

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет  
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

 **Гілея**  

---

*Науковий вісник*

Випуск 142 (№ 3)

Ч. 2. Філософські науки

Київ – 2019

**Збірник засновано 2004 року. Вихід з друку – щомісячно**

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

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

*Друкується за рішенням:*  
Вченої ради Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова  
(протокол № 6 від 28 лютого 2019 р.)

**Збірник входить до міжнародних баз**

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

**Шеф – редактор:**

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

**Головний редактор:**

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

**Співредактори:**

**Кивлюк О. П.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Муляр В. І.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Житомир)

**Редакційна рада:**

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

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

**Зеленков А. І.**, д-р філос. наук, проф. (Білорусь, Мінськ)

**Колесник В. Ф.**, д-р іст. наук, проф., член-кор. НАН України (Україна, Київ)

**Мирзаханян Р.**, д-р іст. наук, проф. (Арменія, Єреван)

**Михальченко М. І.**, д-р філос. наук, проф., член – кор. НАН України (Україна, Київ)

**Рафальський О. О.**, д-р іст. наук, проф. (Україна, Київ)

**Савельєв В. Л.**, д-р іст. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Солдатенко В. Ф.**, д-р іст. наук, проф., член-кор. НАН України (Україна, Київ)

**Степико М. Т.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ)

**Редакційна колегія з філософських наук:**

**Абасов А. С.**, д-р філос. наук, проф. (Азербайджан, Баку)

**Базалук О. О.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ)

**Бех В. П.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Воронкова В. Г.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Запоріжжя)

**Герасимова Е. М.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Гарбар Г. А.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Миколаїв)

**Дзвінчук Д. І.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Івано-Франківськ)

**Жадько В. О.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Жижко Т. А.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

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

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

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

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

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

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

**Халамендик В. Б.**, д-р філос. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Яшанов С. М.**, д-р пед. наук, проф. (Україна, Київ, НПУ ім. М. П. Драгоманова)

**Гілея: науковий вісник. – К. : «Видавництво «Гілея», 2019. – Вип. 142 (№ 3). Ч. 2. Філософські науки. – 224 с.**

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

ISSN 2076-1554

NATIONAL PEDAGOGICAL  
DRAGOMANOV UNIVERSITY

Academy of Sciences of Ukraine

Publishing House Hileya

*Hileya*  
*SCIENTIFIC BULLETIN*

Volume 142 (No. 3)  
Part 2. Philosophical sciences

Kyiv – 2019

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

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

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

*Printed by decision*  
of National Pedagogical Dragomanov University (*protocol № 6 of February 28in, 2019*)

**The collection is a member of international database**

Google Scholar; Index Copernicus (Poland); EBSCO Publishing, Inc. (USA); SIS (Scientific Indexing Services) (USA); InfoBase Index (India).

**Honored Chief Editor:**

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

**Chief Editor:**

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

**Co-editor:**

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

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

**Editorial board:**

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

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

**Zelenkov A. I.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Belarus, Minsk)

**Kolesnyk V. F.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)

**Myrzakhanian R.**, Doctor of Historical Sciences, (Armenia, Ierevan)

**Mykhalchenko M. I.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)

**Rafalskii O. O.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Saveliev V. L.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Soldatenko V. F.**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Corresponding Member of NASU, (Ukraine, Kyiv)

**Stepyko M. T.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Editorial board Philosophical Sciences:**

**Abasov A. S.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Azerbaijan, Baku)

**Bazaluk O. O.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Beh B. P.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Voronkova V. G.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Zaporizhzhia)

**Gerasyimova E. M.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Garbar G. A.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Mykolaiv)

**Zhadko V. O.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Zhyzhko T. A.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Kutsepal S. V.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Ukraine, Poltava)

**Mykolaichak A.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Poland, Poznan)

**Onipko O. F.**, Doctor of Technical Sciences, Professor, (Ukraine, Kyiv)

**Svyrydenko D. B.**, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Terepshchyi S. O.**, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Tetslav S.**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor (Poland, Bydgoszcz)

**Yashanov S. M.**, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Ukraine, Kyiv, National Pedagogical Dragomanov University)

**Hileya: Scientific Bulletin. – Kyiv : «Publishing house «Hileya», 2019. – Volume 142 (№ 3). Part 2. Philosophical Sciences. – 224 p.**

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

©Editorial board, 2019

©Authors of articles, 2019

©National Pedagogical Dragomanov University, 2019

© Academy of Sciences of Ukraine, 2019



**ПРЕДСТАВНИЦТВА**  
збірника «Гілея: науковий вісник» в Україні

**Вінницьке представництво**

(Вінницький національний технічний університет)  
керівник Денисюк С. Г., доктор політичних наук, професор  
e-mail: sg\_denisiyk@mail.ru

**Дніпропетровське представництво**

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

**Запорізьке представництво**

(Запорізький національний технічний університет)  
керівник Ємельяненко Є. О., кандидат філософських наук, доцент  
e-mail: gileya\_zaporizhzhya@ukr.net

**Івано-Франківське представництво**

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

**Луганське представництво**

(Східноукраїнський національний університет  
імені Володимира Даля, м. Старобільськ)  
керівник Михайлюк В. П., доктор історичних наук, професор  
e-mail: vital\_mih@ukr.net

**Львівське представництво**

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

**Маріупольське представництво**

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

**Миколаївське представництво**

(Миколаївський національний університет  
імені В. О. Сухомлинського)  
керівник Макарчук С. С., кандидат історичних наук, доцент  
e-mail: rvgreabis@farlep.mk.ua  
координатор Шкуренко К. О., кандидат політичних наук, доцент  
e-mail: sh\_kamila@mail.ru

**Одеське представництво**

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

**Подільське представництво**

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

**Полтавське представництво**

(Полтавський факультет Національної юридичної академії  
України ім. Ярослава Мудрого)  
керівник Куцєпал С. В., доктор філософських наук, професор  
e-mail: svkutsepal@rambler.ru

**Сумське представництво**

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

**Тернопільське представництво**

(Тернопільський національний педагогічний університет  
імені Володимира Гнатюка)  
керівник Кліш А. Б., кандидат історичних наук, доцент  
e-mail: Klish\_Andriy@ukr.net

**Ужгородське представництво**

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

**Уманське представництво**

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

**Харківське представництво**

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

**Хмельницьке представництво**

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

**Черкаське представництво**

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

**Чернігівське представництво**

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

**ПРЕДСТАВНИЦТВО**

збірника «Гілея: науковий вісник» в Азербайджані

(Національна Академія Наук Азербайджану, м. Баку)

керівник Махмудов М. А., доктор філософії

e-mail: matlabm@yandex.com

координатор Рагімлі Р., науковий співробітник

e-mail: rus\_rahimli@yahoo.com

**ПРЕДСТАВНИЦТВА**

збірника «Гілея: науковий вісник» в Білорусі

(Академія управління

при Президентові Республіки Білорусь, м. Мінськ)

керівник Алейникова С. М., кандидат соціологічних наук, доцент

e-mail: alejnsvetlana@yandex.ru

(Брестський державний університет імені О. С. Пушкіна, м. Брест)

керівник Шостак Г. В., кандидат педагогічних наук

e-mail: shostak1964@brest.by

(Гомельський державний університет

імені Франциска Скорини, м. Гомель)

керівник Мезга М. М., доктор історичних наук, професор

e-mail: nmezga@gsu.by

**ПРЕДСТАВНИЦТВА**

збірника «Гілея: науковий вісник» в Польщі

(Університет імені Адама Міцкевича в Познані)

керівник Димчик Р., доктор, викладач,

e-mail: dymczyk@wp.pl

(Інститут історії Академії імені Яна Дługоша в Ченстохові)

керівник Моравец Н., доктор, викладач

e-mail: mornor@wp.pl

**Запрошуємо Вас відвідати наш сайт: [www.gileya.org](http://www.gileya.org)**

**E-mail: [gileya.org.ua@gmail.com](mailto:gileya.org.ua@gmail.com)**

**Див. також: Сайт Національної бібліотеки України  
імені В. І. Вернадського: [www.nbuv.gov.ua/portal](http://www.nbuv.gov.ua/portal)**

**Розділ: Наукова періодика України: журнали та збірники наукових праць**

## Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Ukraine

### Vinnitsia Agency

(Vinnitsia National Technical University)  
Director **Denysiuk S.G.**, Doctor of Political Sciences, Professor  
**e-mail: sg\_denisiyk@mail.ru**

### Dnipro Agency

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

### Zaporizhia Agency

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

### Ivano-Frankivsk Agency

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

### Luhansk Agency

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

### Lviv Agency

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

### Mariupol Agency

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

### Mykolaiv Agency

(Mykolaiv National Sukhomlynskyi University)  
Director **Makarchuk S.S.**, Candidate of Historical Sciences, Associate  
Professor  
**e-mail: rvgreabis@farlep.mk.ua**  
Coordinator **Shkurenko K.O.**, Candidate of Political Sciences,  
Associate Professor  
**e-mail: sh\_kamila@mail.ru**

### Odesa Agency

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

### Podilskyi Agency

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

### Poltava Agency

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

### Symu Agency

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

### Ternopil Agency

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

### Uzhgorod Agency

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

### Uman Agency

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

### Kharkiv Agency

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

### Khmelnysk Agency

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

### Cherkasy Agency

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

### Chernigiv Agency

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

## Agency of collection «Hileya scientific bulletin» in Azerbaijan

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

## Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Belarus

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

## Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Poland

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

**You are welcome to visit our webpage:** [www.gileya.org](http://www.gileya.org)  
**e-mail: gileya.org.ua@gmail.com**

**Also visit: Webpage of National Vernadskyi Library of Ukraine:**  
[www.nbu.gov.ua/portal](http://www.nbu.gov.ua/portal)

**Section:** Scientific Publications of Ukraine: magazines and collection of scientific papers

# ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 32+316.48

## УЧЕНИЕ СВЩМЧ. КИПРИАНА КАРФАГЕНСКОГО О ЕДИНОЙ CATHEDRA PETRI И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ В ОБСУЖДЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ПАПСКОГО ПРИМАТА

### THE TEACHING OF ST. CYPRIAN OF CARTHAGE ON A SINGLE CATHEDRA PETRI AND ITS RELEVANCE IN THE DISCUSSION OF THE PROBLEM OF PAPAL PRIMACY

### ВЧЕННЯ СВЩМЧ. КИПРІЯНА КАРФАГЕНСЬКОГО ПРО ЄДИНУ CATHEDRA PETRI І ЙОГО АКТУАЛЬНІСТЬ В ОБГОВОРЕННІ ПРОБЛЕМИ ПАПСЬКОГО ПРИМАТУ

**Андреев А. В.,**

магістр релігієзнавства, соискатель  
Аспирантуры Украинского Католического  
Университета (Львов, Украина),  
e-mail: aav.proprius@gmail.com

**Andreev A. V.,**

Master of Religious Studies, applicant for a PhD  
program at the Ukrainian Catholic University (Lviv,  
Ukraine), e-mail: aav.proprius@gmail.com

**Андреев О. В.,**

магістр релігієзнавства, здобувач  
Аспирантуры Украинського Католицького  
Університету (Львів, Україна),  
e-mail: aav.proprius@gmail.com

Рассматривается учение св. Киприана (ок. 202–258) о единой *cathedra Petri* и даётся его богословская оценка с позиций экклезиологии общения. Это учение является наиболее систематичным изложением доктрины древней Церкви о роли епископов как преемников служения апостола Петра (I–III вв.). Осмысление проблемы церковного первенства и, в более узком смысле – папского примата – является важнейшим моментом, который может привести к восстановлению единства между Католической Церковью, и, прежде всего, Православными Церквями. Вопрос о преемстве Петрова служения является одним из основных в этой проблеме. Для нас представляет интерес древнецерковное учение о каждом епископе как преемнике Петра. Это учение может стать полезным для конструирования правильного и взаимоприемлемого понимания служения Петра Папами. Мы считаем необходимым рассматривать его с позиций экклезиологии общения.

**Ключевые слова:** *cathedra Petri*, Петрово служение, преемство Петрова служения, епископат, экклезиология общения, св. Киприан Карфагенский.

The paper deals with the teaching of St. Cyprian (c. 202–258) on a single *cathedra Petri* and given his theological value from the standpoint of the ecclesiology of the communion. This teaching is the most systematic exposition of the ancient Church's doctrine of the succession ministry of the Apostle Peter (I–III cent.). Understanding the problems of the primacy in the Church and, in a narrower sense – papal primacy is an important point that could lead to the restoration of unity between the Catholic Church and, above all, the Orthodox Churches. The question of succession Petrine ministry is a key to this problem. At that time (I–III c.) the Pope of Rome and every

bishop was regarded as his successor. The aim of this paper is a theological evaluation of the Petrine ministry as a succession of single bishops and the Bishop of Rome. This doctrine may be useful for the design of correct and mutually acceptable understanding of the papal ministry of Peter. We need to consider it from the standpoint of the Ecclesiology of the Communion.

**Keywords:** *cathedra Petri*, Petrine ministry, succession of Peter's ministry, episcopate, the ecclesiology of the communion, St. Cyprian of Carthage.

Розглядається вчення св. Кипріяна (бл. 202–258) про єдину *cathedra Petri* і дається його богословська оцінка з позицій екклезиології спілкування. Це вчення є найбільш систематичним викладом доктрини давньої Церкви про роль єпископів як наступників служіння апостола Петра (I–III ст.). Осмислення проблеми церковного першості і, в більш вузькому сенсі – папського примату – є найважливішим моментом, який може привести до відновлення єдності між Католицькою Церквою, і, перш за все, Православними Церквями. Питання про спадкоємство Петрового служіння є одним з основних в цій проблемі. Для нас представляє інтерес древньочерковного вчення про кожного єпископа як наступника Петра. Це вчення може стати корисним для конструювання правильного і взаємоприйняттого розуміння служіння Петра Папами. Ми вважаємо за необхідне розглядати його з позицій екклезиології спілкування.

**Ключові слова:** *cathedra Petri*, Петрове служіння, спадкоємство Петрового служіння, єпископат, екклезиологія спілкування, св. Кипрія Карфагенський.

(стаття друкується мовою оригіналу)

#### Учение о единой *cathedra Petri* у св. Киприана Карфагенского

Учение о единой кафедре Петра (*una cathedra Petri*) было, как признают историки, доминирующим в ранней Церкви, до IV столетия [1, с. 19–20, 23]. Наиболее полно и систематично это учение было выражено свщмч. Киприаном, епископом Карфагенским.

Мы находим его в книге «О единстве Церкви» и в ряде писем Киприана. (Существует разница в нумерации писем в латинском оригинале изданий Е. Г. Герсдорфа (Лейпциг, 1838) и Ж. П. Миня и в русском переводе). Непосредственно эта доктрина излагается в следующих письмах:

1) Письмо 17 к папшм (Epistola XXVII ad lapsos).

2) Письмо 34 к народу о пяти пресвитерах, приставших к возмущению Фелициссима (Epistola XL ad plebem, de quinque presbyteris schismaticis factionis Felicissimi).

3) Письмо 60 к Юбаяну о крещении еретиков (Epistola LXXIII ad Jubaianum, de haereticis baptizandis).

Об апостоле Петре как основании Церкви и о единстве епископата Киприан упоминает также и в ряде других писем, выдержки из которых мы приводим. В целом, учение Киприана имеет следующий вид.

Прежде всего, основанием Церкви, которое положил Господь, является апостол Петр. Петр – это тот, «которого первым избрал Господь и на котором основал Свою Церковь (*quem primum*

Dominus elegit, et super quem aedificavit Ecclesiam suam)» [2, с. 611–612; 410; ср.: 3, с. 553, 138; 4, с. 621, 213].

Апостол Петр является видимым знаком единства Церкви, и именно в этом заключается смысл основания на нем Церкви:

... и крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь, по началу и требованию единства основанная Христом Господом на Петре, одна (una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata) [5, с. 609, 1043].

Эта мысль неоднократно повторяется у Киприана [6, с. 497, 336; ср.: 4, с. 619, 213; 7, с. 595, 406].

Апостол Петр – необходимая составляющая Церкви. Он несет служение единству, причем в единстве же со своими братьями–апостолами, равными ему по «достоинству и власти». Это учение достаточно полно излагается Киприаном в книге «О единстве Церкви»:

Господь говорит Петру: «Аз тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ей. И дам ти ключи царства небесного: и еже аще свяжеш на земли, будет связано на небесех; и еже аще разрешиши на земли, будет разрешено на небесех» (Мф 16: 18–19). И опять Он говорит ему же по воскресении Своем: «Паси овцы Моя» (Ин 21: 16). Таким образом основывает Церковь Свою на одном (super illum unum aedificat Ecclesiam suam, <et illi pascendas mandate oves suas>). И хотя, по воскресении Своем, Он усвоит равную власть всем апостолам, говоря (et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat): «Якоже посла Мя Отец, и Аз посылаю вы... Приимите Дух Свят: имже отпустите грехи, отпустятся им, и имже держите, держатся» (Ин 20: 21–23); однако, чтобы показать единство [Церкви], Ему угодно было с одного же и предначать это единство (tamen, ut unitatem manifestaret, <unam cathedram constituit>, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit). Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, – имели равное с ним достоинство и власть, но вначале указывается один, для обозначения единой Церкви (hoc erat utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, <et primatus Petro datur>, ut una Christi Ecclesia <et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, et grex unus ostenditur, qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur, ut Ecclesia Christi una monstretur>) [8, с. 234–235, 498–500].

(Известно, что книга «О единстве Церкви» дошла до нас в двух версиях. Одна из них, признаваемая позднейшей, содержит ряд интерполяций, усиливающих роль Петрова первенства [См.: 9, с. 268]. Приводимый нами отрывок также включает большое количество пререканых и неподлинных мест и разночтений. В латинском тексте по изданию Ж.–П. Миня эти места мы выделили скобками < >. Эти вставки (разумеется, не все) создают несколько иной стиль

текста, стиль, так сказать, более папский и римский. В разряд «marginales» входят такие фразы, как, например, «primatus Petro datur» (См. примечания Стефана Балюза в том же томе Патрологии, с. 499–500). Подобные выражения опущены в русском переводе. Выражения, имеющие незначительное количество разночтений, разумеется, оставлены, и мы их не выделяем (например: «quod fuit Petrus»; в рук. Bod. 4: «quod et Petrus, sed primatus»)).

Итак, св. Киприан указывает на первенство Петра как на основу единства Церкви и происходящего от Петра единства епископата. Это последнее обстоятельство, как главную проблему, занимавшую Киприана, подчеркивает современная наука [10, с. 110]. Однако это не умаляет значения его трудов в качестве свидетельства понимания древней Церковью статуса самого апостола Петра.

Итак, Петр – символ единства Церкви, и от него происходит единая кафедра, занимаемая епископами.

Один есть Бог и один Христос, и Церковь одна, и кафедра, основанная по слову Господа на камне, одна (Мф 16: 18) (Deus unus est et Christus unus, et una Ecclesia et Cathedra una super petram Domini voce fundata). Нельзя ставить другого алтаря и нового священства там, где есть один алтарь и одно священство (aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest) [6, с. 497, 336].

Таким образом, началом епископской власти и чина является служение апостола Петра, определяемое термином «кафедра Петра» (cathedra Petri). Епископы – преемники по рукоположению апостолов, которые «были то же, что и Петр», являются преемниками и этой кафедры, источника самой Церкви, их служения и единства.

Господь наш, Коего заповеди и увещания мы должны хранить, определяя достоинство епископа и управление Своей Церкви (episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens), говорит Петру в Евангелии: «Аз же тебе глаголю, яко ты еси Петр, и на сем камени созижду Церковь Мою...» (Мф 16: 18–19). Отсюда последовательно и преемственно истекает власть епископов и управление Церкви (inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit), так что Церковь поставляется на епископах и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие (ut Ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur...). И... это основано на божественном законе (cum hoc itaque divina lege fundatum sit) [11, с. 450, 298].

То же самое утверждается в послании к Юбаяну: Власть разрешать что–нибудь на земле, так, чтобы это разрешалось и на небе, Господь дал прежде Петру, на котором Он основал Церковь, устанавливая и показывая тем ее единство (Мф 16: 19) (nam Petro primum Dominus, super quam aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris), а по Воскресении и всем апостолам (et post resurrectionem quoque ad apostolos), говоря: Якоже посла Мя Отец, и



Аз посылаю вы. И сие рек, дуну, и глагола им: «Приимите Дух Свят. Имже отпустите грехи, отпустятся им; имже держите, держатся» (Ин 20: 21–23). Отсюда понятно, что крестить и давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели (non nisi in ecclesia praepositis), имеющие основанием евангельский закон и Господнее распоряжение; а вне Церкви ничто не может быть ни связано, ни разрешено, так как там нет никого, кто мог бы связать что-нибудь или разрешить [4, с. 619, 213].

Таким образом, иерархическая власть возводится к Петру; и через Петра, как позднее будет определять это св. Лев Великий, она передается апостолам, а от апостолов – епископам.

Епископат является принципом единства Церкви. Он един и неразделен, и в нем участвует каждый епископ, о чем говорит классическая фраза Киприана «епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует»:

Сие–то единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать нам, особенно епископам, которые предстательствуем в Церкви (quam unitatem firmiter tenere et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in Ecclesia praesidemus), дабы показать, что и самое епископство одно и нераздельно (ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus)... Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует (episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur). Также и Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, расширяясь, дробится на множество [8, с. 235, 501].

Интересно отметить, что Киприан (как на это обратил внимание о. Н. Афанасьев) вполне конкретно понимал наличие одной Петровой кафедры в едином епископате. Говоря о Римских Папах святых Фабиане (235–250), Корнелии (251–253), Луции I (253–254), он, Карфагенский епископ, называл их своими предшественниками [3, с. 555, 140; 12, с. 599–600, 189].

Единство Церкви – главная забота епископского служения и его основа. В письме к Папе Корнелию Киприан пишет:

Мы наиболее заботимся и должны заботиться, брат, о том, чтобы, по мере возможности поддерживать единство, преданное от Господа чрез апостолов нам, их преемникам (ut unitatem a Domino et per apostolos nobis successoribus traditam)... [13, с. 503, 91].

И напротив,

...кто, не соблюдая ни единства духа, ни союза мира, отделяет себя от уз Церкви и от общества священников (se ab ecclesiae vincula atque a sacerdotum collegio separate), тот, не признавая епископского единства и мира, не может иметь ни власти, ни чести епископа (episcopi nec potestatem potest habere nec honorem, qui episcopatus nec unitatem voluit tenere nec pacem) [14, с. 535, 117].

Единство Вселенской Церкви и епископата подчеркивается Киприаном неоднократно.

Церковь по всему миру одна, разделенная Христом на многие члены, и епископство одно, разветвленное в единомышленном лике епископов

(cum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multum membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordii numerositate diffuses) [14, с. 535, 116].

Или:

Церковь Кафолическая одна – она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема, но должна быть совершенно сплочена и скреплена связью священников, взаимно к себе привязанных (Ecclesia, quae catholica et una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata) [7, с. 595, 406].

Сам же епископат един, как едина и каждая поместная Церковь: епископ, клир и народ:

Когда беседующего Господа оставили многие ученики, тогда Он, как читаем в Евангелии, обратившись к двенадцати, сказал: «Еда и вы хотите ити?» Отвеща Ему Симон Петр: «Господи, к кому идем? Глаголы живота вечного имаши, и мы веровахом и познахом, яко Ты еси Христос, Сын Бога живаго» (Ин 6: 67–69). Здесь Петр, на котором надлежало основать Церковь (illic Petrus, super quem aedificanda fuerat Ecclesia), говорит от имени Церкви (loquitur... Ecclesiae nomine), научая и показывая, что хотя бы упрямая и гордая толпа непослушных и ушла, однако Церковь не отступит от Христа – а ее составляет народ, приверженный к священнику, и стадо, послушное своему пастырю (et illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti, adunata et pastori seu grex adhaerens). Из этого ты должен уразуметь, что епископ – в Церкви, и Церковь – в епископе (unde scire debens episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo), и кто не с епископом, тот и не в Церкви (et si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse) [7, с. 595, 406].

Или, коротко:

Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере (Ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus constituta) [11, с. 450, 299; ср.: 8, с. 249, 517; 15, с. 583, 153].

Епископ, единый с Церковью, имеет полную власть в Церкви – разумеется, в своей, поместной:

Когда держится связь согласия и хранится нераздельным таинство Кафолической Церкви, то каждый епископ действует по своему усмотрению, имея отдать Господу отчет в своих действиях (manente concordiae vincula et perseverante catholicae ecclesiae individuo sacramento actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Domino redditurus) [14, с. 532, 114; ср.: 3, с. 560, 144; 12, с. 599, 188].

В заключение охарактеризуем отношение Киприана к Римской кафедре.

Если каждый епископ занимает кафедру Петра, то тем более это относится к первенствующему епископу – епископу Рима. Обосновывая право Корнелия на занимаемую им Римскую кафедру, на которую претендовал антипапа и расколуучитель Новациан, Киприан пишет:

Таким образом, Корнелий сделан епископом по определению Бога и Христа..., сделан тогда, когда пред ним не был сделан никто другой, когда



место Фабиана, то есть место Петра, и степень святительской кафедры оставались праздны (cum Fabiani locus id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret) [14, с. 525, 108].

Св. Киприан дает несколько образных и ярких определений первенствующей Римской Церкви.

Мы со своей стороны – это верно – каждому из отправляющихся на кораблях, для предотвращения всякого соблазна, разьясняя дело, внушали признавать и защищать корень и недро Вселенской Церкви (ut Ecclesiae catholicae radicem et matricem agnoscerent ac tenerent) [16, 509, 710].

Церковь Рима во Вселенской Церкви – это «корень и недро» или «глава и корень» этой Вселенской Церкви.

Но мы, содержащие у себя главу и корень единой Церкви (ecclesiae unius caput et radicem), достоверно знаем и веруем, что ему [Новациану – А. А.] вне Церкви ничего не позволено и что крещение, которое есть одно, находится у нас, где и сам он прежде крестился, когда держался разума и истины Божественного единения [4, с. 616, 209].

Именно от Римской Церкви исходит «священническое единство»:

После этого, поставивши себе через еретиков лжеепископа, они еще осмеливаются предпринять путешествие и к кафедре Петра и той главной Церкви, от которой изошло священническое единство (navigare audent, et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est), нести послание от раскольников и нечестивцев, не помышляя, что это те Римляне, которых вера похвалена проповедующим апостолом и к которым вероломство не может иметь доступа [3, с. 559–560, 144].

Как уже отмечалось, по нашему мнению, учение св. Киприана можно интерпретировать с позиций экклезиологии общения. И с этой точки зрения из него могут проистекать полезные выводы в осмыслении проблемы папского примата, в частности, в православно–католическом диалоге.

И снова подчеркнем, что учение о единой cathedra Petri не является частным мнением только одного сщмч. Киприана. Это – взгляд древней Церкви.

Тщательное прочтение святоотеческого Предания, и греческого, и латинского, – отмечает протопресвитер И. Мейендорф, – убеждает в том, что такое понимание вовсе не было присуще только Киприану, но вообще господствовало в ранней Церкви. Однако эта идея не получила формальной разработки, так как экклезиология никогда не трактовалась систематически [17, с. 26].

Отголоском учения о единстве Церкви и ее епископата, выраженного Киприаном, являются следующие строки из послания Римского Папы св. Корнелия (251–253) Киприану после новацианского раскола в Риме. Папа помещает в нем дословно изложение веры исповедников Максима, Урбана, Сидония и др., увлеченных в раскол Новацианом и принятых в лоно Кафолической Церкви. Они пишут:

Мы знаем Корнелия, епископа святейшей Кафолической Церкви, избранного Богом Всемогущим и

Христом Господом нашим (nos, inquit, Cornelium episcopum sanctissimae catholicae Ecclesiae electum a Deo omnipotente et Christo Domino nostro scimus)... Мы знаем, что один есть Бог, и один есть Христос Господь, Которого мы исповедали, один Дух Святой, и один должен быть епископ в Кафолической Церкви (nec enim ignoramus unum Deum esse, unum Christum esse Dominum, quem confessi sumus, unum Spiritum Sanctum, unum episcopum in catholica Ecclesiae esse debere) [18, с. 509, 721–723].

Как известно, Киприан Карфагенский вступил в серьезный спор с Папой сщмч. Стефаном (254–257) по вопросу о крещении (или перекрещивании) еретиков. Римская практика в целом стояла за неповторимость крещения, тогда как африканцы не признавали таинств, совершенных еретиками. Этот спор, начавшийся в Галлии и приведший к конфликту между Папой и Киприаном, подвигнул последнего к созыву Карфагенского Собора 256 г., оппозиционного Риму. Известно, что Папа угрожал отлучением Киприана и его сторонников, одним из которых был Фирмилиан, епископ Кесарии Каппадокийской.

Согласно последнему, Папа Стефан выводил свой авторитет из Мф 16: 18, подчеркивая, что он – преемник Петра, занимающий его место [19, с. 57]. Фирмилиан (как и Тертуллиан–монтанист) позволяет себе усомниться в том, что в Церкви имеет место некая передача функций Петра Римскому епископу [20, с. 1168]. Этот последний, по мнению Фирмилиана, возгордился от своей претензии быть преемником Петра, на котором воздвигнуты основания Церкви [20, с. 1169].

Конфликт обострился из-за ошибочного принятия Папой двух испанских епископов–вероотступников (Василида и Марциала) [21, с. 600–607, 1021–1035], причем сторонники Киприана (в частности, Фирмилиан) пришли к выводу, что Папа со своими угрозами отлучения отлучил себя от Церкви сам [20, с. 1174]. При этом Фирмилиан в полемической форме, критикуя Папу, излагает, в сущности, то же самое учение о единой кафедре Петра, которое мы видим у Киприана [20, с. 1168–1169].

Можно сказать, что конфликт с Папой Стефаном – один из ранних и ярких примеров *недолжного* взаимоотношения «председательствующей в любви» (по выражению сщмч. Игнатия Богоносца) Римской Церкви и местных Церквей. При этом важно подчеркнуть, что на полный разрыв с Римом африканцы все–таки не пошли. Слишком важное место, в понимании св. Киприана, занимала в церковном организме Римская кафедра, «мать (или недро) и корень Церкви Кафолической» (ecclesiae catholicae matrix et radix). Карфагенский святитель заявил, что его Церковь и впредь будет как направлять в Рим послания, так и принимать папских представителей [22, с. 106].

*Богословское понимание учения  
о единой cathedra Petri.*

По смыслу этого учения, апостол Петр первый получает от Христа обетование о своем служении

и как «камня», и как апостола, и как пастыря, могущего «вязать и решить» грехи (Мф 16: 17–19). Затем обетование о своем апостольском и пастырском служении получают все двенадцать учеников (Мф 18: 18). В день Пятидесятницы апостолы получают Святого Духа. Петр стоит во главе своих собратьев. На нем, первым исповедовавшем Иисуса Христом и Сыном Бога Живого, основана Церковь. И он первый в Церкви совершает служение предстоятеля на Евхаристическом собрании в Иерусалиме. Он – первый предстоятель в Церкви и предстоятель на Литургии в лике апостолов. Остальные апостолы – лишь его сослужители. И в этом качестве все остальные предстоятели, совершая служение, осуществленное Петром, являются его преемниками.

Епископское служение здесь мыслится происходящим от кафедры Петра, а не какого-либо другого апостола. Причем это не вступает в противоречие с признанием во Вселенской Церкви некоторых кафедр происходящими от других апостолов.

Каждый епископ, – пишет о. Н. Афанасьев, – как занимающий место Петра в Евхаристическом собрании, является его преемником. Эта форма апостольского преемства нисколько не исключает более широкой формы преемства, в которой епископы рассматриваются преемниками по кафедре разных апостолов, так как эта широкая форма преемства предполагает общее преемство от Петра. Употребляя терминологию Киприана Карфагенского, мы бы сказали, что в Церкви имеется *una cathedra Petri*, которую занимает каждый епископ совместно с другими епископами. Он воспринимал это единство настолько реально, что считал себя не только преемником Карфагенских епископов, до него занимавших Карфагенскую кафедру, но и преемником Римских епископов. Так, например, о Римском епископе Корнелии он говорил как о своем предшественнике [23, с. 27].

Из авторов доникейской эпохи наиболее полно и последовательно учение о единой *cathedra Petri* развито именно в трудах св. Киприана Карфагенского. Оценка этого учения есть оценка по большей степени экклезиологического наследия св. Киприана. В православном богословии оценку учению св. Киприана дал протопресвитер Н. Афанасьев.

Известно, что сщмч. Киприан считается сторонником так называемой универсальной экклезиологии. Отец Н. Афанасьев полагает, к примеру, что основные принципы универсальной экклезиологии были сформулированы Киприаном, вдохновленным имперской идеей [24, с. 93]. «Универсальность» экклезиологии Киприана выражается в том, что связующим фактором единства Церкви является епископат, пребывающий в согласии и занимающий единую кафедру Петра. Можно сказать, что административное подчинение первенствующему епископу заменяется здесь согласием (епископы – «*concordia cohaerens*»,

соединенные согласием (*S. Cyprianus*. Ep. LIX, XIV, 2.)) [Цит. по: 24, с. 97, прим. 13].

Но как осуществляется это епископское согласие? Только ли человеческими усилиями? В Церкви это невозможно по определению. Божественная составляющая этого согласия и присутствует, и первенствует. Согласие и общение епископата имеют свою основу в Евхаристии. Св. Киприан, очевидно, это понимал. Другое дело, что в его писаниях акцент ставится на епископах, которые соединены согласием. Как бы то ни было, повторим, что по нашему мнению, следует интерпретировать учение Киприана с точки зрения экклезиологии общения.

Отец Н. Афанасьев дает в целом оригинальную характеристику модели церковного устройства у Киприана.

Церковь Киприана можно представить в виде усеченного конуса: большое нижнее основание этого конуса – множество местных церквей, а маленькое верхнее основание – множество соединенных согласием епископов. Каждая точка, находящаяся на нижнем основании, где находится местная церковь, часть универсальной Церкви, имеет соответствующую точку на верхнем основании – епископа, члена епископата, и наоборот, каждая часть епископата, епископ, отвечает за одну из частей универсальной Церкви. Единство двух оснований хранится благодаря связи, которая их взаимно соединяет. Каждое из них может увеличиться или уменьшиться, но всегда взаимосвязанно с другим, так что, если верхнее основание увеличивается, то же происходит и с нижним, и наоборот. Если бы точка или часть отрывалась от одного из двух оснований, то же самое произошло и в другом: конус оказался бы суженным, не прекращая быть конусом, но оторвавшаяся точка оказалась бы вне конуса. Отношения между епископом и церковью формулируются Киприаном в его знаменитой фразе: «Должно знать, что епископ в Церкви, и Церковь в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви.» Епископ не может существовать без церкви, но и церковь не существует без епископа: нижнее основание конуса не может отделиться от верхнего. Верхнее основание не может существовать отдельно, так как кафедра Петра осталась бы без Церкви. И нижнее основание не может оставаться без верхнего, так как Церковь осталась бы без кафедры Петра, установленной Христом в качестве единственной в ней. Универсальная Церковь – это весь усеченный конус, а не одно из оснований [24, с. 97; рус. пер.: 25, II, 2].

Заостренным же конус мог сделаться, по мысли о. Н. Афанасьева, в том случае, если бы св. Киприан полностью развил в своем учении идею Римского примата. В таком случае, Римский епископ стал бы острием конуса и, тем самым, поднялся бы над епископатом, стал бы неким сверх-епископом.

Картина, нарисованная о. Н. Афанасьевым, ярка и остроумна. Однако вряд ли с ней можно безусловно согласиться. Епископат немислим

без первенствующего епископа, который, с одной стороны, не отрывается от епископата (как бы ни смотреть на острие конуса, оно едино с верхней, епископской его частью). С другой стороны, этот первенствующий находится в какой-то мере над своими собратьями-епископами. Острие конуса, может быть, и не является самым лучшим изображением положения главы епископской коллегии, это не столь важно. Важно, что в епископате должен быть примас, и его положение определено в классическом 34-м Апостольском правиле. А в учении св. Киприана, хотим мы этого или нет, примас присутствует. И занимает он Римскую кафедру Петра, *unde unitas sacerdotialis exorta est*.

Таким образом, древнецерковное учение о епископах – преемниках *cathedra Petri*:

1) с одной стороны, признает равенство каждого епископа, ибо все они – преемники Петра;

2) с другой же стороны, самого апостола Петра ставит во главу епископата. Он – носящий лицо Церкви, и его кафедру занимает единый епископат.

Следовательно, Петр признается здесь средоточием, центром, корнем епископата. Преемство от Петра не исключает преемства от других апостолов, так как они все пребывают в единстве с Петром. Кроме того, епископская благодать – не Петрова, а Христова, и ею в равной мере наделены все предстоятели Церкви. И все апостолы получили это благодатное служение не от Петра, а от Христа вместе с Петром. Но именно *вместе* с Петром, который стоит во главе апостольского лика, и никак не без Петра. И служение предстоятеля Церкви, совершенное Петром в сослужении равных ему по апостольской (а потом – архиерейской) благодати, может и должно называться Петровым служением. И любой предстоятель (думается, что это относится и к апостолам), совершающий это служение в Церкви, является преемником Петра.

Можно сказать и так: по архиерейской хиротонии епископы – это преемники всех апостолов. По служению же предстоятелей Церкви они – преемники Петра. Петр, совершивший первую Евхаристию после Вознесения Христова в Иерусалиме [23, с. 21], совершил ее в сослужении апостолов как предстоятель Церкви Вселенской, которая вся тогда пребывала там, и как предстоятель Церкви поместной – Церкви Иерусалима. И любой епископ, являясь предстоятелем в местной Церкви, в которой пребывает вся полнота Церкви Вселенской [см.: 26, II, 1, 11, с. 16; 28, III, 1, с. 274], является епископом и Вселенской, и поместной Церкви [27, III, 4, с. 276–277]. Он несет служение Петра. Но – обязательно в единстве с другими епископами, несущими то же служение и занимающих ту же «кафедру Петрову». Это единство предполагает строгую иерархию. Во главе епископата стоит *один* епископ, преемник Петра.

И тогда возникает вопрос – а есть ли в Церкви епископ, преимущественно претендующий на преемство *cathedra Petri*?

Таковым должен быть, очевидно, епископ, занимающий первенствующее положение в среде

единого епископата. Кого Церковь уже в ту эпоху признавала таким епископом, известно.

Папа – предстоятель Римской Церкви, кафедра которой является кафедрой Петра по преимуществу. В едином епископате единой Церкви, занимающем единую кафедру Петрову, Папа занимает эту особую, преимущественную местную кафедру Петра. Он преимущественным образом несет поэтому «служение Петра» – служение единству Церкви – в едином епископате, где каждый епископ также несет это служение. Следует особо подчеркнуть, что преемство Петрова служения в Папах предполагает, как мы видим, неразрывное *единство* с епископатом Вселенской Церкви.

#### Список использованных источников

1. Дюпон, Бернар, 1998. 'Библейское обоснование первенства Римского епископа на Востоке и на Западе', *Первенство Римского епископа в общении Церквей*, Смешанный православно-католический Комитет во Франции, Москва, с.17–27.
2. Сурпианус, *Epistola LXXI (LVIII) ad Quintum*: PL 4, 408–411; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 58 к Квинту о крещении еретиков' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 610–613.
3. Сурпианус, *Epistola LIX*: Th. C. Sypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 133–149; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 47 к Корнелию о Фортунате и Фелициссима, или против еретиков', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 547–566.
4. Сурпианус, *Epistola LXXIII*: Th. C. Sypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 208–222; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 60 к Юбаяну о крещении еретиков', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 615–630.
5. Сурпианус, *Epistola LXX ad Ianuarium*: PL 3, 1035–1044; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 57 к Януарию и прочим епископам нумидийским о крещении еретиков', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 607–610.
6. Сурпианус, *Epistola XL*: PL 4, 332–339; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 34 к народу о пяти пресвитерах, приставших к возмущению Фелициссима', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 494–499.
7. Сурпианус, *Epistola LXIX ad Florentium Pupianum, de obrectatoribus*: PL 4, 400–407; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 54 к Флоренцию Пупиану о поносителях', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 590–596.
8. Сурпианус, *De unitate Ecclesiae*: PL 4, 493–520; рус. перевод: 'Киприан, О единстве Церкви' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 232–251.
9. Алфеев, Иларион, 1996. 'Сщмч. Киприан Карфагенский. Жизнь. Творения', *Отцы и учителя Церкви III века*, Антология, Т.2. Москва, с.261–273.
10. Гросси, Витторино, 2006. 'Патристические свидетельства о Петре, епископе Римской Церкви. Направления историко-богословского прочтения', *Петрово служение. Диалог католиков и православных*, В. Каслер (ред.), Москва: Библиейско-Богословский институт, Серия «Диалог», с.98–139.
11. Сурпианус, *Epistola XXVII ad lapsos*: PL 4, 298–300; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 17 к падшим', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 450–451.
12. Сурпианус, *Epistola LXVIII*: Th. C. Sypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 186–189; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 55 к Стефану о Маркиане Арелатском,



приставшем к Новациану' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 596–600.

13. Cyprianus, *Epistola XLV*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 89–92; рус. перевод: 'Киприан. Письмо 36 к Корнелию', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека Отцов и Учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 501–504.

14. Cyprianus, *Epistola X ad Antonianum*: PL 3, 761–795; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 43 к Антониану', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 516–538.

15. Cyprianus, *Epistola LXI*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 152–154; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 51 к Луцию, Папе Римскому, по возвращении его из заточения', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 581–584.

16. Cyprianus, *Epistola IV ad Cornelium papam*: PL 3, 709–712; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 39 к Корнелию о Поликарпе Адруметском', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 505–507.

17. Мейендорф, Иоанн, 1977. 'Что такое Вселенский Собор?', *Вестник РХД*, 2 (121), 22–41.

18. Cornelius, *Epistola VI ad Cyprianum*: PL 3, 715–725; рус. перевод: 'Письмо Корнелия к Киприану об обращении исповедников', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 507–509.

19. Minnerath, Roland, 2002. 'La tradizione dottrinale del primato di Pietro nel primo millennio', *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, Testo e commenti, Libreria editrice Vaticana, с.51–80.

20. Firmilianus, *Epistola ad Cyprianum contra epistolam Stephani*: PL 3, 1153–1178; рус. перевод: 'Послание Фирмилиана Киприану' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 650–665.

21. Cyprianus, *Epistola LVI ad clerum et plebes in Hispania*: PL 3, 1021–1035; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 56 к клиру и народу испанскому о Василиде и Марциале', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 600–607.

22. Задворный, Владимир Леонидович, 1995. 'История Римских Пап. От св. Петра до св. Симплиция', т.1, Москва: *Колледж католической теологии им. Св. Фомы Аквинского*.

23. Афанасьев, Николай, 1953. 'Апостол Петр и Римский епископ', *Православная мысль*, Париж, 9, 7–32.

24. Afanassieff, Nicholas, 1992. 'The Church which presides in love', J. Meyendorff (ред.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, New York.

25. Афанасьев, Николай. 'Церковь, первенствующая в любви'. //http://www.golubinski.ru/ecclesia/primat.htm

26. 'II Ватиканский Собор, Декрет о папском служении епископов в Церкви *Christus Dominus* [«Христос Господь»]', 1998, *Документы II Ватиканского Собора*. Москва: Паoline, с.161–186.

27. '«Тайна Церкви и Евхаристии в свете тайны Святой Троицы», Мюнхен, 1982', 2000. *Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу*, Москва, с.265–277.

## References

1. Djurjui, Bernar, 1998. 'Biblejskoe obosnovanie pervenstva Rimskogo episkopa na Vostoke i na Zapade (Bible justification primacy of the bishop of Rome in the East and the West)', *Pervenstvo Rimskogo episkopa v obshhenii Cerkvej*, Smeshannyj pravoslavno–katoличeskij Komitet vo Francii, Moskva, s.17–27.

2. Cyprianus, *Epistola LXXI (LVIII) ad Quintum*: PL 4, 408–411; рус. перевод: 'Киприан, Письмо 58 к Квину о крещении еретиков (Cyprian. Letter 58 to Quintus about the baptism of heretics)' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 610–613.

3. Cyprianus, *Epistola LIX*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 133–149; рус. перевод:

'Kiprian, Pis'mo 47 k Korneliju o Fortunate i Felicissime, ili protiv eretikov (Cyprian. Letter 47 to Cornelius about Fortunat and Felicissim or against heretics)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 547–566.

4. Cyprianus, *Epistola LXXIII*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 208–222; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 60 k Jubajanu o kreshhenii eretikov (Cyprian. Letter 60 to Jubaianus about the baptism of heretics)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 615–630.

5. Cyprianus, *Epistola LXX ad Ianuarium*: PL 3, 1035–1044; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 57 k Ianuariju i prochim episkopam numidijskim o kreshhenii eretikov (Cyprian. Letter 57 to Ianuarus and the other bishops of the Numidian about the baptism of heretics)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 607–610.

6. Cyprianus, *Epistola XL*: PL 4, 332–339; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 34 k narodu o pjati presviterah, pristavshih k vozmushheniju Felicissima (Cyprianus. Letter 34 to the People of five priests schismatic faction Felicissimus)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 494–499.

7. Cyprianus, *Epistola LXIX ad Florentium Pupianum, de obtreatoribus*: PL 4, 400–407; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 54 k Florenciju Pupianu o ponositeljah (Cyprian. Letter 54 to Florence Pupian about mockers)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 590–596.

8. Cyprianus, *De unitate Ecclesiae*: PL 4, 493–520; рус. перевод: 'Kiprian, O edinstve Cerkvi (Cyprian. The book about the unity of the Church)' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 232–251.

9. Alfeev, Ilarion, 1996. 'Sshhmch. Kiprian Karfagenskij, Zhizn'. *Tvorenija* (Martyr Cyprian of Carthage. Life. Creation), *Otcy i uchiteli Cerkvi III veka*, Antologija, T.2. Moskva, s.261–273.

10. Grossi, Vittorino, 2006. 'Patristicheskie svidetel'stva o Petre, episkope Rimskoj Cerkvi. Napravlenija istoriko–bogoslovskogo prochtenija (Patristic testimony of Peter, the Bishop of the Roman Church. Areas of historical and the ological reading)', *Petrovo sluzhenie. Dialog katolikov i pravoslavnyh*, V. Kasper (red.), Moskva: *Biblejsko–Bogoslovskij institut, Serija «Dialog»*, s.98–139.

11. Cyprianus, *Epistola XXVII ad lapsos*: PL 4, 298–300; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 17 k padshim (Cyprian. Letter 17 to the fallen)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 450–451.

12. Cyprianus, *Epistola LXVIII*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 186–189; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 55 k Stefanu o Markiane Arelatskom, pristavshem k Novacianu (Cyprian. Letter 55 to Stephen about Marcian of Arlesjoins the Novatian)' (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 596–600.

13. Cyprianus, *Epistola XLV*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 89–92; рус. перевод: 'Kiprian. Pis'mo 36 k Korneliju (Cyprian. Letter 36 to Cornelius)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека Отцов и Учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 501–504.

14. Cyprianus, *Epistola X ad Antonianum*: PL 3, 761–795; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 43 k Antonianu (Cyprian. Letter 43 to Antonian about Cornelius and Novatians)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 516–538.

15. Cyprianus, *Epistola LXI*: Th. C. Cypriani Opera genuina, Pars I, Epistolae, Bibliotheca Patrum Ecclesiasticorum Latinorum selecta, Vol.VII, Pars I, Lipsiae, 1838, 152–154; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 51 k Luciju, Pape Rimskomu, po vozvrashhenii ego iz zatochenija (Cyprian. Letter 51 to Lucius, Pope, on his return from captivity)', (Киприан Карфагенский, *Творения*, Библиотека отцов и учителей Церкви, VI), Москва, 1999, 581–584.

16. Cyprianus, *Epistola IV ad Cornelium papam*: PL 3, 709–712; рус. перевод: 'Kiprian, Pis'mo 39 k Korneliju o Polikarpe Adrumetskom (Cyprian. Letter 39 to Cornelius about Polycarp of

Adrumet)’, (Kiprian Karfagenskij, *Tvorenija*, Biblioteka otcov i uchitelej Cerkvi, VI), Moskva, 1999, 505–507.

17. Mejdendorf, Ioann, 1977. ‘Chto takoe Vselenskij Sobor? (What is an ecumenical council?)’, *Vestnik RHD*, 2 (121), 22–41.

18. Cornelius, *Epistola VI ad Cyprianum*: PL 3, 715–725; rus. perevod: ‘Pis’mo Kornelija k Kiprianu ob obrashhenii ispovednikov (Letter from Cornelius to Cyprian about the appeal of confessors)’, (Kiprian Karfagenskij, *Tvorenija*, Biblioteka otcov i uchitelej Cerkvi, VI), Moskva, 1999, 507–509.

19. Minnerath, Roland, 2002. ‘La tradizione dottrinale del primato di Pietro nel primo millenio’, *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede, Testo e commenti, Libreria editrice Vaticana, s.51–80.

20. Firmilianus, *Epistola ad Cyprianum contra epistolam Stephani*: PL 3, 1153–1178; rus. perevod: ‘Poslanie Firmiliana Kiprianu (Letter from Firmilian to Cyprian)’ (Kiprian Karfagenskij, *Tvorenija*, Biblioteka otcov i uchitelej Cerkvi, VI), Moskva, 1999, 650–665.

21. Cyprianus, *Epistola LVI ad clerum et plebes in Hispania*: PL 3, 1021–1035; rus. perevod: ‘Kiprian, Pis’mo 56 k klieru i narodu ispanskomu o Vasilide i Marciale (Cyprian. Letter 56 to the clergy and people of Spanish about Basilides and Martial)’, (Kiprian Karfagenskij, *Tvorenija*, Biblioteka otcov i uchitelej Cerkvi, VI), Moskva, 1999, 600–607.

22. Zadvornyj, VL., 1995. ‘Istorija Rimskih Pap. Ot sv. Petra do sv. Simplicija (History of the Popes. Vol. I. From St. Peter’s before St. Simplicius)’, t.1, Moskva: *Kolledzh katolicheskoy teologii im. Sv. Fomy Akvinskogo*.

23. Afanas’ev, Nikolaj, 1953. ‘Apostol Petr i Rimskij episkop (Apostle Peter and Bishop of Rome)’, *Pravoslavnaja mysl’*, Parizh, 9, 7–32.

24. Afanassieff, Nicholas, 1992. ‘The Church which presides in love’, J. Meyendorff (red.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, New York.

25. Afanas’ev, Nikolaj. ‘Cerkov’, pervenstvujushhaja v ljubvi (The Church which resides in love)’. //http://www.golubinski.ru/ecclesia/primat.htm

26. ‘II Vatikanskij Sobor, Dekret o pastyrskom sluzhenii episkopov v Cerkvi Christus Dominus [«Hristos Gospod’»] (Vatican Council II, Decree on the Pastoral Service of Bishops in the Church of Christus Dominus [«Christ the Lord»])’, 1998, *Dokumenty II Vatikanskogo Sobora*. Moskva: *Paoline*, s.161–186.

27. ‘«Tajna Cerkvi i Evharistii v svete tajny Svjatoj Troicy»», Mjunhen, 1982 (The mystery of the Church and the Eucharist in the light of the mystery of the Holy Trinity. Munich, 1982)’, 2000, *Pravoslavie i Katolichestvo. Ot konfrontacii k dialogu*, Moskva, s.265–277.

\* \* \*



УДК 32+316.48

**МНОГОУРОВНЕВЫЙ КРИЗИС  
В ВЕНЕСУЭЛЕ – ХАРАКТЕР,  
ПРИЧИНЫ, ТЕХНОЛОГИИ, СМЫСЛЫ.  
ПОКАЗАТЕЛЬНОСТЬ СОБЫТИЙ  
В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВ**

**MULTILEVEL CRISIS IN VENEZUELA  
– NATURE, CAUSES, TECHNOLOGIES,  
MEANINGS. INDICATIVE EVENTS  
IN THE CONTEXT OF PERSPECTIVES**

**БАГАТОРІВНЕВА КРИЗА В ВЕНЕСУЕЛІ  
– ХАРАКТЕР, ПРИЧИНИ, ТЕХНОЛОГІЇ,  
СМИСЛИ. ПОКАЗОВІСТЬ ПОДІЙ  
В КОНТЕКСТІ ПЕРСПЕКТИВ**

**Барабаш О. В.,**

кандидат философских наук, доцент,  
докторант, Харьковский Национальный  
педагогический университет  
им. Г. С. Сковороды (Харьков, Украина),  
e-mail: oleg.v.barabash@gmail.com, ORCID:  
<http://orcid.org/0000-0001-8479-8926>

**Barabash O. V.,**

Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Doctoral Candidate, Kharkov National Pedagogical  
University G. S. Skovorody (Kharkov, Ukraine),  
e-mail: oleg.v.barabash@gmail.com, ORCID:  
<http://orcid.org/0000-0001-8479-8926>

**Барабаш О. В.,**

кандидат філософських наук, доцент,  
докторант, Харківський Національний  
педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди  
(Харків, Україна), e-mail: oleg.v.barabash@gmail.  
com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8479-8926>

Рассматриваются истоки, сущность, характер протекания и уровни современного кризиса в Боливарианской Республике Венесуэла. Осуществлена попытка интеграции разнородных данных эмпирического, нормативного и институционального характера с учетом также, в рамках системного подхода, ценностно-ориентационных составляющих политической жизни в их историческом развитии, для выведения неких закономерностей и обобщений относительно кризисных явлений с последующим выходом на выделение ключевых факторов кризисности, ее масштаба и характера последствий. Подчеркнута значимость символизации политического процесса (политическая феноменология) и особенности социальной коммуникации в Венесуэле. Сделаны выводы – кризис в Венесуэле носит многоуровневый и показательный относительно сценария развития характер. Его уровни: национально-государственный, региональный, мировой. Содержательно он выражает ценностно-ориентационные противоречия, исходит из разного видения приоритетов развития, а его технологически-функциональные составляющие проявляют конфликт системности, уязвимость институциональности: в правовом измерении – использование и материального и процессуального права как ресурсов получения преимуществ в политической борьбе; политическом – неэффективность политической системы, неспособность политических акторов к результативному для всего общества взаимодействию. Обращается внимание, что этот кризис – это еще и современный кризис консенсусности с перспективой апробации конфронтационных сценариев противостояния при увеличении значимости фактора внешней легитимации власти и переструктурировании системы мировых легитимационных центров.

**Ключевые слова:** Боливарианская Республика Венесуэла, многоуровневый кризис, Венесуэла как средоточие конфронтационных линий современности и центр мировой перспективы в разрешении/усугублении конфликта, пути либерализма, демократия, авторитарный дрейф, переструктурирование мировых центров легитимации власти.

The article discusses the origins, nature, course and levels of the current crisis in the Bolivarian Republic of Venezuela. An attempt has been made to

integrate heterogeneous data of an empirical, regulatory and institutional nature, taking into account also, within the framework of a system approach, the value-orientation components of political life in their historical development, to derive some regularities and generalizations about crisis phenomena, then scale and nature of the consequences. The importance of symbolization of the political process (political phenomenology) and features of social communication in Venezuela are underlined. Conclusions are made – The crisis in Venezuela is multilevel and indicative of the development scenario. Its levels: national-state, regional, global. Substantively, he expresses value-orientational contradictions, proceeds from a different vision of development priorities, and its technological and functional components exhibit a systemic conflict, institutional vulnerability: in the legal dimension, use of both material and procedural law as resources for obtaining advantages in the political struggle; the political dimension – the ineffectiveness of the political system, the inability of political actors for effective interaction for the whole society. It is noted that this crisis is also a modern crisis of consensus with the prospect of testing confrontational scenarios of confrontations with an increase in the importance of the factor of external legitimation of power and the restructuring of the system of global legitimacy centers. As a separate problem – the manifestation of a request for the nature of the people's opposition to the authorities in the event that it fails to comply with the rules and obligations prescribed by law or the full usurpation of power and ignoring the will of the people. Attention is drawn to the fact that in connection with the development of events in Venezuela, the complex of issues related to understanding the relationship of liberalism and democracy and ways of representing populism in the modern world has also been actualized. New perspectives of the problematic – is not populism an almost inevitable phenomenon at the stage of transformation of liberalism into neoliberalism at the local-state level, but with a bid for a global trend.

**Keywords:** The Bolivarian Republic of Venezuela, a multi-level crisis, Venezuela as the focus of contemporary confrontational lines and the center of the world perspective in resolving / exacerbating the conflict, the path of liberalism, democracy, authoritarian drift, restructuring of the world centers of power legitimacy.

Розглядаються витоки, сутність, характер протікання і рівні сучасної кризи в Боливаріанській Республіці Венесуела. Здійснено спробу інтеграції різномірних даних емпіричного, нормативного та інституційного характеру з урахуванням також, в рамках системного підходу, ціннісно-орієнтаційних складових політичного життя в їх історичному розвитку, для виведення певних закономірностей і узагальнень щодо кризових явищ з наступним виходом на виділення ключових факторів кризовості, її масштабу і характеру наслідків. Підкреслено значущість символізації політичного процесу (політична феноменологія) і особливості соціальної комунікації в Венесуелі. Зроблено висновки – криза в Венесуелі носить багаторівневий і показовий щодо сценарію розвитку характер. Його рівні: національно-державний, регіональний, світовий. Змістовно він висловлює ціннісно-орієнтаційні протиріччя, виходить з різного бачення пріоритетів розвитку, а його технологічно-функціональні складові виявляють конфлікт системності, вразливість інституціональності: в правовому вимірі – використання і матеріального і процесуального права як ресурсів отримання переваг у політичній боротьбі; політичному – неефективність політичної системи, нездатність політичних акторів до результативного для всього суспільства взаємодії. Звертається увага, що ця криза – це ще і сучасна криза консенсусності з перспективою апробації конфронтаційних сценаріїв протистояння при збільшенні значимості фактора зовнішньої легітимації влади і переструктурування системи світових легітимаційних центрів.

**Ключові слова:** Боливаріанська Республіка Венесуела, багаторівнева криза, Венесуела як осередок конфронтаційних ліній сучасності і центр світової перспективи у вирішенні / посиленні конфлікту, шляхи лібералізму, демократія, авторитарний дрейф, переструктурування світових центрів легітимації влади.

(стаття друкується мовою оригіналу)

**Постановка проблемы.** Венесуэла, начиная с последнего десятилетия 20 века, во многом показательный пример для отслеживания как прогнозируемых в политологии процессов государственного, социально-общественного развития, так и разного рода аберраций заданных траекторий, тактически противоречивых корректировок курсов, стратегически неожиданных решений. В настоящий момент Боливарианская Республика Венесуэла – эпицентр внимания мировой общественности, пожалуй, главный newsmaker современности, равно как и источник

тревог. Разразившийся там кризис масштабен и симптоматичен во многих смыслах, а его характер, на наш взгляд, проявляет глубинные системные, структурно–функциональные проблемы сосуществования в рамках старых моделей государственного и межгосударственного форматирования, отражает запросы развития и смысловую динамику позиционирования будущего, поднимает вопросы о самих источниках проблемности в меняющемся мире и стратегиях преодоления болевых порогов современности, технологиях взаимодействия и разрешения конфликтности. Поэтому, весь комплекс вопросов, связанных с причинами, приведшими Венесуэлу к настоящему положению дел, сферы формирования и выражения кризиса, а также методы его разрешения – проблема, требующая, на наш взгляд, специального рассмотрения.

**Анализ актуальных исследований и публикаций.** Поскольку регион и Венесуэла – средоточие многих линий событийности, конфликтности, ряд публикаций и их научный интерес сосредоточены по–преимуществу на отдельных составляющих многоаспектных явлений, представлены достаточно узконаправленным профессиональным подходом. Среди отечественных авторов, выступления В. Ю. Карасева акцентированы на внимании к геополитическим процессам, их общей значимости и относительно возрастания роли внешних факторов в современных процессах легитимации и переструктурировании механизмов их центрирования. Научное внимание И. Д. Денисенко в большей мере направлено на исследование самой конфликтности, в широких контекстах современных дискуссий о характере конфликтов, их содержании и способах разрешения. Аналитический интерес Г. М. Куц сосредоточен на ходе ситуации под углом рассмотрения трансформаций политических режимов и общетеоретических аспектах самой проблемы их возможных траекторий. В публикациях В. П. Кириченко, І. Ю. Тумасова центральное место занимают особенности избирательного законодательства, партийных систем в регионе. Отметим и блок вопросов, позволяющих выйти на понимание ситуации в связи со спецификой экономического развития, системными связями в регионе – так З. Зозуляк исследует проблемы внутреннего развития и содержание латиноамериканского мультилатерализма. Из работ зарубежных авторов выделим авторов и блоки наиболее актуальной проблематики относительно Венесуэлы и всего региона – изучение в чем–то показательных процессов авторитарного дрейфа (*authoritarian drift*) в работах Kurt Weyland и, в том числе, с выходом на его связь с современным популизмом: Chantal Mouffe, Nadia Urbinati, William H. Riker, Yasha Mounk, Steven Levitsky and James Loxton, другие. Основаниями, параметрами и содержательными особенностями интеграционных процессов в регионе занимается П. П. Яковлев, анализ характерных показателей

его избирательных систем и явлений детально представлен в работах З. В. Ивановского, историко–многогранный подход и доскональное общее знание ситуации относительно именно Венесуэлы характерны для работ В. Я. Гельмана. Специфика истории региона во взаимосвязях политических явлений основательно представлены в работах Н. Н. Платошкина. Относительно современного мониторинга многих процессов в Венесуэле особенно выделим работы Э. С. Дабагына, в т.ч. в соавторстве с В. И. Булавиным и В. Л. Семеновым. Тем не менее, на наш взгляд, ввиду сложности и быстротечности процессов в Венесуэле, их многопараметровости, постановка вопроса о комплексном подходе в рассмотрении разных сфер событийности с сосредоточением на особенностях развития политических процессов и последующим выходом на возможность обобщений, прогностики – эта задача выглядит актуальной и по–прежнему открытой для решения.

**Цели статьи, постановка задач.** Целью статьи является рассмотрение и анализ современного кризиса в Венесуэле, выяснение его истоков, характера и уровней, установление в рамках системного подхода и с учетом ценностно–ориентационных составляющих политической жизни в их историческом развитии закономерностей ситуации. Осуществить обобщения относительно направленности кризисных явлений современности, с последующим выходом на возможность определения ключевых факторов и содержания кризисности, ее масштаба, характера последствий и, в исследовательской перспективе, способов разрешения конфликтности в их разном проявлении. В конечном итоге – выйти на общетеоретические выводы с проекциями социально–практического характера.

**Изложение основного материала.** На фоне других стран Латинской Америки, Карибского региона, именно Венесуэла длительное время рассматривалась как территория относительного спокойствия и благополучия.

С конца 50–х гг., после подписания так называемого *Punto fijo* – документа, который закреплял правила сосуществования местных элит, представленных политиками, бизнесом, чиновниками, профсоюзами, церковью и армией – начала формироваться система государственного управления, основы которой были закреплены в Конституции Венесуэлы (*Constitucion de la Republica de Venezuela, 1961.*) 1961 года. Ключевым политическим актором с широкими полномочиями становился Президент Венесуэлы, избираемый прямым, личным и всеобщим голосованием. Представители 3 наиболее распространенных на тот момент партий договорились об их слиянии в конечном итоге в 2 (*AD Acción Democrática* – Демократическое действие и *COPEI Partido Socialcristiano* – Христианско–демократическая партия) с последующим отстранением от участия в партийной жизни всех несогласных с таким курсом и подавлением внутренних оппозиций. Электоральное законодательство, установившее

выборы в парламент на пропорциональной основе, способствовало закреплению двухпартийной системы, что соответствует расхожему в политологии мнению – пропорциональная избирательная система, как правило, в конечном итоге приводит к становлению зрелой двухпартийности (партии в классическом понимании, не движенческие, не патронажного типа и т.д.). Эти 2 партии, в зависимости от результатов выборов, договаривались о распределении постов и властных ресурсов в парламенте, их представители периодически кооптировались президентом в исполнительную власть. Даже при своих широких полномочиях и в ситуациях, близких к критическим, президент не пытался одиночно менять правила игры и устранять вето-акторов (например, Карлос Перес – предпочел в 1993 г. таким действиям подачу в отставку). В целом, страну если и не относили к качественным стабильным демократиям, то в соответствии с разными методами определяли её как ту, в которой существует гибридный режим с элементами демократического характера и неплохой перспективой дальнейшего развития в направлении именно демократии. Венесуэла до конца 80-х, как считалось, не самая отсталая экономика в регионе, более или менее, по местным меркам, нормальный уровень жизни и, в отличие от других стран (в разное время – Куба, Никарагуа, Эквадор, Чили, Сальвадор и др.), как норма – отсутствие в практике политической борьбы ярко выраженных тенденций к левому популизму, политическому мессианству или пылкой революционности. (Эти тенденции меняются при У. Чавесе постепенным оформлением идеи о «социализме нового типа», сопровождающиеся революционной риторикой, а с 2004 года и антиамериканизмом, который приобретает религиозно-экстатичный, поляризующий символами сознание оттенок – в 2006 году У. Чавес, выступая в ООН заявляет о том, что до него на трибуне стоял сам дьявол (в его представлении – Президент США Джорж Буш-младший), а он до сих пор чувствует запах серы – и с определением особой роли Венесуэлы в мировой истории.) 23 января каждого года Венесуэла отмечает национальный праздник, который символизирует освобождение от любого рода диктатур и призван подчеркивать демократический вектор развития.

