радивилівський був знайомий із творіннями авторів VII ст.: Анастасія Синаїта, Іоана Дамаскіна. Інформацію історичного характеру Антоній Радивилівський отримує з праць Беди Досточтимого («Церковна історія англів»), натхненника «Каролінгського відродження» Алкуїна, візантійського історика Нікіфора та «Історії лангобардів» Геремберга, послуговується проповідник і життями святих, збірниками Павлом Дияконом та Симеонем Метафрастом.

Проповідник згадує компілятивний твір VIII – IX ст. «*De Historia Certaminis Apostolici libri X Julio Africano interprete*» про життя та діяльність Апостолів, що приписується вигаданому автору Авдію Вавілонському. З візантійських авторів XI ст. Антоній Радивилівський посилається на тексти біблійного ексегета Феоділакта Болгарського [12, с. 83–85].

Зі східних середньовічних авторів Радивилівський був знайомий із творчістю Авіценни, праці якого були придбані для бібліотеки колегії ще Петром Могилою [11, с. 49–50].

Антоній Радивилівський був широко обізнаний із доробком західних схоластичних авторів. Серед них йому були відомі: Ансельм Кентерберійський, Беригос Трирський, Руперт Дойцський, Гуго де Сент Вікторський, Бернард Клервоський, Амедей Лавзанський, Бонавентура, Альберт Великий [6], Тома Аквінський, Роберт Голькот, Жан Герсон, Іоан Герольт, Тома Кемпійський, проповідник Іоан Верденський, а також представники другої схоластики: Хуан Азор, Франсиско Толедо, Луїс де Моліна, Петро Канизій, Франсиско Овієдо, Роберто Белларміно, Франсиско Суарес, Корнелій Аляпіде. Із польських представників пізньої схоластики проповідник був знайомий із творчістю Яна Моравського, Лукаша Залуського, Симона Маковського, Войцеха Тильковського.

Також Антоній Радивилівський послуговувався доробком відомих католицьких проповідників XV ст.: Іоана Меффрета та Йоганна Герольда [5, с. 22]. Серед польських проповідників на нього справили вплив Петро Скарга, Яцек Міаковський, Шимон Старовольський та ін.

Для створення своїх моралістичних прикладів Антоній Радивилівський широко використовує «*Gesta Romanorum*» («*Historiae moralisatae*») Петра Берхоріуса, а також «*Аннали*» церковного історика Чезаре Баронія, праці Теодора Цвінгера, Жана Майора, «Історію Символів» Миколи Каузіна.

Серед ренесансних гуманістів Антоній Радивилівський був знайомий із текстами Еразма Роттердамського, Лоренцо Вали, Гуго Гроція, Лодовіко Гвіччардіні («Забавні години»), Іоахіма Камерарія, Рудольфа Агріколи та Беняша Будного («Апофагеми»). Також проповіднику були відомі праці польських гуманістів: Якуба Горського, Адама Бурського, Яна Остророга, Анжея Фрича Моджевського, Григорія Кнапського, а також вченого астронома Миколи Коперника [12, с. 85].

Не оминув проповідник і творчістю представників Реформації, щоправда, як і належить православному ієрарху, поставився до них досить критично. Так, проповідник був знайомий із вченням ключових представників реформаційного руху: Мартіна Лютера, Жана Кальвіна та Пилипа Меланхтона, однак безпосередньо посилається лише на тексти останнього. Також проповіднику були доступні праці польських протестантів: Іоахіма Штегмана, Фауста Социна, Яна Вольцогена, Миколая Рея. Щоправда, в детальній розбір протестантського вчення проповідник не вдається, обмежуючись короткими згадками та критичними зауваженнями.

Послуговувався Радивилівський й історичними працями польських авторів: Мартіна Бельського («*Kronika wszystkiego wiata*»), Матвія Стрийковського («*Kronika Polska, Litewska, mudzka i wszystkiej Rusi*»), Мартіна Кромера («*De origine et rebus gestis Polonorum*») та Яна Длугоша («*Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*»).

Беззаперечно, Антоній Радивилівський був знайомий із доробком своїх вітчизняних «колег по цеху»: Петра Могилы, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Йоанікія Галятовського, Афанасія Кальнофойського тощо. Їх праці були доступні проповіднику, а до випуску ряду з них він «доклав руку», опікуючись справами книгодрукування як лаврський намісник. Тож, вплив тогочасного українського письменства на доробок Радивилівського не викликає сумніву.

З вищезазначеного зрозуміло, що Антоній Радивилівський був активним читачем філософської та богословської продукції, що була йому доступна в київських книгозбірнях. Можемо дійти висновку, що морально-етичні повчання Антонія Радивилівського формувалися під впливом античної спадщини, православної теології, католицької схоластики, ідей Відродження та Реформації, а також літературних джерел Речі Посполитої та Київської Митрополії. Відповідно, його проповідницька спадщина має досить широку джерельну базу, яка містить ряд позицій філософської продукції. Останній факт стверджує дотичність творчості проповідника до філософської культури українського бароко.

Подальший розгляд цієї проблеми є доволі перспективним, адже проаналізувати в межах однієї статті всі джерельні запозичення в спадщині Антонія Радивилівського не є можливим.

Література

1. Біда К. Йоанікія Галятовський на тлі своєї доби. Дзвони. 1977. № 2. Рим: Вид-во Укр. катол. ун-ту. С. 11–16.
2. Голенищев – Кутузов І.Н. Романские литературы. М.: Наука, 1975. 532 с.
3. Довга Л.М. Система цінностей в українській культурі XVII століття: монографія. Київ – Львів: Свічадо, 2012. 344 с.
4. Довга Л. Передмова від упорядника. Інокентій Гізел. Вибрані твори в 3-х томах. Київ-Львів: Свічадо, 2012. Т. 1. С. 9–41.
5. Кречотень В.І. Оповідання Антонія Радивилівського. К.: Наукова Думка, 1983. 408 с.
6. Марковский М.Н. Антоний Радивилівский, южнорусский проповедник XVII века. К., 1894. 187 с.
7. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського бароко: монографія. Х.: Майдан, 2013. 360 с.
8. Нарский И.С. Западновропейская философия XVII века. М.: «Высш. школа», 1974. 379 с.
9. Посохова Л.Ю. На перехресті культур, традицій, епох: православні колеґіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст.: монографія / Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х.: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2011. 399 с.
10. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст: зб. пр. / голов. ред. В.С. Горський. К.: Вид. дім «КМ Академія», 2002. 310 с.
11. Сотниченко П.А. Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела. Від Вишньовського до Сковороди. К.: Наукова думка, 1972. С. 49–50.
12. Співак В.В. Проблема багатства і бідності в проповідницькій спадщині Антонія Радивилівського в контексті української духовної традиції XVII століття: дис. ... канд. філ. наук: 09.00.05. Київ, 2009. 166 с.
13. Стратій Я.М. Філософія у Києво-Могилянській Академії. Історія філософії України / М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, І.В. Бичко та ін. К.: Либідь, 1994. С. 138–166.
14. Сумцов Н.Ф. Інокентій Гізел. К історії южноруської літератури XVII століття. К., 1884. 45 с.
15. Сумцов Н.Ф. Лазарь Баранович. К історії южноруської літератури XVII століття. К., 1884. 186 с.
16. Чепіга І.П. «Ключ розуміння» Йоанікія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. Йоанікія Галятовський. Ключ розуміння / підгот. Чепіга І.П. К.: Наукова думка, 1985. С. 5–51.
17. Шевченко В. Філософська зоря Лазаря Барановича. К.: Український центр духовної культури, 2001. 231 с.
18. Шмонин Д.В. Вторая схоластика (XVI – начало XVII в.): культурный контекст, метафизические основа-

ния, место в истории мысли: дис... доктора фил. наук. Спб, 2003. 430 с.

19. Яковенко Н.М. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоанікія Галятовського. Київ: Лаурус; Критика, 2017. 704 с.

20. Melnyk Marek. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyly. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu. Warminsko-Mazurskiego, 2005. 392 s.

Анотація

Співак В. В. Джерельна база творчості Антонія Радивилівського – Стаття.

Стаття присвячена дослідженню джерельної бази проповідницької спадщини Антонія Радивилівського. Проаналізовано місце творчості Антонія Радивилівського в духовній культурі українського бароко. За посиланнями та виявленими запозиченнями реконструйовано перелік джерельної бази, на яку спирався проповідник при написанні своїх текстів. Робиться висновок про те, що морально-етичні та богословські повчання Антонія Радивилівського формувалися під впливом античної (грецької та римської) спадщини, православної теології, католицької схоластики, здобутків Відродження та Реформації, а також літературних джерел Речі Посполитої та Київської Митрополії. Відповідно, проповідницька спадщина Антонія Радивилівського має досить широку джерельну базу, яка містить ряд позицій філософської продукції. Останній факт говорить про зв'язок творчості проповідника з філософською культурою європейського та українського бароко.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, бароко, джерела, проповідь.

Аннотация

Спивак В. В. Источниковая база творчества Антония Радивилівського – Стаття.

Статья посвящена исследованию источниковой базы проповеднического наследия Антония Радивилівського. Проанализировано место творчества Антония Радивилівського в духовной культуре украинского барокко. По ссылкам и выявленным заимствованиям реконструирован перечень источниковой базы, на которую опирался проповедник при написании своих текстов. Делается вывод о том, что морально-этические и богословские наставления Антония Радивилівського формировались под влиянием античного (греческого и римского) наследия, православной теологии, католической схоластики, достижений Возрождения и Реформации, а также литературных источников Речи Посполитой и Киевской Митрополитии. Соответственно, проповедническое наследие Антония Радивилівського имеет достаточно широкую базу источников, которая содержит ряд позиций философской продукции. Последний факт говорит о связи творчества проповедника с философской культурой европейского и украинского барокко.

Ключевые слова: история философии, украинская философия, барокко, источники, проповедь.

Summary

Spivak V.V. The source of creativity Antony Radivilivsky. – Article.

The article is devoted to the study of the source of the preaching heritage of Antony Radivilivsky. The place of Antony Radivilivsky's work in the spiritual culture of the Ukrainian baroque is analyzed. Under references and revealed loans, the list of the source base on which the preacher relied while writing his texts was reconstructed. It is concluded that the ethical and theological teachings of Antony Radivilivsky were formed under the influence of the ancient (Greek and Roman) heritage, Orthodox theology, Catholic scholasticism, the achievements of the Renaissance and the Reformation, as well as the literary sources of Rzeczpospolita and the Kyiv Metropolia. Accordingly, the preaching legacy of Antony Radivilivsky has a fairly wide source base, which contains a number of philosophical products. The last fact speaks of the connection between the creativity of the preacher and the philosophical culture of European and Ukrainian baroque.

Key words: history of philosophy, Ukrainian philosophy, baroque, sources, sermon.

УДК [159.95:003:140]

O. I. Stebelska

Ph.D., assistant of Philosophy Department
Lviv Polytechnic National University

CONSCIOUSNESS. SYMBOL. MYTH

Problem definition. One of the today's most controversial problems is the problem of consciousness. First of all, this is about the fact that the understanding of the anthropological, axiological, ethical and aesthetic, ontological issues depends on solving this problem. No matter how sharp the disagreement is with the nature of consciousness, there are certain characteristics of consciousness that do not allow it to be reduced to the biological substrate. One of these features is the sign-symbolic form of our thinking, which mediates the interconnection of human consciousness with the world. The symbolism of our world perception allows us not only to reflect reality, but to see it from a certain angle of view, giving it some meaning and valuable dimension. Symbolism manifests itself in almost all spheres of human life: science, art, religion, philosophy, literature, mythology, history, etc. It acts as a deep and basic feature of the consciousness itself, which helps a person to manage relationships with the world. However, nowadays there is a tendency for the degeneration of the symbols themselves, its distortion and reduction to the level of signs. The degeneration and loss of the old symbolism creates a situation of symbolic vacuum, which requires a new symbolic content formation that would give meaning to the human existence. Besides, very often in the context of modern society, even the positive symbols in their significance are negatively colored (swastika) and this indicates the considerable changes in the human world perception and signals possible socio-cultural and socio-political changes. The symbolism of thinking closely overlaps with the mythological reality perception. In the twentieth century mankind had survived the explosion of mythological worldview, and it did not always have positive effects. Mythologization has affected, first and foremost, the sphere of political battles, where the myth was used as a manipulation of the people consciousness. In the context of this, the following circle of issues is updated: what is the consciousness and the role of symbolic forms in its formation, a symbol and its distinction from a sign, the erosion of traditional symbolism, and the need for the formation of a new one (meaningfulness), the significance of mythological images in modern society, the importance of myth creation for individual and collective development, the causes and consequences of the mythological images dissemination in society, "mythology" of human consciousness.

Therefore, the purpose of this study is to analyze the symbolic and mythological nature of human consciousness, to identify the close relationship between the processes of symbolization and mythologization of reality, the conditions' research of the mythological ideas intensification, the significance assessment of the mythological images influence on the formation of personality and society.

Development of issues under research. This topic attracted attention of the German classical philosophy representatives (I. Kant, G. Hegel, F. Schelling), the representative of the Marburg school of neo-kantianism E. Cassirer, his follower S. Langer, mathematician and philosopher A. Whitehead, culturologist M. Eliade, structuralism and post-structuralism representative R. Barthes, Z. Freud, K. Jung, culturologist C. Levi-Strauss, post-modernist J. Baudrillard, soviet thinkers O. Losev, Y. Lotman, M. Mamardashvili, O. Pyatigorsky, Russian art historian M. Khrenov, Ukrainian researcher O. Potebnja etc. The aforementioned thinkers emphasize the uniqueness of human consciousness, which is symbollic in its essence; fix the distinction between a sign and a symbol, linking a man symbolic activity with the diverse culture spheres creation: art, literature, philosophy, music, science, mythology. Many of them paid their attention to the consideration and analysis of the "mythology" of human consciousness, the un-

derstanding of the myth inner nature and its influence on our lives. A characteristic phenomenon is that the works of classical thinkers still determine the movement of modern research in a given subject.

A distinctive feature of consciousness is its sign-symbolic nature, which most fully manifests itself in the processes of cultural development. Consciousness always deals with the implementation of their own activities results in a sign. The main function of the sign is pointing to something, a presentation of something. The sign can be anything: word, image, sound, action. As characters, a person perceives everything that is happening around her. The sign is always a combination of the signified and the signifying, in this sense, it is closer to the symbol. However, a sign and a symbol can not be identified. Despite their superficial similarity – the indication of what they are not – the sign has no internal unity with the signified, since it can denote anything. In addition, the sign is transparent and open, devoid of interpretation ambiguity [1]. The symbol is inherently connected with the signified. It includes the depth, the identification of which requires the internal effort of man. Therefore, the sign is always clearly attached to a particular local situation, while the symbol is always wider than its volume and meaning and "carries" in itself more than we can see at first glance. If you compare a symbol and a sign with modern technology, then the sign can be equated to 2-D images, flat and non-figurative. The symbol is associated with 3- and 4-D images, multidimensional in its nature. The symbol may have a material embodiment, but in its essence it is ideal, it has deep meaning. The symbol is a breakthrough in the spiritual universe of man. Therefore, it is always emotional in its sense, value-loaded, not indifferent to a person, and directed to the depths of his spirit. Consciousness handles not only signs (animals can operate signs too), but also symbols that make up its base. "There is such a special human ability – the ability of human thinking, the ability of human invention – to be at the level of symbols" [2, p. 182]. The realization forms of the consciousness symbolic activity are myths, fairy tales, literature (prose and poetry), music, architecture, science, philosophy, religion, history. "Man, unlike all other animals, uses "signs" not only to point to objects but also to represent them... These signs do not announce things, but remind them... They are more likely to give us the opportunity to develop a characteristic attitude towards objects in their absence, which is called "thinking about..." or "reference to..." – to what is not here. The signs used by this person's ability are not symptoms of phenomena, but symbols" [3, p. 32]. Consciousness symbolic activity is connected with the fact that it does not reflect the surroundings, but represents and changes it. When a person perceives the data of the external world, he does not perceive it objectively, in the pure state. Signals always pass through the prism of human interpretation. They are always superimposed on previous experience, individual peculiarities of perception, imagination, analytical-synthetic processes. For example, if we are talking about works of art, they are never identical to the reflection of reality, and are always interpreted by the artist, who emphasizes certain nuances, peculiarities, things that have affected his soul. The architects operate with images, forms, ideal in essence, and organize the experience according to them. Scientists, recognizing nature, distinguish the exact models and with its help form a reality, as if they impose on it an intellectual net. Such models are main requirements for transparency and comprehensiveness of all world processes. Even when we simply perceive the world with our five senses, we do not perceive "naked" data, our senses are always supplemented with theoretical material, indicating that the natural

data pass the screen of human consciousness. The doctrines of world religions are also penetrated by symbolism, which “opens doors” into the world of absolute, transcendental values. Myths are saturated with symbolic images that denote the versatility of reality, the richness of its interpretation by man, the contradictions and complexity of the man inner world, the possibility of personality free choice and the unpredictability of the consequences of his activities. Accordingly, “the symbols represent not the objects themselves, but are the carriers of a certain concept of objects...” [3, p. 57]. So, we can conclude that when a person operates just with signs – this is the most elementary form of his interaction with the world, which fixes a certain state of things. This ability equates human activity with the animal. However, human activity is always manifested as symbolic. S. Langer notes that exactly need for symbolism is the basic need of the person himself, as well as the need for food, orientation in space and survival [3, p. 41].

The processes of symbolization are intensified when a person ceases to evaluate the world from the point of view of practicality and primary physiological needs satisfaction, and on the foreground comes the problem of inner self-realization and the desire to leave his marks. Not without reason, the researchers believe that the time of the beginning of culture (~100 thousand years ago) is the time when man brought into the world something absolutely new, aesthetically and creatively experienced (using jewelry, amulets, earrings), the appearance of the first graves (testimony of human thoughts about afterlife, actions and responsibility for them). The origin of culture is associated with the first rock paintings (30 thousand years ago) – evidence of deep intrinsic processes that excite the human world.

When we talk about the symbolic activity of human consciousness, we must realize that the symbols are not one-dimensional. They function on the verge of different worlds: ideal and material, sensual and supersensible, conscious and unconscious, rational and irrational, giving the psyche integrity and completeness. On the one hand, they are conscious elements that are the condition and result of the world comprehension. They are embodied in a certain material form, hinting on the contents hidden by the shell. On the other hand, the symbols are manifestations of our psyche deep unconscious processes, the bizarre forms of our experiences, hidden desires, attractions, intuitions, expectations, etc. They are messengers of what may haven't yet come into the scope of reflexive acts, they remind us what we have forgotten, about the hidden possibilities and potentials of ourselves, they allow us to look into the abyss of our being and help to find ourselves. “The symbols can't be “invented”; they are not created as products of conscious effort, since they would represent only signs in this case, the discovery of conscious thoughts. Symbols come to us spontaneously, as it happens in dreams, they are not thought up, but are presented to us” [4, p. 207]. On the edge of real and ideal, conscious and unconscious, the symbols are those structures that are capable of giving integrity to our existence and contributing to our self-determination, helping to find the orientations that harmonize our relationship with ourselves and the universe. Due to such internal dynamics, the symbols are not the subject for the scientific research that tries to classify and decompose everything. Through the prism of symbolic activity, scientific knowledge appears dead, distant and unviable. The symbols can be felt, comprehended, but not known. When we begin to decipher the symbols, we automatically desymbolize them, deprive their inner depths, secrecy, and sacredness [2, p. 101–102]. In this way, we simplify the symbols by limiting them by our reflexive procedures, giving them clear lines. We are convinced that they should help us to know and disclose ourselves. At the same time symbols rather are not aimed at self-knowledge, but at identifying the inner depth and incompleteness of a person. M. Mamardashvili fixed an important problem of a modern man, which dilute symbols, turning them into culture signs.

In classical philosophy symbol possessed the ontologic depth and displayed inside life potentialities; not everybody

could interpret it properly (it was experts' task). Symbol became like rhizome, but it expanded deep into of human existence, and was closely connected with intellectual reality and its valuable aspects. We can remember mediaeval thinkers who used Christian symbolics widely and this understanding opened to the person the way of salvation and inside regeneration (divinization). In nonclassical period (namely postmodernism) symbols become relative, unstable, lose their inside depth, begin to move not deep into reality, but on surface, indicating and “jumping” to other symbols. They possess not only a shaped form, but also verbal, so their coexistence turns into a certain game, no longer meanings, but words that one can give meaning arbitrarily. On the one hand it can point to variety of symbol interpretation. On the other hand, that symbol transforms from the intellectual reality messenger to the puppet in other men's hands. Symbols lose their valuable ground. They turn in simulacrum. We live in the period of loss of symbolism, in the superficial period of reality perception, which denies depth and infinity. In the current context everything that was previously considered sacred (home, family, values, beliefs) loses its significance. However destroying old symbolics, we are not capable to offer new, normal and viable ones. As “nature abhors a vacuum”, the place of old symbolism is taken by various hybrid religions, mythologies and doctrines, that take up human self-affirmation function [3].

The processes of symbolization are closely interwoven with the myth-making human consciousness activity. Above, we noted that the person initially perceives the reality symbolically, as well as the data of the senses are not “pure” and devoid of symbolism. As A. Whitehead said: “Symbolism is no mere idle empty fancy or corrupt degeneration: it is inherent in very structure of human life” [5, p. 46]. The mythological worldview itself also appears as a result of the consciousness symbolic activity, denoting the way a person sees the world. And it's necessary to be aware of the position that myth can not be reduced to a symbol as such, since the myth does not point to a certain hidden reality, does not veil it, but it appears to be the reality itself. Zeus Thunderer did not symbolize lightning, but he was it. For an archaic man, a myth is an objective reality beyond which the person can not identify itself [6]. The problem of numerous trends that investigated the myth nature (allegorical, euhemerism, romantic, structuralism, etc.) was that they approached the myth study from a modern man position and reduced the myth to allegories, symbols or cultural codes [7; 8, p. 277–373; 9]. All of them, in one form or another, did not take into account the fact that myths were not symbols or allegories, they did not symbolize reality, but they were the reality. If we aspire to understand the myth nature, we need to consider it from the myth position, allowing its own logic and structure. The myth totally covered the whole human being existence and modified it according to clear rules and laws that had the necessary character. The mythological worldview was the very first form of the world human perception, within which a person felt confident and protected as an inseparable part of the nature.

There is a prevailing belief that the myths lived their time and turned into fabulous stories about the past. Through the prism of such reflections, mythological renaissance, that can be observed throughout history, especially in the XX–XXI centuries, becomes unclear. The mythological outlook collapse did not cause the complete and absolute disappearance of the myth from our lives. “After all, the myth is never completely destroyed, suppressed. It is always somewhere nearby, is looming in the background and waiting for its time. This hour's coming whenever other forces – bonds of public life of people weaken and lose the ability to block the myth demonic forces” [10, p. 115]. History shows a certain cyclic pulsation of the mythological worldview. The mythological heritage activation is often a reaction to significant socio-cultural, socio-political changes in society, closely intertwined with the loss of human ground under his feet and confidence in the future, the desire of the man to find clear directions that will make sense to his life. “Getting in a despair state, a person will always resort to

desperate means. Such are our contemporary political myths. When the mind betrays us, there is always an ultima ratio, the power of the mysterious and the mystical" [10, p. 114]. Not least the myth dynamics is due to the excessive life rationalization, a certain neglect of the inner, mental and spiritual processes, their displacement in the unconscious sphere, "the project of Enlightenment" failure [11]. The words of O. Spengler about civilization as a decline of culture become topical [12]. In this context, the phenomenon of the mythological Renaissance testifies to the attempts of people to find internal stability, to catch Being in the process of Its becoming. Modern mythology fulfills the axiological function, helping people make sense to the events in which they are involved, contributes to their holistic worldview formation. Mythological images are embodied in literature, cinema, religion, traditions, television, etc. However, such a return in "time it" is not always perceived positively. This is explained by the fact that modern myths fulfill the function of not only world orientation, but mass manipulation, which can be traced in the following examples: advertising, media activity, political battles. Accordingly, it can be argued that, despite similar features, the modern person myth-making differs from the myth-creativity of the archaic man. For archaic human myths have become an objective reality, within which human existence was closely interconnected with the natural and social existence. Myths were the result of spontaneous creative processes, they had no authorship, and their authority spread to all activity spheres. Myths fulfilled ideological and axiological functions. In the modern world mythical representations are transformed, acquire new features and nuances. First of all, they have no less ideological significance, but they have not so all-embracing and necessary character. Myths relate to a specific sphere of human life and are local in nature. In particular, they become part of the culture sphere (for example, cinema). Secondly, for modern humans myths are closely related to the moments of suggestion and manipulation by the authority. The modern myth-making is often stimulated by individuals, parties, organizations, and the media for the uniting people around a particular idea [10, p. 117–118]. Therefore, modern myths are ideologically loaded and have a mass character [13]. Coming under their influence, we lose our individuality and the ability to think critically. It is extremely difficult to resist the myth, because it appeals to our subconscious impulses and it's practically impossible to refute it with rational means. As a result, it is not surprising that E. Cassirer notes that people "...ceased to be subjects of freedom, of individuals. By performing the same rituals put on them, they begin to feel and think the same, they begin to say the same thing" [10, p. 122]. Thirdly, mass consciousness becomes a field of the modern myths' functioning, which are always emotionally strained and oriented to the satisfaction of the hidden, irrational desires and needs of man. The myth promotes the standardization of the modern person views and the formation of certain common behavior norms and principles. Accordingly, it becomes a powerful tool for controlling mass consciousness by the government authorities. Besides, we are capable to mythologize the reality ourselves. R. Barthes wrote in the "Mythologies" that even the names of Tour de France riders became epic and allowed us to link certain race events to character-essences: the riders' names were read as symbols of bravery, masculinity, meanness, betrayal, etc. [14, p. 176–177]. Fourth, the modern myth feature is that it's not the primary reality itself, but it deforms reality. According to R. Barthes, the myth is a stolen word. Why? Perceiving any word, we are able somehow to deform its original content and introduce it other nuances. "I kidnap a saluting Negro, a white-brown house, a seasonal cheapening of the fruit, but not to make examples or symbols from them, but in order to naturalize the Empire, my love for the Basque style, or the Government through them" [14, p. 291–292]. Such deformations need not necessarily be taken negatively, they can be completely innocent, such as the inspiration people to certain deeds and accomplishments. However, such deformations can be dangerous as they relate to the morality, freedom, political

events spheres. They can obscure the reality by distorting the actual history.

Consequently, nowadays myth operates on the contradiction verge. On the one hand, it becomes a salvation of people and stabilizes their lives. In addition, the myth penetrates everywhere: in politics, tradition, literature, art, and even science. Well-known cultural scientist M. Eliade notes that religion (in particular, christianity) is imbued with mythological, archetypal stories that give the person stability elements in a changing world [15, p. 129; 16, p. 162–180]. Our ceremonies that we perform each year on Christmas or Easter are the evidence of a return to "time it". On the other hand, the modern myth is covered by the mass perception, the lack of critical thinking and deep reality deformation. If we perceive the human consciousness myth-making as a continuation of the symbolic activity, we will come to the conclusion that the myths suffered the same fate as the symbols. Symbols have become impoverished, turned into shadows of themselves, devoid of the connection with reality, simulacres. Myths also lost their identity and became distorted images of themselves. But they could be the "keys" that would disclose the most our hidden recesses of consciousness, the peculiarities of its work, introduce into the sphere of values and ideals, pull together conscious and unconscious reality dimensions.

Among the well-known modern myths there are myths about superheroes, anti-heroes, vampires, aliens, eternal return and golden age. Morality is colored extremely mythologically, based on its people identify events from the standpoint of Good and Evil. Such modern trend as transhumanism is also saturated with mythical images inspired by the superman idea. So observing this dynamics of myth-making processes, it can be argued that they penetrate our existence, are aimed at the world picture building, the part of which we are considering ourselves. Accordingly, it makes sense to talk about the "mythological" nature of consciousness activity itself.

However, the question arises: what is the fountainhead of a man symbolic and myth-making activity, radically different from the animal and bridging the gap between man and animal as species? Of course, this activity unfolds on the human consciousness basis. So, the question should be sharper: what is the beginning of the consciousness functioning itself? Philosophers and researchers couldn't reach a clear conclusion on this issue. At present, there are many theories of the consciousness beginning, among which we can mention religious, dualistic, evolutionary, substantive, etc. Each of them fixes the fundamental moments in understanding the consciousness nature, but none is able to give a final answer to the origin of consciousness phenomenon. The consciousness nature continues to be the greatest mystery, the solution of ontological, epistemological, anthropological, ethical and axiological issues depends on its understanding.

Conclusions. It is clear from the foregoing that our consciousness appears to be an extremely flexible tool for perceiving reality. And that is the instrument, which doesn't perceive the "naked" reality, objectively granted. Our consciousness is a priori refracting, distorting reality, thus blocking its one-dimensional and monotonous perception. This opens the way for the original and creative vision of reality and forces the thinkers to realize the consciousness symbolic nature, which turns into a symbolic form any existing material. This ability is one of those that distinguish us from animals. The realization forms of the consciousness symbolic activity are language, fairy tales, literature (prose and poetry), music, architecture, science, philosophy, religion, history. The result of the consciousness symbolic activity is also myth, fixing the way a person sees the world. However, the myth should not be equated with the symbol, since it does not indicate reality, but it is reality itself. Myths saturate and embrace it. And while the modern man feels that they are an archaic man fairy tales, he does not notice how close they are tangent to his own life. Myth did not disappear from our lives, it simply accepted other forms. Such myth viability is about the fact that it is able to give people self-confidence in the future, to deprive a person

of the internal anxiety for his own existence. The myth, like before, carries an axiological and ideological function. We also mythologize the reality in which we live even when we do not realize it. This suggests that the human consciousness activity is not only symbolic, but also mythological. Of course, the modern myth differs from the myth-creation of an archaic man. In particular, it acquired ideological characteristics and political color, turned into mass manipulation means and became a mass culture part. Myth has lost its sacredness and mysteriousness, became a toy in those people hands, interested in its distribution. E. Cassirer and R. Barthes believe that fighting myth is difficult because it will constantly acquire new forms. However, it is possible to overcome the mythological renaissance negative influences only through a critical comprehension of this phenomenon and close attention to it.

References:

1. Кулагина Н. Символ и символическое сознание. URL: https://psyjournals.ru/files/1077/kip_2006_n1_kulagina.pdf.
2. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 224 с.
3. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / пер. с англ. М.: Республика, 2000. 287 с.
4. Юнг К. Символическая жизнь / пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2010. 326 с.
5. Уайтхед А. Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999. 64 с.
6. Лосев А. Диалектика мифа. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/losew03/index.htm>.
7. Стеблин-Каменский М. Миф. URL: <https://norse.ulver.com/articles/steblink/myth/fr1.html>.
8. Мелегинский Б. Поэтика мифа. М.: Издательская фирма «Восточная литература», РАН, 2000. 407 с.
9. Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. В. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
10. Кассирер Э. Технологии современных политических мифов. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pp/pru_4/6.pdf.
11. Миф и художественное сознание XX века / ответственный редактор Н. Хренов; Гос. институт искусствозн. М., 2011. 686 с.
12. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. I. Гештальт и действительность / пер. с нем. М.: Мысль, 1998. 663 с.
13. Хренов Н. Миф и культура в XX веке: кинопроизводство мифологем (начало). URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/mif-i-kultura-v-hh-veke-kinoproizvodstvo-mifologem-okonchanie>.
14. Барт Р. Мифологии / пер с франц. М., Академический Проект, 2008. 351 с.
15. Элиаде М. Космос и история / пер. с франц. и англ. М., Прогресс, 1987. 312 с.
16. Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. М., Академический проект, 2010. 251 с.

Summary

Stebelska O. I. Consciousness. Symbol. Myth. – Article.

This article is devoted to the comprehension of the symbolic nature of the human consciousness activity. This is the quali-

ty that distinguishes a person from an animal and sets an abyss between them. The emphasis is placed on the fact that human activity always appears as a symbolic, aimed at realizing the internal potential of a person. Language, philosophy, science, religion, art, music, literature, mythology, history are its results. One of the manifestations of the consciousness symbolic activity is a myth. Despite worldview changes of the human thinking throughout history, a man continues to mythologize reality. But in the context of contemporary cultural and socio-political events the myth acquires new forms and accents. The article reveals the conditions for the mythological dynamics strengthening and its influence on the formation of both an individual and a society in general. As a result of the critical analysis, the symbolic and mythological character of the human consciousness functioning is confirmed.

Key words: consciousness, sign, symbol, myth, mass consciousness, self-realization, values.

Анотація

Стебельська О. І. Свідомість. Символ. Міф. – Стаття.

Стаття присвячена осмисленню символічної природи людської свідомості. Це є та якість, що відрізняє людину від тварини та прокладає між ними прірву. Акцентується увага на тому, що людська діяльність завжди постає в якості символічної, спрямованої на реалізацію внутрішнього потенціалу людини. Мова, філософія, наука, релігія, мистецтво, музика, література, міфологія, історія постають її результатами. Одним із проявів символічної діяльності свідомості є міф, що відображає особливості людського світобачення. Незважаючи на світоглядні зміни в мисленні людини впродовж історії, вона продовжує міфологізувати реальність. Проте в контексті сучасних культурних і соціально-політичних подій міф набуває нових форм та акцентів. У статті проаналізовано умови посилення міфологічної динаміки та її вплив на формування як окремого індивіда, так і суспільства загалом. У результаті критичного аналізу стверджується символічний і міфологічний характер функціонування людської свідомості.

Ключові слова: свідомість, знак, символ, міф, масова свідомість, самореалізація, цінності.

Аннотация

Стебельская А. И. Сознание. Символ. Миф. – Статья.

Статья посвящена осмыслению символической природы человеческого сознания. Это то качество, которое отличает человека от животного и прокладывает между ними пропасть. Акцентируется внимание на том, что человеческая деятельность всегда предстает в качестве символической, направленной на реализацию внутреннего потенциала человека. Язык, философия, наука, религия, искусство, музыка, литература, мифология, история являются ее результатами. Одним из проявлений символической деятельности сознания является миф, отражающий особенность человеческого мировоззрения. Несмотря на мировоззренческие изменения в мышлении человека на протяжении истории, он продолжает мифологизировать реальность. Однако в контексте современных культурных и социально-политических событий миф приобретает новые формы и акценты. В статье проанализированы условия усиления мифологической динамики и ее влияние на формирование как отдельного индивида, так и общества в целом. В результате критического анализа утверждается символический и мифологический характер функционирования человеческого сознания.

Ключевые слова: сознание, знак, символ, миф, массовое сознание, самореализация, ценности.

УДК 130.2: 17.03

О. А. Степанова
*доктор культурології, доцент,
 завідувач кафедри менеджменту туризму
 Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна»*

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕТИКИ ЧЕСНОТ

Європейська філософська й культурна традиція етичної думки від початку свого формування сприймала мораль у дуальності її двох головних функцій: регуляторній і виховній. Як система приписів, що регулюють особисту й соціальну поведінку, мораль була виразом обов'язку. Тому етика повинна була віднайти основні моральні закони й обґрунтувати їх. Найчастіше ці закони базувалися на «золотому правилі» моралі – «не бажай іншому того, чого не бажаєш собі». Але до цього правила в різних культурах додавалися різні конкретні приписи, абсолютизація яких призводила до моральних колізій. Регуляторну функцію моралі неможливо реалізувати у відриві від виховної функції. В античності та Середньовіччі засобом виховання було культивування чеснот. Із XIV століття відбувається переорієнтація виховання на заохочення до виконання морального закону як самоцінності. А. Макрінтайр у класичній праці «Після чесноти» (1981 р.) доводить, що розвиток виключно етики закону породив цілком очевидну кризу моралі й етики. Повернення до логіки етики чеснот було ефективною стратегією у зв'язку з релятивізмом постмодерної доби. Реабілітація аристотелівської (і частково – томістичної) етики чеснот була з ентузіазмом підтримана представниками християнської моральної теології. У розвитку етики закону в часи модерну почали бачити причину неефективності зусиль церков з утвердження норм християнської моралі в соціальному середовищі, а перехід до етики чеснот бачився як певна панацея.

Конструктивна критика протиставлення етики чеснот деонтології певною мірою намітилася у статтях В. Шохіна [7] й О. Артем'євої [1], але систематичного аналізу проблематики та дослідження можливих шляхів конститування єдності етики на сучасному етапі її розвитку ще не здійснено. Такий аналіз можливий лише в межах культурологічного погляду на етику як у її історичних парадигмальних типах, так і в змістовній теоретичній і практичній єдності.

Метою статті є виявлення характерних особливостей сучасної християнської етики чеснот, її основних теоретичних засад і прихованих мотивів її апологетів.

У пошуку неметафізичних способів рефлексії на моральні теми богослови все частіше звертаються до досягнень біблійної теології. Звільнившись від модерного бачення тексту, яке занадто раціоналізувало сенси біблійних текстів, біблеїстика стала відкритою до теорій сучасної філософської герменевтики та літературознавства. На думку сучасних теологів, моральні правила конститууються завдяки входженню особистості та спільноти в певний нарративний світ. Пануючі в цьому світі концепти, цінності та взірцеві чесноти сприймаються віруючими як самоочевидні, дані в якості єдиновірних. Кожен хоче бути прощеним грішником, а не гордовитим фарисеем, спасеним Петром, а не проклятим Іудою. У Новому Завіті Р. Хейз виділяє цілу низку нарративних світів – Марка, Матфія, Луки (Євангеліє й книга Діян'я Апостолів), Івана, Павла тощо. Окремі нарративні світи мають між собою певну узгодженість, але інтерпретація ідеалу християнського життя залежить від того, яким саме текстом надається переважне значення. Образи та нарративи задають певні моделі поведінки ефективніше, ніж імперативи та поради. Мораль визначається не моральними висновками з історій, а самими історіями, відчуттям причетності до описаних в історії подій, колізій. Церковна спільнота мислить себе як причетну до глобальної історичної боротьби добра й зла. І хоча кінцева перемога добра вже визначена Богом, церковним спільнотам належить важлива роль у наближенні цього есхатологічного торжества добра

в історії. Ніколас Томас Райт використовує у власній інтерпретації біблійної історії наратологію А.-Ж. Греймаса, і вся історія постає п'ятиактовою драмою, у якій зло бореться з добром. «Перший акт – Творіння, другий – Гріхопадіння, третій – Ізраїль, четвертий – Ісус. Написання Нового Завіту (зокрема євангелій) являє собою першу сцену п'ятого акту: у цій сцені вже є натяки на те, чим повинна закінчитися п'єса. Четвертий акт також свідчить про те, чим завершиться драма, однак проміжних етапів не пояснює. Таким чином, церкві доводиться жити під авторитетом цієї історії: вона покликана імпровізувати п'ятий акт, який веде до відомого й очікуваного кінця» [5, с. 189–190]. Торжество добра не було забезпечене зусиллями людства, яке є головним героєм драми. Але, як завжди в давній драмі, велика роль відведена чудесному помічнику, яким тут є Христос. Саме його втручання змінює історію, гарантує перемогу добра. Однак церковна спільнота є символом і присутністю есхатологічного царства добра. У класичній протестантській теології головним героєм історії спасіння є Христос, і окремі особистості необхідно лише прийняти плоди його перемоги. Теологія Н. Райта передбачає, що головним героєм є людство, «народ Божий». Отже, перехід до нарративної теології дозволяє християнському суб'єкту доби постмодерну наново віднайти основи для впевненості в існуванні сенсу життя для особистості та громади. Р. Хейз вважає, що Біблія є єдністю занадто різноманітних текстів, щоб бачити в ній механічне вираження однієї історії. Однак ця історія передбачається в усіх біблійних книгах як певний загальний фон. Показниками наявності цієї історії є використання в усіх новозавітних книгах основних метафор, які впливають на уяву читача. Центральною метафорою є «нова спільнота», або «народ Божий». Другою важливою метафорою є хрест, символ страждань Христа і його послідовників. Третьою метафорою є «нове творіння», або «Царство Боже». У світлі цих метафор спільнота читачів бачить усю історію та власну роль у ній. Наратив (Н. Райт) або історія, яка в ньому розповідається (Р. Хейз), відповідає для християнської спільноти на основні світоглядні запитання: «Хто ми? Де ми? Що не так? Де вихід?» [5, с. 62–72]. В інтерпретації Н. Райта відповіддю на ці запитання є нарратив, який розповідає християнська церква про саму себе: «Ми – нове угруповання, новий рух; і все ж не зовсім нове, оскільки вважаємо себе істинним народом Бога Авраама, Ісака та Якова, творця світу. Ми – ті, для кого Бог-творець готував шлях у відносинах завіту з Ізраїлем. До деякої міри ми подібні Ізраїлю: ми – не язичники, не політеїсти, ми віруємо в єдиного Бога, бережемо ізраїльські передання; однак і від іудейського світу ми відокремлені, оскільки поклоняємося розп'ятому Ісусу й Святому Духу, а один з одним складаємо братерський союз, в якому зникають традиційні кордони між іудеями та язичниками» [5, с. 478]. Цей нарратив визначає ідентичність християнської церкви й ідентичність християнина як морального суб'єкта. Світогляд, що визначається основним християнським нарративом, дозволяє мати моральну орієнтацію, а поведінка особистостей і спільнот повинна в цілому відповідати цій орієнтації.

Таким чином, християнська етика сьогодення визначається двома нарративами: біблійною історією про «народ Божий» та історією моральної теології. Ці історії важливіші за окремі концепції чи навіть цілі теорії. Відмітимо, що якщо в межах біблійного нарративу спасіння від кризи (гріхопадіння) надав Христос, то в другому нарративі засобом спасіння стає етика чеснот, на яку й покладаються надії на подолання кризи, в якій опинилася християнська мораль-

на теологія. Теоретики християнської етики, наприклад, Н. Райт і Р. Хейз, в останньому наративі отримують статус «пророків». Теорія про постсекулярність покликана надати позитивну перспективу для намагань відновити християнську цивілізацію «знизу», із розвитку окремих християнських спільнот за взірцем першохристиянської церкви. Таким чином, моральні норми біблійних наративів мають установлюватися не лише в контексті давньої культури, а й у контексті християнської культури сьогодення, оскільки постулюється спадкоємність і навіть тотожність давньої та сучасної церков.

Питання про те, як саме формуються чесноти, вирішується християнськими теологами через теорію навичок. С. Пінкерс порівнює чесноти з умінням особистості грати на музичних інструментах. На початках формування навички особистості доводиться примушувати себе до певних дій. Але коли сформовано стійку навичку, наприклад, грати на піаніно, то особистість уже має певну свободу як виконання відомих творів, так і імпровізації. Чеснота – це здатність особистості до моральної творчості, у якій певні типи моральних дій доведені до автоматизму. Н. Райт порівнює моральні чесноти християнина з навичками високопрофесійного пілота. Останній повинен уміти швидко орієнтуватися в ситуації та діяти найкращим чином, досягаючи необхідного результату як за стандартних, так і за критичних обставин. Моральна дія залишається плодом свободи, але ця свобода ґрунтується на вмінні діяти автоматично, на основі сформованих заздалегідь навичок.

Християнські теологи з ентузіазмом вітають «кінець модерну», наголошуючи на нових можливостях у зв'язку із ситуацією постмодерну. Вважається, що дискримінація релігії взагалі та теології зокрема в часи модерну ґрунтувалася на міфі про раціональність як критерій істинності. У цілому наратив про модерн як девіацію має центральне значення для християнської етики сьогодення. Вважається, що до модерні спільноти не знали релігії як окремої сфери індивідуального й соціального життя. Численні текстувальні докази цієї особливості самі по собі нічого не доводять, але є дуже популярними серед теологів і навіть серед соціологів релігії. Розрізнення світського та релігійного описується як продуковане модерним розумом, незалежним від духовних впливів. Становлення такого типу раціональності віднесене теологами не до наслідків творчості Декарта й Галілея, а до результатів теологічних концепцій Вільгельма Оккама і його учнів. Теологія номіналістів тлумачиться як така, що передбачає різке розрізнення природного й надприродного, області пізнаваного розумом й області пізнаваного вірою. Бог і моральні вимоги релігії виносилися за межі того, що може бути обґрунтоване розумом. Бог міг установити будь-які закони природи й оголосити будь-які заповіді в якості основ моралі. Прийняття християнської моралі як регулятора власної поведінки є для індивіда актом ірраціональної віри. Ця установка номіналістів на радикальний розрив між природним і надприродним, а також визнання необхідності акту віри (вірності) для переходу до справжнього християнського життя, успадковується Реформацією. Однак із установленого Оккамом розриву природного й надприродного можна зробити висновок про самодостатність природного життя та недосяжність надприродного. Саме такий висновок і було зроблено в епоху модерну у зв'язку з практичними труднощами в реалізації християнської моралі. Ч. Тейлор доводить, що саме такою була послідовність історичних процесів, які призвели до секуляризації.

Найбільш послідовно наратив про етику Оккама як певне «гріхопадіння», наслідки якого має подолати сучасна християнська моральна теологія, розвинув впливовий католицький богослов С. Пінкерс. Його «Джерела християнської моралі» характеризують моральну теорію Оккама як «номіналістичну революцію», з якої й розпочинається модерн. За своїми наслідками ця революція є «найпершим ядерним вибухом модерної епохи» [4, с. 223]. Як підкреслює С. Пінкерс, «вочевидь, ідеться про поділ не фізичного, а психічного атома: через нову концепцію свободи й ви-

кликани нею послідовні поділи, що руйнують єдність теології й західної думки, розривається ядро людської душі, вмістилище її здатностей. Оккамова свобода, означувана через вимогу радикальної автономії, відокремлюється від усього, чим вона не є: від рації, почуттєвості, природних схильностей і будь-якого зовнішнього чинника. Наслідком цього є численні розподіли: між свободою, з одного боку, і природою, законом, благодаттю – з іншого; між мораллю й містикією, рацією й вірою, індивідом і суспільством тощо» [там само]. Вочевидь, перебільшеним є уявлення про повну єдність усіх перелічених пар концептів у Середньовіччі, між якими в модерному мисленні встановилися напружені відносини, які часто ставали антиномічними. Як неоміст С. Пінкерс намагається довести, що гармонія всіх пар описаних протилежностей існувала принаймні в системі Аквіната. Отже, людина в зображенні Аквіната нібито є повноцінним цілісним суб'єктом, який, однак, був зруйнований вже в психологічному вибуху номіналізму. При цьому Оккаму приписуються цілком земні політичні мотиви для здійсненої ним революції в моральній теології: «Він проповідував радикальне відокремлення Церкви й світу, заперечуючи будь-яку світську владу папи, а отже, руйнуючи ідеал єдності, властивий середньовічному християнству» [там само]. Сильна заявка про те, що становлення ранньомодерного автономного суб'єкта було не шляхом його розвитку, зокрема як морально відповідального діяча, а девіацією та розпадом цілісності, потребує серйозних аргументів. С. Пінкерс намагається здобувати їх через порівняльний аналіз концепцій свободи в Томи Аквінського та Вільяма Оккама.

Пінкерс намагається зблизити світогляд Оккама й сучасного постмодерного релятивізму на тій основі, що в обох філософських позиціях визначальним є заперечення існування «людської природи» як певного цілого, органічною частиною якого є окремий індивід [4, с. 223–224]. Свобода індивіда не визначається здатністю волі та її зв'язком із раціональністю, як це було в томізмі. «Для Оккама свобода посутньо є здатністю обирати між протилежностями, попри будь-яку причину, відмінну від свободи» [4, с. 224]. Для Томи свобода лише в першому наближенні пов'язана з таким вибором. Більш глибокий аналіз здібності волі відкриває для Аквіната рівень природних бажань, адже всі живі істоти бажають щастя, яким є повнота життя. Отже, повнота життя розумних істот пов'язана з їх реалізацією як свідомих особистостей, як відповідальних батьків, як взірцевих громадян. Із досягненням власної повноти життя в особистості зростає рівень свободи. Пояснити це явище в межах томізму можна так. Людська природа (розум і воля як здатності, почуття тощо) використовується особистістю як досконалий інструмент. Усі елементи людської природи індивідуалізуються через певні навички, які є рисами «портрета» внутрішнього характеру особистості. Навичка діяти доброчесно формує вправну людину, яка вміє досконалим чином діяти в різних обставинах, прагнучи до найкращого можливого вчинку. Точніше, правильним чи неправильним є не окремий учинок, а ціла діяльність у тих чи інших обставинах. Оцінювати кожен окремий учинок так само неправильно, як оцінювати у виконанні музиканта кожен окрему ноту. Як і щодо музичного виконання, важливим є цілісний образ твору, представлений інтерпретатором, так само й моральне життя індивіда має оцінюватися в цілому. Оккама якраз пропонує оцінювати кожен окремий учинок людини і вважає, що свобода індивіда завжди є однаковою. Оцінка кожного вчинку особистості незалежно від загальної моральної досконалості суб'єкта стала вимогою модерної етичної та правової свідомості. Розмивання відповідальності за окремий учинок через концентрацію уваги на всьому житті вело до формування практичного морального релятивізму. Якщо в цілому індивід жив праведним життям, то окремі огріхи були тим, що можна вибачити. Якщо ж у цілому життя було далеким від ідеалу, то кожен новий гріх уже не мав значення. Така особливість середньовічного мислення яскраво проявлялася у феномені тогочасного бунтарства. Якщо особистість ступала на шлях порушення закону, то

вже діяла в певному ігровому полі злочинця, який не має надії на прощення, а тому грішить знову й знову в межах певного «карнавалу зла». Протилежністю до такої «культури відчаю» могла бути «культура надії», коли окремі вчинки могли обезцінюватися через кінцеве милосердя Боже відносно грішника. Середньовічна культура знає багато розповідей про чудесне спасіння, при якому кожен окремих учинок не судиться мірою справедливості, але вишукується простір для можливості здійснення Богом акту милосердя. Оккам розриває всю середньовічну культуру оцінювання цілого людського життя, звертаючи увагу на кожен окремих учинок, який повністю є результатом людської свободи і за який особистість повністю має нести відповідальність, незалежно від власної моральної досконалості, власних схильностей чинити добро, нарративу всього свого життя. Також важливо, що вчинок має оцінюватися, згідно з Оккамом, незалежно від цілей, які ставив перед собою суб'єкт, і тим більше незалежно від цілей, які нібито об'єктивно стоять перед ним у зв'язку з певним влаштуванням людської природи. Пінкерс гостро критикує таку «атомізацію діяння» [4, с. 224–225], перетворення чеснот (і здатностей до їх формування) на прості психологічні звички, які не стосуються онтології людської особистості [4, с. 226–227].

Згідно з Пінкерсом, Тома правий, коли бачить узгодженість між моральними вимогами Бога й природним порядком. Бог не може вимагати чогось протиприродного чи схвалювати протиприродне. Якщо Бог пропонує щось надприродне для людини, то лише в якості поради для тих, хто бажає бути повністю завершеним. Цій томістичній позиції повністю суперечить запропонована Оккамом як можливість ситуація, коли Бог може у своїх заповідях забажати від людини чогось аморального. Така ситуація пізніше активно обговорювалася Декартом (раптом Бог – «злий геній»?) і К'єркегором (у зв'язку з біблійною розповіддю про вимогу Бога до Авраама принести в жертву свого сина). Оккам вважає, що християнин повинен завжди слухатися Бога, і його закон є чимось зовнішнім відносно людини. Як цілком усемогутній, Бог може забажати від людини чого завгодно, і прийняті в релігії норми є такими виключно тому, що вони спираються на авторитет Бога. Людина зобов'язана діяти так, а не інакше: саме в цьому полягає суть морально-релігійних законів [4, с. 228]. Мораль у викладі Оккама конституюється наявністю двох полюсів – свободи людини й свободи Бога. «Від Бога – моральний закон, що є конкретним вираженням Його волі й отримує від Бога владу зобов'язувати. Від людини – свобода з її діями, досягнута як послідовність незалежних вольових актів рішень, і практична рація з розважливостю, названа пізнішими моралістами сумлінням; функція цієї рації – передавати накази, обов'язки, що походять від закону» [4, с. 232]. За Пінкерсом, конституювання Оккамом абсолютного авторитету зобов'язання, які відомі з «Одкровення», стає шляхом до надання виключної ролі практичному розумові особистості [4, с. 230], адже саме розум тлумачить, що в Писанні є повелінням, яке необхідно виконувати. Покладаючись на рішення розуму при видимому посиленні на авторитет Бога, особистість може прийти до усвідомлення провідної й визначальної ролі рішення розуму для власної моралі. Таким чином, від етики Оккама є прямий шлях до етики Канта у двох відношеннях. По-перше, головним для етики стає розум і автономна свобода, яка підкоряється повелінням, відомим від розуму. По-друге, заперечується етика щастя, яку замінює етика обов'язку [4, с. 230–231]. Якщо залишається в силі авторитет Писання, то для етики обов'язку значимими стають лише місця з прямими моральними повеліннями, які тлумачаться буквально й за подобою юридичних законів [4, с. 233]. Таким чином, Пінкерс намагається й джерела фундаменталізму побачити в системі Оккама.

У відновленні цілісності етики Пінкерс пропонує слідувати прикладу мислителів раннього Середньовіччя, відомих як Отці Церкви. Їхня моральна теологія будувалася

«у безперервному контакті зі Святим Письмом і за критичного застосування досягнень філософії» [4, с. 407]. На думку Пінкерса, приклад Отців наслідував Тома Аквінат [там само]. Отже, необхідним є не лише відновлення балансу між етикою закону й етикою чеснот (разом із етикою щастя й телеологією). Моральна теологія обов'язково повинна підтримувати сучасний поворот християн до біблійних нарративів і запозичувати позитивні елементи із «секулярного християнства», яке навчилося творчо використовувати досягнення сучасної філософії. Потрібно зазначити, що сучасну секуляризацію західного християнства Пінкерс осмислює як необхідний етап у розвитку релігії, без якого неможливе очищення християнських теорій і практик від елементів, привнесених модерним світоглядом. Моральне відродження вважається невідворотним, оскільки людині притаманні «моральні інстинкти». Під останніми Пінкерс розуміє схильності людської природи, визначальні для її ідентичності.

Спільним для сучасної християнської етики є наголос на ролі релігійних спільнот, чіткі ідентичність і цінності, нарративи й концепти визначають моральний світогляд окремої особистості. При цьому Р. Хейз і Н. Райт наголошують на ролі спільного релігійного життєвіття безосередньо, а С. Пінкерс на цю роль лише натякає, ратуючи за відродження традиції християнської етики за взірцем ефективних етичних систем Середньовіччя. В етичному проєкті С. Пінкерса колективізм як певний фундамент для сучасної етики не прослідковується настільки яскраво, оскільки він вводиться через визнання моральних інстинктів (зокрема й прагнень жити в родині та громаді, церкві та нації), які нібито наявні в самій людській природі. Слід визнати, що такі проєкти суперечать загальній спрямованості розвитку менталітету сучасних християн на плюралізм моральних позицій. Слабким місцем цих проєктів також є їх протистояння сучасному лібералізму, оскільки відповідальний суб'єкт моральної та правової дії є більш надійним фундаментом для розвитку моралі, ніж прихований патерналістичний колективізм.

Здійснений аналіз дозволяє довести, що в сучасній християнській етиці відбувся перехід до постмодерного способу легітимізації моральних норм, що пов'язано з розвитком біблеїстики, теологічної герменевтики, етики чеснот, наратології. Доведено, що концепції сучасної християнської етики визначаються двома метанаративами: біблійною історією, що передбачає участь християнських спільнот в есхатологічному торжестві добра; баченням модерної етики закону в усіх її різновидах як девіації, яка долається в добу постсекулярного стану суспільства.

Література

1. Артемьева О. Теоретические основания этики добродетели. Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию акад. А. Гусейнова / под ред. Р. Апресяна. М.: Альфа-М, 2009. С. 433–445.
2. Баумейстер А. Буття і благо. Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. 418 с.
3. Макинтайр А. После добродетели / пер. с англ. В. Целищева. Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
4. Пінкерс С. Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / наук. ред. О. Хома, Е. Чухрай; пер. з фр. О. Панич та ін. К.: Дух і Літера, 2013. 605 с.
5. Райт Н. Новый Завет и народ Божий / пер. с англ. Н. Холмогоровой. Черкассы: Коллоквиум, 2013. 704 с.
6. Хейз Р. Этика Нового Завета / пер. с англ. Г. Ястребова. М.: ВБИ, 2005. 712 с.
7. Шохин В. Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии. Этическая мысль. Вып. 13. М.: Институт философии РАН, 2013. С. 47–75.
8. Milbank J. Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions. Modern Theology. 1991. 7:3 April. P. 265–278.

Анотація

Степанова О. А. Особливості сучасної християнської етики чеснот. – Стаття.

У статті здійснено аналіз характерних особливостей сучасної християнської етики чеснот, її основних теоретичних засад і прихованих мотивів її апологетів. Здійснений аналіз дозволяє довести, що в сучасній християнській етиці відбувся перехід до постмодерного способу легітимізації моральних норм, що пов'язано з розвитком біблеїстики, теологічної герменевтики, етики чеснот, нарратології. Доведено, що концепції сучасної християнської етики визначаються двома метанаративами: біблійною історією, що передбачає участь християнських спільнот в есхатологічному торжестві добра; баченням модерної етики закону в усіх її різновидах як девіації, яка долається в добу постсекулярного стану суспільства. Критичний аналіз аргументів на користь нарративу про етику закону як девіацію дозволяє констатувати певну упереженість сучасних християнських теологів у цьому аспекті. Абсолютизація ролі релігійних спільнот і традицій при засудженні модерного індивідуалізму призводить до прихованої апології колективізму, що є явним недоліком сучасної християнської етики.

Ключові слова: моральна теологія, етика чеснот, деонтологічна етика, моральні практики, релятивізм, нарратологія.

Аннотация

Степанова Е. А. Особенности современной христианской этики добродетелей. – Статья.

В статье осуществлен анализ характерных особенностей современной христианской этики добродетелей, ее основных теоретических основ и скрытых мотивов ее апологетов. Проведенный анализ позволяет доказать, что в современной христианской этике произошел переход к постмодернистскому способу легитимизации моральных норм, что связано с развитием библистики, теологической герменевтики, этики добродетелей, нарратологии. Доказано, что концепции современной христианской этики определяются двумя метанаративами: библейской историей, которая предусматривает

участие христианских общин в эсхатологическом торжестве добра; видением современной этики закона во всех ее разновидностях как девиации, которая преодолевается в эпоху постсекулярного состояния общества. Критический анализ аргументов в пользу нарратива об этике закона как девиации позволяет констатировать определенную предвзятость современных христианских теологов в этом аспекте. Абсолютизация роли религиозных сообществ и традиций при осуждении современного индивидуализма приводит к скрытой апологии коллективизма, что является явным недостатком современной христианской этики.

Ключевые слова: моральная теология, этика добродетелей, деонтологическая этика, нравственные практики, релятивизм, нарратология.

Summary

Stepanova O. A. Features of modern Christian ethics of virtues. – Article.

The article analyzes the characteristic features of the modern Christian ethics of virtues, its main theoretical foundations and the hidden motives of its apologists. The analysis allows to prove that in modern Christian ethics there has been a transition to a postmodernist way of legitimizing moral norms, which is connected with the development of biblical studies, theological hermeneutics, ethics of virtues, narratology. It is proved that the concepts of modern Christian ethics are determined by two metanarativas: a biblical story that provides for the participation of Christian communities in the eschatological celebration of good; vision of modern ethics of law in all its varieties as deviation, which is overcome in the era of the post-secular state of society. A critical analysis of the arguments in favor of the narrative about the ethics of the law as deviation allows us to state a certain prejudice of modern Christian theologians in this aspect. Absolutizing the role of religious communities and traditions in condemning modern individualism leads to a hidden apology for collectivism, which is a clear defect of modern Christian ethics.

Key words: moral theology, ethics of virtues, deontological ethics, moral practices, relativism, narratology.