Вплоть до 2006 год – уже президентство У. Чавеса – замеры уровня демократичности в Латинской Америке (Source: *Latinobarómetro 1996–2006*) определяли Венесуэлу как одну из лидеров среди стран региона по ряду параметров демократичности, хотя наблюдалась некоторая тенденция к трансформации политического режима в направлении авторитаризма, выраженного в т. наз. «электоральном авторитаризме» (показательна в этом смысле статья Хавьера Корралеса, в которой автор говорит о, возможно, появлении диктатуры нового типа, «конкурентной автократии» и пытается определить ее наиболее общие, характерные черты) [8, с. 74]. Тем не менее, только 2007 год, в

котором была предпринята попытка провести через всеобщий референдум поправки к Конституции, дававшие возможность Уго Чавесу продлевать президентские полномочия не ограничиваясь 2-мя сроками кряду (эти положения закреплены в Конституции Венесуэлы 1999 года) – в случае подобного волеизъявления народа и результата выборов – стал серьезно сигнализировать о развитии политических процессов в неожиданном направлении (утверждалась необходимость изменений системы государственного управления и институтов на пути к «социализму 21 века»). Словом, долгое время если и прогнозировали качественные прорывы развития в регионе, то Венесуэла в этом плане представлялась одним из наиболее возможных претендентов на успешность, а предвидения С. Хантингтона о волнах демократизации и последующих откатах к авторитаризму (окончание 3-ей волны и последующее ее затухание после 1991 года) настораживали, скорее, относительно авторитарно направленных траекторий развития других стран. Причем, этот дрейф к левому авторитаризму в начале 21 века стал особенно заметен именно в Латинской Америке [9, с. 56–57].

Когда Ларри Даймонд говорит о необходимости демократической солидарности, он, как правило, подчеркивает, что речь идет не только о взаимодействии демократий современности, но и пропаганде на всех уровнях преимуществ образа жизни в условиях демократии. [Ларри Даймонд про корень проблем України <https://www.styri.net.ua/larri-dajmond-korin-problem-ukrayiny-u-vidsutnosti-elity-virnij-suspilnomu-blagu-i-natsionalnomu-proektu/>]. Какое-то время среди ряда авторов считалось, что такие преимущества вполне очевидны (до появления ряда успешных авторитарных режимов). Казалось бы, Венесуэла, пройдя свой сложный путь переворотов, последующих диктатур, авторитарных режимов разного рода и имея возможности сравнения опыта жизни ряда других стран, должна была органично ступить на путь дальнейшей демократизации со всеми сопутствующими ему приобретениями в образе жизни. В чем причины того, что Венесуэла вместо следования «очевидным» путем продельывает непонятные со стороны «виражи» (даже привычная терминология – траектории политических режимов – применительно к ее случаю представляется не созвучной характеру событий) и оказывается в ситуации нынешних потрясений? К. Уэйланд, анализируя особенности развития Аргентины, Бразилии, Перу и Венесуэлы, отмечает, что стратегия реформирования, связанная с утверждением нелиберальных порядков, вылилась в странную конфигурацию – основной дисбаланс сформировался на пике дихотомии: восприятие начала реформ и степень готовности населения к ее последствиям (урезание социальных программ, социальное расслоение и т.д.). В Венесуэле попытки проведения реформ пришлось на фазу, которая предшествовала полномасштабному экономическому кризису, а



население стран, еще не испытавших последствий гиперинфляции, оказалось морально не готовым к попаданию на территорию потерь – «domain of losses» [21, с. 75], что, на наш взгляд, также предопределило ход основных событий. Возможно, Венесуэла оказалась в ситуации противофазы доминирующим тенденциям и смыслом во многих отношениях, (причем в данном случае мы не исходим из оценочно-определенных суждений морального или теоретического характера – с этим еще нужно будет разбираться, когда будет доступна вся полнота информации относительно отдалившихся вглубь истории событий) с последующими заявками на лидерство развития, новизну, социально-политическую экспериментальность. В конечном итоге, уровни протекания различных процессов современности и их маршруты сошлись, на наш взгляд, в Венесуэле и, одновременно, показательно сформировали и особенности вызревания нынешнего кризиса и уровни его проявления. Исходя из всей суммы взаимосвязей факторов разного масштаба, попытаемся определить эти уровни, а также их содержательные основания:

#### 1. Внутренние причины и факторы.

Начнем с того, что Венесуэла – страна, пребывающая в едином языковом пространстве (испанский язык), объединенная символическими полями, связанными, прежде всего с историей страны и особенной знаковой фигурой легендарного лидера, борца за независимость и государственность Симона Боливара (здесь наблюдается ревнивая конкурентность в борьбе за большую «причастность» к имени Боливара с Колумбией, Эквадором и даже с Боливией, Панамой). Более 70% населения метисы, 20% – белые, представлены незначительно и коренные народы – индейцы. Межрегиональных или уровня муниципий ментальных, языковых, этнических, каких-либо еще существенных противоречий нет.

Таким образом, на уровне кризисности, что связан с отражением внутренних линий проблемности, причины нынешней конфликтности нужно искать в сфере выстраивания правовой и политической систем, в особенностях функционирования суммы социально-экономических отношений, в самой модели развития Венесуэлы, специфике представленности и взаимодействия интересов групп наибольшего влияния, исторической подоплеке событий, а возможно, и в каких-то ментальных установках населения. Свою роль, по-видимому, играют и некие знаковые системы местного свойства, группы символов, мобилизующих и эмоционализирующих сознание масс и отражающихся на разных пластах объективации в бытийствовании и трансформациях реальности и институтов [12, с. 72].

Венесуэла – длительное время унитарное государство, ставшее федерацией относительно недавно – в правление Президента Переса. До начала 20 века упоминается в исторических источниках как аграрно-ориентированная страна (на гербе Венесуэлы – 20 колосков жита, оливковая

и пальмовая ветви, плоды, 2 рога изобилия), имеет выход к Атлантическому океану, необходимые ресурсы пресной воды (в условиях современных битв за воду – немаловажно), крупнейшие запасы нефти в мире (14–16% легкой, остальная – густая или тяжелая). В связи с началом активной разработки нефтяных месторождений в 20-х гг. 20 века определяется тенденция, которая в конечном итоге предопределяет специфическую модель экономики Венесуэлы: ресурсозависимую, не склонную к новациям и конкурентным напряжениям. Стратегический её курс – увеличение добычи нефти при слабой заинтересованности в развитии «бесперспективного» (низкодоходного и трудозатратного) промышленного производства и постепенном свертывании сельхозпроизводства. Добыча и реализация нефти надолго станет основным ресурсом получения средств. Ранее ее продажа была ориентирована преимущественно на США, сейчас – прежде всего США, Китай, Куба (отметим активное участие России в освоении нефтяных месторождений: 2 из них самостоятельно – Роснефть – и еще 5 в долевых паях в составе совместных международных компаний). [Полный Альбац / Венесуэла: уроки для режима и оппозиции // 28.01.19 <https://www.youtube.com/watch?v=wxzAbs5HV4A>].

Специфическая, но во многом характерная для ряда богатых энергоресурсами стран направленность экономики, способствовала формированию состава и качества местных элит как сообществ получателей и держателей ренты, перераспределителей средств, а политический процесс в той или иной мере отражал борьбу за рентопроизводный экономический интерес.

Изначально политические институты задумывались и определялись законодательством Венесуэлы во многом по образцам принятым в США – с сильной президентской властью, двухпалатным парламентом, независимым судом – но со своими существенными отличиями (что, надеемся, станет предметом отдельной публикации). Модель государственного устройства на местной почве работала неоднозначно – Венесуэла переживала разного рода потрясения, периоды полной или частичной дестабилизации обстановки, перевороты и т.д. Конфликтность возникала всякий раз когда какой-то из участников процесса получения ресурсных благ пытался добиться лучшей позиции в конструкции рентополучателей и делал это прибегая к насилию, нестандартным политическим уловкам, деструктивным мерам, что рождало хаос и, в конечном итоге, приводило к потерям материального характера всех заинтересованных лиц. Поэтому столь важным для длительного социального спокойствия было подписание соглашения Punto fijo о котором уже шла речь, что установило правила сосуществования основных политических акторов. Немаловажно и то, что активным посредником, участником переговорного процесса выступали представители транснациональных корпораций (с центром в США) по добыче и переработке нефти. Все были заинтересованы в упорядочении

ситуации. И система начала работать. Особенно стабильно в условиях стабильной добычи нефти и при высоких мировых на нее ценах. Венесуэла даже могла позволить себе программы увеличения числа госслужащих при увеличении их зарплат, разработку и реализацию грандиозных по масштабам замыслов проектов – La Gran Venezuela и др.

Включенность в общемировые экономические процессы требовала проведения реформ в направлении либерализации на рубеже 80–90-х гг. со всеми вытекающими издержками социального характера. Венесуэла вошла в них с большими проблемами, вызванными перерасходом средств в предыдущие годы, а еще и попала в ту самую «яму» противофазы, когда тяжелая местная ситуация совпала с общемировым кризисом и падением цен на нефть в начале 90-х до 9 дол. за баррель, что в сумме оказалось катастрофически тяжело для страны – до 60% населения попали под параметры бедности уровня жизни.

На этом фоне появляется харизматичный лидер, который кардинально меняет ситуацию в Венесуэле, всерьез и надолго, во многих отношениях – Уго Чавес. Он приходит на волне поляризации общественных настроений и самого образа жизни, что выражается в: 1) радикализации настроения масс, 2) социальной стратификации вертикального характера с малочисленностью среднего класса как скрепляющего общество соединительного звена, 3) отрицание неэффективных институциональных основ прошлого и завышенные ожидания будущего. Особенности У. Чавеса как лидера, «диктатора нового типа» [Anatomy of Chavez Nov 10, 2006 Oscar R. Cardoso, Диктатор нового типа 23 мая 2006, 06:00 Хавьер Корралес <http://www.polit.ru/article/2006/05/23/korrales/> и другие публикации] исследованы в научной литературе достаточно всесторонне, поэтому мы обратим внимание только на отдельные его качества и действия, как показательные для Венесуэлы, так и приобретшие впоследствии некоторые оттенки характера main stream в современной мировой политике.

На фоне дискуссий о «совещательном повороте» (deliberative turn) в развитии демократии и поиске демократической легитимности в рациональной коммуникации, У. Чавес изначально проявил себя как лидер–знаменосец, харизматичный, иррационализирующий процесс политической участия. Он прибегал к дискурсу эмоционально–мобилизационного характера, часто апеллировал к символам, вызывающим образные ряды со всеми присущими им эмоциональными последствиями, причем как в общении со своими сторонниками, так и политическими противниками, широкими массами (отличалась только степень аккумуляции эмоциональности, ее окрашенность). Поэтому, наверное, иногда мало исходить из рациональных соображений, чтобы понимать логику событий, политического процесса времен У. Чавеса – нужно как бы «включаться» в событийный ряд, преисполненный эмоциями и образами, иррациональностью мотивации. (Инаугурационная речь: У. Чавес – 02.02.1999, «Это правда, Венесуэла

ранена в сердце; мы стоим перед входом в гробницу, но, поскольку народ не может умереть, ведь народ – это создание Господа, народ – это глас Господа, по счастливому стечению обстоятельств мы, дорогие соотечественники, даже несмотря на эту огромную катастрофу, являемся свидетелями, переживаем настоящее воскресение. Да, в Венесуэле дуют ветры воскресения, мы встаем из пепла, и я призываю, чтобы мы все объединили наши лучшие помыслы, поскольку пришло время восстать из пепла...», или пример другого рода – на гербе Венесуэлы при Чавесе разворачивают направление бега лошади справа – налево, что должно символизировать общий поворот страны, а учитывая замечание его маленькой дочери, что лошадь поворачивает голову и, поэтому, как бы оглядывается, еще и подправляют фигуру лошади, чтобы она не оглядывалась – страна не обращалась к прошлому). Институциональные основы Венесуэлы в таком иррационально мобилизующем символами сознание ряду воспринимаются как связанные с крушением жизни, преддверием «входа в гробницу», неправильным направлением развития и, поэтому, подлежащими замене и перенастройке. Отметим, что, таким образом, посредством трансформирующих сознание речевых практик, смещается акцент в восприятии политики с рационально формализованных смысловых содержаний на образно–эмоциональные иррациональные прорывы Смысла, а в конечном итоге и институциональная составляющая становится как бы производной от актуальностей такого смыслового идеологического характера, хотя, отдадим должное У. Чавесу, такой подход у него сочетается со всей внимательностью к юридической стороне вопроса, к следованию процедуре. В любом случае, со времени прихода к власти Президента Чавеса в Венесуэле начнутся процессы изменения законодательства, переформатирования правил политического процесса. Кстати, в настоящее время Н. Мадуро также пытается обращаться к символическим рядам и эмоциям – одна из таких нитей символического характера призвана связывать его с личностью популярного предшественника. Отсюда – он общался с У. Чавесом, душа которого посещала его однажды, временно вселившись в птичку, отсюда же – и обращение к будущему, в которое Н. Мадуро уже якобы «заглядывал однажды и видел, что оно для Венесуэлы прекрасно». (maduro – исп. зрелый, по–своему символизирует пространство вокруг него и название Президентского дворца Miraflores – Чудесный цветок, фамилия его супруги – Flores, и, может быть даже одна из картин, висящих в кабинете дворца La tempestad – буря).

Еще на фоне массового обнищания населения страны в 90-х гг., У. Чавес активизировал поиск виновных и к их числу были отнесены представители двух правящих партий, погрязшие в бездеятельности и коррупции. Партии объявлялись злом, старая государственная система недееспособной. На волне отрицания старой институциональности У. Чавес инициирует



принятие новой Конституции Венесуэлы (1999), а затем и внесение изменений (2009), согласно которым Президент страны получает большие полномочия и может избираться неограниченное количество раз, Национальная Ассамблея (парламент) из двухпалатной превращается в однопалатную, выборы в нее проводятся на смешанной пропорционально-мажоритарной основе по уникальным правилам (расчет представительства штата и мажоритарных округов 1 депутат от 1.1% населения, 3 представителя коренных народов, а также представители партий – проходят на основе расчетов по системе Д’Ондта). К избирательной кампании со времен Чавеса в Венесуэле активно привлекаются широкие массы населения, причем на всех ее этапах – реклама, проведение и защита ее результатов, как завоеваний. Кроме армии, которая на сегодня насчитывает около 300 тыс. человек, в Венесуэле вооружены и готовы к действию еще около 2 млн. ополченцев, готовившихся в свое время в любой момент стать на защиту революции. Из их рядов набирались так называемые «социалистические патрули», ходившие по домам и призывавшие правильно голосовать, принимавшие участие в помощи гражданам во время проведения голосования. (Сама процедура голосования предполагает использование современных электронных средств идентификации и процедуры – отпечаток пальца – нажатие нужной клавиши). Большая проблема для Венесуэлы на сегодня – это преступность и насилие, и их показатели начали расти в связи с раздачей оружия на руки ополченцам (страна входит в топ-пятерку по преступности в мире).

Относительно проводимой линии в сфере экономической жизни в Венесуэле, длительное время мировая конъюнктура позволяла проведение экспериментов и внедрение широких социальных программ – до 2013 года (2003–2013 гг. называют золотым десятилетием всего региона). Как отмечает В. Я. Гельман: «Экономическая политика Чавеса на фоне беспрецедентно высоких цен на нефть отличалась расширением масштабов государственного интервенционизма, охватывавшего теперь уже не только нефтяной сектор, но и другие отрасли экономики. Национализированы были не только нефтепереработка, но и предприятия энергетики, телекоммуникаций и водоснабжения. Летом 2005 г. в Венесуэле силами национальной гвардии была проведена конфискация частных земельных угодий, отныне объявленных собственностью государства. В конце 2006 г. по инициативе Чавеса были резко расширены масштабы регулирования розничных цен (эта практика началась еще в 2003 г.)» [2, с. 188]. Экономисты начали прогнозировать последствия вмешательства в экономику: дефицит товаров и, прежде всего продуктов питания – что и стало происходить. Национальная Ассамблея ищет способы улучшения ситуации и принимает закон, позволяющий национализацию частных торговых предприятий и конфискацию продуктов питания (поставляются преимущественно

из Колумбии, США, Бразилии, Аргентины). Государственная опека и внимание при Президенте Чавесе, впрочем, и, в меньших масштабах, но все-таки и при Президенте Мадуро также были сориентированы на нужды наиболее беднейших слоев населения (строительство доступного жилья, уменьшение безработицы, реализация образовательных программ, распределение целевых пособий, т.п.) и воплощение проектов общенационального и всеобщего в социальном плане значения (строительство 4-ой линии метрополитена в Каракасе и пригородной линии, создание общенациональных коммуникационных систем, в том числе сети Интернет, запуск космических спутников «Боливар» и «Миранда», Правительство полностью субсидировало «Операцию Чудо» (Operación Milagro), благодаря которой 1,5 млн. венесуэльцев, страдавших катарактой и другими глазными заболеваниями, вновь обрели зрение, т.п.).

Согласно принятому в ООН «коэффициенту Джини» (дающему статистический показатель степени расслоения общества), Венесуэла к 2011 г. вышла на самый низкий уровень дистанции между полюсами обеспеченности в регионе, при одном из самых низких уровней безработицы. «С 2000 по 2012 год уровень бедности в Венесуэле снизился с 44 до 23,9%, в том числе уровень нищеты – с 18 до 9,7%. По сравнению с большинством стран региона наблюдается более равномерное распределение ВВП (индекс Джини составил 0,489 в 1999 г. и 0,397 в 2011 г.)» [6, с. 152]. Президент У. Чавес любил подчеркивать, что социальная справедливость это один из столпов пути развития Венесуэлы. «По сути, новые распределительные коалиции с участием низших слоев сменили прежние распределительные коалиции с участием среднего класса» [2, с. 189].

Безусловно, У. Чавес был популярным лидером Венесуэлы. Раззадоривая оппозицию и всех своих политических оппонентов, он ставил их в условия азартного противостояния, игры, где необходимо было проявлять искусство управления людьми, тактических ходов, неожиданных решений. Но, отметим, что У. Чавес был, прежде всего, склонен к поиску технологий решения задач посредством экспериментирования институционального характера, изменения системных основ существования государства (чего стоит только выделение 5 ветвей власти: исполнительная, законодательная, судебная, гражданская, электоральная), но не поиску технологий процессуальных манипуляций законодательством. Как отмечает Э. С. Дабаган, «Чавес, в отличие от Мадуро, не опасался соперников» [4, с. 26] и не был склонен к проявлению репрессивности по отношению к противникам. Скорее, его понимание путей развития демократии, на наш взгляд, сопоставимо, как ни странно, с пониманием Шанталь Муфф, где именно конфликт и агонизм, а вовсе не консенсус, выступают ее движущими силами. Жизненный путь У. Чавеса заканчивается 5 марта 2013 г. (ровно через 60 лет после смерти Сталина), а вместе с

ним символично уходит в прошлое десятилетие «тучных коров» (благополучия). Наследие Чавеса так велико и неоднозначно, что объективно оценить многие его составляющие можно будет только в будущем, но мы все же обратим внимание, что корни нынешнего кризиса в Венесуэле уходят в годы его правления. Институциональным, политическим, идеологическим и социальным наследием Уго Чавеса сейчас распоряжается его преемник Николас Мадуро.

Н. Мадуро – опытный человек и по–своему искусственный политик. Начиная карьеру водителем автобуса, работал в профсоюзе работников метро на руководящих постах, год учился на Кубе, активный участник «Движение Пятой Республики», партстроительства «Единой социалистической партии Венесуэлы». Длительное время надежный помощник У. Чавеса в делах самого разного свойства – руководство комиссией по подготовке нового Трудового Кодекса, глава Национальной Ассамблеи, Вице–президент Венесуэлы и многое другое. В 1993 г. во время слушаний дела о попытке гос. переворота с участием Чавеса, познакомился с адвокатом Чавеса – Сирией Флорес, сыгравшей важную роль в освобождении участников заговора. С тех лет они живут вместе. Сирия также занимала ключевые гос. посты – главы Верховного Суда, Национальной Ассамблеи, другие. С 2013 года Николас и Сирия вступили в официальный брак, имеют совместного ребенка. Семья отличается достаточно скромным образом жизни.

После победы на президентских выборах, вновь избранный Президент Венесуэлы должен быть, как предписывает ст.231 Конституции Венесуэлы, приведен к присяге 10 января следующего за годом выборов года перед Национальной Ассамблей, либо, в случае невозможности, перед Верховным Судом. Победивший в избирательной компании 2012 года Чавес, не мог прибыть на церемонию, поскольку уже был тяжело болен и находился на лечении в Кубе. Как минимум, спорное решение о переносе срока инаугурации принимают тогда 2 самых влиятельных человека в стране Н. Мадуро и С. Флорес (она станет супругой Мадуро в 2013 году). Последующая избирательная кампания Н. Мадуро на пост Президента также начинается с поиска уловок юридического характера. На момент смерти Чавеса, Мадуро – Вице–президент Венесуэлы и хотя политическое завещание Чавеса и возлагает бремя ответственности за государство именно на Мадуро, он не может выдвигать свою кандидатуру на пост Президента, т.к. он – должностное лицо, входящее в перечень тех, кто не может баллотироваться по закону. Но Мадуро принимает участие в выборах и побеждает. «Опираясь на всю мощь прекрасно отлаженной государственной машины, представитель правящих кругов Мадуро получил 7 505 338 голосов. Основного конкурента – Энрике Каприлеса – губернатора густонаселенного штата Миранда, выдвинутого объединением Круглый стол демократического единства (Mesa de la Unidad Democrática, MUD) и вторично баллотировавшегося на высшую должность,

поддержали 7 270 403 человека. Разница оказалась микроскопической, в пределах статистической погрешности. Конкуренты потребовали тотального пересчета голосов. Власть поначалу отвергла требование, но позднее согласилась провести частичный аудит. Но, не дожидаясь окончания этой процедуры, Мадуро вступил в должность. Данное обстоятельство породило волну протестов, не спадающую по сей день» [4, с. 24]. Таким образом, с самого начала стал проявляться особенный стиль правления Мадуро, в котором игра на опережение и технологии получения нужного результата при использовании процессуально–сомнительного характера действий занимают видное место. В отличие от Чавеса, Мадуро склонен к подавлению оппонентов (судебные преследования лидеров оппозиции Энрике Каприлеса Радонски, Леопольдо Лопеса), репрессивным мерам, ограничением свободы слова (к примеру, закрыты телеканал Колумбии и CNN). Другое дело, что он понимает невозможность массовых репрессий и окончательного устранения оппозиции.

Наверное, в какой–то степени Мадуро невезуч. Кризисные явления в мировой экономике и падение цен на нефть пришлось именно на его президентство. В экономической политике он пытается в изменившихся условиях принимать меры по поддержанию беднейших слоев населения, которые и являются опорой его власти. Насколько они удачны в целом – в Венесуэле мы, наверное, услышим разные точки зрения, но скорее всего, оценка будет негативной. В ноябре 2013 года была проведена показательная акция, когда по распоряжению Мадуро были арестованы владельцы сетей магазинов электроприборов. Товары конфискованы и проданы населению по цене 10% от их первоначальной цены. Причиной акции было объявлено умышленное завышение цен торговыми сетями. Сразу же стали покидать страну представители разного бизнеса. За несколько лет ушли с рынка Венесуэлы ряд международных компаний: свернула производство General motors, покинули Венесуэлу AmBew (производство пива), Coca–Cola, McDonald’s, Kimberly–Clark, авиаперевозчики Aerolineas Argentinas, Avianca, Aeromexico, Latam, Delta, Lufthansa, Air Canada. приостанавливали полеты испанская Iberia, американская United Airlines и французская Air France. В дальнейшем мероприятия устрашающе–конфискационного характера с участием военных и полиции стали проводиться регулярно (например, когда возник дефицит туалетной бумаги – на фабрике Мапра появились военные для «контроля производства и распространения продукции»). В награду за служение, Мадуро начал назначать военных министрами (11) и замминистрами (10), которые наряду с безопасностью и обороной руководят ключевыми отраслями экономики. Госпредприятиями [6, с. 154]. Так, министр нефтяной промышленности и директор государственной нефтяной компании Petroleos de Venezuela (PDVSA) – генерал–майор Мануэль Кеведо, руководивший подавлением

антиправительственных протестов 2013–2014 г. Преданность и лояльность, а не квалификация и компетентность стали основными качествами для выдвижений и назначений на ключевые посты. Экономика перешла в режим гос. регулирования и ручного управления.

В сфере собственно политической последние несколько лет четко просматривается конфликт и противостояние разных ценностно-ориентационных подходов, видений перспективы, способов управления государством, правил сосуществования и политической борьбы, понимания общественных запросов и последующей агрегации интересов. Он выражен противостоянием правящей элиты и оппозиции, силы которых примерно равны и ни одна из сторон не может претендовать на вытеснение другой (если речь идет не просто о периферии политического процесса, но и об окончательном выдавливании за рамки системы). За Н. Мадуро – преимущественно военные, бюджетники, беднейшие слои населения. За оппозицией – интеллигенция, бизнес, ориентированная на высокие стандарты западного образа жизни молодежи. Уникальность ситуации именно в том, что страна фактически разделена на 2 примерно равные части противоборствующих сторон (во главе 1-ой – Мадуро, 2-ой – оппозиция). Э. С. Дабаган подчеркивает, что: «Стратегический изъян ближайшего окружения президента заключался в том, что оно изначально не пошло на уважительный диалог с представителями системной оппозиции. Вместо этого... представители президента навязывали свою точку зрения, не выслушивали мнение оппозиционеров... Все это создавало напряженность в обществе, конфронтация то стихала, то вспыхивала с новой силой» [4, с. 25].

В 2015 году оппозиция получает абсолютное большинство на выборах в Национальную Ассамблею (парламент) и, исходя из ситуации, инициирует вынесение на всенародное рассмотрение в 2016 году вопроса об отстранении Мадуро от должности (согласно Конституции Венесуэлы, такая процедура может быть начата по истечении более чем половины президентского срока). В свое время через такое «чистилище» проходил У. Чавес. И вот здесь снова стала четко прослеживаться линия Н. Мадуро на техническую нестандартность решений, апробацию технологий удержания власти с вариативной компоновкой и смешанным содержанием процессуально-юридических и админресурсных элементов. Высшая электоральная инстанция меняет схему сбора подписей (теперь он должен проводиться по штатам), затем 2 губернатора заявляют о недействительности подписей. Оппозиция, которая долго не могла объединиться, договаривается о совместных действиях – тут же начинаются преследования властью ее лидера Э. Каприлеса. Оппозиция, в конечном итоге, согласовывает механизм сменяемого поочередного лидера коалиции и парламента, в том числе в случае замены лидера партии по причине репрессий – так

появится фигура нынешнего главы Национальной Ассамблеи и временного Президента Венесуэлы или только главы Национальной Ассамблеи, мы знаем, что пока есть 2 точки зрения на этот счет, Хуана Гуайдо (в зависимости от партийного представительства – крупнейшие партии оппозиции *Mesa de la Unidad Democrática (MUD)*, широкой избирательной коалиции – *Primero Justicia PJ* имеет 33 места в парламенте, *Un Nuevo Tiempo UNT* 18 мест, *Voluntad Popular VP* 14 и т.д. <http://www.unidadvenezuela.org/> – *cañm onnoзициuи*).

В октябре 2016 года парламент на внеочередной сессии принял заявление, в котором обвинил Мадуро в узурпации власти и призвал армию не подчиняться ему. Тогда же парламентарии предприняли попытку объявить импичмент президенту. Уже в 2017 году, 10 января парламент Венесуэлы проголосовал за отставку Мадуро и объявил его «оставившим свой пост». Однако в тот же день ВС Венесуэлы отменил процедуру импичмента президента, заявив, что она не предусмотрена Конституцией.

30 марта 2017 года Верховный Суд объявляет Национальную ассамблею «вне закона». Согласно решению суда, функции парламента на себя должен взять возьмет либо сам ВС, либо специально созданный орган. После вмешательства ряда зарубежных «наблюдателей и участников событий» Вице-президент Венесуэлы обращается к Верховному Суду с просьбой пересмотреть его решение для сохранения институциональной стабильности и баланса сил. Верховный суд отменяет решение приостановить деятельность парламента, и с разъяснениями выступает глава ВС Майкл Морено, главный тезис которых – постановление суда «не лишило парламента своих обязанностей».

Кульминация событий приближается в связи с заявлением Мадуро 1 мая о созыве Национальной конституционной ассамблеи (*Asamblea Nacional Constituyente, ANC*) – для внесения кардинальных поправок в Основной закон. Выборы в нее предполагалось проводится по установленным квотам – 23 мая Мадуро обнародовал структуру ANC. Ассамблея должна была состоять из 545 членов. 364 человека намечалось делегировать по территориальному принципу, в том числе 8 представителей индейских народностей. Остальные 181 – от восьми категорий граждан: 9 рабочих, 8 крестьян и рыбаков, 24 студента, 28 пенсионеров, 24 посланцев коммунальных советов, 5 бизнесменов, 5 инвалидов. Муниципиям надлежало наметить по одному делегату, штатам – по два, а муниципалитету Либертадор в Каракасе – по семь [El Universal, 25.V.2017]. Оппозиция 16 июля проводит плебисцит на который приходят 7,6 млн. избирателей 92% из которых на вопрос об их согласии на созыв ANC отвечают отрицательно, а 30 июля власть реализует свой проект – состоялось голосование по созыву ANC, в котором приняли участие 8089320 человек – всего 41,53% избирателей [4, с. 27]. Председателем ANC становится лично преданная Мадуро министр



иностранных дел Дельси Родригес. ANC сразу же берет на себя фактически полномочия парламента, заявляя о необходимости законодательной подготовки к внесению изменений в Основной закон. В сложившейся ситуации парламент по определению (Национальная Ассамблея) признается как таковой большинством стран мирового сообщества, ANC – воспринимается законодательным органом исполнительной властью Венесуэлы, отдельными странами и занявшим практически пропрезидентскую позицию подконтрольным Мадуро Верховным Судом Венесуэлы. Сложившаяся ситуация настолько неординарна и неоднозначна, что нам представляется – формально-юридическая сторона противостояния может быть предметом особого исследования, так как предоставляет богатый и интересный материал. Во всех событиях, не будем забывать и об этом, за спиной у Мадуро поддержка и рука его супруги – Силии, известной как превосходный специалист в области права, а с другой стороны, к примеру, Э. Каприлес Радонски – опытный адвокат, блестящий юрист. 23 января 2018 года Мадуро заявляет о необходимости проведения выборов Президента Венесуэлы раньше положенного срока. Оппозиция не успевает провести праймериз, Верховный Суд запрещает ей выдвигать единого кандидата, т.к. она – объединение партий, а не партия. Оппозиция заявляет о намерении бойкотировать выборы. В её рядах находится человек, который не соглашается с решением всей MUD и выдвигает свою кандидатуру уже от *Avanzada Progresista AP* – Энри Фалькон (Henri José Falcón Fuentes). Н. Мадуро, в свою очередь, выдвигается кандидатом от правящей Единой социалистической партией Венесуэлы – *Partido Socialista Unido de Venezuela, PSUV*.

Выборы прошли 20 мая. На избирательные участки пришли 9 368 035 (46,07%) граждан, обладавших правом голоса. Тем не менее выборы были признаны состоявшимися. Как и ожидали многие авторитетные аналитики, глава государства получил подавляющее большинство голосов – 6 224 040 (67,76%) и, соответственно, право оставаться в занимаемом кресле вплоть до 2025 г. Фалькон набрал 1 909 172 голосов (21,01%) [4, с. 29]. Еще до выборов ряд государств, международных организаций заявляли о своем преимущественно негативном отношении к ситуации с переносом выборов и ущемлением оппозиции – создания условий для реально свободного волеизъявления требовала Межамериканская комиссия по правам человека (La Comisión Interamericana de Derechos Humanos), ставила под сомнение легитимность выборов, с последующим отказом признания их результатов из-за отсутствия прозрачности, «Группа Лимы» («Grupo de Lima» – 12 латиноамериканских стран) и т.д. Противостояние власти и оппозиции сопровождалось акциями протеста, уличными столкновениями, что продолжало ухудшать обстановку в стране, в том числе в связи с десоциализацией части населения, повышением

уровня криминогенности. Возникли сложности с поставками продовольствия, товаров первой необходимости. Предсказуемо ситуация крайне обострилась 10 января 2019 года, в день когда Президент Венесуэлы должен принимать присягу и вступать в должность. Лидер парламентской оппозиции Хуан Гуайдо (его лидерство сложилось ситуативно, в связи с отсутствием более известных политиков-оппозиционеров – партией, которую он возглавляет *Voluntad Popular VP*, к примеру, долгое время руководил Леопольдо Лопес) и, одновременно, глава парламента – согласно принципу ротации, принятому оппозиционным большинством парламента в качестве регулятора общего партийного взаимодействия – заявил публично о «принятии полномочий Национального исполнительного органа в качестве Президента, отвечающего за Венесуэлу, согласно требованиям Конституции для прекращения узурпации власти, создания переходного правительства и организации свободных выборов». (В случае невозможности выполнения обязанностей Президента по ряду причин, которые оговорены нормами ст.233 Конституции Венесуэлы – На время проведения выборов и вступления в должность Президента Республики полномочия Президента Республики передаются на Председателя Национальной Ассамблеи). Поскольку обращение Гуайдо было адресовано и к мировой общественности, ряд государств тут же признал его в качестве временного Президента Венесуэлы (США, Канада, Бразилия, Мексика, Колумбия, Великобритания, Испания, Франция и др.), а ряд государств (Китай, Россия, Турция, Боливия, Уругвай, Куба, др.) поддержал легитимность в должности Президента Венесуэлы Н. Мадуро. Стало очевидно, что ситуация окончательно приобрела международный характер и значение, а дело уже не только (а может и не столько) в юридической стороне вопроса, но и в политической – так актуализировался вопрос о возможностях легитимации власти в современном мире, ее центрах и источниках.

## 2. Региональные параметры конфликта.

Латинская Америка, франкоговорящая составляющая Южной Америки и Карибского моря, страны Карибского бассейна и Южной Америки, что говорят на английском и голландском языках, в т.ч. территории государств с отдаленной территориально метрополией – это регион со своими неповторимыми особенностями и значительными субрегиональными отличиями. Но, возможно, его разнородность и разнокачественность по разным параметрам – это и фактор, способствующий тому, что некоторые из тенденций развития всего современного мира проявляются здесь на своей максиме и приводят к показательным явлениям относительно характера и сфер «прорывов результативности». Конфликт в Венесуэле вплетен в контексты, в том числе, локально-регионального характера, а некоторые из них касательно перспективы – посредством увеличения степени конфликтности – «проверяют» ходом истории некие конфигурации последствий в событийности

будущего, моделируют вариативности траекторий, фаз, решений и развязок.

Последние десятилетия 20 века в этом регионе были и отражающими (временами может быть наиболее остро) некие явные тенденции, но и, одновременно, формирующими и формирующими внутри региона смысловые, политико-технологические основания будущих перемен, временных «стратегий», модусов развития. Относительно региона, 80-е гг. иногда называют «потерянным десятилетием»: кризисные явления, отсутствие экономического роста, неясность перспектив. К 90-м, на фоне падения СССР, крушения т.наз. «соцлагеря» и скреплявшей его идеологии, любые разговоры о перспективах социализма казались устаревшими, а Куба выглядела обреченной в следовании идее социализма советского типа.

Тем удивительней на общем фоне выглядела Венесуэла – с приходом к власти У. Чавеса, был провозглашен курс на построение «социализма 21 века». Авторитарный дрейф, о котором позже заговорят как о целом явлении [drift] и распространение левой идеологии во всем регионе начинались в этой стране. В той или иной степени, режим Чавеса способствовал (идеологически, политически и экономически) развитию политических режимов в этом направлении в Боливии, Аргентине, Никарагуа, Эквадоре, и т.д.).

Венесуэла в 21 веке очевидно позиционирует себя лидером в проведении курса, пресекающего попытки неолиберализации всего региона и берущего на себя ответственность в демонстрации возможности и преимущественности другого пути развития. Характерная его черта – показательный антиамериканизм и поиск путей сосуществования на межгосударственном уровне вне институтов и механизмов неолиберального характера. На фоне общего процесса «интеграции интеграций» в регионе, когда созданы институты межгосударственного взаимодействия практически всех единиц региона UNASUR, CELAC, OAS (ОАГ, где представлены даже англоговорящие государства Северной Америки – США и Канада), Венесуэла – инициатор и лидер объединения ALBA (Боливарианский альянс для народов нашей Америки, исп. Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América, **ALBA**), аббревиатура которого снова отсылает нас к символизирующим реальность речевым практикам: исп. alba – рассвет, и это Nuestra América – *Наша* Америка. Куба, Боливия, Никарагуа и др. участники объединения – символически значимые участники и идейно близкие теории социализма 21 века как альтернативному пути развития. Содержательная разноориентированность относительно моделей развития среди представителей региона сказывается во многих отношениях – организации правил взаимодействия мультилатерального характера, его правовых оснований, функциональных особенностей.

Напомним, что именно сокрушительный экономический кризис 2001 года в Аргентине

стал показательным для всего мира относительно сложностей развития на основе неолиберальных подходов. Мир начал извлекать разные уроки как экономического характера, так и по части траекторий политического развития, интеграционной архитектуры, в том числе регионального уровня. В последующие годы Венесуэла оказалась ориентиром и объединяющим звеном группы стран, следующей одной из стратегий развития. Показательна в этом смысле сложившаяся к настоящему времени картина взаимодействия на уровне региона. По замечанию П. П. Яковлева, из всего значительного числа самых разных интеграционных образований «В агрегированном плане можно выделить три основные модели интеграции, различия между которыми определяются, главным образом, ролью государства и степенью готовности к открытому хозяйственному взаимодействию с внешним миром. Первая модель представлена NAFTA и AP, в известной мере продолжающими неолиберальный рыночный тренд в экономической стратегии. На противоположном фланге сформировалась вторая модель, олицетворяемая группировкой ALBA, объединяющей страны–противники неолиберализма и глобализации по правилам «Вашингтонского консенсуса». И, наконец, третья модель являет собой промежуточный вариант интеграционного блока и материализовалась в MERCOSUR, члены которого в целом отошли от неолиберальных догм, но в большинстве случаев изначально не были склонны излишне политизировать процесс хозяйственного сближения» [10, с. 93]. В каком-то смысле в регионе жестко столкнулись модели развития – ориентированная на демократический политический процесс и неолиберальный подход со всеми сопутствующими требованиями (открытых, свободных рынков, четко прописанных относительно этого юридических норм и правил, т.п.) и другая – исходящая из необходимости госрегулирования со всегда не очевидными, ситуативными, политически заданными и т.д. правилами взаимодействия участников процесса.

В связи с тем, что в регионе сейчас наблюдается некоторый откат от дрейфа в сторону авторитаризма и левой идеологии в сторону экономического прагматизма, нынешние трудности Венесуэлы, как одного лидеров этого дрейфа выглядят показательными для всего региона. Кризис в Венесуэле – это еще и максима конфликта моделей развития и становление перспективы. Несмотря на ресурсные возможности региона, интеграционные усилия «внутрирегиональная торговля стран Латинской Америки занимала в их совокупном внешнеторговом обороте всего 19,2%, тогда как так называемый интеграционный порог составляет не менее 25%. ...аналогичный показатель у членов Ассоциации государств Юго-Восточной Азии (Association of South East Asian Nations, ASEAN) достигал 49,8%, а для участников Евросоюза – 59,1%» [10, с. 93].

3. Общемировые измерения конфликта.

Очевидно, что трудности Венесуэлы были порождены и рядом факторов масштаба и



значимости общемировой, отражают на сегодня знаковые для мира явления. Проблемы сегодняшней Венесуэлы – это не только, а может быть, уже и не столько проблемы Венесуэлы. Дело в меняющемся мире, характере нынешних конфликтов и способах его разрешения, т.е., казалось бы, частный кризис в Венесуэле носит системный характер и технология его преодоления в современном информационно открытом и взаимосвязанном на всех уровнях мире может иметь важный прецедентный характер (конфронтационный сценарий с участием всех заинтересованных сторон чреват всеобщей катастрофой). Сосуществование в Венесуэле одновременно двух Президентов – Н. Мадуро и Х. Гуайдо (пусть и временного) – актуализировало проблему легитимации власти, «утяжелило» весомость внешнего фактора, вывела ее на международный уровень и разделила членов мирового сообщества на 2 лагеря. Международное право, как оказалось, не работает в этой ситуации, нет единства и консолидированной позиции в международных организациях, которые занимаются вопросом – ООН, ЕС, ОАГ, других. Мы уже вспоминали о «Группе Лимы», сообщество стран региона, которое создано именно для координации усилий и помощи в урегулировании конфликта (25.02.2019 собирается в связи с эскалацией конфликта, разрыва дипломатических отношений Венесуэлы с Колумбией). Между конфликтующими сторонами посредничает даже Папа Римский. В. Ю. Карасев подчеркивает, что в этой ситуации возросла роль вопроса о легитимационных центрах в современном мире [Вадим Карасев на 112, 30.01.2019 <https://112.ua/politika/vecherniy-graum-30012019-478827.html>], распределении возможностей воздействия и последующих за политическими правовых решениях. Кроме международных организаций и объединений (здесь выделим ЕС с лидирующей позицией Германии), на роль таких центров легитимации сейчас претендуют США, Китай, Россия, Турция. На какой основе происходит осознание интересов и последующий выбор позиции в ситуации относительно Венесуэлы и что служит причиной для обозначения своей особенной роли?

Если говорить об отдельных государствах, подчеркивающих свою роль в разрешении конфликта и заявляющих о своем легитимационном потенциале, то США выступает в роли проводника и защитника демократии, в ее соотнесении с неолиберальными ценностями, правовыми механизмами, правилами политического процесса. Китай, Россия, Турция настаивают на законности президентства Н. Мадуро без выраженной идеологически приверженности идеям «социализма 21 века», но некоей долей антиамериканизма (и 1-ое и 2-ое характерно для Венесуэлы Чавеса и Мадуро, а также объединения ALBA), что отражает настаивание на возможности альтернативы развития. В риторике и действиях официальных лиц этих государств представлен некий прагматизм, связанный с отстаиванием

своих национальных интересов экономического, военно–стратегического, имиджевого характера.

В регионе уже несколько лет проявляется скрытое, но крайне напряженное противостояние между США и Китаем относительно торгово–экономических отношений, приоритетности взаимовыгодного присутствия и зон влияния, потенциала в легитимации, создании и урегулировании конфликтности. Еще во времена президентства Барака Обамы США принимали активное участие в привлечение Мексики к созданию Тихоокеанского Альянса (*Alianza del Pacifico*), ориентированного на координацию усилий в торговле, в который, кроме Мексики, вошли Колумбия, Перу и Чили, а позже подключилась Коста–Рика. Целью являлось ограничение влияния Китая в ключевых торговых центрах на Тихоокеанском побережье и организация конкурентных отношений на пути стратегического сотрудничества Китая с мощным торговым партнером в регионе – Бразилией, и также 3–мя крупнейшими производителями с/х продукции – Аргентиной, Парагваем и Уругваем.

Венесуэла как страна с колоссальными ресурсами (нефть, газ, золото и т.д.) – центр пересечения торгово–экономических интересов, снова–таки, США и Китая, а также России, Кубы, других стран. Нефть, добываемая в Венесуэле, необходима США (должны быть загружены предприятия по переработке густой или «тяжелой» нефти), крайне необходима для потребления и использования в разных производствах Китая, жизненно необходима для выживания Кубе и интересна в реализации доходного бизнеса России (правда, даже российские специалисты отмечают, что прибыльность – это, скорее, дело перспективы). Как будет решаться вопрос с соблюдением экономического интереса группы государств–заинтересованных лиц, наверное, зависит от возможностей переговорного характера и фактора присутствия силы. Возможно, вопрос о стене с Мексикой, так остро стоящий во внутренней политике США – один из просчитываемых вариантов развития событий в регионе и сценариев страховки от ухудшения ситуации в Венесуэле и последующей миграции больших групп людей из Венесуэлы в сторону США через страны Центральной Америки, Мексику.

Насколько можно судить относительно военно–стратегических аспектов, Китай по–прежнему воздерживается от участия напрямую в формировании баланса сил и в какой–либо представленности своих вооруженных формирований, специалистов. Большие возможности влияния на ситуацию в этом смысле, прежде всего у США, тем более учитывая поддержку соседей Венесуэлы – Бразилии и Колумбии. Активный участник событий Куба (около 20 тыс. военных в личной охране Мадуро и в местах наибольшей концентрации всеобщих интересов). Позиция России выглядит, скорее, сдержанно–прагматичной (охрана месторождений нефти и имущества РФ на территории Венесуэлы),

но и с посылами геополитического характера – демонстрация возможности увеличения военного присутствия и прямой угрозы безопасности США. Особенная позиция Турции по Венесуэле – это, предположительно, акция имиджевого характера, возвращающая Турции, с точки зрения руководства этой страны, роль одного из лидеров в современной, не только региональной, но и мировой политике.

Такой разнородной позиций, в том числе в вопросах легитимации власти, есть свидетельством общемирового состояния дел, ситуации в которой поставлены под вопрос системные параметры мирного сосуществования и взаимодействия с частичным признанием «пазловости» современного мира (Мюнхенская конференция по безопасности 15–17 февраля 2019) и пониманием ослабления роли международного права как единственного инструмента, общего знаменателя решения конфликтов современности.

**Выводы и перспективы дальнейших исследований.** На наш взгляд, кризис в Венесуэле носит многоуровневый и показательный относительно сценариев развития характер. Его уровни: национально–государственный, региональный, мировой. Содержательно он выражает ценностно–ориентационные противоречия, исходит из разного видения приоритетов развития. Характерны и его технологически–функциональные составляющие, которые проявляют конфликт системности, уязвимости институциональности с выраженным правовым измерением – использование ресурсов и материального и процессуального права, с отношением к праву как к механизму поиска преимуществ в политической борьбе – и политическим измерением – неэффективность политической системы, неспособность политических акторов к продуктивному, результативному взаимодействию и формированию ответственной общенациональной стратегии политики, развития. Этот кризис – это еще и современный кризис консенсусности и апробации конфронтационных сценариев с новыми технологиями борьбы – привлечение потенциала сетевого взаимодействия, использование в своих целях средств массовой информации с целью эмоционализации процесса, мифологизации событий, массового thought contagion относительно нацеленности на действие и образования в конечном итоге «параллельных реальностей». Проведение массовых уличных акций, допускающих, в том числе, проявления насилия, нарушения законодательства. Как отдельная проблема – проявление запроса на характер народного противостояния власти в случае невыполнения ею предписанных правом правил и обязательств или же полной узурпации власти и игнорирования воли народа. Обращение к внешним инстанциям и апелляции к мировому сообществу, международным организациям, отдельным странам с использованием разных средств представленности сути конфликта, информационных составляющих для получения необходимого стороне результата.

Заметим также, что в связи с развитием событий в Венесуэле, актуализировался и комплекс вопросов, связанных с пониманием взаимосвязи либерализма и демократии, путей представленности популизма в современном мире. Новые ракурсы проблематики – не является ли популизм чуть ли не неизбежным явлением на стадии трансформаций либерализма в неолиберализм на локально–государственном уровне, но с заявкой на общемировой тренд, о чем предположил на семинаре по правам человека 31.01.2019 Yasha Mounk (<https://law.yale.edu/yls-today/news/yascha-mounk-explains-threat-populism>).

Эти и другие аспекты научной проблематики в связи с развитием ситуации в Венесуэле представляются нам предметной плоскостью для дальнейших исследований.

#### Список использованных источников

1. Булавин, В., Дабагян, Э., Семенов, В., 2002. 'Венесуэла в поисках альтернативы', М.: *Институт Латинской Америки РАН*, 548 с. // Bulavin, V., Dabagjan, Je., Semenov, V., 2002. 'Venesujela v poiskah al'ternativy (Venezuela in search of alternatives)', М.: *Institut Latinskoj Ameriki RAN*, 548 s.
2. Гельман, ВЯ., 2010. 'Венесуэла и Мексика: нефть, авторитаризм и популизм', *Нефть, газ, трансформации общества*, СПб.: *Экономическая школа*, с.165–220. // Gel'man, VJa., 2010. 'Venesujela i Meksika: neft', avtoritarizm i populizm (Venezuela and Mexico: oil, authoritarianism and populism)', *Neft', gaz, transformacii obshhestva*, SPb.: *Jekonomicheskaja shkola*, s.165–220.
3. Дабагян, ЭС., 2005. 'Государства – сколько необходимо, рынка – сколько возможно (идеология боливаријцев)', *Латинская Америка*, №11, с.18–34. // Dabagjan, JeS., 2005. 'Gosudarstva – skol'ko neobhodimo, rynka – skol'ko vozmozhno (ideologija bolivarijcev) (States – how much is needed, the market – how much is possible (the ideology of the Bolivarians))', *Latinskaja Amerika*, №11, s.18–34.
4. Дабагян, ЭС., 2018. 'Николас Мадуро остается на вершине власти', *Латинская Америка*, №8, с.23–31. // Dabagjan, JeS., 2018. 'Nikolas Maduro ostaetsja na vershine vlasti (Nicolas Maduro stays on top of power)', *Latinskaja Amerika*, №8, s.23–31.
5. Зозуляк, Зоя, 2015. 'Сучасний стан та чинники розвитку латиноамериканського мультилатералізму', *Вісник Львівського університету. Серія міжнародні відносини*, Вип.37, Ч.3, с.149–158. // Zozuljak, Zoja, 2015. 'Suchasnyj stan ta chynnyky rozvytku latynoamerykans'kogo mul'tylateralizmu (The current state and factors of the development of Latin American multi–territoriality)', *Visnyk L'vivs'kogo univertsytetu. Serija mizhnarodni vidnosyny*, Vyp.37, Ch.3, s.149–158.
6. Ивановский, ЗВ., 2015. 'Венесуэла: внеочередные президентские выборы 2013 и их политические последствия', *Латинская Америка: избирательные процессы и политическая панорама*, Отв. ред. З. В. Ивановский, с.150–167, М.: *ИЛА РАН*, 274 с. // Ivanovskij, ZV., 2015. 'Venesujela: vneocherednye prezidentskie vybory 2013 i ih politicheskie posledstvija (Venezuela: extraordinary presidential elections in 2013 and their political implications)', *Latinskaja Amerika: izbiratel'nye processy i politicheskaja panorama*, Отв. ред. Z. V. Ivanovskij, s.150–167, М.: *ILA RAN*, 274 s.
7. Кириченко, ВП., Тумасов, Ю., 2002. 'Політичні партії в системі влади і владних структур країн Латинської Америки і Карибського басейну', *Науковий вісник дипломатичної академії України*, Вип.6, с.110–129. // Kyrychenko, VP., Tumasov, Ju., 2002. 'Politychni partii' v systemi vlady i vladnyh struktur kraj'n Latyns'koi' Ameryky i Karybs'kogo basejnu (Political parties in the system of power and power structures of the countries of Latin America and the Caribbean)', *Naukovyj visnyk dyplomatychnoi' akademii' Ukrainy*, Vyp.6, s.110–129.
8. Кораллес, Х., 2006. 'Диктатор нового типа', *Pro et Contra*, Т.10, №1, с.74–83. // Koralles, H., 2006. 'Diktator novogo tipa (New Dictator)', *Pro et Contra*, Т.10, №1, s.74–83.

9. Хантингтон, С., 2003. 'Третья волна. Демократизация в конце XX века', М.: РОССПЭН, 368 с. // Huntington, S., 2003. 'Tret'ja volna. Demokratizacija v konce XX veka (The third wave. Democratization at the end of the 20th century)', М.: РОССПЭН, 368 с.

10. Яковлев, ПП., 2017. 'Интеграция в Латинской Америке: центростремительные и центробежные тренды', *Контуры глобальных трансформаций*, Т.10, №4. с.85–100. // Jakovlev, PP., 2017. 'Integracija v Latinskoj Amerike: centrostremitel'nye i centrobezhnye trendy (Integration in Latin America: centripetal and centrifugal trends)', *Kontury global'nyh transformacij*, Т.10, №4. с.85–100.

11. Anson, C. 2009. 'La «Nueva Izquierda» en América Latina: Derechos Humanos, Participación Política, y Sociedad Civil', Washington D.C.: *The Woodrow Wilson International Center for Scholars*, 288 p.

12. Barabash, Oleh. 2014. 'Symbols and Law: The «Matrix» of approaches in processes of denotation in search of Presence', *Evropsky politicky a pravni diskurz. <European political and law discourse>* Ceska Republika, Brno: *Jizni Palmira, druzstvo*, №6, с.69–95.

13. Cedeño, Elsa, 2012. 'El socialismo del siglo XXI en Venezuela o la implementación de una nueva gobernabilidad popular tanto a nivel nacional como local', *Actas del Congreso Internacional «América Latina: La autonomía de una región»*, organizado por el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos (CEEIB) y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), celebrado en Madrid el 29 y 30 de noviembre de p.528–533.

14. Lissidini, A. 2015. 'Democracia directa en América Latina: avances, contradicciones y desafíos', *Nueva Sociedad*, No.258, p.121–189.

15. Levitsky, Steven and Loxton, James, 2013. 'Populism and Competitive Authoritarianism in the Andes', *Democratization*, Vol.20, No.1, 107–136. <http://dx.doi.org/10.1080/13510347.2013.738864>

16. Mouffe Chantal. 'Populists are on the rise but this can be a moment for progressive too', *Guardian*, 10 September 2018. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/sep/10/populists-rise-progressives-radical-right>.

17. Narvaja de Arnoux, Elvira, 2008. 'El discurso latinoamericano de Gugo Chavez', 1ªed. Buenos Aires: *Biblos*, 173 p.

18. Panizza, F., 2009. 'Introducción. El populismo como espejo de la democracia', Buenos Aires, *Fondo de Cultura Económica*, p.9–49.

19. Urbinati, Nadia. 'Democracy and Populism', *Constellations* 5, no.1 (2008): 110–124. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00080>.

20. Weyland, Kurt, 2013. 'Latin America's Authoritarian Drift: The Threat from The Populist Left', *Journal of Democracy*, Volume 24, Number 3, July, p.18–32.

21. Weyland, K., 2002. 'The Politics of Market Reform in Fragile Democracies. Argentina, Brazil, Peru, and Venezuela', Princeton and Oxford: *Princeton Univ. Press*, 335 p.

22. Freedom House, «Freedom in the World 2018: Democracy in Crisis», 2018. <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2018>.

23. 'Constitución de la República Bolivariana de Venezuela'. [http://www.mppp.gob.ve/wp-content/uploads/2014/01/LeyesOrganicas/GO-36860\\_constitucion.pdf](http://www.mppp.gob.ve/wp-content/uploads/2014/01/LeyesOrganicas/GO-36860_constitucion.pdf)

Consejo Nacional Electoral: <http://www.cne.gob.ve/web/documentos/estadisticas/>

Asamblea Nacional: Consulta de artículos de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, <http://www.asambleanacional.gob.ve/>

Instituto de Desarrollo de la Pequeña y Mediana Industria, <http://www.inapymi.gob.ve/documentos/>

\* \* \*

УДК 216

**THEODICY AND THE HOLOCAUST:  
A CRITICAL EXAMINATION****ТЕОДИЦЯ І ГОЛОКОСТ:  
КРИТИЧНИЙ РОЗГЛЯД****Borysov E. A.,**Ph.D. in Divinity, University of Aberdeen  
(Kyiv, Ukraine), e-mail: boredik@gmail.com,  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0618-4624>**Борисов Е. А.,**викладач Нового Завіту, Київська  
богословська семінарія (Київ, Україна),  
e-mail: boredik@gmail.com, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0003-0618-4624>

*This article provides an overview of main Jewish responses to the problem of evil, particularly in light of the Holocaust. These answers range from an atheistic rejection of theodicy as such to a mysterious sacrifice of the Jewish nation for the benefit of others. All accounts have to be considered before reaching an adequate assessment of theodicy. Historical, philosophical, psychological, religious, and social dimensions of the questions will play an essential role in this judgement.*

**Keywords:** theodicy, free will, the Holocaust, sacrifice, atheism, theism.

*Дана стаття дає огляд основних єврейських відповідей на проблему зла, особливо у світлі Голокосту. Ці відповіді варіюються від атеїстичного відкидання теодицеї як такої до таємничої жертви єврейського народу на благо інших. Всі виклади повинні бути розглянуті до досягнення адекватної оцінки теодицеї. Історична, філософська, психологічна, релігійна та соціальна складові цих питань будуть відігравати істотну роль у цьому судженні.*

**Ключові слова:** теодицея, вільна воля, Голокост, жертва, атеїзм, теїзм.

(стаття друкується мовою оригіналу)

**Introduction**

During the previous seven decades following World War II, liberal and Orthodox Jews, Christian theologians of different varieties, secular humanists, and radical Muslims have been discussing the mass extermination of six million European Jews in the Nazi death camps. It is no surprise that reactions to the Holocaust vary from the absolute rejection of any justification for either the human or divine failure to prevent such an atrocity to the denial of its genocidal nature. A number of responses have been produced to reveal the apparent absurdity of faith in a benevolent God after Auschwitz. At the same time, Jewish and Christian theists have offered variations of theodicy.

The goal of this essay is to examine different types of theodicy and anti-theodicy to see if any theodicy is possible to account for the events of the Nazi era. In an excellent article on the state of theodicy after the Holocaust, Steven T. Katz [11] has presented nine general responses to the Holocaust that were elaborated by Jewish scholars. The complexity of responses and methods caused Katz to conclude that «no single response seems adequate» [11, p. 392]. In this essay I will analyze those responses, combining them into three categories due to their similarity. The first category of answers claims that theodicy is possible. The second category consists of agnostic views that question human ability to construct a theodicy for different reasons. Finally, the third

category represents a clear rejection of any possibility for adequate theodicy. There is also the tenth view that is not represented in the article, but which presents a valid alternative and is a part of the second category. In my analysis of these views, I will attempt to show that the second category presents a more adequate response to the Holocaust than the other two, albeit not without shortcomings. One will find that honest recognition of human limitations and the mystery of God is a key for theodicy.

**I. THEODICY IS POSSIBLE**

The majority of Orthodox Jews felt the need to revisit their theology in order to explain the rationale for believing the God of the fathers in the post-Holocaust era. Zachary Braiterman summarizes the theistic attempts, stating,

These include theories of just deserts, spiritual or ethical catharsis, the free-will argument, privation theories of evil that deny its ultimate existence, and epistemological doubts about the human capacity to know the ways of God or theologically interpret moral experience. Some theodicies ascribe blame to victims, others merit. The author of one type of theodic statement interprets suffering as a punishing sign of divine displeasure. Another might understand it as a sign of God's passionate love for the persons suffering. Another might profess the human inability to read such signs [2, p. 4].

The author himself has a pessimistic attitude in relation to the possibility of genuine theodicy: «In my view, any utterance that attributes positive spiritual or moral «meaning» to genuine evil, any attempt to «redeem» suffering, risks entering into this family resemblance» [2, p. 4].

The following four views represent a position that theodicy is still possible despite God's seeming silence in the hour of horror. The formulation of the nine views is taken from Katz [11, p. 392].

(1) The Holocaust is like all other tragedies and merely raises again the question of theodicy and the problem of evil, but it does not significantly alter the problem or contribute anything new to it.

Among those Jewish scholars who criticize virtually all theodic or antitheodic theories are Michael Wyschogrod [26, p. 294] and Jacob Neusner. In their view, there is no essential difference or uniqueness in the Holocaust that modify our views on God or humanity. It is the only faith in God of those who have survived that keeps them alive. Moreover, Neusner's [15, p. 307–308] evaluation of the Holocaust brought him to the conclusion that the dark history can alter neither the faith nor the disbelief of the Jew:

What then are the implications of the Holocaust? In one sense, I claim there is no implication – none for Judaic theology, none for Jewish community life – which was not present before 1933. ... In fact, Judaic piety has all along known how to respond to disaster.

Thus, according to this response, there is no value in talking about a new Jewish identity or a new epoch in post-Holocaust theology. The *Shoah* is one of the



many occurrences of evil that Jews have had to deal with throughout their history as the part of theodicy.

(2) The classical Jewish theological doctrine of *tipenei hata'einu* («because of our sins we were punished»), which was evolved in the face of earlier national calamities, can also be applied to the Holocaust. According to this account, Israel was sinful and Auschwitz is her just retribution. This «explanation» has been advanced especially by rabbinic sages and theologians of a more traditional bent. The Hasidic (Satmar) Rebbe, Joel Teitelbaum, for example, puts this claim forward clearly and with certitude: «Sin is the cause of all suffering» [11, p. 392].

Traditionally, it has been taught that sufferings in this life are caused by sin, and their degree is insignificantly less than the eternal torment of the afterlife. A number of contemporary representatives of this view have tried to construct a post-Holocaust theology from the optimistic side of the spectrum. Michael Goldberg [6, p. 73, 81], for example, finds a positive note in the fact that two – thirds of the world's Jewry remained alive after the Holocaust, while the country that instigated the extermination of the Jews was defeated. However, he recognizes that, eventually, we do not know the reason why the innocent suffered in Auschwitz. Norman Solomon [21, p. 10; 8, p. 52] quoted from the speech of Rabbi Elchanan Wasserman before his martyrdom in 1941:

It seems that in Heaven we are regarded as *Tzadikim*, for we are being asked to atone with our bodies for the sins of Israel... We are about to fulfill the greatest *Mitzvah* of all – ‘With fire you destroyed it, with fire you will rebuild it’ – the fire which destroys our bodies is the selfsame fire which will restore the Jewish people.

It is the feeling of regret regarding the assimilation of the Jews in Europe before the Second World War that fills the confessions of Orthodox spokesmen like Wasserman. A substitutionary sacrifice was necessary to atone for the loss of faith and for the adherence to secularization among the Jews. This theodic response essentially views the Holocaust as a part of God's holy and purifying plan for the benefit of Israel.

(3) The Holocaust is the ultimate in vicarious atonement. Israel is the «suffering servant» of Isaiah (ch. 53ff.) – it suffers and atones for the sins of others. Some die so that others might be cleansed and live [11, p. 392].

(4) The Holocaust is a modern *Akedah* (sacrifice of Isaac) – it is a test of faith [11, p. 392].

A Reformed Jew, Ignaz Maybaum, found in the traditional rabbinical views on providential history a satisfactory theodic explanation to the tragedy of Jews in Germany. Israel's unique purpose and destiny are connected with the surrounding peoples and are revealed via two types of cataclysms. Human history consists of *hurban*, catastrophic events which «make an end to an old era and create a new era» [11, p. 397] and *gezerah* («evil decree»), local pogrom and massacre-type events that do not bring in a new epoch. The Holocaust is a *hurban*, a divine destruction – by means of God's agent, Hitler – that has an impact not

only on Israel, but also on the history of the whole world. Unlike *gezerah*, it cannot be averted. In spite of its destructive nature, mass murder in Auschwitz had a positive result for the advancement of the humankind. As an example, the two destructions of Jerusalem Temple produced the diaspora and synagogues for the benefit of the world.

This optimistic view of the Holocaust is based on the Jewish motif of *Akedah*, the sacrifice of Isaac in Genesis 22. According to this idea, progress to maturity, happy family and natural death at the end, can be achieved without tragic death of a hero, e.g., Isaac. On the contrary, Christianity, in the tragic crucifixion of Jesus, presents the idea of meritorious martyrdom, whereby happiness and the development of others is dependent on someone's death. Thus, for a Jew to be understood by a Christian, he needs to travel the way of martyrdom and death in order to show «the higher religious meaning of the *Akedah*» [11, p. 398]. A whole generation of Jews had to be innocently sacrificed in Auschwitz for the sins of others so that the Christian world, as well as the remainder of the Jews, would become conscious of their erroneous medieval thinking and could progress on the way to Enlightenment and emancipation. We should not forget about the salvation of two thirds of the Jews who survived during World War II, which is no less a redemption of God than that at the Red Sea [14]. Those Jews who escaped death in the concentration camps, nevertheless, continue to psychologically struggle with memories as witnesses of a sacrifice they have brought for the world [27, p. 519]. Zerner incorporates psychological research on survivors from [12, p. 343]. The event of the rebirth of the state of Israel is itself a justification of the sacrifice that was offered in the crematoriums. This aspect of post-Holocaust theology was challenged by a feminist writer, Melissa Raphael [16, p. 108]. She says: «To regard the acquisition of the land of Israel (at the expense of its previous occupants) as a providential sign of ultimate divine favor and beneficence has been a central element of almost all post-Holocaust theology». Again, for Maybaum, justification of God is possible on the ground that suffering of innocent is sometimes unavoidable for the progress of humanity.

The classical theodicy that puts the blame on Jews is in fact justifying the evil of Nazis, and when it makes Jews a substitutive sacrifice, it ascribes them messianic sufferings. If this be the case, all sufferings of genocidal victims would have the same messianic merit. At the same time, it would be insensitive to the victims of the death camps to argue for positive results of the period, like a progress of the humankind. Thus, the traditional approaches to theodicy need to be revised in light of the next category that acknowledges human disability to justify God's non-interference.

## II. THEODICY IS QUESTIONABLE

The next five views agree about the limited abilities of men to comprehend God and the history controlled by a Super Being. They thus prefer to avoid any classical positive statement for theodicy.

(5) The Holocaust is an instance of the temporary ‘eclipse of God’ – there are times, when God is

inexplicably absent from history or unaccountably chooses to turn His face away [11, p. 392].

According to Eliezer Berkovits, there is no theological uniqueness in the Holocaust. There have been many Holocausts in the history of Jewish nation. The theodicy problem is the same, whether one Jew or six million Jews are slaughtered [11, p. 399]. Among traditional theodic responses, Berkovits singles out *Kiddush ha-Shem* – death for «the sanctification of the Divine Name» [11, p. 401]. The same idea is manifested in the «Memorial Prayer for the Victims of the Holocaust» in the *Book of Remembrance* [London: Central Synagogue 1997/5758, p. 46] noted in [17, p. 28–29]. This is a manifestation of ultimate trust in God by way of martyrdom. In spite of their inexplicability, the atrocities of the Nazis could degrade neither the faith nor the righteousness of pious Jewry.

Unlike traditional Jewish thinkers who place ultimate guilt for suffering on the shoulders of the victims, Berkovits acknowledges the notion of *hesterpanim* («the hiding face of God») [11, p. 399]. This is the idea that God conceals his presence from people for no obvious reason. God's unfathomable and mysterious nature allows for moments of hiddenness, which does not necessarily imply his non-existence or anger. On the contrary, his hiddenness is necessary for man is to experience freedom. It is the fact of free will that accounts for the problem of evil [1]. For the human will to be truly free, God needs to refrain from intervention and be deaf to the victim's cry, even in the case of violence. Therefore, if love toward a free agent is an integral component of the divine nature, then evil is possible and perhaps unavoidable in creation. God's presence in history is closely interdependent with the survival of Israel on the geopolitical map after numerous Holocausts [1, p. 134, 156]. Moreover, Auschwitz should not be discussed in isolation from events, such as the Red Sea crossing or the establishment of the state of Israel. Berkovits in his theodicy made a step toward the agnostic position of a hidden Deity, which allows God to keep the divine attributes and at the same time to respect human choice, however immoral it is.

(7) The Holocaust is the maximization of human evil; the price mankind has to pay for human freedom. The Nazis were human beings, not gods; Auschwitz reflects ignominiously on humanity; it does not touch God's existence or perfection [11, p. 392].

A somewhat similar view to the previous one is presented by Lawrence L. Langer, who suggests that, unlike Job's and Jesus' sufferings, extermination of the European Jewry was not a part of a divine plan, but totally human. He insists that evil human will is responsible for the disaster:

Everything the Nazis did conspired to deprive victims of their dignity: they lied, mocked, humiliated, starved, beat, refused to differentiate by eliminating names and substituting numbers truly, the murder of the word as well as the man and woman [13, p. 51].

The inhuman conditions of survival and death in Auschwitz, when one is spared because someone else is executed, brought bitterness to those who remained

alive, depriving them of martyr's status. The natural idea of what is good was perverted in the concentration camps, so that a sheer act of care could cost life to the one who received that care. Who would dare to call that absurd cruelty a meaningful or atoning suffering? For the survivors, it was not a problem of God's justice, but exclusively social evil. Since the cruelty the Jews endured were beyond natural sufferings, we are dealing with something beyond classical theodicy. Thus Langer [13, p. 53] concludes: «Instead of examining the relevance of the Holocaust to theodicy, perhaps we need to re-examine the relevance of theodicy to the Holocaust». For him, theodicy is questionable because the Holocaust represents not divine, but strictly a human problem.

(8) The Holocaust is revelation: it issues a call for Jewish affirmation. From Auschwitz comes the command: Jews survive! [11, p. 392].

Irving (Yitz) Greenberg argues for a three-cyclical Jewish history. The first cycle was dominated by the God of Israel who initiated the covenant with his people and enforced adherence to it from the junior partner. This biblical period ended with the first destruction of Solomon's Temple. The second cycle was marked by equality of the partners that put Israel on the same terms in covenant relationships with God whose theophany was less evident from this point on. Greenberg's innovation comes to the fore in the third phase where, after the Holocaust, God can no longer require covenantal submission from Israel. Instead, Jews are free to keep the covenant or reject it. They have become the senior partners in the covenant with God voluntarily. The decision to live as Jews after Auschwitz indirectly points to existence of the God of Israel, and at the same time, the impermissibility of any divine or human coercion and discrimination. Greenberg's response to the burning children of Treblinka reveals a tension between skepticism and belief. We should live in dialectical manifestations of the «moment faiths» when God is present and during an absence of such moments [7, p. 533–534].

Emil Fackenheim searches for a middle ground between Jewish minimalists – who do not see a need for theodicy after the Holocaust – and Jewish demythologizers, such as Rubenstein, who see only extreme meaninglessness in the Holocaust. In the words of Steven Katz [11, p. 393], Fackenheim's agenda is expressed through balance, whereby «[b]oth [Hitler's] victims and God have to be held together in dialectical tension after Auschwitz; neither can be devalued without resulting distortion and loss of truth». In spite of the inadequacy of any theodicy, we need not terminate our belief in the God of history, but can believe in the inexplicable ways of the Almighty. God was in Auschwitz, and he was not silent. His revelation in the gas chambers was as unfathomable and terrifying to the people of Israel as it was on Sinai.

The Holocaust is one of the many «epoch making events» in the history of Israel that tested the «root events» foundational for the faith of the Jewish people, such as delivery from Egypt and the crossing of the Red Sea [11, p. 394]. The Holocaust witnessed in a negative sense to faithfulness of God, who shared

harsh experience along with his people. In the midst of Auschwitz, God commanded Israel to preserve her beliefs, while to reject one's faith in God would be unpardonable sin before the martyrs and the God of the martyrs. To discard God, means to affirm Hitler's agenda. Fackenheim [5; 9, p. 213] declares:

Jews are forbidden to hand Hitler posthumous victories. They are commanded to survive as Jews, lest the Jewish people perish. They are commanded to remember the victims of Auschwitz lest their memory perish. They are forbidden to despair of man and his world, and to escape into either cynicism or otherworldliness, lest they cooperate in delivering the world over to the forces of Auschwitz. Finally, they are forbidden to despair of the God of Israel, lest Judaism perish.

This also implies a shift in the worldview of Jews: it is life not martyrdom that is sacred. Although no one would dare to speak about a saving work of God in Auschwitz, still the establishment of the State of Israel is a sign of redemptive divine prospect [5, p. 96]. One can conclude with the representatives of this view that God's saving presence in the midst of Jewish destruction was definite, although inexplicable from the human stand point.

(9) The Holocaust is an inscrutable mystery; like all of God's ways it transcends human understanding and demands faith and silence [11, p. 392].

Arthur Cohen expresses his pessimism in the human ability to explain the classical understanding of a powerful and benevolent God in light of massive unaccountable death. In the outbursts of «anti-Judaist» [9, p. 208] aggression, God remained silent, mysterious, terrifying, and, using Luther's words, remaining in his «dark side». Thus Cohen-Sherbok [4, p. 46; 9, p. 213] eloquently states:

The holocaust itself is the tremendous mystery of humankind resisting to the Mystery of God's *Tremendum*. It is an orgiastic celebration of death in protest against the God of life. This God can never be grasped, nor exhausted in theological language. The *Tremendum* of the Holocaust reveals the fundamental inadequacy of theological language.

God does not control or plan our future, nor does he interfere with human acts. The fate of humankind is solely in the hands of men.

There are, perhaps, two possible responses to the absolute otherness and unfathomability of God. The first is a theological agnosticism, whereby all reasoning is ceasing, due to an inability to comprehend the subject. The second response eventually comes to the same result, which is silence, but it is not an intellectual capitulation from the start. Elie Wiesel, in his descriptive narratives *Night* and *All Rivers Run to the Sea*, comes to the point when no word can account for the brutal reality, and silence is the only suitable response to the mystery of «solitude and madness». «Of Solitude and Madness» was the title of Elie Wiesel's address March 5, 1978, at the ninth annual Scholars' Conference on the Church Struggle and the Holocaust, sponsored by the Rational Conference of

Christians and Jews, in New York, cited by [27, p. 519]. The author expresses his shock and loneliness in a world without God, but it created strong feelings, instead of despair: «This day I had ceased to plead. I was no longer capable of lamentation. On the contrary, I felt very strong. I was the accuser, God the accused» [24, p. 65]. There is no adequate theodicy for the «reign of night» [23, p. 241; 25, p. 497] when an awesomely mysterious God took back the Torah from Israel. Wiesel did not renounce his faith, but took the side of Job «...who chose questions and not answers, silence and not speeches. Job never understood his own tragedy which, after all, was only that of an individual betrayed by God...» [22, p. 181]. This is not a denial of the divine Being, but a denial to comprehend the purpose of his ways. Thus, from a purely agnostic stance this view confirms that theodicy is hardly possible due to absolute otherness of God.

The tenth view is not part of Katz's article, but it presents an alternative explanation of God which enables these scholars to present a variation of theodicy. Since this position considers that theodicy is impossible in the classical framework without major revision of the view of God, I placed it into the second category.

(10) The traditional view of God as omnipotent, omniscient and benevolent Being needs to be revised in light of «process theology», «open theology» and «feminist theology».

Several contemporary Jewish scholars propose to avoid classical problems of theodicy by redefining attributes of God. Arthur A. Cohen [3] advocates for a God who is not in charge of our history and therefore is not responsible for national catastrophes. The human agent is absolutely free to love God, but cannot demand him to interfere with our conditions and to prevent evil such as the Holocaust. Only in the divine-human relationship can the world be perfected because it is man who is the cause and agent of events in history.

Hans Jonas [10] considers that the image of a passible God who suffers along with his people is more adequate than the classical impassible one. A number of Christian theodicyists mistakenly, in Marcel Sarot's [20, p. 136, 24, p. 62] opinion, follow J. Moltmann in advocating a compassionate God in the concentration camps, who, in the words of Elie Wiesel, «was hanging on the gallows». She points out that Moltmann misread the Wiesel's text, bringing in Christological ideas that are foreign to the author. Besides, Sarot [20, p. 144–145] argues, it is possible to claim that God can be absolutely benevolent and loving while not being emotionally affected, i.e. impassible.

Melissa Raphael suggests that the traditional patriarchal view of God in Auschwitz contradicted the reality of a compassionate and caring God-mother. This feministic Jewish approach to theology is based on the idea of Shekinah pertinent to rabbinical mysticism. God is the loving, compassionate and caring mother that sustained her children amidst of turmoil [17]. Consequently, only the redefined God compassionate but not sovereign over history can be justified in light of the Holocaust.



The positive side of theodic agnosticism is that it does not affirm omniscience of man to explain the hidden reasons of God, and it acknowledges human responsibility for a free choice with the presence of a compassionate God in the midst of sufferings (in case of the tenth view). The negative side is that this is an overly pessimistic view on God's ability to control events and his silent estrangement from men to the extent of losing some of his divine qualities.

### III. THEODICY IS IMPOSSIBLE

(6) The Holocaust is proof that «God is dead» – if there were a God, He would surely have prevented Auschwitz; if He did not, then He does not exist [11, p. 392].

Unlike the previous positions, this one allows no place for theodicy. The traditional rabbinical faith in God of history was no longer valid for Richard Rubenstein [18], because the history of Nazism proved otherwise. The classical example of Job, which was an explanation of gratuitous sufferings for centuries, can no longer illuminate our understanding of Treblinka and other death camps. According to Rubenstein, this ancient book of the Bible expresses a worldview of a group of men in the biblical period, who were not wholly convinced of then on –existence of God, nor could they accept the idea that human suffering could be simply a punishment for some sin. The traditionalist friends of Job were asking the suffering man to concede that it was the result of divine punishment for the guilt he could not understand, «lie [to yourself] for the sake of humanity... bow before a God who may not exist» [19, p. 423, 428] so that the rest of the mankind would not live in the wasteland of uncontrolled fate. Moreover, Rubenstein argues that the majority of Jews who entered the death camps could not be compared with Job, but only with Job's children who did not survive the family tragedy. Besides, most of the inmates, unlike Job, were deprived of their dignity and identity. Therefore, to use Job's model for theodicy is an oversimplification [19, p. 434].

He could not reconcile the idea of Israel as chosen people of God in light of the uncontrolled anti-Semitism in Germany. Furthermore, he considers the very notion of «chosen people of God» attached to Israel as one the major reasons that produced anti-Semitic impulses. It is impossible to find a justifiable explanation to the enormity of horror in the traditional Jewish paradigm. Rubenstein [4, p. 82] says:

The thread uniting God and man, heaven and earth, has been broken. We stand in a cold, silent, unfeeling cosmos, unaided by any powerful power beyond our own resources. After Auschwitz, what else can a Jew say about God?

There was no omnipotent Deity in Auschwitz that could attach any meaning to human existence.

Rubenstein's Jewish nihilism acknowledges the value of life as it is, but not because of an externally imposed value [11, p. 393]. The human life is purposeless and void of any transcendental aim. The concentration camps showed that the meaning of life can and should be construed only subjectively by a man for himself in a community with other people.

Thus, Rubenstein comes to the conclusion that the Jews must abandon their theological illusions and create meaning for life in their religious community. If God is dead, where else would people find meaning if not in a community of other human beings? The Jewish community becomes the bearer of life experience, culture and tradition that defines authenticity of a Jew.

According to Rubenstein, nothing can account for the evil of the Holocaust. Consequently, God does not exist, and people are left to define the meaning for life in their socium. One, however, would face a problem when two different social identities clash, such as occurred during World War II. If there is no external moral standard, then extermination of the opposed identity is not morally liable for blame.

**Conclusion.** In conclusion, it seems reasonable to state that the antitheodicy of the third category was unable to deal a death blow to a theodicy. To say that the Holocaust proved the non-existence of God would amount to have the omniscience of God and would reject the logic behind the reality of human free choice.

One is left to modify the classical view of a God who punishes sins, by means of empowering evil forces, and sacrifices innocent for the benefit of others (the first category) or to modify one's view on the ability of a person to understand God's ways (the second category). To engage in the dialogue on theodicy, in my opinion, one needs to acknowledge human limitations in understanding God's reasons for allowing such evil as the Holocaust. But at the same time, we should not downplay divine qualities in an attempt to justify God.

In light of the discussed theories and attempts to «theodicize», Steven Katz came to the conclusion that, «...there is no simple set of facts that can be easily seized upon and manipulated in order to get a result that is both meaningful and possesses integrity» [11, p. 401]. Some of the reasons for inadequacy of the responses are different presuppositions, methodologies, utilization of fragmentary accounts and, presumably, distinct agendas. The researcher should account all existing theodicies and antitheodicies before claiming whether a theodicy is possible.

I find thoughts of Eliezer Berkovits persuasive, because he recognizes both human free choice that God had to respect – even in Auschwitz – and God's mysterious plan, which may manifest itself in a way as if God is absent. Elie Wiesel expresses honest puzzlement and anxiety as a prisoner about heaven's silence that helps the reader to not oversimplify the issue of theodicy. In spite of my disagreement with the atheism of Rubenstein, I need to acknowledge that his logic and criticism of the traditional theists are well grounded and thought-provoking. Moreover, he does not just deconstruct theodicy for the sake of destroying it, but he provides an alternative meaning for life that a Jew needs to identify in his religious community.

Further research is needed to examine compatibility of the presence of a compassionate God in the destruction zones permitting evil for unknown reason, with a sovereign God of history working out things for good. Also, a question can be discussed: To what



extent can God control moral evil without limiting human evil choice?

#### References

1. Berkovits, E., 1973. 'Faith after the Holocaust', New York: *Ktav Publishing House*.
2. Braiterman, Z., 1998. '(God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought', Princeton: *Princeton University Press*.
3. Cohen, AA., 1981. 'The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust', New York: *Crossroads*.
4. Cohn-Sherbok, D., 1989. 'Holocaust Theology', London: *Lamp Press*.
5. Fackenheim, EL., 1972. 'God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections', New York: *Harper & Row*.
6. Goldberg, M., 1995. 'Why Should Jews Survive?: Looking Past the Holocaust toward a Jewish Future', New York: *Oxford University Press*.
7. Greenberg, I., 1975. 'Judaism and Christianity after the Holocaust', *Journal of Ecumenical Studies*, 12, p.521–551.
8. Harries, R., 2003. 'After the Evil: Christianity and Judaism in the Shadow of the Holocaust', Oxford: *Oxford University Press*.
9. Houtepen, AWJ., 2004. 'Holocaust and Theology', *Exchange*, 33, p.207–222.
10. Jonas, H., 1988. 'Concept of God After Auschwitz: A Jewish Voice. In: A. Rosenberg and G. E. Myers, eds.', *Echoes from the Holocaust: philosophical reflections on a dark time*. Philadelphia: *Temple University Press*, p.292–305.
11. Katz, ST., 2007. 'Jewish Faith after the Holocaust. In: F. Skolnik and M. Berenbaum, eds.', *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed. Farmington Hills, MI: *Thomson Gale*, p.391–401.
12. Krystal, H. and Niederland, WG., 1968. 'Clinical Observations on the Survivor Syndrome. In: H. Krystal, ed.', *Massive Psychic Trauma*. New York: *International Universities Press*.
13. Langer, LL., 1989. 'Beyond Theodicy: Jewish Victims and the Holocaust', *Religious Education*, 84, p.48–54.
14. Maybaum, I., 1965. 'The Face of God after Auschwitz', Amsterdam: *Polak & Van Gennep*.
15. Neusner, J., 1973. 'The Implications of the Holocaust', *The Journal of Religion*, 53, p.293–308.
16. Raphael, M., 2002. 'Is Patriarchal Theology Still Patriarchal?: Reading Theologies of the Holocaust from a Feminist Perspective', *Journal of Feminist Studies in Religion*, 18, p.105–113.
17. Raphael, M., 2003. 'The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust', London: *Routledge*.
18. Rubenstein, RL., 1966. 'After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism', New York: *Bobbs-Merrill*.
19. Rubenstein, RL., 1970. 'Job and Auschwitz', *Union Seminary Quarterly Review*, 25, p.421–437.
20. Sarot, M., 1991. 'Auschwitz, Morality and the Suffering of God', *Modern Theology*, 7, p.135–152.
21. Solomon, N., 1988. 'Jewish Responses to the Holocaust', Birmingham: *Centre for the Study of Judaism and Jewish-Christian Relations*.
22. Wiesel, E., 1968. 'Legends of Our Time', New York: *Holt, Rinehart and Winston*.
23. Wiesel, E., 1971. 'A Beggar in Jerusalem'. New York: *Avon Books*.
24. Wiesel, E., 1982. 'Night', New York: *Bantam Books*.
25. Willis, RE., 1975. 'Christian Theology after Auschwitz', *Journal of Ecumenical Studies*, 12, p.493–519.
26. Wyschogrod, M., 1971. 'Faith and the Holocaust: A Review Essay of Emil Fackenheim's God's Presence in History', *Judaism*, 20, p.286–294.
27. Zerner, R., 1979. 'Holocaust: A Past That is also Present', *Journal of Ecumenical Studies*, 16, p.518–524.

\* \* \*

УДК 101.1:81\*367.2

**ТОНАЛЬНІСТЬ «ЕСЕ ПРО ПОХОДЖЕННЯ  
МОВ» Ж.-Ж. РУССО****TONALITY OF J.-J. ROUSSEAU'S «ESSAY ON  
THE ORIGIN OF LANGUAGES...»****Гайдамачук О. В.,**Національний технічний університет  
«Харківський політехнічний інститут» (Харків,  
Україна), e-mail: haidamachuk@gmail.com, ORCID:  
https://orcid.org/0000-0002-0005-1380**Haidamachuk O. V.,**National Technical University «Kharkiv  
Polytechnic Institute» (Kharkiv, Ukraine),  
e-mail: haidamachuk@gmail.com, ORCID:  
https://orcid.org/0000-0002-0005-1380

За базові беруться дві тези: 1) М. Фуко про первинність тональності щодо будь-якого сприйняття і 2) В. Бібіхіна про властивий філософським текстам діапазон найтоніших тональностей, щоб перевірити тезу Ж. Дерріда про постійну тривожність «Есе про походження мов...» Ж.-Ж. Руссо. Тональність визначається за оціночною лексикою поверхових ключів: у заголовках, зачині і висновках, першому й останньому абзацах основного тексту. З'ясується, що замість «постійної тривожності» у заголовках трьох розділів, присвячених музиці, наявна занепокоєність. Як висновок, верифікація постійної тривоги «Есе» має бути доповнена аналізом глибинних засобів.

**Ключові слова:** Тональність, інтонація, Руссо, філософський текст.

In this article I take as a basic two theses: 1) M. Foucault's thesis that tonality is primary regarding any perception and 2) V. Bibichin's thesis that philosophy texts are characterized by the most subtle tonalities. The base gives me possibility to examine Derrida's thesis that «Essay on the Origin of Languages» by J.-J. Rousseau has «constant anxiety». Preliminary definition of the text tonality is proposed to make by use of the surface means on the first phase: titles, the beginning and the conclusion, the first and the last paragraphs of main text, epigraphs. The estimated vocabulary is analyzed. The main idea of the article is «constant anxiety» isn't tracked, but anxiety as such is really felt in the titles of the three chapters, which are devoted to music. The anxiety for completeness is worth to read at the same time through «negative-positive» tonality. Moreover, the Rousseau text is tonally open because of Ch. Duclos's incorporated quote, what is read strategically as an encouraging readers to search their own. In conclusion, surface means analysis to verify «constant anxiety» of «Essay...» should be supplemented by deep means analysis such as: The estimated vocabulary in the text, keywords frequency, changed words order and other deviations, questions and exclamation sentences, notes, etc. And it opens the field for a deeper study of tonality «Essay...» J.-J. Rousseau in future.

**Keywords:** Tonality, intonation, Rousseau, philosophical text.

Власну тональність, як з'ясували сучасні філософи і лінгвісти, мають не тільки музичні, але й вербальні тексти<sup>1</sup>. У працях, присвячених тональності тексту, прослідковується визнання співіснування двох шарів інформації – фактичного (логічного) й емоційного з установкою на те, що останній впливає на якість сприйняття першого. Ця опозиція логічного–емоційного у Ж.–Ж. Руссо використовується з іншими акцентами: Руссо відчуває домінацію за логічним (вважаючи це небезпечним), а дослідники автоматичного аналізу припускають зворотню домінацію в опозиції, де сила емоційного впливу – прихована. Ж. Дерріда як ініціатор деконструкції «Есе про походження

<sup>1</sup> Тональність текстів з філологічної точки зору вивчають М. П. Брандес, С. М. Іваненко, О. Й. Карабін, Л. С. Кіт, Є. І. Ліфанова, Т. В. Матвєєва, О. Л. Мороз, О. Немеш, А. Романюк, В. Тєслоєк, М. І. Хом'як, Н. І. Червяков, Л. В. Шнуровська О. П. Яцик тощо.

мов...» вважав штучною самою опозиційність, оскільки логічне завжди–вже емоційне і навпаки.

З початку 2000–х рр. спостерігається зростання попиту на автоматичний аналіз тональності текстів СМІ («позитивна», «негативна» чи «нейтральна» тональність), методика визначення якої базується переважно на семантиці (при словниковому підході кожному слову у тональному словнику<sup>2</sup> приписується певна «сила тональності», є ще підхід машинного навчання або гібридний метод). Під тональністю в таких розвідках розуміють переважно емоційну оцінку. Іноді ще виокремлюється «лексична тональність» як визначальна для загальної тональності тексту. Розробляються алгоритми для аналізу тональності тексту з допомогою штучної нейронної мережі з використанням гібридного методу [17; 20]. Іншими словами, здійснюються перші кроки у створенні інструментів зчитування штучним інтелектом інтонації письма, що є логічним продовженням артикуляційного наступу на інтонацію, розпізнаного Руссо й підхопленого, зокрема, Дерріда. У своїй спробі визначити тональність «Есе...» ми шукаємо відповідь на питання: чи можна віднести тональність до неявних смислових ресурсів філософського тексту?

Вивчення тональності прямо пов'язане з антропологічним<sup>3</sup> виміром текстуальності: 1) історико–географічний фон (тонус епохи); 2) діапазон парадигми (шкала тональностей); 3) індивідуально–емоційний ключ (тональні ресурси автора / тексту / читача). За М. Фуко, будь-якому сприйняттю вже передують певна тональність – «певне відчуття світу в цілому» [16, с. 115–116]. І якщо читання філософського тексту розуміти не інакше як подію, то її переживання накладатиметься на наявне світовідчуття і впливатиме на останнє<sup>4</sup>. І якщо виокремлюється, як щось особливе, загальна тональність, значить, є ще й конкретні (ситуативні, контекстуальні) тональності, від яких залежить зрештою те, що і як буде сприйнято (окрім того, що і як було висловлено, тобто окрім інтенційної семантики в іллокутивних і перлокутивних актах [1, с. 79]). Повертаючись до тези Фуко, звернімо увагу на слово «певну», яке в інший спосіб вказує на те, що 1) «тональність» не одна–єдина (загальна, універсальна тощо), і що 2) важливо інтуїтивно підібрати потрібну<sup>5</sup>. Отже, маємо своєрідний

<sup>2</sup> В українській мові «розпочато створення sentiment–анотованого корпусу і на його основі генерацію тонального словника» [12, с. 47] для пришвидшення аналізу й підвищення його ефективності. Наприклад, пропонуються алгоритми визначення емоційного змісту поезії через аналіз окремих емотивних слів і фразових сполучень.

<sup>3</sup> О. Яцик слушно зауважує: «тональність тісно пов'язана з категорією образу автора» [18, с. 144].

<sup>4</sup> За Г. Солганік, «загальна тональність багато в чому заздалегідь задана жанровою формою» [14, с. 181].

<sup>5</sup> А. Фатєнков пояснює це так: «Далеко не кожен індивідуум має ту ж, що і подвижник, тональність душі, яка б дозволила йому стягати розсіяний у сфері сокровений, благодатний сенс» [15, с. 110]. Мається на увазі, що за одним і тим самим текстом читачеві у різній емоційній налаштованості відкриватимуться різні сенси. Як, наприклад, по–різному

діалог «загального» з «індивідуальним» навіть на рівні тональностей.

Якщо Г.–Г. Гадамер у цьому діалозі схильний більше дослухатися до «постійної для тексту тональності», що «утримує єдність образу» [7, с. 45], а значить саме до «загальної» тональності, то С. Васильєв ще й конкретизує її різновиди, розрізняючи «темну» і «світлу» тональності<sup>1</sup> [6, с. 120–121]. Дж. Серл пов'язує тональність зі свідомістю, бо запевняє, що «настрій забезпечує тональність і колорит, які характеризують свідомий стан в цілому чи послідовність свідомих станів» [13, с. 138]. І значить: тональність може охоплювати кілька свідомих<sup>2</sup> станів, проте чи важливо аби вони були послідовні? Всі ці уточнення набирають ваги, щойно ми зосередимося на філософському тексті, бо коли про нього йдеться, вимоги до тональної чутливості зростають: «*філософський текст немислимий поза сферою найтонших тональностей*» [3, с. 13]. Отже, тональностей не просто багато, їх можна класифікувати за рівнями складності. І тільки найтонші з них відкривають справжню повноту філософії. Але проблема в тому, що далеко не всі тональності, так само як і настрої, концептуалізувалися: «ми далеко не завжди знаходимося в настрої, який має свою назву у мові» [13, с. 138], незважаючи на те, що «існує те, що можна було б назвати «тональністю» мого теперішнього досвіду» [там же]. Іншими словами, тональність пов'язана не тільки і не стільки зі свідомістю, скільки зі свідомим досвідом, смислові ресурси якого перевершують словникові запаси мови: «настрої характеризуються тим, що вони пронизують весь наш свідомий досвід» [13, с. 139]. Оскільки Серл наполягає на «свідомому» досвіді, говорячи про тональність, він тим самим провокує питання про інші різновиди досвіду (скажімо, несвідомі чи підсвідомі тощо) і про те, чим викликана необхідність розмежовувати їх? Та, незважаючи на ці питання, ми вже на цьому етапі можемо зробити висновок, що філософські тексти містять складно структуровані тональності, сприйняття яких передбачає спеціальну підготовку з їх розпізнання, зчитування і генерації, адже найтонші тональності спроможні сприймати лише люди з підготовленим слухом.

сприйматимуть однакову кількість води у склянці песиміст і оптиміст. Асаф'єв же вказує на властивий кожній людині «голосовий тонус»: «Людина, інтонуючи, тобто осмислено керуючись інтелектом під час вимови звуку – і словесного, і музичного, – знаходиться у межах свого «голосового тону», «утриманні голосу на деякому рівні» [2, с. 263]. Отже, кожна людина має власний вокальний «тонус», діапазон якого під впливом «тональності тексту» може варіюватися.

<sup>1</sup> Якщо темна тональність, за Васильєвим, «ототожнюється у нашому сприйнятті з драматизмом, динамічною напругою, очікуванням кульмінаційних моментів, а іноді і з песимістичним настроєм» [6, с. 121], то світла тональність втілює «настрій свіжості, душевної гармонії й ясності, світлого і радісного сприйняття світу» [6, с. 122]. Виходячи з цього, можна говорити не тільки про голосово-слуховий тонус, а й про тональні очікування.

<sup>2</sup> «Свідоме» тут Серл радить читати радше як «придатне до рефлексії», аніж як «навмисне».

Але як проявляються тональності філософського тексту на поверховому рівні ознайомлення з текстом? Напевно, що тільки з найтонших тональностей не може складатися будь-який текст, навіть філософський, оскільки до них треба підвести або принаймні вказати на шлях, що виводить до них. Такими дороговказами (чи тональними ключами) можуть виступати: *заголовки (тексту, розділів, підрозділів тощо), зачин і висновок, перший і останній абзаци основного тексту, епіграфі.*

Нас цікавить «Есе про походження мов...»<sup>3</sup> Ж.–Ж. Руссо (2001), бо саме цей текст Дерріда вважає взірцем фоноцентризму (з його установкою на «командну роль інтонації»): як у фоноцентричному тексті проявляється тональність? Руссо свідомо симпатизує інтонуванню і живим емоціям на противагу артикуляції. Деконструктор цього тексту з «Про граматиологію» висловив недовіру «логоцентричній» інтонації і проголосив відмову від субординації, а отже, і від тональності. Але ця недовіра й відмова, як було з'ясовано раніше, має власний «тональний візерунок» [8, с. 78]: послідовне нагнітання катастрофізму та демонізація як минулого (логоцентризму), так і невизначеного майбутнього (граматології)<sup>4</sup> філософії. Сам Дерріда визначає, що емоційний камертон «Есе про походження мов...» – тривожність<sup>5</sup>: «Здається, що міркування Руссо просякнуті постійною тривогою і від цього в них така сила: це насамперед стосується питання походження музики й її виродження» [19, с. 279]. Дерріда джерелом сили міркувань Руссо вважає конкретну емоцію – тривогу. Своє визначення він подає у формі припущення (уживає слово *semble* / *semble*), яке ми спробуємо тут перевірити на рівні поверхового аналізу.

**Назва тексту.** Повна назва – нейтральна: «*Есе про походження мов, а також про мелодію і музичне наслідування*». Однак саме зіставлення проблеми походження мов з проблемою музичного наслідування може трохи спантеличувати (на відміну від мовленнєвої, музична інтонація підлягає точній звуко-висотній фіксації).

**Зачин (вступ) і епіграфі.** Епіграфів і вступу як такого, виокремленого в структурну частину тексту, у Руссо немає і, значить, він не використовує ці засоби «налаштування» читача

<sup>3</sup> Творчість Ж.–Ж. Руссо досліджували С. Blum, P. N. Furbank, B. Manin, P. De Man, A. Ryan, J. Starobinski, R. Wakler, B. Ф. Асмус, Б. М. Бернадінер, С. Білінов, Г. Джибладзе, В. Засулич, О. К. Ковальова, Г. Р. Лях, В. В. Налуцишин, Г.Роланд–Гольст, О. С. Туренко тощо, та мало хто (С. Коган) відводив належну увагу аналізу «Есе про походження мов...», доки цей текст не набув популярності завдяки деконструкції Ж. Дерріда.

<sup>4</sup> У О. Бурової знаходимо тезу про цю ж невизначеність майбутнього філософії: «Філософія, яку ще тільки доведеться створити, пов'язана з пошуками дійсного світу» [5, с. 182]. Ці пошуки немислимі без відповідної тональної налаштованості.

<sup>5</sup> Емотивні тональності наявні в текстах не тільки художнього, а й наукового, офіційно-ділового і публіцистичного стилів. Різняться вони не тільки за рівнями складності, а ще й за ступенем і характером експресивності.



на певну «тональність». Він відразу береться до справи, починаючи з міркувань про «різні способи повідомлення думок».

**Заголовки розділів і підрозділів.** За браком підрозділів структура «Есе...» включає 20 розділів<sup>1</sup>, 10 з яких починаються з прийменника про, що окреслює межі заявленої теми і готує до цих меж. Заголовки переважно розлогі (7 – двома–трьома словами, а решта (13) – розлогіші: від чотирьох до 12 слів). Назвам розділів про мовні питання (1–11 розділи і 20–тий) характерна перманентна нейтральність: не використано жодного оціночного слова чи бодай натяку на якусь стривоженість. Домінує лінгвістична семантика: мова, письмо тощо. Щоправда у запитальній формі назви шостого розділу відчувається інтонація сумніву і дослідницької цікавості: «*Чи вірогідно, що Гомер умів писати*». А в заголовках розділів щодо музичної проблематики (12–19), навпаки, оціночна лексика використовується часто<sup>2</sup>: *найяскравіший, моральний вплив* (15 розділ), *хибна аналогія* (16 розділ), *шкідлива помилка* (17 розділ), *виродження музики* (19 розділ). З наведених випадків уживання оціночних слів (загалом 6 слів) тільки два – позитивні, а решта – негативні. Ці чотири слова – *хибна, шкідлива, помилка, виродження* – ужиті у 3–х з 8 заголовків, що стосуються музики. Отже, наявна на рівні заголовків занепокоеність / стурбованість не є постійною, хоча й забарвлена песимізмом<sup>3</sup>: криза діагностується, але шляхів чи методів її вирішення на рівні заголовків не пропонується. Є. Блінов реабілітує цю слабкість цілком у дусі Дерріда, тлумачачи її як силу: він вичитує «позитивну програму» в негативній критиці Руссо: «...у працях Руссо, присвячених лінгвістичним питанням, мова йде переважно про розвиз з природою і занепад мови стародавніх установ. Однак в них, на мій погляд, можна бачити і позитивну програму, вплив якої прослідковується

<sup>1</sup> Розділи «Есе...»: 1. Про різні способи повідомлення наших думок. 2. Про те, що винайдення мови викликане не потребами, а пристрастями. 3. Про те, що перша мова була образна. 4. Про відмінні риси першої мови і зміни, яких вона зазнала. 5. Про письмо. 6. Чи вірогідно, що Гомер умів писати? 7. Про сучасну просодію. 8. Загальні і місцеві відмінності у походженні мов. 9. Утворення південних мов. 10. Утворення мов півночі. 11. Міркування про ці відмінності. 12. Походження музики й її зв'язки. 13. Про мелодію. 14. Про гармонію. 15. Про те, що ми часто за найяскравіші враження завдячуємо моральному впливу. 16. Хибна аналогія між кольором і звуком. 17. Помилка музикантів, шкідлива для їхнього мистецтва. 18. Про те, що музична система греків не мала нічого спільного з нашою. 19. Як відбулося виродження музики. 20. Відношення мов до способу правління [21].

<sup>2</sup> «Есе...» Руссо, на думку дослідників, складається «з двох текстів, роботу над якими він почав у 50–ті роки» [4, с. 83] і потім продовжував до 1783 року [4, с. 88], що може пояснити різницю в тональності заголовків. Крім того, «існує також цілий ряд аргументів текстологічного характеру, які доводять, що розділи «Есе» були написані в різний час і відображають ретроспективний погляд Руссо на предмет» [4, с. 88].

<sup>3</sup> О. Мороз виділяє три основні тональності: оптимістичну, песимістичну, комічну [11, с. 98], що є прийнятним тільки як спрощена класифікація.

в багатьох революційних проектах з відродження нації» [4, с. 91]. А посилаючись на Дерріда, Блінов застерігає від хибних тлумачень «Есе...» в ключі есхатологічної чи–телеологічної тональності: «ті, хто звинувачує Руссо в обскурантизмі чи, навпаки, вважає його натхненником революційного терору, залишаються у полоні есхатологічного і телеологічного мислення, яке змушує вибирати між прогресом і традиціями» [4, с. 90]. Як висновок, Блінов застерігає від пастки есхатологічно–телеологічних тональностей (щоб не обирати між ними, відкидається сам вибір на користь альтернативного списку).

**Перший абзац основного тексту.** Початок першої глави містить три ключові тези. 1) Констатація відмінності людини від тварини через мовлення: «*мовлення відрізняє людину від тварини*». 2) Твердження про конвенціональність мови: «*мовлення ... – перше суспільне установлення*». 3) Припущення, що своєрідність мови територіально детермінована: «*доведесться, мабуть, шукати причину, вкорінену в умови місцевості*» і далі: «*...і тому формою своєю зобов'язана тільки природним причинам*» [21, с. 357]. Отже, замість стривоженості маємо налаштування: Руссо ставить питання і відразу вказує шлях, яким бути просуватися до відповіді. І, значить, має відповідь, на користь якої шукатиме аргументи.

**Останній абзац основного тексту.** Руссо завершує свій текст цитатою М. Дюкло, яка, як він сам вважає, навіяла йому всі вище викладені думки. Отже, справжній ключ, який має лаштувати на певну тональність, розміщується в кінці тексту у розрахунок на те, що його читач таким чином буде ліпше налаштований на подальше заглиблення у цю тему: «*Я завершую ці поверхневі рефлексії, здатні, однак, захопити до глибшого вивчення предмета, уривком, що навів їх мені...*» [21, с. 433–434]. У цьому уривку домінує прагнення захопити/запросити. Ужитий замість останньої крапки, цей фрагмент лишає текст тонально відкритим, тому ми включаємо його до інтонаційних засобів цього тексту.

**Цитата–ключ.** «*Спостерігати в дійсності і показати на прикладах, наскільки характер, звичай і інтереси народу впливають на його мову, було б гідним предметом філософського дослідження*» [Дюкло цит. за: 21, с. 434]. Вже у першому абзаці «Есе...» Руссо розширює поставлену Дюкло (етнографічно–філософську) задачу, оскільки імпліцитно пов'язує «*характер, звичай і інтереси народу*» з «*умовами місцевості*», тобто (географічно–філософськи) мислить про територіальну детермінацію мови. Цитата–ключ має імперативну тональність, максимально пом'якшену умовним способом<sup>4</sup> («було б гідним»).

<sup>4</sup> І. В. Карпенко пропонує цікаву гіпотезу щодо часток: «словосполучення з «начебто» (російське «как бы»), що часто вживається останнім часом, мабуть, свідчить про невизначеність, хиткість нашого світу, перехідність нашого суспільного стану, тоді як домінування свого часу мовної конструкції «так би мовити» виражало стабільність (або стагнацію) суспільства» [9, с. 151]. Частотність певних часток у повсякденному ужитку



**Висновок.** Основна думка, до якої Руссо підводить в останньому розділі, прогнозується ще заголовком (Розділ 20. «Відношення мов до способу правління»<sup>1</sup>). І, судячи за висновком, тонально ця думка – прихований заклик / виклик: «Отже, я стверджую, що будь-яка мова, яку не чує зібрання народу, не може бути вільною» [21, с. 433]. Підтекст цієї тези містить кілька тонічних дороговказів розгортання думки: 1) поневолена мова має бути звільнена; 2) навіювана пригніченість має лаштувати на спротив чи боротьбу; 3) варто змінити саму мову; 4) щоб з'ясувати, чи вільна певна мова, треба звернутися нею до її народу тощо. Але, що важливо, поза видколом маркованих напрямків лишається питання про ораторські здібності самого мовця, так ніби від мовця нічого не залежить. Тонічно ця теза має турбувати (ілюкутивна сила прогнозує відповідний перлокутивний ефект).

Отже, 1) на рівні поверхових засобів прослідковується тільки занепокоєність – у заголовках трьох розділів (16, 17, 19), присвячених музиці. На рівні поверхового аналізу зрозуміло, що в есе, присвяченому походженню мов, Руссо найбільше переймається виродженням музики. І, значить, навіть поверховий аналіз тональності є продуктивним. 2) Згідно з Дерріда і Бліновим, варто прочитувати цю занепокоєність через «негативно-позитивну» тональність, аби уникнути пасток. 3) Тонально текст Руссо є незавершеним / відкритим (відсутня «остання крапка» через інкорпоровану цитату), що стратегічно заохочує читача до власних пошуків. 4) В цілому, маємо визнати, що для виявлення постійної тривоги (Дерріда) потрібно аналізувати глибинні засоби: оціночну лексику, частотність ключових слів, змінений порядок слів та інші відхилення від норми, питальні й окличні речення, примітки тощо<sup>2</sup>. І це відкриває поле для подальших досліджень камертону і тональності тексту «Есе...» Руссо.

#### Список використаних джерел

1. Алексюк, І., 2011. 'Граїс: у пошуках прихованих значень', *Філософська думка*, №3, с.79–93.

2. Асаф'єв, БВ., 1957. 'Музыкальная форма как процесс. Книга вторая Интонация', В: Асаф'єв Б. В. Избранные труды в 5-ти т.: Т.5. М.: Изд-во Академии наук СССР, с.153–276.

певної спільноти може маркувати поточну налаштованість цієї спільноти на певний лад / тональність. Отже, в горизонті будь-якої індивідуальної тональності важливо враховувати цю поточну суспільну тональність.

<sup>1</sup> С. Блінов резюмує ключову думку цього розділу: «будь-яка стала форма комунікації у людській спільноті, яка призводить до утворення того, що ми називаємо політичними інститутами, залишає свій слід у мові» [4, с. 72]. Як ми вже з'ясували, те, на позначення чого у мові бракує слів, але лишає в ній відчутний слід, треба шукати в досвіді й тональності.

<sup>2</sup> Зокрема, перспективним є аналіз фонопоетики: А. Кондратов виділяє кілька приголосних, які властиві «крикам хвилювання»: в, л, х, дж. Це значить, що вони мають превалювати у стривоженому мовленні над звуками «задоволення» (голосні і г, к, р) [10, с. 177]. Дослідження співвідношення «тривожних» звуків в оригіналі і перекладі «Есе» Руссо підведе до висновку про міру тональних розбіжностей.

3. Бибихин, ВВ., 1993. 'Дело Хайдеггера', В: Хайдеггер М. Время и бытие, М.: Республика, с.3–14.

4. Блинов, Е., 2013. 'Речь как первое установление общества: Руссо и революционная политика языка', *Логос*, №6 (96), с.67–96.

5. Бурова, ОК., 2015. 'Человек и вещь. Философское путешествие в поисках партнерства', Харьков: Право.

6. Васильев, СА., 1988. 'Синтез смысла при создании и понимании текста', К.: Наук. думка.

7. Гадамер, Г.-Г., 2001. 'Герменевтика і поетика. Вибр. твори', К.: Юніверс.

8. *Гайдамачук, ОВ.*, 2017. 'Спроба визначити тональність тексту «Про граматику» Ж. Дерріда', Міжнародні наукова конференція «Дні філософського факультету–2017», 25–26 квіт.: [матеріали доповідей та виступів] / За ред. А. Є. Конверського [та ін.], К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», Ч.2, с.76–78.

9. Карпенко, ІВ., 2017. 'Ставлення людини до свого актуального існування', *Духовність. Культура. Виклики сьогодення. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю (м. Львів, 21–22 квітня)*, Львів: Львівський національний університет ім. І. Франка, с.149–153.

10. Кондратов, А., 1978. 'Звуки и знаки', М.: Знание, 208 с.

11. Мороз, ОЛ., 2011. 'Тональність як текстова категорія: онтологічний аспект', *Нова філологія*, №43, с.94–99.

12. Немеш, О., Романюк, А., Теслюк, В., 2015. 'Аналіз тональності тексту: основні поняття та приклади застосування', *Humanity, computers and communication*, 22–24 April, Lviv, Ukraine.

13. Серл, Дж., 2002. 'Открывая сознание заново', Пер. с англ. А. Ф. Грязнова, М.: Идея-Пресс, 256 с.

14. Солганик, ГЯ., 1984. 'К проблеме модальности текста', *Русский язык. Функционирование грамматических категорий. Текст и контекст*, Т.: Изд-во «Наука», с.173–186.

15. Фатенков, АН., 2004. 'Философ. Опыт самоопределения в языковом пространстве культуры', *Человек*, №1, с.103–114.

16. Фуко, М., 1997. 'История безумия в Классическую эпоху', Пер. с франц. И. К. Стаф, Санкт-Петербург.

17. Червяков, НИ., Лифанова, ЕИ., 2016. 'Представление текстовой информации для анализа тональности текста посредством искусственной нейронной сети. Реализация частного словарного метода', *Наука. Инновации. Технологии*, №1, с.63–70.

18. Яцик, ОП., 2014. 'Тональність як текстова категорія', *Філологічні студії. Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету*, Вип.10, с.139–144.

19. Derrida, J., 1967. 'De la Grammatologie', Paris: *Les Editions de Minuit*.

20. Homiak, MI., Karabin, OY., 2016. 'Ranking text tone', In: *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe*, Warszawa: OOO «Новая Перспектива», Т.8, №7, p.141–143.

21. Rousseau, J.-J., 1789. 'Essai sur l'origine des langues, Ou il est parle de la Mélodie & de l'imitation Musicale', In: *Collection complète des oeuvres*, 17 vol., in-4, Genève, p.355–434.

#### References

1. Aleksjuk, I., 2011. 'G'rajs: u poshukah pryhovanyh znachen' (Grice: in the search of the hidden values)', *Filosof's'ka dumka*, №3, s.79–93.

2. Asaf'ev, BV., 1957. 'Muzykal'naja forma kak process. Kniga vtoraja Intonacija (Music form as process. Book 2: Intonation)', V: Asaf'ev B. V. *Izbrannye trudy v 5-ti t.*: Т.5. М.: *Izd-vo Akademii nauk SSSR*, s.153–276.

3. Bibihin, VV., 1993. 'Delo Hajdeggera (Heidegger's case)', V: Hajdegger M. *Vremja i bytie*, М.: *Respublika*, s.3–14.

4. Blinov, E., 2013. 'Rech' kak pervoe ustanovlenie obshhestva: Russo i revoljucionnaja politika jazyka (Speech as the first establishment of society: Rousseau and revolutinal politics of language)', *Logos*, №6 (96), s.67–96.

5. Burova, OK., 2015. 'Chelovek i veshh'. *Filosofskoe puteshestvie v poiskah partnerstva (A man and a thing. Philosophical travel in looking for partnership)*, Har'kov: *Pravo*.

6. Vasil'ev, SA., 1988. 'Sintez smysla pri sozdanii i ponimanii teksta (Synthesis of meaning when creating and understanding the text)', К.: *Nauk. dumka*.

7. Gadamer, G.–G., 2001. 'Germenevtyka i poetyka. Vybr. tvory (Hermeneutics and poetics. Selected works)', K.: *Junivers*.
8. Hajdamachuk, OV., 2017. 'Sproba vyznachyty tonal'nist' tekstu «Pro gramatologiju» Zh. Derrida (The attempt to define the tonality of the text «Of Grammatology» by J. Derrida)', *Mizhnarodni naukova konferencija «Dni filososfs'kogo fakul'tetu–2017»*, 25–26 kvit.: [materialy dopovidej ta vystupiv] / Za red. A. Je. Konvers'kogo [ta in.], K.: *Vydavnycho-poligrafichnyj centr «Kyj'vs'kyj universytet»*, Ch.2, s.76–78.
9. Karpenko, IV., 2017. 'Stavlennja ljudyny do svogo aktual'nogo isnuvannja (Person's Attitudes to his Actual Existence)', *Duhovnist', Kul'tura. Vyklyky s'ogodennja. Materialy Vseukrai'ns'koi' naukovoï konferencii' z mizhnarodnoju uchastju* (m. L'viv, 21–22 kvitnja), L'viv: *L'vivs'kyj nacional'nyj universytet im. I. Franka*, s.149–153.
10. Kondratov, A., 1978. 'Zvuki i znaki (Sounds and Signs)', M.: *Znanie*, 208 s.
11. Moroz, OL., 2011. 'Tonal'nist' jak tekstova kategorija: ontologichnyj aspekt (Tonality as text's category: ontological aspect)', *Nova filologija*, №43, s.94–99.
12. Nemes, O., Romanjuk, A., Tesljuk, V., 2015. 'Analiz tonal'nosti tekstu: osnovni ponjattja ta pryklady zastosuvannja (Analysis of the tonality of the text: the basic concepts and examples of application)', *Humanity, computers and communication*, 22–24 April, Lviv, Ukraine.
13. Serl, Dzh., 2002. 'Otkryvaja soznanie zanovo (A Re–discovery of the Mind)', Per. s angl. A. F. Grjaznova, M.: *Ideja–Press*, 256 s.
14. Solganik, GJa., 1984. 'K probleme modal'nosti teksta (To problem of text modality)', *Russkij jazyk. Funkcionirovanie grammaticheskikh kategorij. Tekst i kontekst*, T.: *Izd-vo «Nauka»*, s.173–186.
15. Fatenkov, AN., 2004. 'Filosof. Opyt samoopredelenija v jazykovom prostranstve kul'tury (Philosopher. Experience of self–determination in the linguistic space of culture)', *Chelovek*, №1, s.103–114.
16. Fuko, M., 1997. 'Istorija bezumija v Kllassicheskuju jepohu (The story of madness in the classical era)', Per. s franc. I. K. Staf, Sankt–Peterburg.
17. Chervjakov, NI., Lifanova, EI., 2016. 'Predstavlenie tekstovoj informacii dlja analiza tonal'nosti teksta posredstvom iskusstvennoj nejronnoj seti. Realizacija chastnogo slovarnogo metoda (Presentation of text information for analyzing the tonality of the text through an artificial neural network. Realization of the private dictionary method)', *Nauka. Innovacii. Tehnologii*, №1, s.63–70.
18. Jacyk, OP., 2014. 'Tonal'nist' jak tekstova kategorija (Tonality as text category)', *Filologichni studii*. *Naukovyj visnyk Kryvoriz'kogo derzhavnogo pedagogichnogo universytetu*, Vyp.10, s.139–144.
19. Derrida, J., 1967. 'De la Grammatologie', Paris: *Les Editions de Minuit*.
20. Homiak, MI., Karabin, OY., 2016. 'Ranking text tone', In: *Wschodnioeuropejskie Czasopismo Naukowe*, Warszawa: OOO «*Novaja Perspektiva*», T.8, №7, p.141–143.
21. Rousseau, J.–J., 1789. 'Essai sur l'origine des langues, Ou il est parle de la Mélodie & de l'imitation Musicale', In: *Collection complète des oeuvres*, 17 vol., in–4, Genève, p.355–434.

\* \* \*

УДК 1+33+316.422

**ТУРИСТИЧНІ СТЕЖКИ ЖИТТЯ  
І ДІЯЛЬНОСТІ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРІЯ  
(ДАНИЛА ТУПТАЛА)****TOURIST PATH OF LIFE AND ACTIVITY OF  
ENLIGHTENER DYMYTRII (DANYLO TUPTALO)****Грех В. І.,**

кандидат наук із богослів'я, кандидат географічних наук, викладач кафедри туризму, Львівський державний університет фізичної культури (Львів, Україна), e-mail: V.Hrekh@i.ua

**Hrekh V. I.,**

candidate of theological sciences, candidate of geographical sciences, lecturer of the Department of Tourism, Lviv State University of Physical Culture (Lviv, Ukraine), e-mail: V.Hrekh@i.ua

*Стаття дає перелік рекреаційних-туристичних ресурсів, якими є міста, селища і села, з якими пов'язано ім'я святого Димитрія, святителя і митрополита (Данила Туптала) – церковного діяча, великого проповідника, талановитого церковного письменника і релігійного церковного драматурга. У цих населених пунктах перебував, жив, творив і молився великий святий Димитрій, який своїм іменем назавжди прославив їх. З іншого боку, святі місця теж вплинули на формування його особистості. У статті пропонується пройти стежками святителя, щоб відкрити для себе красу і святість цих місць та значний потенціал їхніх рекреаційно-туристичних ресурсів. Стаття буде особливо цікава паломникам та фахівцям з релігійного туризму.*

**Ключові слова:** святитель Димитрій Ростовський, церковний драматург, міста, храми, монастир, релігійний туризм, рекреаційні туристичні ресурси, туристичні стежки.

*This article is to represent the list of recreational tourist resources such as cities, settlements and villages which are related to the name of St. Dymytrii, the famous Enlightener and metropolitan. St. Dymytrii (nee DanyloTuptalo) was a church figure, a large preacher, a talented church writer and dramatist. In these settlements which are the main object of the article he lived and created his work. He forever glorified these places by his name. It is necessary to mention that these places also influenced his personality. In the article it is suggested to follow the paths of Enlightener in order to discover the beauty and holiness of these places and to highlight its considerable potential. The article could be particularly interesting for the pilgrims and the specialists in religious tourism.*

**Keywords:** saint Dimitriy Rostovsky, church dramatist, cities, temples, monastery, religious tourism, recreational tourism resources, tourist trails.

Святий Димитрій, митрополит Ростовський (Данило Савич Туптало, 1651–1709), був людиною надзвичайно талановитою. Крім цього, що він був видатним просвітителем, істориком, філософом, богословом, поетом, частково музикантом, також і талановитим, цікавим та повчальним церковним драматургом.

«Великий святитель нашої Церкви, митрополит Ростовський Димитрій усе своє життя віддав на служіння Господу Богу й Церкві Христовій, як «пастир добрий» (Ін. 10, 11), дбаючи про пастирів і паству, щоб вони «мали життя і мали з достатком» (Ін. 10, 10) [15].

Святитель Димитрій, у миру Даниїл, народився у грудні 1651 року в містечку Макарів, що було розташоване за сорок кілометрів від міста Києва, майбутній праведник Господній [6].

Народився він або одинадцятого грудня, у день пам'яті Данила Стовпника, або сімнадцятого грудня – в день пророка Даниїла [7]. Ось як про це пише І. А. Шляпкін у своїй книзі, одній із

головних про святителя Димитрія, митрополита Ростовського, у перших рядках: «У грудні 1651 року в містечку Макарів, верстах в 40 від Києва, по Житомирському тракту у рядового козака Макарівської сотні Київського полку Сави Григоровича Туптала і дружини його Марії Михайлівни народився син Данило – майбутній святитель Ростовський» [18].

Макарів – містечко Київської області – у часи святого Димитрія належало до володінь гетьмана Литовського. Батько Димитрія, Сава Григорович Туптало, прожив довге життя – 103 роки: народився він у Макаріві в 1599 році, а помер у Києві в 1703-му, його називали «честь і слава війська Запорізького». Будучи простим козаком, дослужився до звання полкового сотника, а потім почав служити Церкві, виконуючи обов'язки ктитора Кирилівської обителі. Кирилівський монастир, заснований князем Чернігівським Всеволодом Ольговичем у XII столітті, був зруйнований Батиєм, але відновлений у XVII столітті і закритий у 1786 році. Сава Григорович і Марія Михайлівна († 1695), його дружина, були побожними людьми і провадили християнське життя. У 1654 році сотник Туптало був на Переяславській раді, а в 1660 році переселився в Київ, у тому ж званні сотника. Більший вплив на отрока мала матір, так як батька постійно відволікали від дому військові справи. Крім Данила виховували ще троє доньок, які народилися в Києві: Памфілія, Февронія, Параскева, що заміж не повиходили, а стали черницями, і всі три одна за одною були ігуменями Святого Йорданського монастиря, якого їм батько поставив у Києві [7]. Перша письмова згадка про Саву Григоровича відноситься до 1650 року, де написано, що в цей час С. Г. Туптало вже немало пожив і багато що побачив, і що він записується в реєстрі козаки Війська Запорізького.

Про дитячі роки святителя мало описано: близько 1660 року макарівський сотник Сава Туптало переїжджає в Київ і поселяється із сім'єю в самому центрі Подолу між Флоровським монастирем і Миколаївсько-Притиським храмом.

Монастирі часу святого Димитрія відзначалися великою святістю, молитовністю, вірністю Богові і своїм ближнім, були дуже помічними і спасаючими. У наш час вони такими залишилися, адже їх збагачували, служили їм такі подвижники як святий Димитрій, і тому монастирі зберігають у собі велику кількість святинь, котрі допомагають людям у тяжкі хвилини. Ці великі святині будувалися на місцях світлих, енергетично позитивних, які недаремно притягували до себе віруючих, побожних парафіян. От тому так багато таємничих і чудесних історій з ними пов'язано [4]. Святителя монастирі захоплювали ще й тим, що вони здебільшого відзначалися жаданням мати в собі образи (ікони), а також відзначалися прекрасними іконостасами, що надавали віруючим благословення і спасіння [12; 16; 17]. Завжди пам'ятав про головну чернечу чесноту – послух, а також був терпеливим і смиренним, і до себе



ставився дуже критично. 1697 року святий писав до свого друга теолога про самого себе. Такі слова писати могла тільки людина високих чеснот, що звикла і здатна до самокритики. Так чисто і свято міг писати тільки монах, який постійно тримає у своєму серці пам'ять про своє призначення і здатний до виконання присяги Господеві й народові.

Піддавав себе самовільним тортурам, укусам комарів та мошкари. Усе своє життя був правдивим аскетом, любив багато й залюбки постити. Надзвичайно сильно любив молитися і гаряче молився. Був також трудолюбивим і правдолюбцем, а також безсрібником [8].

Ще й року не минуло від його постригу в чернецтво, як настоятель подав своє прохання про висвячення Даниїла у сан диякона. Висвячення Даниїла відбулося в день Благощення Пресвятої Богородиці в 1669 році митрополитом Йосифом Тукальським, що був обраний на Київську кафедру і жив тоді в місті Каневі. Йосиф (Нелюбович–Тукальський) – із 1661 р. архієпископ Могилевський, потім митрополит Київський; був у полоні в поляків. Помер у Чигирині в 1676 році. Димитрій, у сані диякона, залишався у Кирилівській обителі досить довгий час. Був дуже слухняний, у всьому підкорявся він настоятелеві, старанно і смиренно служив братії і беззаперечно виконував усякий послух. До церкви святий Димитрій завжди приходив першим і виходив із неї останній; у храмі стояв зі страхом, благоговійно слухаючи слова Священного Писання. Перебуваючи наодинці в келії він часто молився, писав і складав те, що доручав йому ігумен, і старанно продовжував свої наукові заняття. При постригу прийняв ім'я Димитрій, що зі старогрецької мови означає «належить Димитрі, богині землі», що має буквальне значення «мати–земля» – символ плодючості, життєздатності [11].

Святий Димитрій, митрополит Ростовський (Данило Туптало), промислом Божим, побував у багатьох місцях України і поза її межами, у тоді його час життя і діяльності. У цих місцях пройшло його життя, творча та молитовна діяльність, у них він писав свої праці, основною якою є «Четьї–Мінеї», інші богословські праці, і, звичайно, свої церковні, релігійні драматичні твори. Побувати в кожному місці було б дуже важко, але в окремих, які ми рекомендуємо відвідати, буде свято, цікаво, корисно і спасенно. Святий Димитрій, свого часу, хронологічно побував у таких населених пунктах: Макарів, Київ, Канів, Новодвір, Вільно, Слуцьк, Грозів, Старожице, Старчиці, Березна, Батурин, Чернігів, М'янин, Максаків, Рудня, Москва, Глухів, Новгородок Сіверський, Ростов, інші. Треба також розуміти, що святий Димитрій побував у деяких місцях по декілька раз.

Згідно даного переліку уявімо собі туристичні стежки життя і діяльності святого Димитрія, митрополита Ростовського і по порядку розглянемо і ознайомимося з цими святими місцями де ступала нога великого святого, а сьогодні ми маємо можливість хоча б частково торкнутися тієї божественної благодаті, яку вбрав великий

митрополит, перебуваючи у цих Богом даних місцевостях. Сподіваємося, що проходження шляху слідами святого у святих місцях допоможе і нам стати тими світильниками, яким був святий Димитрій, святий, яких земля народжує раз на сто, або й більше років, коли відчуємо велич його служіння і молитви. Свято буде, щоб ми ознайомилися і побували хоча б на декількох туристичних стежках святого Димитрія, митрополита Ростовського (Данила Туптала).

Найперше згадаємо містечко Макарів, де народився святий Димитрій (Данило Туптало), і якому присвячена окрема стаття, з якою можемо ознайомитися і прочитати [6].

Після Макарова родина переїхала у місто Київ, яке є великим рекреаційно–туристичним ресурсом, який, через надзвичайну чисельність туристичних стежок, вимагає багато часу для ознайомлення, і якому присвячено величезна кількість туристичної літератури. Тут плідно працював і молився святий Димитрій, і де все нагадує про нього, але найбільші святині Димитрієвого міста необхідно ще раз згадати, які є рідними для всього українського народу. Це такі святі місця як: Собор святої Софії, Києво–Печерська лавра, Володимирський собор, Михайлівський собор, Андріївська церква, Володимирська гірка та пам'ятник святому Володимиру Великому [6]. Цікаво і доцільно відвідати: Хрещатик, Майдан Незалежності, Андріївський узвіз, Золоті ворота, Маріїнський Палац, телевізійну вежу, а також походити святими, скорботними дорогами, якими колись ходив святий Димитрій, і які стали останніми у житті небесної сотні, але і першими до небес, до життя вічного, до життя з Богом. Увесь Київ – великий рекреаційно–туристичний ресурс, у якому жив, творив і молився великий митрополит Димитрій (Данило Туптало).

У Каневі, двадцять п'ятого березня 1669 року, святий Данило Туптало був зведений у сан диякона преосвященим митрополитом Йосифом Тукальським. Місто Канів – святе місце, місто вічного спочинку великого кобзаря українського народу Тараса Григоровича Шевченка, ще далеко до прийняття у своє серце великого поета, приютило і зіграло великого митрополита, устоївши його духовним саном диякона. Канів – місто обласного підпорядкування, районний центр Канівського району Черкаської області. Населення – 25 224 (на 1 вересня 2015 року) особи. Перша письмова згадка про Канів міститься в «Печерському патерику» і датується між 1074 і 1088 роками. Канів згадується також у 1144 році, коли князь Всеволод Ольгович заснував тут церкву святого Юрія (Успенський собор). У середині XII століття Канів був великим містом і відіграв велику роль в житті Давньої Русі. 1155 року він відомий як офіційне місце зустрічей руських князів з половецькими послами. Тут проходив великий шлях «з варяг у греки», який був важливою торговою артерією держави [9].

До Канева кожного дня прибуває велика кількість туристів, адже Канів це теж достойний туристично–рекреаційний ресурс, у якому можна



побачити незабутні святі місця: висока могила українського пророка Тараса Шевченка на Тарасовій горі (Чернечій горі), Канівський музей Тараса Шевченка, Успенський (Георгієвський) собор, 1444 р., Будинок Василянського училища, 1784, Канівський Природний заповідник, Синагога (мур.), Канівський історичний музей, Канівський музей народного декоративного мистецтва, Музей військової техніки просто неба, Державний історико-культурний заповідник «Трахтемирів», Канівський природний заповідник, Шевченківський національний заповідник «Тарасова гора», Костянецький Яр – комплексна пам'ятка природи місцевого значення. Канівські куести – геологічна пам'ятка природи місцевого значення, Канівські луски [9].

Тринадцятого серпня 1677 року, святий Димитрій прибув у Новодвір, до старої і нової церкви, щоб в одній із них поклонитися чудотворному образу Пресвятої Богородиці. Місто Новодвір'я розташоване в Білорусії, так само як і багато інших міст і селищ, у яких бував святий Димитрій (Данило Туптало), і які розташовані в інших країнах.

П'ятого–шостого лютого 1979 року, святий Димитрій перебував у місті Березна в Максаківському монастирі. Кожному побожному християнину буде цікаво відвідати це святе місто, де колись в свій час був великий митрополит. Березна – селище міського типу Менського району Чернігівської області. Селище на півдорозі від Чернігова (за 40 км) до Мени, районного центру, це шлях Чернігів – Новгород–Сіверський.

Перша згадка про Березну (Березой) датована 1152 роком. Згідно зі стародавніми переказами, назва населеного пункту пішла від березових лісів, які росли навколо першого поселення в цій місцевості. У місті знаходилися: одна салотопня, п'ять олійниць, шість кузень, дві крупорушки, близько 20 млинів і два цегельні заводи. Одне з найголовніших занять населення містечка було винокуріння. Березна займала одне з перших місць з виготовлення вина та прибутковості від його збуту.

У Березні діють дві загальноосвітні школи, допоміжна школа–інтернат, музична школа, лікарня, аптека, дитячий садок, відділення зв'язку, Березнянський історико–красназничий музей імені Г. Г. Верьовки, дві бібліотеки. У 1995 р. створене і діє перше в Україні «Співоче поле» в сільській місцевості.

У селищі є храм. Пізнавально буде побувати також у лісництві [3].

Цікавою туристичною стежкою буде і місто Батурич, де митрополит Димитрій побував кілька разів. Перший раз він прибув до Батурина в суботу, після шостого лютого, до монастиря, і був тепло прийнятий самим ясновельможним гетьманом. У Батурич другий раз прибув першого березня 1682 року, на посаду ігумена Батуричського монастиря.

Наступного разу прибув до Батурина і монастиря п'ятнадцятого січня 1686 року, де дев'ятого лютого знову став ігуменом.

Місто Батурич є дуже цікавим і важливим рекреаційно–туристичним ресурсом, яке має велику козацьку славу, але його велич ще й у тому, що в ньому жив і творив, і молився великий святий Димитрій Туптало.

Батурич – місто Бахмацького району Чернігівської області на річці Сейм (басейн Дніпра), за 23 км на пн. сх. від залізничної станції Бахмач–Пасажирський. Батурич відіграв значну роль в історії України. У 1669–1708 та 1750–1764 роках місто було резиденцією гетьманів Лівобережної України, із ним пов'язана діяльність таких визначних політичних лідерів часів Гетьманщини, як Дем'ян Ігнатович, Іван Самойлович, Іван Мазепа, Пилип Орлик, Кирило Розумовський. На території міста розташовані пам'ятки та об'єкти культурної спадщини, що формують Національний історико–культурний заповідник «Гетьманська столиця». Побувавши в Батуричі цікаво буде відвідати: Будинок–музей генерального судді Василя Кочубея, а також і інші пізнавальні місця:

Батуричський історико–красназничий музей;  
Церкву Воскресіння Господнього;  
Палац гетьмана Кирила Розумовського;  
Батуричську фортецю;  
Музей археології Батурина;  
Покровську церкву;  
Пам'ятники Батурина [2].

Місто розташоване на Чернігівському Поліссі, лівому березі річки Сейм, де залягають поліські і лісостепові ландшафти. Річка Сейм – ліва притока річки Десни, яка протікає по місту з північного заходу на південний схід. Одним із найбільших озер є озеро Шовковиця. Довколишня природа є надзвичайно красивою і принесе багато радості туристам.

Дев'ятого вересня 1681 вступив святий Димитрій на ігуменську посаду в Максаківський монастир села Максаки.

У наш час Максаки – село в Україні, у Менському районі Чернігівської області. Населення становить 416 осіб. Неподалік від села розташовані два природні дива природи – Озеро «Тихе» та Урочище «Лощ».

Неподалік від с. Максаки на лівому березі р. Десни був розташований Максаківський Спасо–Преображенський монастир, відновлений у 1642 р. монахами Трубчевського монастиря. Величний Троїцький собор Максаківського монастиря був збудований коштом православного магната і сенатора Речі Посполитої Адама Киселя, який був щедрим меценатом. У 60–70-х рр. XVII ст. для захисту від татарських нападів навколо монастиря споруджено земляний вал з дерев'яною стіною, і обитель перетворено на фортецю.