УДК 316

О. А. Ташкінова
кандидат соціологічних наук,
завідувач кафедри соціології та соціальної роботи
ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет»

ЗАДОВОЛЕНІСТЬ СТУДЕНТСЬКОЇ МОЛОДІ РІЗНИМИ АСПЕКТАМИ ЖИТТЯ В ПРИФРОНТОВОМУ МІСТІ МАРІУПОЛІ (ЗА РЕЗУЛЬТАТАМИ СОЦІОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ)

В умовах сучасності важливого значення набуває підвищення рівня та якості життя представників окремих найбільш соціально вразливих груп населення. Особливої уваги потребують представники такої соціально-демографічної групи, як молодь, які, з одного боку, мають соціальну перспективу та виступають джерелом поповнення трудових ресурсів країни, а з іншого – за наявності об'єктивних і суб'єктивних обмежень у соціальному функціонуванні процес їх особистості та професійної реалізації може ускладнюватися. Одним із важливих аспектів суб'єктивної задоволеності життям сучасного студентства є соціальне самопочуття, що відображає загальні тенденції настроїв і думок студентської молоді.

Для відображення реального стану соціальних явищ і процесів, а також знаходження найбільш оптимальних засобів їх удосконалення та модернізації, усе частіше застосовуються методологія та методи соціологічного дослідження. Соціологічні дослідження, поряд з іншими методами наукового пізнання, дозволяють досить точно, глибоко й усебічно проаналізувати сучасний стан розвитку суспільства, зокрема й завдяки аналізу громадської думки стосовно різних питань. Зважаючи на актуальність проблеми підвищення рівня та якості життя населення, особливо представників студентства, розглянемо більш докладно особливості застосування методів соціологічного дослідження до вимірювання рівня соціального самопочуття та суб'єктивної задоволеності життям у місті представників цієї соціально-демографічної групи.

Окремі аспекти проблеми виявлення соціального самопочуття представників студентської молоді розглядаються в роботах О. Балакіревої, Ф. Герасимчука, О. Морозової, В. Мягких, А. Серьогіна та ін. Специфічні проблеми, ціннісні орієнтації та соціально-професійні плани сучасного студентства, адаптивні можливості молоді до сучасних умов аналізуються в роботах В. Арбеніної, Ю. Маршавіна, Б. Нагорного, А. Ніколаєвської, Ю. Пачковського, Є. Подольської, Л. Сокур'янської та ін. Проблеми соціальної вразливості випускників навчальних закладів на ринку праці, їх первинного працевлаштування та професійної соціалізації розглянуті в роботах О. Грішанова, Д. Дмитрук, Г. Коваля, О. Лободинської, І. Магазинщикова, В. Покришук, Л. Хижняк, О. Шарова, І. Шеремет, Ю. Щотова, О. Яременка. На наш погляд, у сучасних умовах проведення АТО та воєнних дій важливе значення має дослідження рівня соціального самопочуття студентства прифронтового міста для оперативного реагування на наявні проблеми й надання комплексної та своєчасної допомоги населенню.

Мета статті – виявити рівень суб'єктивної задоволеності студентів різними аспектами життя в прифронтовому місті за допомогою методів соціологічного дослідження (на прикладі міста Маріуполя).

У сучасній соціологічній науці останнім часом дуже популярним став термін «суб'єктивна задоволеність життям» («суб'єктивне благополуччя», «переживання, відчуття щастя», «соціальне самопочуття» тощо). Суб'єктивна задоволеність життям – це складний соціально-психологічний феномен, на визначення якого впливають як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники. Суб'єктивна задоволеність життям представників певної соціальної групи (наприклад, студентської молоді) передусім зумовлена соціокультурними умовами життя та навчання, а також певними характерними рисами, притаманними представникам цієї групи, адже одна й та сама ситуація буде зовсім по-різному сприйматися представниками різних соціально-демографічних груп.

Відомо, що для вимірювання суб'єктивної задоволеності життям використовується індекс задоволеності життям, або ІЗЖ (Satisfaction with Life Index), який був запроваджений А. Уайтом (Adrian G. White) у 2006 р. [1]. Цей індекс показує особисту оцінку рівня задоволеності життям представників певної країни. Базується на опитуванні населення, а не на використанні внутрішнього валового продукту (ВВП). За даними цього дослідження, Україна займала 174 місце зі 178 можливих (2006 р.). За рівнем щастя Україна у 2018 р. посідає 138 місце зі 156 країн (у 2016 – 123 місце) [2]. Вимірювання та концептуалізація суб'єктивної задоволеності життям (суб'єктивного благополуччя) за допомогою соціологічних методів дослідження є важливою умовою для подальшого виявлення чинників, які впливають на формування індексу щастя та розроблення заходів, що вплинуть на покращення рейтингової позиції України у світі. Вимірювання суб'єктивної рефлексії стосовно процесів, які відбуваються в суспільстві, сприятиме впровадженню актуальних засобів покращення реального стану людей. Заходи щодо поліпшення соціального стану людей, а також підвищення рівня їхньої задоволеності життям будуть більш результативними, тому що будуть спрямовані на вирішення конкретних проблем саме тими методами, які вважають доцільними самі люди.

Так, Є. Головаха та Н. Паніна під соціальним самопочуттям розуміють узагальнений соціальний індикатор, який визначається мірою задоволення соціальних потреб конкретної людини як представника соціальної групи. Під час вимірювання соціального самопочуття слід орієнтуватися передусім на самооцінку рівня благополуччя в реалізації основних соціальних потреб. Має місце певна залежність: чим сильніше людина відчуває нестачу певних соціальних благ, тим гірше її соціальне самопочуття [3]. Є методика визначення інтегрального індексу соціального самопочуття (ІСС-44 та ІСС-20 – скорочений варіант), яка включена до інструментарію моніторингового дослідження Інституту соціології НАН України з 1995 р.

Місто Маріуполь є унікальним містом не тільки завдяки своїй галузевій специфіці, розвинутій промисловості, полікультурності, орієнтованості на впровадження нових, цікавих ідей, реформування всіх сфер життя тощо, але й завдяки наявності великої кількості закладів вищої освіти, зокрема й «вишів-переселенців». Поступово місто стає освітнім центром Донецької області, що, з одного боку, створює конкурентне середовище на ринку освітніх послуг, а з – іншого – позитивно впливає на доступність і якість освітніх послуг для молоді. Тому важливо дослідити рівень задоволеності студентства своїм життям у прифронтовому місті. Із цією метою було організоване та проведено соціологічне дослідження. При цьому слід зазначити, що завданням дослідження не було виявлення рівня задоволеності студентів своїм життям і матеріальним благополуччям (що є обов'язковими складниками індексу суб'єктивної задоволеності життям). Нас цікавив саме рівень задоволеності студентів різними аспектами життя в прифронтовому місті.

За результатами соціологічного дослідження «Місто очима студентів», проведеного ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет» у листопаді 2017 р. (n = 486 осіб, студенти денної форми навчання закладів вищої освіти м. Маріуполя, дослідження репрезентативне та відображає генеральну сукупність за ознакою ВНЗ,

факультету й курсу навчання, похибка складає – 3%), 58% опитаних респондентів відповіли, що пишаться або скоріше пишаться тим, що проживають у Маріуполі.

Так, аналіз відповідей студентів на відкрите запитання «Місто Маріуполь – це...» дозволив нам виділити такі підгрупи студентства в місті. Перша підгрупа респондентів сприймає місто Маріуполь як свій рідний дім і асоціює місто з дитинством, домашнім затишком (19% студентів (із тих, хто відповів на це запитання)).

Друга підгрупа студентів асоціює місто з промисловістю, заводами, трудівниками, «заводчанами». 18% студентів відповіли, що «Маріуполь – промисловий центр», «місто трудящих, металургів», «місто сталі», «великий промисловий центр», «місто заводів», «металургійне місто».

Третя підгрупа респондентів має позитивну орієнтацію на майбутнє, на інтенсивний розвиток міста Маріуполя. Так, 15% опитаних відповіли, що Маріуполь – «місто, орієнтоване на кардинальні зміни», «місто, яке стало кращим і продовжує розвиватися», «місто в якому стало добре, а буде ще краще», «місто мрії», «улюблене місто з перспективами», «місто майбутнього».

Четверта підгрупа висловлює загальне позитивне ставлення до Маріуполя (10% опитаних), а саме: «Маріуполь – місто сильних людей», «Маріуполь – найкраще місто», «Маріуполь – любов і гідність»; загальне позитивне емоційне ставлення.

Представники п'ятої підгрупи асоціюють місто з морем, туризмом (6%), а саме: «Маріуполь – море, порт», «Маріуполь – туристичне місто, серце промисловості України», «місто біля моря», «курортне місто».

Асоціації, пов'язані з війною й військовими діями, були виявлені лише в 6% опитаних, а саме: «Маріуполь – місто-герой», «Маріуполь – борець», «Місто – герой України, осередок патріотизму» тощо. Також були відповіді, пов'язані з національними особливостями й історією Маріуполя, а саме: «улюблений полікультурний острівець затишку», «місто греків»; «місто з багатою історією».

Лише в 16% опитаних були виявлені різкі негативні уявлення про місто, які респонденти пов'язали, по-перше,

з поганою екологією, безперспективністю, поганими людьми, оточенням, комунальними проблемами тощо.

73% опитаних студентів вважають, що місто Маріуполь є комфортним для навчання, 45% опитаних – комфортним для життя й творчості. У той же час місто є некомфортним для відпочинку (50%), роботи (42%) і розвитку (41%) (див. рис. 1). На запитання «Що Вам найбільше подобається в місті Маріуполь?» більше половини студентів відповіли: «освіта», «якість освітніх послуг», «можливість вибору якісних освітніх послуг», «багато вишів» тощо.

Запитання анкети «Оцініть за п'ятибальною шкалою ступінь значущості та доступності для Вас деяких аспектів життя в місті Маріуполі» дозволяють виявити, по-перше, значущі аспекти життя для студентства, а також ступінь незадоволеності значущими аспектами життя (див. табл. 1). Аналіз відповідей респондентів показав наявність високої значущості, але неможливості отримання, досягнення, задоволення потреб у таких сферах: екологічна безпека; якісне медичне обслуговування; матеріальне благополуччя; можливість розвитку, реалізація своїх потреб; гарне житло. У той же час студентство відзначило, що актуальна потреба в якійсній освіті майже повністю задовольняється. Студентська молодь занепокоєна можливістю подальшого працевлаштування за фахом. Так, 47% опитаних респондентів зазначили, що в Маріуполі дуже складно знайти професію за фахом.

На питання «Як Ви себе почуваєте, знаходячись у вказаних ситуаціях у місті Маріуполі?», 85% респондентів відповіли, що добре почувають себе в театрі, музеї, кінотеатрі;

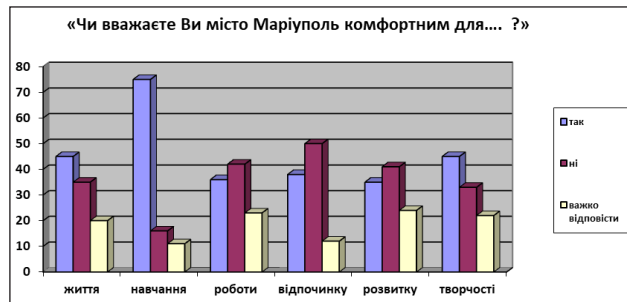


Рис. 1. Розподіл відповідей респондентів на запитання «Чи вважаєте Ви місто Маріуполь комфортним для...?»

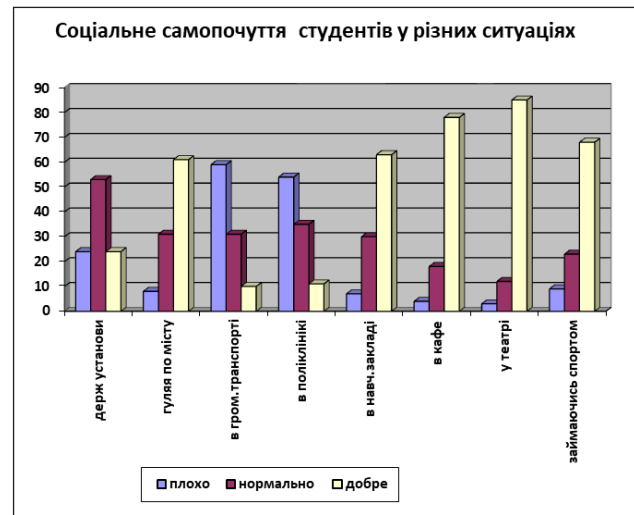


Рис. 2. Розподіл відповідей респондентів на запитання «Як Ви себе почуваєте, знаходячись у вказаних ситуаціях у місті Маріуполі?»

Таблиця 1

Розподіл відповідей студентів на запитання «Оцініть за п'ятибальною шкалою ступінь значущості та доступності для Вас деяких аспектів життя в Маріуполі»

	Значущість (сер. бал)	Доступність (сер. бал)
Матеріальне благополуччя	4,4	2,9
Якісна освіта	4,5	3,7
Участь у громадському житті	3,3	3,5
Якісне медичне обслуговування	4,4	2,7
Якісна юридична допомога	3,9	3,2
Якісна психологічна допомога	3,4	3,1
Цікаві розваги, відпочинок	4,3	3,6
Література, мистецтво, духовний розвиток	3,8	3,3
Екологічна безпека	4,4	1,9
Житло	4,5	3,1
Можливість розвитку, реалізації своїх здібностей	4,5	3,0

78% – у кафе, ресторанах, клубах; 68% – займаючись спортом; 63% – у навчальному закладі; 61% – гуляючи містом. 59% студентів погано себе почувають у громадському транспорті; 54% – погано себе почувають у поліклініках, лікарнях; 24% – у державних установах (див. рис. 2).

Крім того, більшість опитаних (63%) хотіли б брати активну участь у житті міста постійно або періодично; 33% опитаних респондентів хотіли б працювати в органах виконавчої влади та місцевого самоврядування; 64% опитаних знають, які проблеми є в місті і яким чином їх слід вирішувати. Це екологія, транспорт, дороги й підвищення рівня життя населення.

Відповіді респондентів на запитання «Уявіть ситуацію, що Ви працюєте в органах виконавчої влади, місцевого самоврядування. Яку проблему Ви б передусім вирішили?» були якісно проаналізовані й упорядковані. Так, 30% опитаних вирішували б такі проблеми, як екологія, установка очисних споруд, охорона навколишнього середовища, боротьба зі сміттям і відходами; 23% – «транспортні» проблеми, ціни на проїзд, якість послуг у громадському транспорті; 11% – дороги, профілактика ДТП; 10% – підвищення рівня і якості життя, поліпшення матеріального становища людей, боротьба з безробіттям, створення нових робочих місць, підтримка малого й середнього бізнесу; 8% – медицина, підвищення якості медичних послуг, боротьба з онкологічними захворюваннями, боротьба з поширенням туберкульозу; 7% – боротьба з корупцією, боротьба зі злочинністю, боротьба з девіантною поведінкою (алкоголізм, наркоманія, азартні ігри); 6% – соціальна сфера, субсидії, допомога дітям-сиротам, допомога особам з інвалідністю тощо; менше 5% – інші варіанти (благоустрій вулиць, допомога бездомним тваринам, розвиток туризму, розвиток дитячого спорту, боротьба зі стихійною торгівлею, створення програм для дозвілля та відпочинку тощо).

Зважаючи на ці результати, за ініціативою Маріупольської міської ради та Приазовського державного технічного університету було впроваджено проект «100 годин волонтерства» з метою активізації волонтерського руху серед студентства міста Маріуполя. Це дозволить, з одного боку, задовольнити актуальну потребу студентської молоді у вирішенні важливих проблем нашого міста, а з іншого – сформує первинні навички майбутньої професійної діяльності та сприятиме підвищенню рівня конкурентоспроможності молоді на ринку праці.

Основними напрямками реалізації проекту є такі:

- залучення молоді міста Маріуполя до участі у волонтерському русі;

- організація проведення громадських робіт на базі лікарень, шкіл, територіальних центрів соціального обслуговування (надання соціальних послуг) і реабілітаційних центрів для дітей-інвалідів, управлінь соціального захисту населення, інших соціальних установ міста, за місцем мешкання самотніх громадян похилого віку, ветеранів, а також у парках, скверах, на пляжах міста;

- залучення підприємств міста Маріуполя всіх форм власності до участі в проекті «100 годин волонтерства», які зможуть надавати різноманітну підтримку під час впровадження проекту тощо.

Проект «100 годин волонтерства» відповідає стратегічним орієнтирам Маріуполя, закладеним у Стратегії розвитку міста до 2021 р. Відповідно до цілей зростання якості життя, закладених у «Стратегії-2021», проект має на меті таке:

- збільшити відсоток залучення молоді до громадського життя;

- збільшити відсоток працевлаштування випускників після навчання в ПТУ й ВНЗ;

- залучення молоді до соціально значущих проектів міста, а також надання допомоги соціально вразливим групам населення;

- залучення молоді до благоустрою міста тощо.

За допомогою цього проекту молодь зрозуміє, що волонтерська діяльність – це легко, цікаво та перспективно,

це може кожен. Волонтерська діяльність допомагає реалізувати свій потенціал, познайомитися з винятковими особистостями з різних сфер і бути важливим для суспільства. Молодь буде мати змогу самореалізуватися, залучитися до реалізації соціально значущих проектів і відчуття себе важливою частиною суспільства, яка має можливість щось змінити у своєму місті. Цей проект отримав підтримку USAID і реалізується в місті із січня 2018 р.

Таким чином, проаналізувавши відповіді респондентів на поставлені запитання, ми можемо зробити такий висновок. Більшість опитаних студентів позитивно ставляться до міста Маріуполя, а також пишуться тим, що живуть у ньому (58%). Студенти вважають місто Маріуполь комфортним для навчання, життя й творчості, некомфортним – для відпочинку, роботи й розвитку. Студентам подобається море й пляж, освітні заклади й організація освітнього процесу, але їх не влаштовує екологія, транспорт і медицина (хоча ці аспекти студенти вважають важливими для життя). Також більшість студентів вважає, що місто буде розвиватися й стане кращим. При цьому студенти вважають, що слід звернути увагу на екологію й створення додаткових можливостей для самореалізації молоді. Більшість опитаних студентів хотіли б брати активну участь у житті міста (63%), але лише половина з них бажає працювати в органах виконавчої влади та місцевого самоврядування (33%). При цьому 64% опитаних знають, що треба робити і які проблеми треба передусім вирішувати.

Отже, можна зробити висновок, що студентська молодь у цілому задоволена своїм життям та якістю освітніх послуг у місті, але є певні проблеми, на які слід звернути увагу державі та суспільству. Це екологія й підвищення рівня та якості життя студентства, а також створення додаткових умов для працевлаштування. Перспективою подальшого дослідження є визначення інтегрального індексу суб'єктивної задоволеності студентства своїм життям у цілому в умовах прифронтового міста, що змістовно та якісно доповнить результати попереднього дослідження.

Література

1. Кратт О., Кірнос І. Інструментарій оцінки соціально-економічного розвитку держави. URL: <http://ea.donntu.edu.ua/bitstream/123456789/17873/1/12koerd.pdf>.
2. За рівнем щастя Україна посідає 138 позицію зі 156 країн / Інформаційне агентство 1news: станом на 16.03.2018 р. URL: <https://1news.com.ua/ukraine/za-rivnem-shhastya-ukrayina-posidaye-138-pozitsiyu-zi-156-krayin.html>.
3. Головаха Є., Паніна Н. Соціальне самопочуття населення України до і після помаранчевої революції URL: <http://i-soc.com.ua/institute/10-golovaha.pdf>.

Анотація

Ташкінова О. А. Задоволеність студентської молоді різними аспектами життя в прифронтовому місті Маріуполі (за результатами соціологічного дослідження). – Стаття.

У статті розглядається студентська молодь як специфічна соціально-демографічна група та поняття «суб'єктивна задоволеність життям». Одним із важливих аспектів суб'єктивної задоволеності життям сучасного студентства є соціальне самопочуття, що відображає загальні тенденції настроїв і думок студентської молоді. Особлива увага приділяється виявленню рівня задоволеності студентської молоді різними аспектами життя в прифронтовому місті Маріуполі на основі аналізу результатів соціологічного дослідження «Місто очима студентів». Аналізується ступінь задоволеності студентів такими аспектами життя в місті, як навчання, розвиток, відпочинок, можливість працевлаштування за фахом, соціальна активність і участь у різних соціальних ініціативах. Представлений досвід ДВНЗ «ПДТУ» стосовно створення умов для активізації волонтерства серед студентів. Підтримка студентських соціальних ініціатив саме з боку закладів вищої освіти дозволить реалізувати соціально значущі потреби молоді.

Ключові слова: суб'єктивна задоволеність життям, соціальне самопочуття, суб'єктивне благополуччя, переживання, відчуття щастя, студентська молодь, волонтерство, заклади вищої освіти.

Аннотация

Ташкинова О. А. Удовлетворенность студенческой молодежи различными аспектами жизни в прифронтовом городе Мариуполе (по результатам социологического исследования). – Статья.

В статье рассматривается студенческая молодежь как специфическая социально-демографическая группа и понятие «субъективная удовлетворенность жизнью». Одним из важных аспектов субъективной удовлетворенности жизнью современного студенчества выступает социальное самочувствие, отражающее общие тенденции настроений студенческой молодежи. Особое внимание уделяется выявлению уровня удовлетворенности студенческой молодежи различными аспектами жизни в прифронтовом городе Мариуполе на основе анализа результатов социологического исследования «Город глазами студентов». Анализируется степень удовлетворенности студентов такими аспектами жизни в городе, как обучение, развитие, отдых, возможность трудоустройства по специальности, социальная активность и участие в различных социальных инициативах. Представлен опыт ДВНЗ «ПГТУ» по созданию условий для активизации волонтерства среди студентов. Поддержка студенческих социальных инициатив высшими учебными заведениями позволит реализовать социально значимые потребности молодежи.

Ключевые слова: субъективная удовлетворенность жизнью, социальное самочувствие, субъективное благополучие,

переживание, ощущение счастья, студенческая молодежь, волонтерство, учреждения высшего образования.

Summary

Tashkinova O. A. Satisfaction of student youth with various aspects of life in the front-line city of Mariupol (according to the results of sociological research). – Article.

The article considers student youth as a specific socio-demographic group and the concept of “subjective life satisfaction”. One of the important aspects of subjective satisfaction with the life of modern students is social well-being, reflecting the general tendencies of mood and thoughts of student youth. Particular attention is paid to the level of satisfaction of student youth with various aspects of life in the front-line city of Mariupol on the basis of the analysis of the results of a sociological study “The City through the Students’ Eyes”. The degree of student satisfaction with such aspects of life in the city as learning, development, rest, possibility of employment on a specialty, social activity and participation in various social initiatives is analyzed. The experience of the Pryazovskyi State Technical University on the creation of conditions for activating volunteering among students is presented. Support for student social initiatives by higher education institutions will allow for the socially significant needs of young people to be realized.

Key words: subjective satisfaction with life, social well-being, subjective well-being, experience, feeling of happiness, student youth, volunteering, institutions of higher education.

УДК 261.7

А. С. Филоненко
кандидат філософських наук,
доцент кафедри теорії культури та філософії науки
філософського факультета

Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина

АНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОЙ ТЕОЛОГИИ

Свободная философская мысль, прорастающая на руинах советской философии, находила себя в культуре прощания и определялась через расставание с тоталитарным опытом с его практиками расчеловечивания. Освобождение от идеологии с ее сращением мысли и власти открывало культуру и мысль к многообразию форм жизни вместо тотальной унификации. В философском пространстве, центрированном на эпистемологических процедурах, проявилась коммуникативная философия науки, вводящая саму эпистемологию в коммуникативное поле культуры, а культура стала связываться с культивированием многообразия. Знаковой стала монография В. Шкоды «Оправдание многообразия. Принцип полиморфизма в методологии науки» [1], в которой философская мысль выводилась из эпистемологического тупика, сращенного с идеологическим требованием, на простор признания инаковости в свободной коммуникации. Новая посттоталитарная мысль узнавала себя в спорах о модерне и постмодерне в концептуализации культуры XX века: постмодернистская апология гетеротопии против модернистского утопического конструирования представлялась адекватной опыту освобождающегося мышления. Но вскоре стала ясной бесплодность этих споров для переоткрытия человечности на руинах авторитарных анонимных порядков, сформировавших общество внутри антропологической катастрофы революции жестокости: мысль о человеке открывала себя в памятовании о ГУЛАГе, Холокосте, Голодоморе. Оказалось, что выявление бесплодности споров о модерне и постмодерне стало общей меткой мысли XX века, когда вместо апокалиптических провозглашений концов и смертей (Бога, истории, человека, науки, искусства, публичности и т. д.) все настойчивее стали заявлять о себе «повороты» (богословский, коммуникативный, антропологический) к переоткрытию исключенных фигур, среди которых основными стали Реальность, Субъект, Священное. Возвращение этих фигур в центр философии после их вытеснения на периферию культуры и мышления состоялось через актуализацию философии Другого, в которой признание положительности Инаковости в культуре предопределило и пересмотр философских поисков XX века, и перспективу дальнейшего философского развития в культуре присутствия, ориентированной на признание этих трех возвращений: возвращение *реальности*, подвергшейся двойной элиминации через модернистский конструктивизм и постмодернистскую иронию и сведенной к субстантивистской трактовке; возвращение *субъекта* как субъекта коммуникативного после постмодернистской критики модернистского автономного субъекта, приведшей к преждевременной констатации его смерти; возвращение *священного*, а с ним и академического *богословия*, вытесненного модернистской секуляризацией, а затем сведенного постмодернистской критикой секуляризма к одному из порождающих культурных кодов.

Фигура Другого, заняв центральное место в философском мышлении, определила два способа концептуализации: философию Другого Э. Левинаса, порвавшую с классической онтологией и с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, чтобы дать место этике лица Другого как первой философии, и феноменологию данности и дара Ж.-Л. Мариона, открывшую перед этическим требованием признания Другого эстетическое условие узнавания его присутствия, реализующееся в евхаристической герменевтике. XX век уходил, преодолевая споры о модерне и постмодерне через акцентуацию проблемы дара Другого как дара реаль-

ности, дара субъектности и дара священного, но в наследство передавался парадокс размышлений о даре, заключавшийся в невозможности помыслить дар во взаимности одаривания. Катастрофическим опытом была поставлена под вопрос возможность симметричного участия в диалоге и в асимметричной этике Э. Левинаса, и в философии невозможного дара Ж. Деррида, поддержанной Ж.-Л. Марионом. Как будто мышление о даре, великодушно выводящее дар из всякого рода обменов (экономических, политических, культурных), запрещало связывать его со взаимностью, что делало тему *благодарности* немислимой. Дар вне благодарности – таков итог философии XX века. Такова и культурная ситуация, когда Европа, сформировавшаяся через два великих расставания (с нацизмом после Второй мировой войны и с коммунизмом после падения Берлинской стены), переживала кризис идентичности, связанный с осознанием того, что расставаний недостаточно для новой культуры, что необходимо «другое начало», и оно не может сводиться к активному, автономному субъекту с его утопическим конструктивизмом или гетеротопической иронией, но оно должно повернуть к практикам благодарности как к производству ответной, респонсивной субъектности, в которой человек обретает себя через признание – узнавание Другого – и действует как ответственный субъект, ищущий не перемиря на руинах, а примирения в причастности реальности к священному. Такая культурная ситуация порождает новую культурную чувствительность, которую, следуя за Х. Гумбрехтом, можно назвать *культурой присутствия*, а практики субъектности в такой культуре, связанные с работой благодарения (*евхаристией*), составляют предмет *евхаристической антропологии*, исследующей пути переоткрытия человечности через благодарное принятие дара присутствия Другого среди беспокорности о насилии, опрокинутости встречей с возвышенным и уязвленности красотой с ее призывом к ответу. Евхаристическая антропология определяет свои контуры в диалоге с такими линиями философии, которые представляют собой опыты ответной мысли. Среди них, кроме философии Другого Э. Левинаса и феноменологии данности Ж.-Л. Мариона, наиболее значимыми являются такие: «событийное мышление» позднего М. Хайдеггера, уходящее от критики метафизики и ищущее благодарной и памятной принадлежности События; антропология насилия и связанная с ней антропология литературы Р. Жирара, ищущие способы преодоления насилия в переоткрытии мимесиса следования за Другим вместо мимесиса присвоения; концептуальное предложение исследования «производства присутствия» Х. Гумбрехта, преодолевающее конструктивистское головокружение современной гуманитаристики с ее абсолютизацией герменевтики через внимание к материальным факторам коммуникации (М. Маклюэн, Ф. Китлер и др.) и эффектам присутствия в культуре; феноменологические исследования, составившие «богословский поворот» во французской феноменологии, особенно рефлексивная теория субъекта П. Рикера и теория субъекта М. Анри; философия диалога М. Бахтина, которая, вслед за этикой Г. Когена и параллельно с диалогистами кружка «Патмос» (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Эбнер), критикуя идею автономного субъекта, раскрыла возможности «участного мышления»; персоналистическая философия соборности в православной мысли (В. Иванов, Л. Карсавин, о. П. Флоренский, С. Франк); педагогическая антропология Ф. Нембрини; филология как «служба понимания» С. Аверинцева

и связанные с ней поэтическая антропология О. Седаковой и философия мира В. Библихина.

Задачей статьи является исследование роли такой новой дисциплины, как теология, для конституирования евхаристической антропологии.