1786 року обитель закрили. Відновили її лише у 1803 р. Із 1829 року почав діяти як жіночий Максаківський Троїцький монастир. У 30-х роках ХХ століття більшовицька влада його закрила, Троїцький собор зруйнували. Цеглу з будівель вивозили на будівництво школи в райцентрі. Збереглися залишки муру, дзвіниці, корпус келій (будинок ігумені), споруджений у 50-х роках

XIX століття у формах пізнього класицизму. Залишки монастиря разом з природним оточенням створюють мальовничий архітектурно-ландшафтний комплекс [13]. Туристам буде цікаво побувати в с. Максаків і побачити залишки монастиря часів святиителя Димитрія Ростовського.

У Петрів піст 1694 року святий Димитрій прибув до міста Глухів, де став ігуменом Глухівського монастиря. Місто Глухів теж є значним рекреаційно-туристичним ресурсом України, знаходиться воно на Сіверщині і є центром Глухівського району Сумської області. Місто Глухів розташоване на річці Есмань. Його площа – 83,74 км<sup>2</sup>, а населення складає 35,8 тис. осіб (на основі перепису 2001 року). Місто було столицею війська Запорізького впродовж 1708–1764 років. Воно було значним історичним осередком східного Полісся та театральний осередок України.

До історико-архітектурних пам'яток Глухова належать:

Миколаївська церква – головна споруда Радного майдану, у якій наставляли на гетьманство Д. Апостола та К. Розумовського, а раніше виголосили анафему І. Мазепі. Є пам'яткою історії та архітектури національного значення, 1693–1695;

Трьоханастасіївська церква (1884–1897) – споруджена завдяки місцевим меценатам братам М. Л. та Ф. А. Терещенкам.

Спасо-Преображенська церква (1765) – тетраконховий храм;

Вознесенська церква – збудована в 1767 році архітектором А. В. Квасовим та перебудована у 1811 році;

Міський краєзнавчий музей, розташований у будинку колишнього Дворянського зібрання і є пам'яткою архітектури XIX ст., (1811 рік);

Київська брама міської фортеці – пам'ятка історії, архітектури та містобудування XVIII ст., (1766–1769 роки).

У місті встановлено низку пам'ятників, зокрема: композиторові Д. Бортнянському та М. Березовському (скульптор – Інна Коломієць); пам'ятний знак та пам'ятник Тарасові Шевченку, а також загиблим солдатам у роки Другої Світової війни та багато інших.

Недалеко від Глухова (14 км) знаходиться Свято-Різдва Богородиці Глинська Пустинь – чоловічий монастир (ставропігійний).

На околиці Глухова, його північно-західній стороні створено заказник місцевого значення – Чернечі джерела, що здавна славилися як цілющі. У цій місцевості, за переказами, був монастир, тому й річечка, яка протікає в мальовничій долині, називається Чернечою. Тутешня вода має велику славу завдяки її лікувальним властивостям, і чутки про це поширилися далеко за межі Глухівщини. Тож не мілів потік віруючих та мирян, які вирушали сюди звідусіль з молитвою на вустах і непереборним бажанням припасти до життєдайної волги. Кілька років тому у цьому святому місці за підтримки підприємств, організацій міста й району, приватних підприємців, небайдужих жителів було зведено й освячено храм-каплицю,

встановлено хрест, облаштовано купальню та споруджено сходи й містки для зручного доступу до цілющої води. Сюди приходять поодинокі, родинами, дружними колективами. Але не задля гучного відпочинку (правилами, які прикріплено на видному місці, забороняється галасувати), а для того, щоб у молитві просити в Бога здоров'я й благополуччя [5].

Святитель Димитрій Ростовський дуже часто бував у Чернігові, цьому видатному історичному славному центрі великої української історії. Місто Чернігів є достойним рекреаційно-туристичним ресурсом і в якому перебував великий митрополит і великий святий. Куди б не пішли ми у Чернігові, всюди можемо знайти цікаві міста, і все місто наповнене туристичними напрямками, але доречно буде перерахувати храми, якими завжди славився Чернігів: храми Дитинця, Спасо-Преображенський (Спаський) собор (XI ст.), Борисоглібський собор, Іллінська церква (XII ст.), Успенський собор (XII ст.), Єлецький Успенський монастир (XII ст.), П'ятницька (св. Параскеви) церква, собор Троїцького Іллінського монастиря (1679–1689), Катерининська церква (1715). Проводячи екскурсії в Чернігові, пам'ятаймо про великого церковного діяча, вірного сина Православної Церкви України.

Ще одним важливим рекреаційно-туристичним ресурсом є місто Новгород Сіверський, що за часів святиителя Димитрія носило назву Новгородок Сіверський. Сімнадцятого вересня 1699 року святий прибув у Новгородський монастир Всемилощивого Спаса, де став архімандритом цього монастиря. Туристам теж варто включити місто Новгород Сіверський у свої туристичні стежки.

Новгород-Сіверський – місто обласного значення в Чернігівській області, центр Новгород-Сіверського району. Розташоване на березі річки Десна. Є одним із найпівнічніших міст України. Населення на перше січня 2016 року становило 13 652 мешканців [14]. Дуже цікава історія міста, його природа, пам'ятки історії та культури, а також храми: Петропавлівська церква Спаського монастиря, Церква Миколая Чудотворця, Спасо-Преображенський монастир, Спасо-Преображенський собор, Успенський собор, інші.

**Висновки.** Стаття починається з ознайомлення з дитячими і юнацькими роками Данила Туптала, майбутнього великого святиителя митрополита Ростовського. Подається його життя у Макарові, а потім у Києві, куди вони переїхали. Розповідається про його сім'ю, батька Саву Григоровича Туптала, матір Марію Михайлівну, та сестер, Памфілію, Февронію, Параскеву, що заміж не повиходили, а стали черницями, і всі три одна за одною були ігуменями Святого Йорданського монастиря, якого їм батько поставив у Києві.

Вказано про постриг Даниїла Туптала у чернецтво, але ще року не минуло як настоятель подав своє прохання про висвячення його у сан диякона. Дияконське свячення Даниїла відбувалося в день Благовіщення Пресвятої Богородиці в 1669 році митрополитом Йосифом Тукальським, що був

обраний на Київську кафедру і жив тоді в місті Каневі.

Стаття повідомляє, що до церкви святий Дмитрій завжди приходив першим і виходив із неї останній; у храмі стояв зі страхом, благоговійно слухаючи слова Священного Писання. Перебуваючи на одинці в келії він часто молився, писав і складав те, що доручав йому ігумен, і старанно продовжував свої наукові заняття. При постригу прийняв ім'я Дмитрій, що зі старогрецької мови означає «належить Дмитрі, богині землі», що має буквальне значення «мати-земля» – символ плодючості, життєздатності.

Данило Туптало, великий святий Дмитрій, митрополит Ростовський, промислом Божим, відвідав багато місць України, а також міста поза її межами, у тоді його земний час. В цих місцях він жив, творив та молився, в них він писав свої праці, основною якою є «Четьї–Мінеї», інші богословські праці, і звичайно його церковні, релігійні драматичні твори. В статті перераховано населені пункти в яких побував святий Дмитрій, свого часу.

Згідно даного переліку складено туристичні стежки життя і діяльності святого Дмитрія, митрополита Ростовського, на які рекомендуємо ступити багатьом любителям туризму, і які принесуть їм багато цінного для їх душі і тіла, побачити місця де ступала нога великого святого, і де маємо можливість хоча б мізерну частину відчутти божественної благодаті, яку вбирає великий митрополит будучи у цих Богом даних місцевостях.

Найперше згадується містечко Макарів, де народився святий Дмитрій (Данило Туптало), і якому присвячена окрема стаття, з якою можемо ознайомитися і прочитати [6].

Після Макарова родина переїхала у місто Київ, яке є великим рекреаційно–туристичним ресурсом, в якому туристичні стежки можуть складати надзвичайно довгий час, і якому присвячено величезна кількість туристичної літератури, і де так плідно працював і молився святий Дмитрій, і де все нагадує про нього.

Кожна людина мріє побувати у місті Каневі, яке є святе місце, місто вічного спочинку великого кобзаря українського народу Тараса Григоровича Шевченка. Перед тим як прийняти у своє серце великого поета, місто Канів прийняло і зіграло великого митрополита, удостоївши його духовним саном диякона, на якого був висвячений двадцять п'ятого березня 1669 року преосвященим митрополитом Йосифом Тукальським.

П'ятого – шостого лютого 1979 року, святий Дмитрій перебував у місті Березна в Максаківському монастирі. Кожному побожному християнину буде цікаво відвідати це святе місто, де колись в свій час був великий митрополит. Стаття рекомендує теж побувати у Березні – селищі міського типу Менського району Чернігівської області.

Стаття подає і описує цікаву туристичну стежку до міста Батурич, де митрополит Дмитрій

побував кілька разів, і куди перший раз прибув в суботу, після шостого лютого, до монастиря, і самим, ясновельможним гетьманом милостиво прийнятий. В Батурич другий раз прибув першого березня 1682 року, на посаду ігумена Батуричського монастиря. Також наступного разу прибув до Батурича і монастиря п'ятнадцятого січня 1686 року, де дев'ятого лютого знову став ігуменом.

Місто Батурич є дуже цікавим і важливим рекреаційно–туристичним ресурсом, яке має велику козацьку славу, але і його велич і в тому, що в ньому жив і творив, і молився великий святий Дмитрій Туптало, і тому його туристична стежка має достойне місце.

Стаття знайомить нас і з багатьма іншими туристичними стежками, описує інші міста, в яких бував святий Дмитрій, і в яких варто побувати багатьом туристам, що збагатять себе новими знаннями, отримують велику естетичну насолоду і відчують працьовитість і благословення великої людини, великого святого і великого митрополита Дмитрія Ростовського (Данила Туптала).

#### Список використаних джерел

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Переклад Патріарха Філарета (Денисенка), 2004. Київ: Видавництво Київської Патріархії, 1415 с.
2. 'Батурич', *Вікіпедія*. [online] Доступно: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Батурич> (дата звертання 27 лютого).
3. 'Березна (сміт)', *Вікіпедія*. [online] Доступно: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Березна\\_\(сміт\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Березна_(сміт)) (дата звертання 27 лютого).
4. Гаврилов, ДА., 2007. 'Исцеляющая сила предметов, икон, святых мест', Ростов н/Д: *Феникс*, 160 с.
5. 'Глухів', *Вікіпедія*. [online] Доступно: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Глухів> (дата звертання 27 лютого).
6. Грех, ВІ., кандидат наук з богослів'я, кандидат географічних наук, 2019. 'Містечко Макарів – релігійний туристично–рекреаційний ресурс – місце народження святого Дмитрія (Данила Туптала)', *Гілея: науковий вісник*, К.: «Видавництво «Гілея», Вип.140 (1). Ч.2. Філософські науки, с.11–16.
7. Іларіон (Іван Огієнко), митрополит, 2001. 'Святий Дмитрій Туптало', *Православний вісник*, К.: *Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату*, №11–12, с.22–24.
8. Іларіон (Іван Огієнко), митрополит, 2002. 'Святий Дмитрій Туптало', *Православний вісник*, К.: *Видання Української Православної Церкви Київського Патріархату*, №9–10, с.29–36.
9. 'Канів', *Вікіпедія*. [online] Доступно: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Канів> (дата звертання 27 лютого).
10. 'Київ – туристичний путівник', *Вікімандрю*. [online] Доступно: <https://uk.wikivoyage.org/wiki/Київ> (дата звертання 26 лютого).
11. Комрат, ЕП., 2006. 'Женские и мужские Имена и Святыя Покровители', Донецк: ООО ПКФ «БАО», 256 с.
12. 'Короткі відомості про свята Православної Церкви', 1992. *Українська Православна Церква – Київський Патріархат*, 112 с.
13. 'Максаки (Україна)', *Вікіпедія*. [online] Доступно: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Максаки\\_\(Україна\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Максаки_(Україна)) (дата звертання 27 лютого).
14. 'Новгород–Сіверський', *Вікіпедія*. [online] Доступно: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Новгород-Сіверський> (дата звертання 27 лютого).
15. Сойко Богдан, диякон, 1972. 'Святий Дмитрій, митрополит Ростовський і його погляд на храм, богослужіння і таїнство Святого Причастя', *Православний вісник*, К.: *Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського і Галицького*, №8, с.22–24.
16. Степовик, Дмитро, 2010. 'Іконологія й іконографія', Івано–Франківськ: *Нова Зоря*, 320 с./+ кольорова вкладка – 62 с.
17. Степовик, Дмитро, 2012. 'Новий ренесанс: Ікони Андрія Дем'янчука', К.: *Видавництво імені Олени Телізи*, 368 с.: іл.

18. Шляпкин, ИА., 1891. 'Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.)', С.–Петербург: *Типография и Хромолитография А. Траншель, Стремная*, №12, 106 с.

### References

1. 'Biblija. Knygy Svjashhennogo Pysannja Starogo ta Novogo Zavitu. Pereklad Patriarha Filareta (Denysenka) (Bible. Old and New Testament Scripture Books. Translation of Patriarch Filaret (Denisenko))', 2004. Kyi'v: *Vydavnytvo Kyi'vs'koi' Patriarhii'*, 1415 s.
2. 'Baturyn (Baturin)', *Vikipedija*. [online] Dostupno: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Baturyn> (data zvertannja 27 ljutogo).
3. 'Berezna (smt) (Berezna (smt))', *Vikipedija*. [online] Dostupno: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Berezna\\_\(smt\)](https://uk.wikipedia.org/wiki/Berezna_(smt)) (data zvertannja 27 ljutogo).
4. Gavrilov, DA., 2007. 'Iscljajushhaja sila predmetov, ikon, svjatyh mest (Healing power of objects, icons, holy places)', Rostov n/D: *Feniks*, 160 s.
5. 'Gluhiv (Gluhiv)', *Vikipedija*. [online] Dostupno: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Gluhiv> (data zvertannja 27 ljutogo).
6. Greh, VI., kandydat nauk z bogosliv'ja, kandydat geogra-fichnyh nauk, 2019. 'Mistechko Makariv – religijnyj turystyčno-rekreacijnyj resurs – misce narodzhennja svjatytelja Dymytrija (Danyla Tuptala) (The town of Makariv – a religious tourist and recreational resource – the birthplace of St. Demetrius (Danylo Tuptala))', *Gileja: naukovyj visnyk*, K.: «Vydavnytvo «Gileja», Vyp.140 (1). Ch.2. Filosofov'ki nauky, s.11–16.
7. Ilarion (Ivan Ogijenko), mytropolyt, 2001. 'Svjatyj Dymytrij Tuptalo (St. Demetrius Tuptalo)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №11–12, s.22–24.
8. Ilarion (Ivan Ogijenko), mytropolyt, 2002. 'Svjatyj Dymytrij Tuptalo (St. Demetrius Tuptalo)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ukrai'ns'koi' Pravoslavnoi' Cerkvy Kyi'vs'kogo Patriarhatu*, №9–10, s.29–36.
9. 'Kaniv (Kaniv)', *Vikipedija*. [online] Dostupno: <https://uk.wikipedia.org/wiki/Kaniv> (data zvertannja 27 ljutogo).
10. 'Kyiv – turystychnyj putivnyk (Kiev is a tourist guide)', *Vikimandry*. [online] Dostupno: <https://uk.wikivoyage.org/wiki/Kyiv> (data zvertannja 26 ljutogo).
11. Komrat, EP., 2006. 'Zhenskije i muzhskie Imena i Svjatyje Pokroviteli (Female and Male Names and Holy Patrons)', Doneck: *OOO PKF «BAO»*, 256 s.
12. 'Korotki vidomosti pro svjata Pravoslavnoi' Cerkvy (Brief information about the holidays of the Orthodox Church)', 1992. *Ukrai'ns'ka Pravoslavna Cerkva – Kyi'vs'kij Patriarhat*, 112 s.
13. 'Maksaky (Ukrai'na) (Maksaki (Ukraine))', *Vikipedija*. [online] Dostupno: <https://uk.wikipedia.org/wiki> (data zvertannja 27 ljutogo).
14. 'Novgorod–Sivers'kyj (Novgorod–Siverskyj)', *Vikipedija*. [online] Dostupno: <https://uk.wikipedia.org/wiki> (data zvertannja 27 ljutogo).
15. Sojko Bogdan, dyjakon, 1972. 'Svjatytel' Dymytrij, mytro-polyt Rostovs'kyj i jogo pogljad na hram, bogoslužhinnja i tai'nstvo Svjatogo Prynastja (St. Demetrius, Metropolitan of Rostov and his view of the temple, worship and sacrament of the Holy Communion)', *Pravoslavnyj visnyk*, K.: *Vydannja Ekzarha vsijej' Ukrai'ny, mytropolyta Kyi'vs'kogo i Galyc'kogo*, №8, s.22–24.
16. Stepovyk, Dmytro, 2010. 'Ikonologija j ikonografija (Iconology and iconography)', Ivano–Frankivs'k: *Nova Zorja*, 320 s./ + kol'orova vkladka – 62 s.
17. Stepovyk, Dmytro, 2012. 'Novyj renesans: Ikony Andrija Dem'jančuka (New Renaissance: Icons of Andrei Demianchuk)', K.: *Vydavnytvo imeni Oleny Teligy*, 368 s.: il.
18. Shljapkin, IA., 1891. 'Sv. Dimitrij Rostovskij i ego vremja (1651–1709 g.) (St. Demetrius of Rostov and His Time (1651–1709))', S.–Peterburg: *Tipografija i Hromolitografija A. Transhel'*, *Stremnaja*, №12, 106 s.

\* \* \*



УДК 261.8

**ОСОБЛИВОСТІ КАТОЛИЦЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ  
ТА ЦЕРКОВНОГО ВЧЕННЯ В КОНТЕКСТІ  
РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СВІТУ****PECULIARITIES OF CATHOLIC PHILOSOPHY  
AND CHURCH DOCTRINE IN THE CONTEXT OF  
THE DEVELOPMENT OF THE MODERN WORLD****Гуцалюк Ю. С.,**

аспірантка, Національний університет  
«Острозька академія», викладач, Хмельницький  
торговельно-економічний коледж Київського  
національного торговельно-економічного  
університету (Хмельницький, Україна), e-mail:  
sergeevna0070@gmail.com

**Hutsalyuk Yu. S.,**

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

*Аналізуються значення та роль церковного вчення у розрізі світського, релігійного життя, зокрема формування справедливості та братерства здійснюється відповідно до принципів соціального вчення Церкви, котре потрібно розглядати через призму сучасних суспільних відносин. Метою статті є визначення особливостей католицької філософії, її роль у сучасному релігійному житті. Аналізуються формування цінностей як суспільних так і релігійних, людської гідності, спільного блага, солідарності.*

*Розглядаються моральне вчення, моральні норми не лише між особами, а й у контексті стосунків між людиною та Богом. У статті аналізується тісний взаємозв'язок як світської сфери так і релігійної у розрізі католицизму, де інтеграційні процеси відіграють важливу роль. Висновки можна сформулювати таким чином: католицизмом накопичено значний досвід пристосування своїх інститутів, ідеології та форми діяльності до соціально-економічних, політичних та культурних умов суспільства, що змінюються.*

**Ключові слова:** еkleктицизм, містика, томізм, феноменологія, солідарність, секуляризація, глобалізація, політеїзм.

*The article analyzes the significance and role of church teaching in the context of secular, religious life, in particular the formation of justice and brotherhood is done in accordance with the principles of the social teaching of the Church, which should be considered in the light of modern social relations. The purpose of the article is to identify the peculiarities of Catholic philosophy and church doctrine in the context of the development of the modern world. The formation of values of both social and religious, human dignity, common weal, solidarity is analyzed.*

*Moral doctrine, moral norms are considered not only between individuals, but also in the context of relations between man and God. The article analyzes the close relationship between the secular sphere and the religious one in the context of Catholicism, where integration processes play an important role. We can come to the following conclusion that Catholicism has gained considerable experience in adapting its institutions, ideology and forms of activity to changing socio-economic, political and cultural conditions.*

**Keywords:** eclecticism, mysticism, thomism, phenomenology, solidarity, secularization, globalization, polytheism.

**Актуальність** даної теми полягає у тому, що сучасне суспільство диктує свої вимоги та рамки у контексті різних сфер суспільного життя, що у свою чергу не може бути осторонь релігії, та віруючих. Зокрема під впливом глобалізації суспільства та ерою інтернет технологій людина під іншим кутом сприймає ту чи іншу інформацію котра їй подається, і релігійна сфера цьому не виняток. Сучасний глобалізований світ все частіше акцентує увагу на проблематиці сутності людини, її смислу життя, цілісної концепції людини. Як на

теренах України так і у світі католицизм займає одні із провідних позицій, тому є доречним та актуальним це розглянути. Тому католицька філософія та церковне вчення має свої особливості у розрізі сучасного світу.

Проблематикою даної теми виступає значний інтерес до духовного світу особи, адже матеріальна та духовна сфера переплетені між собою. Прогрес багатьох сфер сучасного суспільства є свідченням поворотного пункту людства. Людство живе в період знань та інформації, які привели до нових та часто невидимих видів влади. Тому моральні норми, релігійність, духовність є необхідною складовою існування сучасної особистості.

**Ступінь розробленості проблеми.** Дана тема має значний науковий інтерес, адже роль католицизму у світовій релігійній спільноті досить вагома. Тому актуальні питання взаємозв'язку католицької філософії та церковного вчення висвітлені у працях А. М. Колодного, де розглянуті основні особливості вчення, догматизму, обрядовості. Також питання про католицьку філософію були розглянуті у працях Б. Кузмицького, Андрі де Любака, І. Б. Меца, А. М. Чернія, В. І. Докаша, В. І. Лубського. Також висвітлені дані питання у Енцикліці Івана Павла II «Віра та розум». У адортації «Evangelii gaudium» вказано, що потрібно реформувати Церкву, щоб вона стала більш місійною. Розглянуті питання католицької віри багатьох народів, що стоїть нині перед викликом з боку поширення нових релігійних рухів, що є певною мірою результатом реакції людей на матеріалістичне, індивідуалістичне суспільство, орієнтоване на споживання, а з іншого боку використання злиденного становища населення в різних країнах.

**Метою** даної статті є розкриття особливостей католицької філософії та церковного вчення безпосередньо у контексті розвитку сучасного світу.

Католицька філософія об'єднує різноманітні школи, основним завданням яких є обґрунтування католицького віровчення. Одні з них виконують чисто службові цілі і входять в офіційну церковну доктрину, інші – існують поза її межами, але виконують щодо неї метателогічні функції й опосередковано впливають на її формування та еволюцію.

Сучасна католицька філософія розвивається у двох основних напрямках – «академічному», пов'язаному з дослідженнями чисто христологічної тематики, і, так би мовити, соціальному – тому, який займається проблемами сьогоденної реальності з позиції Церкви [6, с. 6].

На відміну від православних філософсько-теологічних конструкцій, які базувались переважно на грецькій ідеалістичній філософії, фундаментом католицької філософії виступає інша філософська традиція – римський еkleктицизм з його суб'єктивістським підходом, в рамках якого юридичний практицизм (Ціцерона) і рефлексуючий психологізм (Сенеки) доповнюють один одного [10]. У зв'язку з цим для католицької теології Бог

і людина перш за все суть суб'єкти волі. Для неї найважливішим є пошук гармонії волі Бога і волі людини – або в раціонально–юридичній площині (схоластика), або на шляхах сентиментального переживання з орієнтацією на індивідуалістичний суб'єктивізм (містика). Основною теоретичною проблемою католицизму є співвідношення свободи волі людини і божественного приречення. Тому тут важливе місце відводиться теорії передвизначення.

В Апостольській адгортації звертається увага на прогрес багатьох сфер сучасного суспільства, що є свідченням поворотного пункту історії людства. Можна схвалювати кроки на шляху поліпшення добробуту людей, освіти а комунікацій. Людство живе в період знань та інформації, які привели до нових і часто невидимих видів влади. У той же час Папа зазначив, що ми стоїмо перед великою відповідальністю, оскільки нинішня ситуація, якщо ми не знайдемо правильних рішень, може викликати процеси втрати людського обличчя, що потім буде дуже важко призупинити.

Понтифік наголосив також, що Церква повинна бути з відчиненими дверима, щоб люди, які «перебувають у пошуках», не стикалися з «холодом». На його думку, обов'язковим є «душпастирське та місійне навернення». Святіший Отець закликав усіх охрещених до того, щоб вони з життєрадістю та динамізмом несли іншим любов Ісуса. Це завдання має бути спрямоване на те, щоб подолати в нинішньому світі загрозу «впадання в індивідуалістичний сум». Адже сучасне суспільство в загальному не рахується з думкою та почуттями кожного, ми живемо у еру технологій, тому аспект збагачення та матеріалістичне розуміння суспільства все таки переважає.

Цікавим та обґрунтованим є погляди щодо ситуації котра склалася у сучасному суспільстві. Одна з причин нинішньої ситуації полягає у відношенні до грошей, у нашому спокійному визнанні їх домінування над нами та нашими суспільствами. Фінансова криза може заставити забути, що біля її першоджерел знаходиться глибока антропологічна криза: заперечення пріоритету особистості людини, оскільки ми створили нових ідолів. Отже, ми маємо нову безжалісну форму фетишизму грошей і диктатуру економіки без обличчя і без людської мети. Світова криза, що вразила фінанси та економіку, чітко виявила брак антропологічної орієнтації, що зводить людину до споживання.

Також цікавим є питання про електронні гроші та криптовалюту, люди купують у соціальних мережах товари, замовляють послуги, тому це питання також є складовим у формуванні свідомості та бачення як економічної так і соціальної картини світу. В нинішніх умовах (11, п.56), коли доходи частини населення непомірно зростають, а рівень життя більшості дедалі дужче відстає від «щасливої меншості». Ця нерівність спричинена певною мірою поширенням ідеології, яка захищає абсолютну автономію ринків та фінансові спекуляції і оспороє право контролю держави, яка зобов'язана охороняти спільне

благо. Інтереси і механізми сучасної економіки сприяють підогріванню і споживання, яке, однак, разом з соціальною нерівністю наносить подвійну соціальну шкоду (11, п.60). Таким чином соціальна нерівність рано чи пізно викликає насильство [4, с. 240].

У другій половині ХХ ст., у зв'язку із загальною кризою католицизму, ідеї неомізму зазнають певних реконструкцій. В період підготовки і в ході II Ватиканського собору більшість теологів і релігійних філософів виступили з вимогою відмови від монопольного положення томізму у католицькій теології, який, на їх думку, перетворився в гальмо на шляху оновлення й вирішення Церквою актуальних проблем. Ідеологи оновлення протиставили томізму концепцію плюралізму, як відкрила шлях для активного синтезу католицької філософії з ідеями феноменології, екзистенціалізму, структуралізму, позитивізму та інших світських філософських шкіл. Плюралістичні тенденції знайшли підтримку у папи Павла VI. Але в період понтифікату Івана Павла II, який в цілому проходить під знаком консолідації і зміни доктрини й дисципліни всередині Церкви, своєю енциклою «Віра і розум» (1998 р.) папа робить спробу повернення до монополізму у католицькій філософії, віддаючи перевагу томізму [3, с. 24].

У адгортації зазначено також, що католицька віра багатьох народів стоїть нині перед викликом з боку поширення нових релігійних рухів, що є певною мірою результатом реакції людей на матеріалістичне, індивідуалістичне суспільство, орієнтоване на споживання, а з іншого боку, використання злиденного становища населення в різних країнах. Водночас процес секуляризації прагне обмежити віру і церкву сферою особистості. Початок процесу секуляризації (витіснення релігії з суспільного життя) можна пов'язати з періодом Нового часу, коли панівною стратегією пояснення навколишнього світу стала не релігія, а наука. Але пік цього процесу припав на ХХ ст., коли релігія (принаймні, різні напрямки християнства) виявилася остаточно позбавлена впливу на політичну, економічну і культурну життя, ставши ізольованою сферою життєдіяльності суспільства і ділом індивідуального вибору людини, а не груповий само ідентифікації [4, с. 241].

Підсумком секуляризаційних процесів стає виникнення ситуації «стихийного політеїзму», коли розмиваються межі традиційних конфесій.

Людина отримує можливість вважати себе християнином, буддистом або мусульманином, ґрунтуючись не на своїй культурній приналежності до спільності, яка сповідує ту чи іншу релігію, або дотриманні всіх прийнятих в даній релігії культових правил і норм, а виключно на власному бажанні. Обираючи для себе лише найбільш зручні риси віросповідання, сучасний віруючий не намагається духовно піднятися до вимог певної релігії, а «підганяє» її під себе. Цінність зручності, комфорту навіть у відношенні обраної конфесійної приналежності знищує сам дух релігії, роблячи її не носієм зразків поведінки, а предметом моди,

яскравою наклейкою, яку легко змінити у разі виникнення незручностей. Релігія позбавляється своєї надлюдської значущості, розривається той зв'язок між людиною і богом, який і раніше міг відповідати далеко не кожен стражденний набуття божественної благодаті.

На сучасному етапі розвитку світу, традиційні конфесії змушені не просто враховувати зміни, які в сприйнятті і ставленні до релігії з боку масового населення, але і підлаштовуватися під ці зміни. Шлях реформаторства в будь-якій церкві загрожує тим, що не існує єдиної точки зору з приводу того, наскільки глибокими можуть бути проведені реформи, наскільки сильно можуть бути змінені культова і догматична боку релігії, щоб як і раніше вважати цю релігію автентичної її вихідного стану. Подібні процеси завжди супроводжуються появою різних сект і напрямів, які не задоволені офіційними змінами і тому пропонують альтернативні шляхи – або більш консервативні (прагнучі надати релігії риси дійсно позачасового освіти, позбавити її будь-якої мінливості), або більш радикальні (претендують на кардинальне оновлення релігійних догм аж до їх підміни на прямо протилежні, але знаходять відгук у серцях сучасників).

Для сучасної католицької філософії характерною рисою є її антропологічна спрямованість. Якщо для традиційного томізму центральною була проблема співвідношення «Бог–світ», то тепер акцент переноситься на співвідношення «Бог–людина». У сферу релігійно-філософських досліджень обов'язково включається сучасна людина з її повсякденними проблемами, сподіваннями, її психологією і моральністю, міжособовими і суспільними відносинами. Єдності в поглядах на цю проблему серед релігійних філософів не існує. Скажімо, одні вважають, що вирішальне значення при осягненні «божественного одкровення» повинно відігравати його ототожнення з індивідуальною свідомістю. Інші вважають, що релігійна свідомість – первинна, а врівнення і теологія – вторинні, і вимагають внести в міжособові відносини елементи надприродності (суб'єктивізм) і т. ін. Але найбільше розповсюдження отримала модернізована релігійно-філософська концепція, яка відзеркалює, так би мовити, «комплексний підхід» до людини. Він включає інтерпретацію таких питань, як відношення людини до Бога і Церкви, мотивацію участі віруючих в земних справах при збереженні есхатологічної орієнтації, визначення характеру взаємовідносин з іншими людьми, у тому числі і з невіруючими. Але цей католицький антропоцентризм практично зводиться до христологізму. Залишається незмінною теза про гріховну природу людини, яка без допомоги провидіння нібито не здатна творити добро, а тому знаходиться в постійній залежності від Бога. Особлива роль у співвідношенні «людина – Бог» відводиться Церкві. Саме основна Церква, пройнята духом співчуття й милосердя до знедолених людей і народів, має посприяти якнайтіснішому поєднанню політики і моралі. Звідси найголовніше завдання і водночас єдино

можлива перспектива сучасного християнства, як її формулює сучасний католицький філософ Й. Мец: «поєднати святість з войовничою любов'ю, що приймає на себе чуже страждання» [9, с. 2].

Актуальним у наш час є питання миру, адже це одна із вагомих складових у формуванні та розвитку суспільства. У адгортації Папа зазначив, що мир це не просто відсутність війни, що забезпечується пануванням однієї частини суспільства над іншою. Він вважає фальшивим такий мир (11, п. 218), що виправдовує певні структури суспільства і примушує мовчати бідних. Соціальні вимоги, що пов'язані з розподілом благ, правами людини та включенням бідних в соціальні процеси, не можуть замовчуватися під приводом забезпечення консенсусу чи поверхового миру для щасливої меншості. Людська гідність і спільне благо означають більше ніж добробут деяких, які не хочуть відмовлятися від своїх привілеїв. В кожній нації (11, п. 220) люди розвивають соціальні компоненти свого життя, діючи як відповідальні громадяни свого народу, а не як маса, яка дозволяє гнати себе пануючими силами. Папа закликає задуматися над відповідальним сприйняттям людьми свого громадянського обов'язку і участю в політичному житті, що означає також моральний обов'язок. Становлення народу він вважає тривалим процесом, в котрому повинно брати участь кожне нове покоління. Це завдання вимагає від людей інтеграції та готовності розкривати культуру, дискусії, діалоги в багатосторонній гармонії. Папа вказує, що формування народу в мирі, справедливості і братерстві здійснюється відповідно до принципів соціального вчення Церкви – людської гідності, спільного блага та солідарності [4, с. 242]. «Мир – це першочергове завдання також і в сьогоденному світі, в якому багато народів розтерзані війнами й насиллям. Мир – це божественний дар і, одночасно, людське досягнення», – такими словами Папа Франциск звернувся до делегатів міжнародного міжрелігійного руху «Релігії за мир», прийнявши їх у Ватикані перед загальною аудієнцією вранці 18 жовтня 2017 р.

Святіший Отець наголосив, що «віруючі кожної релігії покликані прагнути миру й молитися за нього; а всі люди доброї волі, особливо ті, що займають відповідальні пости, покликані серцем, розумом і руками трудитися на користь миру, бо мир потрібно «майструвати». І в цьому процесі мир і справедливість будуються разом».

Католицька філософія тісно пов'язана із церковним вченням, адже у сиву давнину і адаптує до сучасних глобалізаційних, соціальних, економічних процесів у світі і надалі злагоджено співіснують.

Отже, за майже тисячоліття свого існування католицтвом накопичено значний досвід пристосування своїх інститутів, ідеології та форм діяльності до соціально-економічних, політичних та культурних умов суспільства, що змінюються. Католицтво успішно «вписалося» в індустріальне і постіндустріальне суспільство, що сприяє тісній співпраці у різних сферах життя. Пристосовування

церкви до умов зрілого капіталізму було започатковано папою Львом XIII в енцикліці «Про нові речі», що була, власне, першою соціальною енциклікою. В ній сформульовано ставлення католицької церкви до нових реальностей, що склались в індустріальному суспільстві наприкінці XIX – на початку XX сторіччя з засудженням класової боротьби, проголошенням приватної власності та її недоторканості; йшлося також про заступництво церкви щодо осіб найманої праці тощо. Католицька ідеологія є надзвичайно рухомою, що у свою чергу є позитивною ознакою для формування поглядів, ідей для особи котра живе в урбанізованому суспільстві. На Соборі прийнято 16 документів, котрі розкривають суть сучасного католицького модернізму. Їх числі необхідно виділити чотири «Конституції»: «Про літургію», «Про церкву», «Про одкровення», «Тринадцятку схему», а також дев'ять декретів: про екуменізм, про пастирський обов'язок єпископів, про східні католицькі церкви, про чернецтво та ін.

#### Список використаних джерел

1. Анрі де Любак, 2010. 'Роздуми про Церкву', К.: *Дух і Літера*, 500 с.
2. Докаш, ВІ., Лешан, ВЮ., 2005. 'Загальне релігієзнавство', Навч. Посібник, Чернівці, с.130–176.
3. Іван Павло II., 2000. Енцикліка 'Віра і розум', К.
4. 'Історія релігій в Україні', 2014, Книга II, Львів, 460 с.
5. Колодний, АМ., 2000. 'Академічне релігієзнавство', К.: *Світ Знань*, 862 с.
6. Кузмицкас, Б., 1982. 'Філософские концепции католического модернизма', Вильнюс.
7. Лубський, ВІ., Теремко, ВІ., Лубська, МВ., 2002. 'Релігієзнавство: Підручник', К., с.223–331.
8. Лубський, ВІ., Лубська, МВ., 2004. 'Історія релігій: Підручник', К., 620 с.
9. Мец, ІБ., 1990. 'Будущее христианства: по ту сторону религии', *Вопр. Философии*, №9.
10. Розанов, В., 1992. 'Религия. Философия. Культура', М.
11. «Evangeliumgaudium». [online] Доступно: [http //www.vaticanphone\\_en.html](http://www.vaticanphone_en.html)

#### References

1. Anri de Ljubak, 2010. 'Rozdumy pro Cerkvu (Reflections on the Church)', K.: *Duh i Litera*, 500 s.
2. Dokash, VI., Leshan, VJu., 2005. 'Zagal'ne religijeznavstvo (General Religious Studies)', *Navch. Posibnyk, Chernivci*, s.130–176.
3. Ivan Pavlo II., 2000. Encyklika 'Vira i rozum (Faith and mind)', K.
4. 'Istorija religij v Ukraïni (History of Religions in Ukraine)', 2014, Knyga II, L'viv, 460 s.
5. Kolodnyj, AM., 2000. 'Akademichne religijeznavstvo (Academic Religious Studies)', K.: *Svit Znan'*, 862 s.
6. Kuzmickas, B., 1982. 'Filosofskie koncepcii katolicheskogo modernizma (Philosophical Concepts of Catholic Modernism)', Vil'njus.
7. Lubs'kyj, VI., Teremko, VI., Lubs'ka, MV., 2002. 'Religijeznavstvo: Pidruchnyk (Religious Studies: Textbook)', K., s.223–331.
8. Lubs'kyj, VI., Lubs'ka, MV., 2004. 'Istorija religij: Pidruchnyk (History of Religions: Textbook)', K., 620 s.
9. Mec, IB., 1990. 'Budushhee hristianstva: po tu storonu religii (The future of Christianity: on the other side of religion)', *Voпр. Filosofii*, №9.
10. Rozanov, V., 1992. 'Religija. Filosofija. Kul'tura (Religion. Philosophy. Culture)', M.
11. «Evangeliumgaudium». [online] Dostupno: [http //www.vaticanphone\\_en.html](http://www.vaticanphone_en.html)

\* \* \*



УДК 16+004.8

**РОЛЬ ЛОГІКИ  
У ПОБУДОВІ ЕКСПЕРТНИХ СИСТЕМ  
THE ROLE OF LOGIC IN  
THE CONSTRUCTION OF EXPERT SYSTEMS**

**Жангожа А. Р.**,  
аспірант кафедри логіки, філософський  
факультет, Київський національний університет  
ім. Тараса Шевченка, (Київ, Україна),  
e-mail: alan.zhangozha@gmail.com, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0003-1127-4368>

**Zhangozha A. R.**,  
Ph.D. student department of logic, philosophical  
faculty, Taras Shevchenko National University of Kyiv  
(Kyiv, Ukraine), e-mail: alan.zhangozha@gmail.com,  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1127-4368>

*Проведено аналіз експертних систем як основного виду інтелектуальних систем. Наведено переваги використання, технологію розробки та вимоги, що висуваються до експертних систем. У результаті дослідження було висвітлено роль логіки як засобу верифікації та репрезентації аргументативних міркувань, інструменту аналізу структури аргументації, а також як засобу для конструювання аргументативних схем у експертних системах. Зазначено значущість концепцій класичної логіки, немонотонної логіки, теорії неясності у побудові експертних систем.*

**Ключові слова:** експертні системи, база знань, Штучний інтелект, процедура логічного умовиводу, аргументативне міркування.

*The analysis of expert systems as the main type of intellectual systems was carried out in this article. The advantages of using, technology of development and requirements for expert systems were presented. As a result of this research, the role of logic as a tool for verifying and representation argumentative reasoning and the structure of argumentation, as well as a tool for constructing argumentative schemes in expert systems was highlighted. The significance of concepts of classical logic, non-monotonic logic and fuzzy logic was noted.*

**Keywords:** expert systems, knowledge base, Artificial Intelligence, procedure of logic inference, argumentative reasoning.

Від самого початку появи перших обчислювальних машин, які зараз можуть служити хіба що здобутком музеїв історії розвитку техніки розробки систем опрацювання даних з подальшим отриманням результату, певного висновку, побудованого на правилах логічного виводу, займає панівне місце серед усіх проблем Штучного інтелекту. Хоча зараз надзвичайні досягнення у царині розробок нейронних мереж змінюють пріоритети, експертні системи (вони ж системи, побудовані на знанні) до сих пір мають статус генератора достовірного знання. Варто зазначити, діаметрально протилежні за своїми фундаментальними принципами, експертні системи та технології нейронних мереж після тривалого періоду протистояння нині починають колабораційні проекти у розробках гібридних інтелектуальних систем [2, с. 33–44].

Що являють собою експертні системи та чи є підстави казати про тісний зв'язок цієї проблематики зі сферою досліджень логічного знання? Відповідь можливо віднайти у ході розгляду особливостей експертних систем, особливостей розробки та побудови правил. У наш час, у розробках експертних систем докладають зусиль фахівці різноманітних галузей, це визначає

значну кількість підходів, досліджень та навіть їх результатів. Ця стаття ґрунтується на роботах Дж. Джаратгано, К. Леондес, М. Негневіцькі, П. Хартон, Д. Кінг, Д. Х'ю, Л. Кершберг, Дж. МакДермотт, Дж. Бачант, Д. Мічі, проте, окрім них варто зазначити внески таких історичних постатей як Е. Фейгенбаум (засновник підходу експертних систем) та не менш важливі Б. Бучанан та Р. Девіс. Дж. Перл (автор математичного апарату байєсівських мереж), Ф. Дунг та його логіка першого порядку. Особливістю експертних систем є їх мультидисциплінарність, тому, якщо йдеться про ступінь розробки даної тематики, то у коло дослідників слід включати вчених із різних галузей знання.

Мета статті – визначити роль логіки в побудові експертних систем. Для цього розглянемо особливості експертних систем та проаналізуємо як працюють у них логічні методи.

Підкреслимо, що термін «експертні системи» доволі неоднозначний і єдиної традиції вживання не має, незважаючи на чи найменш як півсторіччя від часу впровадження його в ужиток. Справа у тому, що експертні системи є найрозовсудженішим видом інтелектуальних систем і часто під ними розуміють усю сукупність інтелектуальних систем. Важливо розібратись і у тому, кого саме вважати експертом. «Експерт – особа, яка має глибокі знання у формі фактів та правил і відповідного досвіду в окремо взятій галузі. Експерти можуть виражати своє знання у формі продукування правил. Продукування правил, у свою чергу, репрезентовано судженнями виду «Якщо (антецедент)..., то (консеквент)...». Такі правила є найбільш популярним типом репрезентації знань. Правила можуть виражати відношення, рекомендації, директиви, стратегії та евристики» [16, с. 52].

У монографії «Логічний підхід до штучного інтелекту: від класичної логіки до логічного програмування» виділено такі точки зору:

– Логіка може розглядатися як засіб, що добре підходить для репрезентації знань та міркувань.

– Логіка може бути розглянута як формалізм для посылань.

– Логіка може розглядатися як метод підтвердження міркувань та семантичного аналізу репрезентації знання [1, с. 209].

Для того, щоб детальніше розглянути логічну складову в інтелектуальних експертних системах звернемо увагу на те як Корнеліус Леондес [4, с. 7] виділяє техніки, які використовуються інтелектуальними системами:

– Системи побудовані на знанні;

– Експертні системи;

– Теорії неясності;

– Нейронні мережі;

– Системи, побудовані на кейсах;

– Методи індукції;

– Системи, побудовані на фреймах;

– Системи розпізнавання

Дані різновиди можуть бути розглянуті як окремо, так і у комбінаціях з іншими техніками.

Застосування знаходять різноманітні сфери людської діяльності, що не дивно, зважаючи на основну задачу Штучного інтелекту – виконання функцій, що потребують вирішення інтелектуальних задач. Зважаючи на це, у рамках статті інтелект буде розглядатися як здатність пошуку рішень для відповідних ситуацій, здобувати нові знання та прилаштовувати їх до своїх потреб. Аби такий алгоритм працював коректно необхідне строге дотримання правил логічного слідування. Як ми вже бачимо, до основних технік входять теорія неясності (fuzzylogic) та методи індукції – те, що є предметом логіко-філософських досліджень і складає логічну методологію, проте і всі інші техніки (окрім, хіба що, нейронних мереж) вимагають дотримання правил логіки, основних законів – закону тотожності, протиріччя, виключеного третього, достатньої підстави. У експертних системах можливе та доречне використання законів де Моргана, правил modusponens та modus tollens.

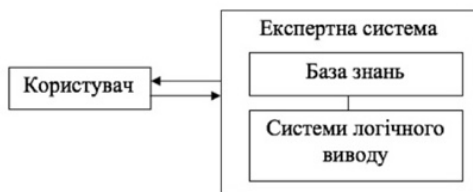


Схема 1. Основні принципи функціонування експертної системи

Схему 1, що ми можемо знайти у книзі Джарратано є класичним концептом системи, побудованої на знаннях. Користувач надає факти чи будь-яку іншу інформацію експертній системі і отримує експертну рекомендацію чи «експертну оцінку» у відповідь. Експертна система складається з двох основних компонентів – база знань, що містить знання отримане з досвіду чи з виданих джерел, та механізм слідування, що виконує процедуру умовиводу [8, с. 35]. Серед важливих компонентів експертної системи можна вказати інтерфейс не тільки користувача, а і розробника, Базу даних, не варто плутати із вже згаданою базою знань, яка, на відміну від попередньої, відображає відношення між даними, а не самі дані. Також, варто звернути увагу на основні підсистеми, а саме – підсистему пояснення (засоби надання інформації щодо того, як система прийшла до певного висновку), підсистему комунікації (засоби, що дозволяють обмінюватись даними між користувачем чи розробником та експертною системою) та підсистему набуття знань (засоби отримання чи встановлення нових причинно-наслідкових зв'язків) [16, с. 51]. Ці підсистеми надають поглиблену аналітику причинно-наслідкових зв'язків, з метою подальших покращень функціоналу ЕС. Як зазначають автори праці «Логічний підхід до штучного інтелекту: від класичної логіки до логічного програмування», більшість логічних систем складаються з мови, формальної семантики та системи виводу.

Зазначені логічні засоби можна застосовувати доволі безпосередньо [1, с. 210]. Таким чином, за аналогією, основні принципи експертної системи демонструють ознаки логічної системи – база знань як мова ЕС, системи логічного виводу у ЕС та підсистеми пояснення як формальної семантики.

Така система може виступати як у ролі помічника для аналізу аргументації, так і для продукування самостійних умовиводів, що залежить від її складності. Так чи інакше її діяльність спрямована на вирішення проблем певної області знання, під яку вона запрограмована, якщо тільки ми не маємо справи з системою загального призначення, а не спеціалізованою. Але і якісно такі системи будуть помітно відрізнятися. Чим ширше профіль, тим менш деталізовані відповіді будуть на виході. З іншої сторони, така система буде більш прилаштована. Загальну процедуру прийнято називати технологією інженерії знань.

У побудові аргументації прийнято вживати схеми аргументації, що є «типovими паттернами виводу, що комбiнують семантично-онтологічні відношення з різними типами міркування та логічними аксіомами і презентують абстрактну структуру найбільш поширених типів натуральних аргументів» [13, с. 139–159].

Перші експертні системи з'являються наприкінці 60-х рр. Мине ще близько десяти років, до того часу як експертні системи зароблять собі ім'я. Однією з перших систем-піонерів була експертна система MYCIN, що застосовувалась у медицині та спеціалізувалась у визначенні точного діагнозу пацієнта. Розвиток цієї експертної системи відбувався у стінах Стенфордського університету за безпосередньої участі Шоргліфа [12, с. 3]. Технологія швидко стала відомою – програма, вимагаючи введення всіх необхідних даних не могла, як результат, випустити з уваги, випадково не помітити засновки. Таким чином, слідує принципу достатньої підстави MYCIN стала виконувати функцію висококваліфікованого лікаря. Враховуючи те, що програма могла обробляти більше даних, перевага стала помітна ще на ранніх етапах.

Серед переваг, що надає використання експертних систем, Джарратано [7, с. 20] виділяє наступні:

- *Підвищена доступність.* Програмування та доступ до експертних систем можливі за використання багатьох комп'ютерних інструментів, продукування експертного знання доступне для широкого загалу розробників.

- *Вартість.* Із розрахунку на одного користувача істотно зменшується вартість надання експертного знання.

- *Безпека.* Експертні системи можуть використовуватися в умовах небезпечних для людини (наприклад роботи-сапери чи ті, що працюють з небезпечними хімічними чи радіоактивними речовинами).

- *Перманентність.* Бази знань не забуваються експертними системами та не зникають так просто. Вони можуть старіти тільки у тому сенсі, що на

зміну їм може прийти новий софт, але їм незнайоме біологічне старіння. Знання можна зберігати невизначено довго.

– *Знання можуть бути отримані з декількох джерел.* Знання, якими володіють декілька експертів, можуть бути оброблені для подальшої роботи з інформацією одночасно і без перерв. Це дає можливість системі бути більш кваліфікованою ніж окремо взятий експерт [9, с. 21].

– *Надійність.* Експертні системи можуть надати альтернативну експертну оцінку або вирішити суперечливу ситуацію, що виникає між експертами. Звісно за умови, що серед учасників суперечки немає такого, що програмував саму цю експертну систему. Проте, і тут позиції можуть розбігатися, що може бути спричинене низкою суб'єктивних причин (зміна позиції експерта через знаходження ним нових фактів/аргументів, ба навіть втома, що заважає експертові зосередитися).

– *Пояснення.* Експерт спроможний експліцитно та детально пояснити хід міркування, що привів його до певного висновку. Людина–експерт може бути виснажена, неналаштована чи нездатна давати свою оцінку без перерв. Застосування стабільної системи підвищує ступінь довіри до висновку, який вона імплікувала.

– *Оперативність.* Окремі випадки вимагають швидкої, моментальної відповіді. Залежно від програмного та операційного забезпечення програма може реагувати швидше, ніж на те здатна людина–експерт. Екстрені ситуації можуть потребувати *real-time* відповіді («відповіді наживо»). Застосування експертних систем у такому разі – досить вдалий вибір [3, с. 14–28].

– *Розгорнута, об'єктивна відповідь.* У надзвичайних ситуаціях така перевага стає вкрай вагомим. Коли виникає потреба максимальної ефективності на межі своїх можливостей, стрес людини–експерта може призвести до фатальних помилок.

– *Можливість навчати людину–експерта.* Чітко побудована експертна система має можливість витреноувати майбутніх експертів, підтримувати рівень фахівця чи піднімати рівень його кваліфікації за допомогою прикладів та пояснень до них.

– *Можливість використання ЕС у якості бази даних.* Експертні системи можна застосовувати у якості БД (бази даних) за допомогою інтелектуального способу доступу [6, с. 26–34].

Майкл Негневіцькі [16, с. 50] відносить до переваг і такі:

– *Натуральне репрезентування знання.* Зазвичай експерт пояснює процедуру вирішення проблеми приблизно у такій формі: «У такій–то ситуації, я роблю те». Такі вирази можуть достатньо натурально бути вираженими через правила продукування «якщо...,то...».

– *Універсальна структура.* Правила продукування мають універсальну структуру судження «якщо...,то...». Кожне правило – незалежна частка самозадокументованими.

– *Розділення знання та його обробки (розуміння).* Структура систем, побудованих на правилах, забезпечує ефективне розділення бази знання від системи логічного виводу. Це робить можливим розвивати різні додатки, використовуючи ту саму оболонку експертної системи. Цим самим сприяючи легкому розповсюдженню експертної системи. Для поліпшення системи інженер знання лише додає кілька правил до бази знання без втручання у системний код.

Слід зважати на те, що логіка вимагає однозначної репрезентації форми думки у формалізованій мові. Усі засновки повинні бути формалізовані за одним принципом. Логіка виступає еталоном для перевірки формалізації усього загалу мов, на яких побудовані експертні системи чи будь–які інші програми. «Можливо інтерпретувати логіку як формалізм посилян, корисний на різних рівнях у визначенні інших ефективних методів репрезентації. Перш за все вона може слугувати їх строгому визначенню. Переписуванням мов та законів у логічний формалізм можливо уточнити семантику цих методів» [1, с. 213].

Зазначені переваги відображають у тому числі ті, що надає дотримання вимог логічних законів. Зокрема основних законів, що вимагають зрозумілості виконуваних процедур та можливість обробки їх експертами.

А. Ньюел та П. Хейс приписують логіці функції семантичного аналізу знання та обґрунтування виводу. Репрезентувати знання – означає виразити у певному формалізмі той образ світу, який у нас є. Відповідність між світом та його репрезентацією встановлюється семантичним аналізом. Такий аналіз має на меті визначити об'єкти репрезентації та уточнити образ світу, що визначається репрезентацією [17, с. 1–20; 9, с. 428–433].

Робота з неповним та неточним знанням. Більшість систем, побудованих на правилах, здатні представляти чи аргументувати вираз висновку з неповним чи неточним знанням. Так, вираз «Якщо на вулиці осінь, хмарно (наскільки хмарно?) та дме слабкий (наскільки слабкий?) вітер, то прогноз вірний» – цілком прийнятний за умови накладання маркерів імовірності.

Наочно ознайомитись із перевагами та досягненнями експертних систем можна у періодичному виданні «Advances in Intelligent Systems and Computing».

За усіх цих переваг, головний принцип, на якому побудовані експертні системи – загальна схема «якщо..., то...» – тобто правило логічного слідування, не зважаючи на його простоту, є досить ефективним. Так, експертна система XCON/R1, використовуючи тисячі правил, стала найкращим експертом у конфігурації комп'ютерних систем [14, с. 21–32]. Більшість експертних систем вимагають прописування сотень правил, конструювання подібних правил – виснажливий процес, проте результат виправдовує усі витрачені зусилля. Написання таких експертних систем прийнято називати інженерією знання [15, с. 197–200] система збирає дані, що їй надає експерт і інженер прописує

необхідний алгоритм, далі відбувається процес калібрування та оцінки кроків, допоки експерта не влаштуватиме отримуваний результат. Останні розробки дозволяють включати у систему гіпотетичне міркування і, навіть, перетворювати особливості природної мови у правила, деякі системи прописують правила індукції, що дозволяє доповнювати систему новими правилами, згідно з подібними прикладами. Загалом – це непростий процес, що потребує надзвичайної ретельності.



Схема 2. Процес розробки експертної системи.

Схема 2, що запозичена у Джарратано зображує елементарну схему, що демонструє процес розробки експертної системи. За цією простою, на перший погляд, схемою криються сотні-тисячі взаємодій, що відбуваються у системі. Хибні кроки неприпустимі.

У Ясницького знаходимо таку схему:

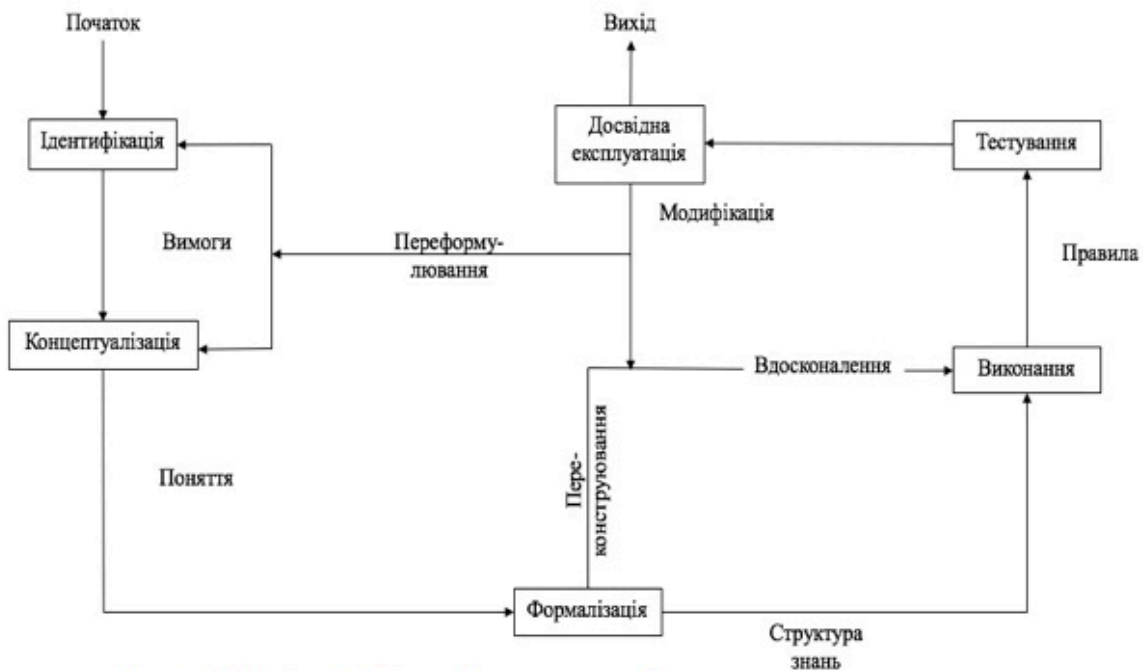


Схема 3. Технологія розробки експертної системи.

За час роботи по створенню експертних систем склалася визначена технологія, що включає такі основні етапи: ідентифікація, концептуалізація, формалізація, виконання, тестування, досвідна експлуатація, модифікація, висока ефективність, допустима швидкість відгуку, висока надійність, очевидність [2, с. 37].

– *Ідентифікація (постановка задачі)*. На цьому етапі встановлюються задачі, що необхідно вирішити, виявляються цілі розробки, вимоги до експертної системи, ресурси, визначаються методи вирішення задач. Мета етапу – сформулювати задачу, охарактеризувати підтримуючу її базу знань і таким чином забезпечити початковий імпульс для розвитку бази знань.

– *Концептуалізація*. Проводиться змістовний аналіз проблемної області, виявляються специфічні поняття та їх взаємозв'язки.

– *Формалізація*. Визначаються способи репрезентації всіх видів знань, формалізуються основні поняття, визначаються способи інтерпретації знань, оцінюється, наскільки адекватні цілям системи зафіксовані поняття, методи вирішення, засоби репрезентації та маніпулювання знаннями. Метод формалізації повністю відповідає формалізації за законами логіки.

– *Виконання*. На цьому етапі експерт наповнює базу знань. Процес набуття знань розділяють на отримання знань від експерта, організацію знань, що забезпечує ефективну роботу системи, та репрезентації знань у вигляді зрозумілому експертній системі. Через евристичний характер знань їх набуття є досить клопітким. На цьому етапі дотримання законів логіки є необхідним, аби не припускати помилок на кшталт «коло у визначенні» і тому подібних.



– *Тестування.* Експерт та інженер знання в інтерактивному режимі, використовуючи діалогові та пояснювальні засоби, перевіряють компетентність експертної системи. Процес тестування продовжується до тих пір, поки експерт не вирішить, що система досягла задовільного рівня компетентності.

– *Досвідна експлуатація.* Перевіряється придатність експертної системи для користувачів. За результатами цього етапу можлива потреба модифікації експертної системи.

– *Модифікація.* У процесі створення експертної системи майже постійно виконуються її модифікації: переформулювання понять та вимог, переконструювання представлення знань та вдосконалення прототипу. Удосконалення прототипу відбувається у процесі циклічного проходження крізь етапи виконання та тестування для коригування правил та процедур виводу. Переконструювання обраного раніше способу репрезентації знань має на увазі повернення від етапу тестування до етапу формалізації. Якщо проблеми більш серйозні, то після невдачі на етапі тестування можливий перехід до етапу концептуалізації та ідентифікації. У цьому випадку йдеться про переформулювання понять, що використовуються у системі, тобто перепроєктуванні системи від самого початку. Така технологія відображає досвід розробки та впровадження численних експертних систем широкого призначення».

Розробка експертної системи очевидно неможлива без дотримання вимог логіки. Закони логіки застосовуються для ефективної роботи системи. Зважаючи на це, формується низка вимог, що у той самий час і є визначальними ознаками експертної системи:

– *Висока ефективність.* Це означає, що система повинна володіти здатністю давати відповіді на рівні компетентності щонайменше рівному експертові у даній області знання. Вимога – постійно висока якість рекомендацій.

– *Допустима швидкість відгуку.* Система повинна виконувати свої операції за час рівний або швидший, ніж того потребує людина–експерт. Системи, що потребують один рік на обробку та видачу результату, в той час як людині–експерту на це необхідна одна година не потрібна нікому. До того ж, обмеження у часі, що регламентують продуктивність експертної системи, можуть бути особливо строгими у випадку систем реального часу. Наприклад, коли необхідно скоординувати літак при посадці в умовах поганної видимості.

– *Висока надійність.* Експертна система мусить бути надійною і працювати без збою. Інакше її використання втрачає увесь сенс. Послідовність кроків у аргументації забезпечує правильне функціонування експертної системи.

– *Очевидність.* Система повинна бути здатною пояснити всі етапи своїх дій, які вона виконує у процесі знаходження рішення, аби її робота була доступною для розуміння. Експертна система не повинна бути «чорною скринькою», що продукує

неясну, нечітку відповідь і повинна надавати конкретні пояснення, так само як це може зробити людина–експерт. Ця вимога цілком зрозуміла, від деяких рішень може залежати життя чи власність людини. Оскільки ціна помилки настільки висока, програма повинна пояснити хід свого міркування у ситуації вибору «меншого зла», для прикладу (хід аргументації програми в автомобілі «Тесла» в аварійних ситуаціях). Таким чином, функція надання пояснень системи дає можливість проводити її профілактичну перевірку. Окрім того, на етапі розробки ЕС необхідно засвідчитись у тому, що система правильно використовує правила та приходиться до висновку, протилежне може статися випадково чи у тому разі, якщо людина–експерт та інженер знання не зрозуміли один одного. Помилки можуть виникати і шляхом утворення неочікуваних наслідків. Вислідкувати такі можливо за допомогою низки тестів, пов'язаних з правилами, якими система користується. До того ж порядок, у якому правила вписані в систему, не обов'язково буде тотожний порядку, у якому система «міркує». Тому ЕС повинна бути гнучкою, щоб нові правила вносились зручно, як і поправки до вже існуючих. Ефективне і модульне збереження правил притаманне системам – причина їх широкого розповсюдження [7, с. 7]. У системі використовуються прості та складні засоби пояснення. Якщо прості – наведення переліку всіх кроків, що призвели до певного висновку, то складні працюють складнішими алгоритмами, складаючи список усіх «за» і «проти» конкретної гіпотези. Гіпотеза тут виступає певною метою, до якої крокує система. У процесі досягнення мети система формує більш прості підцілі, з якими вона здатна працювати. Це відбувається до тих пір, поки програма повністю не дефрагментує увесь масив даних у спосіб, яким вона здатна подальше обробляти засновки і приходити до висновку в аргументації. Висновок експертної системи, особливо, якщо йдеться про таку, що побудована на основі байєсовських мереж чи ними користується, являє собою прогноз із певним коефіцієнтом верифікації гіпотези. «Отриманий результат повинен бути обґрунтованим на основі метаправил, а простіше – знань про правила і доречне їх використання. Утворюються нові програми, здатні виводити нові правила із використанням процесу машинного навчання. Гіпотеза обґрунтовується знаннями, а знання – гарантією того, що ці знання є достовірними. Гарантія, по суті, є метапоясненням, що показує, чому пояснення експертної системи правильні» [7, с. 7].

Не зважаючи на те, що такі вимоги залежать насамперед від технічних можливостей системи, логічні концепти дозволяють покращити результат за тих самих матеріальних умов. Так, немонотонна логіка та байєсівські мережі дозволяють не витратити ресурси на обчислення заздалегідь невірних ситуацій.

«У системі, що побудована на правилах, знання легко можуть нарощуватись інкрементно – це є запорукою успішності експертних систем. Таким

чином, база знань може поступово нарощуватись по мірі додавання до неї нових правил із тим, щоб можливість перевірки її продуктивності та коректності зберігалася. Якщо правила побудовані як належно – взаємодії між правилами можна мінімізувати чи усунути аби уникнути зайвих непередбачуваних наслідків. Можливість інкрементного нарощування знань сприяє спрощеному процесу прискороженого створенню прототипу, щоб інженер знань міг якнайшвидше представити робочий прототип експертної системи. Ця особливість вкрай важлива, адже підтримує зацікавленість експертів і дозволяє швидше протестувати працездатність системи» [16, с. 51]. Використання немонотонної логіки репрезентує можливість доповнення бази знань новими правилами і, таким чином, дозволяє експертній системі бути більш гнучкою. «У немонотонній логіці можливо зобразити попередні висновки, зберігаючи можливість того, що додаткова інформація може привести до їх спростування» [5, с. 618].

Зазначимо, що досягнення перших експертних систем стали цікавими і з комерційної точки зору. Стало ясно, що можна використовувати структурну основу попередніх експертних систем. Раніше ж під кожну сферу знання експертні системи розроблялись індивідуально. Так, від системи MYCIN була утворена EMYCIN (Empty MYCIN, тобто пуста система без конкретного спеціалізованого знання). До появи розвинутих технологічних можливостей машини не були здатні працювати з глибинним навчанням. Сучасні дослідження по Big Data та Deep Learning дозволяють досягати неймовірних результатів. Розвиток нейронних мереж, розробка квантових комп'ютерів відкривають можливість переходу на кардинально інший рівень (рівень розробки мови на семантичному рівні, що Джон Сьорл вважав нездійсненим). На даному етапі Штучний інтелект потребує співпраці спеціалістів із різних сфер науки. Дослідження нейрофізіології, кібернетики, квантової механіки, логіки надають можливості про які раніше навіть не заходила мова.

Підсумовуючи, можна сказати, що експертні системи невіддільно пов'язані з логікою. Порушення правил логіки призводять до повної дисфункції експертної системи і це не дивно, так як без достатньої підстави, чіткого слідування у аргументації жодна програма не здатна виконувати свої задачі.

Проаналізувавши, яким чином логіка використовується для формалізації та репрезентації знання, вважаємо, що логіка може виступати інструментом аналізу (в тому числі семантичного) структури аргументації в експертних системах, так і засобом для конструювання аргументації у них. «Навіть якщо б йшлося про продумування якого-небудь нелогічного формалізму, ... то природно виникло би запитання про можливість віднайдення знову певного різновиду логіки. ... За Муром, три ... логічних фактори вплетені у міркування для віднайдення можливості: побачити істинність

∃–квантифікованого висловлювання, без знання того, який об'єкт робить його істинним, розпізнати підтверджуваність деякого висловлювання, чи його заперечення, розглядати ряд випадків окремо» [1, с. 215]. Зважаючи на це, можна визначити роль логіки у всіх процесах формалізації знання в експертних системах будь-якого типу та у інтелектуальних системах загалом: логіка як метод може виступати інструментом аналізу структури аргументації і засобом для її конструювання; логіка як модель бере участь у моделюванні аргументативних міркувань.

#### Список використаних джерел

1. Тейз, А., Грибомон, П., Луи, Ж. и др. 1990. 'Логический подход к искусственному интеллекту: от классической логики к логическому программированию', Пер. с франц., М.: *Mir*, 432 с. // Tejz, A., Gribomon, P., Lui, Zh. i dr. 1990. 'Logicheskij podhod k iskusstvennomu intellektu: ot klassicheskoy logiki k logicheskomu programmirovaniyu (From standard logic to logic programming: introducing a logic based approach to artificial intelligence)', Per. s franc., М.: *Mir*, 432 s.
2. Ясницкий, ЛН., 2016. 'Интеллектуальные системы'. (Электронный ресурс: учебник. Эл. изд. Электрон. текстовые дан), М.: *Лаборатория знаний*, 221 с. // Jasnicky, LN., 2016. 'Intellektual'nye sistemy ((Intellectual systems))'. (Jelektronnyj resurs: uchebnik. Jel. izd. Jelektron. tekstovye dan), М.: *Laboratorija znaniy*, 221 s.
3. Ab Hugh D., 1988. 'The Future of Flying', *AI Expert*, p.66–69.
4. Cornelius, TL. (Editor), 2002. 'Intelligent Systems: Technology and Applications', *Six Volume Set Published by CRC Press*, 112 p.
5. Eemeren, FH., van, Garssen, B., Erik, C., Krabbe, W., Francisca, A., Henkemans, S., Verheij, B., Jean, H., Wagemans, M., 2014. 'Handbook of Argumentation Theory', *Springer Science+Business Media Dordrecht*, 988 p.
6. Ennis, RL., et al., 1986. 'A Continuous Real-time Expert System for Computer Operations', *IBM J. Res. Develop.*, 30 (1), p.14–28.
7. Giarratano, J., Riley, GD., 1998. 'Expert Systems Principles and Programming', 3rd Edition, 597 p.
8. Giarratano, JC., Riley, GD., 2004. 'Expert Systems: Principles and Programming', 4th ed. Principles and Programming, 856 p.
9. Harmon, P. and King, D., 1985. 'Expert Systems', John Wiley and Sons, Inc. 283 p.
10. Hayes, PJ., 1977. 'In defense of logic', *Proc. IJCAI-77*, p.428–433.
11. Kerschberg, L. (Editor), 1986. 'Expert Database Systems: Proceedings from the First International Workshop', *Benjamin/Cummings Publishing Co*, 550 p.
12. Lucas, P., van der Gaag L., 1991. 'Principles of expert systems', *Addison-Wesley Longman Publishing Co., Inc. Boston, MA, USA*, 563 p.
13. Macagno, F. and Walton, D., 2015. 'Classifying the patterns of natural arguments', *Philosophy and Rhetoric*, 48 (1), p.139–159.
14. McDermott, J. and Bachant, J., 1984. 'R1 Revisited: Four Years in the Trenches', *AI Magazine*, V, (3), p.21–32.
15. Michie, D., 1973. 'Knowledge Engineering', *Cybernetics*, Vol.2, p.197–200.
16. Negnevitsky, M., 2005. 'Artificial Intelligence – A Guide to Intelligent Systems (Second)', *Addison-Wesley*, 415 p.
17. Newell, A., 1980. 'The knowledge level', *AJ Magazine*, vol.2, no.2, p.1–20.

\* \* \*

УДК 1:37.01

**ОСВІТА В СВІТІ КАПІТАЛУ  
ЕПОХИ ПОСТФОРДИЗМУ**  
**EDUCATION IN THE WORLD CAPITAL  
OF EPOXY POSTFORDISM**

**Камбур Н. О.,**  
здобувач кафедри гуманітарних наук,  
Харківська державна академія фізичної культури  
(Харків, Україна), e-mail: n.kambur@ukr.net

**Kambur N. O.,**  
applicant of the Humanities Department  
of the Kharkov State Academy of Physical Culture  
(Kharkov, Ukraine), e-mail: n.kambur@ukr.net

*Розглядаються особливості розвитку системи вищої освіти в епоху постфордизму. Обґрунтовані особливості постфордиського підходу до освіти у постіндустріальному суспільстві. Виявлено як ринкові і традиційні цінності можуть співіснувати в академічній культурі, а логіка ринкових відносин дозволяє адаптуватись, до тих змін, які відбуваються у глобалізованому просторі. Аналізуючи зміни ціннісних засад вищої освіти, що викликані розвитком ідей академічного капіталізму і підприємницького університету, автор знаходить цьому пояснення в рамках соціально-економічної теорії неолібералізму, яка заперечує державне втручання в національну економіку, і закликає відкрити національні кордони для інтенсивного обміну товарами і капіталами, при цьому відстоюються ідеї матеріалізму, маркетизації, консюмеризму і комодифікації. Показано, що згідно з законом Бая-Доула освітня політика на державному рівні забезпечує активні дії у розвитку співпраці університетів і бізнесу, що стало частиною кампанії з впровадження технологічних інновацій, надавши університетам і дослідникам право спільної власності на відкриття, зроблені за підтримки дослідницьких грантів, стимулюючи ринкові можливості для створення підприємницьких університетів і активізації інноваційної діяльності в ключових галузях економіки.*

**Ключові слова:** постфордизм, академічний капіталізм, ринкова логіка ідеалів освіти, академічні і організаційно-управлінські ролі, міжнародна освіта, підприємницький університет, комерційні можливості ЗВО.

*The article deals with the peculiarities of the development of the system of higher education in the post-industrialist period. The peculiarities of Postfordian approach to education in postindustrial society are substantiated. Proved as market and traditional values can coexist in academic culture, and the logic of market relations allows adaptation, to those changes that take place in the globalized space. Analyzing changes in the values of higher education, caused by the development of ideas of academic capitalism and entrepreneurial university, the author finds this explanation within the socio-economic theory of neo-liberalism, which denies state interference in the national economy, and calls for the opening of national borders for the intensive exchange of goods and capital, with the ideas of materialism, marketing, consumerism and commodification resist this. It has been shown that according to Baya-Dawa's law, educational policy at the state level ensures active efforts in the development of cooperation between universities and business, which has become part of a technology innovation campaign, giving universities and researchers the right to jointly own discoveries, made with the support of research grants, stimulating market opportunities for entrepreneurial universities and activation of innovation activities in key sectors of the economy.*

**Keywords:** are post-ford, academic capitalism, market logic of ideals of education, academic and organizational-managerial roles, international education, entrepreneurial university, commercial opportunities of institution of higher education.

У сучасному соціумі під категорію «постфордизм» потрапляють процеси і тенденції, у яких ринкові механізми впливають на відтворення суспільних відносин і утвердження нових практик соціальної мобільності і комунікації. На відміну від масштабності оцінки світу в концепті ідеї постіндустріального суспільства і постмодерністських теоріях в постфордизмі відсутня проектна складова. Особливість постфордиського підходу полягає

в тому, що його теоретики проголошують початок нової ери і не проектують контури майбутнього, а зосереджені на аналізі поточних змін, намагаючись розібратися у тому, що відбувається у сьогоднішній тут і зараз, спостерігаючи за змінами в соціально-економічній і культурно-освітній сферах. У контексті соціальної філософії і економічних відносин поняття постфордизм постає більш логічно виваженим і методологічно визначеним. Мішель Аглієтта в роботі «Теорія капіталістичного регулювання» використовує термін «неофордизм», вказуючи на виникнення принципово нових трудових відносин і в той же час підкреслюючи нерозривний зв'язок з фордистською системою. На сучасному етапі соціального розвитку звична система функціонування капіталізму зазнала змін і демонструє нові риси розвитку. Трансформації у суспільстві викликані процесами глобалізації, привели до швидких змін звичного укладу і способу життя сучасної людини. Ці зміни стосуються всієї соціальної системи, включаючи систему освіти, де відбувається процес формування суспільства знань задаються нові напрямки розвитку освітньої системи. Зміни цінностей академічної культури, пов'язані з прийняттям принципів постфордизму і ринкової логіки у розвитку цінностей та ідеалів освіти.

Підприємницька діяльність у сфері освіти, на думку Б. Кларка не суперечить традиційним академічним цінностям. Більш того, ринкові і традиційні цінності можуть співіснувати в академічній культурі [1, с. 309–310]. Логіка ринку дозволяє адаптуватись, до тих змін, які відбуваються у глобалізованому просторі. Так, нова модель університету передбачає поєднання дослідницької і викладацької діяльності, які раніше здійснювалися різними академічними установами – академією наук і університетом. Сучасна система освіти зазнає суттєвих змін під впливом процесів глобалізації, інформатизації, комерціалізації. Сьогодні ЗВО розглядаються не просто як освітні і наукові установи, а культурні і економічні центри, навколо яких концентруються політична, соціально-економічна і культурна еліти. Передбачається, що крім освітньої і наукової діяльності ЗВО повинні долучатись і до економічної діяльності, переходити на самофінансування при скороченні державного фінансування. Комерційні можливості ЗВО розширились за рахунок збільшення контингенту іноземних студентів, коштів від грантів, доходів від створення цільових фондів і патентної діяльності, спонсорської допомоги.

Глобалізація та інформатизація сприяла популярності міжнародної освіти. Як зазначає П. Скотт нові форми організації академічної діяльності, обумовлені змінами, які відбуваються на трьох рівнях [8]: в сфері внутрішньої організації вузів. Основним структурним підрозділом великого ЗВО стають інститути, які об'єднують декілька факультетів з кафедрами, а також додаються інші структурні елементи: інститути та кафедри безперервної освіти і підвищення кваліфікації, міждисциплінарні дослідницькі інститути та технологічні підрозділи. Для ефективного управління цими новими академічними структурами



необхідна перебудова управлінсько-правових механізмів. У традиційній ієрархії ролей, заснованої на верховенстві академічних функцій відбуваються зміни. Поряд з професорсько-викладацьким складом успішне функціонування ЗВО залежить і від діяльності співробітників різних підрозділів, які часто поєднують академічні і організаційно-управлінські ролі. ЗВО як особливий вид громадського інституту відрізняється від політичних і ринкових організацій тим, що вони незалежні від зовнішніх впливів і базуються на принципі колегіальності як способі організації внутрішньої діяльності. Постфордизм вніс зміни як у традиційні академічні цінності, так і структурні зміни в організаційно-управлінській сфері академічної діяльності. В умовах формування суспільства знань відбувається стирання кордонів між академічними інститутами та іншими типами організацій, університети почали втрачати свою винятковість [9]. Саме ідеї постфордизму сприяли інтеграції, що стало істотним внеском у розвиток економічних знань.

Прийнятий в 1980 році закон Бая-Доула надав можливість університетам, професорсько-викладацькому складу та дослідникам отримувати право власності на патенти і ліцензувати результати наукових досліджень, що фінансуються з державного бюджету [7, с. 272]. Саме цей документ і подальша підтримка даного аспекту освітньої політики на державному рівні забезпечили перший етап активних дій у розвитку співпраці університетів і бізнесу та стали частиною кампанії з впровадження технологічних інновацій. Надавши університетам і дослідникам право спільної власності на відкриття, зроблені за підтримки дослідницьких грантів, закон Бая-Доула стимулював ринкові сили до створення підприємницьких університетів і активізації інноваційної діяльності в ключових галузях економіки [7, с. 272].

Зміни ціннісних засад вищої освіти в викликані розвитком ідей академічного капіталізму і підприємницького університету, знаходять пояснення в рамках соціально-економічної теорії неолібералізму в контексті постфордизму, що заперечує державне втручання в національну економіку, закликає відкрити національні кордони для інтенсивного обміну товарами і капіталами, при цьому відстоюються ідеї матеріалізму, маркетизації, консюмеризму і комодифікації. На економічному і політичному рівнях неолібералізм тісно пов'язаний з процесом глобалізації, зокрема, з вільною торгівлею, комерційною діяльністю, маркетизацією громадських послуг [10; 11, с. 313].

Розвиток глобального капіталізму в епоху постфордизму висуває вимогу стандартизації до продуктів і послуг, що дозволить знизити ризики при здійсненні глобальних обмінів, збільшити інтенсивність глобальної торгівлі [12, с. 17]. На освітньо-культурному рівні дана тенденція може перетворитися в копіювання менш відомими університетами зразків діяльності провідних університетів. Г. Роудс називає дану тенденцію «інституціональний дрейф», основна ідея якої полягає в тому, що кожен коледж і університет, так

чи інакше, бажає бути схожими на Стенфорд або Гарвард [13, с. 18]. Феномен копіювання діяльності американських вузів, іншими країнами називають «американізацією» або «макдональдизацією» світу. Г. Фернандес, спираючись на свій досвід роботи в Індіанському університеті (США), говорить про неоліберальну глобалізацію та неоліберальному університеті [13]. На думку Г. Фернандеса, глобалізація та орієнтація на ринок, вносять зміни в дослідницьку місію університету. Університет починає розглядатися як активний учасник економіки регіону завдяки розвитку партнерських відносин з представниками бізнес середовища і промисловістю.

Теорія неолібералізму мала значний вплив на сферу вищої освіти США та ряду інших країн [7, с. 1]. Дана теорія отримала розвиток в ідеях підприємницького університету ринкового типу і академічного капіталізму, згідно з якими університет і його співробітники розглядаються як активні учасники ринкових відносин. Поняття «академічний капіталізм» увійшло в науковий обіг завдяки книзі Ш. Слотер і Л. Леслі «Академічний капіталізм. Політика і підприємницький університет». Ш. Слотер і Л. Леслі посилаються на Е. Хеккета, який вперше використав поняття «академічний капіталізм» стосовно важливих структурних змін в освіті і науці. Також вони звертають увагу на те, що М. Вебер описував медицину і природничі науки як підприємства державного капіталізму [2]. Ш. Слотер і Л. Леслі дають наступне тлумачення академічного капіталізму: «Щоб зберегти або збільшити ресурси, наукові співробітники та викладачі повинні були все в більшій мірі конкурувати за зовнішні кошти, які виявлялися пов'язаними з ринково орієнтованими дослідженнями, що відносяться до різних прикладних, комерційних, стратегічних і цільових досліджень. Причому незалежно від того, чи виступають ці гроші в формі дослідницьких грантів та контрактів, сервісних контрактів, партнерства з промисловістю і урядом, трансферу технологій, або в формі залучення більшого числа студентів, здатних запропонувати більш високу плату за навчання. Поняття «академічний капіталізм» засноване на понятті «людський капітал» в умовах нового етапу розвитку світової економіки, що характеризується формуванням інформаційного суспільства, людський інтелектуальний капітал стає головною силою економічного розвитку. Професорсько-викладацький склад університету розглядається як людський капітал, академічний капітал являє собою специфічний товар, а університет, який реалізує академічний капітал, виявляється залученим в академічний капіталізм [3, с. 19]. Ш. Слотер і Г. Роудс аналізують поняття академічний капіталізм в контексті з поняттями приватизації, комодифікації і маркетизації, хоча і не пов'язують їх з більш широкими аспектами неолібералізму [12, с. 3].

В епоху постфордизму дослідження системи вищої освіти як форми академічного капіталізму акцентують увагу як на теоретичних аспектах, так і особливостях освітньої політики. Академічний капіталізм подається як політика вищої освіти, згідно з якою ЗВО розглядається як підприємницька



структура, а наукові дослідження здійснюються у комерційних цілях [11; 12]. Теорія академічного капіталізму націлена на те, щоб пояснити, як і чому окремі індивіди і навчальні заклади включаються в ринкові відносини [15]. Ідея академічного капіталізму в епоху постфордизму та її реалізація в системі ЗВО, не є новим явищем, а являє собою лише актуалізовану в останнє десятиліття тенденцію [6, с. 261]. Зокрема в Австралія, Великобританії і Канаді професори–підприємці практикують викладацьку, наукову і підприємницьку діяльність уже протягом тривало часу, ще до появи політики академічного капіталізму. З розвитком цінностей академічного капіталізму у системі вищої освіти стала формуватися нова модель відносин ЗВО з державою, громадянським суспільством, бізнесом, ринком і окремою особистістю. Академічний капіталізм в діяльності ЗВО проявляється у прямій ринковій діяльності з метою отримання прибутку (патенти, ліцензії і т.п.); конкуренції за залучення коштів фондів (фандрайзінг), укладання контрактів, отримання дотацій і т.д. [1, с. 308]; у ринковій боротьбі з виробничими підприємствами за просування високотехнологічної продукції, що виготовляється в ЗВО і асоційованих з ними виробничих структурах. Академічний капіталізм визначає діяльність ЗВО на декількох рівнях: інституціональному рівні; рівні кафедр; індивідуальному рівні [4]. Академічний капіталізм на інституціональному рівні реалізується на тлі змін фінансування закладів вищої освіти, скорочення державного фінансування і необхідності пошуку джерел додаткових коштів. Вивчення академічного капіталізму на кафедральному рівні представляє інтерес тому, що саме на цьому рівні здійснюються різні види діяльності, походить адаптація співробітників до нових цінностей. На індивідуальному рівні в рамках академічного капіталізму відбувається перегляд розподілу часу між основними видами діяльності професорсько–викладацького складу: викладанням, науковою діяльністю, наданням послуг [4]. Розвиток ідеї академічного капіталізму на інституціональному рівні знайшло відображення в понятті «підприємницький університет», яке було запропоновано дослідниками Гарвардського університету Дж. Енджелл і Е. Денджерфілд для позначення навчального закладу, головним пріоритетом для якого виступає добування коштів, для забезпечення свого функціонування. Виділяють два основні завдання підприємницького університету: пропонувати програми підприємництва і готувати фахівців, які в майбутньому організують власний бізнес; зможуть розвивати підприємницьке мислення; виступати підприємницькою установою, створюючи бізнес–інкубатори і технопарки [6].

Політика академічного капіталізму, яка в епоху постфордизму проводиться в ЗВО, поставила їх перед дилемою: часткова відмова від академічної свободи на користь досліджень, задоволення інтересів бізнесу, діяльності, спрямованої на залучення додаткових коштів, необхідних для забезпечення освітньої і наукової діяльності [14].

Таким чином, в епоху постфордизму система вищої освіти змушена адаптуватися до глобальних тенденцій розвитку світу, враховуючи зміцнення ринкової логіки в академічній сфері, наслідком чого є необхідність прийняття нового формулювання місії, змін ціннісних засад функціонування ЗВО, адаптації їхніх співробітників до цінностей постіндустріального суспільства.

#### Список використаних джерел

1. Ylijoki, O.–H., 2003. 'Entangled in Academic Capitalism? A Case-study on Changing Ideals and Practices of University Research', *Higher Education*, V.45, №3.
2. Slaughter, S., Leslie, LL., 'Academic Capitalism: Politics, Policies, and the En.', Грудзинский А. О. Проектно-ориентированный университет. Профессиональная предпринимательская организация вуза: монография, Н. Новгород, 2004. // Slaughter, S., Leslie, LL., 'Academic Capitalism: Politics, Policies, and the En.', Grudzinskij A. O. Proektno-orientirovannyj universitet. Professional'naja predprinimatel'skaja organizacija vuza: monografija, N. Novgorod, 2004.
3. Rhoades, G., Slaughter, S., 2004. 'Academic Capitalism in the New Economy: Challenges and Choices', *Academic American*, V.1, №1, p.37–59.
4. Metcalfe, A., Slaughter, S., 2007. 'The Differential Effects of Academic Capitalism on Women in the Academy', *Unfinished Business: Women, Gender and the New Challenges of Higher Education*, Judith Glazer–Raymo (ed.), *Johns Hopkins University Press*. URL: <http://www.uga.edu/ihe/pdfs/slaughter/academiccapitalismwomen.pdf>.
5. Leslie, L., Oaxaca, R., Rhoades, G., 2001. 'Technology Transfer and Academic Capitalism', *AAAS Science and Technology Policy Yearbook*, p.261–277.
6. Schulte, P., 2004. 'The Entrepreneurial University: a Strategy for Institutional Development', *Higher Education in Europe*, V.29, №2.
7. Прохоров, АВ., 2012. 'Влияние ценностей академического капитализма на функционирование современных университетов', *Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки*, Тамбов, Вып.5 (109), с.271–277. // Prohorov, AV., 2012. 'Vlijanie cennostej akademicheskogo kapitalizma na funkcionirovanie sovremennyh universitetov (Impact of academic capitalism values on the functioning of modern universities)', *Vestnik Tambovskogo universiteta. Serija Gumanitarnye nauki*, Tambov, Vyp.5 (109), s.271–277.
8. Скотт, П., 2003. 'Академические ценности и организация академической деятельности в эпоху глобализации', *Высшее образование в Европе*, Т.28, №3. // Skott, P., 2003. 'Akademicheskie cennosti i organizacija akademicheskogo dejatel'nosti v epohu globalizacii (Academic values and organization of academic activities in the era of globalization)', *Vysshee obrazovanie v Evrope*, Т.28, №3.
9. Прохоров, АВ., 2010. 'Соотношение корпоративной и академической культуры в современном университете', *Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки*, Тамбов, Вып.10 (90), с.179–184. // Prohorov, AV., 2010. 'Sootnoshenie korporativnoj i akademicheskogo kul'tury v sovremennom universitete (The ratio of corporate and academic culture in the modern university)', *Vestnik Tambovskogo universiteta. Serija Gumanitarnye nauki*, Tambov, Vyp.10 (90), s.179–184.
10. Olssen, M., Peters, MA., 2005. 'Neoliberalism, Higher Education and the Knowledge Economy: from the Free Market to Knowledge Capitalism', *Journal of Education Policy*, V.20, №3, p.313–345.
11. Saunders, D., 2007 'The Impact of Neoliberalism on College Students', *Journal of College & Character*, (July), V.8, №5, p.1–9.
12. Rhoads, RA., 2006. 'University Reform in Global Times: Opportunities and Challenges', *Chung Cheng Educational Studies*, V.5, p.1–24.
13. Fernandez, GA., 2009. 'The Neo-Liberal University in the Era of Globalization', *Актуальные проблемы международного сотрудничества в области науки и образования: материалы научно-практической конференции (заоч.)*, Тамбов (*Актуальные проблемы международного сотрудничества в области науки и образования: материалы научно-практической конференции (заоч.)*, Тамбов), с.20–24.
14. Schulte, P., 2004. 'The Entrepreneurial University: a Strategy for Institutional Development', *Higher Education in Europe*, V.29, №2.

УДК 172

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ  
ВИТОКИ ПОНЯТТЯ АЛЬТРУІЗМУ О. КОНТА  
SOCIO-PHILOSOPHICAL ORIGINS  
OF THE CONCEPT OF ALTRUISM A. COMTE**

**Карпінська П. І.,**

аспірантка кафедри філософії, Національний  
університет біоресурсів і природокористування  
України (Київ, Україна), e-mail:  
polinaterija@gmail.com

**Karpinska P. I.,**

postgraduate student, Department of Philosophy,  
National University of Life and Environmental  
Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail:  
polinaterija@gmail.com

*Розглядається ідейне підґрунтя концепції альтруїзму Огюста Конта. Досліджується філософська спадщина утопічного соціалізму А. Сен-Сімона, на яку опирався Конт, з метою виявлення аспектів, що призвели до необхідності висунення поняття альтруїзму. Порівнюються ідеї сен-сімонізму та позитивної політики з ідеями християнської моралі, у результаті чого встановлюються певні методологічні співпадіння останніх. Виявляється, що поняття альтруїзму у Конта, як самозаперечення егоїзму, є невід'ємною складовою його системи позитивізму, оскільки лише завдяки йому можлива класова рівновага та стабільність у суспільстві в нову – «позитивну епоху».*

**Ключові слова:** альтруїзм, егоїзм, Конт, Сен-Сімон, позитивізм, соціальна рівновага, мораль.

*The article deals with the ideological basis of Auguste Comte's concept of altruism. The philosophical heritage of utopian socialism by A. Saint-Simon, on which Comte resided, was explored in order to identify the aspects that led to the need to promote the concept of altruism. Comparing the ideas of Saint-Simonism and positive policy with the ideas of Christian morality, as a result of which certain methodological coincidences of the latter are established. It turns out that the concept of altruism in Comte, as self-denial of egoism, is an integral part of its system of positivism, because only due to it the class balance and stability in society can be found in a new «positive epoch».*

**Keywords:** altruism, egoism, Comte, Saint-Simon, positivism, social equilibrium, morality.

Поняття альтруїзму широко використовується у сучасній гуманітарній сфері та має багато смислових варіантів вживання. Соціальні концепції останніх десятиріч, зокрема – концепція сталого розвитку, приділяють багато уваги альтруїзму і дослідженню його витоків у людській природі.

Багато філософів ХХ–ХІХ ст. приділяли увагу дослідженню витоків цього поняття, зокрема Е. Фром, М. Рьюїз, Л. Інфантіно, В. Унрау, В. Волгін, А. І. Корсаков. В більшості літературних джерел вказано, що термін «альтруїзм» увів засновник позитивізму французький філософ Огюст Конт, протиставивши його терміну «еґоїзм». Дану інформацію містять майже усі філософські та психологічні словники, проте, наукові роботи, присвячені дослідженню цього поняття не вдаються до детального дослідження ідейних витоків альтруїзму у Конта та його місцю та ролі в системі позитивізму.

В історії філософії концепції як «еґоїзму» так і «альтруїзму» сформувалися в філософії Модерну. Першим, як етичний принцип, виникає еґоїзм у філософів доби Просвітництва. Найбільш рельєфно поняття еґоїзму у своїх політико-етичних трактатах описують Т. Гоббс,

Б. Спіноза, К. Гельвецій та П. Гольбах. Це було об'єктивним відображенням розвитку європейської думки напередодні промислової революції ХVІІ–ХVІІІ ст. і зародженням індустріального суспільства. Саме в цей час зароджується ідеологія лібералізму з притаманним йому принципом індивідуалізму. Певною мірою він протиставляється середньовічному християнському принципу добротності та колективізму, і певним чином корелює з протестантським індивідуалізмом (М. Вебер).

Як відомо, О. Конт був учнем французького представника філософії утопічного соціалізму А. Сен-Сімона. Більшість своїх соціально-філософських ідей Конт узяв від свого вчителя, тому варто дослідити, наскільки його концепція альтруїзму витікає з ідей Сен-Сімону зокрема та утопічного соціалізму загалом.

Дуже важливим в процесі історико-філософського дослідження є встановлення ідейної наступності від попереднього історичного філософського етапу, тому, також, необхідно дослідити наскільки і як сен-сімонізм витікає з ідей філософії Просвітництва.

Граф Клод Анри де Сен-Сімон аналізуючи своїх попередників просвітників вважає, що їхня Енциклопедія носила суто негативну мету, тобто просвіщення народних мас мало своєю задачею знищення застарілої феодальної політичної системи. Нова філософія, на думку Сен-Сімона, мала носити позитивний характер – на основі окремих точних наук вона мала дати позитивне узагальнення усього наукового досвіду. Найважливіше місце в новій філософії мала зайняти наука про людину – соціальна наука, яка була б подібною до точних природничих наук, «позитивною» наукою, що заснована на фактах та спостереженнях [5]. Крім того, нова філософія мала б носити переважно практичний характер для створення нової системи суспільних відносин. В цьому була ще одна відмінність сен-сімонівського розуміння соціальної філософії від попередників: в той час коли просвітники бачили задачу філософії в тому, щоб відкрити вічні та незмінні істини та згідно ним перетворити сучасну їм дійсність. Коли б філософія відкрила «природні закони» соціального устрою, царство розуму та раціональності мало б змінити на їхню думку безглуздя та невігластво феодалізму. Сен-Сімон вважав інакше: усі суспільні інституції мають історичний характер, якогось одного для усіх часів «природного» суспільного порядку взагалі не існує. Будь-який суспільний порядок, інституції (власність, політика, релігія) або форми суспільної свідомості завжди історично обумовлені. Тому з Просвітництва він бере одну, але дуже важливу ідею детермінізму – закономірності суспільного розвитку, так само, як закономірні природні процеси, тому історія має покласти цей принцип у свою основу.

Якщо все змінюється закономірно, то наука не може допомогти побудувати ідеальне майбутнє, а може лише спрогнозувати яким чином і коли

потрібно приймати певні міри для уникнення гострих суспільних суперечностей. «Основна задача філософів полягає в тому, щоб досягнути найкращу для даної епохи систему суспільного устрою, щоби спонукати управлінців і правителів прийняти її, щоби вдосконалити цю систему, оскільки вона здатна до вдосконалення, щоб скинути її, коли вона досягне вищого ступеню своєї досконалості, – скинути та побудувати замість неї нову за допомогою тих матеріалів, що були зібрані вченими та спеціалістами в кожній окремій області» [4, с. 218–219]. Аналізуючи причини та результати Великої французької буржуазної революції, Сен-Сімон відзначає, що на його час вже майже сформувався клас промисловців, який організовує суспільне виробництво, а отже від успішності промисловців залежить добробут суспільства. Перешкоджання виходу промисловців на політичну арену було помилкою для французьких королів, і лише найрозумніші з них надавали певні преференції «третьої верстві». Проте поступ історії невпинний, тому клас промисловців зміцнюється і стає готовий узяти владу до своїх рук. Оскільки це обґрунтовується історичною закономірністю, то такий суспільний порядок на думку соціаліста-утопіста є цілком правильним.

Новий клас промисловців не має внутрішніх антагонізмів, проте Сен-Сімон виділяє в ньому дві великі групи – «власників» виробництва та «невласників», відповідно багатих та бідних, які мають неоднакові інтереси. Тому подальша увага філософа прикута до того, як не допустити виникнення та зростання суперечностей всередині нового пануючого класу задля стабільності системи, тобто підтримувати суспільну рівність. Замість традиційної влади в новій системі буде т.зв. «адмініструюча влада» (система управління речами, а не людьми), а порядок в суспільстві буде покладений на самоорганізацію громадян. Останнє вимагатиме від людей високої самосвідомості, що зростає з усвідомлення кожним індивідом відповідальності перед суспільством, тобто пригнічення власного егоїзму.

Яким же чином виховати потрібну високу самосвідомість громадян? Великі сподівання філософ покладав на нову релігію. У тому, що релігія (католицизм) має зникнути, Сен-Сімон не погоджувався з просвітниками. Як казав граф одному зі своїх учнів перед смертю: «це омана, релігія не може залишити світ, вона лише змінить вигляд...» Натомість, слідом за просвітниками-механіцистами, він вважав, що ідея Бога застаріла, тому виникла необхідність у створенні Нового християнства, що буде відповідати за моральність у суспільстві.

Огюст Конт, слідуючи Сен-Сімону, притримується лінійного погляду на історію, яка на його думку починається з теологічної, проходячи метафізичну, закінчується науковою або позитивною стадією. На останній стадії наукове пізнання стає пануючим, виникає соціологія і починається дослідження суспільних процесів та суспільства як складної системи. У «Системі

позитивної політики», яку Конт вважав головною працею власної філософської системи, він викладає своє бачення майбутньої соціальної системи, до якої має призвести застосування наукових знань функціонування соціальних процесів. Отже, кінцевою метою розвитку людства є реорганізація суспільства на наукових засадах. Що ж за принципи покладав О. Конт в основу такої системи? Головним принципом була *соціальна стабільність*, яку вивчала така наука, як соціальна статика, що мала узгоджуватись із законами прогресу – *законами розвитку* суспільства, його змінами та трансформаціями. Таким чином позитивна філософія готувала підґрунтя позитивній політиці. Як бачимо, філософ не пропонував раз і на завжди стабільного суспільства, що не змінюється, він лише прагнув грамотно поєднати зміну та стабільність, і великі надії у цьому покладав на позитивну політику. Рівновазі у взаємовідносинах класу промисловців та класу пролетарів, тобто встановленню соціократії, за Контом мала сприяти певна система моральності.

Питання моральності є чи не головним питанням позитивної політики. Конт не припускає жодних індивідуальних прагнень людини, навіть пропонує таку систему виховання, де кожна особистість бачила б дещо злочинне у потуранні власним індивідуальним інтересам. Усе особисте має бути відкинуте на користь загального блага. У разі не виконання подібного наративу людина має відчувати докори сумління, «оскільки існування людини представляється несистематизованим, таким, яке не має повної єдності до тих пір, доки вона прагне більше, ніж однієї мети. Будь-яка досконалисть полягає в єдності» [2, с. 7], тобто усе життя як суспільства, так і окремої людини, має бути направлена на єдину мету та відповідно формувати систему засобів для її досягнення. Оскільки суспільство складається з індивідів, то на думку Конта кожен має припинити шукати власне щастя поза, а тим більш – всупереч, загального щастя людства.

Чому ж Огюста Конта не влаштовувала моральність, яка витікала з релігії, зокрема з вчення Католицької церкви, адже ідея колективного спасіння душі дуже схожа? Як зазначає дослідник А. І. Корсаков [7], формулюючи принципи позитивної релігії О. Конт постулює принцип святості кожного члена його Церкви, схоже на те, як це робив діяч Реформації Ж. Кальвін. Найгірше, що може бути для людини та для її душі на думку останнього – це догоджання самому собі. Проте Конт, також засуджуючи егоїзм, переносить етику з особистості на людство через служіння суспільству, шляхом самообмеження та працю на покращення суспільних умов. При цьому Конт вважає, що така праця на благо людства для індивіда має бути особистим благом, що ніяк не пов'язана з винагородою. Єдиною, так би мовити «винагородою» в цьому випадку може бути вдячність суспільства. (Доречі, цей принцип навряд чи можна вважати оригінальною ідеєю Конта, оскільки людина античного суспільства



століттями керувалась ним у своїх діях). Тобто засновник позитивізму визначав альтруїзм як стан, що призводив би до повного поєднання індивідуального та суспільного життя. «Жити для інших стає вищим щастям. Тісно злитися з людством, співчувати всім його колишнім мінливостям. Передбачати його майбутні долі, діяльно сприяти їх підготуванню – така звичайно буде мета кожного існування. Адаже відповідний цьому культу хід думок розглядає егоїзм як наш головний недолік, який належне індивідуальне або колективне виховання може значно зменшити, але ніколи не може абсолютно виправити» [1, с. 166] – як видно з наведеної цитати, Конт вважав егоїзм чимось на кшталт вродженої риси людини, яку можна не знищити, а лише скоригувати суспільними настановами.

Альтруїстичні схильності (позитивна мораль) людини, на думку Конта, приносять користь їй особисто. Проте, не заперечуючи їх індивідуальної корисності, позитивна мораль не наголошує на цьому, виходячи з міркувань запобігти формуванню звички діяти на благо собі. Він проголошує свій принцип альтруїзму як єдність одиничного та загального: «Якби навіть виняткова організація людини захищала її від згубних наслідків непомірності або перелюбству, тверезість і стриманість їй точно також строго наказують, як необхідні умови для належного виконання нею своїх громадських обов'язків. Це поширюється і на найпростішу з усіх особистих чеснот, звичку до охайності; таким чином, ушляхетнюється просте гігієнічне правило тим, що його пов'язують з бажанням зробити себе більш здатним служити іншому. Тільки таким шляхом моральне виховання може з самого початку набути свій істинний загальний характер, привчати людину підкорятися вимогам людства в своїх найменших вчинках, що буде приводити її перш за все до подолання своїх поганих нахилів» [6, с. 116].

Якщо окремих індивідів по своїй природі не схильний до альтруїстичної поведінки, Конт пропонує знайти підхід до такої людини, розтлумачивши їй, що саме альтруїстична діяльність є найдієвішим способом бути щасливим. Як підмічає дослідник В. Унрау [9, с. 147], особливо щасливими в епоху позитивізму будуть саме підлеглі, оскільки справжнє щастя слідує з достойного підпорядкування. «Справжнє щастя слід, головним чином, з гідного підпорядкування, єдиний умови благородної і вільної діяльності», – пише Конт [1, с. 21], і додає, що егоїсти насправді є нещасними істотами, але якщо б вони лише спробували самовідданість, відразу здобули б щастя. Водночас, він не пояснює, чому людина може чинити альтруїстично, а лише каже, що людина має так чинити, тому що чесна людина повинна повернути людству все, що позичила у нього.

Отже, можна констатувати, що в своїх пізніх працях Конт схиляється до певної утопії, де наука має стати головною програмою трансформації природного та соціального. Власне, у нього наука

стає «позитивною» релігією, а вчені – свого роду священниками. Позитивна етика має формувати мету та цінності суспільства. Альтруїзм або «життя заради інших» стає головним імперативом позитивної моралі, а метою існування людини стає служіння «людству». Саме в такому контексті бачив та пропонував іншим концепт «альтруїзм» Огюст Конт. Проте напіврелігійні висновки його філософії не надихнули більшість сучасників.

Звісно, що реалізація подібних принципів моральності людини йде у розріз із сучасними ліберальними поглядами. Дехто з сучасних західноєвропейських дослідників через це вважають Конта ідейним надихачем Маркса і ледь не предтечею концепції тоталітаризму: «Конт відзначив індивідуалізм і свободу совісті як «огидні потвори» [3]. Проте на початок XIX століття вони здавалися занадто радикально-ліберальними для напівфеодальної соціальної системи Європи з переважно релігійною свідомістю. Інший критичний погляд на етичну концепцію Конта виклав його сучасник, російський філософ Д. І. Писарев. Він закидав позитивісту занадто амбітні ідеї ф самовпевненість, коли Конт намагався продумати і побудувати теоретичні конструкції у вирішенні суспільних задач за усю націю, і, навіть, людство. «Конт удався в довільні міркування, зрадивши своїй власній суворонауковій методі, написавши Позитивну політику, в якій немає нічого позитивного, створив нову релігію, яка одним ні на що не потрібна, а інших не може задовольнити; проголосив себе патріархом людства (Grand pretre de l'humanite) і нарешті помер, залишивши після себе купку віруючих adeptів, які своїми наївними вчинками і плоскими догматичними трактатами продовжують досі, у міру сил, надавати багату поживу глузуванням всіх реакціонерів і метафізиків, що відчують глибоку і свідому ненависть до основних, великих і плідних ідей Позитивної філософії» [8, с. 75–76]. Проте ми вважаємо, що Конт не «зрадив власній методі» – адже позитивістська методологія в своїй основі є емпірична, і тому мало придатна для аналізу моралі та питань етики, як, наприклад, діалектика. (Проте позитивізм від цього не перестав бути одним з видів наукового мислення). Саме прийняття певних моральних норм як «фактів, що треба лише описати», не дозволила О. Конту докладно розробити моральні сну сторону своєї соціальної філософії, через що і до поняття «альтруїзм» він підійшов здебільшого описово – лише як антонім «егоїзму».

**Як висновок**, можемо констатувати, що розвиваючи концепцію альтруїзму, О. Конт ґрунтується на філософських та соціальних ідеях А. Сен-Сімона, в свою чергу, ідеї останнього є закономірним розвитком, переосмисленням ідей доби французького Просвітництва. Зокрема це виявляється в успадкуванні сен-сімонівського сцієнтизму та абсолютизації ролі науки в суспільному житті. Прогресивної стороною цього вчення була спроба поставити філософію на служіння людству в практичному плані – організації



суспільства на наукових ідеях, а, також, спроба пошуку закономірності історичного розвитку для побудови наукової картини суспільства.

Очевидно, що з настанням індустріальної ери, головна роль в житті суспільства потрібно приділяти промисловості та ролі промисловців як нового суспільного класу. Проте у Конта не ставиться задача побудови ідеального суспільства, а лише присутня мета того, щоб наука сприяла приходу «позитивної стадії» в історії людства. Слідом за своїм вчителем, він будує модель «позитивного» суспільства з пануючою роллю в ньому промисловців та розглядає буття окремого індивіда. Оскільки в новому суспільстві відсутні класові антагонізми, притаманні феодализму, особистість в своїх діях буде керуватись не примусом і насильством збоку аристократії, а новою моральністю, заснованою на усвідомленні загального інтересу суспільства, тобто альтруїзмом. Дотримання цього принципу має забезпечувати стабільність суспільства.

Разом з цим альтруїзм у Конта не є категоричною альтернативою егоїзму, присутня компенсація альтруїзмом егоїстичних потреб людини, певне підкорення егоїзму соціальним інтересам. «Альтруїзм не вимагає, як егоїзм, знищення протилежних схильностей, він вимагає їх розумної субординації» [2], – зазначає філософ, і висуває думку, що замість того, щоб даремно намагатися викоринити егоїстичні прагнення людини, варто спробувати зробити так, щоб їх задоволення приносило користь людству. А оскільки все, що потрібно для життя індивіда йому надає суспільство, і реалізувати він може себе лише в суспільстві і через суспільні форми, то обов'язок служіння суспільству носитиме не форми зовнішнього примусу, а внутрішнє прагнення, власну самореалізацію людини.

#### Список використаних джерел

1. Comte, A., 1851–1854. 'Systeme de Politigue Positive, ou Traite de Sociologie, instituant la Religion de L'Humanite', T.1, Paris.
2. Comte, 1891. 'Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism', Kegan Paul, UK, London.
3. Infantino, L., 2006. 'Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek', New–York.
4. Saint–Simo, 1859. 'Oeuvres choisies', III–th edn, F.van Meenen et cie, Bruxelles.
5. Волгин, ВП., 1961. 'Сен–Симон и сен–симонизм', *Изд–во Академии наук СССР*, Москва, 158 с.
6. Конт, О., 2012. 'Общий обзор позитивизма', Пер. с фр., Изд. 3–е, *Книжный дом «ЛИБРОКОМ»*, Москва, 296 с.
7. Корсаков, АИ., 2012. 'Религия и наука в трудах основателя первого позитивизма', *Вестник ПСТГУ. Сер.1: Богословие. Философия*, № 40 (2), с.80–92.
8. Писарев, ДИ., 2004. 'Исторические идеи Огюста Конта' / Полное собрание сочинений и писем в 12–ти томах, Том 8, *Наука*, Москва.
9. Унрау, ВА., 2014. 'Альтруизм', *Издательство «Гравис»*, Липецк, 230 с.

#### References

1. Comte, A., 1851–1854. 'Systeme de Politigue Positive, ou Traite de Sociologie, instituant la Religion de L'Humanite', T.1, Paris.
2. Comte, 1891. 'Catéchisme positiviste (1852) or Catechism of Positivism', Kegan Paul, UK, London.

3. Infantino, L., 2006. 'Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek', New–York.

4. Saint–Simo, 1859. 'Oeuvres choisies', III–th edn, F.van Meenen et cie, Bruxelles.

5. Volgin, VP., 1961. 'Sen–Simon i sen–simonizm (Saint–Simon and Saint–Simonism)', *Academia nauk SSSR*, Moskva.

6. Kont, O., 2012. 'Obschiy obzor pozitivizma (Positivism overview)', Per. s fr., Izd. 3–ye, *Knizhnyy dom «LIBROKOM»*, Moskva.

7. Korsakov, AI., 2012. 'Religiya i nauka v trudakh osnovatelya pervogo pozitivizma (Religion and science in the writings of the founder of the first positivism)', *Vestnik PSTGU. Ser.1: Bogoslovie. Filosofiya*, №40 (2), s.80–92.

8. Pisarev, DI., 2004. 'Istoricheskiye idei Ogyusta Konta (The Historical Ideas of Auguste Comte / Complete Works and Letters in 12 Volumes)' / Polnoye sobraniye sochineniy i pisem v 12–ti tomakh, Tom 8, *Nauka*, Moskva.

9. Unrau, VA., 2014. 'Al'truizm (Altruism)', *Izdatel'stvo «Gravis»*, Lipetsk.

\* \* \*

УДК 111.1:316

### АКТУАЛЬНІ ФІЛОСОФСЬКІ ПИТАННЯ ІНФОРМАЦІЙНО–КОМУНІКАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

#### ACTUAL PHILOSOPHICAL QUESTIONS IN INFORMATION AND COMMUNICATION TECHNOLOGIES WITH REFERENCE TO HIGHER EDUCATION

**Качмала В. І.,**

доцент, кандидат історичних наук, доцент  
кафедри документознавства та інформаційної  
діяльності, Державний університет  
телекомунікацій (Київ, Україна), e-mail:  
kachavik@ukr.net

**Kachmala V. I.,**

Senior lecturer, Candidate of Historical Sciences,  
Associate professor of the Department of document  
science and information activity in State University of  
Telecommunication (Kyiv, Ukraine), e-mail:  
kachavik@ukr.net

*Стаття присвячена розгляду актуальних теоретико–концептуальних засад формування освіти вищої школи в умовах розвитку сучасних інформаційно–комунікаційних технологій. Розкрито ряд питань, серед яких головними є теорія інформаційного та «мережевого» суспільства, концепція епохи «третьої хвилі». Визначено, що одним із головних каталізаторів трансформаційних змін, що охопили інститут вищої освіти, є актуалізація ідей гуманізму в філософії: повернення до людини, як найвищої цінності, її прагнення до безперервного всебічного розвитку, самовдосконалення та самовираження.*

**Ключові слова:** інформаційне суспільство, сучасні технології, «мережеве» суспільство, гуманізація освіти в вищій школі, критичність.

*The article is concerned within investigating the problem of contemporary theoretically concept–based issues of developing higher education in a highly evolved modern information and communication technologies. A number of issues are revealed, among which are the theory of information and «network» society, the concept of the era of the «third wave». It is determined that one of the main reasons of the transformational changes enrolled in the institution of higher education is the actualization of the ideas of humanism in philosophy: the return to man as the highest value, its aspiration for continuous comprehensive development, self–improvement and self–expression.*

**Keywords:** information society, modern technologies, «network» society, humanization of education in high school, criticality level.

#### Постановка проблеми та її актуальність.

Наразі українське суспільство переживає один із найскладніших етапів свого існування: глобалізаційні виклики, спричинені трансформаційними процесами і формування актуальних конфігурацій. Стрімкий розвиток науки й техніки призвів до появи нових інформаційно–комунікаційних технологій, що в свою чергу, зумовило низку соціально–економічних зрушень. Усі соціальні інститути постали перед необхідністю пошуку доцільних стратегій задля результативного функціонування в умовах нових концепцій розвитку. Актуальність вивчення тенденцій, які сьогодні притаманні сучасній вищій школі, зумовлена низкою проблемних питань: нестабільний напрям розвитку, проблематика адаптації до потреб суспільства, переосмислення місії та завдань інституту освіти, трансформація цінностей, хиткий зв'язок між отриманими теоретичними знаннями і практичним досвідом.

**Метою статті** є визначення й концептуалізація ключових філософських засад актуальних трансформаційних тенденцій сучасної вищої школи. Дане питання є вкрай актуальним для освітньо–філософських дискусій і потребує продовження його вивчення.

**Аналізу багатовекторних процесів та пошуком нових ідей**, що охопили інститут освіти в умовах інформатизації й технологізації присвячені роботи українських та зарубіжних науковців: В. Андрущенко, Д. Белла, З. Бжезінського, А. Жовніра, М. Кастельса, М. Кісіля, В. Ляха, Л. Мемфорда та інших [1–8].

Слід підкреслити, що сьогодні ми досліджуємо формування нової філософії освіти, становлення якої зумовлено конструюванням якісно відмінної суспільної формації, що дала паростки в 60–х рр. ХХ ст., щоденно багаторазово вживаємо терміни – «інтернет–мережеве суспільство», «інформаційне суспільство», «суспільство знань», «цифрове суспільство». Концепція інформаційного суспільства Д. Белла наголошує на значущості інституту освіти в умовах становлення постіндустріального суспільства, ключовими характеристиками якого є перехід від масового виробництва товарів до надання конкретних послуг. Головною руйнівною силою розвитку постав клас професійних фахівців, а знання та інформаційні технології відіграють провідну роль у функціонуванні системи загалом. Саме тому вища освіта, яка відповідає не тільки за передачу теоретичних знань, а й за підготовку висококваліфікованих фахівців IT– суспільства, повинна функціонувати з урахуванням потреб нового часу та кардинальних змін в цілому.

Масове інтенсивне впровадження та поширення інформаційно–комунікаційних технологій призводить до глобалізації телекомунікаційних ринків, формуються світові лідери інформаційної індустрії та вибудовується економічна основа суспільства. Як наслідок, популяризується ідея формування нового аналітичного проекту соціальної дійсності, який отримав назву «мережеве суспільство». Але, якщо поглянути на цю проблематику в ретроспективній перспективі, варто зазначити, що питання соціальної комунікації та взаємодії висвітлені ще в роботах філософів Древньої Греції, адже проблематика діалогу й спілкування турбувала Сократа, Платона, Аристотеля, а пізніше вона привертала увагу Т. Гоббса, В. фон Гумбольдта, Б. Спінози, П. Гольбаха, Ж.–Ж. Руссо, І. Канта, Л. Фейєрбаха, Г. Гегеля та інших.

Відомий дослідник Л. Мемфорд наприкінці минулого століття розгорнуто проаналізував техніку, вирзняючи при цьому культурні, психологічні, матеріальні й практичні чинники її виникнення та розвитку. На цій основі здійснена періодизація прогресу машинної техніки, яка охоплює три етапи:

1. Виділяється період розвитку техніки до 1750 р., характерний широким використанням енергії води та вітру для розв'язання виробничих завдань і названий Л. Мемфордом «інтуїтивною технікою».

2. Розвиток техніки подальшого періоду (емпірична техніка), ґрунтований на застосуванні заліза й енергії вугілля.

3. Від 1900 р. прогрес техніки пов'язаний із конструюванням нових металів та інтенсивним використанням наукових досягнень для створення нової техніки. Основна ідея філософії техніки Л. Мемфорда – розуміння техніки як продовження і посилення можливостей людини. Філософ обґрунтовує вагомий роль технічних знарядь у людському розвитку. Для Л. Мемфорда покликання людини – в постійному досконаленні самого себе в процесі діяльності [7, с. 227].

Серед вчених, які наголошують на зростаючій ролі мереж у функціонуванні сучасного суспільства – М. Манн та М. Кастельс, останній ввів поняття «мережеве суспільство». Він вперше називає сучасне глобальне суспільство – суспільством мережевих структур, підкреслюючи, з одного боку, всеосяжний, а з іншого – визначальний характер, коли «влада структури виявляється сильніше за структуру влади», а сам факт приналежності до тієї чи іншої мережі стає найважливішим джерелом влади і змін в суспільстві. Науковець, говорячи про нову форму суспільної організації, неодноразово наголошував на провідній ролі інформаційно-комунікаційних систем, а одна із ключових ідей М. Кастельса полягала в доказі впливу технологій на соціальні відносини. Саме тому ключовим стає те, що традиційні установлені освітні моделі та форми навчального процесу зазнають значних змін, починають орієнтуватись на підготовку нового цифрового покоління – покоління, в основі міжособистісних і професійних відносин якого перебувають інноваційні комп'ютерні технології.

У своїй праці «Третя хвиля» американський філософ Е. Тоффлер наголошує про настання нового етапу – «третьої хвилі» в постіндустріальному суспільстві. Він являє собою глобальний науково-технічний прорив в людському соціумі. Саме тоді зростає цінність освіти й інтелектуальної праці, накопичуються знання за допомогою комунікативних мереж, а наука стає основою успішного розвитку людства. Індивіди починають володіти вільним часом, що спонукає їх замислюватись над самовираженням, інтелектуальним вдосконаленням, виявом творчих здібностей. Привертає увагу теза Е. Тоффлера, що інформаційне суспільство є різноманітним за своєю природою, а тому й соціальні детермінанти, які формують соціальний характер людини, теж багатоманітні. На його думку, «сьогодні демасифіковані засоби комунікації представляють вражаючу різноманітність рольових моделей і життєвих стилів для того, хто хотів би приміряти їх на себе. До того ж, нові технології годують нас не повністю сформованими блоками, а розбитими уламками й плямами образів» [8, с. 72].

Звідси випливає, що характер майбутньої людини не є однозначним, навпаки, – він набуває різної конфігурації, або, як зауважує Е. Тоффлер, ми маємо появу такого «Я», яке складається з багатьох «модулів». Така різноманітність сприятиме тому, що саме здібності людей стають затребувані

суспільством, отже, це має сприяти самореалізації особисті. Більше того, від такої самореалізації вирає і суспільство, оскільки воно дедалі більше орієнтується на інновації, на застосування творчих знахідок окремого індивіда. Фактично відбулися зміни в «соціальному характері» людини інформаційного суспільства. Становлення нового, «інформаційного суспільства» супроводжується глибокими перетвореннями у виробничій системі, яка відповідним чином вплине на особистість і на формування її соціального характеру [6, с. 7].

Інтернет спричинив формування нового інформаційного простору, так, у 2008 р. на основі філософії коннективізму (Connectivisit MOOC), що передбачає персоніфіковані форми діяльності й навички, які забезпечують ефективне навчання завдяки інтерактивним ресурсам і засобам було започатковано дистанційні курси, що підтримало ідею продуктивної безперервної освіти (Б. Александр, Д. Кормье). Це прогресивне навчання дало змогу полегшити адміністративні комунікації між викладачами та студентами, останні отримали змогу вільно висловлювати свої думки та побажання. Освітній процес, що орієнтований на конструюванні інформаційної мережі надав студенту змогу навчатися в будь-який зручний час. Головним принципом навчання стала свобода вибору та безперервний саморозвиток, а знання мають соціально-орієнтовний характер, тобто належним чином спрямовані на досягнення практичних цілей.

**Висновок:** Зміни філософських парадигм призвели до значних перетворень і трансформації вимог вищої школи. Філософська освіта стала зорієнтована на всебічний розвиток та евристичне навчання людини, виходячи з її власних потреб, інтересів, побажань, можливостей та здібностей, вона сприяє формуванню духовно розвиненої і творчої особистості.

#### Список використаних джерел

1. Андрущенко, ВП., 2005. 'Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу', К., 498 с.
2. Белл, Д., 1986. 'Социальные рамки информационного общества', *Новая техническая волна на Западе*, М., с.330–342.
3. Бжезінський, З., 2006. 'Вибір: світове панування чи світове лідерство', К., 203 с.
4. Жовнір, АО., 2018. 'Філософські засади трансформаційних процесів у контексті сучасної системи освіти: онтологічний вибір', *Актуальні проблеми філософії та соціології*, Одеса, Вип.21, с.30–32.
5. Кастельс, М., 2000. 'Информационная эпоха. Экономика, общество и культура', М., 608 с.
6. Лях, ВВ., 2011. 'Трансформації соціокультурної сфери в інформаційному суспільстві', *Культура в сучасних трансформаційних процесах*, К., с.6–11.
7. Мэмфорд, Л., 1986. 'Техника и природа человека', *Новая технократическая волна на Западе*, М.: Прогресс, с.225–239.
8. Тоффлер, Э., 2004. 'Третья волна', М., 781 с.

#### References

1. Andrushhenko, VP., 2005. 'Organizovane suspil'stvo. Problema organizacii' ta suspil'noi' samoorganizacii' v period radykal'nyh transformacij v Ukraini na rubezhi stolit': dosvid

social'no-filosofs'kogo analizu (Organized society. The problem of organization and social self-organization in a period of radical transformations in Ukraine at the turn of the century: experience of socio-philosophical analysis)', K., 498 s.

2. Bell, D., 1986. 'Social'nye ramki informacionnogo obshhestva (Social Framework of the Information Society)', *Novaja tehničeskaja volna na Zapade*, M., s.330–342.

3. Bzhezins'kyj, Z., 2006. 'Vybir: svitove panuvannja chy svitove liderstvo (Social Framework of the Information Society)', K., 203 s.

4. Zhovnir, AO., 2018. 'Filosofs'ki zasady transformacijnyh procesiv u konteksti suchasnoi' systemy osvity: ontologichnyj vybir (Philosophical principles of transformation processes in the context of modern education system: ontological choice)', *Aktual'ni problemy filosofii'ta sociologii'*, Odesa, Vyp.21, s.30–32.

5. Kastel's, M., 2000. 'Informacionnaja jepoha. Jekonomika, obshhestvo i kul'tura (Information Age. Economy, Society and Culture)', M., 608 s.

6. Ljah, VV., 2011. 'Transformacii' sociokul'turnoi' sfery v informacijnomu suspil'stvi (Transformation of the socio-cultural sphere in the information society)', *Kul'tura v suchasnyh transformacijnyh procesah*, K., s.6–11.

7. Mjeford, L., 1986. 'Tehnika i priroda cheloveka (Technique and human nature)', *Novaja tehnokratičeskaja volna na Zapade*, M.: Progress, s.225–239.

8. Toffler, Je., 2004. 'Tret'ja volna (Third wave)', M., 781 s.

\* \* \*



УДК 124.4:27–18

**ПРОБЛЕМА ІДЕАЛУ ЛЮДИНИ  
В СУЧАСНІЙ ХРИСТІЯНСЬКІЙ ДУМЦІ****THE PROBLEM OF HUMAN IDEAL  
IN MODERN CHRISTIAN THOUGHT****Кислий А. О.,**

кандидат філософських наук, доцент,  
докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства,  
Національний педагогічний університет  
ім. М. П. Драгоманова (Київ, Україна),  
e-mail: a.kysliy@ukr.net

**Kysliy A. O.,**

PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Candidate for a doctor's degree of the Department of  
Theology and Religious Studies, National Pedagogical  
Dragomanov University (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: a.kysliy@ukr.net

*Визначено актуальність дослідження проблеми ідеалу людини у сучасній християнській думці. З'ясовано, що в царині сучасної християнської інтерпретації ідеалу людини між богослов'ям, теологією, філософськими вченнями і науковими знаннями існують досить відносні та історично рухливі межі. Для неї характерний глобальний раціональний дискурс традиційних та новітніх поглядів у поєднанні з практичним досвідом життєдіяльності людини. Це дозволяє змістовно та адекватно говорити програниці трансцендентні аспекти людського буття та універсальність сучасної християнської думки у вирішенні питання ідеалу людської особистості як вічної істини про Бога і людину.*

**Ключові слова:** людина, ідеал, християнський ідеал людини, любов, свобода, сучасна християнська думка.

*The relevance of research into the problem of the ideal of man in modern Christian thought is determined. It is found that in the realm of modern Christian interpretation of the ideal of man between theology, theology, philosophical teachings and scientific knowledge, there are quite relative and historically mobile boundaries. It is characterized by a global rational discourse of traditional and modern views combined with practical experience of human life. This allows meaningfully and adequately to speak of the transcendental aspects of contemporary Christian thought in solving the question of the ideal of the human person as the eternal truth of God and man.*

**Keywords:** human, ideal, Christian human ideal, love, freedom, modern Christian thought.

Початок нового тисячоліття виявився часом кардинальних соціальних, економічних, політичних та культурних трансформацій, що зумовили переосмислення ціннісних орієнтирів особистості та суспільства. Соціально-політичні та культурно-національні події, що відбуваються у внутрішньому та зовнішньому житті українського суспільства, відновлення історичної справедливості по відношенню до православної церкви в Україні вимагають належного переосмислення основ самоідентифікації людини. Стрімкий цивілізаційний поступ зумовив необхідність пошуку надійного смислоутворюючого підґрунтя для життєдіяльності людини.

Необхідність переосмислення сутності ідеалу людини, з одного боку, сформувала думку про те, що сучасне цивілізоване суспільство може бути деідеологізованим, що передбачає відсутність ідеалу в усіх його проявах. Втім, на погляд провідних сучасних богословів та філософів, саме аналіз людини свідчить про невід'ємну роль ідеалів, ціннісних систем та морально-

світоглядних орієнтирів, без яких уся людська діяльність втрачає сенс і тому стає неможливою. Пошук сучасної системи ідеалів є найскладнішою та найважливішою справою для усієї людської цивілізації, адже ті трансформації, що відбуваються сьогодні, передбачають зростання можливостей окремого індивіда – «індивідуалізацію» сучасної цивілізації, що створює передумови для реальної гуманізації людського світу.

Нова соціокультурна ситуація, що склалася наприкінці ХХ – початку ХХІ ст., актуалізувала проблему християнського розуміння ідеалу людини. Християнська релігія та Церква протягом багатьох віків відігравала винятково важливу роль у формуванні суспільного буття та детермінуючи явища суб'єктивного порядку, сприяла «входженню» людини у соціальні структури, а проголошені в ній ідеали були визначальними протягом багатьох століть для життя індивіда та окремих соціальних спільнот. Тому сьогодні саме християнство визнається багатьма людьми універсальним засобом особистісного самовизначення та соціокультурного цілепокладання.

Отже, метою статті є дослідження актуальної проблеми розуміння суспільного ідеалу людини на основі аналізу сучасної християнської думки як концепту філософсько-богословського дискурсу.

Християнська думка, починаючи з апостольських часів і до сьогодні, накопичила значний масив текстів про природу, сутність і розвиток людини, що розглядаються переважно в контексті інших богословських проблем. Нині існує велика кількість фахових праць різного профілю і переконань, присвячених розгляду проблеми розуміння ідеалу людини у християнстві. Вона обговорюється на сторінках духовних і світських журналів, на конференціях різних рівнів та програмних цілей. Головне завдання цього дискурсу полягає у встановленні відповідного концептуального християнського погляду на означену проблему відповідно до соціокультурних, економічних і політичних обставин. Серед сучасних авторів, що звертаються до богословсько-християнського образу людини, помітно виділяються: О. Веселова, А. Забіяко, Ю. Зенько, Іоанн (Зізіулас), А. Кураєв, В. Нагевіченє, С. Неганова, О. Осіпов, М. Остапенко, С. Хоружий, Ю. Чорноморець, С. Шевчук.

Тлумаченням сутності та буття людини сьогодні займаються всі основні християнські конфесії. У царині християнського осмислення людини важко виявити межу між богослов'ям, теологією, релігійною філософією, філософськими вченнями і науковими знаннями. Для нього все більше характерний глобальний раціональний дискурс традиційних та новітніх, ортодоксальних та філософських поглядів, що намагаються охопити все – від трансцендентного до «істин політики». Відбувається формування нових підходів до розуміння ідеалу людини, що є результатом творчого осмислення історичної спадщини, звертаючись до першоджерел, та реалій нашого часу: права, соціального устрою, моралі, прав людини, особистої та колективної відповідальності та свободи.

Сучасна християнська богословська думка католицизму, протестантизму і православ'я, залишаючись традиційною, крім релігійних джерел широко використовує філософські ідеалістичні концепції та методологічні підходи. Саме такий діалог дозволяє говорити про універсальність сучасної християнської думки, про можливість найбільш широко поставити питання суспільного ідеалу людської особистості та повноцінно, змістовно та адекватно висвітлювати граничні трансцендентні аспекти людського буття.

Потенціал християнських методологічних установок у розгляді людини є досить суперечливий. З одного боку, домінанта релігійного погляду на людину орієнтована на визнання її вторинності, тобто залежності від Бога. Розуміння сутності, ролі, ідеалу людини завжди мало межі – Бога. З іншого боку, релігійно-філософський погляд на людину задає і високу шкалу вимірювання, оцінки її сутності, життєдіяльності, призначення в світі. Цей ідеал – Бог, який розуміється як носій глибоких моральних істин, еталон творення і чесноти, добра і любові. Це відкриває нові горизонти в осягненні ідеалу людини, адже істотно зміщуються пріоритети в сторону духовності над її емпіричною повсякденністю [2, с. 9–10].

Для сучасного християнського розуміння ідеалу людини виникає потреба у зверненні до Святого Передання. Святоотцівська традиція головною цінністю життя людини вважає обоження як особисту зустріч та єднання людини з Богом. Обоження це спілкування людини з Богом, при якому Божественна присутність пронизує всю повноту людського існування. Для вивчення безперервності досвіду християнства в історії Георгій Флоровський запропонував метод «сучасного прочитання Святих Отців». Він веде мову про те, щоб повернутися не до якоїсь абстрактної традиції, до набору формул і тверджень, а щоб дотримуватися їх у вирішенні проблем церковного життя, в суспільній та індивідуальній духовній практиці. Слідувати отцям – засвоїти їх дух як особливий погляд на світ, особливу духовну орієнтацію людини в цьому світі. Такий підхід виключає так звану адаптацію стародавніх текстів до сучасності або їх сучасну інтерпретацію [7, с. 379, 381]. Отже, розкрити аксіологічні корені сучасної людини можна звертаючись до основоположних ідей християнства та максимальної їх екстраполяції в майбутнє.

Важливим досягненням святоотцівської антропології є формування принципу персоналізму на протигагу суспільній життєдіяльності людей, в якому вироблено уявлення про особистість, що в своїй перспективі деформується в антропоцентризм і гуманізм. Нинішнє богословське середовище критично осмислює апологетику гуманізму, яка занизила цінність людини, що проявилась в більш послідовному, але і більш потворному світі, який чинить руйнівну дію як на людину, так і на самих представників гуманістичної теорії. Для богослов'я людина – це «образ і подоба Бога». Тому богослов'я не задовольняється гуманістичним тлумаченням

людини, а бачить її в світлі двох проявів існування: біологічного (тілесного) та еклезіального (духовного) [3, с. 272]. Тілесний прояв буття людського індивіда протягом тисячоліть не містив в собі такої проблемності, що виникла в сучасному суспільному середовищі. Значні успіхи біологічних наук та медицини на межі ХХ–ХХІ століть істотно змінили ситуацію, адже актуалізували питання сурогатного материнства, абортів, трансплантації людських органів, пластичної хірургії, зміну статі і інших способів трансформації тілесної ідентичності людини. Ще більш радикальне і небезпечне активне вторгнення в життя сучасної людини біомедичних технологій, що відкривають перспективи цілеспрямованого втручання у спадковість людини на генетичному рівні: генна інженерія, клонування людини тощо. Беручи до уваги важливість визнання найважливішого з прав людини – права на життя, церкви наголошують не стільки на значущості цього права для вже сформованих особистостей, скільки для ще не народжених, як вираження однієї із найбільших небезпек сучасності для суспільства та держави [4; 6].