XX век пронес в качестве антропологического лейтмотива проект о «новом человеке» и разочарование в этом проекте. Реальный человек XX века, израненный его катастрофами, заглянувший в бездну зла и жестокости и не разглядевший в ней дна – основания, человек, выкрикивающий среди трагедий вопросы о возможности достоинства и об истоках человечности, о желании новизны, преобразования и солидарности, не может мыслиться проективно и активистски. Другая возможность мышления – человечность, пробуждающаяся и расцветающая в отношении с активной реальностью, внутри которой – не только вызов насилия, но и призыв красоты как истинного события. Такой реальный человек и является субъектом мысли Х. фон Бальтазара. Для такой новой возможности мышления о человеке он начинает свою богословскую трилогию, для которой не подобрал общего названия, но старался несколько раз синтезировать его в кратчайшем изложении [2], по поводу чего биограф замечает: «Бальтазар намеренно отказался не только от всеохватывающей конструкции, но и от общего заголовка, который мог бы дать повод думать о некоем упорядоченном и монолитном богословском построении» [3, с. 275]. Единство трилогии держится не конструктивистски, а музыкально, или симфонически, разворачиваясь через взаимодействие нескольких лейтмотивов, среди которых основной – раскрытие единства трех трансценденталий, начиная от красоты и продвигаясь через благо к истине; отсюда и трехчастная структура – теозстетика, теодрама, теология. Но никакая часть не свидетельствует об этой музыкальности так неожиданно, как теология, которая одновременно является и завершающей частью трилогии, и ее скобками, заключающими в себе другие части. В пути написания трилогии, описанном нами ранее, выражается путь разворачивания мышления о новом человеке в большей мере, чем в последовательном чтении томов. Нужно вернуться в 1947 год, когда Х. фон Бальтазар издает первый том теологии «Истина мира» [4] и обещает своим читателям, что дальше последуют еще два тома. Они действительно были написаны и опубликованы в последние три года жизни, но только после двенадцати томов теозстетики и теодрамы. В этом сорокалетнем разрыве заключена драма мысли, пытающаяся ответить на драму реального человека, выходящего из катастрофы мировой войны. Ад расчеловечивания, практики тотальной десубъективации, которые после войны разворачивались в философской «антигуманистической» мысли, требовал продумывания формы Истины, преодолевающей всякую фрагментацию. И в первом томе, следуя за М. Хайдеггером, Х. фон Бальтазар описывает Истину мира онтологически, как не сокрытость бытия, а познание истины становится *встречей с бытием*, которая «есть неисчерпаемый источник изумления и восхищения, восторга, радости и благодарности – всех тех качеств, которые выражены в слове *удивление*» [4, с. 221]. Раскрывая ее «как природу» в отношении субъекта и объекта и «как свободу» в открытии свободы в объекте и вырастающих отсюда межсубъектных отношениях, он, подобно С. Франку, описывает укорененность межсубъектных отношений в тайне бытия, которая постигается в своей непостижимости, причем «таинственность покоится не на недостатке ясности, а, напротив, на сверхизобилии света» [4, с. 242]. Между двумя субъектами появляется третье как тайна, сокрытая в своей явленности и призывающая к участию в ней. Так формой Истины становится участие в Тайне как откровении, отношении конечности и бесконечности, укрытости в Боге и исповедании. В конце такого хайдеггерянского философствования происходит некая прощание с М. Хайдеггером, и хотя отношения Х. фон Бальтазара и М. Хайдеггера плохо исследованы, следует заметить, что Х. фон Бальтазар, думая, что расстается с его мыслью, таинственным образом был соли-

дарен с ним в стремлении помыслить само мышление ответно и евхаристически, а именно как *благодарность*. В этой точке расхождения следует обратиться к курсу лекций «Что зовется мышлением?», прочитанном в 1951–1952 годах, в котором М. Хайдеггер разбирает поставленный в названии курса вопрос, чтобы раскрыть в истоке мышления зов и дар: «И если мы соответственно вопросу «Что называется мышлением?» слышим так, что мы спрашиваем: «Что есть то, что нас задействует в том, чтобы мы мыслили?» – то мы вопрошаем о том, что рекомендует нашему существу мышление и таким образом приглашает наше существо войти в мышление как в укрытие» [5, с. 147]. Или дальше: «Мы называем нечто такое, что дано для мысли, зовущим мыслить. <...> То, что это дано для мысли, дар, которым оно нас одаряет, есть то же самое, что оно само, которое зовет нас в мышление» [5, с. 150]. Прислушиваясь к слову *Gedanc*, он различает в нем глаголы *denken* – *мыслить* и *danken* – *благодарить*, со словом *gedachtnis* – *память*, поразительным образом сближая мышление, благодарение и память как ответственность дару – зову: «То, что мы должны благодарить, исходит не от нас. Это нам дано. Многое нам дается в дар, и разного рода. Вышим же и, собственно, охранительным даром остается для нас наша сущность, которой мы одарены таким образом, что лишь из этого дара мы есть те, кто мы есть. Поэтому это приданое мы должны благодарить больше всего и непрестанно» [5, с. 162]. М. Хайдеггер относит сродство мышления, памяти и благодарности к глубине сердца: «*Gedanc*, глубь сердца, есть собранность всего того, что нас касается, что нас трогает, что нам по душе – нам, поскольку мы есть люди» [5, с. 250]. Х. фон Бальтазар прощается с М. Хайдеггером, но важно заметить, что он делает на одной с ним сцене в глубине сердца, тронутого зовом и отвечающего ему через *собранность* – *логичность* благодарящего и памятующего мышления. В описании этой сцены и суть первого тома «Теологии», и то, что заставило остановиться и не продолжать ее разворачивание, пока в месте обещания Истины не откроется возможность мышления о воплощенности Истины в теодраме Красоты и действенности Истины в теодраме Блага. Второй том, «Истина Бога», опубликованный лишь в 1985 году, начинается с констатации непреодолимого человеческого разрыва, выражающегося в том, что «ничто из сказанного в томе I <...> не может подготовить нас к философски шокирующему утверждению Спасителя своей идентичности с самой Истиной. «Я есмь Истина» (Ин., 14: 6), утверждение, которое, не беспричинно, он описывает как репрезентацию квантового скачка по сравнению с исследованиями того же предмета (истины) в *Wahrheit der Welt*» [6, р. 63]. Чтобы помыслить это утверждение Христа, нужно было узнать Его во встрече как Красоту Присутствия, участвовать в Благости Его спасительной драмы, чтобы потом вернуться к тому, чтобы помыслить Его Истину в христологическом втором томе. Таков путь бальтазаровского мышления в следовании по Пути, который и есть Христос. Такой путь он предлагает проделать своему читателю, преодолевающему практики расчеловечивания через погружение в глубину сердца, отзывающегося на Славу Божью. Там, в глубине сердца, человек вначале становится певцом и свидетелем Эпифании для того, чтобы, открыв общину святых и свидетелей и их цивилизацию дружбы, посмотреть на Реальность в ее целостности с вызовами насилия и призывами опрокидывающего в молчание возвышенного и рождающего хвалу прекрасного. Только такой ответный взгляд на активную реальность может исцелить раны катастроф XX века и переоткрыть человечность и солидарность в эсхатологии мира и примирении.

В сорокалетнем «квантовом скачке» Х. фон Бальтазара от первого ко второму тому «Теологии» уместился человеческий путь, соответствующий тому пути, который предлагает Данте своему читателю, следующему за его свидетелем. Если мы читаем «Божественную Комедию», принимая предложение К. Ванхузера о драматизации чтения, при котором Автор есть свидетель, а Читатель есть тот, кто следует за автором, чтобы, в случае Данте, выйти

из состояния бедствия и прийти к состоянию счастья, прикоснувшись к опыту *пречеловечья*, то начало нашего путешествия – в Лесу: «Земную жизнь дойдя до половины, / Я очутился в сумрачном лесу, / утратив правый путь во тьме долины. / Каков он был, о, как произнесу, / тот дикий лес, дремучий и грозный, / чей давний ужас в памяти несусь! / Так горек он, что смерть едва ль не слаще. / Но благо в нем обретши навсегда, / Скажу про все, что видел в этой чаще» (Ад, 1: 1–9). В исходной экзистенциальной ситуации человек XX века узнает и себя, и свое нежелание говорить о катастрофической реальности, из которого выводит лишь свидетельством о Блага, обретенном *навсегда*. Обретение этого Блага – *не обустройство в лесу* у холма, а путь следования через Ад и Чистилище за свидетельством встреченного в лесу Вергилия, а позже, в земном раю, – за красотой Беатриче, и в конце райского путешествия – за святым Бернаром. Мы завершаем первое чтение «Божественной комедии» тогда, когда Данте, пережив пречеловечье, созерцает, как Любовь «в книгу некую сплела / То, что разлито по всей Вселенной: Суть и случайность, связь их и дела, / Все – слитое столь дивно для сознания, / Что речь моя как сумерки тускла» (Рай, 33: 86–90), созерцает после общины святых и Богородицы саму Троицу и изнемогает перед Любовью, «что движет солнце и светила» (Рай, 33: 145). После этого путешествия Данте начинает *писать* саму «Божественную комедию» и начинает впервые в христианской литературе столь подробно описывать и лес, и Ад, поскольку может посмотреть на Зло прямо, не отводя глаз, только после опыта Рая. И в такой обратной оптике то место, которое вселяло незабываемый древний ужас, может быть описано после созерцания Божественной Красоты и переживания Блага. Более того, сам Ад описывает себя паразитическим образом: «Был правдою мой зодчий вдохновен: / Я высшей силой, полнотой всезнанья / И первою любовью сотворен» (Ад, 1: 4–6). Мы видим Лес и Ад вместе с Данте, потому что он созерцал Красоту самой Троицы. Путь читателя открылся в лесу и продолжился через Ад обещанием Истины и спасения, прошел через Чистилище с обещанием Блага очищения, благодаря следованию за свидетелем Красоты Вергилием; пересек, следуя за обещанием Красоты, миры планет и звезд до Райской Розы и созерцания Божьей Красоты, и только после этого стала ясна Драма мира и появилась возможность внимательно посмотреть на Истину мира в свете Истины Бога. Оказалось, что даже Ад, а тем более Лес, Красоту сотворен. После дантовской теозетики Рая и теодрамы Чистилища и Ада можно взглянуть на земную жизнь, чтобы увидеть в ее Истине не только разрыв Непостижимого, но и сияющую из этого разрыва Истину как милость Божью: «Что может быть более непостижимым, нежели тот факт, что сокровенное ядро бытия состоит из любви и что его манифестация как сущности и существования не имеет иного основания, кроме основания безосновной милости?» [4, с. 242]. Этот вопрос Х. фон Бальтазара следует читать дважды, из послевоенной перспективы 1947 года и из 1985 года, чтобы объять его богословскую симфонию. После второго прочтения нужно обратиться ко второму тому, «Истина Бога» [7], посвященному домостроительству Сына Божия в действии Божьей милости, и к третьему тому «Дух истины» [8], посвященному домостроительству Святого Духа, чтобы принять предложение теолога Х. фон Бальтазара, позволяющее рассматривать антропологию примирения в контексте отношения «двух рук» Божьей милости: *щедрости* Сына и *нежности* Святого Духа.

В такой перспективе теолога Данте становится свидетелем для современного человека [9] и призывает в путь для читательского экзистенциального ответа на три глубочайших человеческих желания, образующих контуры дантовской антропологии, которые совпадают с контурами евхаристической антропологии: «познать истину, полюбить реальность, жить надеждой, то есть полезностью времени – вот чего жаждет сердце человека» [10, с. 48]. Полюбить реальность возможно, встретив в ней эпифанию Красоты как воплощенной Истины, жить надеждой возможно, встре-

тив свидетеля Блага, познать Истину возможно, разглядев в реальности в свете *милосердия* не маски Чужих, но Лица Других, а за вызовом насилия проложив путь *примирения* через *работу согласия и вынесения суждения*. Безусловно, прав комментатор Данте Ф. Нембрини, который подчеркивает, что тот не описывает жизнь после смерти, но «говорит об этой жизни. Он утверждает: «Друзья, можно пойти в ад, которым является жизнь». Что такое жизнь как ад? Жизнь становится адом, когда я пригвождаю тебя к твоему злу. Я вижу в тебе тот или иной изъян и распинаю тебя на нем. Это и есть ад – мы распинаем друг друга на наших недостатках, на нашей ограниченности и скудости. Таков Ад. Чистилище – та же ограниченность, но прощенная, принятая и таким образом ставшая нашим путем. <...> В чистилище последнее слово – добро. У тебя есть это зло, но мы можем понести его вместе, более того, все это может стать нашим путем, потому что, если я прощаю тебя, а ты – меня, то это любовь. И поэтому мы можем прожить частицу рая уже здесь, на земле. Если мы будем относиться друг к другу с достоинством, подобающим нашему назначению, жизнь станет раем. Другими словами, реальность не предаст обещание, и жизнь будет благом, путем, «приключением», которое непрестанно будет воплощать это благо» [10, с. 58]. Такая *драматизация* чтения, в котором читатель приглашается не интерпретировать значения произведения, а следовать за автором как за рассказчиком (свидетелем), совершенно аутентична, как было показано ранее, дантовской антропологии литературы. Замечательное описание такой антропологии чтения как следования за свидетелем и приобщения к свидетелям находим у другого флорентийца, Николло Макиавелли, в письме к Франческо Веттори: «С наступлением вечера я возвращаюсь домой и вхожу в свой кабинет; у дверей я сбрасываю будничную одежду, запыленную и грязную, и облачаюсь в платье, достойное царей и вельмож; так, должным образом подготовившись, я вступаю в старинный круг мужей древности и, дружелюбно ими встреченный, вкушаю ту пищу, для которой единственно я рожден, без стеснения беседую с ними и расспрашиваю о причинах их поступков, они же с присущим им человеколюбием отвечают. На четыре часа я забываю о скуке, не думаю о своих горестях, меня не удручает бедность и не страшит смерть: я целиком переношусь к ним» [11, с. 454]. Еще у Н. Макиавелли осуществляется средневековая антропология литературы, уже у К. Ванхузера такая антропология литературы, соответствующая и культуре присутствия, и евхаристической антропологии, отвечающей на ее вызовы, предлагает отношения с литературой, в которых воспитывается новый субъект, способный встречать Реальность и культивировать в ней новую человечность. Последовав такому предложению в форме, предложенной Т. Касаткиной, «встретиться в художественном произведении – и научиться встречаться с Ним в повседневности, узнавать Его в рабском облике. Научиться узнавать Его в каждом человеке» [12, с. 507], рассмотрим фигуры субъектности в культуре присутствия и предпосылки *педагогической антропологии*, связанные с воспитанием такого субъекта, ориентированного на путь от восприятия эпифании Красоты во встрече через *свидетельство* – сообщение этой эпифании к открытию общинности через согласование свидетельств в вынесении *суждений*.

Кардинал Хорхе Марио Бергольо, незадолго перед тем, как быть избранным Папой Франциском, так представлял себе образ будущего папы: «Церкви нужен такой человек, который бы созерцал Иисуса Христа, помогал Церкви выйти из собственных границ на экзистенциальную периферию...» [13, с. 225]. С его избранием тема периферии мира и существования стала одним из основных богословских лейтмотивов для переосмысления и современного мира, и положения человека в нем. О ее важности для анализа культуры написала О. Седакова: «Тема периферии вызывает по контрасту к себе тему центра – точнее, отсутствия центра в том, что считается центральным, нормальным, что составляет мейнстрим современности. Произошла какая-то

смысловая децентрализация «центра» культуры. И наоборот: на самой дальней периферии, когда там осуществляется акт милосердия или воскресает надежда – там-то и является мерцающий, подвижный, истинный центр бытия: его сердце» [14]. Такое приглашение к децентрализации «жизненного мира» содержит в себе и антропологические импликации, которые мы намерены проследить, набросав портрет протагониста современной культуры, обитающего на периферии и открытого Божьему милосердию. Но прежде чем выделить антропологические фигуры культуры присутствия, следует подчеркнуть, что в отличие от проектирования «нового человека» и утопической энергии переустройства мира, породивших катастрофы XX века, культура присутствия, преодолевающая антропологическую катастрофу расчеловечивания и внимательная к вопросу о новой человечности, исходит из интуиции *homo viator*, человека, открывающего себя *в пути*, который раскрывается как Божий призыв к нему в самой реальности. Ее антропологический метод, внимание в пути человеческого преображения к самому этому пути делает его существенно педагогическим, воспитательным; педагогика оставляет пространство детства, чтобы стать сущностной характеристикой человека в культуре присутствия. Отец Л. Джуссани, теоретик и практик такой педагогической антропологии, соответствующей богословскому предложению Х. фон Бальтазара, так представлял широту задачи воспитания: его главный вопрос – «как воспитывать друг друга, в чем состоит воспитание и как оно развивается, воспитание истинное, то есть соответствующее человеку. Таким образом, речь идет о воспитании человеческого, того оригинального истока, находящегося в нас, который каждый преломляет по-своему, даже если сущностным и основополагающим образом сердце человека одно и то же. <...> Главная задача истинного и созвонного воспитания – это воспитать сердце человека так, как создал его Бог» [15, с. 19–20]. Для о. Л. Джуссани такое воспитание становится возможным, если оно следует за тем, как Тайна призывает человека на путь обретения своей преображающейся человечности, сама открываясь как Путь: «Так христианин – *homo viator* – человек-путник, по удивительному выражению средневекового христианства, – осознает, что жизнь есть путь, движение к собственной цели, и что всеобъемлющее решение лежит в глубине всех проблем, и оно есть дело рук Божьих, а не наших. Мы не можем утолить свою жажду судьбы и цели, это может исполнить только сила Божья. Но поиски все большей полноты, поиски лучшего, насколько возможно, – это в каждую минуту присуще величию христианина. В каждую минуту присуще тому приглашению, которое делает Церковь, и это определяет меру истинности нашего христианства» [15, с. 20]. Этот путь воспитания, а не проект переделывания, открывається человеком, оказавшимся на периферии своего существования. Поэтому самое общее именование человека культуры присутствия – это человек периферийный. Его проявление мы находим в антропологии поэзии, развиваемой О. Седаковой, для которой основная антропологическая тема поэзии – «осуществление человека у предела его «меры». Можно сказать, что эта мера – смертность; можно сказать, что это – *человечность* <...> (так сказать, *всего лишь* человечность). Но как ни толкуй ее, мера становится «мором» при вспышке *формы*. Форма не вещь: это сила. *Форма* (вопреки обыденному о ней представлению) не только не совпадает с разграничениями, соразмерностью с мерой: она противостоит мере не иначе, чем жизнь смерти. <...> «Вещь» искусства в своем роде антивещна. Это «море» или «молния», «дуговая растяжка» <...>», а антропологический опыт поэзии есть «опыт человека невероятного, *homo impossibilis*, встречающего в себе не столько «другого, неведомого себя», «моментальную личность», «музыкальный субъект, сколько чистое согласие исчезнуть («Я к смерти готов») – на пороге, в начале, в обещании чего-то совершенно иного, что он узнает при этом как предельно родное» [16, с. 111–112]. Вглядываясь в человека периферийного, мы различим в нем семь фигур: человека просящего, бла-

годарящего, поющего, свидетельствующего, судящего, сострадающего и празднующего, чтобы собрать их в симфонической фигуре человека-садовника, способного реализовать левинасову «эсхатологию мира» через привитие к эпифании Божьего мира. Каждой из этих фигур соответствует определенный аспект педагогической антропологии.

Таким образом, предложение евхаристической антропологии развернуто в его теологическом аспекте, показаны его возможности для анализа культуры в многообразии ее проявлений (литература, педагогика, религия, академическое богословие). Само исследование задумано как пример нового академического богословия, ищущего свое место в современном постатеистическом университете, отвечающего на современные цивилизационные вызовы и принимающего на себя ответственность перед всеми участниками реального диалога в рождающейся на наших глазах «публичной сфере»: академическим сообществом, религиозными общинами, государством и гражданским обществом. Развивая евхаристическую антропологию, мы всматривались в потенциал академического богословия как опыта гостеприимства к Другому и пространства интенсивного общения, разворачивающегося из общего вопроса *из общего вопроса о достоинстве человека* и отвечающего на глубочайшее желание примирения вместо весьма ограниченных предложений *перемирия*.

Литература

1. Шкода В. Оправдание многообразия (Принцип полиморфизма в методологии науки). Харьков: «Основа», 1990. 174 с.
2. Бальтазар Х. фон. Достояна веры лишь любовь / пер. с нем. Москва: Истина и жизнь, 1997. 124 с.
3. Гуерьеро Э. Ханс Урс фон Бальтазар / пер. с ит. Москва: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. 328 с.
4. Бальтазар Х. фон. Теологика. I. Истина мира / пер. с нем. Москва: ББИ, 2013. XXIV + 301 с.
5. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. с нем. Москва: Академический проект, 2007. 351 с.
6. Nichols A. Say It Is Pentecost. A Guide Through Baltasar's Logic. Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd, 2001. 227 p.
7. Balthasar H. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. Vol. II. Truth of God / transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 2004. 371 p.
8. Balthasar H. von. Theo-Logic: Theological Logical Theory. Vol. III. The Spirit of Truth / transl. from the German. San Francisco, USA: Ignatius Press, 2005. 457 p.
9. Montemaggi V. Reading Dante's Commedia as theology: divinity realized in human encounter. Oxford: Oxford University Press, 2016. 307 p.
10. Нембрини Ф. Данте, поэт желания. Комментарии к «Божественной комедии». Ад / пер. с ит. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. 264 с.
11. Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. Москва: АСТ, 2009. 832 с.
12. Касаткина Т. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. Москва: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
13. Риккарди А. Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Церкви / пер. с ит. Москва: ББИ, 2015. XV + 275 с.
14. Седакова О. О книге Андреа Риккарди «Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Европы». URL: olgasedakova.com/Events/1840.
15. Джуссани Л. Рискованное дело воспитания / пер. с ит. Москва: «Христианская Россия», 1997. 135 с.
16. Седакова О. Poetica. Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. 584 с.

Аннотация

Филоненко А. С. Антропологизация современной теологии. – Статья.

В статье анализируются культурные следствия евхаристической антропологии, связанные с практиками соглашения свидетелей в контексте формирования общины и трансформации культуры и мира, которые описываются в контексте теологии. После антропологизации теологии

и выявления в ней потенциала культуры примирения последовательно разворачивается педагогическая антропология, принимающая евхаристический ключ, исходя из антропологии человека периферийного. Евхаристическая антропология представлена как способ помыслить человеческую ситуацию в контексте новой чувствительности культуры присутствия и исходит из присутствия Другого как дара, узнаваемого и признаваемого через практики благодарения, которые порождают отвечающего – ответственного – благодарящего субъекта. Описание контуров евхаристической антропологии связано с выявлением ее богословских контекстов и методологически следует за предложением Х. фон Бальтазара, чтобы прочертить путь проблематизации последовательно раскрывающихся ключевых узлов, составляющих ее связанное исследовательское предложение для философской антропологии и интерконфессионального богословия.

Ключевые слова: общение, уязвимость, дар, благодарение, евхаристическая антропология.

Анотація

Філоненко А. С. Антропологізація сучасної теології. – Стаття.

У статті аналізуються культурні наслідки евхаристійної антропології, пов'язані з практиками узгодження свідчень у контексті формування громади та трансформації культури й світу, які описуються в контексті теології. Після антропологізації теології й виявлення в ній потенціалу культури примирення послідовно розгортається педагогічна антропология, яка має евхаристійний ключ, виходячи з антропології людини периферійної. Евхаристійна антропология представлена як спосіб помислити людську ситуацію в контексті нової чутливості культури присутності й виходить із присутності Іншого як дару, упізнаваного й визнаного через практики подяки, які породжують відповідаючого – відповідального – вдячного суб'єкта. Опис контурів евхаристійної антропології

пов'язаний із виявленням її богословських контекстів і методологічно слідує за пропозицією Х. фон Бальтазара, щоб прокреслити шлях проблематизації ключових вузлів, що послідовно розкриваються, як складників її цілісної дослідницької пропозиції для філософської антропології та міжконфесійного богослов'я.

Ключові слова: спілкування, вразливість, дар, подяка, евхаристійна антропология.

Summary

Filonenko A. S. Anthropologization of modern theology. – Article.

The article analyzes the cultural consequences of Eucharistic anthropology related to the practice of harmonizing evidence in the context of community formation and the transformation of culture and peace, which are described in the context of theology. After the anthropologization of theology and the identification of the potential of a culture of reconciliation in it, pedagogical anthropology is successively unfolding, adopting the eucharistic key, proceeding from the anthropology of the peripheral man. Eucharistic anthropology is presented as a way to think about the human situation in the context of the new sensitivity of the culture of presence and proceeds from the presence of the Other as a gift recognized and recognized through the practices of thanksgiving that give rise to the responsible – the responsible – the thankful subject. The description of the contours of Eucharistic anthropology is associated with the identification of its theological contexts and methodologically follows the proposal of HW von Balthasar to draw a path to the problematization of the successively unfolding key knots that make up its coherent research proposal for philosophical anthropology and interconfessional theology.

Key words: communication, vulnerability, gift, thanksgiving, Eucharistic anthropology.

УДК 006.057+165.0+81'373.46

У. В. Хамар
кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри історії філософії
Львівського національного університету імені Івана Франка

ФІЛОСОФСЬКА ТЕРМІНОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ТЕРМІНОЛОГІЧНИХ НОРМ

Постановка проблеми. У будь-якій галузі діяльності важлива однозначність висловлення думки, яка є запорукою ефективності мислення, легкості та швидкості формулювання та розуміння помислів. Для досягнення однозначності в мисленні та спілкуванні потрібно, окрім іншого, мати змогу виявляти компоненти значення слів за формальними ознаками цих слів (подібно до того, як, скажімо, наявність в іменника суфікса *-ість* означає, що іменник є абстрактною назвою від статичної ознаки, позначеної прикметником, напр., *радість – радий*). Системний підхід до такого упорядкування форми слів, яке дасть змогу однозначно ідентифікувати компоненти значення слова, міститься в сучасних вимогах до термінів, зокрема в термінологічних стандартах, сформованих на підставі традицій національної мови. У контексті наведених міркувань важливо в кожній галузі, зокрема й у філософії, узгодити термінологію з нормами чинних термінологічних стандартів. Пізнавальні дії в зазначеному напрямі стали предметом дослідження, результати якого викладені нижче.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Норми щодо термінології вміщені в стандартах ДСТУ 1.5:2015 «*Національна стандартизація. Правила побудови, викладання, оформлення та вимоги до змісту нормативних документів*», ДСТУ 3966 «*Термінологічна робота. Засади і правила розроблення стандартів на терміни та визначення понять*» і ДСТУ ISO 860-99 «*Термінологічна робота. Гармонізування понять і термінів*».

Однією з важливих норм, спрямованих на впорядкування фахової термінології, у цих стандартах є систематизація словесних позначень дії, події та наслідку події. Щодо цього в стандарті ДСТУ 3966 сформульовано такі рекомендації: «Дію позначають, як правило, віддієслівними іменниками із суфіксом *-ня*, утвореними від дієслів недокожаного виду: *ізолювання, класифікування, повертання, згинання, устатковування*, подію – віддієслівними іменниками із суфіксом *-ня*, утвореними від дієслів докожаного виду: *заізолювання, розкласифікування, повернення, зігнення, устаткування*, а об'єкти – відповідними однокореневими іменниками з іншими суфіксами або без них: *ізоляція, класифікація, поворот, згин, устаткування*» [1, с. 14]. Нині виконане впорядкування термінології на засадах згаданих стандартів у багатьох галузях. Водночас подібні роботи, які стосуються філософської термінології, практично відсутні. Декілька філософських термінів унормовано в словнику наукової й технічної термінології – це терміни *відбивати, систематизувати, шукати* [2]. У словнику вміщені пов'язані терміни на позначення дії, події та наслідку події. Низку філософських термінів (це переважно загальнонаукові терміни з галузі теорії пізнання, наприклад, *реєструвати, класифікувати, обґрунтовувати, аналізувати, іменувати, називати, публікувати*) унормовано як ряд «дієслово недокожаного виду – віддієслівний іменник недокожаного виду – дієслово докожаного виду – віддієслівний іменник докожаного виду – віддієслівний іменник на позначення наслідку події» у четвертому протоколі голосування науково-технічної комісії з питань термінології при Держстандарті України [3]. Низку термінів, сформованих на засадах формального розмежування в мовленні дій, подій і наслідків подій подано в праці «Норми української науково-технічної мови. Тлумачний словник термінів з видавничої, поліграфічної та пакувальної справи» [4]. Зокрема, утверджене вживання таких термінів: *відобраз* (отображення), *вплинення* (подія за значенням «вплинути»), зареєстрування (подія за значенням «реєструвати»), значина (значення), неперед-

бачений (який неможливо передбачити), уявлення (дія за значенням «уявляти»), уявлення (подія за значенням «уявляти»). Частина термінів із теорії пізнавальної діяльності проаналізовано автором у попередній публікації [5].

Формулювання мети статті. Під час попередніх досліджень унаслідок повного огляду філософської термінології автором було з'ясовано, що термінологія з галузі теорії пізнавальної діяльності належить до найпродуктивніших у межах філософських наук. Оскільки в контексті термінологічних норм проаналізовано невелику їх частину, оскільки важливо досягнути системного викладу філософської термінології відповідно до вимог термінологічних стандартів і сучасних теоретичних підходів, то метою дослідження, результати якого викладені в статті, стало продовження дій із метою увідповіднення згаданої термінології до мовних норм.

Виклад основного матеріалу. Доцільно зауважити, що проблема розрізнення дії, події та наслідку події за формальними ознаками дієслів і віддієслівних іменників привертає щораз більшу увагу дослідників [6–8]. Перш ніж упорядковувати філософську термінологію, з'ясуємо головні принципи, якими будемо користуватися. Передусім треба відповісти на запитання «що таке процесові поняття?», тобто що собою являє дія, подія й наслідок в контексті питання, чи всі дієслова та віддієслівні іменники повинні підлягати видозміні за згаданими принципами. Попередньо можна зауважити, що дієсловами недокожаного виду позначають дію чи перебування в якомусь стані, коли не уточнено, були чи не були ці дія або стан завершені. Згідно із цим докожане дієслово – це дієслово, яким позначають, що суб'єкт виконував якусь дію чи перебував у якомусь стані й припинив виконувати цю дію, припинив перебувати в цьому стані. Ідеться не тільки про дії, які завершуються якоюсь якісною зміною (скажімо, *розв'язував задачу – розв'язав задачу*). Припиненою може бути й така дія, яка не завершується досягненням якогось специфічного результату. Наприклад, *дивився – подивився, гуляв – погуляв, жив – пожив, існував – поіснував, гнівався – погнівався*. Ідеться про те, що дія (це може бути частина процесу – початок, тривання, завершення) тривала й перестала тривати.