Основоположним в процесі ідентифікації особистості є духовність, що опосередковує Божественну красу та Божественний образ. Духовне ядро орієнтує на універсальні абсолютні цінності, на основі яких формується система життєвих пріоритетів та стратегія буття людини. У духовній парадигмі людина наділяється реальною стабільністю, вона реалізує своє покликання як Творіння Боже. Життя християнина стає повним, якщо будь-який факт і явище він розглядає в узгодженості двох проекцій – вертикальної (входження в Царство Боже) і горизонтальної (солідарність з ближніми і далекими людьми). Першочерговими серед них є моральні і світоглядні принципи й ідеали. Але для виконання морального закону недостатньо одного морального самовизначення або бажання людини, необхідна сила, яка дарується людині Божественною благодаттю і спрямовує її до Бога. Духовність як потенційна можливість морального вдосконалення людини набуває сили через переживання Божої благодаті в церковному житті. Освоєння духовних цінностей відбувається не механічним способом їх сприйняття, а як творче спілкування та спільне життя в Церкві та суспільстві. В результаті цього загальнозначущі цінності набувають характеру особистісних, відбувається усвідомлення того, що все, що має людина, і навіть саме її існування – це дар, за який людина повинна бути вдячна та готова до пожертвування.

Духовний рівень є провідним у процесі інтеграції особистісної ідентичності, так як саме внутрішня взаємозгодженість і гармонійність духовного світу особистості виступає в якості основного фактора цілісності її ідентичності як системи. Прояв особистості через свою індивідуальність в процесі рефлексії відносин взаємного дарування та вдячності, демонструє ехаристичну необхідність всього способу буття людини. Осмислюючи сучасні богословські роботи, Чорноморець Ю. вважає, що відносини людини з Богом можливі у ехаристії,

тому що Бог приходиться до людини, а воцерковлена особистість у смиренні, що є умовою можливості богопізнання, очікує пришествя Бога. Церква як релігійна спільнота є містичним тілом Бога. Вона складається з багатьох інших, без яких неможлива церковна єдність і разом з тим виникає ситуація залежності особистості від інших. Адже церковне спілкування – це істинний спосіб існування особистості. Таким чином нове життя особистості в церковній спільноті – це відкритий взаємозв'язок з Богом та багатьма іншими людьми – особливими, але схожими у досвіді смирення, переживанні страждань і прийнятті Іншого [8, с. 10–11].

Буття людини – це її дії, переживання подій свого життя, постійне намагання зрозуміти його сенс, вихід за його межі. Воно характеризується не стільки зворотністю, поверненням у минуле, як спрямованістю в майбутнє. Таке буття особистості відкрите і не можливе без долучення до Іншого. Іншим є Бог, що приходиться з майбутнього, над яким людина не має влади. До такого спілкування належить лише той, хто вільно приймає страждання розп'ятого Христа. Спокута через Христа дає індивіду можливість долати особисту гріховність і тим самим ставати цілісною людиною. Шлях до вічного життя як прийняття страждань можливий завдяки любові, вільної від всякої раціональної та моральної необхідності. Єднання з Богом здійснимо лише під час літургії як есхатологічного царства. Пізнати Бога в євхаристії може лише особистість, що приймає Іншого в смиренні та любові [8, с. 10–11].

Долучаючись до загальної любові, людина розуміє істину і виконує вкладену в неї Богом мету свого життя. Любов виявляється в святу людину, що вмє стати вище власних уподобань та бажань. Віна насолоджується благополуччям інших і самовіддано живе для їх користі. Тобто справжня любов – любов, підпорядкована добробуту інших. Ідеал любові ґрунтується на єдності з Абсолютом, тому насамкінець наповнення сенсу життя віруючого любов'ю розуміється як прагнення людини до вічності, до Абсолюту, а Він дарує своєму люблячому творінню свободу і справжню творчу силу.

Таким чином, любов є єдиним онтологічним здійсненням свободи. Питання про свободу створює для людини дилему: або свобода як любов, або свобода як заперечення. Особистість не просто хоче жити «вічно», вона бажає піднесення до більшого, сутнісного, конкретного, унікального і неповторного буття. В соціальному середовищі людина, в тій чи іншій мірі, але неодмінно, перетворюється на корисний «об'єкт», політичну «персону». Це і становить трагічний аспект особистості, що викликає відповідну реакцію з її боку. Тому сьогодні у всіх сферах соціального життя йде активний пошук особистісної ідентичності [3, с. 268–269]. Опанування певними предметами чи пристосування до необхідних умов, що виникають перед людиною, є важливими принципами творчого розвитку та формування особистості. У такій незмінній перспективі соціальної дійсності ще більше стають зрозумілими спроби Церкви як

суспільного інституту підвести до усвідомлення того, що людина є істотою не лише земного світу, а й трансцендентного, ввести людину в такого роду відносини зі світом, який не визначається законами природи [3, с. 278].

Очевидно, що такого роду апологія взаємин любові та відкритості, взаємного дарування та жертвності, протистоїть сучасному дискурсу насилля та нілігізму. Сучасна християнська думка не може у своїй інтерпретації людини обмежитися виключно трансцендентним підходом. Вона змушена широко та багатогранно розглядати проблеми людини вже тому, що християни живуть у світі, де їх супроводжують соціально-економічні, політичні та інші суперечності, які потребують вирішення. Хвиля жорстокості проти особистості, її гідності, права на життя, на ставлення до себе як людини, створеної за образом і подобою Божою, а не безликої сукупності молекул, актуалізує для християн нові моральні випробування. Недосконалий світ стрімко змінюється, адже втратив свого господаря – людину, яка поглинається природними стихіями і виявляється залежною від предметного, нижчого, ніж вона сама. Основним вектором розвитку світу стало наростання наближення до руйнування та природної смерті, причиною якої є хвороба людини – гріхопадіння. Те, що пов'язує людину з природою, все більше відділяє її від Бога, а релігійність все більше проголошується «приватною справою» кожної окремої особи. Тому християнство пропонує саме той «світ», який приніс лише Христос. Але перетворення людини не можливе без її вільної згоди. Адже Бог діє в людському житті там, де людина залишає місце для Його діяння і Його волі. Від особистого вибору кожної людини і спільноти людей залежить, чи буде діючий Хрест Христовий. Адже християнство явило вічну істину про Бога і людину у повноті одкровення Божественного і людського ідеалу у Христі, тобто Боголюдині, який став мірилом всього [1].

Проблему гріхопадіння як розірваності людини та питання християнського розуміння людської цілісності як людського ідеалу досліджує В. Нагевичене. Вона у співавторстві з Д. Пивоваровим вважає, що богослови по-різному інтерпретують гріхопадіння Адама і Єви та неоднозначно оцінюють ступінь пошкодження образу Божого в людині. У протестантів це ідея тотальної зіпсованості і руйнування людської природи, безмірна слабкість людини і глибока віра в Бога Спасителя. Католики схилиються до думки, що образ Божий в людині лише тільки трохи потьмянів, але у цілому зберігся, а тому людина по суті вільна у виборі добра. Православне вчення стверджує, що через гріхопадіння людина загубила богоподібність (безсмертя, абсолютну святість), але у цілому зберегла в собі, хоча в дещо спотвореному вигляді, образ Божий (розум, свободу, добру волю). У цілому більшість християнських мислителів погоджуються в тому, що первородний гріх, таємничий за своєю природою і транслюється не просто окремими індивідами, а всім людським родом, та й світом в цілому, в який через Адама увійшло зло. Зло



не субстанційне, воно вторинне, і походить від гордині, егоїзму, непокори, порушення волі Бога, від неправильного застосування людиною доброї волі [5, с. 37–38]. Без долання багатьох перепон, численних проявів Зла, які постають на цьому шляху, і творчого зусилля немає реального прояву свободи, без якої втрачаються істинні глибини сенсу життя людини. Тому сучасна християнська думка намагається виявити той людський ідеал, який постав в образі першого Адама, а потім Ісуса Христа – другого Адама, але був втрачений і потребує відновлення.

Виникнення та формування цілісності людської особистої ідентичності – це складний та суперечливий процес. Він передбачає усвідомлене, цілеспрямоване встановлення особистістю правил та обмежень, які сприяють самоідентифікації. Це передбачає гармонійне співвідношення всіх структурних рівнів ідентичності індивіда, який змінюється у світі неминучих трансформацій. Тому самоідентифікація людини можлива лише за умови стійкості її сутнісних якостей як особистості.

Людина в межах своєї онтологічної визначеності є вільною і тому може протистояти впливам зовнішнього середовища та навіть змінювати його в межах свого значення у Всесвіті. Ця глибока сутність людини – бути господарем середовища, у якому перебуває, – виражена у Святому Письмі і демонструє важливі засади визначення ідентичності людини як покликання бути господарем у своєму середовищі.

Вирішення проблеми людини вимагає виявлення в людині того онтологічного «рівня», який є специфічно людським і відрізняє її від інших суцільних. Про справжню, істинну особистість, вважає митрополит Іоанн (Зізіулас) може говорити тільки богослов'я [3, с. 265]. Онтологічно людина є дуже складною, в людині як суцільному в своєрідній формі присутні властивості всіх інших. Тобто людина подібно фізичному тілу, підпорядковується законам неорганічного світу та органічного світу. Однак людина має такі властивості, які відрізняють її від всіх відомих нам суцільних – вона має не тільки «душу», а й «дух». Вони вказують на специфічне абсолютно виняткове людське. Сутність людини – це якісно нова можливість, що веде до того, щоб стати справжньою. Такого роду сутність має моральний характер і являє собою основу для виявлення притаманних людині властивостей та ідеалів.

Буття особистості розкривається в існуванні, житті та здійсненні свого буття в конкретних ситуаціях як модусів буття особистості як зустріч з подією, яка розгортається у просторі, часі та смисловій сфері. Людина не тільки переживає своє існування у тривалості, але й перетворює його, зливаючись з життям, пізнає безперервну, нерозривну, процесуальну, якісну тривалість часу. Людина постійно перебуває в ситуації темпорального переходу як сукупність об'єктивного відображення, переживання і проживання майбутнього часу як спасіння. Митрополит Іоанн (Зізіулас) вважає, що метою спасіння є те, щоб «особистісне життя, яке реалізується в Богові, також здійснювалося і на рівні людського існування» [3, с. 272]. Поза

творчою єдністю з минулим і майбутнім людства, поза любов'ю до людей не можливе повноцінне самоусвідомлення та самоідентифікація особистості.

Християнська думка про ідеал людини – того, якою повинна бути людина у принципово оновлених умовах ХХІ століття, базується на вченні про надприродні відносини, що побудовані на любові. Концепція ідеалу людини в християнстві стала історичним результатом тих зусиль, які були спрямовані на пошук виправдання об'єктивної необхідності життя у вірі з Богом. Завдяки християнському обґрунтуванню ідеалу людини, оформлюються високі стандарти суспільного життя, вирішується проблема загальнолюдської самоідентифікації.

#### Список використаних джерел

1. Афанасий (Евтич), епископ. 'О человечности и бесчеловечности'. [online] Доступно: <https://www.portal-slovo.ru/theology/43763.php>
2. Барулин, В.С., 1994. 'Социально-философская антропология. Общие начала социально-философской антропологии', М.: *Омега*, 256 с.
3. Иоанн (Зизиулас), митрополит, 1998. 'Личность и бытие', Пер. с английского А. И. Кырлежева, *Начало*, №6, с.246–289.
4. 'Компендиум социальной доктрины Церкви', 2008. К.: *Кайрос*, 549 с.
5. Нагевичене, В.Я., Пивоваров, Д.В., 2005. 'Целостный человек (христианская традиция): Монография', Екатеринбург: *Изд-во Урал, un-ta*, 158 с.
6. 'Основы социальной концепции Русской Православной Церкви'. [online] Доступно: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
7. Флоровский, Г., протоиерей, 1998 'Догмат и история', Сост. Е. Хомяков; общ. ред. Е. Карманов, М.: *Изд-во Свято-Владимирского Братства*, 487 с.
8. Чорноморець, Ю., 2013. 'Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу', *Філософська думка. Sententiae. Спецвипуск III. Християнська теологія і сучасна філософія*, Вінниця: *ВНТУ*, с.8–14.

#### References

1. Afanasij (Evtich), episkop. 'O chelovechnosti i beschelovechnosti (About humanity and inhumanity)'. [online] Dostupno: <https://www.portal-slovo.ru/theology/43763.php>
2. Barulin, V.S., 1994. 'Social'no-filosofskaja antropologija. Obshhie nachala social'no-filosofskoj antropologii (Socio-philosophical anthropology. Common beginnings of social-philosophical anthropology)', М.: *Omega*, 256 s.
3. Ioann (Ziziulas), mitropolit, 1998. 'Lichnost' i bytie (Personality and Being)', Per. s anglijskogo A. I. Kyrlezheva, *Nachalo*, №6, s.246–289.
4. 'Kompendium social'noi' doktryny Cerkvy (Compendium of the social doctrine of the Church)', 2008. К.: *Kajros*, 549 s.
5. Nagevichene, VJa., Pivovarov, DV., 2005. 'Celostnyj chelovek (hristianskaja tradicija): Monografija (Holistic person (Christian tradition): Monograph)', Ekaterinburg: *Izd-vo Ural, un-ta*, 158 s.
6. 'Osnovy social'noj koncepcii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church)'. [online] Dostupno: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>
7. Florovskij, G., protoierej, 1998 'Dogmat i istorija (Dogma and history)', Sost. E. Holmogorov; obshh. red. E. Karmanov, М.: *Izd-voSvjato-Vladimirskogo Bratstva*, 487 s.
8. Chornomorec', Ju., 2013. 'Teologichne povnennja do tradycji' na pochatku tret'ogo tysjacholittja jak shljah vidkrytosti ta dialogu (Theological return to tradition at the beginning of the third millennium as a way of openness and dialogue)', *Filosofs'ka dumka. Sententiae. Specvypusk III. Hrystyjans'ka teologija i suchasna filosofija*, Vinnycja: *VNTU*, s.8–14.

\* \* \*



УДК 168.3:808.5

**ЛОГІКА І РИТОРИКА  
В ДОСЛІДЖЕННЯХ АРГУМЕНТАТИВНОЇ  
ПРОБЛЕМАТИКИ ПОЧАТКУ ХХІ СТ.****LOGIC AND RHETORIC  
IN THE ARGUMENTATIVE ISSUES  
IN THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY****Колотилова Н. А.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри логіки філософського факультету,  
Київський національний університет  
ім. Тараса Шевченка (Київ, Україна),  
e-mail: n\_kolotilova@ukr.net, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0002-7450-2981>

**Kolotilova N. A.,**

PhD in Philosophy, Associate Professor of  
Department of Logic, Faculty of Philosophy, National  
Taras Shevchenko University of Kyiv (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: n\_kolotilova@ukr.net, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0002-7450-2981>

*Розглянуто сучасні розробки аргументативної проблематики в межах аргументаційної семантики, добування аргументів, риторичного підходу до аргументації, теорії переконання. Встановлено, що однією з головних тенденцій розвитку логіки і риторики початку ХХІ ст. є їхня інтеграція в комп'ютерних розробках аргументативної проблематики (штучний інтелект, добування аргументів), що тягне за собою певне поєднання формального та неформального підходів. Зокрема поняття схеми аргументації, яке характерне для неформального підходу, umożliwiające врахування аргументативної складової риторичних фігур в алгоритмах щодо добування аргументів з текстів природної мови. А визначення взаємозв'язків між аргументацією та переконанням дозволяє більш широко тлумачити царину самої риторики, що виявляється зокрема в риторичному підході до аргументації, в теорії переконання.*

**Ключові слова:** аргументаційна семантика, добування аргументів, неформальна логіка, риторичний підхід до аргументації, теорія переконання, схема аргументації, риторична фігура.

*The paper deals with the contemporary developments of argumentative issues in argumentation-based logics, argument mining, rhetorical approach to argumentation and theory of persuasion. It was established that one of the trend of the development of logic and rhetoric of the beginning of the XXI century is their integration into the computer design of argumentative issues (artificial intelligence, argument mining), which entails a certain combination of formal and informal approaches. In particular, the concept of the argument scheme, which is typical for the informal approach, allows for the consideration of the argumentative component of rhetorical figures in algorithms for argument mining from natural language texts. And the definition of the relationship between argumentation and persuasion allows a broader interpretation of the realm of rhetoric itself, which is manifested in the rhetorical approach to argumentation, in the theory of persuasion.*

**Keywords:** argumentation-based logics, argument mining, informal logic, rhetorical approach to argumentation, theory of persuasion, argument scheme, rhetorical figure.

На початку нового тисячоліття спостерігається бурхливий розвиток наукових досліджень у царині теорії аргументації, логіки, риторики. Ця тематика обговорюється на сторінках впливових журналів з аргументації («Argumentation»), аргументації та обчислення («Argument & Computation»), неформальної логіки («Informal logic»), логік та їхніх застосувань («Journal of Applied Logics – IfCoLoG Journal of Logics and their Applications») тощо, а також на міжнародних конференціях, які проходять у різних країнах світу: з 1979 р. Літня конференція з аргументації (The Alta Conference), з 1986 р. Міжнародна конференція з аргументації, яку проводить Міжнародне співтовариство з

вивчення аргументації (The ISSA Conference on Argumentation), з 1995 р. Конференція з аргументації, яку проводить Спілка з вивчення аргументації з Онтаріо (The OSSA conference), з 2015 р. Європейська конференція з аргументації (The European Conference on Argumentation) тощо. Зрозуміло, що в межах однієї статті навряд чи є можливим охопити всі розробки в зазначеній царині. Тому за мету ставимо огляд сучасного стану логіко-риторичних досліджень аргументативної проблематики. При цьому доцільним є їхній розгляд у межах формального і неформального підходів у сучасному логічному знанні, до складу якого залучаємо також і риторичку в сенсі дисципліни логічного циклу.

Протягом тривалого історичного розвитку логіки і риторики провідні науковці цих царин так чи інакше звертались до аргументативної проблематики. Однак досить активно вона почала розроблятися з виходом у 1958 р. програмних робіт С. Тулміна [14] і Х. Перельмана та Л. Ольбрехтс-Титеки [11], які через критику формальної логіки заклали передумови неформального підходу в дослідженнях аргументативної проблематики. Бельгійські науковці вказали на відмінності між доведенням та аргументацією, які виявляються зокрема в тому, що при сумнівах у демонстрації достатньо вказати шлях отримання певного висловлювання як кінцевого етапу дедукції у межах певної аксіоматичної системи. Тоді як для аргументації важливими є якраз питання щодо перших елементів, які представники формальної логіки залишають поза увагою [11, р. 13–14].

Сучасні фахівці теорії аргументації Ф. Х. ван Ємерен та інші у фундаментальній праці «Довідник з теорії аргументації» підкреслюють, що для робіт С. Тулміна, Х. Перельмана та Л. Ольбрехтс-Титеки дійсно було характерне знецінення формальних підходів, яке насправді не заважало їхньому подальшому розвитку. Більше того, в теоретичних побудовах, а також в аналізі й оцінці аргументації досить складно розмежувати власне формальні підходи й ті, що не є такими [5, р. 302]. На їхню думку, сам термін «формальний» передбачає 5 тлумачень. Лише одне з них, що апелює до платонівських форм, не буде характерним для формальних теорій. Для кваліфікації системи як формальної в слабкому варіанті достатньо врахування регулятивного значення терміна «формальний». Більшість же логічних теорій формальні в усіх чотирьох значеннях (лінгвістичному, регулятивному, апріорному та логічному) [5, р. 303–304].

Інший відомий дослідник Л. Грорке також вказує на досить складні взаємовідносини між формальною та неформальною логікою. Історично остання була запропонована як альтернатива щодо формальної логіки, і це було обумовлене переважно запитом освіти. На його думку, термін «неформальний» фокусує увагу на дослідженнях аргументації, що виражені природною мовою, на противагу формальним мовам. Проте це не означає відсутності зв'язку між формальною та

неформальною логікою, більше того не досягнуто консенсусу щодо того, як «...краще проводити дослідження таких аргументацій, і представники неформальної логіки часто використовують формальні методи аналізу (або змішують формальні й неформальні методи)» [7].

На сьогоднішній день досить вагомою цариною застосування досліджень аргументативної проблематики є розробки проблеми штучного інтелекту. У межах формального підходу в сильному варіанті пошуки науковців на початку XXI ст. спрямовані на побудову аргументаційної семантики, яка, на думку В. В. Навроцького [3, с. 128], свідчить про плідність застосування саме формальної логіки до моделювання аргументації. Такі розробки поєднують елементи логічних теорій та інструменти програмування.

Вперше подібне дослідження було здійснене у програмній статті Ф. М. Дунга, де він зокрема зазначав: «Аргументація є основним компонентом людського інтелекту. Здатність аргументувати має важливе значення для людей у розумінні нових проблем, побудові наукових міркувань, у вираженні, уточненні, захисту своїх поглядів у повсякденному житті» [4, р. 322]. Серед результатів своєї роботи він вказав на те, що аргументацію можна розглядати як логічне програмування із запереченням як невдачею, а також, що логічне програмування, як і багато формалізмів немонотонної логіки та логіки модифікувальних міркувань у штучному інтелекті, постають як аргументаційні системи. Вони ґрунтуються на тому ж принципі, а відрізняються хіба що структурою аргументів [4, р. 325].

Теорія аргументації Ф. М. Дунга базується на понятті структури (framework) аргументації, що являє собою пару з множини аргументів та бінарного відношення атаки між ними, при цьому аргумент є абстрактним об'єктом, роль якого визначається виключно його відношеннями з іншими аргументами без урахування його внутрішньої структури [4, р. 325–326].

У межах такої загальної тенденції були створені більш вузькі формалізми для аналізу аргументації. Досить вагомою в цьому напрямі є структура *ASPIS*<sup>+</sup>, розроблена Г. Пракеном, яка «... на сьогоднішній день є однією з основних логічних структур аргументації в царині штучного інтелекту (AI)» [12, р. 1]. З іншого боку, інтерес викликає, так би мовити, її прикладний характер, адже сам автор застосовує її для формальної реконструкції дискусій щодо законодавчих ініціатив, тобто демонструє реалізацію штучного інтелекту в царині права. Крім того, в цих дискусіях застосовані практичні міркування, або міркування про дії. Адже аргументація розгортається через демонстрацію позитивних та негативних наслідків рішення про дії. Як пише Г. Пракен, аргументаційні логіки (argumentation-based logics) визначають три кроки: як аргументи можуть бути сконструйовані, як атаковані контраргументами та як захищені від атак [12, р. 2].

Загалом *ASPIS*<sup>+</sup> структура (framework) є саме структурою, а не системою. Вона визначає

аргументи як такі висновки, що вибудовують у вигляді дерев із застосуванням правил суворих або таких, які можуть бути відмінені, до засновків. Засновки виражені певною формалізованою мовою. Г. Пракен зауважує, що це може бути і мова логіки висловлювань, і мова логіки предикатів першого порядку, і мова деонтичної логіки [12, р. 4]. Аргументаційні системи, що являють собою трійки (логічна мова; дві множини правил, строгих і таких, що можуть бути відмінені; найменування для тих правил, що можуть бути відмінені), разом з базами знань (множин, що складаються з аксіом і звичайних засновків) утворюють аргументаційні теорії, які породжують аргументаційні структури (structured argumentation frameworks) [12, р. 6].

Як пише Г. Пракен, аргументи можуть бути атаковані в трьох напрямках: відносно засновків (підриваюча атака), відносно висновку, що отримують з них (спростовуюча атака), відносно здійснення висновку на якомусь із кроків (відсікаюча атака). Відсікаюча та спростовуюча атаки є можливими в тих випадках, коли застосовували ті правила висновку, що можуть бути відмінені. Загалом важливим є поняття відміни, коли встановлюється, які саме атаки є успішними в плані відміни. Г. Пракен вважає, що відсікаючі атаки є успішними відмінами, тоді як спростовуючі та підриваючі атаки є успішними тільки, якщо ті аргументи, які атакують, не є сильнішими за ті аргументи, за допомоги яких здійснюють атаки [12, р. 6].

Варто підкреслити певний взаємозв'язок формалізму та природної аргументації в розробках Г. Пракена, який свідчить про інтеграцію формального та неформального підходів в аналізі аргументації. Щоправда, сам автор наводить приклади природної аргументації у галузі права для демонстрації переваг свого формалізму порівняно з іншими в моделюванні аргументативних процесів [12, р. 2].

Стосовно неформальної логіки підкреслимо думку відомих фахівців з «Довідника з теорії аргументації» про те, що цей термін не можна віднести до чітко окресленого напрямку досліджень. Йдеться про низку альтернативних до формальної логіки концепцій, які розробляють методи аналізу й оцінки аргументацій, що здійснюються природною мовою в різноманітних контекстах. Тому варто говорити про внесок окремих представників неформальної логіки в розвиток теорії аргументації [5, р. 374].

Одним з важливих понять аналізу аргументації в межах неформального підходу є поняття аргументативної схеми. Б. Гарсен зазначає, що схеми аргументації являють собою найбільш загальні та абстрактні моделі міркувань, які мають нескінчену кількість варіантів підстановки елементів. У цьому пункті вони відповідають схемам логічних міркувань. Однак на відміну від останніх, перенесення прийнятності з засновків на висновок ґрунтується не лише на формальних характеристиках схеми [6, р. 96]. Разом з тим, на сьогоднішній день теоретичні

уявлення про аргументативні схеми, особливо щодо практичних міркувань, досить активно застосовуються в системах штучного інтелекту та їхніх реалізацій у праві. На це вказують відомі дослідники Ф. Макагно, Д. Волтон і К. Рід [8, р. 2534]. Ще однією новою сферою застосування схем аргументації в комп'ютерних дослідженнях є добування аргументів (argument mining). Як пишуть дослідники, виявлення аргументів враховує здобутки в галузі теоретичної лінгвістики і фокусує увагу на розробці алгоритмів і прийомів автоматичного вилучення структури аргументів з тексту природної мови, що є досить складним завданням [8, р. 2539].

У межах такого напрямку сучасних досліджень, як добування аргументів (argument mining), поняття схеми аргументації застосовують до онтологічного моделювання риторичних фігур, оскільки воно дозволяє врахувати їхню аргументативну складову. Зокрема, на думку Е. Мітровіч, К. О'Рейлі, М. Младеновіч, З. Хандшуха, схеми аргументації виступають певними шаблонами (patterns) людських міркувань, які використовуються як для винаходу, так і для оцінки аргументів. З іншого боку, схеми теорії риторичної структури (Rhetorical Structure Theory) визначають структурну організацію тексту. Дослідники пишуть: «Відношення в RST стосуються перш за все квазі-логічних і прагматичних відносин та їх загальної ролі в досягненні узгодженості тексту, тоді як фігуративна традиція підкреслює створення парадоксів, породження полярностей і подвійностей в аргументах, та естетичну функцію. Проте ми вважаємо, що це лише розбіжності в теоретичному фокусі й що відношення та фігура є взаємозамінними» [9, р. 269]. Одним із важливих напрямків розвитку комп'ютерної риторики, на їхню думку, є опис комбінованих схем риторичних фігур [9, р. 282], а загалом подальший аналіз риторичних фігур дасть змогу краще зрозуміти когнітивні аспекти, що лежать в основі впливу переконуючої комунікації. Хоча в риториці естетичні ефекти складових риторичних фігур були відомі завжди, проте добування аргументу (argument mining) робить їхнє виявлення та інші досягнення комп'ютеро-текстових обробок більш надійними [9, р. 281].

Сучасне риторичне знання в дослідженнях аргументативної проблематики досить яскраво репрезентоване в так званому риторичному підході до аргументації, який розробляє зокрема К. Тіндейл. Він вважає його найбільш продуктивним порівняно з логічним та діалектичним підходами, оскільки останні фактично випускають те, що характеризує аргументацію саме як спілкування, тобто як відбувається обмін повідомленнями та як це впливає на розуміння [13, р. 6]. Риторичний підхід наполягає на тому, що в процесах аргументації провідну роль відіграє аудиторія. У розгляді комунікативного характеру аргументативного дискурсу відомий дослідник апелює до ідей М. М. Бахтіна, зокрема до поняття адресованості висловлювання. Дійсно, М. М. Бахтін, розробляючи

проблему мовленнєвих жанрів, підкреслював надзвичайно важливу роль слухачів, для яких вибудовується повідомлення: «Ми вже говорили, що ці інші, для яких моя думка вперше стає дійсною думкою (і лише тим самим і для мене самого), не пасивні слухачі, а активні учасники мовленнєвого спілкування. Промовець з самого початку чекає від них відповіді, активного розуміння у відповідь. Все висловлювання вибудовується ніби назустріч цій відповіді. Суттєвою (конститутивною) ознакою висловлювання є його зверненість до когось, його адресованість» [2, с. 466].

К. Тіндейл вважає адресованість аргументу найважливішою його особливістю, сам аргумент постає у спів-авторстві аргументатора й адресата [13, р. 12]. Загалом відомий дослідник пише про те, що логічна, діалектична та риторична перспективи є важливими для теоретичних студій щодо аргументації, можуть розглядатися ізольовано, однак у повній теорії мають бути синтезовані всі три підходи на ґрунті риторичного [13, р. 7].

Питання про те, чи може саме риторика виступити підґрунтям побудови загальної теорії аргументації, є доволі складним. Особливо якщо зважити на те, що навіть на сучасному етапі її розвитку досить важко говорити про концептуальну єдність цієї царини знання, навіть при розгляді риторики суто в дусі аристотелівської традиції як мистецтва переконання, тобто як дисципліни логічного циклу. В Аристотеля риторика – це «...здатність знаходити можливі способи переконання відносно кожного даного предмету» [1, с. 751]. Насправді переконання охоплює значно більший спектр проблем, ніж ті, які репрезентують власне аргументативну складову комунікативних процесів. Хоча відомі дослідники Ф. Х. ван Ємерен та інші вважають, що загалом теорії риторики так чи інакше завжди стосуються аргументації [5, р. 443]. Вони також відзначають недостатність розробок у наявних теоріях переконання, а головне – відсутність такої загальної теорії. Дослідження переконання проводять у різних царинах та дисциплінах, більшість з яких є експериментальними [5, р. 459].

Стосовно взаємозв'язку переконання та аргументації варто відмітити статтю О'Кіфа, в якій відомий дослідник прагне встановити відношення між ними, яке, на його думку, залежить від визначень цих термінів, хоча й не існує таких загальноприйнятих визначень [10, р. 3]. При спробах визначення аргументації варто враховувати два способи: комунікативні цілі та комунікативні засоби, спрямовані на досягнення цих цілей, які не є єдиними, однак дуже важливими у контексті зв'язку аргументації та переконання [10, р. 4]. Для визначення останнього О'Кіф звертається до традиційного розрізнення типів переконання: «conviction» та «persuasion», в якому проте переплітаються комунікативні цілі й засоби.

«Conviction» розглядається як переконання, що впливає на психічний стан засобами розуму, а «persuasion» впливає на поведінку засобами емоцій. Відомий дослідник вважає, що прив'язка



видів переконання до певних комунікативних цілей і засобів приховує в собі помилку. Точніше, розрізнення комунікативних цілей як вплив на ставлення та поведінку загалом є правильним, помилковим є розрізнення в аналізі засобів досягнення цих цілей [10, р. 12]. Йдеться про те, що для впливу на поведінку не обов'язково задіювати емоції. Разом з тим, емоційні засоби впливу не є по суті необґрунтованими. Як приклад О'Кіф розглядає зокрема апеляцію до страху. Такий компонент повідомлення може примусити адресата думати про те, що наслідки є більш невідгідними, ніж він вважав раніше. Тоді це може мотивувати прийняття рекомендованих дій цілком розумним чином. Такі погляди можуть також породжувати емоцію страху, проте лише як побічний продукт процесу впливу, але без страху, що викликає прийняття рекомендацій [10, р. 21]. Тобто загалом правильно розрізняти вплив на ставлення і на поведінку, однак помилково вважати, що формування бажаної поведінки вимагає лише емоційного впливу (можуть бути й інші способи), та протиставляти «раціональні» й «емоційні» засоби впливу [10, р. 22].

Підсумовуючи огляд тенденцій розвитку та взаємодії логіки і риторики в дослідженнях аргументативної проблематики початку ХХІ ст., зазначимо такі аспекти. Насамперед хоча становлення неформального підходу в теорії аргументації в середині минулого століття відбувалось через протиставлення формальній логіці, на сьогоднішній день спостерігаємо, з одного боку, поєднання формального і неформального підходів в аналізі зокрема практичної аргументації, що розгортається шляхом демонстрації позитивних і негативних наслідків рішень про дії, а з іншого – інтеграцію логіки і риторики в комп'ютерних розробках, що здійснюються в межах штучного інтелекту та добування аргументів. При цьому розробка алгоритмів щодо добування аргументів з текстів природної мови передбачає врахування аргументативної складової риторичних фігур через поняття схеми аргументації. Встановлення взаємозв'язків між аргументацією та переконанням дозволяє більш широко тлумачити царину самої риторики, що виявляється зокрема в риторичному підході до аргументації, в теорії переконання.

#### Список використаних джерел

1. Аристотель, 1998. 'Риторика', Перевод с древнегреческого Н. Платоновой, В: Аристотель. *Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории*, Минск: *Литература*, с.739–1012. // Аристотель, 1998. 'Риторика (Rhetoric)', Perevod s drevnegrecheskogo N. Platonovoy, V: Аристотель. *Etika. Politika. Ritorika. Poetika. Kategorii*, Минск: *Литература*, s.739–1012.
2. Бахтин, ММ., 1986. 'Проблема речевых жанров', В: Бахтин М. М. *Литературно-критические статьи*, Москва: *Художественная литература*, с.428–472. // Bakhtin, ММ., 1986. 'Problema rechevykh zhanrov (The problem of speech genres)', V: Bakhtin M. M. *Literaturno-kriticheskiye stat'i*, Moskva: *Khudozhestvennaya literatura*, s.428–472.
3. Навроцький, ВВ., 2016. 'Семантика обґрунтування', *Філософські діалоги*, 11–12, с.128–138. // Navrots'kyu, VV., 2016. 'Semantyka obgruntuvannya (Semantics of justification)', *Filosof's'ki dialogy*, 11–12, s.128–138.

4. Dung, PM., 1995. 'On the acceptability of arguments and its fundamental role in nonmonotonic reasoning, logic programming and n-person games', *Artificial Intelligence*, 77 (1995), p.321–357.

5. Eemeren, FH. van, Garssen, B., Krabbe, ECW., Snoeck Henkemans, AF., Verheij, B. and Wagemans, JHM., 2014. 'Handbook of Argumentation Theory', *Springer Science + Business Media Dordrecht*.

6. Garssen, B., 2001. 'Argument Schemes', In: F. H. van Eemeren, ed. *Crucial Concepts in Argumentation Theory*, Amsterdam: *Amsterdam University Press*, p.81–99.

7. Groarke, L., 2017. 'Informal Logic', In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/logic-informal/> [Accessed 18 January 2019].

8. Macagno, F., Walton, D. and Reed, C., 2017. 'Argumentation Schemes. History, Classifications, and Computational Applications', *Journal of Logics and their Applications*, Vol.4, No8, p.2493–2556.

9. Mitrović, J., O'Reilly, C., Mladenović, M. and Handschuh, S., 2017. 'Ontological representations of rhetorical figures for argument mining', *Argument & Computation*, 8 (2017), p.267–287.

10. O'Keefe, DJ., 2012. 'Conviction, Persuasion, and Argumentation: Untangling the Ends and Means of Influence', *Argumentation*, 26 (2012), p.19–32. [preprint Word document]. [online] Available at: [www.dokeefe.net/publicationlist.html](http://www.dokeefe.net/publicationlist.html) [Accessed 23 February 2019].

11. Perelman, Ch. and Olbrechts-Tyteca, L., 1969. 'The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation', Translated from French by J. Wilkinson and P. Weaver, Notre Dame: *University of Notre Dame Press*.

12. Prakken, H. 'Formalising debates about law-making proposals as practical reasoning'. [online] Available at: <http://www.cs.uu.nl/groups/IS/archive/henry/Krakow15.pdf> [Accessed 22 January 2019].

13. Tindale, ChW., 2004. 'Rhetorical Argumentation: Principles of Theory and Practice', *SAGE*.

14. Toulmin, St., 1958. 'The Uses of Argument', Cambridge: *Cambridge University Press*.

\* \* \*

УДК 171:82–31

**ЛІТЕРАТУРНО–ФІЛОСОФСЬКІ  
ДЖЕРЕЛА ХУДОЖНІХ ТВОРІВ АЙН РЕНД****LITERARY AND PHILOSOPHICAL  
ORIGINS OF AYN RAND'S NOVELS****Коробко М. І.,**

кандидат філософських наук, старший викладач, Національна академія Служби безпеки України (Київ, Україна), e-mail: margarytakorobko@gmail.com

**Korobko M. I.,**

Candidate of Philosophy, Senior Lecturer, National Academy of Security Service of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: margarytakorobko@gmail.com

*Робиться огляд головних художніх романів Айн Ренд. Також автором робиться аналіз та порівняння головних ідей «філософії об'єктивізму» зі схожими ідеями та героями деяких письменників в історії світової філософської літератури. Про популярність літературної творчості та «філософії об'єктивізму» Айн Ренд свідчать соціологічні опитування, її місце в масовій культурі, використання її ідей у політичній агітації низки кандидатів–республіканців на найвищі урядові посади у США тощо. Айн Ренд підхопила у своїй творчості настрої, які вже були присутні в культурному просторі, додавши до них ліберально–індивідуалістичний присмак. Надихнувшись романтичним стилем В. Гюго, розумним егоїзмом російських соціалістів та моралізаторськими романами Ф. Достоєвського, американська письменниця створила свої найкращі романи «Джерело» та «Атлант розправив плечі» у перший період своєї творчості, без яких неможливе б було створення її «філософії об'єктивізму».*

**Ключові слова:** Айн Ренд, «Атлант розправив плечі», «Джерело», індивідуалізм, література, розумний егоїзм, філософія об'єктивізму.

*The article is an overview of the main novels of Ayn Rand. The author also analyzes and compares the main ideas of the philosophy of objectivism «with similar ideas and heroes of some writers in the history of world philosophical literature. Popularity of Ayn Rand's literary works and her «philosophy of objectivism» is evidenced with sociological surveys, her place in the mass culture, the use of her ideas in the political campaigns of many Republican candidates for top government positions in the USA etc. Ayn Rand picked up the mood, which already was in the cultural space, adding a liberal–individualistic flavor to her novels and articles. Inspired by the romantic style of Victor Hugo, the rational egoism of the Russian socialists and the morality of Fyodor Dostoevsky's novels, the American writer created her best novels «Fountainhead» and «Atlas shrugged» in the first period of her creative. It would not have been possible to create her «philosophy of objectivism» without these literary works.*

**Keywords:** Ayn Rand, Atlas shrugged, Fountainhead, individualism, literature, rational egoism, philosophy of objectivism.

**Постановка проблеми.** Айн Ренд – відома американська письменниця, драматург та філософ. Про популярність літературної творчості та «філософії об'єктивізму» Айн Ренд свідчать соціологічні опитування, її місце в популярній культурі, використання її ідей у політичній агітації низки кандидатів–республіканців на найвищі урядові посади у США тощо [7]. Але достатнього інтересу з боку академічних науковців до її постаті і досі не спостерігається [6].

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** Інститут Айн Ренд та ряд ресурсів, присвячених її творчості, постійно досліджують роботи американської письменниці. Але позачин інституцій дуже рідко можна зустріти незаангажований аналіз. Книги Г. Вайса та А. Вільгоцького та самі роботи й статті Айн Ренд є головними джерелами для аналізу творчого доробку письменниці.

**Постановка завдання.** Мета статті – дослідити літературні джерела художніх романів Айн Ренд, які слугували підґрунтям для її філософії.

**Основний матеріал.** У творчості Айн Ренд проглядаються два періоди: літературний (1929–1957) та філософський (1957–1982). Увесь літературний доробок Айн Ренд, написаний у перший період, слугував підґрунтям для її філософії, яку вона назвала «об'єктивізм». Головними темами художніх робіт письменниці було пропагування егоїзму, проявлення негативних боків альтруїстичної філософської настанови та бунт людського розуму проти домінування «колективної суспільної думки» як зла. Літературними джерелами, які з дитинства слугували натхненням для американської письменниці, була творчість В. Гюго та Ф. Достоєвського. Айн Ренд визначає мистецтво як художній засіб трансляції морального ідеалу, а не власне спонтанний та емоційний самовираз художника, прикладом якого, на її думку, є сучасне ірраціональне мистецтво. Останнє вважалось мислителькою «не–мистецтвом» [12, с. 80].

Література Айн Ренд дає нам уявлення про її погляд на світ. Але, на відміну від більшості модерністських та постмодерних митців, твори мистецтва яких неможливо зрозуміти без філософського підґрунтя, що художники закладали у своє творіння, філософію Айн Ренд практично неможливо зрозуміти без прочитання її творів. Картина світу та система правил життя ідеальної людини, представлені американською письменницею, складаються ніби пазл з літературних творів. Її книги мають характерні риси, як–от комплексні інтриги з тонкими психологічними дослідженнями емоцій та думок героїв, а також філософські рефлексії, які зрідка стираються в драматичному контексті твору. Як і багато відомих російських письменників, особливо Ф. Достоєвський, якого Айн Ренд визнає як дуже сильного психолога, вона також використовує довгі промови для викладу своєї філософії – прийом, який має як прихильників, так і критиків.

Її літературні твори є яскравим прикладом «філософського мистецтва», яке український філософ Н. Хамітов характеризує, як «спосіб філософування в художній формі»: художні образи постають смислообразами у персоналістично вираженому вигляді – у вигляді героїв художніх творів [14, с. 229]. Філософ–митець завжди намагається «об'єднати в ціле не тільки образи, але і твори». В результаті, твори самі поєднуються в так званий метатвір, який можна схарактеризувати як художню картину світу митця [14, с. 230]. Н. Хамітов стверджує, що така художня картина світу відповідає системі категорій в теоретичній філософії.

У романі «Ми живі» (1936) Айн Ренд описала те, як розумна людина, раціональний егоїст, не може вижити в суспільстві з колективістською ідеологією, де інтереси окремої особи приносяться у жертву суспільним інтересам. Сама письменниця змогла втекти від такої системи, але в романі

головні герої гинуть. Адже темою «Ми живі» є «індивід проти держави». Айн Ренд намагається показати, яким злом є диктатура, і що коїться з найкращими людьми при такій політичній системі. І якщо б головна героїня Кіра вижила, то читач, на думку письменниці, мав би відчуття, що державний централізм – це погано, але з нього завжди можна втекти, і це залишило б надію. Тема ж цього роману демонструвала те, що в Радянській Росії громадянин не міг розраховувати на від'їзд або втечу. Є виключення, прикладом чого є сама Айн Ренд, бо жоден кордон не є повністю нездоланим. Але скільки людей гине при спробі втечі з диктаторських країн. Задля того завдання, яке собі поставила письменниця, порятунок Кіри зробив би роман безглуздим [11, с. 221]. Якщо коротко передавати зміст цієї художньої роботи, то це розповідь про молоду аристократку, родина якої збанкрутіла під час Жовтневої революції та Громадянської війни, і вона, намагаючись втекти з диктаторської Росії, кінець кінцем, гине майже досягнувши поставленої мети. Роман є напівавтобіографічним. Більш детальний розгляд сюжету цієї роботи можна знайти в «Мистецтві белетристики», де Айн Ренд описує тему, закладену в романі: «...особистість проти держави, і більш вузько – зло державності. Щоб розкрити тему, я показую, що тоталітарна держава знищує кращих людей: у даному випадку дівчину і двох чоловіків, які люблять її» [9, с. 47].

Після «Ми живі» Айн Ренд 1938 року опублікувала невеличке оповідання «Гімн», темою якого було поняття «я», а сама історія будувалася навколо ідеї втрати та повернення людиною розуміння власного я. «Гімн» не має сюжету, адже в ньому немає конфлікту персонажів. Колектив як такий виступає противником головних героїв. Але у цього колективу відсутня будь-яка спеціальна мета по відношенню до того, хто прагне уникнути його. Він не є індивідом, який бореться, він є уособленням цілої системи. Ця оповідь є психологічною фантазією Айн Ренд, вона не перетворила його в повномасштабний обвинувачувальний акт колективізму. Колектив в «Гімні» використовується тільки для пояснення скрутного (фізичного та психоемоційного) стану героя, в якого забрали розуміння його власного я [9, с. 79–80]. Ця історія не мала великої популярності у публіки. Сам «Гімн» має багато спільного з романом С. Замятіна «Ми», який вийшов вперше в скороченій редакції у 1927 році і мав величезне значення для розвитку літературного жанру антиутопії.

Найбільш значними для «філософії об'єктивізму» Айн Ренд є романи «Джерело» (1943) та «Атлант розправив плечі» (1957). Вони зробили її ім'я відомим та впізнаваним. Без прочитання їх не можна повною мірою поринути у «філософію об'єктивізму» Айн Ренд та зрозуміти її.

Нахненням для роману «Джерело» слугувала філософія Ф. Ніцше, у вчинках та думках героїв чітко проглядаються паралелі з ідеєю моралі рабів та моралі аристократів німецького філософа. В

статті «Айн Ренд» Я. Романчук пише, що в романі «Джерело» постала «проблема «вторинних», тобто більшості людей на землі, які зобов'язані своїм існуванням «первинним», бо можуть жити тільки за рахунок їхнього таланту. Первинні імпліцитно поставлені таким чином в положення, коли їхню працю людство зобов'язане високо оцінювати» [8]. Але люди цього не роблять. Саме в цьому творі Айн Ренд зобразила ідеальну людину – архітектора Говарда Рорка. Письменниця вважала, що архітектура – це «область, де зливаються в одне мистецтво, наука та бізнес» [2, с. 80].

Айн Ренд вбачала тему роману «Джерела» в колізії індивідуалізму й колективізму, щоправда, не в політиці, а як боротьбу цих двох начал в душі людини. Вона спробувала показати наслідки, «результат впливу цих начал на характер людини в протистоянні суспільству свого часу» [9, с. 47]. А головні проблеми «Джерела» Айн Ренд розглядає як: конфлікт ідеальної людини (Говард Рорк) з суспільством; конфлікт ідеальної людини з людьми, які вважають, що добро не може перемагати на Землі – що зло всесильне і перемагає завжди; конфлікт ідеальної людини з людьми, які вірять, що гонитва за владою (влада – це управління людьми за допомогою сили) є практичним засобом обслуговування їхніх власних ідеалістичних цінностей; протистояння творця проти наслідувача, який намагається піднятися, використовуючи скоріше інших людей, ніж свій власний розум; боротьба ідеальної людини проти маленької людини (свого антипода), яка навмисно слідує диявольській філософії влади [9, с. 94].

В образі головного антигероя роману Елсворта Тухі проглядається явний вплив російського класика Ф. Достоевського. Айн Ренд вважала, що він досконало зображує моральне зло, але в його романах неможливо знайти жодного позитивного героя, він просто не вмів їх зображувати (як ілюстрацію цієї думки, вона пригадала Олексія з «Братів Карамазових» та Ставрогіна з «Бісів») [12, с. 114]. Айн Ренд висловила свою думку щодо Ф. Достоевського у курсі лекцій з мистецтва художньої літератури, прочитаному у 1958 році: «Достоевський, прекрасний мораліст, який ніколи не міг показати у творі те, що вважав хорошим... Однак у викритті зла був майстром... Це недолік його романів... Мета романів Достоевського більш дидактична, аніж художня. Художня – означає чудова, коли техніка прекрасна. Але оскільки мистецтво є, насамперед, представленням цінностей, Достоевський зазнає невдачі, тому що виражає свої цінності тільки через негатив. Ми знаємо, проти чого він виступає, але не знаємо, за що він ратує, цього він не здатен пояснити. (Причина в тому, що він є занадто інтелектуальною людиною і занадто хорошим художником, щоб зробити те, що він хоче, а саме достойно розробити та відобразити в літературі християнський ідеал)» [9, с. 309–310].

В образах Великого Інквізитора, що розмовляє з Христом, з останнього роману Ф. Достоевського «Брати Карамазови» та Елсворта Тухі з «Джерела»



Айн Ренд можна побачити сильну спорідненість. Обидва вони не молоді та негарні, але мають неабиякий вплив на людей. Їм підкорюються і їх бояться. Великий Інkvізор говорить про те, що людям непотрібна свобода: «...між тим самі ж вони [люди] принесли нам свободу свою і покійно поклали її до ніг наших» [4, с. 259]. Ф. Достоевський в устами Івана зазначає: «Він [Інкvізор] саме ставить у заслугу собі і своїм, що нарешті вони поборили свободу і зробили так для того, щоб зробити людей щасливими» [4, с. 259]. Точнісінько таку ж саму думку висловлює і Елсворт Тухі Айн Ренд: «Людей робить нещасними не обмеження вибору, а необмежений вибір... Вирішувати, людина повинна завжди вирішувати, хоча її роздирають протиріччя. У регульованому суспільстві людина відчуває себе в безпеці. Ніхто не буде їй докучати, щоб вона щось робила. Нічого їй не треба буде робити, тільки, звичайно, необхідно працювати на благо суспільства» [10, с. 635]. Великий Інkvізор російського класика говорить з Христом, доводячи йому, що людям непотрібна свобода волі, свобода думки, свобода вибору, їм потрібен лише «хліб насущний», коли вони нагодовані, тоді вони і щасливі, а свобода їм непотрібна: «Ти хочеш іти у світ і йдеш з великими руками, з якоюсь обітницею свободи, якої вони, в простоті своїй і у природженому безчинстві своєму, не можуть і осмислити, якої бояться вони і страшаться, – бо нічого і ніколи не було для людини і для людського суспільства нестерпнішим за свободу! А бач ці камені в цій голій розпеченій пустелі? Зверни їх у хліби, і за тобою побіжить людство як стадо, вдячне і слухняне, хоча і вічно тремтяче за те, що ти забереш руку свою і припиняться їм хліби твої» [4, с. 260]. Айн Ренд взяла за основу образ жорстокого, стомленого життям Інkvізителя, якому 90 років і який розчарувався в християнстві, зрозумівши, що тільки управління нищими людьми та знищення єретиків (людей, які думають не так як всі, які є світилами, але непокірними) є справою його життя, і перетворила його на рупор ненависного для неї альтруїзму, зробила образ ідеального злочинця, досконалого злого генія, який заявляє: «Я буду правити світом. Все залежить тільки від того, чи знайшов ти потрібний важіль. Якщо навчитися управляти душею хоча б однієї–єдиної людини, можна це робити і зі всім людством» [10, с. 725]. Саме управління душею є тим важелем, який дозволяє управляти людьми. Але неможливо управляти душею людини, в якій розвинений розум. Про це казав Ф. Достоевський (Христос, єретика – образи людей, які управлялися своїм особистим розумом), за ним це повторила і Айн Ренд, що величними людьми неможливо управляти, суспільству непотрібні величні люди [10, с. 726], засуджуючи таку позицію більшості, в своєму наступному художньому романі письменниця малює картину страйку цих величних людей, яких вона назвала атлантами.

«Атлант розправив плечі» – повністю утопічний твір, хоча в ньому наявні залишкові реалістичні

рішення [8]. Саме в цьому романі вимальовується ідеальний світ, спільнота ідеальних людей Айн Ренд – творців–виробників.

В лекціях 1958 року Айн Ренд визначила тему свого останнього роману як критичну здатність людського розуму, а сюжет–тему, як бунт людського розуму [9, с. 48]. В «Романтичному маніфесті» ми зустрічаємо більш розкрити характеристику: «... тема «Атланта» – «роль розуму в житті людини». Тема–сюжет – «мислячі люди влаштовують страйк проти альтруїстично–колективістського суспільства» [12, с. 87]. Це – найбільш розроблений, з точки зору філософії, та докладний роман зі всіх написаних філософом художніх творів. Він слугував свого роду Біблією для всіх об'єктивістів [17]. Без його прочитання майже неможливо зрозуміти «філософію об'єктивізму», не можна зрозуміти практичний бік цього вчення. Через своїх героїв Айн Ренд показує, як треба жити, працювати, любити та думати.

Але в ідеальному світі Айн Ренд немає місця бідності, хворобам, дітям та старим. Ці пласти суспільства просто не аналізуються нею. Її всесвіт заселений тільки прекрасними, геніальними творцями–бізнесменами. Коли читаєш «Атлант» та «Джерело», неважко полюбити індивідуалізм та капіталізм, бо в цих романах світ здоровий, молодих героїв протиставляється світу мерзених негідників. В романах відсутні недоречні старі, які доживають в будинках для престарілих. Також немає спотворених війною ветеранів, які позбавлені будь–якої підтримки. Біженців з далеких країн, чії професії не затребувані на ринку, також неможна знайти в її творах. Расової дискримінації не існує, бо всі її герої білі та красиві. Немає бідності, точніше, капіталісти Айн Ренд зовсім не займаються жахливою експлуатацією найбідніших верств населення, бідність та безробіття є чимось чужим та далеким. І в містах просто не існує нетрів, які заповнені безпритульними та шурами. Єдиний представник нижчого класу, з яким зустрічається та спілкується головна героїня «Атланта», сезонний робітник на залізній дорозі, який виявляється її однодумцем і допомагає їй добратися до Джона Голта. В одноманітній картині світу Айн Ренд ніщо не ламає стереотипів, і ніякі мігранти не порушують спокою багатих американців та європейців. Ці люди є невидимими в світі атлантів Айн Ренд, очищаючи тим самим душі бізнесменів. Єдиною соціальною проблемою в «Атлант розправив плечі» є погане ставлення уряду до бізнесу та його несправедливе поводження з багатіями–капіталістами [1, с. 44–45].

Така ідеальна картина світу пояснюється «романтичним» стилем Айн Ренд, в якому відбивається її захоплення французьким письменником В. Гюго, котрий з дитинства мав великий вплив на неї та сприяв її творчому підйому. У своїх лекціях та есе вона часто згадувала його романи «Знедолені» та «Собор Паризької Богоматері», а у своїй критиці сучасної системи освіти письменниця порівнює вчителів та навчальні

програми з «Компрачікос», героями роману В. Гюго «Людина, що сміється». Але тут хочеться згадати останній роман французького письменника «Дев'яносто третій рік», який є несхожим на всі його попередні твори. У цій книзі В. Гюго описує події, які сталися влітку 1793 року, у розпал громадянської війни у Франції. Показуючи протистояння роялістів та прибічників республіки, він демонструє різноманіття світоглядів людей з цих двох війовничих таборів. Здається, що саме цей роман, точніше промова одного з головних героїв в самому кінці книги була каталізатором головних ідей, що покладено в основу «філософії об'єктивізму». «Мислити – означає харчуватися», – говорить людина в останню ніч перед стратою, і з цим гаслом Айн Ренд зростала та розвивалася як філософ. Тільки розвиток розуму та підтримка його в робочому стані є запорукою щасливого життя. «Дев'яносто третій рік» В. Гюго – це літопис війни без особливих філософських відступів, але в кінці роману письменник вустами свого героя Говена описує ідеальну державу:

«Ви хочете всезагальної військової повинності. Проти кого? Проти інших людей. Я ж не бажаю ніякої військової служби: я бажаю миру. Ви бажаєте, щоб біднякам допомагала держава, а я хочу, щоб бідних не було зовсім. Ви бажаєте пропорційний податок, а я не хочу ніякого податку.

– Але як же ти обійдешся без податків?

– А ось що! По–перше, знищить усілякий паразитизм. По–друге, постарайтеся якнайкраще скористатися вашим багатством. Ви кидаєте добрива в помийні ями – вивозьте їх на поля. Три чверті французького ґрунту не обробляється – обробіть їх. Хай кожна людина має ділянку землі, і кожний клаптик землі має свого робітника, – і ви збільшите в сто разів виробництво країни. Сьогодні французький селянин їсть м'ясо тільки чотири рази на рік; при раціональній обробці землі Франція могла б прогодувати триста мільйонів людей, тобто усю Європу. Використовуйте природу, цю могутню союзницю, якою ви тепер нехтуєте. Змусьте працювати собі на користь вітер, воду, магнетичні струми. Земна куля має цілу підземну мережу, в якій ви знайдете і олію, і воду, і вогонь; пробуравіть земну кору та змусьте вийти назовні воду для ваших водограїв, це олія для ваших ламп, це вогонь для ваших вогнищ. Подумайте про рух морських хвиль, над припливами та відливами, над величезною силою морської безодні. Що таке океан? Гігантська невикористовувана сила! Чи не нерозумно, що люди не користуються океаном?» [3, с. 431–432]. Саме діалог Сімурдена та Говена перед стратою останнього в повній мірі демонструє ідеалістичні, навіть утопічні ідеї республіканців, які відображають початок розквіту капіталізму на фоні все більш розповсюдженої ідеї рівності (расової, гендерної, за сексуальною орієнтацією тощо). І саме на цих ідеях, за словами самої Айн Ренд, вона розвивалася з дитинства.

Багато російськомовних читачів відмічають схожість героїв «Джерела» та «Атланта» Айн Ренд з героями роману російського філософа та

революціонера М. Чернишевського «Що робити? З розповідей про нових людей». Та ж непохитність ідей (роман є більше не романом, а ілюстрацією до філософії, сповідуваної письменником), та ж відданість своїй справі (образи Лопухова та Кірсанова), розумно–егоїстичні настрої тощо. Він раніше за Ф. Ніцше став називати християнську ліберальну мораль рабською. В романі М. Чернишевського пропагується розумний егоїзм: «Те, що називається піднесеними почуттями, ідеальними прагненнями, – все це в загальному ході життя абсолютно нікчемне перед прагненням кожного до своєї користі і у корені саме складається з того ж прагнення до користі... Але ця теорія холодна... Теорія і повинна бути сама по собі холодною. Розум повинен судити про речі холодно» [15, с. 114–115]. Майже на століття раніше за Айн Ренд російський філософ став підносити гроші: «Все засновано на грошах...; у кого гроші, у того влада і право» [15, с. 149]. Але в його романі говориться не про капіталізм, а про незалежність кожного окремого індивіда (незважаючи на стать, расу та стан). Його Віра Павлівна не накопичувала капітал, а керуючись ідеалами соціалізму, усі гроші від своєї майстерні ділила між робітницями. Філософія М. Чернишевського є етичним утилітаризмом [13, с. 1]. Його концепція розумного егоїзму стверджує людський егоїзм як даність, яку російський філософ намагався переорієнтувати на розумну користь – користь для всього суспільства загалом. Тобто людське Я повинно бачити свою користь у користі Іншого. Але це можливо лише після повної перебудови суспільства [5, с. 95].

Одним з наріжних каменів «філософії об'єктивізму» Айн Ренд є неприйняття самопожертви, таке її ставлення до альтруїзму виникло внаслідок соціалістичної революції 1917 року в Росії. Але М. Чернишевський писав про неприйняття будь–якої жертви та оспівував егоїзм ще в середині XIX ст.: «І не думав жертвувати. Не був досі такий дурний, щоб приносити жертви, – сподіваюся, і ніколи не буду. Як для мене краще, так і зробив. Не така людина, щоб приносити жертви. Та їх і не буває, ніхто і не приносить; це фальшиве поняття: жертва – чоботи всмятку. ...самому жити хочеться, любити хочеться, розумієш? – Самому, для себе все роблю» [15, с. 155–156]. Людське «Я» завжди на першому місці, заявляє російський революціонер–демократ, все з нього починається, все ним і закінчується, всі його герої як егоїсти «завжди насамперед думають про себе, а про інших лише тоді, коли вже нічого думати про себе» [15, с. 275].

Опис нового типу людей є головним завданням художнього твору М. Чернишевського. І ідеальні люди Айн Ренд (Говард Рорк, Домінік Франкон, Дагні Таггарт, Джон Голт та інші) дуже нагадують людей, що були змальовані ним в романі «Що робити?»: «Кожен з них – людина відважна, що не коливається, що не відступає, що вміє взятися за справу, і якщо візьметься, то вже міцно хапається за неї, так що вона не вислизне з рук: це одна сторона їх властивостей; з іншого

боку, кожен з них людина бездоганної чесності, така, що навіть і не приходиться в голову питання: «Чи можна покластися на цю людину у всьому безумовно?» [15, с. 229]. Наприкінці роману «Що робити?» з'являється герой, американець за походженням, який в найяскравіших барвах розписує економічний уклад життя американців. М. Чернишевський явно захоплюється свободою американського підприємництва та суспільства загалом: «...у них в Америці людина – нині працівник у шевця або орач, завтра генерал, післязавтра президент, а там знову конторник або адвокат. Це зовсім особливий народ, у них запитують про людину тільки по грошам і по розуму. «Це і правильніше, – продовжував думати Полозов, – я сам такий чоловік. Зайнявся торгівлею, одружився на купчисі. Гроші – головне; і розум, тому що без розуму не наживеш грошей. А він може нажити: став на таку дорогу. Купить завод, стане керуючим; потім фірма візьме його в частку. А у них фірми не такі, як у нас. Тож і він буде розпоряджатися мільйонами...» [15, с. 470]. М. Чернишевський описав утопічний світ всезагальної рівноправності між чоловіками та жінками: «...це слово – рівноправність. Без нього насолода тілом, захоплення красою нудні, похмурі, бридкі; без нього немає чистоти серця, є тільки обман чистотою тіла. З нього, з рівності, і свобода в мені, без якої немає мене» [15, с. 416]. Схожу думку Айн Ренд втілила не тільки в образах усіх своїх героїнь (Кіра, Домінік та Дагні), але і в своєму особистому житті<sup>1</sup>. Загалом, сам дух романів М. Чернишевського та Айн Ренд, їх герої та ідеї є дуже схожими.

**Висновок.** Айн Ренд підхопила у своїй творчості настрої, які вже були присутні в культурному просторі, додавши до них ліберально-індивідуалістичний присмак, замість соціалістичного спрямування російського філософа-утопіста. Надихнувшись романтичним стилем В. Гюго, розумним егоїзмом російських соціалістів та моралізаторськими романами Ф. Достоєвського, американська письменниця створила свої найкращі романи «Джерело» та «Атлант розправив плечі» у перший період своєї творчості, без яких неможливо уявити вивчення та аналіз її «філософії об'єктивізму», а також зрозуміти деякі наявні події у світовій політиці.

<sup>1</sup> Айн Ренд була годувальницею своєї родини. Її чоловік, актор Френк О'Коннор перестав зніматися в кіно ще на початку 30х років, за своє життя він багато чим займався, але головною його роботою була підтримка своєї дружини, відомої письменниці. Він займався домашнім господарством, любив садівництво, був тим, хто супроводжував Айн Ренд на всіх офіційних та неофіційних заходах. З часом, через складний характер дружини, він навіть перестав спілкуватися зі своїми родичами. Він був доброю людиною, але з достатньо слабким характером. У другій половині 50-х років Айн Ренд завела коханця, свого унця Натанієля Брандена, який був молодший за неї більше ніж на 20 років. Вона мала настільки великий авторитет у свого чоловіка, що Френк, як говорять біографи, не був проти. Айн Ренд жила з чоловіком і мала коханця протягом 13 років. Потім Бранден покинув її. Але Френк залишився. Він був найближчою людиною Айн Ренд до самої своєї смерті у 1979 році [2].

### Список використаних джерел

1. Вайс, Г., 2014. 'Вселенная Айн Рэнд: Тайная борьба за душу Америки [Текст]', Пер. с англ. Е. Королевой, СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 448 с.
2. Вильгоцкий, А., 2015. 'Кто такая Айн Рэнд? [Текст]', Москва: АСТ, 352 с.
3. Гюго, В., 2013. 'Девяносто третий год: Роман [Текст]', Пер. с фр. Е. Киселева, СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 448 с.
4. Достоевский, Ф., 2006. 'Братья Карамазовы [Текст]', М.: Изд-во Эксмо, 800 с.
5. Кантор, ВК., 2014. 'Что значил разумный эгоизм Чернышевского в общинной стране? [Текст]', *Вопросы философии*, М.: Наука, №3, с.95–104.
6. Коробко, МІ., 2014. 'Етика реальності: загальний огляд філософських позицій Айн Ренд', *Гілея: науковий вісник: збірник наукових праць*, гол. ред. В. М. Вашкевич, К.: ПП «Видавництво «Гілея», Вип.86 (7), с.236–240, 0,5 др. арк.
7. Коробко, МІ., 2014. 'Феномен Айн Ренд у сучасній соціально-етичній проблематиці', *Грані: науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах*, гол. ред. С. А. Квітка, Дніпропетровськ, Вип.4 (108), с.65–70, 0,5 др. арк.
8. Романчук, Я. 2003. 'Айн Рэнд', *Социология: Энциклопедия*, Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терешенко. [online] Доступно: [http://sociology\\_encyclopedia.academic.ru/919/РЭНД\\_\(RAND\)\\_Айн.](http://sociology_encyclopedia.academic.ru/919/РЭНД_(RAND)_Айн.) – Название с экрана.
9. Рэнд, А., 2011. 'Искусство беллетристики: руководство для писателей и читателей [Текст]', пер. с англ., М.: Астрель: АСТ, 319 с.
10. Рэнд, А., 2013. 'Источник. Два тома в одной книге [Текст]', Пер. с англ., М.: Альпина Паблишер, 800 с.
11. Рэнд, А., 2012. 'Ответы: Об этике, искусстве, политике и экономике [Текст]', Под ред. Роберта Мэйю; Пер. с англ., М.: Альпина Паблишер, 282 с.
12. Рэнд, А., 2011. 'Романтический манифест: Философия литературы [Текст]', Пер. с англ., М.: Альпина Паблишер, 199 с.
13. Фролова, НА., 2012. 'Утилитаризм Н. Г. Чернышевского, П. Л. Лаврова и Н. К. Михайловского', *Аналитика культурологи*, №23, 4 с. [online] Доступно: <http://cyberleninka.ru/article/n/utilitarizm-n-g-chernyshevskogo-p-l-lavrova-i-n-k-mihaylovskogo> – Название с экрана.
14. Хамитов, Н., Крылова, С., Минева, С., 2009. 'Философское искусство [Текст]', *Этика и эстетика: словарь ключевых терминов*, К.: КНТ, с.229–233.
15. Чернышевский, Н., 1980. 'Что делать? Из рассказов о новых людях [Текст]', М.: Правда, 528 с.
16. Badhwar, N., Long, RT., 2012. 'Ayn Rand', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] Доступно: <http://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand> – Назва з екрану.
17. Rothbard, M., 'The Sociology of the Ayn Rand Cult'. [online] Доступно: <http://archive.lewrockwell.com/rothbard/rothbard23.html> – Назва з екрану.