У літературі можна натрапити на думку, що за здатністю до творення виду є такі дієслова: а) корелятивні пари, в яких дієслову недокожаного виду відповідає дієслову докожаного виду (наприклад, *писати – написати*); б) двовидові дієслова, тобто такі дієслова, які вживають і в сенсі докожаного, і в сенсі недокожаного виду (наприклад, дієслово *абсолютизувати* може відповідати в конкретному контексті й на питання *що робити*, і на питання *що зробити?*); в) одновидові дієслова (дієслова, які мають тільки докожаний або тільки недокожаний вид).

Насамперед доцільно зауважити, що оптимальним для мислення й спілкування є усунення неоднозначностей, а отже, і процедур з'ясування значення з контексту, тобто потрібно ввести формальні ознаки, за допомогою яких можна однозначно відрізнити докожаний і недокожаний види однієї й тієї самої дії. Отже, двовидові дієслова доцільно перетворити на корелятивні пари.

Виникає також запитання щодо доцільності визнання того, що є одновидові дієслова. На підставі найзагальніших міркувань можна стверджувати таке. Жоден предмет, який існував, існує чи буде існувати в дійсності, не може існувати вічно. Тому будь-які дії, стани обов'язково мають процесуальність, тобто початок, тривання й кінець. Зважаючи на це, не може існувати таких дій, які можуть бути актуаль-

Таблиця 1

ДІЯ (дієслово недоконаного виду)	ДІЯ (віддієслівний іменник)	ПОДІЯ (дієслово доконаного виду)	ПОДІЯ (віддієслівний іменник)	НАСЛІДОК ДІЇ
абдукувати	абдукування	зблудувати	зблудування	абдукт, абдукованя
абсолютизувати	абсолютизування	забсолютизувати	забсолютизування	абсолют, абсолютизованя
конкретизувати	конкретизування	поконкретизувати	поконкретизування	конкрет, конкретизованя
абстрагувати	абстрагування	забстрагувати	забстрагування	абстракт, абстрагованя
апроксимувати	апроксимування	запроксимувати	запроксимування	апроксимат, апроксимованя
верифікувати	верифікування	зверифікувати	зверифікування	верифікат, верифікованя
сприймати	сприймання	сприйняти	сприйняття	сприйм, сприймованя
гіпостазувати	гіпостазування	погіпостазувати	погіпостазування	гіпостаз, гіпостазованя
оманювати	оманювання	оманити	оманення	омана
ідеалізувати	ідеалізування	зідеалізувати	зідеалізування	ідеал, ідеалізованя
інтерпретувати	інтерпретування	зінтерпретувати	зінтерпретування	інтерпретованя
інформувати	інформування	поінформувати	поінформування	інформація, інформованя
іраціоналізувати	іраціоналізування	зіраціоналізувати	зіраціоналізування	іраціоналізація, іраціоналізованя
концептуалізувати	концептуалізування	поконцептуалізувати	поконцептуалізування	концептуалізм, концепт, концептованя
усвідомлювати	усвідомлювання	усвідомити	усвідомлення	свідомість, усвідома (як заувага)
мислити	мислення	помислити	помислення	мислина, мисль, помисел
обґрунтовувати	обґрунтовування	обґрунтувати	обґрунтування	ґрунт, обґрунтованя
пояснювати	пояснювання	пояснити	пояснення	пояснина, пояснення (як креслення), пояснєць (як вирішенєць)
відображати	відображання	відобразити	відображення	відобраз
відчувати	відчування	відчутти	відчуття	відчув, відчуванок
уподібнювати	уподібнювання	уподібнити	уподібнення	уподоба
підтверджувати	підтверджування	підтвердити	підтвердження	підтверда (як заперєка)
розуміти	розуміння	зрозуміти	зрозуміння	розум, розумок
розвідувати	розвідування	розвідати	розвідання	розвідка
реконструювати	реконструювання	пореконструювати	пореконструювання	реконструкція, реконструкт
редукувати	редукування	зредувати	зредукування	редукція, редукованя
рефлектувати	рефлектування	зрефлектувати	зрефлектування	рефлект, рефлектованя
систематизувати	систематизування	посистематизувати	посистематизування	система, систематизованя
споглядати	споглядання	споглянути	споглянення	спогляда (як заувага), спогляд, споглядованя
усвідомлювати	усвідомлювання	усвідомити	усвідомлення	усвідома (як заувага)
схематизувати	схематизування	посхематизувати	посхематизування	схема, схематизованя
ототожнювати	ототожнювання	ототожнити	ототожнення	тотожність, ототога
типізувати	типізування	потипізувати	потипізування	тип, типізованя
умоглядити	умоглядіння	умоглянути	умоглянення	умогляд
фальсифікувати	фальсифікування	сфальсифікувати	сфальсифікування	фальсифікат, фальсифікованя

ними, але не були такими в минулому й не мали завершення. Також не може бути, що в минулому були якісь дії, а актуальними вони вже не можуть бути. Отже, щодо кожної актуальної дії (чи стану) треба мати змогу сказати, що вони колись відбувались і відбулись. Тому кожна недокожана дія повинна мати докожаний відповідник (*гуляв – погуляв, жив – пожив, існував – поіснував, радів – порадів* та ін.). Також кожна докожана дія повинна мати недокожаний відповідник. Наприклад, *заспівав* (у сенсі *почав співати*). Це завершена дія, яка повинна мати відповідник у теперішньому часі (аналітично – *починає співати, тобто заспівує*). Є лише один об'єкт у дійсності, який існує вічно й про який не можна сказати, що він завершив своє існування в минулому часі, – це дійсність, те, що існує, буває, те, що у філософії позначають терміном *буття*. Однак цими дієсловами (*існувати, бути*) позначають також існування окремих предметів. Кожне таке існування обов'язково має завершеність, а отже, повинне мати відповідник докожаного виду. Тому ці єдині слова (*існувати, бути*), які повинні б мати підстави, щоб бути однovidовими дієсловами недокожаного виду, насправді мають видову пару в одному з контекстів. Отже, як підсумок, доцільно прийняти те, що явище однovidового дієслова не має реальних підстав, і оптимальним для спілкування є усунення не тільки двovidових, але й однovidових дієслів із переходом на повну видову кореляцію дієслів «докожаний – недокожаний вид».

Щодо способу творення дієслів на позначення завершеності дії, то керуватимемося таким підходом. Якщо дієслово не має префікса, то створюватимемо докожану його форму або суфіксальним способом (*розв'язував – розв'язав*), або додаванням такого префікса, який не змінює значення дієслова. Таким чином отримаємо корелятивну пару. Наприклад, *писав – написав*. Якщо доданий до дієслова префікс не тільки перетворює його в назву докожаності дії, але й змінює його значення, то до цього нового дієслова докожаного виду треба створити дієслово недокожаного виду суфіксальним способом. Наприклад, префікс *під-* змінює значення дієслова *писав*. Отримуємо нове дієслово докожаного виду *підписав*. Створюємо корелятивну пару недокожаного виду – *підписував*.

Можна натрапити на рекомендацію, що одним із засобів творення віддієслівних іменників на позначення наслідку дії є додавання до основи дієслова *-овання* (якщо дієслово закінчується на *-увати*). Наприклад, *устатковувати – устаткування*. Водночас є підстави вважати, що згадану норму доцільно розширити. Візьмімо для прикладу філософські категорії *буття* й *існування*. Цими словами позначають усю сукупність того, що існує чи буває. Однак за формою, ці слова є назвами дії. Тож для називання наслідку дії треба створити слово за допомогою інших словотвірних засобів. У цьому разі було б зручно створити терміни *існування, бутювання*.

Важливою проблемою є творення корелятивних пар для двovidових дієслів, а таких у філософській термінології є багато (часто це терміни чужомовного походження). Наприклад, слова *абдукувати, абсолютизувати, конкретизувати, класифікувати, абстрагувати, апроксимувати, верифікувати, гіпостазувати, ідеалізувати, інтерпретувати* й ін. є двovidовими, а отже, визначити вид таких дієслів можна тільки в контексті, оскільки вони не різняться граматичними формами. Згідно з вимогами стандарту ДСТУ, префіксальні двovidові дієслова слід трактувати як дієслова недокожаного виду, а за допомогою префіксів *з-, с-, за-, на-, по-, про-, роз-* треба утворити докожаний вид цих дієслів. Тому утворюємо віддієслівні іменники на позначення дії – *класифікування, а на позначення події – покласифікування*. Стосовно групи слів, якими позначають, наприклад, методи діяльності (*абдукція, аналогія, класифікація, верифікація, абстракція* та ін.) доцільно діяти так. Назви дій *абдукувати, класифікувати, верифікувати, абстрагувати* й ін. позначити віддієслівними іменниками *абдукування, класифікування, верифікування, абстрагування* й ін., назви подій *абдукувати, покласифікувати, зверифікувати,*

абстрагувати й ін. – відповідно *абдукування, покласифікування, зверифікування, абстрагування* й ін., назви результатів цих дій – *абдукт, класифікат, верифікат, абстракт* та ін., а назви методів – *абдукція, класифікація, верифікація, абстракція* й ін.

Щодо слова *аналогія* (український відповідник – *подібність*), то доцільно керуватися такою нормою стандарту: надавати перевагу українським словам перед чужомовними відповідниками. У такому разі дію *уподібнювати* треба позначити словом *уподібнювання*, подію *уподібнити* – словом *уподібнення*, а наслідок цієї події – словом *уподоба* (табл. 1).

Висновки. На підставі виконаного дослідження можна висунувати, що в царині філософської термінології потрібно виконати значний обсяг пошукових термінологічних робіт із метою увідповіднення термінології інших розділів філософії (онтології, історії філософії, філософської антропології, логіки й ін.). Доцільно відзначити також, що термінологічне впорядкування є інструментом, який стимулює використання словотвірних досліджень для усистемнення термінології та виявлення нових горизонтів пізнавальних проблем.

Література

1. Засади і правила розроблення стандартів на терміни та визначення понять. Державний стандарт України. ДСТУ 3966–2000. Київ: Держстандарт України, 2000. 32 с.
2. Войналович О., Моргунок В. Російсько-український словник наукової й технічної мови (термінологія процесових понять). К.: Вирій, Сталкер, 1997. 256 с.
3. Протокол № 4 письмового голосування науково-технічної комісії з питань термінології при Держстандарті України щодо вживання віддієслівних іменників. URL: http://tc.terminology.lp.edu.ua/TK_Komisija/Protokol_2002_04.pdf.
4. Таланчук П., Ярема С., Коровайченко Ю., Моргунок В. Норми української науково-технічної мови. Тлумачний словник термінів з видавничої, поліграфічної та пакувальної справи. К. – Львів: Ун-тет «Україна», 2006. 664 с.
5. Хамар У. Аналіз української термінології з галузі пізнавальної діяльності на позначення дій, подій і наслідків подій. Вісник Нац. ун-ту «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології». 2017. № 869. С. 53–56.
6. Козир Є., Моргунок В. Проблеми називництва щодо процесу та наслідку процесу. Вісник Держ. ун-ту «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології»: матер. 6-ї Міжн. наук. конф. СловоСвіт 2000. 2000. № 402. С. 50–54.
7. Рицар Б., Рожанківський Р. Порівняльний аналіз термінів з нормативних документів і словників. Вісник ДУ «Львівська політехніка». Серія «Проблеми української термінології»: матер. 6-ї Міжн. наук. конф. СловоСвіт 2000. 2000. № 402. С. 31–39.
8. Гінзбург М., Левіна С. Відродити творення термінів на позначення наслідку процесу. Науково-теоретичний журнал інституту української мови НАН України. Українська мова. 2007. № 4. С. 96–101.

Анотація

Хамар У. В. Філософська термінологія в контексті сучасних термінологічних норм. – Стаття.

Предметом дослідження стало обґрунтування способів увідповіднення філософської термінології до сучасних термінологічних стандартів. Головну увагу було зосереджено на дотриманні норми термінологічних стандартів щодо формального розмежування назв дії, події та наслідку події в дієсловах і віддієслівних іменниках. Обґрунтовано підхід і методи творення відповідників назв дії, події та наслідку. Проаналізовано філософську термінологічну галузь теорії пізнання щодо відповідності її термінологічним стандартам. Для значної частини термінів галузі теорії пізнання побудовано ряди взаємозв'язаних термінів: назва дії дієсловом – назва дії віддієслівним іменником – назва події дієсловом, назва події віддієслівним іменником – назва наслідку події віддієслівним іменником. Зроблено висновок щодо доцільності виконання подібного дослідження для інших розділів філософії.

Ключові слова: філософська термінологія, термінологічний стандарт, дія, подія, наслідок.

Аннотация

Хамар У. В. Философская терминология в контексте современных терминологических норм. – Стаття.

Предметом исследования стало обоснование способов приведения философской терминологии в соответствие с современными терминологическими стандартами. Главное внимание было сосредоточено на соблюдении нормы терминологических стандартов относительно формального разграничения названий действия, события и следствия события в глаголах и отглагольных существительных. Обоснован подход и методы создания соответствующих названий действия, события и следствия. Проанализирована философская терминология из отрасли теории познания относительно соответствия ее терминологическим стандартам. Для значительной части терминов из отрасли теории познания построены ряды взаимосвязанных терминов: название действия глаголом – название действия отглагольным существительным – название события глаголом, название события отглагольным существительным – название следствия события отглагольным существительным. Сделан вывод относительно целесообразности выполнения подобного исследования для других разделов философии.

Ключевые слова: философская терминология, терминологический стандарт, действие, событие, следствие, результат.

Summary

Khamar U. V. Philosophical terminology in the context of modern terminological norms. – Article.

The subject of the study was to justify the ways of bringing the philosophical terminology into conformity with modern terminological standards. The main focus was on the observance of the norm of terminological standards regarding the formal differentiation of the names of action, event and consequence of event in verbs and verbal nouns. The article justifies the approach and the methods of creating the corresponding words to the names of action, event and consequences. We analyze the philosophical terminology from the branch of the theory of cognition concerning its correspondence to the terminological standards. For a significant part of the terms in the field of the theory of cognition, we construct the series of following interconnected terms: the name of the action by the verb – the name of the action by the verbal noun – the name of the event by the verb, the name of the event by the verbal noun – the name of the consequence of the event by a verbal noun. We draw a conclusion regarding the expediency of conducting such a study for other sections of philosophy.

Key words: philosophical terminology, terminological standard, action, event, consequence.

УДК 130.2:265:80

З. В. Шведдоктор філософських наук,
професор кафедри релігієзнавства
філософського факультету

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

**СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВПЛИВ КНИГОДРУКУВАННЯ НА ТРАНСФОРМАЦІЮ
РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК В ІУДАЇЗМІ**

Як показують останні дослідження в галузі психології, книга є джерелом не тільки знань, але й засобом набуття досвіду розуміння емоційного стану інших людей. Але, на жаль, статистичні узагальнення свідчать про те, що рівень читацької активності в розвинених країнах зменшується в прямій залежності від рівня вдосконалення комунікативних технологій. Так, за проведеними підрахунками 57% книжок не дочитують до кінця, а 42% випускників середніх шкіл ніколи після закінчення навчального закладу не читають книги. Але водночас оптимістичні результати можна спостерігати в тих спільнотах, де текст є й джерелом інформації, і засобом удосконалення людини й суспільства, в якому вона живе.

Творчий потенціал людського існування в іудейській традиції сприймається як належна умова ствердження особистісної свободи. Осмислення принципів розкриття цього потенціалу та напрямом його реалізації є основним завданням життя й має керуватися універсальним Законом, який обезпечує індивіда від беззмістовного витрачання часу або пошуку відповідей на запитання, які в межах єврейської духовної практики навіть не формулюються як запити [6]. Серед важливих складників духовної традиції іудаїзму чільне місце посідає мова, яка мислиться не тільки як засіб комунікації та фіксації духовно-практичної діяльності людини, але й як спосіб облаштування олюдненого світу, інструмент реалізації божественного задуму, утіленого в Тексті та природі. Виходячи із цього, стає зрозумілим, чому в іудаїзмі надзвичайно великою є роль книги, а самі євреї називалися «народом Книги» ще задовго до винайдення книгодрукарства. У контексті національної культури книга виступає не просто осередком національної пам'яті, вона постає дороговказом історичного розвитку й умовою збереження самосвідомості єврейського народу. Цінність мови, яка є способом вираження особливого характеру культурного буття народу, проявляє себе в тому, що сприяє збереженню національної цілісності та запобігає руйнації автентичної духовної єдності, заснованої на спільній історії. Серед відомих дослідників, які зверталися до цієї тематики, слід назвати В. Бруггеманн, П. Келі МакКартер, Е. ван Стаалдун-Салмана, А. Северцева, О. Хамрая й ін. У їхніх роботах було приділено значну увагу вивченню мови й мовного контексту формування та розвитку релігійно-філософської думки іудаїзму, а також акцентовано на особливих формах інкорпорації ідей інокультурного оточення в мовну й освітню практики (наприклад, поширення арабо-єврейської, єврейсько-берберської мов, араміту, ладіно).

Звертає на себе увагу той факт, що під час вивчення літературної спадщини іудаїзму основну увагу зосереджують на дослідженні традиційних єврейських книг, що становлять компендіум Усної Тори (Тора шебеальпе). Водночас, як стверджує єврейська традиція, Тора Письмова (Тора шебіхтав) є книгою не для читання, коли зміст тексту сприймається як переповідання історичних подій про минуле або повчальні байки з моральним змістом, а сприймається як спосіб актуалізації індивідуальних і колективних екзистенційних завдань, що повинні бути вирішені в історичному часі. У такому контексті євреї й єврейський народ виступає не читачем історії, а її безпосереднім учасником. Сам текст Тори містить вимогу реалізації її (Тори) змісту, і саме так перекладається її назва, і так у конкретні історичні періоди вона сприймається єврейською культурою. Беручи до уваги цю інтерпретацію, не дивно, що євреї й єврейський народ

стають героями Книги, на що вказує сам зміст П'ятикнижжя [5]. Будучи героєм Тори, євреї зобов'язані досягнути поставленої в Тексті мети, дотримуючись певних правил і вимог. Тому вивчення Тори й Галахи (права), яка корелює поведінку людини в конкретних життєвих обставинах, триватиме доти, доки не буде реалізована мета, визначена в Торі. Тут стає зрозуміло, що в мінливому характері повсякденності ми не можемо остаточно зафіксувати положення Тори шебеальпе, адже вона наповнюється змістом завдяки історичному поступу єврейського народу.

Специфіка єврейського сприйняття світу, що базується на тексті Тори, полягає в тому, що розуміння світу (олам), який рухається в напрямку встановленої мети, пов'язане з незворотністю часу. За словами С. Аверинцева, у єврейській уяві навіть простір «дається в модусі часового руху – як осередок незворотних подій, де люди постають суб'єктами вибору та дії» [1, с. 229]. Водночас ми не погоджуємося з думкою автора щодо незворотності часу в іудейській інтерпретації, адже тут ми фіксуємо поширення ідеї про можливість виправляти минуле, обертаючи його з помилки на духовне досягнення (Рамбам). За таких умов буття мислиться як зміна подій, змістом світу стає рух часу, а умовою існування – обов'язкова участь в історії. Такий підхід зумовив необхідність осмислення суті історії кожним «героєм Книги», що стало підставою для поширення освіти й освіченості, зокрема й завдяки тиражуванню книг. Цінним джерелом для вивчення цієї тематики є фундаментальні праці Семена Якersonа «Каталог єврейських інкунабул з бібліотеки Єврейської теологічної семінарії» та «Єврейська середньовічна книга: кодикологічні, палеографічні та книгознавчі аспекти» [9]. У цих роботах автор наводить ґрунтовний огляд історії виникнення єврейського книгодрукування, процесу, який, рухаючись у «мейнстрім» європейської культури, мав свої регіональні особливості, пов'язані зі специфікою національного буття, вираженого у впливі інокультурних факторів і політичних рішень на життя єврейської громади в конкретних регіонах Європи. У виданні Якersonа наведений опис 217 книг і уривків (зокрема колофонів, написів власників і цензорів) з урахуванням хронологічного та географічного принципів, що сприяє формуванню цілісного уявлення про особливості єврейської типографії в читачів. За нашим переконанням, аналіз напрацьовань дослідників, які вивчали писемні кодекси в так званій «докинодрукарський період», є важливим елементом осмислення ролі книги та її поширення завдяки впровадженню та використанню нових технологій. Серед основних об'єктів замовлення друкованої літератури були танахичні тексти й талмудичні коментарі, які й дотепер є джерелом іудейської духовності [10].

Талмуд як важлива складова частина Усної Тори є, за словами Адіна Штайнзальца, «становим хребтом національного існування та творчої активності народу» [8, с. 77]. Відкриття техніки книгодрукарства не тільки дозволило єврейській громаді задовольнити потребу в масштабному копіюванні тексту Мішни та Гемара, але й викликало необхідність опанування друкарської справи та вміння самостійно виливати шрифти. Єврейське книгодрукування виникло з ювелірної майстерності, адже досвід, набутий у цій професії, дозволяв засвоїти нові технології надзвичайно швидко. Єврейські друкарі мали власні набори шрифтів, і не тільки сефардські й акшеназькі. При цьому застосування кожного з них залежало від регіональних особливостей іудейської громади, яка була основним споживачем друкарської про-

дукції цього типу. Так, ашкеназький шрифт використовувався для текстів мовою їдиш, що виходили з друкарні Бомберга, який заснував видавництво у Венеції. Саме його майстерня вплинула на подальший розвиток єврейського книгодрукування, адже видання, перевірені та видані у Венеції, і дотепер вважаються авторитетними зразками релігійної літератури. Так, Біблія з перекладом на арамейську мову та коментарями релігійних авторитетів «Мікрат Гдолот» становить один із таких зразків. Видавництва в Римі, Мантуї, Феррарі, Болоньї видавали книги для місцевого споживача, що підтверджено низкою фактів, зокрема тим, що в цих виданнях використовувалися шрифти, які відповідали тій традиції, що була поширена в цьому регіоні.

Серед дослідників єврейської історії достатньо аргументованою є думка про те, що перші єврейські стародруки з'явилися в 70-ті роки XV ст. Як зазначає Хаїм Шмерук у роботі «Глави з історії літератури мовою їдиш», розповсюдження серед євреїв відмінних комунікативних мовних засобів сприяло тому, що вже в XV ст. центри в Падуї, Венеції й інших містах стали осередком розвитку єврейської літературної діяльності, яка поширювалася типографським методом як на Апеннінському півострові, так і за його межми. Серед відомих центрів книгодрукування в цей період необхідно згадати засновану Мешуалом Кусі друкарню в Пйове ді-Сакко (1475 р.), у Гвадалахарі в 1476 р. (засновник Шломо бен Моше), Сончіно в 1483 р., а також друкарні в Лісабоні, Фару, Мантуї, Іхарі й інших містах. Тут цікаво зазначити, що в цих єврейських друкарнях іноді друкувалася література й для неєвреїв. Так, у друкарні Шмуеля ДеОртас, що була відкрита в 1487 р. в місті Лейрія (Португалія), уже у 1496 р. вийшов друком іспаномовний переклад праці А. Закуто з астрономії, а в м. Іхара (Іспанія) побачили світ декілька християнських праць і католицькі молитовники, які разом із християнськими друкарями видав Шломо бен Маймон Халматі.

Як бачимо, на початку становлення техніки книгодрукування книги видавали в Італії, Португалії, Іспанії та Туреччині, а найбільшими центрами книгодрукування були типографії в Італії, робота в яких здійснювалася християнськими гебраїстами. У XVIII ст. у м. Парма християнський гебраїст Джованні Бернандо де Россі започаткував вивчення інкунабул, які репрезентують специфічний зріз становлення друкарської практики. Ці тексти були зроблені як рукописи, і саме за ними де Россі вивчав різноманітні масоретські першоджерела. Окрім цього, де Россі опублікував видання з описами цих джерел під назвою «Історія єврейських типографій XV століття» (1795 р.). Він також звернув увагу на особливості написання літер і нікудот, що траплялися в зібраній дослідником колекції рукописів. Де Россі опрацював 90 інкунабул, описав і систематизував джерела за місцем видання, датами виходу. Завдяки роботі Джованні де Россі побачили світ колофони, які подавалися мовою оригіналу й у перекладі латиною, що сприяло вивченню рукописів. Важливе питання щодо ідентифікації видань на предмет часу їх друкування було пов'язане з тим, що єдиним джерелом верифікації стали тексти колофонів, які траплялися не на всіх книгах. Натомість Мойсей Марк у своїх дослідженнях наполягав на тому, що тільки анонімні видання дають нам точну інформацію про дату початку єврейського друкування, адже ремесло книгодрукування потребувало вдосконалення майстерності, тому ранні тексти не містили ні колофонів, ні місця чи року видання. Із XIX ст. вважалося, що датовані книги є й першими надрукованими текстами, але як доводить аналіз, проведений Оффенбергом і Марком, це не зовсім так. І хоча це припущення тиражується зокрема й в енциклопедичних виданнях, усе ж варто враховувати ту обставину, що не всі друкарі зазначали дату публікації з огляду на пересічну практику того часу [Див. детальніше: 7].

Ми можемо впевнено сказати, що активне поширення єврейського книгодрукування, спрямованого на задоволення релігійних потреб громади, розпочалося на початку XVI ст. Уже в 1520 р. з дозволу папи Лева X вперше побачи-

ли світ коментарі Нахманіда до П'ятикнижжя Мойсеєва, у Венеції було опубліковано повний текст Талмуду, виданий Даніелем Бомбергом. Цей християнський друкар запровадив у 1515 р. нумерацію сторінок арабськими цифрами, завдяки чому всі видані ним книги мали наскрізну пагінацію. Окрім цього, саме після публікації Єрусалимського Талмуду в друкарні Бомберга сформувалася традиція оформлення титульного аркуша в єврейському книгодрукуванні. У цьому виданні була остаточно встановлена форма видання, вигляд сторінки й коментарів на ній, а також шрифт, кількість сторінок, їх нумерація й порядок. І хоча в середині XVI ст. друк Талмуду було заборонено, а його копії спалювалися, усе ж досягнення в цій галузі сприяло поширенню наміру забезпечити попит на релігійну літературу з боку єврейської громади. Особливі труднощі виникали у зв'язку з цензуруванням відповідної літератури, що далось взнаки в подальшому, коли Талмуд видавався зі значними купюрами або фрагментарно. Цікаво відзначити, що на території України Вавилонський та Єрусалимський Талмуди також видавалися, зокрема в м. Славута та в Житомирі. Книгодрукарство сприяло створенню спільного культурно-мовного простору єврейських громад, цей процес об'єднав колись розрізнену за мовною ознакою спільноту, незважаючи на відмінність діалектів побутової розмовної мови. Книгодрукарство запобігло процесу дезінтеграції, який мав би відбуватися у зв'язку з наявними політичними умовами проживання євреїв у країнах розсіяння. Важливу роль тут зіграв насамперед принцип економічної доцільності, адже видавці сприймали ринок як певну цілісність, не фрагментовану на локальні споживачські групи залежно від регіональних особливостей мови. У зв'язку із цим друкування єврейської літератури зрозумілою для всіх мовою, без колоквіалізмів, було умовою комерційного успіху зазначеного підприємства. Водночас слід наголосити, що полімовна система, поширена в єврейській громаді, сприяла розвитку неформальної освіти (в родині чи синагозі) серед тих верств, які зазвичай вважалися малоосвіченими чи малограмотними (жінки, діти, селяни).

Єврейське книгодрукарство, яке активно розповсюдилось у Східній Європі (починаючи з XVIII ст.), сприяло не тільки уніфікації освіти, але й популяризації авторської релігійної літератури. Розвиток літературно-богословської творчості, покликаної задовольняти культурні та духовні потреби, інспірував процес становлення перекладацької діяльності, адже твори, що призначалися для освіченого читача, викликали інтерес і серед тих, хто не володів «лашон кодеш», що включав елементи іврити й арамейської мови.

Однак подібна ситуація була не унікальною, адже й неєврейські друкарі забезпечували книжками ринок єврейського попиту на літературу. Так, наприклад, уже згаданий повний текст Талмуду був надрукований у друкарні власника-неєврея. У венеціанському видавництві Бомберга коректором працював відомий графік та лексикограф мови іврит Єріягу Левіта. Завдяки його філологічному внеску значний розвиток отримала література мовою їдиш, тому що типографія, у якій він працював, видавала словники, граматичні рекомендації й коментарі до священних текстів і релігійної літератури. Мовою їдиш під керівництвом Левіти було видано декілька перекладів італійської світської літератури («Парис і Венера», «Бове-бух»), переклад Псалмів. До речі, перекладений Левітою віршований куртуазний роман «Бова царевич» набув такої популярності, що навіть у XVIII ст. перевидавався вже як прозаїчний твір під зміненою назвою («Бове майсе»). Не менш важливим був його внесок у розвиток історії писемності, адже саме він у своєму творі «Масорет га-масорет» доводить, що теамім (знаки кантиляції та пунктуації) було створено після завершення Талмуду.

Друкарем єврейської типографії при видавництві Бомберга став Ізраель Корнеліус Аделькінд, а пізніше і його сини, які ставилися до своєї роботи не тільки як до ремесла, але й як до мистецтва. Іншою видатною постаттю цієї типо-

графії був Єліяху Барух, завдяки якому в 1545 р. було видано перекладені на їдиш псалми.

Подібну ситуацію можна було спостерігати й на Балканах, куди внаслідок переслідувань переселилися єврейські громади з Іспанії після 1492 р. Справивши значний вплив на культурно-релігійне життя єврейської громади, книгодрукування сприяло уніфікації як молитовної практики, так і системи синагогальної служби й освіти. Поширення техніки тиражування, зокрема й релігійних видань, забезпечувало можливість доступу широких верств до вивчення Танаху й Талмуду, адже наявність словників і граматичних довідників значно полегшувала розуміння релігійних текстів, написаних мовою іврит. Ученими було встановлено, що набуття популярності коментуючої літератури, зокрема доданих до тексту Талмуду тосафот і коментарів Раші, «сприяло розвитку правової новели та пілпулу» [Див. детальніше: 4].