### References

1. Vajs, G., 2014. 'Vselenaja Ajn Rjend: Tajnaja bor'ba za dushu Ameriki [Tekst] (Ain Rand Universe: The Secret Fight for America's Soul [Text])', Per. s angl. E. Korolevoj, SPb.: Izdatel'skaja grupa «Lenizdat», «Komanda A», 448 s.
2. Vil'gockij, A., 2015. 'Kto takaja Ajn Rjend? [Tekst] (Who is Ayn Rand? [Text])', Moskva: AST, 352 s.
3. Gjugo, V., 2013. 'Devjanosto tretij god: Roman [Tekst] (Ninety-third year: Roman [Text])', Per. s fr. E. Kiseleva, SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 448 s.
4. Dostoevskij, F., 2006. 'Brat'ja Karamazovy [Tekst] (Brothers Karamazov [Text])', M.: Izd-vo Jeksmo, 800 s.
5. Kantor, VK., 2014. 'Chto znachil razumnij jehoizm Chernyshevskogo v obshhinnoj strane? [Tekst] (What did Chernyshevsky's rational selfishness mean in a communal country? [Text])', *Voprosy filosofii*, M.: Nauka, №3, s.95–104.
6. Korobko, MI., 2014. 'Etyka real'nosti: zagal'nyj ogljad filosofsk'yx pozycij Ajn Rend (Ethics of reality: a general overview of Ayn Rand's philosophical positions)', *Gileja: naukovyj visnyk: zbirnyk naukovykh prac'*, гол. ред. В. М. Вашкевич, К.: ПП «Видавництво «Гілея», Вип.86 (7), с.236–240, 0,5 др. арк.



7. Korobko, M.I., 2014. 'Fenomen Ajn Rend u suchasnij social'no-etychnij problematyci (Ayn Rand's phenomenon in contemporary socio-ethical issues)', *Grani: naukovu-teoretychnyj i gromads'ko-politychnyj al'manah*, gol. red. S. A. Kvitka, Dnipropetrovs'k, Vyp.4 (108). s.65–70, 0,5 dr. ark.

8. Romanchuk, Ja. 2003. 'Ajn Rjend (Ayn Rand)', *Sociologija: Jenciklopedija*, Minsk: *Interpresservis; Knizhnyj Dom*. A. A. Gricanov, V. L. Abushenko, G. M. Evel'kin, G. N. Sokolova, O. V. Tereshhenko. [online] Dostupno: [http://sociology\\_encyclopedia.academic.ru/919/RJeND\\_\(RAND\)\\_Ajn](http://sociology_encyclopedia.academic.ru/919/RJeND_(RAND)_Ajn). – Nazvanie s jekrana.

9. Rjend, A., 2011. 'Iskusstvo belletristiki: rukovodstvo dlja pisatelej i chitatelej [Tekst] (The Art of Fiction: A Guide for Writers and Readers [Text])', per. s angl., M.: *Astrel': AST*, 319 s.

10. Rjend, A., 2013. 'Istochnik. Dva toma v odnoj knige [Tekst] (A source. Two volumes in one book [Text])', Per. s angl., M.: *Al'pina Pablisher*, 800 s.

11. Rjend, A., 2012. 'Otvety: Ob jetike, iskusstve, politike i jekonomike [Tekst] (Answers: On Ethics, Art, Politics and Economics [Text])', Pod red. Roberta Mjejjju; Per. s angl., M.: *Al'pina Pablisher*, 282 s.

12. Rjend, A., 2011. 'Romanticheskij manifest: Filosofija literatury [Tekst] (Romantic Manifesto: Philosophy of Literature [Text])', Per. s angl., M.: *Al'pina Pablisher*, 199 s.

13. Frolova, N.A., 2012. 'Utilitarizm N. G. Chernyshevskogo, P. L. Lavrova i N. K. Mihajlovskogo (Utilitarianism N. G. Chernyshevsky, P. L. Lavrov and N. K. Mikhailovsky)', *Analitika kul'turologi*, №23, 4 s. [online] Dostupno: <http://cyberleninka.ru/article/n/utilitarizm-n-g-chernyshevskogo-p-l-lavrova-i-n-k-mihaylovskogo> – Nazvanie s jekrana.

14. Hamitov, N., Krylova, S., Mineva, S., 2009. 'Filosofskoe iskusstvo [Tekst] (Philosophical art [Text])', *Jetika i jestetika: -slovar' kljuchevyh terminov*, K.: *KNT*, s.229–233.

15. Chernyshevskij, N., 1980. 'Chto delat'? Iz rasskazov o novyh ljudjah [Tekst] (What to do? From stories about new people [Text])', M.: *Pravda*, 528 s.

16. Badhwar, N., Long, R.T., 2012. 'Ayn Rand', *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] Dostupno: <http://plato.stanford.edu/entries/ayn-rand> – Nazva z ekranu.

17. Rothbard, M., 'The Sociology of the Ayn Rand Cult'. [online] Dostupno: <http://archive.lewrockwell.com/rothbard/rothbard23.html> – Nazva z ekranu.

\* \* \*

УДК 1(091)

**КОНЦЕПЦІЯ МІФУ У ПРАЦЯХ К. Г. ЮНГА  
C. G. JUNG'S CONCEPT OF MYTH**

**Лебеза О. С.**,  
аспірантка кафедри філософії, Дніпровський  
національний університет ім. О. Гончара (Дніпро,  
Україна), e-mail: volansandvela@gmail.com, ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0002-0329-4329>

**Legeza O. S.**,  
PhD student of the Department of Philosophy,  
Dnipro Oles Honchar Dnipro National University  
(Dnipro, Ukraine), e-mail: volansandvela@gmail.com,  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0329-4329>

Аналізується концепція міфу, запропонована К. Г. Юнгом, одним із визначних представників міфологічного дискурсу ХХ ст. Підкреслюється, що Юнг критично ставиться до функціоналістського підходу до визначення сутності міфу, вбачаючи у міфі прояв внутрішніх ірраціональних сил людини. Виявлено, що міф у концепції Юнга тісно пов'язаний із юнгівськими концептами архетипу і колективного несвідомого, і є безпосередньою маніфестацією останнього. Показано, що за допомогою аналізу архаїчних міфологем, Юнг визначає, що архетип є «ядром» будь-якого міфу. До того ж, оскільки архетипи належать до вічних первообразів, вони продовжують утворювати нові міфологеми у сучасному світі, що робить концепцію міфу актуальною і для сучасної людини.

**Ключові слова:** Юнг, архетип, колективне несвідоме, міф, міфологічний дискурс, філософія.

*The paper examines the Jung's concept of myth. This study aims to analyze the essence of myth presented in Jung's works, and define its place in the mythological discourse of the 20th century. The author argues, that Jung rejects functionalistic approach, and determines myth as a manifestation of the unconscious mind. Thus, the presented research discusses the Jung's concept of myth, referring to Jung's concepts of archetypes and the collective unconscious. It is revealed, that Jung's analysis of the archaic mythologies led him to the conclusion that archetypes are the universal symbols, which can be found in every myth. In addition, the universality of the archetypes explains the emergence of modern mythological systems as well. The author comes to the conclusion that Jung's myth is a product of the irrational forces since it is one of the manifestations of the collective unconscious, and the archetypes are the core of every myth.*

**Keywords:** Jung, archetype, collective unconscious, myth, mythological discourse, philosophy.

**Постановка проблеми.** Інтерес до проблеми міфу та спроби визначити його сутність зародився ще за часів німецьких романтиків, однак посправжньому глибокий аналіз даної проблеми був здійснений лише у ХХ столітті. Величезна кількість концепцій та підходів, різноманіття трактовок того, чим є міф, і навіть спроби наділити дане поняття суттєво новим змістом, далеким від архаїчного – ось що являє собою міфологічний дискурс минулого століття. Велика кількість авторитетних мислителів розробляли свої концепції, розкриваючи нові і нові смислові грані поняття «міф». У міфологічному дискурсі ХХ століття виділяється постаць відомого швейцарського психоаналітика Карла Густава Юнга, який запропонував доволі цікавий підхід до визначення сутності поняття «міф». У даній статті розглядаються ідеї стосовно поняття «міф», що були запропоновані Юнгом, і встановлюється специфіка концепту, розробленого цим дослідником. Зазначимо також, що ідеї Юнга є вельми цікавими ще й тому, що вони обґрунтовують актуальність міфу у житті сучасної

людини, оскільки Юнг не фокусується виключно на вивченні світосприйняття тих представників роду людського, що жили за прадавніх часів. Враховуючи усі вищесказане, вивчення концепції міфу, що була розроблена Юнгом, є необхідним у контексті вивчення різноманітних підходів до осмислення сутності міфу у міфологічному дискурсі ХХ століття.

**Огляд літератури.** Безумовно, Юнг – один із найвідоміших представників напряму психоаналізу, а також один із визначних мислителів ХХ століття. Саме цим обумовлюється той факт, що вітчизняні і західні вчені і досі активно вивчають його роботи, приділяючи їм багато уваги під час своїх досліджень. Роботи, присвячені аналізу концепції міфу, яку розробив Юнг, можна умовно розділити на декілька окремих категорій.

До першої категорії можна віднести дослідників, що розглядають концепцію Юнга як частину цілісного міфологічного дискурсу ХХ століття. Вони не розбирають концепцію мислителя детально, але пропонують, натомість, аналітичний огляд (повний або частковий) проблеми міфу у філософському дискурсі ХХ століття. До таких дослідників можна віднести М. Ю. Вишину [3] і І. Фрис [9].

Також слід виділити ряд дослідників, які загострюють увагу саме на специфічному міфологічному, представленому виключно у творах Юнга. Вони пропонують огляд концепції швейцарського психоаналітика. До таких дослідників можна віднести О. А. Бутоліну [2], І. Блочан [11], та С. Вокера [16].

Зрештою, є ціла низка робіт, які присвячені розбору термінології (зокрема – юнгівської), яку використовують у міфологічному дискурсі ХХ століття. Такі дослідники зосереджуються на аналізі таких понять, як архетип, міфема, міфологема, символ та міф. До цих дослідників можна віднести В. О. Агаєву [1], О. Е. Галсанову [4], О. Донченко [5], Н. Овчаренко [7], І. Костюк [6], Т. Пуларію [8], та А. Брагу [12].

Разом з тим варто зазначити, що історико-філософська специфіка юнгівської концепції міфу та актуальність даної концепції для сучасної людини поки що не отримали достатньої уваги в працях вищезазначених дослідників, що й обумовлює актуальність нашого власного дослідження.

**Мета** статті – визначити специфіку поняття «міф» у роботах Карла Густава Юнга, як одного із важливих представників міфологічного дискурсу ХХ століття.

**Виклад основного матеріалу.** Концепція міфу, що була запропонована Карлом Густавом Юнгом видається досить важливою, якщо ми спробуємо прослідкувати процес трансформації поняття «міф» у ХХ столітті. Ідеї, що були запропоновані Юнгом, дуже відрізняються від попередніх спроб інтерпретації даного поняття, оскільки мислитель переніс сутність міфу із раціонально-пояснювальної площини у площину ірраціональну, а точніше – у царину несвідомого, яке все ще залишається величезною таємницею для людини. Дійсно, не можна не помітити, що попередники Юнга

«витлумачували міф, головним чином, як спосіб пізнання і описання явищ природи, її персоніфікації, регуляції соціальних процесів, що грали важливу історичну роль» [2, с. 16]. Таким чином, підхід Юнга можна вважати новаторським, оскільки для нього міф є чимось більш значущим, ніж просто актуальна реальність, певним чином відображена і застигла у мові. Юнг також відмовляється інтерпретувати міф як спробу осмислити процеси оточуючого світу і впорядкувати природні явища, невідомі архаїчній людині.

Разом із тим, Юнг відштовхується від поняття міфу, взятого у його архаїчному значенні. Як представник напрямку психоаналізу, Юнг досліджує міф не ззовні, не з позиції його відношення до оточуючого світу, а зсередини людської свідомості. Він пропонує нову термінологію, що з часом зайняла своє місце у філософському та психоаналітичному дискурсах, і розглядає людину і її психіку у якості ключового елемента у проблемі розуміння сутності міфу. Тому, аби розібратись у тому, що таке міф у вченні Юнга, визначимо і розглянемо основні терміни, пов'язані із цією проблемою. До таких термінів належать «колективне несвідоме» та «архетип». Юнг ввів ці терміни у психоаналітичний дискурс, аби визначити специфіку того, чим насправді є міф, тому у даній статті ми будемо часто до них звертатись.

Тепер розглянемо докладніше, чим є колективне несвідоме та архетипи. Оскільки Юнг – представник психоаналізу, він приділяв багато уваги способам функціонування людської психіки. Так, досліджуючи людський розум, він дійшов висновків, що область несвідомого можна умовно поділити на дві сфери. До першої належить особисте несвідоме, суб'єктивне і індивідуальне для кожної людини. А от другу сферу складає колективне несвідоме, більше глибокий і складний за своєю структурою рівень несвідомого. У своїх нарисах з психології несвідомого, Юнг визначає цей феномен наступним чином: «воно відокремлено від особистого... його змісти можна віднайти скрізь, чого не можна сказати про особисті змісти» [переклад мій] [15, с. 75]. На думку Юнга, саме існування колективного несвідомого обґрунтовує різноманітні феномени, які до цього часу не розглядалися належним чином. Наприклад, концепт колективного несвідомого «пояснює дивне явище: деякі міфологічні сюжети та мотиви повторюються в однакових формах по всьому світу» [переклад мій] [15, с. 74]. Дійсно, якщо розглянути міфологічні системи різних народів, у них можна віднайти схожі ідеї про космогонію, смерть і відродження, божество–немовля, и так далі.

Однак до того, як Юнг представив свою концепцію на розгляд публіки, домінував, здебільшого, раціональний спосіб обґрунтування сутності феномену міфу, коли початкові образи і паттерни уже закладені у людську психіку, ігнорувались науковою спільнотою. Юнг стверджує, що у колективному несвідомому «сплять споконвічні всезагальні образи» [переклад мій] [15, с. 75]. Цією своєю заявою він різко відмежовується від ідеї про те, що міфологічні сюжети – це лише

примітивна спроба пояснити і осмислити реальність з позиції первісної людини, що мислить простими категоріями, оскільки наука їй ще невідома. Таким чином, поняття колективного несвідомого є одним із ключових термінів, запропонованих Юнгом, для розуміння феномена міфу. Для Юнга тут різноманітні міфологеми є безпосереднім доказом того, що феномен колективного несвідомого існує, оскільки в іншому випадку такого явища, як міф, не існувало б зовсім. Насправді, це відмічають і інші дослідники, зокрема, І. Блочан, стверджуючи, що міфи і є індикаторами колективного несвідомого, і, разом із тим «є кращим матеріалом для дослідження прихованої сфери, ніж сни, оскільки міфи є більш зрозумілими» [11, с. 218]. Обґрунтування існування колективного несвідомого Юнг виводить із того начебто простого спостереження, що «типові міфологеми були виявлені у людей, які не мали знань подібного роду» [10, с. 82]. Звідси можна зробити висновок, що у людську свідомість уже закладені певні зразки і уявлення, які вириваються на волю із уст перших представників роду людського, що почали розповідати міфи. А такі люди існували у кожній відомій нам культурі. За допомогою цієї концепції Юнг також пояснює різноманітність міфів та їх типологію, коли певний сюжет повторюється у різноманітних культурах (звичайно, з варіаціями), хоча між цими культурами не існувало ніяких зв'язків.

Другим ключовим терміном, який наразі потребує більш детального розгляду, є термін «архетип». Це поняття є надзвичайно важливим для розуміння юнгівської теорії, оскільки саме крізь призму архетипів мислитель проводить аналіз різноманітних міфологем. Ось що пише про це сам психоаналітик: «Архетип означає типос (відбиток), певне утворення архаїчного характеру, що включає у себе, як за формою, так і за змістом, міфологічні мотиви» [переклад мій] [14, с. 37–38]. Як справедливо відмічає західна дослідниця Брага А., архетипи «автономні, незалежні, живуть власним життям, а відтак – репрезентують містичний, гностичний, або філософський тип мислення» [12, с. 223]. У іншій своїй роботі Юнг називає архетипи міфоутворюючими структурними елементами, що властиві людській свідомості. Як стверджує О. Донченко, «архетип сприймається як можливість людської поведінки, що визначається не батьком і матір'ю, а природою; як своєрідний психічний ген, що передається з покоління в покоління і не дає нам відірватися від прабатьків людства» [5, с. 174]. Архетипи, на думку Юнга, ще не є повністю сформованими міфами, але є їх своєрідним «ядром», навколо якого і формується міф. Іншими словами, «архетип – це тенденція формування уявлень навколо однієї ідеї, причому ці уявлення можуть великою мірою різнитись у деталях, а от основна ідея залишиться незмінною» [переклад мій] [13, с. 67]. Дослідники творчості Юнга, зокрема О. Е. Галсанова, відмічають, що архетипи Юнга мають багато спільного з ейдосами Платона, оскільки є сталими і незмінними [4, с. 224]. Насправді, одними із найбільш визначних



властивостей архетипу є те, що його не можна вивчати безпосередньо [16, с. 13]. Інакше кажучи, ми можемо говорити лише про маніфестації архетипу, наприклад, через міфи або сновидіння. Таким чином, архетипи – це центральне ядро усіх міфів, а деталі уже залежать від природного, культурного і соціального середовища, у якому ці міфи були створені.

Однак, намагаючись дати наукове обґрунтування необхідності існування архетипів, Юнг залишає своїм послідовникам низку питань, які у його роботах або були недостатньо розкриті, або так і залишились без відповіді. Наприклад, мислитель не каже, звідки цей феномен взагалі з'явився. До того ж, Юнг не відповідає на питання, що є тригером для проявлення архетипів (тобто у який саме момент архетипи запускають формування міфологем або казок). Стосовно кількості архетипів також існують певні суперечності. Так, І. Костюк пише, що Юнг запропонував «виділяти усього шість архетипів» [6, с. 405], але «навіть побіжний перегляд культурологічних, філософських, мистецтвознавчих, літературознавчих досліджень кінця ХХ – початку ХХІ ст. доводить, що кількість усіляких архетипів уже вимірюється десятками» [6, с. 406]. Таким чином, Юнг розглядає існування архетипів як певну даність, яка була притаманна ще первісній людині, і надійно утримує свої позиції у несвідомому сучасної людини. Хоча архетипи і обґрунтовують існування міфу (як явища в цілому), їх сутність все ще досить складно піддається раціональному осмисленню.

Тепер розглянемо, як архетипи проявляють себе у міфотворчості на конкретних прикладах. У якості такого прикладу приведемо юнгівський аналіз архетипу героя, який трансформується у багатьох міфах та релігіях, і міститься у свідомості сучасної людини. За Юнгом, «фігура героя – це архетип, що існував з давніх–давен» [переклад мій] [13, с. 73]. Наприклад, аналізуючи образи у дитячій свідомості, Юнг робить висновок що вже у свідомості людини, яка ще не має багатого культурного і соціального досвіду (що робить її свідомість «чистою»), закладені ідеї, пов'язані із образом героя. І оскільки ці знання не могли бути закладені ззовні, Юнг доходить висновку, що вони уже містяться у психіці дитини під виглядом архетипів. Крім цього, Юнг навіть розглядає християнську ідею про Ісуса, як втілення архетипу героя. Мислитель стверджує: «загальна ідея про Христа–Спасителя належить до всесвітньої і дохристиянської теми героя–рятівника, який, не дивлячись на те, що був з'їдений чудовиськом, чудесним чином з'являється знову, перемагаючи чудовисько, що проковтнуло його» [переклад мій] [13, с. 72–73]. Таким чином, навіть така фундаментальна релігійна система, як християнство, глибоко вкорінена в архетипи, які уже виявлялись раніше в архаїчних релігіях.

Після того, як ми зазначили, що таке архетипи та колективне несвідоме, та визначили принципи їхньої роботи, розглянемо, що таке міф за Юнгом. На думку психоаналітика, міф – це щось прадавнє, архаїчне і глибоко вкорінене у нашій свідомості.

Саме тому він приділяє увагу людській психіці і продуктам її творчості. І, разом з тим, він критикує суто раціональний підхід, коли міфу приписувалась лише пояснювальна функція. Так він із жалем констатує, що вже у епоху Давньої Греції, «людський розум зайшов достатньо далеко, аби припустити, що казки про богів – це не більше ніж архаїчні і перебільшені перекази про давніх царів та вождів» [переклад мій] [13, с. 90]. Через це міф припинили сприймати серйозно, як прояв і рух людської душі, що ввібрала у себе досвід усього людства. Замість цього, на перший план вийшла раціонально обґрунтована теорія, а людям було набагато простіше повірити у те, що не існує незвіданої сили, яка підштовхує їх. На думку Юнга, тут впевненість людини у тому, що вона – хазяїн свого життя, зіграла із нею жорстокий жарт, перекривши істинне проблемне поле.

Міф – це прояв людської душі, яка містить у собі пам'ять і досвід людства, як такого. Якщо архетипи та колективне несвідоме – це те, що знаходиться всередині людської психіки, то міф – це безпосередній продукт їхньої діяльності, що вирвався назовні. Міфологічні події, на думку Юнга, створюють «підґрунтя або фундамент світу, оскільки усе ґрунтується на них» [10, с. 12]. Міф – це фактичне вираження тих первісних стихійних сил, що закладені у людині від самого початку її існування. Міф демонструє, наскільки усе людство підпорядковується впливу цієї надприродної сили.

На думку Юнга, і сам оповідач, розповідаючи міф, повертається до своєї споконвічності. Можна сказати, що для Юнга міф, у певній мірі, є ключем до розкриття таємниць людської психіки, оскільки він заводить людину у нетрі її несвідомого, відкриваючи знання про архетипи та колективне несвідоме. Саме тому він різко відмежовується від традиції розглядати міфологеми у якості переосмислення реальних подій. Так, він пише: «Як може здатись на перший погляд, міфологія і є біографія богів. Однак, вважати так було б помилкою» [10, с. 31]. Сам принцип формування міфу від початку є ірраціональним і не піддається науковому осмисленню. У якості прикладу, Юнг приводить психологію дикун: «дикун не мислить свідомо, його думки з'являються самі» [10, с. 84]. І далі: «дикун не може стверджувати, що він мислить: скоріше це щось мислить у ньому» [10, с. 84]. Таким чином, для Юнга міф завжди відбувається спонтанно, як втілення ірраціональної сили, що криється у глибині людської душі.

У міфах, які він досліджує, Юнг знаходить відбитки колективного несвідомого і сліди архетипів, що формують серцевину оповідей про героїв та богів. Виходячи з факту існування певної кількості ключових архетипів, Юнг намагається типологізувати найвизначніші міфологеми за цим критерієм. Кожен міф, взятий окремо, перестає бути для мислителя простим переліком божественних та героїчних діянь, і набуває нового змісту – він стає вираженням несвідомого у психіці людини, що вперше розповіла цей міф, ознаменувавши його народження. Слід відзначити, що Юнг докладає

величезних зусиль, порівнюючи міфи різних народів, і від находячи у них спільні риси. Як ми вже задували раніше, біблейську ідею про Христа–Спасителя Юнг виводить із давніх героїчних міфів, визначаючи архетип як першоджерело усіх цих оповідей. Таким чином, міф визначає єдину для всього людства ірраціональну силу, яка виявляє себе в усі часи і в усіх точках земного шару.

Таким чином, згідно теорії, що була запропонована Юнгом, міф – це вже не спроба первісних людей осмислити цей світ, це і є конститування зовнішнього світу, що виходить із глибини людської душі. Юнг відноситься до міфу із трепетом і благоговінням, і намагається досягнути його приховану сутність, виявити його серцевину (яку за Юнгом складають архетипи, породжені колективним несвідомим). Мислитель зовсім не схожий на дослідника–вченого, що намагається усе раціоналізувати. Було б помилкою стверджувати, що Юнг намагається пояснити міф, скоріше, він зосереджує усі зусилля на тому, аби зрозуміти його.

Хоча Юнг і каже про те, що міф – це щось давнє та глибинне, і що він є втіленням ірраціональної сили всередині людини, це ні в якому разі не применшує значимість міфу для сучасної людини. Хоча здається, що у вік розуму і науки такі пориви людської душі уже давно втратили свою значущість, Юнг демонструє дещо кардинально протилежне. У сучасної людини все ще можна дослідити прояви колективного несвідомого, яке продовжує грати основоположну роль у людській підсвідомості. Не дивлячись на те, що міф прийнято вважати пережитком архаїчного суспільства, з позиції Юнга, людство все ще глибоко занурене у міфологічний субстрат, і міф, що відтворюється на основі архетипів і діяльності колективного несвідомого, все ще грає фундаментальну роль у нашому житті. Звичайно, міф уже не відтворюється у його первісному вигляді, а трансформується, вбираючи у себе сучасні тенденції і установки. Таким чином, сучасний міф, у межах якого людство усе ще існує, продовжує відтворювати архетипічні сюжети, але вже перероблені по–новому.

Розглянемо вищевказане твердження, спираючись на ідеї Юнга, викладені у його роботі «Людина та її символи». Мислитель обирає у якості яскравого прикладу популярну на початку ХХ століття ідею комуністичної системи. Не дивлячись на, здавалося б, актуальність і новаторство (для часів Юнга, звичайно), подібна ідея глибоко вкорінена у міфі про Золотий Вік. Так, Юнг пише: «Треба відзначити, що у комуністичному світі панує один великий міф (який ми називаємо ліудзією, марно сподіваючись на його зникнення під тиском нашої точки зору). Це освячена часом архетипічна мрія про «Золотий вік» (або про Рай), де кожен насолоджується достатком, а наглядає за цим людським дитсадком великий, справедливий і мудрий правитель» [переклад мій] [13, с. 85]. За допомогою цього прикладу Юнг демонструє, наскільки архетипи вкорінені у свідомості людей, і, разом із тим, наскільки актуальним є міф, як такий, для сучасної людини. І це не дивно, адже бажання

жити «у кращому світі» здавна керує людиною, яка дотримується (або навіть створює) тієї чи іншої політичної установки. Але це бажання, за своєю природою, є лише відтворенням міфу, продуктом діяльності колективного несвідомого у психіці людини, тобто є тим, чого прагнуть усі люди, свідомо чи несвідомо.

Цей приклад, із нашої точки зору, є достатньо репрезентативним, аби дійти висновку, що міф продовжує володіти людським розумом і є визначальним у житті сучасної людини. Роль міфу, на думку Юнга, є фундаментальною для людства в цілому, оскільки саме завдяки діяльності колективного несвідомого, що маніфестується у міфі, ми отримуємо нові політичні та релігійні системи, а також визначальні принципи, на основі яких людина вибудовує своє життя. Люди, самі того не помічаючи, керуються наперед заданими міфологемами, і несвідомо тяжіють до втілення первинних міфологічних сюжетів у своєму житті. Цим і обумовлюється фундаментальне значення міфу для сучасної людини, за Юнгом.

Зважаючи на все вищевказане, запропоновані раніше концепції, які спрощують міф і зводять його до простого пояснення невідомих природних процесів, відкидаються Юнгом, як неправильні. Насправді, така раціоналізаторська трактовка нівелює усю глибинну сутність міфу і зводить його значущість у житті сучасної людини нанівець. Крім того, такий підхід робить міф просто примітивним поясненням явищ або переказом історичних подій. За нагромодженням раціональних доводів просто не уявляється можливим розглядити усю глибину феномену міфу, оскільки, захопившись тим, як працює функціональний підхід, дослідник просто перестає помічати дещо більше, глибинну сутність проблеми.

Важко зробити однозначні висновки стосовно того, чи є концепція Юнга правдивою. Як справедливо відзначає дослідниця В. О. Агєєва, «суперечливість теорії колективного несвідомого, як і всієї психоаналітичної концепції, полягає у неможливості практично або її довести, або спростувати» [1, с. 20]. Безсумнівним лишається тільки одне – у міфологічному дискурсі ХХ століття ця теорія займає важливе місце, оскільки відрізняється від інших підходів, запропонованих дослідниками. Окрім того, Юнг врахував не лише значимість міфу у житті первісної людини, але і обґрунтував окремі аспекти людського життя крізь призму цього феномена. Виходячи з того, що міф глибоко вкорінений у людському естві, Юнг пояснює і нераціональну поведінку людини, і несвідомий потяг до певних міфологічних сюжетів, які втілюються у реальному житті. Адже якщо погодитись із ідеями, що функція міфу – не більше, ніж пояснювальна, то із розвитком науки і техніки сама потреба у продукуванні нових міфів зникає, щоб він, як і належить пережиткам минулого, зник із людського життя. Натомість, міф не лише не зник, але і досі залишається фундаментальною частиною життя людини. Все це можна пояснити за допомогою юнгівської концепції колективного несвідомого.

До того ж, увесь свій шлях до міфу Юнг долає, досліджуючи таємниці людської психіки. Це робить його концепцію самобутньою і вирізняє її з-поміж інших підходів, що складають міфологічний дискурс ХХ століття. Усі вищевказані фактори роблять концепцію міфу, запропоновану Юнгом, цікавим явищем, яке має повне право посісти належне місце у пантеоні різноманітних підходів до визначення сутності міфу, розроблених визначними мислителями ХХ століття.

**Висновки.** Підводячи підсумки всьому вищезазначеному, резюмуємо, що концепція міфу, яку розробив відомий швейцарський психоаналітик Карл Густав Юнг, є однією із найбільш цікавих у міфологічному дискурсі ХХ століття. Юнг досліджує процеси людської психіки, аби знайти відповідь на питання, чому люди усе ще живуть під владою міфологічного, навіть у сучасний вік технічних революцій і просвітництва, коли природничі науки знаходяться на піку своєї популярності. Він розглядає міф як продукт діяльності глибинних сил людської психіки, які він визначає за допомогою терміну «колективне несвідоме». Останнє є феноменом наявності і відтворення певних паттернів, властивих усьому людському роду. Найяскравішим свідченням того, що колективне несвідоме існує, за Юнгом, є архетипи, на основі яких у подальшому формуються міфи. Під терміном «архетип» Юнг розуміє певні первообрази, які від самого початку закладені у психіку кожної людини, і можуть проявлятися у створенні різноманітних міфологем, казок, народної творчості, тощо. Слід також зазначити, що дана концепція пояснює той факт, що у різних народів, не пов'язаних один з одним жодним чином, виникають схожі міфологічні сюжети. Окрім цього, теорія обґрунтовує і те, що людина досі живе під владою міфу, але вже видозміненого і підпорядкованого сучасним законам. Таким чином, згідно ідеям Юнга, міф – це вираження ірраціонального начала людської психіки, який не можна просто звести до «біографії» богів та героїв, чи пояснення природних процесів. Міф – це фундамент людського життя, адже він є прямою маніфестацією тих несвідомих сил, які є істинними володарями людської психіки.

#### Список використаних джерел

1. Агеева, В.О., 2013. 'Архетип та його витлумачення. Від К. Г. Юнга – психоаналітика до лінгвокогнітивної сучасності', *Сучасні дослідження з іноземної філології*, №11, с.18–26.
2. Бутолина, О.А., 2014. 'Место Юнга в философской рефлексии мифа', *Вестник Томского государственного университета*, №1 (13), с.10–17.
3. Вишина, М.Ю., 2010. 'Парадигма ключових понять міфологічного аналізу художнього тексту', *Вісник Житомирського державного університету*, №55, с.140–143.
4. Галсанова, О.Э., 2011. 'Интерпретация понятия «архетип»: от античной культуры до культурологических мыслей начала ХХ в.', *Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия*, №6, с.223–226.
5. Донченко, О., 2011. 'Архетипи – спільне в нашому житті (розпізнавання архетипів як шлях до унікальності)', *Психологія особистості*, №1 (2), с.170–181.
6. Костиук, І., 2011. 'Міфологема: історія поняття в науковому дискурсі', *Вісник Львівської національної академії мистецтв*, №22, с.405–416.

7. Овчаренко, Н., 2018. 'Міф як елемент культурної традиції', *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*, №19, с.101–106.

8. Пуларія, Т., 2015. 'Архетип, міф, символ: до співвідношень понять', *Аркадія*, №1 (42), с.19–25.

9. Фрис, І., 2012. 'Міфологічні концепції ХХ ст.: огляд проблеми', *Київські полоністичні студії*, №19, с.377–382.

10. Юнг, К.Г., 2004. *Душа и миф. Шесть архетипов*, пер. А. Спектор, Харвест, Минск.

11. Blöchl, I., 2015. 'Philosophical and Psychological Aspects in Jung's Conception of Myth. The Schellingian Influence', *Studia Religiosa*, vol.48, no.3, p.217–227.

12. Braga, A., 2016. 'Mind as Medium: Jung, McLuhan and the Archetype', *Philosophies*, vol.1, p.220–227.

13. Jung, C.G., 1964. *Man and His Symbols*, Aldus Books, London.

14. Jung, C.G., 2014. *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*, Routledge, London.

15. Jung, C.G., 1943. *Über die Psychologie des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich.

16. Walker, S., 2014. *Jung and the Jungians on Myth*, Routledge, London.

#### References

1. Ahieieva, V.O., 2013. 'Arkhetyp ta yoho vytlumachennia. Vid K. H. Yunha – psykhoanalitika do lnhvokohnityvnoi suchasnosti (Archetype and its interpretation – from C. G. Jung – the psychoanalyst to linguocognitive modernity)', *Suchasni doslidzhennia z inozemnoi filologii*, №11, s.18–26.

2. Butolina, O.A., 2014. 'Mesto Yunga v filosofskoy refleksii mifa (Place the C. Jung in a philosophical reflection of the myth)', *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, №1 (13), s.10–17.

3. Vyshyna, M.Y., 2010. 'Paradyhma kluchovykh poniat mifolohichnoho analizu khudozhnoho tekstu (The paradigm of key notions of mythological analysis of literary text)', *Visnyk Zhytomyrskoho derzhavnogo universytetu*, №55, s.140–143.

4. Galsanova, O.E., 2011. 'Interpretatsiya ponyatiya «arhetip»: ot antichnoy kulturyi do kulturologicheskikh mysley nachala XX v. (The interpretations of the concept «archetype» from culture of Antiquity to culturological thoughts of the beginning of the XX–th century)', *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogika. Filologiya. Filosofiya*, №6, s.223–226.

5. Donchenko, O., 2011. 'Arkhetypy – spilne v nashomu zhytti (rozpiznavannia arkhetypiv yak shliakh do unikalnosti) (Archetypes – common in our lives (archetypes) recognition as a path to uniqueness)', *Psykhologhiia osobystosti*, №1 (2), s.170–181.

6. Kostiuk, I., 2011. 'Mifolohema: istoriia ponyattia v naukovomu dyskursi (Mythologema: the history of term in the scientific discourse)', *Visnyk Lvivskoi natsionalnoi akademii mystetstv*, №22, s.405–416.

7. Ovcharenko, N., 2018. 'Mif yak element kulturnoi tradytsii (Myth as an element of cultural tradition)', *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu «Ostrozka akademiia»*, №19, s.101–106.

8. Pularia, T., 2015. 'Arkhetyp, mif, symbol: do spivvidnoshen ponyat (Archetype, myth, symbol: terms' correlation)', *Arkadiia*, №1 (42), s.19–25.

9. Frys, I., 2012. 'Mifolohichni kontseptsii XX st.: ohliad problemy (Mythological concepts of the XX–th century: an overview)', *Kyivski polonistychni studii*, №19, s.377–382.

10. Yung, K.G., 2004. *Dusha i mif. Shest arhetipov (Soul and myth. Six archetypes)*, per. A. Spector, Harvest, Minsk.

11. Blöchl, I., 2015. 'Philosophical and Psychological Aspects in Jung's Conception of Myth. The Schellingian Influence', *Studia Religiosa*, vol.48, no.3, p.217–227.

12. Braga, A., 2016. 'Mind as Medium: Jung, McLuhan and the Archetype', *Philosophies*, vol.1, p.220–227.

13. Jung, C.G., 1964. *Man and His Symbols*, Aldus Books, London.

14. Jung, C.G., 2014. *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*, Routledge, London.

15. Jung, C.G., 1943. *Über die Psychologie des Unbewussten*, Rascher Verlag, Zürich.

16. Walker, S., 2014. *Jung and the Jungians on Myth*, Routledge, London.

\* \* \*



УДК 161.201.3

**ПРОБЛЕМА СИМУЛЯЦІЙ  
У СУЧАСНОМУ ГІПЕРПРОСТОРИ****PROBLEM OF SIMULATION  
IN MODERN HYPERPROSTORY****Литвинчук О. В.,**кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри гуманітарних і соціальних  
наук, Житомирський державний технологічний  
університет (Житомир, Україна), e-mail:  
oksana.litva@ukr.net**Lytvynchuk O. V.,**Ph. D., Associate Professor of the Department of  
Humanities and Social Sciences of Zhytomyr State  
Technological University (Zhytomyr, Ukraine), e-mail:  
oksana.litva@ukr.net

Систематизовано ідеї, підходи та концепції, що стосуються явища симуляції, розглянуто методологічні інструменти, концепції та властивості постмодерну стосовно поняття гіперреальності, введено поняття простору симулякрів та сформульовано концепції вирішення проблеми симуляції в умовах онтології постмодерністської гіперреальності. Синтезовано результати історико-ретроспективного аналізу трансформації концептуальності поняття «симулякр», співставлено інструменти впливу гіперреальності на буття та аналіз постмодерністських світобудовних концепцій, а також застосовано системний підхід до результатів такого синтезу.

У процесі наукового дослідження було використано такі методи, як індукція, дедукція, аналогія, узагальнення та формалізація. Застосування структурно-функціонального підходу дозволило створити модель онтології симуляції. Завдяки отриманим результатам здійснили пошук вирішення проблеми симуляції в умовах онтології постмодерністського гіперпростору.

**Ключові слова:** симуляція, симулякр, постмодернізм, гіперпростір, гіперреальність.

The systematization of ideas, approaches and concepts concerning the phenomenon of simulation is made. The methodological tools, concepts and properties of postmodern in relation to the notion of hyperreality are considered. The concept of space of simulacres is introduced. The concepts of solving the problem of simulation in conditions of ontology of postmodern hyperreality are formulated.

The synthesis of the results of historical and retrospective analysis of the transformation of the concept of the concept of «simulacrum» is made. The instruments of the influence of hyperreality on being were compared and postmodern world-building concepts analyzed. A systematic approach to the results of such synthesis was applied.

In addition, in the process of scientific research, methods such as induction, deduction, analogy, generalization and formalization were used. The application of the structural-functional approach allowed us to create a simulation ontology model. Thanks to the results, they searched for a solution to the problem of simulation in the ontology of postmodern hyper space.

**Keywords:** simulation, simulacrum, postmodernism, hyperspace, hyperreality.

Постмодерністське буття обумовлюється заміною справжнього, істинного на симулякри – об'єкти гіперреальної природи, які, виступаючи головними руйнівниками реальності, ставлять під загрозу розвиток, прогрес та етику. Даний процес не лише створює онтологію нового типу, але й спотворює соціокультурні відносини між людьми, заперечує надбання історичного розвитку людства, виступає джерелом нової перекрученої та хибної метафізики.

Термін «симулякр» в його актуальному значенні для постмодерністської філософії вперше ввів Жорж Багай, проте даним поняттям користувалися Платон та Лукрецій. В епоху постмодерну найбільш плідними були праці Жюльєн Дельоза та

Жана Бодрійєра, якому за допомогою поняття «симулякр» вдалося точно теоретизувати широку низку сучасних процесів та явищ.

Надзвичайно вагомий внесок у розуміння поняття «симулякр» у контексті сучасності зробив Р. Бартурамка філософської думки структуралізму; І. Хассан у контексті докладного порівняння епох модерну та постмодерну; М. Бахтін, С. Мелроуз та Г. Дебор шляхом створення та обґрунтування, а С. Кара-Мурза шляхом аналізу та критики концепції «теорії карнавалу».

Узагальнюючи стан розробленості теми, варто підкреслити, що в роботах перелічених авторів так чи інакше акцентується увага на обґрунтуванні, апологетиці чи критиці постмодерністської симуляції, проте в них не розробляються можливі шляхи вирішення проблеми симулякрів із потенційним переходом від постмодерну до історичного проекту нового типу, який виступав би наступником філософської традиції епохи модерну.

Актуальність обраної теми відзначається тим, що надзвичайне пришвидшення перебігу сучасних процесів супроводжується проблемою розшарування стрімкого технологічного розвитку, з одного боку, та прискореною деградацією особистості, з іншого.

Не можна не помітити, що філософи-постмодерністи, які займалися питанням симулякру, трактують мову та текст саме як симулякр. Крім того за визначенням Ж. Бодрійєра, симулякри є тим, що передує реальності, утворює її. Сам філософ дає остаточне визначення та тлумачення поняття «симулякр»: «Приховувати значить робити вигляд, що не маєш того, що маєш насправді. Симулювати значить робити вигляд, що маєш те, чого насправді немає. Одне спрямовує до присутності, а інше – до відсутності. ... Симуляція ставить під сумнів відміну «істинного» від «хибного», «реального» від «уявного» [3, с. 18].

Таким чином, «знаковість» епохи постмодерну не просто дає герменевтичний інструмент виявлення прихованих форм, недоступних сприйняттю епохи модерну, але й тим самим переводить реальність в зовсім іншу якість – якість, де припиняють дію попередні форми та закони, і настає ера багатоваріантності, мультивалентності, мультальтернативності, що проголошує розвиток, який «сприяє кінцю знайомого світу і створенню світу з новим баченням порядку та хаосу» [5, с. 10]. Аналіз творчості представників постмодерністської філософської думки показує, що йдеться не лише про деконструкцію дискурсу, засновану на знятті фундаментальних опозицій: мова-письмо, чоловіче-жіноче, правда-вигадка, буквальне-метафізичне, реальність-видимість, але й деструкцію етики та відмову від прогресу.

Феномен симуляції породжує нову онтологію, в якій не моделі породжуються реальністю, а реальність породжується моделями. Саме таку перевагу симулякрів над реальністю Ж. Бодрійєр і називає процесією симулякрів, а те, що утворюється на її основі – гіперреальністю. «Сьогодні абстракція це більше не абстракція карти, дублікату, дзеркала

чи концепту. Симуляція це більше не симуляція території, референтної істоти, субстанції. Вона є породженням гіперреального» [3, с. 16]. «Реальне вироблено зі зменшених клітин, з матриць та спогадів, моделей наказу – і таким чином воно здатне відтворюватися нескінченну кількість разів. Йому більше немає потреби бути раціональним, тому що воно не вимірюється відповідно до будь-якої інстанції, ідеальної чи негативної. У дійсності, це більше і не реальне, так як ніщо уявне його віднині не обгортає. Це гіперреальне, вироблене в ході випромінюючого синтезу комбінаторних моделей в гіперпросторі без атмосфери» [3, с. 17].

Найгірше те, що у гіперреальності, або, як її ще можна назвати – гіперпросторі, разом із справжнім реальним, зникають усі опорні дефініції, або, як їх називає Ж. Бодрійяр – референти, що замінюються симулякрами у системах знаків, що з метафізичної точки зору означає не тільки знищення можливості розмежування добра і зла, а й також вбивство справжньої реальності, позбавлення її можливості до самовідтворення. Вона стає вторинною по відношенню до симулякру – об'єкту, який будучи ірреферентним з самого початку стає її новим породженням та приймається у якості референту через відсутність справжнього.

Саме це і є ключовою роллю, яку відіграють симулякри у постмодерністській сучасності: породження гіперреальності, гіперпростору, що є онтологічною та метафізичною катастрофою, яка загрожує невідвратною зміною світу і перетворення його на соціум без суспільності з неможливістю розвитку та неминучим деолюдненням.

Ж. Бодрійяр стверджує, що «уся західна віра і совість цілком ув'язалися в це парі репрезентації: нехай знак відсилає до глибини смислу, нехай знак замінить смисл» [3, с. 22]. Ще до ери тотальної симуляції у людства було достатньо проблемних елементів поведінки, що в кінцевому результаті призвели до постмодерну та виштовхнули його у гіперпростір. Філософ описав таку трансформацію знання, за якої знак або образ, що відповідає деякому реальному об'єкту – референту, замінюється чистим симулякром. Він виділив наступні фази процесу еволюції образу: «він є відображення базової реальності, він маскує та спотворює базову реальність, він маскує відсутність базової реальності, він не має відношення до будь-якої реальності, якою б вона не була: він є своїм власним чистим симулякром» [3, с. 23].

Як вже було зазначено, однією з основних рис постмодернізму є онтологізація герменевтики, коли різноманіття соціального буття зводиться до системи символів та знаків. Можна припустити, що якщо буття є життям, яке зводиться до символів, що сприймаються саме як знаки та мова у класичному модерністському сенсі, то трактування їх у розрізі симулякрів фактично означає їх заперечення, а значить, і заперечення самого життя.

Важливим інструментом озвученої вище концепції виступає радикальна абсолютизація поняття «театр», яку можна назвати «теорією

маскараду» або «теорією карнавалу». Фактично, карнавал – це форма буття, що перетворює всі соціальні інститути – політику, економіку, родину, мистецтво, культуру на своєрідне шоу. Михайло Бахтін, автор даного концепту, описує його так: «основне карнавальне ядро... знаходиться на кордонах мистецтва та самого життя. Насправді, це саме життя, оформлене особливим ігровим чином. Карнавал не знає розділення на виконавців та глядачів... Карнавал не спостерігають, – у ньому живуть, і живуть усі, тому що за своєю ідеєю він всенародний» [1, с. 12].

Ця тема розвивається у працях таких авторів, як Гі Дебора та С. Мелроуза. У їх роботах суспільство фактично розглядається як великий глобальний театр, а ідея того, що люди грають в ньому ролі сприймається не як метафора, а як онтологічна реальність. Гі Дебор пише: «Неправильно було б вважати, що виставі протистоїть та кипуча діяльність, що відбувається в сучасному суспільстві. Насправді, вистава – перекручена реальність, яка є продуктом цієї діяльності... Виходить, що об'єктивна реальність представлена з обох сторін: реальність виникає у виставі, а вистава – у реальності. Це взаємне розділення – сутність та опора існуючого суспільства» [4, с. 11]. Крім того, якщо йдеться про симуляцію та її вплив на реальність, не можна не відзначити наступних ключових думок автора: «Виставі не потрібно нічого, крім самої себе» [4, с. 12], що є прямим підтвердженням того, що карнавал є симулякром, та «якщо світ перевернути з ніг на голову, істина в ньому стане неправдою» [4, с. 11], що означає підміну справжньої реальності гіперреальністю.

Основна ідея полягає в тому, що на кожному етапі розвитку соціуму є як прийнятні, так і неприйнятні для нього речі. Фактично, це означає обмеженість рамок дискурсу, наявність табу. Згідно концепції «вікна Овертона» дані рамки можливо змінювати, поступово перетворюючи ставлення суспільства до тієї чи іншої ідеї від абсолютного неприйняття до діючої норми. «Вікно рухають, змінюючи тим самим віяло можливостей, від стадії «немислиме», тобто зовсім стороннє суспільної моралі, повністю неприйнятне до стадії «актуальна політика», тобто вже широко обговорене, сприйняте масовою свідомістю і закріплене в законах».

Таким чином співзвучно етапам перетворення образів Ж. Бодрійяра, «вікно Овертона» дозволяє впровадити у життя неприпустимі ідеї – фактично, підмінити реальність та утворити на її місці будь-який змодельований сурогат; створити те, чого в ній немає.

Звісно, вказані вище інструменти спрацьовують, але їх ефективність не була б настільки фатальною, якби вони не знаходилися у рамках наступного найголовнішого інструменту онтології постмодерну, який водночас є основною рушійною силою симуляції – засобів масової інформації (ЗМІ).

Розгляд ЗМІ, як інструмента гіперреальності в контексті ери симуляції, спрямовує дослідницьку думку на новий, більш загальний та глибокий

рівень. Так, Ж. Бодрійяр писав: «Втрата смислу напрямку пов'язана із залякуючою дією інформації, медіа та мас-медіа... Десоціалізований або віртуально асоціальний той, хто недостатньо експонований в медіа. Усюди інформація націлена на виробництво прискореної циркуляції смислу, доданої вартості смислу, тотожної економічній вартості, виникаючої з прискореного обігу капіталу... Бажано, щоб у підсумку був наявним залишок смислу, який перерозподілявся б у всіх куточках соціального – так само необхідно, щоб матеріальне виробництво, не дивлячись на його дисфункціонування та нераціональність, все-таки виходило на прибуток з точки зору багатства і скінченної соціальної цілі. Ми всі союзники цього міфу. Це альфа і омега нашої сучасності. Проте факт полягає в тому, що вона руйнується в силу даної причини. Оскільки там, де як нам здається, інформація виробляє смисл, все відбувається навпаки.

Інформація пожирає власний зміст. Вона пожирає комунікацію і соціальне» [3, с. 111].

Можна лише констатувати жахливу картину не просто проникнення симуляції в життя, а, як вже зазначалося вище, повну заміну життя реальності на буття гіперреальності – ту онтологію, створену ЗМІ, з використанням усього постмодерністського інструментарію, яка руйнує старі смисли, а у якості створення нових пропонує фікції-симулякри, які заміщують справжню суб'єктність та починають продукувати лише самих себе.

Ж. Бодрійяр у своїй роботі «Прозорість зла» доволі яскраво характеризує той світ, який несуть викладені вище концепти: «Якби мені треба було дати назву сучасності, я сказав би, що це стан після оргії... Ми пройшли усіма шляхами виробництва... Сьогодні гра закінчена... Нам залишається лише зображати оргію і звільнення, прикидатися, що прискоривши крок, ми йдемо в тому ж напрямку. Насправді ж ми поспішаємо в порожнечу, тому що всі кінцеві цілі звільнення залишилися позаду, нас невідступно переслідує і мучить передбачення всіх результатів, апріорне знання всіх знаків, форм і бажань» [2, с. 7–8].

Таким чином стає зрозумілим, що не одна із нових концептуальних теорій, що пов'язується з поняттям «постісторії» не лише не забезпечує гарантій розвитку людства, а й фактично виступає проти цього. Це створює необхідність пошуку такої філософської відповіді, яка б змогла надати людству альтернативу концепціям постмодерну та онтології гіперреальності, повернути буття із полону симулякрів у справжню реальність, щоб не розчинитися у порожнечі.

Постає питання, чи існує спосіб розрізнення реальності та гіперреальності, справжності та симулякрів, якщо відома різниця у природі одного та іншого. Відповідь – «так, існує», і ключову роль в цьому відіграє аналогія, пов'язана із екстравимірністю, яка дає змогу ввести поняття простору симулякрів.

Визначимо простір симулякрів, як сукупність вимірів простору реальності, а також додаткових

гіпервимірів, створених шляхом симуляції, які знаходяться у складній взаємодії один з одним. Головною формою такої взаємодії, як вже зазначалося, є проектування або відображення гіпервимірів на реально існуючий простір – простір реальності, який має скінченну і фіксовану кількість вимірів, відповідно до того, як оточуючий нас світ має лише три виміри. Звісно, тут може виникнути заперечення, пов'язане із неповнотою сучасної картини світу з апелюванням до таких теорій, як теорія струн, що проголошує одинадцятивимірність Всесвіту, а значить, як ніби знову проблематизує реальність. Насправді ж, існує деяка реально кількість вимірів і, якщо їх число виявиться більшим на деякому етапі розвитку науки, це не означатиме раптову зміну реальності з тривимірної на  $n$ -вимірну; це буде лише кращим усвідомленням завжди існуючої реальності у всій її повноті. У даному випадку йдеться про ті додаткові виміри, які є уявними, несправжніми, симульованими, та їх проекції на реально існуючих простір.

Таким чином, як нелогічно виглядає поведінка геометричних гіперфігур у реальному просторі, так само і симулякри, будучи об'єктами вищих вимірів, що проектується на виміри реальні, породжують відсутність логіки між подіями, що свідчить про те, що такі події є подіями-симулякрами.

Проблема полягає в тому, що кількість гіпервимірів та гіперподій може бути настільки велика, що це можна порівняти із розв'язанням величезної та складної системи рівнянь, на яку не вистачає обчислювальних потужностей. Крім того в міру зникнення справжності та породження одним симулякром тисячі інших, кількість гіпервимірів також зростає дуже швидко.

Тим не менше процес перевірки справжності деякої події не вимагатиме одночасної перевірки нескінченної множини усіх факторів, що зосереджує коло розглядуваних проблем в межах осяжної ділянки, яка, будучи позбавленою симуляції, в подальшому може бути необмежено розширеною.

Подібно до того, як в теорії стійкості полюси мають знаходитися в певній області системи координат, так і тут, – точка гіперпростору, яка підлягає процесу верифікації повинна знаходитися лише у перших трьох вимірах – у просторі реальності. Якщо при цьому її координати мають гіперскладові, то таку подію необхідно вважати симулякром.

Важливо підкреслити, що необхідно прослідкувати якомога більше інших точок, якими обумовлена дана точка, так як вона формально може бути присутня лише у справжніх вимірах, але мати своїм генезисом симулякри, а значить, і сама бути симулякром.

Фактично, описані вище методи є загальними засадами того, як необхідно діяти, щоб повернути реальність у наш світ, розвернути локомотив історії від бодрійярівської порожнечі до буття, наповненого справжніми смислами.

Отже, роблячи висновки зауважимо, що трансформація поняття «симулякр» є фундаментально



актуальною в розрізі філософсько-історичного дискурсу, а її суттєве переосмислення відображає сутність епохи.

Інструменти дії постмодерну дають змогу замінювати референти симулякрами у рамках декількох фаз: відображення дійсної реальності, її маскуванню, потім знищення та маскуванню її відсутності, і нарешті – перетворення на симулякр, повністю позбавлений відношення до будь-якої реальності в цілому.

Головним та найпотужнішим інструментом постмодерну та гіперреальності виступають засоби масової інформації, які замінюють матеріальний світ симулякрами, руйнують суспільство, перетворюють усе навколо на перенасичене інформаційне поле, яке, безтямно відтворюючи саме себе, вже не має ані реального сенсу, ані референтного образу, що стояв би за цим; проте є всі підстави вважати можливим та необхідним розробку інструментарію відродження справжньої реальності, тобто введення поняття простору симулякрів за аналогією уявлення гіперреальності, яку вони утворюють, як гіпероб'єктів у багатоплосковій геометрії. Таким чином утворився концептуальний фундамент, що розрізняє справжнє та симулякр, а значить, дає можливість повернути справжню реальність у цей світ і зробити величезний крок від епохи постмодерну до епохи надмодерну.

#### Список використаних джерел

1. Бахтін, ММ., 1990. 'Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя й Ренесансу', 2-е вид., М.: *Худож. літ.*, 543 с.
2. Бодрійяр, Ж., 2000. 'Прозорість зла', М.: *Добросвіт*, 258 с.
3. Бодрійяр, Ж., 2013. 'Симулякри і симуляція', Переклад О. А. Печонкіна, Тула, 204 с.
4. Дебор, Г., 2011. 'Общество спектакля', Пер. с фр. А. Уриновського, М.: *Опустошитель*, 178 с.
5. Кравченко, СО., 2007. 'Соціологічна теорія: дискурс майбутнього', *Соціологічні дослідження*, №3, с.3–12.

#### References

1. Bahtin, MM., 1990. 'Tvorchist' Fransua Rable i narodna kul'tura seredn'ovichchja j Renesansu (The work of Francois Rabelais and the national culture of the Middle Ages and the Renaissance)', 2-e vyd., M.: *Hudozh. lit.*, 543 s.
2. Bodrijjar, Zh., 2000. 'Prozorist' zla (Transparency is evil)', M.: *Dobrosvit*, 258 s.
3. Bodrijjar, Zh., 2013. 'Symuljakry i symuljacija (Simulations and simulation)', Pereklad O. A. Pechonkina, Tula, 204 s.
4. Debor, G., 2011. 'Obshhestvo spektaklja (Performance society)', Per. s fr. A. Urinovskogo, M.: *Opustoshitel'*, 178 s.
5. Kravchenko, SO., 2007. 'Sociologichna teorija: dyskurs majbutn'ogo (Sociological theory: the discourse of the future)', *Sociologichni doslidzhennja*, №3, s.3–12.

\* \* \*

УДК 177.77:82–96(092)(477)

**ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА:  
ЖИТТЕБУТТІЙНІСТЬ ВДЯЧНОСТІ  
HRYHORII SKOVORODA:  
LIFE–ESISTENTIALITY OF GRATITUDE**

**Максюта М. Є.,**  
доктор філософських наук, професор,  
Національний університет біоресурсів і  
природокористування України (Київ, Україна),  
e–mail: sokolova9403@ukr.net

**Maksiuta M. Ye.,**  
Doctor of Philosophy, Professor, National  
University of Life and Environmental Sciences of  
Ukraine (Kyiv, Ukraine), e–mail: sokolova9403@ukr.net

*Висвітлюються людинстверджувальні можливості феномена вдячності, необхідність розмежування рівнів її проявів, наголошується на істотності врахування положення про закоріненість вдячності в бутті людини в цілому та її значення у повсякденні; і отже – на життєбуттійнісно–синтезуючій спрямованості вдячності, як чинника поглиблення й розширення світогляду та формування світоглядкової культури, як «епіцентру» зв'язку із переживаннями людиною частя, оволодіння змінами поціновувати життя і т.д. Крім того, на наш погляд, буттійність завдячливості, глибока закоріненість в природі людського потреби принесення подяки зорієнтовує на логічне досліджування того, на кого, чи до кого, вона спрямована. Добростверджуваною спрямованою ієрархією знань, мислення, в яких і як сприймалася земля та людина на ній. Все це зніціювало душевний настрій, шерег думок, які визначали конкретну позицію щодо процесів, явищ, до іншої людини, самої себе. І даному повсякденному світогляду належить особлива роль у життєдіяльності, в усіх особистісних проявах хлібороба. Це специфічні органічно трансформовані інтелектуально–духовні чинники, особливого роду найзагальніші знання. Вони вкорінені в глибинах внутрішнього світу. І водночас відображають важливі прояви, властивості природної дійсності, з якою постійно спілкується хлібороб. Зреалізована упродовж багатьох століть виробнича діяльність у природному доквілі, у тісному спілкування з ним і відображалася усвідомленням хліборобом власної причетності до природи, продукуванням і наповненням єдності з нею життєвим соціальним та культурним сенсом.*

**Ключові слова:** вдячність, «доброродність», самопізнання, самоствердження, гідність, відповідальність.

*The article covers the man–affirming possibilities of the phenomenon of gratitude, the need to delineate the levels of its manifestations, emphasizes the importance of taking into account the position of the rootedness of gratitude in the existence of man in general and its significance in everyday life; and therefore – on the life–building and synthesis of the direction of gratitude, as a factor in the deepening and expansion of the worldview and the formation of a world–view culture, as the «epicenter» of communication with the experiences of man of happiness, mastering the abilities to appreciate life, etc. In addition, in our opinion, the dexterity of gratitude, deep rootedness in the nature of the human needs of bringing gratitude is oriented to the logical tracking of who, to whom, it is directed. Well–asserted direction of the hierarchy of knowledge, thinking, in which and how the earth and the person perceived on it. All this initiated a mental mood, a set of thoughts that determined a specific position on processes, phenomena, to another person, to himself. And this everyday worldview has a special role in life, in all personal manifestations of the farmer. These are specific organically transformed intellectual and spiritual factors, a special kind of the most general knowledge. They are rooted in the depths of the inner world. And at the same time they reflect the more important manifestations, properties of the natural reality, with which the farmer constantly communicates. For many centuries, the production activity in the natural environment has been realized, in close communication with it and reflected by the awareness of the farmer of his own involvement in nature, the production and filling of the unity with it with the vital social and cultural meaning.*

**Keywords:** gratitude, «kindness», self–knowledge, self–affirmation, dignity, responsibility.

Антропологію Г. Сковороди репрезентує вчення про людину у «подвійних» вимірах – про людину емпіричну та «істинну», духовну, внутрішню людину, на пізнання якої і повинні

спрямовуватися зусилля кожного. Порушені питання висвітлювалися у працях вітчизняних дослідників – В. І. Шинкарука, В. Г. Табачковського, І. В. Іваньо, В. М. Нічик, Д. П. Кирика, Л. Ушкалова, І. В. Бичко, А. К. Бичко, В. С. Горського та ін. [Див. напр.: 7; 8]. Особливо дійову роль у філософсько–антропологічних прозріннях Г. Сковороди виконує така морально–етична настанова як вдячність, позначена позитивно стверджувальними спрямуваннями в системі світоглядових цінностей людини. Завдячливість – універсальна морально–етична якість, більшою чи меншою мірою, але постійно актуалізована її проявами в житті людини та людських спільнот на усіх історичних етапах. Як морально–філософський феномен, вдячність, безперечно, не могла залишатися поза увагою представників як вітчизняної духовної культури, так і зарубіжних філософів, висвітлювалась в історико–культурному, національно–ментальнісному, світоглядково–філософському, духовно–релігійному ракурсах.

Разом з тим, якщо за нинішніх умов «подяка стає перехрестям багатьох проблемних ліній філософії» [1, с. 124], то це закономірно актуалізує феномени свідомості мислительної діяльності, питання духовно–світоглядових та повсякденно–практичних проявів завдячливості свідомості і завдячливої поведінки. Узвичасним може розглядатися підхід, коли звертання до вдячності супроводжує людське життя як елемент функціонування релігійної свідомості. Але ж історичний поступ досить переконливо демонструє й зростання ролі якраз завдячливої поведінки людини по мірі ускладнення соціокультурних процесів, поглиблення свідомості власної потреби у завдячливому ставленні до інших людей та світу в цілому. Порушені питання статусу вдячності, як її «вкоріненості у свідомому житті» [1, с. 125], повинні висвітлюватися засобами філософської рефлексії із врахуванням історико–філософського досвіду його дослідження. Як, зокрема, і духовно–світоглядкової умови пробудження та зміцнення свідомості «людини завдячливої» на засадах переосмислення єдності «подяки за буття» та «буденної і споглядальної подяки» [1, с. 140]. Відтак, важливо враховувати, що вдячність є, по суті, об'єднуюче–стверджувальним життєпрояви людини екзистенціалом. «Удячність – це підвищення задоволення, його ушляхетнення» [2, с. 272], що, у свою чергу, демонструє також зв'язок переживання завдячливої людини і почуття радості, якою супроводжується висловлювання вдячності іншій особистості, – як, зокрема, переживання можливостей творення спільного добростверджувального простору міжособистісних взаємин. Тому закономірно, що: «Вдячність являє собою один із ключових вимірів радості...» [2, с. 272]. Глибоке переживання вдячності, її повсякденної практичної потреби – свідчення людини внутрішньо вільної, спроможною підніматися над проминальним, над, за виразом Г. Сковороди, «пароксизмати стихії світу», до істинно людського – до істин людського буття,

до розуміння її вагомості для індивідуального та соціального буття. «І християнська, і буддійська традиція, і, мабуть, усі духовні традиції усвідомлюють важливість вдячності... Вона дає нам нагоду перенести нашу увагу на все те, що ми отримали, і все те, що в нас є» [2, с. 273]. А це і є та постава людини, до якої так наполегливо закликав наш Григорій Сковорода – «повернутися до себе», «не залишати своїх домашніх напризволяще», та прагнути збагнути свою «доброродність», значущість «до-буттійнісної причетності». Бо ж якраз у першу чергу вдячність «відводить нас від вузької зосередженості на провинах і браку, дає нам ширшу перспективу, у якій є переваги і достаток» [2, с. 273]. Глибока людиностверджувальна істина, істина людини вільної і гідної – у неспотвореному, виправданому буттійнісно розумінні послідовності між переважанням щастя і вдячності, у свідомості в першу чергу «своєї приналежності» до буття та спроможності переживання його неповторності. А отже: «Щастя не робить нас вдячними. Вдячність робить нас щасливими. Кожна мить – це дар. Немає гарантії, що у нас буде ще одна мить з усіма її можливостями. Дар, закладений у кожному дарові, – це можливість, яку він нам дає. Найчастіше, це можливість насолодитися подарованим, але іноді ми дістаємо важкий дар, і тоді в нас є змога прийняти виклик» [2, с. 274]. Бути вдячним – значить бути людиною вільною у життєвих процесах самоздійснення її індивідуальної особистості як реалізації її «доброродності» та переживати радість свого буття, на чому й наголошував Г. Сковорода, закликаючи до внутрішнього відродження та утвердження «істинної» людини.