Рівень культурно-мовної зрілості громади засвідчувався тим, яка література та якою мовою поширювалася в тому чи іншому регіоні, який вплив вона мала на єврейське життя, створення простору усної комунікації й освітнього середовища. Як відомо, єврейська традиція складалася й оформилася мовою іврит, «лашон кодеш», нею були зафіксовані священні тексти, нею друкувалися релігійні книги. Серед великої кількості писемних джерел особливе місце займали тексти, присвячені висвітленню галахічних питань, темі мусар, проблемам виховання, звичаям, математиці, астрономії, медицині, граматиці тощо. У той час книги розписували від руки, а літери прикрашало гравірування. Окрім цього, серед сторінок книги залишалися чисті листи для вставки ілюстрацій, а навколо літер лишалося місце для роботи люмінатів, які прикрашали першу букву. За переконанням А. Новерштерна, «збірники звичаїв були покликані наставляти читацьку аудиторію точно виконувати заповіді, головним чином у дотриманні порядку синагогальної служби, правил промовляння молитов і благословення, але окрім цього – у веденні справ поза синагогою: у будні, у суботи, свята й пам'ятні дати, а також в особливих випадках (весілля, обрізання, викуп первістка і т. д.). Оскільки більша частина людей не розуміла «лашон кодеш», виникла потреба у виданні збірників звичаїв мовою, якою володіють усі» [4, с.21]. Принагідно зазначимо, що однією з найдавніших книг, яка вийшла мовою їдиш, був краківський словник до термінології Танаху.

Окрім цього, важливим для релігійної практики було дотримання традиції вимовного канону промовляння священних текстів, тому серед книг, які полегшували засвоєння правильної вимови, важливе місце посідали видання, що містили знаки кантіляції й огласовки. «Махзро мінхаґ ромі», виданий братами Сончіно в 1485–1486 рр., був першим «огласованим» єврейським текстом. Серед новаторських досягнень у книгодрукуванні хотілося би згадати ще деякі. Наприклад, порядок нумерації сторінок івритськими літерами в єврейських текстах з'являється в 1509 р. у типографії в Стамбулі, у виданні «Ях га-газака». Тут же побачили світ чотиримовні видання П'ятикнижжя з перекладом із мови іврит на арамейську, єврейсько-персидську, єврейсько-арабську, єврейсько-грецьку мову та мову ладино. Типографія Санчіно стала першим видавництвом, яке було «промисловим підприємством». Саме тут уперше було уніфіковано шрифт, що був більш звичним для покупця; тут же винайшли шрифти, якими користуються й досі, на основі сефардської традиції (шрифт Раші та шрифт сефардський); розширили можливості книгодрукування з голосними, із перекладом арамейською мовою; налагодили видавництво Талмуду. До того часу ця справа була досить небезпечною, адже Талмуд часто засуджували на аутодафе, тому його друкування було пов'язане не тільки з економічними ризиками, але й із загрозою особистій безпеці.

У XVII ст. завершився етап формування єврейського книгодрукування. Як аргументовано довів С. Якерсон, у цей період було остаточно розв'язано низку питань, що стосувалися суперечки щодо правомірності тиражування

релігійної літератури технічними засобами [10]. Галаха, визнаючи автентичність надрукованих текстів, стверджувала, що вони мають такий самий статус, як і рукописний текст. Такий висновок релігійних авторитетів дозволив сформуватися специфічній сфері зайнятості євреїв – друкарській справі, у якій робота книгодрукаря була «м'ехет ха кодеш» (святою справою). Ця «свята справа» підтверджувала реалізацію пророцтва, важливого для розуміння есхатологічних ідей, що «вся земля буде повна знанням Бога». Єврейські книгодрукарі ставилися до своєї роботи як до праці в ім'я небес, і тому друкована книга в їхніх очах була тим самим, що й книга, переписана сойфером. У процесі поширення книгодрукарства виникали й галахічні питання щодо можливості друкування самого тексту Тори, адже здавна існувала традиція, що тексти для релігійного вжитку повинні виконуватися виключно в рукописній формі. З огляду на це гаони встановили, що друкуватися можуть виключно тексти для так званого «домашнього вжитку», книги з етики та виховання, «тхінот», тексти Хумаш для навчання в хедерах і бейт-мідраш, довідники, словники, агадот шель Песах, го-мілетичні коментарі, галахічні твори, юридичні респонси, а також махзори та сідури (молитовники). Щодо останніх, то уніфікація текстів релігійної служби в синагогах забезпечувала встановлення усталених порядків (нусах) сефардів, ашкеназі й інших. Водночас, згідно з галахічними постановами, сувої Тори для синагог, мезуз і тфілінів повинні бути рукописними. Деякі дослідники припускають, що саме тому достатньо тривалий час, наприклад, протягом XVIII – XIX ст., не було видано жодного повного та прямого перекладу П'ятикнижжя мовою їдиш. Наголосимо, що стосовно друку тексту Тори в єврейській релігійній громаді є одностороннє ставлення до цього явища, що зафіксоване в тексті Шульхан Арух у відповідних главах. Тора – священний текст, який використовується в синагогах, обов'язково переписується власноручно сойфером і не містить діакритичних знаків (нікудот). У цьому зв'язку О. Вишневецький зазначав, що «у релігійних євреїв доброю справою було переписування Тори, але якщо людина не могла самостійно виконати цю роботу, то вона замовляла її тому, хто вміє переписувати священний текст, і сама вписує тільки перше або останнє слово книги» [2].

Повертаючись до теми поширення книгодрукування в Західній Європі, слід наголосити, що єврейські типографії (наприклад, уже згадана типографія Сончіно) видавали книги не тільки єврейськими мовами, але й латиною, а їхня традиція книгодрукування (властива італійському друкарству в цілому) з використанням орнаментів у книгах поширилася у світі й стала ознакою високої якості. Як уже зазначалося, в єврейських книжках використовували гравюри, малюнки й інші прийоми прикрашання тексту. Наприклад, оздоблення першої літери рослинним орнаментом стало визитною карткою видавництва. Але ілюстративним прийомом були не тільки елементи флористики. Так, у видавництві Гершмома бен Шломо га-Когена в Празі було надруковано Хумаш, на титульному аркуші якого з'явилось зображення рук когена в благословенні, що стало видавничим знаком типографії.

Праця видавців була пов'язана не тільки з типографською діяльністю, адже для комерційного успіху необхідно було задовольняти попит інтелектуально вибагливого читача. Тому частиною справи було віднаходження автентичних манускриптів, їх редакція та публікація без можливих помилок і неточностей. Рукописи були рідкісними, і тому темпи друкування залежали від того, як рукописи з'являлися у видавця. Друкарі під час подорожей і знайомилися зі спадщиною єврейських мудреців обирали для своїх творчих проєктів коментарі Раші, філософські й поетичні твори; дотримуючись вимог наукової точності, ці люди самостійно або за участі коректорів і мовознавців уніфікували тексти та публікували їх з урахуванням запитів сучасного читача.

На розвиток єврейського книгодрукування також впливали зовнішні фактори й адміністративний ресурс, яким послуговувалися адміністрації країн, у яких проживали

іудеї. Наприклад, із метою забезпечення цензурного нагляду за друкарською справою в 1782 р. низку єврейських типографій було переведено до Львова, а починаючи з 1780-х рр. і протягом XVIII ст. типографії відкрилися в межі осілости в містечках Олинець, Корець, Дубно, Полонне, Межирів, Меджибож, Богуслав. Така активна друкарська діяльність сприяла поширенню ідей хасидизму, який на той час уже почав розповсюджуватися у Східній Європі. У дуже змістовному дослідженні В. Лукіна проаналізовано особливості формування та функціонування книгодрукарства на території України [3]. Автор наводить низку прикладів, які підтверджують роль цих видавництв у справі популяризації нової течії та сприяння участі в полеміці з опонентами Баал Шем Това. Видавництва в Славуті та Житомирі належали родині Шапіро, засновник якої, рабі Пінхас, був учень Бешта й Дов Бера з Межиріча. Будучи послідовниками хасидизму, представники родини Шапіро активно видавали книги відповідного змісту, адже в типографіях мітнагдїм хасидську літературу відмовляли друкувати, більшою мірою друкуючи антихасидські постанови та памфлети. Діяльність книгодрукарень здійснювалася з дозволу управителя міста. Типографія, яку очолює Шмуель-Абба та Пінхас Шапіро у Славуті в 1820-ті рр., на той час уже мала паперову фабрику та майстерню з переплетення книжок, тому це підприємство стало місцем зайнятості для більшості мешканців. Видання цієї друкарні відзначалися високою якістю шрифту й оформлення текстів, що сприяло їх швидкому поширенню серед євреїв. Цікаво відзначити, що в більш пізній час важливу роль у поширенні та розвитку літератури (насамперед на їдиш) відіграли жінки. Вони були не тільки авторами, але й друкарками, набірницями текстів, власницями типографій. Уже в 1931 р. Браха Пелі (Феліповецька) заснувала видавництво «Массада», яке спеціалізувалося на учбовій, дитячій та енциклопедичній літературі. Ця типографія посідала важливе місце в процесі розповсюдження літератури з юдаїки й історії єврейського народу.

Культурно-освітній потенціал, вибудований на фундаментальних цінностях іудаїзму, сприяв формуванню монолітного духовного простору, в якому людина перебувала від раннього дитинства. Як зазначає А. Штайнзальц, ідеалом традиційного єврейського суспільства було збереження та вірність релігійній традиції [Детальніше див.: 8]. Ця мета забезпечувалася функціонуванням різних інститутів, які завдяки виконанню виховної функції сприяли охороні та транслюванню цінностей майбутнім поколінням. Інтенсивність, усеохопність і перманентність впливу оточення на людину забезпечували формування певного типу світо розуміння, який відповідав базовим принципам іудаїзму, викладеним у тексті Письмового й Усного Вчення. Одним із факторів впливу було знайомство з граматику, яка могла засвоюватися завдяки книгам, що містили переклади, тлумачення, коментарі Священного Письма. Непересічну роль тут відігравали й підручники з основ граматики та мовознавства. Їх публікація сприймалася як виконання заповіді, що закликала єврея вивчати слова Тори: «І навчайте їм синів своїх» (Дварім 11:19). Наприклад, у Кракові вже в 1590 р. було надруковано «Сефер дібур тов» – іврит-італійсько-їдиш словник, автор-упорядник якого зазначив у преамбулі, що ця таблиця має полегшити розуміння священних текстів. Пізніше, у 1598 р., вийшла друком книга «Луах а-дікдук», у якій у передмові зазначалося, що текст написано для юнаків, які оволодівають основами граматики, а в 1640 р. світ побачив словник із «лашон акодеш» на їдиш «Сефер хінух катан», у якому також містилися граматичні таблиці «священної мови». Окрім цього, граматичні розвідки містилися й у правонастановчій літературі, як-от «Міркавет а-Мішна», «Беер Моше».

Як бачимо, ретроспективний огляд формування традиції єврейського книгодрукування й аналіз її особливостей засвідчує, що в єврейській спільноті були поширеними ідеї сприйняття технологічних досягнень і застосування їх відповідно до власних релігійних потреб і релігійних практик.

Книгодрукування забезпечувало потреби не тільки різних сфер суспільного життя та функціонування громади, але також впливало на урізноманітнення форм навчання та дозволяло. Ставши народом Книги іще до винаходу друкарського верстата, євреї повною мірою використали це досягнення, поставивши його на службу духовним цілям, викладеним у Торі.

Література

1. Аверинцев С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
2. Вишнинецкий А. Наши первопечатники. Проза. URL: www.proza.ru/2014/06/06/337.
3. Лукин В. Граф Мархоцкий, государство Миньковецкое и еврейское книгопечатание на Украине. Лехаим. 2007. № 9(185). С. 52–64.
4. Новерштерн А., Турнянски Х. Язык и литература. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Тель-Авив: б/изд., 1995. С. 8–175.
5. Тантлевский И. Особенности мировоззрения древних евреев и литературно-художественное своеобразие Пятикнижия. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 399–415.
6. Швед З. Правова система іудаїзму. Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. / Гол. ред. В. Вашкевич. К.: ВІР УАН, 2013. № 72 (8) (травень). С. 388–392.
7. Шейндлин Р. Летопись еврейского народа. М.: Крок-Пресс, 1997. 285 с.
8. Штайнзальц А. Контуры Талмуда. М.: без изд., 1981. 244 с.
9. Якерсон С. Еврейская средневековая книга: кодико-логические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003. 256 с.
10. Iakerson S. Catalogue of Hebrew Incunabula from the Collection of the Library of the Jewish Theological Seminar of America. New York, Jerusalem, 2005. 670 p.

Анотація

Швед З. В. Соціокультурний вплив книгодрукування на трансформацію релігійних практик в іудаїзмі. – Стаття.

Мета статті полягає в аналізі специфіки поширення практики книгодрукування в єврейських громадах. Розгляд історичних умов використання нових технологій тиражування має забезпечити визначення основних напрямків і тематичного наповнення змісту друкованої продукції. Видання, які відповідали попиту, висвітлювали різну тематику, зокрема питання необхідності дотримання приписів релігійного канону. Серед важливих завдань, які вирішуються в роботі, є такі: 1) реконструювати основні етапи формування ринку друкованих видань іудейської тематики; 2) розкрити зміст основних проблем, які виникали в процесі поширення релігійної літератури. Теоретичний базис дослідження спирається на декілька груп джерел. По-перше, це історичні джерела з вивчення історії книгодрукування в Європі періоду раннього нового часу від інкунабули до палеотипу. По-друге, це науково-теоретичні роботи, в яких висвітлюється питання історії поширення єврейського книгодрукування. По-третє – релігієзнавчі дослідження, в яких проаналізовані особливості тиражування релігійної літератури та висвітлені питання щодо правових суперечок про можливість друкування священних текстів. Автором доведено, що загальноєвропейська тенденція поширення книгодрукування вплинула на єврейську громаду. Серед основних факторів, що сприяли цьому процесу, було розуміння необхідності уніфікації класичної літератури теологічного, літургійного та правового змісту. Це призвело до того, що рукописні манускрипти отримали статус зразків, з якими звіряли друковані копії. Для забезпечення потреб усіх верств єврейської спільноти друковані твори не обмежувалися виключно релігійною тематикою, висвітленою мовою Танаху. При цьому збереглася правова норма, яка зобов'язує використовувати рукописні тексти в деяких аспектах життя людини та громади. Виникнення книгодрукування та поширення його в єврейській громаді призвело до формування нового споживчого ринку, попит на якому зумовлювався культурно-історичними особливостями. Вплив книгодрукування на освіту й науку проявив себе в тому, що в єврейських колах

почали популяризуватися довідникові видання, словники й інші джерела, які полегшували розуміння священних текстів. Це було пов'язано з тим, що видання єврейської літератури здійснювалося тими мовами, якими говорило населення в конкретному регіоні.

Ключові слова: книгодрукування, освіта, мова, релігійні потреби, священні тексти.

Аннотация

Швед З. В. Социокультурное влияние книгопечатания на трансформации религиозных практик в иудаизме. – Статья.

Цель статьи заключается в анализе специфики распространения практики книгопечатания в еврейских общинах. Рассмотрение исторических условий использования новых технологий тиражирования должно обеспечить определение основных направлений и тематического наполнения содержания печатной продукции. Издания соответствовали спросу и освещали разную тематику, в частности, вопрос о необходимости соблюдения предписаний религиозного канона. Среди важных задач, которые решаются в работе, имеют место такие: 1) реконструировать основные этапы формирования рынка печатных изданий иудейской тематики; 2) раскрыть содержание основных проблем, которые возникали в процессе распространения религиозной литературы. Теоретический базис исследования опирается на несколько групп источников. Во-первых, это исторические источники по изучению возникновения книгопечатания в Европе периода раннего нового времени от инкунабулы до палеотипов. Во-вторых, это научно-теоретические работы, в которых освещается вопрос истории распространения еврейской книгопечатания. В-третьих – религиозно-исторические исследования, в которых проанализированы особенности тиражирования религиозной литературы и освещены вопросы правовых споров о возможности печатания священных текстов. Автором доказано, что общеевропейская тенденция распространения книгопечатания повлияла на еврейскую общину. Среди факторов, способствовавших этому процессу, было понимание необходимости унификации классической литературы теологического, литургического и правового содержания. Это привело к тому, что рукописные манускрипты получили статус образцов, с которыми сверяли печатные копии. Для обеспечения потребностей всех слоев еврейской общины печатные произведения не ограничивались исключительно религиозной тематикой, освещенной на языке Танаха. При этом сохранилась правовая норма, обязывающая использовать рукописные тексты в некоторых аспектах жизни человека и общества. Возникновение книгопечатания и его распространение в еврейской общине привело к формированию нового потребительского рынка, спрос на котором обуславливался культурно-историческими особенностями. Влияние книгопечатания на образование и науку проявилось в том, что

в еврейских кругах начали популяризоваться справочные издания, словари и другие источники, которые облегчали понимание священных текстов. Это было связано с тем, что издание еврейской литературы осуществлялось на тех языках, которыми говорило население в конкретном регионе.

Ключевые слова: книгопечатание, образование, язык, религиозные потребности, священные тексты.

Summary

Shwed Z. V. Socio-cultural influence of book printing on the transformation of religious practices in Judaism. – Article.

The purpose of the paper is to analyze the specifics of publishing practices in the Jewish communities. Considering historical conditions for using new replication (printing) technologies, should insure the direction of the main areas and thematic content of printed products. Publications that enjoyed reader popularity, covered a variety of topics, including the question of the need to comply with provisions of religious canons. The following important tasks that are solved in the work are: 1) to reconfigure the main stages in the formation of the publishing market on Jewish spiritual subjects; 2) to uncover the main problems that arose during the spread of religious literature. The theoretical basis of the study relies on sources from several groups. Firstly, these are sources studying the History of book printing in Europe during the early modern times, from the Incunabula to the Palaeotype. Secondly, these are theoretical works, covering the history of the spread of Jewish book printing. Thirdly, religious studies investigations which analyzed the peculiarities of replicating religious literature, and highlighted issues of legal disputes about the possibility of printing Sacred Texts. The author establishes that the pan-European tendency to spread book printing influenced the Jewish community. Among the main factors contributing to this process was understanding the need for unification of classical literature of theological, liturgical and legal content. The original handwritten manuscripts became samples (examples), which were used to verify the printed material. In order to satisfy the needs of all segments of the Jewish community, printed works were not limited exclusively to religious topics presented in the language of Tanakha. At the same time, they preserved the legal norms, which oblige the use of handwritten texts in some aspects of personal and community life. The emergence of printing and distribution in the Jewish community, due to its cultural and historical peculiarities, led to the formation of a new consumer market. The influence of book printing on education and science manifested itself in the fact that, in Jewish circles, they began to popularize reference books, dictionaries and other sources that facilitated the understanding of Sacred Texts. This was due to the fact that the Jewish publications were printed in languages spoken by the populations of specific regions.

Key words: book printing, education, language, religious needs, Sacred Texts.

УДК 392:502.175(477)(043.3)

А. О. Шевель
кандидат філософських наук,
завідувач кафедри, доцент кафедри філософії
Сумського національного аграрного університету

УКРАЇНЬКА КУЛЬТУРА ЯК СИМВОЛІЧНО-ЗНАКОВА СИСТЕМА

Постановка проблеми. Символи виступають стабілізаційним інструментом культури в періоди кардинальних соціальних змін та екологічних криз, адже саме через символи носії традиції моделюють світ і таким чином підпорядковують його собі. Традиційні символи українців (державні, релігійні, міфологічні, обрядові) визначають життєві й духовні координати народної культури, стверджують її глибинність і своєрідність, надають сенс усьому, що відбувається в житті носіїв традиції. Символи знаходять найповніше вираження своїх сутнісних характеристик і властивостей саме у звичаєво-обрядовій сфері діяльності людини.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Більшою чи меншою мірою поняття символу використовувалося багатьма філософами, але не всі з них розбудовували філософсько-теоретичні концепції знака чи символу. В історії філософії проблема символу розроблялася Піфагором, Платоном, Проклом, Філоном Олександрійським, Гете й ін. У сучасній філософії найвідоміші дослідники символу – Е. Кассігер, О. Лосєв, С. Аверінцев, Ю. Лотман, К. Леві-Стросс та ін.

Мета статті – розкрити теоретичні положення, що відображають сучасне розуміння суті категорії символу як філософського та культурознавчого поняття.

Завдання статті – філософський аналіз знака й символу; розгляд світу символів української культури, зафіксованих у традиціях, ритуалах, народній творчості.

Виклад основного матеріалу. У різних словниках дається різне визначення символу чи знака. Здебільшого визнається, що символ є різновидом знака. Відмінність між ними вбачають у відсутності в знака смислу й наявності смислу в символу. Знак стає символом тоді, коли його використання припускає загальнозначущу реакцію не на сам об'єкт, що позначається символом (екстенціональне чи інтенціональне значення цього знака), а на відвернене значення (або частіше цілий спектр значень), які зв'язуються із цим об'єктом конвенціонально тією чи іншою мірою [9, с. 199].

Символ є немовби «брамою істини», бо він є не тільки відображенням, а й законом, що формує архетипи. У символізмі ми повертаємося до слова, бо символізм є смислообразом, словосутністю, «знаком духу». Як зазначає М. Мерло-Понті, людська культура є системою символів, яка веде від безмовного світу й сприйняття до слова, спонтанно поєднуючи в одне ціле незліченність монад, минуле й сучасне, природу й культуру [7, с. 278].

Визначний російський учений С. Аверінцев дав таке визначення символу як універсальної категорії естетики: «Символ – це знак, наділений усією органічністю міфу й невичерпною багатозначністю образу».

Згідно з таким тлумаченням будь-який символ є образом, і навпаки – будь-який образ є тією чи іншою мірою символом, оскільки предметність образу й глибинність його сенсу складають у структурі символу нерозривну єдність. Змістовність символу безпосередньо залежить від його багатозначності, приміром, його співвіднесення зі стрижневими ідеями світової цілісності, із повнотою людського, а ширше – космічного універсуму. Структура ж символу спрямована на те, щоб «занурити кожну частку явища в стихію «першопричин» буття й дати через це явище цілісний образ світу» [1, с. 826].

Символ (грецькою – умовний знак) – образ, який представляє інші образи, зв'язки, змісти, як правило, більш складні та багатоманітні. Якщо поняття передбачає конкретне розуміння, то символ представляє, уособлює, абстрагує. Символи несуть у собі ознаки тієї території, на якій про-

живає населення, і визначають риси, завдяки яким можна відрізнити населення саме цього краю від населення інших країв. Так, коли ми згадуємо березу, то виникають асоціації з нашим північним сусідом, які відрізняються від тих, що ми відчуваємо в словах «тополя», «калина», «верба»; у слів «рис» чи «банани» етнічні асоціації, мабуть, зовсім інші, ніж у термінах «маїс» або «фініки». Такі символи називаються етнічними символами.

Ці та їм подібні утворення й виконують через певні обставини роль етнічних символів і навіть ідентифікаційних (тобто розпізнавальних) ознак певного народу. Глибинні корені, підвалини таких символів – у природному світі людини, пропущеному крізь призму світотворчого відношення саме цього конкретного народу, саме цієї конкретної людини [6, с. 119].

Деякі із символів входять до складу національної символіки українського етносу. Національна символіка за походженням є природно виявленою, такою, що впливає з історичних і родоплемінних особливостей народу. Вбираючи множину знаків, родових символів, вона є досить розмаїтою. За способом відтворення вона може бути звуковою (самоназва, мова, окремі пісні й гімни, назви священних місць, гір, лісів, річок: в українців – Чернеча гора, Савур-могила, степ, Дніпро); колірною (в українців – поєднання жовтого й блакитного, чорного й червоного, малинового); графічною (тризуб, хрест, стріла, коло, хвилячки води, лапаний безконечник); речовою (національний одяг, рушники, хустки, посуд); предметною (прапор, клейноди, бунчуки, гетьманська булава); харчовою (борщ, галушки, вареники, сало, пироги, квас); образною (калина, верба, дуб, тополя, соняшник, чайка, лелека, коза, корова, бджола). Особливий вид національної символіки в українців – це писанка й крашанка.

Символ – це будівельний матеріал культури як символічної форми. Тут культура інтерпретується як система символів, що здатні передаватися шляхом традиції. За такого підходу в культурі нема несимволічних елементів, тобто їхня функція не містить відмінних ознак від функції символу. Символ визначає характер нашого ставлення до світу (символізм як світогляд), адже символ, який потребує цілісності, є метафорою людини, яка «відійшла» від світу в контексті релігійної парадигми, яка «відділила себе» від світу в контексті наукової парадигми [2, с. 52].

Останнє підтверджує своєрідна концепція Г. Сковороди, що ґрунтується на теорії трьох світів. Перший світ – це природа, або «макрокосмос» (усесвіт), другий світ – це суспільство й людина, або «мікрокосмос», третій світ – це Біблія, або «світ символів». Кожний зі світів, на думку Г. Сковороди, має двояку природу, «дві натури» – зовнішню, видиму, «матеріальну природу» і внутрішню, або «духовну природу». Аналізуючи культурно-історичний процес, мислитель вдавався до алегоричного пояснення біблійних оповідей і міфів. Унаслідок цього вчений створює теорію «світу символів», або третього світу. Значення символів може бути різним, навіть протилежним щодо їх справжнього смислу. Наприклад, Біблія може символізувати добро й лукавство, спасіння й загибель, істинність і хибність, мудрість і безумство. Усе залежить від того, який основний принцип береться за основу тлумачення. Сковорода вважає, що все у світі, включаючи Біблію, має подвійну природу: «Все миры состоят из двух естеств: злого и доброго». Людина також містить у собі два протилежних начала – «вічність» і «тлінність», піднесе й нище. У ній живе два ангели чи демони – світлий і темний, добрий і злий, мирний і буйний, хранитель і губитель.

На думку вченого, філософська наука повинна розкривати істинний смисл предметів і явищ символічного світу, допомагати людині пізнати саму себе, свою духовність. На основі теорії «трьох світів» і «двох натур» Сковорода дійшов висновку, що вся природа «макросвіту» переломлюється й продовжується в «мікросвіті», у людині. Для філософа Бог – це внутрішня сутність речей, закономірність світобудови, тому шукати «новий світ» і «нову людину» необхідно в самій людині, «у плотській нашій тіні», тому що «він у тобі, а ти в ньому». Усе неживе й живе на небесах і на землі підпорядковане єдиним природним закономірностям. В історії української науки Г. Сковорода вперше заклав основи розуміння культури як окремої, специфічної сфери буття, в якій все божественне перебуває в символічних формах. Принцип символізму й інтерпретації Біблії філософ поширив на сферу духовної культури, її історію та форми прояву, зокрема дохристиянську, християнську та світську [5, с. 290].

Е. Касирер відрізняє знаки (або сигнали), що є операторами й частиною фізичного світу буття, від символів, що є десигнаторами й частиною людського світу значення. Перші мають фізичне або субстанційне буття (навіть тоді, коли вони використовуються як сигнали) й стосуються речі, яку вони позначають, унікальним і незмінюваним способом. Символи мають лише функціональну значущість, вони не є незмінними, не є статичними; вони є рухливими.

На думку послідовниці Е. Касирера, С. Ланґер, знак указує на існування в минулому, теперішньому чи майбутньому певної речі, події чи стану. Знаки є заступниками своїх об'єктів, про які вони щось сповіщають суб'єктам. Таким чином, знакове відношення є тріадним: воно охоплює суб'єкта, знак і об'єкт. Символи тим часом – це носії уявлення про об'єкти, вони позначають не безпосередньо речі, а уявлення про них. Тому будь-яка символічна функція вимагає наявності чотирьох членів: суб'єкта, символу, уявлення й об'єкта. При цьому в смислову конфігурацію (pattern) входить не сам акт уявлення, а те, що в ньому уявляється.

Глибинною інтенцією, яка штовхає Ланґер на всебічне обґрунтування її теорії символізму, є переконання, що символізація – базова потреба людини. Символічна функція є такою ж первинною та вагомою в людській діяльності, як харчування чи орієнтація в просторі. Інколи ми усвідомлюємо її, інколи просто виявляємо її результати й розуміємо, що певні переживання вже пройшли через наш мозок і засвоєні ним. Отже, смисл мислення складає символізм, і задля того, щоб мислення могло тривати, мислячий організм має завжди продукувати символічні версії своїх переживань. Символізація, як висновує С. Ланґер, виникла не лише для практичних завдань, що стосуються інших видів діяльності. Вона є первинним прагненням і часом вимагає, щоб заради неї знехтували щось інше, так само, як нагальна потреба в їжі чи статевому житті може вимагати жертв за певних складних обставин.

Оскільки культура завжди є чимось спільним для будь-якого людського співтовариства, вона утворює певну систему знаків, що вживаються відповідно до відомих членам цього колективу правил. За межами цієї системи, тобто мови культури, знак втрачає сенс або змінює його. Більшості з нас нічого не скаже ритуальне татування індіанця, колір одягу буддистського ченця, деталі японської чайної церемонії, але й у минулих епохах нашої власної історії ми теж стаємо іноземцями.

Зрозуміло, що простір культури – це не довільний набір знаків. Культура в цілому може розглядатися як вибудована послідовність знаків, тобто текст, причому текст складно влаштований і організований, який утворює переплетення й ієрархію «текстів у текстах». Долучитися до культури – значить зуміти досягнути її мову, прочитати й зрозуміти її текст. Це завдання ускладнюється тим, що текст культури не може складатися лише зі звичайних знаків, він насичений символами.

Розглянемо етнічні символи-обереги, які є нашими давніми й добрими символами. Як пише В. Скуратівський, їхнє генетичне коріння сягає глибини століть. Може, маю-

чи такі прекрасні символи, народ зумів уберегти від забуття нашу пісню й думу, нашу історію й родовідну пам'ять, волелюбний дух. Виряджаючи чоловіків і синів у нелегкі походи проти чужинських набігів, матері, дружини й кохані дарували їм на пам'ять непересічні амулети – рушники з оберегами, щоб вони живими верталися до рідної домівки.

У традиційному українському рукодільництві, зокрема у вишивці й ткацтві, присутні два найголовніші символи, що прийшли ще з язичницьких часів, – обереги й древо життя. Один і другий рівнозначно утверджували цілком конкретні реалії – охорону й продовження родинного вогнища. Якщо обереги знайшли своє постійне місце на рушниках, то символічний малюнок древа життя став традиційним переважно на тканих виробах, зокрема рядюжках і рябчунах, а пізніше й килимах. Щоправда, у давніші часи силуети оберегів і древа життя наносилися шляхом різьблення й стилізованих рисунків також на керамічних виробах, дерев'яній різьбі – на статуєтках, листвах, фронтонах, віконницях, воротах, кроквах, коминах тощо. Давня символіка, на думку багатьох сучасних дослідників, зафіксувала чимало цікавих художніх елементів.

Наші далекі предки, будучи ревними прибічниками конкретних предметів, що їх оточували, надавали перевагу язичницьким постулатам, які безпосередньо базувалися на природних явищах. Із упродовженням християнства на Русі, що утверджувало свою ідеологію на містиці, речах, «невідчутних на дотик», на таких моральних установках, котрі важко збагнути й перевірити «простому грішникові», церковні слуги намагалися насамперед знищити будь-які форми первісного язичництва. Згадаймо, з якою жорстокістю вело християнство боротьбу з «бісівськими ігрищами» – веснянками, гаївками, колядками та щедрівками, святом Купала тощо. Там, де церковщина не зуміла досягти своєї мети, вона змушена була йти на компроміс, долучаючи свої або пристосовуючи до своїх святюк чисто народні форми давньої поетичної обрядовості. Так, дохристиянська Купала була штучно перетворена на Івана Купала, новорічні колядки та щедрівки – пристосовані до різдвяних свят... Проте церковщині так і не вдалося повністю знівелювати світські обряди. Як і тисячу літ тому, селяни, улаштовуючи ритуали, віддавали пошанівок природі, пробудженню весни, красі й молодості.

Як і поетичну творчість, християнство не змогло асимілювати й символіку, хоча її також піддавали анафемі. Древо життя й оберегові символи обзивали лайливими епітетами «ідолопоклонництво», «поганство», «бісівські забави» тощо. Незважаючи на таку «опіку», селяни далі користувалися давніми символами, наносючи їх на утилітарні чи побутові вироби. Із цього приводу відомий радянський учений Б. Рибаків у книзі «Язичництво давніх слов'ян» писав: «Народні казки, хороводи й пісні, билини й думи, поетичні, глибокі за змістом весільні обряди, народна вишивка, художня різьба по дереву – усе це може бути історично осмисленим лише з урахуванням давнього язичницького світосприйняття» [9, с. 6].

Відповідаючи на питання про взаємозв'язок між символом і тим, що він символізує, Е. Фромм пропонує вирізнити такі три типи символів: умовні, випадкові, універсальні. Умовні символи – це найвідоміший тип символів, оскільки ми їх використовуємо в повсякденній мові, бо є умовна згода, про яку ми дізнаємося в дитинстві, називати певний предмет певним словом. Випадкові символи пов'язані із суто суб'єктивним сприйняттям певного предмета чи явища; внутрішнього зв'язку між ними й тим, що вони символізують, немає. Універсальні символи – це такі, які мають внутрішній зв'язок із тим, що вони позначають. У підґрунті універсальних символів лежать переживання, властиві кожній людині. Саме мова універсальних символів є єдиною загальною мовою сучасної людини. Е. Фромм робить висновок, що кожна людина, тіло та розум якої влаштовані так, як у інших, здатна говорити мовою символів та розуміти її [4, с. 122].

Активним завершенням символічного перевтілення досвіду є ритуал. Ритуал є символічним перевтіленням переживань, які не можна адекватно виразити жодним іншим чином. Спричинений засадничою людською потребою, він є спонтанною діяльністю, тобто виникає без наміру, без пристосування до свідомої мети; його розвиток не планується, його форма (подекуди досить складна) є цілковито природною. Його ніколи не нав'язувано людям, вони діяли таким чином самі, так само, як рояться бджоли чи будують гнізда птахи. Ніхто не створив ритуал, як ніхто не створив санскрит або латину. Отже, висновок С. Лангер, певні форми експресивних дій, мовлення, пісень і жестів є символічним перевтіленням.

Ритуал і символ виконують низку життєво важливих функцій у культурі: вони виступають активними регуляторами соціальної поведінки людини, інструментом її адаптації в етнокультурі, центрують ідейно-ціннісні орієнтації.

Так, деміургічні процеси підтримки стабілізації світу українською жінкою великою мірою реалізувалися в особливій групі обрядів, результатом яких було виготовлення «повсякденних» речей, котрі наділялися властивостями магічно впливати як на людей, так і на міфологізовані об'єкти Всесвіту. Ці архаїчні уявлення та пов'язані з ними ритуали – рудименти ще язичницької картини світу наших предків і первісної магічної практики. Чи не найдавніший опис виготовлення «повсякденної» (одноденної) речі зафіксовано в одному з рукописів княжої доби. Так при київському дворі був такий ритуал: коли князь збирався в далекий похід, дівчата-прислужниці мусили протягом однієї ночі виготовити йому новий костюм, який мав уберегти його від смерті. Загальний зміст обрядів, зафіксованих у XIX ст., а також сучасних (переважно зона українського Полісся), в які входить ткання «повсякденних» речей, найчастіше полягає в тому, щоб за допомогою ритуалу зняти (розрядити) психологічну напругу, що виникла в колективі в результаті війни, повальної хвороби, стихійного лиха й ін., інакше, за словами В. Топорова, – «підкорити й включити безперервне, хаотичне в суворі рамки певної структури за допомогою знаків і символів». На знаковому рівні ця втрачена рівновага усувається в ритуалі серією обмінів (священних жертв), які інтерпретуються як «смерть – відродження»: «Щоб пішов дощ, збирались жонки разом і ткали довгу завеску й відносили в церкву. Після цього вже батюшка просить у Бога дощу». В усіх випадках виконавиці обряду були переконані в ефективності такого ритуалу. Після цього, як правило, колектив відновлює свою психологічну рівновагу, усвідомлює свою цілісність і єдність зі Всесвітом. У цьому разі витканий в умовах ритуалу й таким чином сакралізований рушник як «священна першоріч» (мікрокосмос) виступає однією з глобальних метафор оновленого Всесвіту (макрокосмосу). Згідно з логікою традиційного мислення, яке базувалося на принципах дії імітативної та починальної магії, виготовлений людиною рушник («першоріч») був здатен впливати на Всесвіт і повертати його до початкової стадії «творення світу», і з цієї точки налаштовувати його на новий, «правильний» порядок розвитку (викликати дощ, нейтралізувати духів повальних хвороб, усіяло сприяти людині). Як відзначає Н. Толстой, в архаїчній свідомості всякі порушення в природі пов'язувалися зі старінням Всесвіту та накопиченням у ньому «шлаків», а тому для усунення подібних недоліків людина в ролі деміурга активно включалася в процеси підтримки стабілізації світу. При цьому порядок, що був досягнутий в акті першотворення Космосу, повинен був за потреби відтворюватися в акті ритуалу знову й знову [3, с. 56].

Висновки. Отже, серед розмаїтих реалій культури символ займає особливе місце. Як інтегратор людського досвіду, він охоплює своїм силовим полем усі культурні феномени й елементи, являючи собою найзавершенішу й найуніверсальнішу форму вираження людського смислу та людських стосунків. Культура є символічною присутністю. Вона є «символічним виразом того, що інакше неможливо передати». Різноманітність типів культур визначається передусім різноманітністю символічних засобів її вираження.

Як свідчить історико-філософська традиція вивчення сутності феномена символічного, символ пронизує всю товщу культури, постійно висвітлюючи свою інваріантну сутність, що реалізується у варіантах, у тих видозмінах, яких набуває «вічний» смисл символу в певному культурному контексті.

Література

1. Аверинцев С., Франк-Каменецкий И., Фрейденберг О. От слова к смыслу: Проблемы тропогенеза. М., УРСС, 2001. 368 с.
2. Вачинський Г., Беренда Н., Бондаренко В. та ін. Основи соціоекології. К.: Вища школа, 1995. 238 с.
3. Босий О. Священне ремесло Мокоші. Традиційна жіноча ритуальна символіка в українців: етнографічне дослідження; Інститут етнології, фольклору та мистецтвознавства ім. М.Т. Рильського НАН України. Вінниця: ФОП Рогольська І.О., 2011. 212 с.
4. Гатальська С. Філософія культури. Київ: Либідь, 2005. 328 с.
5. Гайдук С. Інтерпретація символіки у текстових структурах епохи романтизму. Текст. Система. Поетика жанру: навчальний посібник / За ред. Г. Семенюка, М. Зимомрі, М. Ткачука. Дрогобич, 2011. Розділ 10. 450 с.
6. Крисаченко В., Хилько М. Екологія. Культура. Політика: Концептуальні засади сучасного розвитку. К.: Знання, 2001. 597 с.
7. Мартинова Т. Філософія символічного світу української культури (на прикладі кобзарських дум). Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах. № 27. 2013. С. 278.
8. Современная западная философия: Словарь / Сост.: В. Малахов, В. Филатов. М.: Политиздат, 1991. 414 с.
9. Скуратівський В. Березина: худож. оповіді, новели. К.: Радянський письменник, 1987. 278 с.

Анотація

Шевель А. О. Українська культура як символічно-знакова система. – Стаття.

У статті розглядається українська культура як символічно-знакова система. Аналізується світ знаків, символів, ритуалів української культури. Культура інтерпретується автором як система символів, що здатні передаватися шляхом традицій; символ визначає характер нашого ставлення до світу; ритуал і символ є активними регуляторами соціальної поведінки людини, інструментом її адаптації в етнокультурі; вони формують її ідейно-ціннісні орієнтації. Автор наголошує, що світ культури не може складатися лише зі звичайних знаків, він насичений символами; так, етнічними символами української культури є обереги, древо життя. Розкривається суть ритуалів і символів, їх функції в культурі: регуляція соціальної поведінки людини, адаптація в етнокультурі, формування ідейно-ціннісних орієнтацій.

Ключові слова: знак, етнічні символи, національна символіка, обряд, образ, обереги, символ, символізм, символізація, ритуал.

Аннотация

Шевель А. А. Украинская культура как символически-знаковая система. – Статья.

В статье рассматривается украинская культура как символически-знаковая система. Анализируется мир знаков, символов, ритуалов украинской культуры. Культура интерпретируется автором как система символов, способных передаваться путем традиций; символ определяет характер нашего отношения к миру; ритуал и символ являются активными регуляторами социального поведения человека, инструментами его адаптации в этнокультуре, формируют его идейно-ценностные ориентации. Автор отмечает, что мир культуры не может состоять только из обычных знаков, он насыщен символами; в частности, этническими символами украинской культуры являются обереги, древо жизни. Раскрывается суть ритуалов и символов, их функции в культуре: регуляция социального поведения человека, адаптации в этнокультуре, формирование идейно-ценностных ориентаций.

Ключевые слова: знак, этнические символы, национальная символика, обряд, образ, обереги, символ, символизм, символика, ритуал.

Summary

Shevel A. A. Ukrainian culture as symbolically sign system – Article.

The article discusses Ukrainian culture as symbolically-sign system. Examines the world of signs, symbols, and rituals of the Ukrainian culture. Culture is interpreted by the author as a system of symbols that can be transmitted through traditions; a symbol defines the character of our attitude to-

wards the world; ritual and symbol are active regulators of social behavior of man, a tool for its adaptation in ethnoculture, form its ideological and value orientations. The author emphasizes that the world of culture cannot only consist of ordinary characters, it is saturated with symbols, in particular symbols of ethnic Ukrainian culture are ethnic symbols, talismans, the tree of life. The essence of rituals and symbols, their functions in culture is revealed: the regulation of human social behavior, the adaptation in ethnoculture, the formation of ideological and value orientations.

Key words: sign, ethnic symbols, national symbols, ceremony, image, amulets, symbol, symbolism, symbolization, ritual.

УДК 130.2

Н. С. Шолуха
кандидат культурології, доцент,
доцент кафедри філософії та політології
Харківської державної академії культури

ФОТОГРАФІЯ ЯК МОДУС ТІЛЕСНОСТІ: РЕПЛІКИ ЖОРСТОКОСТІ

Постановка проблеми. Тілесність стала однією із затребуваних для осмислення філософією проблем. Тематичні й методологічні зміни в гуманітарній парадигмі зумовили наукову увагу до такого виміру тілесності, як її функціонування в межах візуальної культури. Форми візуалізації тілесності стають її структурним елементом і складовою частиною взаємин. Ваги набуває потреба вивчення опосередкованої образами взаємодії між суб'єктами як носіями психофізіологічної цілісності. Мистецтво фотографії, як воно було інтерпретоване Сюзен Зонтаґ, є концептуально насиченим полем для рефлексії щодо смислового навантаження тілесності в умовах сьогодення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема тілесності у візуальній культурі розглянута в працях Я. Баричка [2] (тілесність висвітлено як те, що тільки набуває оформлення та не має визначення, але несе функцію засобу реалізації задоволення у візуальній культурі суспільства споживання), М. Колесніка [7] (тілесність показано як образно-символічну та матеріальну форми буття масової культури, що апелює до візуальності й формує особистість), А. Русанової та Б. Лук'янової [8] (висвітлено зв'язок між візуалізацією та вербалізацією тілесності представників окремих соціальних груп як того, що формує громадську думку). Окремо варто відзначити розвідку О. Гініятової [3], де явище фотографії досліджене як базовий щабель візуальної культури, на якому тілесність стверджується як нівельована до рівня символу або як зафіксована в повсякденності. Отже, тема тілесності, як вона розкривається у візуальній культурі на прикладі мистецтва фотографії, лише пунктирно означена та потребує ґрунтовності й комплексності, тоді як остороно залишаються взаємини в контексті проблематики візуалізації тілесності. Саме апелювання до позиції С. Зонтаґ щодо означеної тематики стане одним з ідейно та методологічно вагомих кроків у заповненні цієї теоретичної прогалини.

Метою статті є осмислення особливостей функціонування тілесності у візуальній культурі на прикладі концепції С. Зонтаґ. Для досягнення мети необхідно проаналізувати теоретичні засади формування уявлень про суб'єкта як носія тілесності; розкрити антропологічний зміст візуальної культури; концептуалізувати сенс і функціонування тілесності у візуальній культурі крізь призму поглядів С. Зонтаґ на фотографію.

Виклад основного матеріалу дослідження. Інтенсивна присутність тілесності в сьогоденні є наслідком трансформаційних процесів, що були ініційовані «філософією життя», психоаналізом, феноменологією з метою констатації потреби повернути тілесність до структури суб'єкта (на протиположному створеному Р. Декартом і посиленому німецькою класичною філософією ідеалістичному тлумаченню суб'єкта). Активізація механізму роботи соматичного складника в структурі суб'єкта була здійснена в працях А. Арто, Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. Їхні розвідки показали, що тілесність, на відміну від тіла, є конструктом, а не константою, вона виступає ґносеологічною, а не онтологічною даністю. Отже, психосоматична цілісність є не тільки феноменологічно конституційованою, але й епістемологічно доведеною й екзистенційно затребуваною – як мисленнєва конструкція, здатна до трансформації, яка відображає нерозривний зв'язок між внутрішнім і зовнішнім світами із залученням соціальних і культурних чинників (вимоги до зовнішнього вигляду носіїв певної статі, мода на певні форми та розміри окремих частин тіла й ін.).

А. Арто в концепції «театру жорстокості» показав шляхи максимального усвідомлення суб'єктом власної психосо-

матичної цілісності через її руйнування як первісної даності внаслідок стресових ситуацій. Важливим є те, що вистави А. Арто мали сценарій, чітке дотримання якого зумовлювало максимальний ефект самознищення та відтворення суб'єкта: «Жорстка відповідність проривається від зору до слуху, від інтелекту до почуттів, від жесту персонажа до пагона рослини... Зітхання духових інструментів продовжують коливання голосових зв'язок із відчуттям такої спорідненості, що не розрізнити, чи сам голос усе ще звучить, чи триває відчуття, яке із самого початку ввібрало в себе голос» [1]. Як бачимо, бажана для Арто цілісність суб'єкта стає можливою виключно через тілесність.

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі концепцією «тіла без органів» указали на хаотичність уявлень суб'єкта про себе як передумову конструювання образу власної тілесності у свідомості. Як зазначили філософи, «ми трактуємо тіло без органів як інтенсивне яйце, яке визначається осями та векторами, градієнтами та порогами, динамічними тенденціями з мутацією енергій, кінематичними рухами з переміщенням груп, із міграціями» [5]. Отже, для Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі психосоматична цілісність є похідною від первісно децентралізованого образу себе, тоді як суб'єкт вибудовує таку цілісність з урахуванням власних і суспільних потреб. Тілесність постає як зумовлена свідомістю й нерозривно пов'язана з нею концептуальна структура.

У теоретичному вимірі інтелектуальні спроби означених мислителів є підґрунтям для тлумачення тілесності як інформаційної структури, що вміщує в себе соціокультурні, історичні, аксіологічні складники, а також функціонує в просторі візуальної культури. Варто відзначити уточнення відносно візуальної культури як етапу в історико-культурній динаміці розвинутих суспільств, наведене американським ученим Лаурою Тафі-Пратс: «Візуальна культура існує не як модель історії (у таких дисциплінах, як історія мистецтва, історія архітектури, історія кіно тощо), але як модель антропології» [9, с. 152]. Наведена цитата дозволяє наголосити не на матеріально-технічному та суспільному вимірах, а на особливостях сприйняття власної тілесності й тілесності іншого суб'єкта за умов домінування в культурі візуальної фіксації матеріального світу як складової частини моделі взаємин.

Однак апелювання до наочності відкриває перспективу для редукції тілесності до рівня фізіології, навіть до фетишизації суб'єкта як об'єкта насади чи насильства. Можна зробити припущення, що візуальна культура уможливила втрату контролю над самим собою через знищення «змісту» суб'єкта як цілісності й автономності. Проте Гі Ернест Дебор на початку праці «Суспільство спектаклю» (1967 р.), визнаючи домінування видовища й театралізації як чільних ознак культури, зазначив: «Усе життя суспільств, у яких панують сучасні умови виробництва, проявляється як неосяжне нагородження спектаклів. Усе, що раніше переживалося безпосередньо, тепер відсторонюється у виставу» [4, с. 13]. Отже, візуальна культура є простором, у якому взаємини вибудовуються з урахуванням візуалізації суб'єктів, але це не дає можливості стверджувати, що образи дистанціюються та зводять тілесність до тіла, плоти, деперсоналізованого фізичного буття. Навпаки, тілесність набуває нового виміру, її конструкт доповнюється візуальним складником. Відбувається подвійне кодування: суб'єкт зашифровує уявлення про себе в конструкт тілесності, тоді як тілесність отримує шифр у полі культури через регламент функціонування в ній. Взаємини так само стають зумовленими візуальним образом та інтегруються в тілесність.

Евристичний потенціал у цій ситуації виявляється в концепції фотографії американського філософа, письменника, мистецтвознавця, театального та кінорежисера С. Зонтаґа. Збірка її есе «Про фотографію» (1977 р.) стала епохальною не тільки для практиків і теоретиків цього жанру мистецтва, але й висвітлила нові обрії для руху гуманітарної думки. У ситуації осмислення тілесності у візуальній культурі набуває ваги погляд дослідниці на мистецтво фотографії як акт насильства над тілесністю суб'єкта, під час якого стверджується та заперечується його автономність і формуються взаємини.

Логіка С. Зонтаґа розгортається між двома суперечливими (на першій погляд) тезами щодо тілесності: фотографія є актом символічного насильства та нівелювання унікальності; семантичне поле фотографії виступає засобом виокремлення унікальності.

На думку С. Зонтаґа, акт фотографування є насильницьким скопленням моменту дійсності й фіксації суб'єкта в його тілесності таким, яким він не давав згоди бути зображеним. Окрім символічного виміру, насильство в концепції С. Зонтаґа проявляється як структурний складник взаємин між фотографією, моделлю та фотографією.

Дослідниця пішла далі й ототожнила фотографію не тільки з актом з'валтування, а й з убивством як із радикальною формою фізичного насильства. Читаємо в Зонтаґа: «Якщо камера – сублімація зброї, то фотографування – сублімоване вбивство, лагідне вбивство, на кшталт сумної, переляканої доби» [6]. Фізіологічне бажання фотографа під час фотографування, що виміщається на створенні знімку, є актом знищення унікальності, привласненням суб'єкта через його образ. У цьому інтелектуальному жесті не відбувається редукція до рівня тіла, привласнення суб'єкта здійснюється в його психофізіологічній цілісності. Однак сам суб'єкт відіграє тут пасивну роль, виключно як візуальний образ на фотографії, що й дає підстави погодитися з тезою Зонтаґа про фотографування як символічне вбивство. Водночас намір агресії відносно іншого суб'єкта перетворюється на арт-практику та відсилає до класичного положення психоаналізу про сублімацію. За словами С. Зонтаґа, «фотографування – псевдоприсутність і в той же час символ відсутності» [6].

Фотографія для візуальних образів учасників процесу її створення є полем взаємного проникнення у структуру тілесності один одного. Власне акт зазіхання на суб'єкта стає передумовою взаємин, опосередкованих фотографією, тобто потенційна поведінкова агресія зумовлює взаємини в полі їх візуалізації. Паралельно із цим думка С. Зонтаґа спрямована на демонстрацію конструктивного потенціалу фотографії як передумови для виокремлення унікальності. У такому разі фотографія закріплює за тілесністю плюралізм. Так, Зонтаґ зазначила: «Жодний момент не є важливішим за будь-який інший, жодна людина не є цікавішою за іншу» [6]. Отже, фотографія експлікує суб'єктів як унікальність, що розкривається через тілесність, проте уможлиблює не якісну оцінку одного суб'єкта порівняно з іншими, а сумарне враження від розмаїття модифікацій суб'єктивності. Рівна вагомість тілесності в просторі фотографії є візуалізацією ідеї множинності світу як норми сьогодення.

Натомість поглиблення думки шляхом естетизації й еротизації тілесності здійснене С. Зонтаґа через повернення до теми насильства. Естетичні почуття під час споглядання фотографії еротичного змісту тлумачаться дослідницею спрощено, адже тілесність зведено лише до фізіологічного рівня, а тому втрачено жагу до пізнання, захоплення, бажання наблизитися до суб'єкта, який викликав такі емоції: «Гостра потреба в красі, відсутність бажання досліджувати те, що під поверхнею, захоплення тілесним світом – усі ці складники естетичного почуття проявляються в задоволенні, яке ми отримуємо у фотографії» [6]. Натомість варто зазначити, що тілесність у візуальній культурі вміщує в себе як власний образ, так і того, хто цей образ створює, а також того, хто його сприймає. Отже, тілесність не нівелюється, але знає корекції змісту. Тілесність, з одного боку,

зводиться в образності до тіла як того, що позбавлене «глибини» зображення. З іншого боку, тілесність збагачується образами фотографа та глядача. Але, на думку Зонтаґа, відбулася ліквідація унікальності через заперечення ідейної глибини зображення, адже дослідниця в еротичному погляді закріпила за суб'єктом тіло замість тілесності.

У порнографічному сюжеті як радикалізації еротики С. Зонтаґа зосередила увагу на повторюваності як забороні нівелювання унікальності. У ситуації інтерпретації порнографічного сюжету дослідниця ввела вже не естетичний, а етичний режим сприйняття, коли зазначила, що фотографії із зображенням страждань «не обов'язково зміцнюють сумління й здатність до співчуття. Вони здатні їх заглушити... Образи призводять до заціпеніння. Анестезують» [6]. Отже, зображення насильства стало чинником відключення моральності, антитезою якій може бути хтивість, що виступатиме основним почуттям, спровокованим порнографічною фотографією. Тому знову простежується не спрощення тілесності до рівня тіла, а зміни в її складниках. Тепер до структури тілесності долучаються почуття глядача, спровоковані образом, зведеним до рівня тіла. Проте Зонтаґа не дозволила думці йти в цьому напрямі, лише констатували загрозу, зафіксовану в порнографічному сюжеті.

Отже, у ситуації фотографії еротичного змісту як припустимої суспільством норми С. Зонтаґа апелювала до естетичного як зверхнього розуміння тілесності суб'єкта. Натомість порнографічні сюжети як соціально табуовані зумовили активізацію етичного в моделі сприйняття фотографії, чим розширили рамки уявлень про суб'єкта як носія тілесності. Проте результат в обох випадках виявився однаковим – ліквідація унікальності й уречевлення суб'єкта, зображення якого не має онтологічних засад. Отже, через підключення категорії насильства в тлумаченні фотографії С. Зонтаґа руйнується сама логіка візуальної культури, за умовами якої взаємини вибудовуються з урахуванням образів, а не понад ними чи всупереч їм.

Проте відхід від тематики насильства у фотографії вводить думку дослідниці до більш широкого контексту й збагачує погляд на тілесність. Із цього приводу варто навести ілюстративну цитату: «Фотографувати – означає присвоїти те, що фотографується. А це означає поставити себе в певні стосунки зі світом, які відчуваються як знання, а тому як сила» [6]. Фотографія постає засобом вибудовування взаємин таким чином, що створені нею образи відсилають до психомагічної цілісності суб'єкта. Більше того, у таких взаємонах простежується ієрархічність: домінування закріплюється за тим, хто робить фотографію. Установлення контролю над світом шляхом його фіксації зумовлює і взаємини. Тому створювати образ означає бути в певних стосунках, замість зазіхання на автономність і унікальність спрямованих на наближення внутрішнього світу суб'єкта, чий образ привернув увагу. Проте це не ніцшеанська «воля до влади», яка визнає тільки відношення сили до сили. Прояв сили шляхом пізнання в С. Зонтаґа є актом волевиявлення, який конститує суб'єкта й дозволяє реалізувати його глибинні інтенції налаштованості на світ. Тілесність суб'єкта в цій парадигмі постає єдиною доступною формою реалізації, тоді як до структури тілесності входить модель стосунків і власна візуалізація.

Висновки. Насильство, як воно дозволяє подивитися на фотографію в концепції С. Зонтаґа, є категорією, введення якої до образності фотографії за умов візуальної культури дозволяє рефлексію щодо самих горизонтів уявлень про суб'єкта як про психофізіологічну цілісність. Якщо А. Арто, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі легалізували тілесність як вагому тему в гуманітарному дискурсі, коли розкрили алгоритм її формування як усвідомленої цілісності, то С. Зонтаґа вивела тему вже на рівень осмислення тілесності у візуальній культурі. Особливістю антропологічного змісту візуальної культури є вміщення образності у структуру тілесності. Саме візуалізація тілесності як опосередкованість умов взаємодії між суб'єктами є оптикою С. Зонтаґа. Насильство як одна з форм візуалізації тілесності в концепції дослідниці

виступило показником нівелювання унікальності суб'єкта шляхом зведення його до тіла, тоді як сама тілесність, сприйнята через насильство, продемонструвала не знищення, а введення до своєї структури спрощеного образу себе як тіла, а також образів фотографа та глядача. Натомість спочатку фотографія в Зонтаг була перетином суб'єктивного та соціального в культурі, плюралізм якої відбивається через рівнозначну вагомість візуалізації тілесності.

Розвідка з проблеми тілесності в концепції фотографії С. Зонтаг є лише реплікою про особливості інтеграції тілесності у візуальну культуру. Подальшого дослідження вимагають питання зворотної реакції у взаєминах, опосередкованих образом, а також те, яким чином модифікується візуалізація тілесності в різних формах візуальної культури.

Література

1. Арто А. Театр и его двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / пер. с франц. Санкт-Петербург; Москва: Симпозиум, 2000. 443 с. URL: <http://teatr-lib.ru/Library/Artod/Doubl/>.
2. Баричко Я. Три типа телесности культуры. Челябинский гуманитарий. 2010. № 3(12). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/tri-tipa-tesnosti-kultury>.
3. Гиниятова Е. Фотография как способ проблематизации телесности в современной культуре: дис. ... канд. филос. наук; Томский политехнический университет. Томск, 2007. 134 с.
4. Дебор Г. Общество спектакля / пер. с фр. Москва: Логос, 1999. 224 с.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения / пер. с франц. В 2 т. Т. 2. Тысяча плато. URL: <http://www.rulit.me/>.
6. Зонтаг С. О фотографии / пер. с англ. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2013. 272 с. URL: <http://www.rulit.me/books/o-fotografii-read-280021-1.html>.
7. Колесник М. Телесность массовой культуры: дисс. ... канд. филос. наук; Омский государственный педагогический институт. Омск: 2007. 163 с.
8. Русанова А., Лукьянова Н. Образы нетипичной телесности в визуальной культуре. Дискурс. 2017. № 4. С. 21–32.
9. Trafi-Prats L. Art Historical Appropriation in Visual Culture-Based Education. Studies in Art Education. Reston. 2009. – V. 50, iss. 2. P. 152–167.

Анотація

Шолуха Н. Є. Фотографія як модус тілесності: репліки жорстокості. – Стаття.

У статті концептуалізовано уявлення про тілесність у концепції фотографії Сюзан Зонтаг. Показано теоретичні засади формування конструкту тілесності у візуальній культурі. Візуальну культуру встановлено як антропологічну модель, за умов якої тілесність і взаємини між суб'єктами зумовлені образами. Тілесність у концепції Зонтаг досліджено в модусі насильства як чинника посилення ключових ознак суб'єктів і їх взаємин, що опосередковані фотографічним образом. Категорію насильства в символічному та реальному значеннях розглянуто як механізм знищення унікальності суб'єкта шляхом заперечення його тілесності. Соціально прийнятні теми фотографій показані як такі, до сприйняття яких залучені естетичні почуття, через що тілесність спрощена до рівня

тіла. Етичні почуття, спрямовані на сприйняття заборонених сюжетів насильства, так само показали тілесність як позбавлену унікальності й уречевлену. Процес створення фотографії, згідно з концепцією Зонтаг, показаний як ствердження суб'єкта й виявлення його налаштованості на світ. Тілесність у такій моделі культури встановлена як єдина доступна форма реалізації суб'єкта, дії якого візуалізовані.

Ключові слова: візуальна культура, насильство, Сюзан Зонтаг, тілесність.

Аннотация

Шолуха Н. Е. Фотография как модус телесности: реплики жестокости. – Статья.

В статье концептуализировано представление о телесности в концепции фотографии Сюзан Зонтаг. Показаны теоретические основы формирования конструкта телесности в визуальной культуре. Визуальная культура установлена как модель, в которой телесность и отношения между субъектами обусловлены образами. Телесность в концепции Зонтаг исследована в модусе насилия как фактора усиления ключевых признаков субъектов и их взаимодействия, опосредованных фотографическим образом. Категория насилия в символическом и реальном значениях рассмотрена как механизм уничтожения уникальности субъекта путём отрицания его телесности. Социально приемлемые темы фотографий показаны как воспринимаемые посредством эстетических чувств, обусловивших упрощение телесности до уровня тела. Этические чувства, направленные на восприятие запрещённых сюжетов насилия, аналогично показали телесность лишённой уникальности и овеществлённой. Процесс создания фотографии, согласно концепции Зонтаг, показан как утверждение субъекта и выявление его настроенности на мир. Телесность в такой модели культуры установлена как единственно доступная форма реализации субъекта, действия которого визуализированы.

Ключевые слова: визуальная культура, насилие, Сюзан Зонтаг, телесность.

Summary

Sholukho N. Y. Photograph as the Corporeity Mode: Cruelty Remarks. – Article.

The ideas of corporeity in the concept of Susan Sontag's photographs are conceptualized in the article. Theoretical bases of corporeity construct formation in visual culture are shown. Visual culture is established as model where the corporeity and the relations between subjects are determined by images. The corporeity in Sontag's concept is investigated in a violence mode to be the factor of the subjects cues strengthening and their interaction expressed in a photographic way. The category of violence in symbolical and real values is considered to be the mechanism of destruction of the subject uniqueness by his corporeity denial. Socially acceptable subjects of photos are shown to be perceived by means of the esthetic senses which have caused simplification of the corporeity to the body level. The ethical feelings directed to the perception of the forbidden violence subjects have coincidentally shown the corporality to be deprived of uniqueness and substantiated. The process of photo creation, according to Sontag's concept, is shown as statement of the subject and identification of his world focusing. The corporeity in such culture model is established to be the only available form of the realization of the subject whose actions are visualized.

Key words: visual culture, violence, Susan Sontag, corporeity.

УДК 336.1

Т. Р. Эйвазова
докторант кафедры социологии
Бакинского государственного университета

ОСОБЕННОСТИ ОБЯЗАТЕЛЬНОГО МЕДИЦИНСКОГО СТРАХОВАНИЯ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Актуальность проблемы. Одним из основных элементов становления государственности является здоровье граждан. В настоящее время вопрос о применении обязательного медицинского страхования (далее – ОМС), которое ориентировано на использование служб здравоохранения в целях защиты здоровья людей, находится в центре внимания нашего государства.

Развитие социального и медицинского страхования связано с Англией. Начиная с XVII века, британская община разработала элементы и методы страхования жизни [1].

ОМС – это широко распространенная модель медицинского обслуживания в мире здравоохранения и социальный проект, основанный на солидарности, то есть люди вкладывают средства в определенные фонды, даже если они не болеют, и они там накапливаются. По данным Государственного агентства по обязательному медицинскому страхованию, после введения системы в 2018 г. граждане Азербайджана получают выгоду от ОМС временно или постоянно проживающих иностранцев и лиц без гражданства.

Какие медицинские услуги включены в обязательное медицинское страхование? Состояние услуг, включенных в ОМС, определяет государство. Лицо, направляющееся в медицинское учреждение, бесплатно получает все услуги, подписав карту медицинского страхования. Это приведет к солидарности граждан в области медицины и солидарности вокруг государственности. Как говорится, в «здоровом теле – здоровый дух».

Объектом научного интереса является проблема применения обязательного медицинского страхования в осуществлении социального обеспечения для гражданина Азербайджанской Республики и законность процесса, особенности, проблемы социальной ситуации и здоровья граждан в это время.

Цель и задачи исследования. Цель статьи – исследовать противоречия, с которыми сталкивается гражданин Азербайджанской Республики в процессе необходимости применения обязательного медицинского страхования с точки зрения обеспечения его безопасности, а также различные возникающие здесь проблемы с социологической точки зрения. Существуют также конкретные исследовательские задачи, которые выдвигаются для достижения этой цели.

Степень исследованности проблемы. Обязательное медицинское страхование как научная проблема чрезвычайно актуальна, и предметное поле ее охватывает вопросы различных услуг в разных странах. Например, в Соединенных Штатах действуют следующие программы медицинского страхования:

- 1) международное медицинское страхование;
- 2) иммиграционное медицинское страхование;
- 3) международное страхование высшего уровня;
- 4) международное страхование для иммигрантов [5].

Используя эту модель, граждане США могут стоять на страже своего здоровья.

Одной из наиболее известных стран на мировой арене в аспекте совершенства решения проблем страхования является Федеративная Республика Германия, которая реализовала много возможностей в медико-социальной сфере. В этой развитой стране существуют следующие виды медицинского страхования:

- 1) медицинское страхование для внештатных сотрудников (for Freelancers); является обязательным с 2009 г.;
- 2) медицинское страхование работников (for employees): эта медицинская страховка, в свою очередь, предусматривает государственное и частное медицинское страхование;

3) страхование жизни тех, кто имеет право проживания и работы в стране (residence permit) [6].

Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев на заседании Кабинета министров по итогам первого квартала 2017 г. и предстоящих задач заявил, что «в первом квартале было построено или отремонтировано 13 медицинских учреждений. Одной из социальных программ является медицинское освидетельствование населения. Проект в этом году будет завершен в следующем месяце. Пять миллионов человек будут проходить медицинское обследование бесплатно. За последние несколько лет мы создали современные медицинские учреждения во всех регионах и располагаем самыми современными лабораториями. Здесь, в небольших районах, теперь можно провести любой анализ и осмотр» [3].

Как видно, одним из приоритетных вопросов является поголовное медицинское освидетельствование и обеспечение здоровья населения в современном Азербайджане. Сегодня все секторы нуждаются во введении обязательного медицинского страхования. В подавляющем большинстве европейских стран обязательное медицинское страхование применяется ко всем сегментам населения. По данным Государственного агентства обязательного медицинского страхования, проект Twinning был начат ЕС с целью совершенствования законодательства страны в области обязательного медицинского страхования и гармонизации ЕС с действующим законодательством в этой области.

Согласно проекту, который будет реализован, эксперты и специалисты, обладающие большим опытом в европейских странах, будут оказывать поддержку Государственному агентству обязательного медицинского страхования на основе европейского опыта.

В рамках проекта планируется предоставление экспертных консультаций и экспертных знаний по повышению институционального потенциала агентства, укреплению правовой базы, формированию финансовых инструментов для обязательного медицинского страхования, приобретению медицинских услуг, по структуре и охвату базового конверта, расчету тарифов, а также организации правильной системы применения информационных технологий.

Этот проект будет играть важную роль в применении обязательного медицинского страхования и в осуществлении реформ [8].

В Законе о медицинском страховании Азербайджанской Республики говорится, что медицинское страхование является формой социальной защиты населения в области охраны здоровья и обеспечивает медицинскую и фармацевтическую помощь населению Азербайджанской Республики в страховом случае. Медицинское страхование является обязательным и добровольным. Обязательное медицинское страхование, являющееся неотъемлемой частью государственного социального страхования, гарантирует, что население получает медицинскую и фармацевтическую поддержку в соответствии с программой обязательного медицинского страхования. Добровольное медицинское страхование, как определено в Программе обязательного медицинского страхования, гарантирует, что люди получат медицинские и другие услуги на основании договора добровольного медицинского страхования.

Программа обязательного медицинского страхования определяет условия, виды, объемы медицинских услуг, предоставляемых гражданам, и утверждается соответствующим органом исполнительной власти. Программа преду-

смаатривает предоставление гражданам определенного объема и качества медицинской помощи.

Субъектами медицинского страхования являются застрахованные, страхующие, медицинские страховые организации, медицинские учреждения и лица, занимающиеся индивидуальной медицинской практикой, в порядке, установленном законом.

Лица без гражданства, постоянно проживающие в Азербайджанской Республике, имеют в системе медицинского страхования те же права и обязанности, что и граждане Азербайджанской Республики. Иностранцы в Азербайджанской Республике имеют в области медицинского страхования те же права и обязанности, что и граждане Азербайджанской Республики, если иное не предусмотрено межгосударственными соглашениями, участником которых является Азербайджанская Республика.

В настоящее время следующие медицинские страховые компании в Азербайджанской Республике оказывают клиентам разного рода услуги: AXA MBASK insurance, A-group insurance company, Ага-страхование, медицинское страхование, Азербайджанское страхование, Standard insurance.

Внедрение обязательного страхования сегодня изменит базу финансирования здравоохранения и приведет к сокращению негативных явлений в этой области. Внедрение этой системы позволит увеличить доходы страховых компаний и снизить стоимость медицинского обслуживания для граждан, в том числе для людей с низким социальным статусом или для безработных. Обязательное медицинское страхование означает обязательное страхование всех граждан. В то же время страховые взносы для семей с безработным статусом или страховые взносы адресной социальной помощи удовлетворяются государством. Граждан, нуждающихся в медицинском обслуживании, на основании временного страхования можно лечить бесплатно.

Что необходимо сделать для эффективного применения обязательного медицинского страхования? На начальном этапе необходимо согласовать законодательство, в том числе нормативные правовые акты. В 1999 г. в Азербайджане был принят закон об обязательном медицинском страховании. Однако применение этого закона было отложено по ряду объективных причин. Главная причина этого – отсутствие современной системы здравоохранения в Азербайджане. Согласно Указу министра здравоохранения Азербайджанской Республики от 1 февраля 2008 г., после 10-летнего перерыва в государственных больницах медицинское обслуживание становится бесплатным. Но возникает противоречие: если здравоохранение является бесплатным, почему существует необходимость в обязательном медицинском страховании?

На следующем этапе требуется четкая форма распределения страховых выплат между работодателем и работником. Работодатели не будут заинтересованы в заключении контрактов с сотрудниками. Поэтому желательно разделить обязательное медицинское страхование между работодателем и работником, как в некоторых европейских странах.

Другим важным моментом в применении обязательного медицинского страхования является то, что больницы должны быть готовы к этому процессу. К сожалению, сегодня государственные больницы не имеют достаточного опыта работы со страховыми компаниями. При подготовке больниц к этому процессу необходимо получить опыт работы со страховыми компаниями.

Следующий вопрос, который ждет своего решения, это то, что Закон о медицинском страховании не полностью отвечал современным требованиям. Этот закон содержал ряд пробелов, которые не позволяли использовать обязательное медицинское страхование. Механизмы применения обязательного медицинского страхования в законодательстве должны были отразить тот момент, что в 2007 г. с появлением соответствующего указа президента Государственное агентство обязательного медицинского страхования начало вносить свой вклад в применение медицинского страхования.

Прежде всего, в законодательстве должен быть четко отражен вопрос об обязательном медицинском страховании в отношении безработных граждан и тех, кто получает адресную социальную помощь.

На наш взгляд, крайне важно изменить структуру доходов населения для развития системы медицинского страхования. На медицинское страхование имеется мало средств. В настоящее время 70% доходов населения расходуется на покупку потребительских товаров и 10% – на налоги и пошлины. Из-за отсутствия средств, оставшихся на местах, существует сложность в страховании людей. Высокий уровень страховок в Европе и Америке связан с доходами населения. Вот почему одна треть дохода населения может быть потрачена на страхование и другие вопросы. В то время как страховые выплаты в США составляют 8% ВВП, а в Европе – 11%, в Азербайджане этот показатель составляет лишь 1%.

Необходимо изменить механизм финансирования обязательного медицинского страхования. В Азербайджане на тысячу человек приходится 7,6 больничных коек. Эта цифра составляет 3,8 в Германии и 2,3 в Турции. Хотя количество коек в нашей стране очень велико, их использование намного ниже, чем в других странах. В общей сложности используется 26,1% коек. Эта цифра составляет 89,5% в Германии, 86,0% – в России и 61,9% – в Турции. Тот же показатель для Европейского Союза составляет 76,9%, а для СНГ – 85,9%. Поэтому важно улучшить систему финансирования здравоохранения наряду с введением обязательного медицинского страхования.

Сегодня независимая Азербайджанская Республика уделяет особое внимание развитию здравоохранения. Кроме того, введение обязательного медицинского страхования в системе медицинского страхования развитых стран также является реальностью. Для решения вышеупомянутых вопросов издаются соответствующие указы.

Есть пилотный проект, реализованный в Мингячевире и Евлахском районе. Есть много людей, которые учились за границей, вернулись в нашу страну и могут работать в системе медицинского страхования. Перенимая опыт развития медицинской отрасли в Турции, эти кадры могут стать высококвалифицированным персоналом в нашей стране и вносить свой вклад в развитие здравоохранения в Азербайджане. Государственное агентство обязательного медицинского страхования создает прозрачную систему финансирования здравоохранения в Азербайджане. Схема обязательного медицинского страхования, реализованная в качестве пилотного проекта в нашей стране, создаст прочную основу для предоставления врачам достойной заработной платы. В стране внедрена бонусная система в пилотных районах, а медицинские работники стали получать соответствующую зарплату [4].

Целью Государственного агентства по обязательному медицинскому страхованию является вовлечение населения в обязательное медицинское страхование в Азербайджанской Республике, мобилизация средств на медицинские услуги в рамках базового пакета, принятие мер по улучшению качества медицинских услуг, обеспечение доступности услуг населению, защита их законных интересов, обеспечение эффективного использования средств, полученных от обязательного медицинского страхования, обеспечение своевременных страховых выплат.

Выводы. Рассмотрение предмета и объекта системы обязательного медицинского страхования в Азербайджанской Республике, описание проблем, с которыми сталкивается население, нуждающееся в социальной защите, показало, что необходимо концептуальное решение задач ОМС. Защита здоровья азербайджанского народа является приоритетом государственной политики. Определено, что плата за ОМС осуществляется путем перевода определенной суммы страховой премии в соответствующий фонд. В частности, сотрудники должны производить платежи в виде отчислений от собственной заработной платы, от имени сотрудников компаний, а в случае государственных учреждений – для

неработающих пенсионеров, детей и безработных. Платежи за такую страховку осуществляются только банковским переводом или платежным аппаратом.

По данным Государственного агентства по обязательному медицинскому страхованию, базовый пакет ОМС включает более 1800 услуг, в том числе первичное медико-санитарное обслуживание, амбулаторные, стационарные обследования и жизненно важные услуги [7]. Благодаря ОМС люди всегда должны получать бесплатную медицинскую помощь, независимо от того, есть ли у них средства.

В существующей модели имеются недостатки, а также позитивные аспекты. В целом, на наш взгляд, применение обязательного медицинского страхования для азербайджанского общества обеспечит прозрачность в здравоохранении в нашей стране в будущем. Следует отметить, что на данный момент 1829 медицинских услуг включено в обязательное медицинское страхование. Сегодня финансирование здравоохранения в большинстве стран осуществляется за счет обязательного медицинского страхования. Обязательное медицинское страхование таково, что как частные, так и муниципальные подведомственные медицинские учреждения могут финансироваться за счет обязательного медицинского страхования. По нашему мнению, в следующем году в стране будут созданы необходимые условия для введения обязательного медицинского страхования. Сегодня нет правовых препятствий для применения обязательного медицинского страхования в Азербайджане, и правовые рамки в этой области могут быть достаточно справедливыми.

Литература

1. Раджабли Х. Система социальной защиты Азербайджанской Республики. Учебное пособие для вузов. МВМ 2012. 408 с.
2. Устав Государственного агентства обязательного медицинского страхования. URL: <http://its.gov.az/>.
3. Перечень и тарифы медицинских услуг, включенных в базовый пакет обязательного медицинского страхования в административных районах города Мингячевир и Евлахского района. Утверждено Указом Президента Азербайджанской Республики от 28 декабря 2016 г. URL: <http://its.gov.az/>.
4. «Мы надеемся, что молодые люди, получающие медицинское образование в Турции, будут способствовать развитию здоровья в нашей стране». URL: <http://its.gov.az/en/media/press-reliz/>.
5. URL: <https://www.nowcompare.com/international/en/health-insurance/>
6. URL: <https://www.b-protected.de/freelancer.php>.
7. URL: <http://www.bbc.com/azeri/azerbaijan-38895956>.
8. URL: <https://az.trend.az/azerbaijan/society/2781536.html>.

Аннотация

Эйвазова Т. Р. Особенности обязательного медицинского страхования в Азербайджанской Республике. – Статья.

В Азербайджане рассматриваются все возможности увеличения финансирования обязательного медицинского

страхования. Для этого реализуются пилотные проекты, на которые была выделена значительная сумма из государственного бюджета, и результаты очень обнадеживающие. Всемирный банк также оказал долгосрочную техническую помощь по созданию модели обязательного медицинского страхования. Вместе с тем должен быть решен вопрос о том, кто будет платить страховые взносы при ОМС и какие будут проценты. В стране обязательное медицинское страхование будет внедрено поэтапно, начиная с 2018 г. Малоимущим семьям будет оказана помощь по выплатам взносов. В целом ОМС обеспечит прозрачность медицинского обслуживания в стране.

Ключевые слова: обязательное медицинское страхование, Азербайджан, развитие медицинского обслуживания, социальная политика, социологический подход.

Анотація

Ейвазова Т. Р. Особливості обов'язкового медичного страхування в Азербайджанській Республіці. – Стаття.

В Азербайджані розглядаються всі можливості збільшення фінансування обов'язкового медичного страхування. Для цього реалізуються пілотні проекти, на які було виділено значну суму з державного бюджету, і результати дуже обнадійливі. Всесвітній банк також надав довгострокову технічну допомогу у створенні моделі обов'язкового медичного страхування. Разом із тим має бути вирішене питання про те, хто буде платити страхові внески для ОМС і які будуть відсотки. У країні обов'язкове медичне страхування буде впроваджено поетапно, починаючи з 2018 р. Малозабезпеченим сім'ям буде надана допомога з виплати внесків. У цілому ОМС забезпечить прозорість медичного обслуговування в країні.

Ключові слова: обов'язкове медичне страхування, Азербайджан, розвиток медичного обслуговування, соціальна політика, соціологічний підхід.

Summary

Eyvazova T. R. The peculiarities of the compulsory medical insurance in the Azerbaijan republic. – Article.

In Azerbaijan, there are considered all opportunities for the increase of the compulsory health insurance financing. For this, the country implements the pilot projects, with the allocation of a significant amount of the state budget, and the results are very encouraging. The World Bank also provided the long-term technical assistance in creating a compulsory health insurance model. At the same time, the question of who will pay insurance premiums under the compulsory medical insurance (CMI) and what interest will be paid needs be settled. The compulsory health insurance in the country will be implemented in stages, starting from 2018. Poor families will receive assistance in paying their contributions. In general, CMI will ensure transparency of medical services in the country.

Key words: compulsory medical insurance, Azerbaijan, development of medical services, social policy, sociological approach.

НАШІ АВТОРИ

Афанасьєва Л. В. – кандидат філософських наук, доцент Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького

Баранова Н. М. – доцент кафедри політології, права та філософії Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя, кандидат філософських наук, доцент

Бевзюк Н. П. – доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарних знань Одеського національного університету імені І. І. Мечникова, кандидат історичних наук, доцент

Бурдейна І. В. – пошукач кафедри філософії та соціології Національного медичного університету імені О. О. Богомольця

Бутурліна О. В. – завідувач кафедри управління інформаційно-освітніми проектами Дніпровської академії неперервної освіти, кандидат філософських наук

Верховод С. О. – аспірант кафедри філософії та соціології Луганського національного університету імені Тараса Шевченка

Візниця Ю. В. – професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Криворізького факультету Дніпропетровського державного університету внутрішніх справ, кандидат соціологічних наук, доцент

Волков О. Г. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького

Білокопитова Н. І. – здобувач кафедри філософії Запорізького національного університету

Горохолинська Г. М. – старший лаборант кафедри теоретичних основ і загальної електротехніки, здобувач кафедри культурології та мистецтвознавства гуманітарного факультету Одеського національного політехнічного університету

Гренишен А. М. – член громадської організації «Науковці-християни», кандидат історичних наук

Гриб В. І. – доцент кафедри правових наук та філософії Вінницького державного педагогічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Гусейнов Юсиф – завідувач кафедри «Міжнародні відносини» Нахчіванської державного університету, доктор філософії з філософії

Гутовська О. В. – доцент кафедри філософії Інституту гуманітарних і соціальних наук Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук, доцент

Гусейнов І. Х. – доцент кафедри музезнавства Азербайджанського державного університету культури і мистецтва

Ейвазова Т. Р. – докторант кафедри соціології Бакинського державного університету

Ель Г. К. – доцент кафедри філософії Запорізького національного університету, кандидат філософських наук, доцент

Жеребятнікова І. В. – доцент кафедри філософії і політології Харківського національного економічного університету імені Семена Кузнеця, кандидат соціологічних наук, доцент

Заблоцька-Сєннікова Н. В. – доцент кафедри публічної служби та управління навчальними й соціальними закладами ДЗ «Луганський національний університет імені Тараса Шевченка», кандидат історичних наук, доцент

Захарчук О. Ф. – доцент кафедри філософії та педагогіки ДВНЗ «Національний гірничий університет» кандидат філософських наук, доцент

Івченко А. С. – аспірант кафедри культурології історико-філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

Козаченко О. О. – доцент кафедри соціології Львівського національного університету імені Івана Франка, кандидат соціологічних наук

Краснокутський Г. Є. – доцент кафедри культурології, мистецтвознавства і філософії культури Одеського національного політехнічного університету, кандидат історичних наук

Левченко Т. Г. – доцент кафедри філософії та політології Університету державної фіскальної служби України, кандидат філософських наук

Лисоколенко Т. В. – доцент кафедри філософії КВНЗ «Дніпровська академія неперервної освіти», кандидат філософських наук, доцент

Ліпін М. В. – доцент кафедри філософських і соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету, кандидат філософських наук, доцент

Літінська О. Ю. – доцент кафедри іноземних мов Національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук

Ломачинська І. М. – професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка, доктор філософських наук, професор

Маджид Расим Гаджи Ага огли – докторант кафедри історії філософії та культурології Бакинського державного університету

Мальцева О. В. – доцент кафедри соціології та соціальної роботи ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет», кандидат філософських наук, доцент

Марінова Г. М. – доцент кафедри соціології та соціальної роботи ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет», кандидат філософських наук, доцент

Мелехова О. С. – пошукач кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Мокієнко М. М. – старший науковий співробітник Центру дослідження релігії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова, кандидат історичних наук

Овчаренко Т. С. – доцент кафедри культурології, мистецтвознавства і філософії культури Одеського національного політехнічного університету, кандидат культурології

Олексенко Р. І. – доктор філософських наук, доцент Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького

Парамбуль І. В. – аспірант кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка

Підскальна О. М. – аспірант кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка

Сидорак А. М. – аспірант Українського Католицького Університету

Соболєвський Я. А. – асистент кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, кандидат філософських наук

Соколовський О. Л. – доцент кафедри Житомирського державного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук

Спис О. А. – доцент кафедри філософії та історії науки і техніки Київського інституту залізничного транспорту Державного університету інфраструктури та технологій, кандидат філософських наук, доцент

Співак В. В. – докторант Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського, кандидат філософських наук

Стебельська О. І. – асистент кафедри філософії Інституту гуманітарних та соціальних наук національного університету «Львівська політехніка», кандидат філософських наук

Степанова О. А. – доктор культурології, доцент, завідувач кафедри менеджменту туризму Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна»

Ташкінова О. А. – завідувач кафедри соціології та соціальної роботи ДВНЗ «Приазовський державний технічний університет», кандидат соціологічних наук

Філоненко О. С. – доцент кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, кандидат філософських наук

Хамар У. В. – доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка, кандидат філософських наук, доцент

Швед З. В. – професор кафедри релігієзнавства, філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктор філософських наук,

Шевель А. О. – завідувач кафедри, доцент кафедри філософії Сумського національного аграрного університету, кандидат філософських наук

Шолуха Н. С. – доцент кафедри філософії та політології Харківської державної академії культури, кандидат культурології, доцент

ЗМІСТ

Л. В. Афанасьєва, Р. І. Олексенко	
Принцип полікультурності як основа цивілізаційного розвитку сучасного суспільства.....	3
Н. М. Баранова	
Естетичні погляди С. Т. Кольриджа у контексті реалій англійського романтизму.....	7
Н. П. Бєвзюк	
Экуменизм как схема системной интеграции религиозной общности.....	10
І. В. Бурдейна	
Обриси набуття особистісної автентичності в індивідуалізованому суспільстві.....	15
О. В. Бутурліна	
Філософсько-освітня рефлексія STEM-інновацій.....	19
С. О. Верховод	
Культура підприємницької діяльності: теоретико-методологічні засади дослідження.....	24
Ю. В. Візниця	
Нова «холодна» чи світова «гібридна» війна?.....	27
О. Г. Волков	
Телеологія педагогічного дискурсу: ейдос Платона й ентелехія Аристотеля.....	31
Г. М. Горохолинська	
Казки як площина полілатентних зв'язків культурно-ментальних конотацій на прикладі коня.....	35
А. М. Гренишен	
Біблійні сюжети в поетичній творчості Т. Шевченка в контексті ідеологічної боротьби за самостійність України.....	40
В. І. Гриб	
Структурно-функціональний підхід у соціології мистецтва.....	44
И. Х. Гусейнов	
Роль традиций и обычаев в развитии национальных и духовных ценностей.....	47
Ю. Гусейнов	
Общественно-философское наследие Молла Насреддинистов и учение государственности Г. Алиева.....	51
О. V. Hutovska	
Philosophy in the modern system of Ukraine's higher education: challenges and prospects.....	55
Ель Гуессаб Карім, Н. І. Білокопитова	
Арабський та тюркський етнос: атрибути та модуси.....	59
І. В. Жеребятнікова	
Діалектичні основи дослідження соціальної конфліктності.....	62
Н. В. Заблоцька-Сєннікова	
Проблема «емоційного вигорання» у публічних службовців.....	66
А. Ф. Захарчук	
Критика рационализма представителями философии франкфуртской школы в контексте теории массового общества.....	69
А. С. Івченко	
П. Адо: философский дискурс и практика жизни.....	74
О. О. Козаченко	
Соціалізація індивіда в контексті функціонування ЗМК: теоретико-методологічний аспект.....	77
Г. Є. Краснокутський, Т. С. Овчаренко	
Актуалізація етнонаціональних культурних кодів у геральдиці та фалеристиці: культурно-комунікаційний та соціально-філософський аспекти.....	81
Т. Г. Левченко	
Філософія і теологія: суперечка за статус мета-науки.....	84
Т. В. Лисоколенко	
Гра та відтворення смислу.....	88

М. В. Ліпін	
Дискурс ідентичності як ідеологічний проект.....	92
О. Ю. Літінська	
Стратегія означення за Секстом Емпіриком.....	96
І. М. Ломачинська	
Інформаційні війни як засіб маніпулювання інформаційними системами в епоху глобальних викликів сучасності.....	100
Маджидов Расим Гаджи Ага оглы	
Взаимоотношения между исламом и национализмом в мусульманском мире.....	104
О. В. Мальцева	
Соціальні функції сміху в сучасних ритуалах життєвого циклу: вікові та родинні ініціації.....	108
Г. М. Марінова	
Формування соціальних стереотипів про літніх людей в телевізійній рекламі.....	113
О. С. Мелехова	
Історичний розвиток церковно-державних відносин.....	116
М. М. Мокієнко	
Феномен п'ятидесятництва.....	120
І. В. Парамбуль	
Свобода як основа буття людини у літературних творах Валер'яна Підмогильного.....	124
О. М. Підскальна	
Питання мультикультуралізму в філософських концепціях визнання.....	128
А. М. Сидорак	
Екзистенційно-аскетичний вимір духовного досвіду преподобного Силуана Афонського.....	132
Я. А. Соболевський	
Філософські погляди Томаса Джефферсона на свободу віросповідання та основу моралі.....	136
О. Л. Соколовський	
Роль перших Вселенських соборів у формуванні христологічної доктрини.....	139
О. А. Слис	
Українські протестанти у рік відзначення ювілею реформації: досягнення і виклики.....	143
В. В. Снівак	
Джерельна база творчості Антонія Радивиловського.....	147
О. І. Stebelska	
Consciousness. Symbol. Myth.....	150
О. А. Степанова	
Особливості сучасної християнської етики чеснот.....	154
О. А. Ташкінова	
Задоволеність студентської молоді різними аспектами життя в прифронтовому місті Маріуполі (за результатами соціологічного дослідження).....	158
А. С. Филоненко	
Антропологизация современной теологии.....	162
У. В. Хамар	
Філософська термінологія в контексті сучасних термінологічних норм.....	167
З. В. Швед	
Соціокультурний вплив книгодрукування на трансформацію релігійних практик в іудаїзмі.....	171
А. О. Шевель	
Українська культура як символічно-знакова система.....	176
Н. С. Шолуха	
Фотографія як модус тілесності: репліки жорстокості.....	180
Т. Р. Эйвазова	
Особенности обязательного медицинского страхования в Азербайджанской Республике.....	183

Наукове видання
АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ ТА СОЦІОЛОГІЇ

Науково-практичний журнал

Випуск 22

Виходить шість разів на рік

Українською, російською та англійською мовами

Коректор – Н. Ігнатова
Комп'ютерна верстка – С. Калабухова

Підписано до друку 20.06.2018. Формат 60x84/8. Обл.-вид. арк. 31,36, ум.-друк. арк. 22,08.
Папір офсетний. Цифровий друк. Наклад 100 примірників. Замовлення № 0518/46.

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