Основою культурної цілісності умов існування виступає єдність культури з людиною, що передбачає олюднення умов буття. Єдність же культури та буття людини може мати різні форми, але цю єдність можна практично реалізувати, коли суспільне буття трансформується багатством особистісних проявів. Основним засобом такої трансформації виступає мислення. Мислення – істинний інструмент привнесення загальнолюдського в особистісне. За допомогою його інтегративного зорієнтованого способу функціонування, у свою чергу, єдність форм буття культури, її цілісність забезпечує можливості особистісного буття. Тому заклик Г. Сковороди «пізнай себе» – це заклик до людини пізнавати своє внутрішнє життя, думки, схильності, уподобання, спрямовуючи зусилля на зміцнення своєї духовності, духовного життя як засадничої умови гідного життєздійснення: як практичний шлях заглиблення у внутрішній світ та вивільнення свідомості утвердження волі у протистоянні для людини найзагрозливішому – свавіллю «випадкових» схильностей, проминальних бажань та стихії прагнень. Людиностверджувальність самопізнання людини у філософії Г. Сковороди репрезентується як пробудження та зміцнення смисложиттєвої потреби відмежування «любові до правди» від «любові до неправди», якою змушені обмежуватися неспроможні проявляти зусилля,

аби самостійно підніматися до висот любові до своєї душі, бо, постійно наголошував український мислитель, з невдячності любить неправду лише ворог собі. Артикулюючи на універсальності єдності «двох натур» усього сущого, у тому числі й людини, Г. Сковорода, природно, наголошував на необхідності пізнавати в собі «людину істинну», вічність, Бога. Реалізація ж вимоги самопізнання розгортається як перетворення внутрішніми процесами та утвердження «іншої», «істинної» людини, котра спробується якісно по-новому людиностверджує сприймати, розуміти і переживати світ, у якому вона існує: світ для людини, життєпрояви якої засновані на вимогах самопізнання та його результатах і, отже, дружнього відношення до себе зовсім інший, аніж світ для несвідомої щодо своєї внутрішньої природи людини, яка «себе не знає» і тому із собою «не може мати дружніх стосунків». За таких умов людина у її життєпроявах володіє, забувши про себе, свого Бога, реально дійовими лише обмеженими можливостями, по суті, «напівможливостями» істинно людського життєздійснення, «неповна» за її потенціалом, її потреби, інтереси й запити обмежені матеріально-речовинними, тілесними межами, але що, за відсутності вищих, у дійсності лише її й достойних, вимірів, розуміються та стверджуються як самодостатні. Неспроможна оприявнювати свою внутрішню, єдину і неповторну, сутність, людина також позбавлена почуття вдячності. Здійснення ж подячності супроводжується переживаннями почуттів «веселості та блаженства» як демонстрації успадкованої нащадками від батьків якості природи «добронародженої» людини. У певному – «субстанційному» – смислі випадковість народження людини «доброродної» засвідчує про його зв'язок не із зовнішніми, випадковими емпіричними факторами, а з глибоко життєбуттійнісним закоріненням, відтак – і про «тотальність» як про «природність» в бутті спільноти такої людини – «друга родові людському». «Краса цього світу» синтезується появою «доброродної» людини, привнесенням нею відповідного смислу у цей світ. «Народжуватися на добро», добра природа і врода є «добре серце», а «добре серце – те саме, що невисякне джерело, яке завше точить чисті струмені, тобто думки» [5, с. 109]. Вдячність – єдино адекватне зманифестування «доброродства», умова і шлях його «поширення» назовні, на світ людського буття, до чого покликана кожна – «народжена на добро» людина. Безперечно, життєздійснення кожної людини супроводжують як позитивні, так і негативні явища, однак, стверджувана вдячністю «добра природа» забезпечує від згубних наслідків. Добра природа початок усьому, а без неї ніколи не було б благої. Дякую невимовно Богу в образі святим його – у батькові моїм, що від нього на добро я народився. Друга ікона Бога для нас – матір наша» [5, с. 109]. Вдячність – життєва постава гідної людини: вдячність, саме скріплена словом. І отже – зиніційовуюча добродійності. Оце і є те «цементуюче» начало, що утримує вибудоване у



слові помешкання буття людини. На цьому шляху продукуються, утверджуються істини людського існування: все істинно людське відкрите для неї. Людина – володар істин свого буття, оскільки здатна постійно, адекватно, глибоко завдячливо ними оволодівати. У завдячливості чутливість думки і слова. Успадковуючи світ культури, людина створює нові зразки, передаючи їх наступним поколінням, перебуваючи у напрузі неперервного перебігу «крізь неї» істотно людського, вона стурбована, прислухаючись до «голосу» буття, життєвих процесів, прагнучи, віднайти слово для оформлення «почутого» та бути свідомою свого, як творення свого світу. Бо її слово і мова мають бути сповнені вагомості історичного доробку культурної творчості нації. Вона має бути вільним власником вагомого слова, з яким звертається до світу, культури, свого життя, життя своєї душі, повертаючи до життя вагомі історичні надбання. У слові рідному людина гідна, бо з'являється на світ і зростає у рідному помешканні, в любовному оточенні, вона свідомо свого призначення, а не призначення невідомого» (А. Платонов). Людина гідно почувається у просторі історичного буття: їй чутно вимовлене попередниками, її почують нащадки, вона вдячна попередникам, її вдячно пошанують нащадки. Лише у вдячній душі могло зародитись: «Дякувати Богові за все». «Вдячність – ось вам початок і кінець мого природження», – проголошує Вдячний Еродій Г. Сковороди. (Слово «Еродій» – спільнокореневе зі словом «родити»!). Бути вдячним – буттєвісна риса, визначення життєвої постави у світі: для хлібороба бути – значить, доконечно бути вдячним. Як і для людини взагалі: аби бути, існувати у її винятковій поставі у світі людського буття, вона *приречена* бути вдячною. Але це – найсприятливіша, відкрита позиція для творення добра віднаходженням у світі нових можливостей *завдяки можливості завдячувати*.

Виховати, сформувати справжню людину, – значить, виховати, пробудити почуття вдячності: вдячна Богові й людям – людина добродійна. Навчена із вдячністю сприймати, переживати світ, вона буде стверджувати добро, утверджуватись добродійно: вдячна людина не здатна на зло. Ніякі негаразди не спроможні збочити її на манівці негідних справ. Вдячність очищує світосприймання та актуалізує бачення дійсності як простору життєдіяльності із рівнозначними найрізноманітнішими тенденціями й можливостями, але, зрештою, – розуміння відкритості світу для добра. Вдячність – це крила, що дозволяють підніматися над емпіричною дійсністю, повсякденно приземленим і бути у вищому вимірі людського. Вдячний Еродій зазначає, що батько дав йому крила, а сам він навчився літати. Так, визначальними для національно-ментальної атмосфери, українського образу буття були цінності хліборобського світогляду [Див.: 3; 4].

Хлібороб вдячний природі, землі: вдячність – визначальна підстава світовідношення, інтегративний чинник його світоглядної свідомості.

Завдячливість надає відповідної спрямованості усім життєвим цінностям та нормам. Хлібороб сприймає «відповідь» землі, якою б вона не була. Поціновує її як подяку за повсякденну копітку працю. Лише вдячному хліборобові земля завдячує. Лише відкрите, вдячне серце спроможне отримувати достойні високого пошанування результати. Це і є «добра погода світлого смислу» (Г. Сковорода), «необхідної народженій для «творення блага» («благородній») людині упродовж її по-людськи прожитого життя.

Подібна атмосфера життєпроявів максимально адекватна сутнісній природі людини. Вона постійно зніщувувала відтворення, збагачення добродійного характеру хліборобської життєдіяльності. Людина-хлібороб вдячна Богові за можливість трудитися на своїй святій землі, за сам дарунок життя. Життя – біля витоків якого і сам хлібороб з натруженими, дбайливими руками. Увесь сенс його життя – оживляти землю, породжувати життя. Вдячна людина глибоко шанує, поціновує в собі образ Божий: вдячна людина – людина гідна: вдячність підносить до вищих проявів добродійності. Повсякчас вдячний, український хлібороб усвідомлював себе, свою життєдіяльність у поняттях «лагідної», «доброї», «щедрої» землі, «землі-матері», «землі-захисниці», «святої землі», землі як умови життя, віри, любові, натхнення, радості, щастя. Але – і страждань. Землі – і як джерела усього сущого, і як його останнього пристанища. «Земля дає все і все забирає», вона всесильна, всемогутня, здатна захистити й уберегти, забезпечити необхідні засоби для життя, і водночас може бути жорстокою. А отже, й ставлення до неї не могло не відзначатися особливим пошануванням, святістю, благоговінням та вдячністю. Будь-які аспекти життєдіяльності хлібороба тому не могли не бути зорієнтовані вищим – стверджувальним життя в цілому, зніщувуючим сенс життя «способом думання». Неперервно, упродовж усього року і з року в рік земля перебувала під його пильним доглядом, він відчував її потреби, стан, що постійно змінювався під впливом кліматичних умов. Залишити її без повсякденної уваги було нонсенсом. А тому життя хлібороба – саме в єдності із землею в такому сенсі, що життя землі, як джерела добробуту, всього людського життя, було нормою, еталоном, який повсякчас залишався визначальним. Відбувалася своєрідна трансформація, коли буття хлібороба поставало вже не просто (не стільки) життям у єдності із землею, скільки життям у єдності визначальних життя людини проявів способу буття. Коли означені умови існування, трудової діяльності, постійна залежність від землі не зменшують, не звужують, а навпаки, всебічно зміцнюють, розширюють простір людського начала, інтенсифікуючи духовні процеси. Останні не нівелюються способом буття хлібороба, а навпаки, при цьому людина постійно «у себе вдома»: «Мати-Земля» – і єдиний, і останній дім, тягар хліборобської праці, зрештою, «легкий», вдячно сприймається.

Вдячність – внутрішній інтегративно–ініціюючий чинник формування по–справжньому добротверджувального світогляду. Завдячлива людина має позитивно–стверджувальний погляд на світ – у позитивно–стверджувальному сенсі синтезує *свій* світ та себе зі світом. Вдячність – найбільш по–людськи значуще добротвердження спрямованість життєздійснення людини, максимально адекватна форма «збереження як примноження» добротвердження, здатна освітлювати відповідними життєпроявами світ людини. На підтвердження цього свідчить той факт, що лише втрата здатності завдячливого відношення до світу та інших людей із відповідною вдячністю здатністю «задовольнятися посланим від Бога» призводить до появи тих, «хто може підняти руки на чуже». Завдячливість – якість людини самодостатньої, і достатки її здобуваються внаслідок реалізації її творчої природи у тих чи інших формах активності. Тому, наголошував Г. Сковорода, як і «творення добра», «доброчестя є дочкою вдячності» [5, с. 117]. Між тим як із невдячністю «логічно» пов'язані усі «замішання», що супроводжують існування більшості. «Це з невдячності – сумота, туга і спрага, зі спраги – задріть, із задріть – улесливість, злодійство, крадіж, кровопролиття і вся безодня беззаконня. У прірві ж цієї царює вічна печаль, замішання, відчай і вудка з невсипущим червом, що зав'яз у серці. Цим образом і живе ціла громада» [5, с. 112].

Таким чином, завдячливість – внутрішня якість, вияви розвиненості, змістовності внутрішнього життя, синтезуюча свідомості і мислення людини, гідної себе, свого призначення у житті, але і як закорінена в глибинах людського існування його наскрізна та відносин між людьми – починаючи від мимовільної позитивно сприяє відповіді на звернення в межах повсякденної свідомості – до «вдячності буттю». Для людини, покликаної достойно, відповідно до свого високого призначення зреалізовувати свій життєвий шлях, необхідним (не–обхідним) є життя у вдячності. Як відзначена відповідною ієрархізованістю – від глибин присутньо–буттійнісних до мимовільних її виявів і на рівні повсякденних життєвих ситуацій, завдячливість синтезує життєбуття людини як особистості, життєві шляхи людини у її «цілісності»: завдячливістю самостверджується індивідуальність на шляху зміцнення, розвитку її якостей особистості, практично реалізуючи потенціал звернення до *когось* іншого.

#### Список використаних джерел

1. Генріх, Д., 2006. 'Свідоме життя. Дослідження співвідношення суб'єктивності та метафізики', Пер. з нім. В. М. Терлецький, К.: *KVPC*, 188 с.
2. Далай–Лама, Туту Десманд, Абрамс Дуглас, 2017. 'Книга радості: вічне щастя в мінливому світі', Пер. з англ. Т. Микитюк, Харків: «Клуб сімейного дозвілля», 400 с.
3. Забужко, О., 2017. 'Шевченків міф України: спроба філософського аналізу', К.: *Вид. Дім «КОМОРА»*, 303 с.
4. Максютя, МЄ., 2003. 'Досвід філософії хліборобства: Соціально–філософські аспекти сільськогосподарського виробництва і селянського способу життя', К.: «Фенікс», 129 с.

5. Сковорода, Г., 1994. 'Вдячний Еродій', Сковорода Г. *Твори: У 2–х т.*, Т.2, К.: «Обереги», с.103–123.

6. Табачковський, В., 2005. 'Полісвітнісне homo: філософсько–мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»', К.: *ПАРАПАН*, 432 с.

7. Ушкалов, Л., 2017. 'Ловитва невловимого птаха: життя Григорія Сковороди', К.: *ДУХ і ЛІТЕРА*, 368 с.

8. 'Філософія Григорія Сковороди', 1972, Відп. ред. В. І. Шинкарук, К.: *Наук. думка*, 312 с.

#### References

1. Genrih, D., 2006. 'Svidome zhyttja. Doslidzhennja spivvidnoshennja sub'jektyvnosti ta metafizyky (Conscious life. Investigate the relationship between subjectivity and metaphysics)', Per. z nim. V. M. Terlec'kyj, K.: *KURS*, 188 s.

2. Dalaj–Lama, Tutu Desmand, Abrams Duglas, 2017. 'Knyga radosti: vichne shhastja v minlyvomu sviti (The book of joy: eternal happiness in a changing world)', Per. z angl. T. Mykytjuk, Harkiv: «Klub simejnogo dozvillja», 400 s.

3. Zabuzhko, O., 2017. 'Shevchenkiv mif Ukrainy: sproba filosofskogo analizu (Shevchenko's myth of Ukraine: an attempt of philosophical analysis)', K.: *Vyd. Dim «KOMORA»*, 303 s.

4. Maksjuta, MJe., 2003. 'Dosvid filosofii hliborobstva: Social'no–filosofs'ki aspekty sil's'kogospodars'kogo vyrobnyctva i seljans'kogo sposobu zhyttja (Experience in the philosophy of farming: Socio–philosophical aspects of agricultural production and peasant way of life)', K.: «Feniks», 129 s.

5. Skovoroda, G., 1994. 'Vdjachnyj Erodij (Grateful Erodij)', Skovoroda G. *Tvory: U 2–h t.*, Т.2, К.: «Обереги», с.103–123.

6. Tabachkovs'kyj, V., 2005. 'Polisutnisne homo: filosofsk'ko–mystec'ka dumka v poshukah «neevklidovoi' refleksyvnosti» (Polisutnisne homo: philosophical and artistic thought in search of «non–Euclidean reflexivity»)', K.: *PARAPAN*, 432 s.

7. Ushkalov, L., 2017. 'Lovytva nevlvymogo ptaha: zhyttja Grygorija Skovorody (Fishing of the elusive bird: the life of Gregory Skovoroda)', K.: *DUH i LITERA*, 368 s.

8. 'Filosofija Grygorija Skovorody (Philosophy of Gregory Skovoroda)', 1972, Vidp. red. V. I. Shynkaruk, K.: *Nauk. dumka*, 312 s.

\* \* \*

УДК 165.63(4)

**АНТИЧНІ ПОЛІТИЧНІ ТЕОРІЇ  
У ВІТЧИЗНЯНІЙ РЕНЕСАНСНІЙ ДУМЦІ  
(I ПОЛ. XVI СТ.)**

**ANCIENT POLITICAL THEORIES  
IN THE NATIVE RENAISSANCE THOUGHT  
(1 ST HALF OF THE XVI CENTURY)**

**Множинська Р. В.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, політології та українознавства,  
Київський національний університет  
технологій а дизайну (Київ, Україна),  
e-mail: ruslanamnozhynska@gmail.com

**Mnozhynska R. V.,**

Candidate of Philosophy Sciences, Associate  
Professor of the Department of Philosophy, Political  
Science and Ukrainian Studies Kyiv National University  
of Technology and Design (Kyiv, Ukraine), e-mail:  
ruslanamnozhynska@gmail.com

*Акцентовано увагу на тому, що одним із перших, у вітчизняній ренесансній філософській думці, хто розглядав питання ідеальної форми державного правління був Станіслав Оріховський. У працях суспільно-політичного характеру він багато місця присвятив проблемам держави: її сутності, походженню державної влади, формам державного правління, структурі суспільства, стосункам між державою і церквою. Правителем, на його думку, повинен бути просвічений монарх, «філософ на троні», який дбає про «спільне благо», мир і злагоду в державі, дотримується законів, природного права, є справедливим, хоробрим, мужнім, захищає підданих і кордони від зовнішніх і внутрішніх ворогів, дбає про освіту і виховання свого народу.*

*Звертається також увага на те, що, розробляючи свою теорію держави, С. Оріховський досконало вивчив теоретичну спадщину не тільки античних мислителів – Платона, Арістотеля, Цицерона, а також Томи Аквінського, Августина, Еразма Ротердамського. Але використовував він їхні ідеї творчо, критично. Погляди Оріховського на сутність держави, її завдання і внутрішню будову – вершина суспільно-політичного вчення мислителя. Свої рекомендації про краще упорядження державного ладу Оріховський подав в окремому трактаті під назвою «Диалог про екзекуцію польської держави», де наводить ряд обов'язків не тільки громадян перед державою, але і навпаки – держави перед громадянами. У своїй концепції держави С. Оріховський обстоював необхідність захисту інтересів широких суспільних верств. Разом з тим, він розуміє державу як об'єднання лише вільних людей.*

*З'ясовано, що Оріховський розробляв свою теорію держави, крім того, завдяки введенню до наукового обігу та аналізу ініціативних періоджерел, це дослідження поглиблює уявлення про розвиток вітчизняної філософської та політичної думки і спростовує ряд стереотипів при їх вилученні.*

**Ключові слова:** держава, влада, суспільство, вибір, Бог, античність, релігійна толерантність, провіденціалізм, світський.

*The main purpose of the article is to clarify S. Orihovsky's views on the state and its leader, on the role of provincialism in history, on the relationship between church and state. The author elucidates the views of the thinker on the problems of the state: its essence and the origin of state power, forms of government, and the structure of society.*

*In developing his theory of the state, S. Orihovsky thoroughly studied the theoretical heritage of not only ancient thinkers – Plato, Aristotle, Cicero, but also Thomas Aquinas, Augustine, Erasmus of Rotterdam. He used their ideas creatively, critically. Orihovsky's views on the essence of the state, its task and the internal structure are the summit of the socio-political theory of the thinker. Orihovsky made his recommendations on better regulation of the state system in a separate treatise entitled «The Dialogue on the Execution of the Polish State», which imposes a number of duties not only of citizens before the state, but vice versa – the state of citizens. S. Orihovsky defended the need to protect the interests of the broad social strata in his state conception. At the same time, he understands the state as an association of only free people.*

*First of all, to clarify the methodological principles important for further studies on the theological and philosophical heritage of the Ukrainian Renaissance humanists. In addition, due to the introduction into scientific circulation and analysis of foreign sources of primary sources, this study greatly deepens the notion of the development of domestic philosophical and political thought and refutes a number of stereotypes and false representations*

*when interpreted, which are available in religious studies and historical and philosophical writings.*

*In the course of the study, Orikhovsky developed his theory of the state, headed by an enlightened monarch, «philosopher on the throne», who cares about the «common good», peace and harmony in the state, adheres to the laws of natural law.*

**Keywords:** state, power, society, choice, God, antiquity, religious tolerance, providential, secular.

**Актуальність роботи.** Сьогодні постає проблема реконструкції перерваної історичної та інтелектуальної традиції, яка актуальна з огляду на потребу забезпечення неперервності культурного успадкування, зв'язку «минулого» й «сучасного», охоплення їх в одне ціле, тобто досягнення історичного розуміння, що робить історію діючою. Сенс же останньої полягає у безперервному впливі «минулого» культури, в тому числі філософії, на «сучасне». Адже ми прагнемо осмислити попередні періоди розвитку філософської та політичної думки не лише заради їх пізнання, а і для пошуків варіантів розв'язання реальних проблем свого часу й свого народу.

Філософська культура України першої половини XVI ст. є однією з найцікавіших і малодосліджених тем в історії розвитку України. Саме у цей період було закладено підвалини для становлення вітчизняної ранньоренесансної думки в її різних виявах – раціоналістичному і містичному; сформувалися ренесансно-гуманістичні й реформаційні ідеї, які в подальшому функціонували і розвивалися в межах культури українського бароко.

**Мета та завдання.** Розглянути один із важливих аспектів діяльності великого українсько-польського мислителя першої половини XVI ст., чільного репрезентанта «католицької русі» – С. Оріховського, який істотно вплинув на подальший розвиток духовно-культурних і релігійних процесів не тільки в Україні, але й у Польщі. Все це ще не вивчене достатньою мірою, хоча потреба з такого роду знань велика. Цим і визначається актуальність теми, а ще тим, що з огляду на європейський вибір України важливо подолати застарілі нігілістичні стереотипи, у тому числі й упередженість щодо нездатності наших мислителів до філософсько-теологічного осмислення дійсності. Це має допомогти нам подолати схильність до упослідження своєї богословської традиції, так активно культивовану в добу войовничого атеїзму. Ще й досі побутує думка, що серед основних християнських конфесій в Україні – православної, католицької, протестантської та уніатської – національною, державотворчою завжди була і є досі лише православна. Що ж до «католицької русі» – українців католицького віросповідання, до яких належить С. Оріховський, то про них широкому загалу досі майже нічого не відомо. А тим часом з погляду національної ідеології «католицька русь» для культури української зробила, певно, не менше ніж греко-католики, чи й православні, і випродукувала може не менше ніж вони культурних сил як для української матеріальної культури, так і для духовної.



**Методи дослідження.** З метою виконання поставлених завдань в основу наукового дослідження були покладені як загальнонаукові, так і спеціальні методи пізнання. Головним став структурно–функціональний підхід, який дав змогу дослідити погляди мислителя на державний політичний устрій.

**Результати.** Завдяки введенню до наукового обігу та проробленому аналізу іншомовних першоджерел, це дослідження істотно поглиблює уявлення про розвиток вітчизняної філософської та політичної думки і спростовує ряд стереотипів та помилкових уявлень при їх витлумаченні, які наявні в історико–філософських працях.

Сьогодні постає проблема реконструкції перерваної історичної та інтелектуальної традиції, яка актуальна з огляду на потребу забезпечення неперервності культурного успадкування, зв'язку «минулого» й «сучасного», охоплення їх в одне ціле, тобто досягнення історичного розуміння, що робить історію діючою. Сенс же останньої полягає у безперервному впливі «минулого» культури, в тому числі філософії, на «сучасне». Адже ми прагнемо осмислити попередні періоди розвитку філософської та політичної думки не лише заради їх пізнання, а і для пошуків варіантів розв'язання реальних проблем свого часу і свого народу.

Філософська культура України першої половини XVI ст. є однією з найцікавіших і малодосліджених тем в історії розвитку України. Саме у цей період було закладено підвалини для становлення вітчизняної ранньоновітньої думки в її різних виявах – раціоналістичному і містичному; сформувалися ренесансно–гуманістичні й реформаційні ідеї, які в подальшому функціонували і розвивалися в межах культури українського бароко.

Ще й досі побутує думка, що серед основних християнських конфесій в Україні – православної, католицької, протестантської та уніатської – національною, державотворчою завжди була і є досі лише православна. Що ж до «католицької русі» – українців католицького віросповідання, до яких належить С. Оріховський, то про них широко загалу досі майже нічого не відомо. А тим часом з погляду національної ідеології «католицька русь» для культури української зробила, певно, не менше ніж греко–католики, чи й православні, і випродукувала може не менше ніж вони культурних сил як для української матеріальної культури, так і для духовної.

Ця тема в культурі України першої половини XVI ст. – маловивчена. Останнім часом з'явився ряд фундаментальних досліджень, де розглядаються окремі проблеми українського гуманізму та деякі положення загального аналізу філософії людини доби Відродження. Це, зокрема, праці Д. Наливайка, В. Нічик, В. Литвинова, Я. Стратій, П. Кралука, М. Кашуби, І. Паславського, В. Горського, О. Матковської, Б. Криси, В. Любащенко, які працюють у галузі історії вітчизняної філософської думки й духовної культури взагалі. Що ж стосується,

зокрема, такої непересіченої постаті як Станіслав Оріховський, то його суспільно–політична спадщина, розглядається частково у працях Д. С. Наливайка, В. Д. Литвинова, П. Кралука та деяких польських дослідників. Метою статті є дослідження поглядів на державний політичний устрій, один із важливих аспектів діяльності видатного українсько–польського мислителя першої половини XVI ст., чільного репрезентанта «католицької русі» – С. Оріховського, який істотно вплинув на подальший розвиток духовно–культурних процесів не тільки в Україні, але й у Польщі. Все це ще не вивчене достатньою мірою, хоча потреба в такого роду знаннях велика. Цим і визначається актуальність теми, а ще тим, що з огляду на європейський вибір України важливо подолати застарілі нігілістичні стереотипи, у тому числі й упередженість щодо нездатності наших мислителів до політичного та філософського осмислення дійсності, так активно культивовану в добу войовничого атеїзму.

Одним із перших, у вітчизняній ренесансній філософській думці, хто розглядав питання ідеальної форми державного правління був Станіслав Оріховський.

У працях суспільно–політичного характеру він багато місця присвятив проблемам держави: її сутності та походженню державної влади, формам державного правління, структурі суспільства, стосункам між державою і церквою. Правитель, на його думку, повинен бути просвічений монарх, «філософ на троні», який дбає про «спільне благо», мир і злагоду в державі, дотримується законів, природного права, є справедливим, хоробрим, мужнім, захищає підданих і кордони від зовнішніх і внутрішніх ворогів, дбає про освіту і виховання свого народу.

Обґрунтовуючи свої державно–правові погляди, він чимало запозичує з античних політичних теорій. Це дало підстави одним дослідникам вважати його «платоніком» і виводити з Платона його розуміння держави, іншим – зараховувати його до «аристотеліків», зважаючи на аналогічну Аристотелевій назву його твору «Політія». Насправді, Оріховський не був палким прихильником ні того, ні другого. Він добре бачив, що Платон створив абстрактну схему ідеальної держави, і розумів, що у своїй концепції держави Аристотель, по суті, відтворив сучасні йому суспільні відносини грецьких держав–полісів. Він брав з їхніх учень лише те, що відповідало його власним уявленням про ідеальну державну організацію. Переосмислюючи політичні теорії обох видатних грецьких філософів, він також чимало запозичив з ціцеронівської концепції держави, що й стало найкращим компромісом між методом Платона й Аристотеля. Так теза Оріховського про те, що «державна є зібранням громадян, об'єднаних спільним правом і спільною користю» виявляла очевидну подібність з визначенням держави Цицероном, згідно з яким вона є «зібранням народу, поєднаного правом і спільним благом»; є найдосконалішою формою

загальнолюдської справедливості, що ґрунтується на підпорядкуванні їй особистих інтересів усіх індивідів, тобто всіх громадян держави, всіх її суспільних станів, на сталій рівновазі цих інтересів, в якій і полягає «загальне добро», добробут цілої держави [6, с. 7].

Розробляючи свою теорію держави, С. Оріховський досконало вивчив теоретичну спадщину не тільки античних мислителів – Платона, Арістотеля, Ціцерона, а також Томи Аквінського, Августина, Еразма Ротердамського. Але використовував він їхні ідеї творчо, критично. Так, на думку згаданих двох християнських учених, держава – це засіб для реалізації моральних і релігійних цілей індивіда. А Оріховський усупереч їм твердить, що вона має свою власну мету. Часом навіть здається, що він буквально повторює деякі міркування Томи Аквінського, зокрема коли вбачає в державі досконале утворення, завдяки якому можна найкраще досягнути вічне спасіння.

Але, розглядаючи цю тезу в контексті всієї творчості Оріховського можна побачити, що його розуміння держави значно глибше і ширше, ніж уявлення про неї, як про посередника на шляху до вічного спасіння. В суспільно–політичних творах С. Оріховського можна помітити також уплив містики Псевдо–Діонісія, якого, проте, він інтерпретував досить вільно. Чи не найсильніше цей вплив виявився у його концепції ієрархії. Духовенство, король і шляхта – найкращий цвіт за ідеального ладу, який є віддзеркаленням порядку, що панує в небесній ієрархії: «Добре влаштоване королівство є картиною королівства Божого». Людське царство, отже, збудоване, на думку Оріховського, за зразком царства Божого [8, с. 306, 48].

Погляди Оріховського на сутність держави, її завдання і внутрішню будову – вершина суспільно–політичного вчення мислителя. Свої рекомендації про краще упорядкування державного ладу Оріховський подав в окремому трактаті під назвою «Діалог про екзекуцію польської держави», де наводить ряд обов'язків не тільки громадян перед державою, але і навпаки – держави перед громадянами. Оригінальність і небуденність його реформаторського плану полягала вже навіть у тому, що він закликав до повернення того ладу в Польщі, який існував за предків. Якщо зважити на те, що в епоху Відродження всі надбання попередніх поколінь відкидалися беззастережно, навіть не зважаючи на явну їх слушність, ці погляди Оріховського, як пише польський дослідник Й. Ліхтенштуль, «варті всілякого схвалення» [7, с. 117–11].

Особливий наголос на сторінках «Діалогу» робив мислитель на тісному зв'язку між моральним поступом і працею для держави; оберіганні її цілісності, що дорівнювало, на його переконання, піклуванню про власне спасіння. У своїй концепції держави С. Оріховський обстоював необхідність захисту інтересів широких суспільних верств. Разом з тим, він розуміє державу як об'єднання лише вільних людей: «Держава є об'єднанням багатьох

домів, поселень, міст, повітів, земель, вільних людей, які одному, родом найславнішому, волею найяснішому, справедливістю найпохвальнішому і мужністю найславнішому зверхникові, обраному вільним голосом вільних людей, для спільного добра добровільно піддані» [9, с. 16].

Станіслав Оріховський одним з перших в європейській філософській думці став заперечувати божественне походження влади і держави. Таким чином, він підійшов до проблеми держави зі світських, а не теологічних позицій, що було значним кроком на шляху до звільнення політичної науки від теології [1, с. 238]. С. Оріховський писав, що утворення держави спричинила необхідність взаємної підтримки, адже людина сама на світі жити не може, а також не в останню чергу «через вроджений наш гандж», а тому люди потребують одне одного. Часом його міркування на цю тему подібні до Арістотелевих [7, с. 126]. Але попри те, що Оріховський охоче цитує думки Арістотеля, Платона та інших античних філософів, його погляд на державу не збігається з їхніми. Так, наприклад, в Арістотеля дві основи виникнення держави – вища необхідність і свобода волі. Натомість в Оріховського – залежна від умов життя воля індивіда і вроджений інстинкт до суспільного життя [2, с. 64]. Остання думка, до речі, більше схожа вже до Платонової, який писав, що «держави виникає внаслідок вродженого прагнення до спільного життя, коли кожен з нас не може задовольнити себе сам, але потребує ще багато чого... Люди збираються до купи, щоб жити разом і надавати одне одному допомогу...» [5, II, 369].

Українські ренесансні гуманісти, як і західноєвропейські, добре засвоїли політичні теорії античних філософів, передусім Платона, Арістотеля, Ціцерон, у творах яких ішлося про «найкращий» державний устрій. Але звертання до античних авторитетів не означало простого відтворення їхніх ідей. Відбувалось переосмислення з урахуванням тогочасних регіональних завдань. Так, наприклад, С. Оріховський, як і Арістотель, розрізняє чотири форми державного правління: монархію (устрій, в якому править один), олігархію (владу групи могутніх громадян), демократію (устрій, в якому правлять всі) і, нарешті, політію. Остання форма для нас особливо цікава, бо саме вона є предметом ретельного аналізу українського автора. Вихідним пунктом міркувань нашого мислителя було негативне ставлення до трьох перших форм держави і прихильність до четвертої – політії. Про неї він написав навіть окремий трактат під назвою «Квінкункс, або Взірєць устрою польської держави...» (1564 р.), в якому відверто говорить, що будує свою теорію з урахуванням досвіду різних народів – від найдавніших (античних греків і римлян) до сучасних йому (венетянців та інших) [2, с. 286].

Будучи добре обізнаний з теоріями держави античних мислителів, передусім, Платона й Арістотеля, Станіслав Оріховський певною мірою і залежав від них, Його поділ суспільства на стани

є дуже схожим на ідеал античних, але не тотожний. Так, наприклад, поділяючи все суспільство на 6 станів (ксьондзи, король, шляхта, купці, ремісники, селяни), Оріховський, подібно до Арістотеля й італійського гуманіста К. Салютаті, заявляє, що в уряді, радах, виконавчих органах повинні брати участь лише перші три стани. Держава є поєднанням вільних, а селяни не є вільними. Перші три стани – громадяни, а решта – корисні. Перші – господарі, а другі – слуги. Кожен стан, на думку мислителя, повинен займатися своєю справою. Кмети повинні годувати державу, ремісники – одягати, купці – збагачувати, шляхта – боронити, король – правити, каплан – повчати. Інакше держава загине від внутрішніх чварів, – про що, як відомо, писав ще Платон [3, с. 20].

Як у добу далекої античності, так і в наступні епохи, мислителів захоплював образ ідеального керівника держави, філософа–політика, здатного поєднувати в собі мудрість, справедливість, поміркованість та красномовство, потрібне для того, щоб уміти переконувати слухачів, а отже, вести за собою народ. Для нього інтереси держави мають стояти вище від особистих, а також від інтересів як його власної, так і будь–якої іншої політичної партії, оскільки такий державець добре усвідомлює, в чому полягає загальне добро, інтереси цілої держави та оптимальні шляхи їх забезпечення й захисту. Вислів Платона – «царі повинні філософувати, а філософи царювати» [4] став крилатим і побутує в лексиконі суспільно–політичних діячів до сьогодні. Багато застановлявся над образом ідеального правителя Цицерон, зокрема, у трактаті «Про державу» [6, с. 6, 9, 13].

Гуманісти епохи Відродження щиро вірили, що суспільний прогрес можливий за умови, якщо при владі буде «філософ на троні», тобто ідеальний правитель – розумний, добрий, який дбає про благо підданих, їхню освіту і виховання. Така влада правителя буде обмежена законом, а сам він здобуватиме й утримуватиме її виключно мирними засобами – завдяки власній доблесті та вірним, щирим і розумним дорадникам. Особливо припала до вподоби гуманістам ідея давньогрецького філософа Платона, який можливість ідеального суспільного ладу в державі пов'язував, як ми вже говорили, з умовою, що царями стануть філософи або ж царі будуть філософувати.

Оріховський намагався створити взірець ідеального володаря нового типу, такого, яким би він хотів його бачити, – освіченого, розумного, дбайливого про добробут громадян, а не про власні гаразди. Таким, вважає мислитель, був польський король Сигізмунд Старий, наслідувати якого він радить молодому королю Сигізмунду Августу: «громадяни поважатимуть короля, якщо він під час правління ні про що інше так не дбатиме, як про суспільний гаразд». Реальне втіленням освіченого монарха бачить Оріховський саме в Сигізмунді Старому, який буцімто є справжнім «філософом на троні»: мудрим, справедливим, мужнім, лагідним, а тому й зажив «славу, честь і державу». Ці по-

гляди сконцентровані в трактаті «Напучення...», де Сигізмунд змальовується ідеальним королем, таким, про якого мріяв нібито Платон, коли писав: «Щасливі ті держави, де або правлять філософи, або правителі філософують» [8, с. 306]. Мислитель схвалює й неординарні дії короля, які приносять вигоди для держави, як, наприклад, шлюб Августа з донькою «римського імператора Фердинанда», бо він приніс «небачені вигоди польській державі – зв'язки з усією Європою, замирення з германськими князями тощо» [2, с. 305]. А вже королеві, наголошує Оріховський, слід турбуватись не стільки про дружину для себе, як про королеву для держави.

Щоб переконати короля у важливості правильного вибору наставника, Оріховський вдається до аналогій із античних і новітніх часів. Видатні правителі, пише він, стали відомими, славними, безсмертними лише завдяки тому, що мали мудрих, розумних вихователів: Александр Македонський – Арістотеля, Павсаній – поета Симоніда, Періандр Корінтський – Талеса Мілетського, Перікл – Анаксагора Клазименського, Діон – Платона, Сигізмунд Старий – Длугоша. Разом з тим Оріховський застерігає короля, щоб уникав базік, нашіптувачів, пліткарів, хвалителів, підлабузників; лестивих, хитрих, підступних. Такі люди, писав Оріховський, не світло несуть заблукалим, не знання – неосвіченим, не надію тим, хто її втратив, а навпаки: гасять те світло, нищать надію в душах людей і з коренем її виривають. Особливий наголос мислитель робить на такій категорії негідних дорадників, як підлабузники взагалі і придворні зокрема, які не займаються важливими державними справами, а лише «кροють каптан, вигадують строї, майструють машини, бавляться, блязнують, штовхаються при дворі». Таких придворних він порівнює з красивою, принарядженою панною при королівні.

Якщо жодна людина, на думку Оріховського, не народжується королем, то претендент на престол – рівний серед рівних, має перевершувати загал своїми моральними якостями: доброчесністю, відвагою, мужністю, чесністю, покірливістю. Переліченим чеснотам мислитель надавав дуже великого значення. Королі, позбавлені цього, писав він, виявляються слабкими, зманіженими і не шанованими, їх називають сарданапалами. У таких правителів доблесть вважалася ганджем, сором'язливість – дивацтвом, цнотливість – глупотою, ощадливість – скнарістю. Думки Оріховського про якості досконалого правителя багато в чому збігаються з думками Платона, Арістотеля, Еразма Роттердамського, Н. Макіавелі, Дж. Понтано, А. Ф. Моджевьського, Т. Мора, з працями яких він був добре обізнаний. На праці декого з них є навіть прямі посилення. Запозичені ідеї мислитель використав творчо, критично, осмислено [2, с. 304]. Але, на відміну від Макіавелі, який радить королеві бути жорстоким і підступним при досягненні своєї мети, Оріховський вважає, що король повинен захити ласку й прихильність підлеглих, дбати про їхню повагу й прихильність,



бо без цього не може бути сильної влади королів [8, S. XII; 3, с. 21].

Подібно до Цицерона, Оріховський повчає короля, що науки, зокрема, філософія мають не лише навчати розуму, але й бути привабливими, мають звеселяти як розум, так і серце. Він переконаний, що головна мета гуманітарної освіти полягає у вправленні душі, тобто у внутрішньому ошляхетнюванні людини, в її «олюднюванні» (гуманізації), у виліковуванні душі [6, с. 1].

Основи не лише ренесансних, але й сучасних теорій держави і права було закладено багатьма поколіннями європейських учених, починаючи від грецьких та римських мислителів, і серед них одне з чільних місць належить Оріховському. Серед наступних поколінь українських державних і політичних діячів проблемою ідеального правителя займалися Юрій Немирич, Пилип Орлик, Теофан Прокіпович. Є підстави вважати, що з міркуваннями Оріховського в цьому плані вони були знайомі.

У статті досліджується один із важливих аспектів діяльності великого українсько-польського мислителя першої половини XVI ст., чільного репрезентанта «католицької русі» – С. Оріховського, який істотно вплинув на подальший розвиток духовно-культурних і релігійних процесів не тільки в Україні, але й у Польщі. Все це ще не вивчене достатньою мірою, хоча потреба з такого роду знань велика. Цим і визначається актуальність теми, а ще тим, що з огляду на європейський вибір України важливо подолати застарілі нігілістичні стереотипи, у тому числі й упередженість щодо нездатності наших мислителів до філософсько-теологічного осмислення дійсності. Це має допомогти нам подолати схильність до упослідження своєї богословської традиції, так активно культивовану в добу войовничого атеїзму.

У підсумку слід зазначити – майбуття теми зумовлюється тим, що вивчення зазначеної проблеми є необхідною складовою політологічного, релігійного та історико-філософського дослідження, оскільки тематичні трансформації виражають найбільш істотно процеси, які відбувалися в суспільному житті України XVI ст. досі є малодослідженими. Серед питань, які С. Оріховський намагався вирішувати, було багато актуальних для тогочасної Європи, та, навіть і сьогодні (проблема вибору очільника держави, толерантних взаємин церкви і держави, морально етичні погляди, міжконфесійні стосунки).

Наслідки дослідження відкривають перспективи для майбутніх студій над подібною проблематикою і можуть бути використані у практиці викладання нормативних курсів та спецкурсів з політології, історії української філософії, релігієзнавства, а також при виданні фундаментальних праць і вузівських підручників.

#### Список використаних джерел

1. Литвинов, ВД., 1988. 'Проблемы государства в трудах Ст. Ориховского', *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья (Историко-философский очерк)*, К.

2. Литвинов Володимир, 2000. 'Ренесансний гуманізм в Україні (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття)', К.
3. Оріховський Станіслав, 2004. 'Твори', К.
4. Платон, 'Politicica', V 473 CD; 292 B – E.
5. Платон, 1968–1972. 'Сочинения в 3 томах', М.
6. Цицерон, 1998. 'Про державу', К.
7. Lichtensztul, J., 1939. 'Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego', Warszawa.
8. Orzechowski, St., 1972. 'Wybór pism', Warszawa etc.
9. Orzechowski, St., 1984. 'Policzka Królestwa Polskiego', Przemysł.

#### References

1. Litvinov, VD., 1988. 'Problemy gosudarstva v trudah St. Orihovskogo (State problems in the works of Orikhovsky)', *Otechestvennaya obshhestvennaya mysl' jepohi srednevekov'ja (Istoriko-filosofskij ocherk)*, K.
2. Lytvynov Volodymyr, 2000. 'Renesansnyj gumanizm v Ukraїni (Ideї gumanizmu epohy Vidrodzhennja v ukrai'ns'kij filosofii' XV – pochatku XVII stolittja) (Renaissance humanism in Ukraine (Ideas of humanism in the Renaissance in the Ukrainian philosophy of the XV – the beginning of the XVII century))', K.
3. Orihovs'kyj Stanislav, 2004. 'Tvory (Writings)', K.
4. Platon, 'Politicica', V 473 CD; 292 V – E.
5. Platon, 1968–1972. 'Sochinenija v 3 tomah (Works in 3 volumes)', M.
6. Ciceron, 1998. 'Pro derzhavu (About the state)', K.
7. Lichtensztul, J., 1939. 'Poglądy filozoficzno-prawne Stanisława Orzechowskiego', Warszawa.
8. Orzechowski, St., 1972. 'Wybór pism', Warszawa etc.
9. Orzechowski, St., 1984. 'Policzka Królestwa Polskiego', Przemysł.

\* \* \*

УДК 165.63(4)«16/18»

**НАУКОВА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ТА  
ПОЗАРАЦІОНАЛЬНІ СПОСОБИ ПІЗНАННЯ  
SCIENTIFIC RATIONALITY  
AND NON-RATIONAL WAYS OF KNOWING**

**Моравецький О. М.,**

аспірант кафедри історії філософії, Львівський національний університет ім. Івана Франка (Львів, Україна), e-mail: moravosta@gmail.com

**Moravetskiy O. M.,**

graduate student department of history of philosophy of Lviv national University named after Ivan Franko (Lviv, Ukraine), e-mail: moravosta@gmail.com

*Визначення меж і умов раціональності як методологічної частини наукового дослідження пов'язане із з'ясуванням ролі позараціонального як суб'єктивного чинника процесу пізнання, що є також важливою складовою наукової діяльності. Вирішення проблеми взаємозв'язку раціонального та інтуїтивного в науковому пізнанні передбачає пошук його епістемологічних підстав. Розуміння раціональності як відкритої структури дозволяє розглядати прояв позараціонального в пізнанні як його конструктивний елемент.*

*Очевидно, що образно-символічне мислення можна характеризувати як претечу та підставу дискурсивного, раціонального мислення. Раціональність є характерною рисою і переднаукового знання, вона поєднує в собі натурфілософське пояснення процесів спостережуваної дійсності з філософським розумінням сутності самих цих процесів.*

*Таким чином, процес наукового дослідження передбачає використання раціональних методів для обґрунтування знання, де інтуїція виявляється важливою складовою внутрішнього процесу наукової творчості, а передрозуміння виступає в якості феномена мислення, який знаходиться на межі опосередкованого знання і безпосереднього сприйняття. Часто передрозуміння виступає у вигляді наукового передбачення.*

**Ключові слова:** наука, наукове пізнання, раціональність, передрозуміння, інтуїція.

*The definition of the boundaries and conditions of rationality as the methodological part of the research is involved with understanding the role non-rational as the subjective factor of the process of cognition, is also an important part of the scientific activity. The solution to the problem of the relationship of rational and intuitive in scientific knowledge involves a search for its epistemological grounds. The understanding of rationality as an open structure allows to consider the manifestation non-rational in cognition as its structural element.*

*It is obvious that figurative and symbolic thinking can be characterized as the forerunner and basis of discursive, rational thought. Rationality is a characteristic unscientific knowledge, it combines naturphilosophical explain the processes of the perceived reality with a philosophical understanding of the nature of the processes themselves.*

*Thus, the process of scientific investigation involves the use rational methods to justify knowledge, where intuition is an important part of an internal process of scientific creativity, and «pre-understanding» acts as the phenomenon of thinking that is on the verge of mediated knowledge and direct perception. Often «pre-understanding» acts as a scientific prediction.*

**Keywords:** science, scientific knowledge, rationality, «pre-understanding», intuition.

**Аналіз останніх досліджень.** Проблему раціональності в філософії науки піднімали як зарубіжні автори такі як Л. Вітгенштейн, Т. Кун, І. Лакатос, Л. Лаудан, Н. Решер, Р. Сельє, Дж. Серль, Ф. де Соссюр та ін., зокрема російські – В. Візгін, А. Кравець, Л. Маркова, Н. Овчинніков, А. Ракітов, З. Сокулер та ін., так і вітчизняні вчені такі як І. Бичко, М. Бургін, В. Горський, Н. Депенчук, Г. Добров, І. Добронравова, Л. Дротянко, К. Жоль, Г. Заїченко, А. Ішмурагов, І. Огородник, Л. Озадовська, В. Огороков, Б. Парохонський,

М. Парнюк, С. Повторєва, В. Ратніков, В. Рижко, Т. Суходуб, О. Терешкун, В. Чуйка та багатьох інших.

Логіко-методологічний розгляд раціональності міститься в роботах таких авторів, як Н. Автономова, В. Алексєєв, Ю. Івлєв, В. Касавін, В. Лекторський, М. Мудрагей, Е. Нікітін, К. Поппер, В. Порус, Р. Рузавін, М. Розов, К. Рутманіс, В. Швирьов. Проблема типологізації раціональності отримала висвітлення в працях В. Гайдєнко, П. Гайдєнко, Т. Ленка, О. Леонтєвої, М. Мамардашвілі, Т. Романовської, Г. Смирнова, Н. Смирнової, В. Стьопіна. Аксиологічний аспект раціональності був досліджений А. Кравченко, А. Нікіфоровим, В. Порусом, Г. Л. Тульчинським та ін.

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

Важливим елементом осмислення проблеми наукової раціональності є окреслення феномену позараціональних способів пізнання, які вимагають більш детального аналізу.

**Формулювання мети та постановка завдання.**

*Метою* даного дослідження є розкриття змісту проблеми співвідношення наукової раціональності та позараціональних способів пізнання.

Реалізація цієї мети передбачає розв'язання таких *завдань*: з'ясувати основні характеристики позараціональних способів пізнання та їх роль в процесі становлення наукової раціональності; показати специфіку співвідношення передрозуміння та інтуїції, визначити їх роль в процесі наукового пізнання.

**Постановка проблеми.**

Пошук раціональних елементів наукового дослідження, виявлення типів наукової раціональності, побудова наукової картини світу – все це передбачає необхідність філософського обґрунтування найбільш ефективних способів пізнання. Разом з тим важливо з'ясувати прояв таких когнітивних механізмів інтелектуальної діяльності людини, які сприяють реалізації та розкриттю її творчого потенціалу. На цьому шляху особливе значення набуває аналіз співвідношення *раціональних і позараціональних* аспектів пізнання, їх роль у науковій діяльності. Особливу увагу в ситуації, пов'язаній з організацією сучасного наукового знання слід приділити суб'єктивній стороні наукової діяльності. *Суб'єктивний характер* наукової діяльності робить актуальним вивчення когнітивних здібностей, таких, як інтуїція, розуміння і передрозуміння тощо, поряд з раціональним мисленням. Це передбачає з'ясування фундаментальних підстав процесу наукової діяльності, де раціональне і позараціональне виявляються взаємообумовленими. Тим самим співвідношення раціонального та інтуїтивного набуває особливого значення у сфері наукового пізнання.

Вирішення проблеми взаємозв'язку раціонального та інтуїтивного в науковому пізнанні

передбачає пошук його *епістемологічних підстав*. Поява раціонального обґрунтування на епістемологічному рівні може розглядатись як перехід від образно-символічного до дискурсивного, понятійного мислення, і цю тенденцію підтверджує історія становлення європейського раціоналізму. Вже давньогрецький міф містить раціональні елементи мислення, які виражаються в системі образів божеств і їх атрибутів. При цьому для архаїчного мислення, в надрах якого виникає міф, домінуючими когнітивними здібностями є уява, образно-символічне мислення та інтуїція. Таким чином, вже давньогрецький міф являє собою зразок співвідношення раціонального та позараціонального аспектів пізнання.

Поява і подальше формування науки в її новоевропейському вигляді передбачає зміну раціональності, яка визначається як класична або закрита раціональність. Реальний процес пізнання не може бути описаний повною мірою в рамках цієї раціональності, тому необхідний вихід за її межі. Розуміння раціональності як відкритої структури дозволяє розглядати прояв позараціонального в пізнанні як його конструктивний елемент.

У зв'язку з цим, введення категорії «перед розуміння» уточнює взаємодію інтуїції і раціональності на суб'єктивному рівні. Співвідношення феноменів передрозуміння та інтуїції характеризується як прояв досвіду герменевтичного аналізу на рівні схоплення сенсу і надання йому раціонального пояснення. Так відбувається вихід (або стрибок) з герменевтичного кола до раціонального пояснення. Цей феноменолого-герменевтичний підхід доречний по відношенню до наукового пізнання в цілому, тенденція розвитку якого походить від образно-емоційного, холистичного світосприйняття до дискурсивного мислення.

Очевидно, що образно-символічне мислення можна характеризувати як предтечу та підставу дискурсивного, раціонального мислення. Раціональність є характерною рисою і переднаукового знання, вона поєднує в собі натурфілософське пояснення процесів спостережуваної дійсності з філософським розумінням сутності самих цих процесів.

Особливість початкового етапу становлення філософської думки полягає в поєднанні раціонального і релігійно-містичного пояснення світу, де цілісність архаїчного світобачення реконструюється на підставі інтерпретації змісту його окремих елементів.

Для архаїчного світобачення характерна множинність розуміння сенсу одного й того ж образу, ритуальної дії або сюжету того чи іншого міфу, діянь богів і героїв, інтерпретованих у залежності від контексту. Така множинність сенсу стимулювала пошук раціональних аргументів, що полегшують розуміння. Однак при цьому елементи архаїки зберігаються, проявляючись на буденному рівні, чому можна дати раціональне обґрунтування. Справа в тому, що звичайна свідомість (не наукова, не філософська) шукає істину почасти в

сприйнятті, почасти в уявленні чи думці (doxa). При цьому практичний характер спрямованості пізнання виражається у становленні істин моралі, в етиці повсякденного життя людини, характерної для даної історичної епохи. Відшукуючи аргументи і раціональні підстави для утвердження цінності істинного знання і переваг такого роду знання перед буденним, філософи приходять до думки про необхідність розрізняти етапи пізнавальної діяльності і типи знання. Тому, очевидним є висновок, що еволюція раціональності пов'язана із розвитком форм і способів пізнання, де образно-символічне мислення передує становленню дискурсивного мислення, зберігаючи в пізнанні елементи цих типів мислення.

Основні ідеї концепції європейського раціоналізму сходять до *давньогрецької філософської* думки, яка поєднує в собі міфологічне і раціональне. Міфологічне мислення володіє власною раціональністю, розкриваючись через власні поняття досвіду систематичного впорядкування уявлень про світ і його гармонію. Це створює умову для реалізації логосу (раціональності) в якості нової форми упорядкування та осмислення світу. У філософських поглядах Геракліта, Парменіда, Платона, Аристотеля широко використовується мова образів, поряд з утвердженням переваг розуму, діяльність якого описується за допомогою натурфілософських категорій, метафор і парадоксів. Причому розуміння життя часто постає як осягнення руху. Так, Геракліт виходить з того, що життя, природа і суспільство пронизані рухом. Він мислить образами, у нього всюди використовується метафора, образ, і, на відміну від Парменіда, він слідує не стільки логіці, скільки інтуїції, передбачаючи справжню суть речей. Геракліт вперше говорить про безсвідоме, надаючи йому значення загальності.

Аналіз праць Аристотеля дозволяє виділити три підстави класифікації наук: теоретичне підґрунтя, практична основа, творча основа. Теоретичне підґрунтя походить з умоглядного, споглядального акту мислення і веде до сфери чистого розуму. Практична основа не може претендувати на всезагальність, оскільки є непередбачуваною, вона здебільшого не може бути вірною. З практичної основи впливає розум політиків, який, на відміну від розуму вчених, спирається тільки на досвід. Тому, науки, які спираються на цю основу, вимагають постійного тренування у своїй сфері діяльності (риторика, політика). Творча основа (пойетична) пов'язана з чуттєвим сприйняттям і спрямована на створення витворів мистецтва і на технологічні дії. Тут критерієм діяльності виступає праксіс, доведений до досконалості (techne). За Аристотелем, теоретичні науки мають ціннісну перевагу над практичними і пойетичними науками, а філософія, в свою чергу, над іншими теоретичними науками.

Таким чином, питання про раціональність в цьому контексті ставилося у зв'язку з продукуванням правильних рішень на підставі



здорового глузду і буденного знання. При такому раціональному поясненні підстав наукового знання особливу роль мають надраціональні, інтуїтивні елементи пізнання.

У зв'язку з цим, очевидно, що образна мова не зникає повністю з наукового лексикону, а й надалі зберігає своє евристичне значення, виконуючи пояснювальну функцію. Понятійний апарат наукового та/або філософського знання відображає характер дискурсивного мислення. При цьому і образна, і понятійна мова виступають як необхідна умова розвитку науково-теоретичного знання. Раціональна пізнавальна діяльність як споглядальна і конструктивна діяльність реалізується шляхом послідовності певних дій. *Споглядальна* діяльність виражається в: концентрації на об'єкті пізнання; розпізнаванні раніше відомих і зіставленні невідомих елементів, що призводить до породження смислів. *Конструктивна* ж діяльність є більш складною, вона здійснюється природною мовою. Мова виробляє нові смисли і поняття, контролює творчу уяву, використовуючи те, що ми називаємо знаряддями психіки або знаряддями пізнання. Тим самим мова виступає як структуроутворюючий чинник формування дискурсивного мислення, допомагаючи систематизувати уявлення про дійсність у формі того чи іншого виду знання.

Автор терміну «європейський раціоналізм», польський філософ і логік Анджей Гжегорчик, першим з сучасних філософів проводить систематичний аналіз співвідношення форм мислення і пізнання в контексті генезису європейської культури, засновуючи цю концепцію на тих способах мислення, які характеризуються як поворотні у європейській філософській думці. Він характеризує феномен європейського раціоналізму як внутрішнє протікання інтелектуального життя цивілізації середземноморського ареалу, що стала колискою європейської культури. Основою його міркувань є раціональність, що розуміється як логічність, послідовність міркувань і обґрунтованість суджень.

Концепція європейського раціоналізму передбачає особливе співвідношення раціональних і позараціональних форм пізнавальної діяльності, яке яскраво проявляє себе на етапі становлення переднаукового знання.

У зв'язку з цим, питання про співвідношення раціонального та позараціонального в науковому пізнанні і мисленні є закономірним. Важливу роль у цьому відношенні має інтуїція як когнітивна здатність, яку можна розглядати в контексті інтелектуальної наукової діяльності, спрямованої на пізнання предмета дослідження. Підставою для визначення інтуїції є контекст вживання цього поняття. Спираючись на герменевтичний метод можна вибрати з різноманіття характеристик визначення інтуїції, де вона розкривається повною мірою. Поняття наукової інтуїції – надбання новітнього часу, проте про неї як про феномен міркували представники різних філософських шкіл і напрямів. Сучасні дослідники (L. VonJour, W. Lusan, Дж. Лерер, Е. Кандела та

ін.) характеризують інтуїцію як «безпосереднє знання», «вид знання», «пряме вбачання істини», «безпосереднє бачення», «асоціацію відчуттів», як «одну з форм неусвідомленого відображення, момент пізнання» і т.д. Всі ці визначення об'єднують розуміння інтуїції як того, що виникає у свідомості в якості думки, ідеї, здогадки та передчує розгортання раціонального (дискурсивного) мислення. Роль наукової інтуїції полягає в тому, що в ній досягається повнота розуміння, реалізована в досвіді інтуїтивного пізнання, тобто, простіше кажучи, знання здобувається, минаючи докази, виступаючи як осяяння.

Осяяння є проявом когнітивних здібностей мислення, продуктом інтелектуальної роботи і одним з етапів пізнання. Нарешті, інтуїція у науковій діяльності проявляє себе як ефективний спосіб пізнання тільки за умови опори на знання, у сфері якого ведеться дослідження. При цьому весь попередній досвід пізнання (якого-небудь процесу, явища, об'єкта) є ґрунтом, підставою для виникнення нових ідей. Ці нові ідеї, тим не менш, повинні бути добре аргументовані та обґрунтовані, що робить актуальним аналіз співвідношення раціонального та позараціонального у науковому дослідженні. У зв'язку з цим, визначення меж і умов раціональності як методологічної частини наукового дослідження пов'язане із з'ясуванням ролі позараціонального як суб'єктивного чинника процесу пізнання, без якого не обходиться наукова діяльність. Позараціональне у цьому випадку не виступає антиподом раціональному науковому пошуку, але зумовлює ефективність раціонального наукового дослідження і при цьому виходить за його межі. Тим самим позараціональне (інтуїтивне) виступає як феномен.

Таким чином, процес наукового дослідження передбачає використання раціональних методів для обґрунтування знання, де інтуїція виявляється важливою складовою внутрішнього процесу наукової творчості, а передрозуміння виступає в якості феномена мислення, який знаходиться на межі опосередкованого знання і безпосереднього сприйняття. Часто передрозуміння виступає в вигляді наукового передбачення.

Проблематика передрозуміння являє собою один з актуальних напрямків сучасної епістемології і герменевтики. Вперше феномен передрозуміння став розглядатися як елемент пізнання у зв'язку з проблемою розуміння та інтерпретації – центральною темою філософської герменевтики. Це дає підставу використовувати результати філософської герменевтики у відношенні прояву змісту фундаментальних понять гносеології і філософії науки.

Початковий етап пізнавальної діяльності пов'язаний з конкретними положеннями відносно вихідного припущення, яке опирається на знання предмета вивчення. На цьому етапі якраз і розкривається сутність передрозуміння як феномену, який спрямовує до розуміння, що передбачає наявність знання у того, хто здатний висунути ті чи інші «вихідні» припущення. Тим

самим передрозуміння виступає і як процес і як результат, і як здатність зрозуміти суть питання, і як здатність артикулювати саме питання, надаючи йому очевидний і зрозумілий сенс.

Передрозуміння в науці виступає у якості ймовірного знання. В феноменологічному сенсі передрозуміння є індивідуальним і суб'єктивним, однак, в соціальному сенсі воно загальне. На рівні наукового дослідження передрозуміння виступає як важливий елемент процесу наукового відкриття, виявлення нового, тому воно характеризується і як важлива епістемологічна складова процесу пізнання в цілому.

У зв'язку з цим, можна припустити про необхідність розглядати інтуїцію не тільки як феномен мислення або як когнітивну здатність людини, але й вагомий включення «інтуїтивного» у загальну методологію наукового дослідження. В історії філософії найбільш послідовно цю ідею висловлює А. Бергсон, коли розглядає методологію наукової творчості. Вихідним моментом творчості в науці є з'ясування тих аспектів проблематики, які потребують додаткового обґрунтування, або недостатньо аргументовані з точки зору їх актуальності. На цьому шляху дослідження здійснюється попередній відбір і селекція тих питань, які становлять проблемне поле дослідження.

Занурюючись у контекст проблематики, вчений часто змушений використовувати такий прийом як заперечення попереднього досвіду і попередніх результатів дослідження проблеми, які не підтвердили свою ефективність або не були прийняті науковим співтовариством. Цей момент творчості пов'язаний з так званою інтуїтивною здатністю заперечення (Бергсон). Таким чином, наукова інтуїція характеризується як евристично значущий спосіб отримання нового знання, набуття якого неможливе без опори на попередній досвід пізнання і на матеріал тієї конкретної дисципліни або міждисциплінарного дослідження, на підставі якого розкривається роль і ефективність наукової інтуїції.

Науковці виділяють конкретні етапи наукового пізнання: стадія критики, з'ясування найбільш актуальної проблематики; дотримання певної дослідницької програми (парадигми); визначення практичної спрямованості майбутніх результатів дослідження; введення нових понять, нових проблем і обґрунтування нових підходів і методів, адекватних досліджуваному об'єкту. Все це відповідає методології наукового дослідження, яка склалася і підтвердила свою ефективність. Так, Б. В. Пружинін характеризує еволюцію наукового знання як пізнавальні ситуації, які послідовно змінюють одна одну. При цьому він підкреслює, що «немає ніякого іншого способу зробити це, крім виявлення тих змістовних передумов пізнавальної діяльності, які лежать поза методологічною свідомістю цієї науки, тому не потрапляють під дію її нормативної структури, але які все ж впливають на зміст знання, обумовлюючи його конкретний вид» [5, с. 18].

Важливе значення тут має розгляд елементів нового у вже наявному знанні. Цей аспект рефлексії науки над власними підставами веде до перегляду або створення бази передумов. Тут інтуїтивне співвідноситься з передумовленим знанням і передрозумінням. На рівні осмислення цього складного процесу пізнання розкривається сутність інтуїтивного як такого, що виходить за межі суто методологічного обґрунтування.

Отже, передрозуміння можна характеризувати як феномен пізнання, що включає в себе інтуїцію і обидва ці феномени постають як фундаментальна єдність творчого процесу пізнання.

#### Список використаних джерел

1. Кримський, СБ., 2003. 'Запити філософських смислів', К.: ПАРАПАН, 240 с.
2. Мельник, ВП., 2013. 'Наукове пізнання: когнітивний та соціокультурний аспекти', *Записки наукового товариства ім. Шевченка*, Том ССLXV, Львів, с.295–311.
3. Полани, М., 1985. 'Личностное знание. На пути к посткритической философии', Пер. с англ., Под ред. В. А. Лекторского и В. И. Аршинова, М.: *Прогресс*, 343 с.
4. Поппер, К., 1983. 'Логика и рост научного знания', *Избранные работы*, М.: *Прогресс*, 605 с.
5. Пружинин, БВ., 2007. 'Проблемы методологии естественных наук. Методологическое исследование науки: историко-типологический очерк', *Философия науки. Методология и история конкретных наук*, М.: *Канон РООИ «Реабилитация»*, с.10–31.
6. Розин, ВМ., 2000. 'Типы и дискурсы научного мышления', М.: *Едиториал УРСС*, 246 с.

#### References

1. Kryms'kyj, SB., 2003. 'Zapyty filosof's'kyh smysliv (Requests the philosophical meanings)', K.: PARAPAN, 240 s.
2. Mel'nyk, VP., 2013. 'Naukove piznannya: kognityvnyj ta sociokul'turnyj aspekty (Scientific knowledge: cognitive and sociocultural aspects)', *Zapysky naukovoogo tovarystva im. Shevchenka*, Tom SSLXV, L'viv, s.295–311.
3. Polany, M., 1985. 'Lichnostnoe znanie. Na puti k postkrytycheskoj filosofiji (Personal knowledge. Towards a post critical philosophy)', Per. s angl., Pod red. V. A. Lektorskogo i V. I. Arshynova, M.: *Progress*, 343 s.
4. Popper, K., 1983. 'Logika i rost naychnogo znanija, Izbrannye rabotu (Logic and growth of scientific knowledge)', M.: *Progress*, 605 s.
5. Pryzhunin, BV., 2007. 'Problemu metodologiji estestvennyx nauk. Metodologicheskoe iossledovanie nauky': istoriko-tipologicheskij ocherk (Problems of methodology of natural Sciences. Methodological study of science: historical and typological essay)', *Filosofia nauky'. Metodologia i istoriya konkretnykh nauk*, M.: *Kanon ROOY «Reabilitacija»*, s.10–31.
6. Rozin, VM., 2000. 'Tipu i diskysru nauchnoho mushleniya (Types and discourses of scientific thinking)', M.: *Editorial URSS*, 246 s.

\* \* \*

УДК 316.772.4:17.022.1:364.122.8

**МУЖЕСТВО БЫТЬ ЛИЧНОСТЬЮ  
С СИТУАЦИИ ИНВАЛИДНОСТИ:  
СЕМАНТИЧЕСКИЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ  
КОНТЕКСТЫ**

**THE COURAGE TO BE A PERSON WITH  
A DISABILITY SITUATION: SEMANTIC AND  
EXISTENTIAL CONTEXTS**

**МУЖНІСТЬ БУТИ ОСОБИСТІЮ  
З СИТУАЦІЇ ІНВАЛІДНОСТІ: СЕМАНТИЧНІ  
І ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ КОНТЕКСТИ**

**Мринская Н. А.**,  
аспирант кафедры культурологии  
и философской антропологии,  
Национальный педагогический университет  
им. М. П. Драгоманова (Киев, Украина), e-mail:  
ezo.prom@gmail.com

**Mrinska N. A.**,  
graduate student, Chairs of cultural studies  
and philosophical anthropology  
National Pedagogical Dragomanov University  
(Kyiv, Ukraine), e-mail: ezo.prom@gmail.com

**Мринська Н. А.**,  
аспірант кафедри культурології та  
філософської антропології, Національний  
педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова  
(Київ, Україна), e-mail: ezo.prom@gmail.com

*Рассмотрены сущность и понимание формулировок, связанных с восприятием инвалида в быденном бытии. В статье определяются основные понятия, относящиеся к индивидуальным особенностям людей с инвалидностью, и определяется значимость языковых оборотов. Осмысливается философская позиция относительно понятий «человек с ограниченными возможностями» и «человек с особыми потребностями», как характеристика для инвалида в быденной речи. Предлагается обоснование для применения другого фразеологизма: «человек с особыми возможностями».*

**Ключевые слова:** инвалид, индивидуальность, человек с ограниченными возможностями, человек с особыми потребностями, человек с особыми возможностями.

*The essence and understanding of the formulations related to the perception of a disabled person in everyday life are considered. The article defines the basic concepts related to the individual characteristics of people with disabilities, and determines the significance of language turns. The philosophical position regarding the concepts of «people with disabilities» and «people with special needs» is interpreted as a characteristic for a disabled person in everyday speech. A rationale is proposed for the use of another phraseological unit: «a person with special abilities».*

**Keywords:** disabled person, individuality, person with disabilities, person with special needs, person with special abilities.

*Розглянуто сутність і розуміння формулювань, пов'язаних зі сприйняттям інваліда в повсякденному бутті. У статті визначаються основні поняття, пов'язані з індивідуальними особливостями людей з інвалідністю, і визначається значущість мовних зворотів. Осмислюється філософська позиція щодо понять «людина з обмеженими можливостями» та «людина з особливими потребами», як характеристика для інваліда в повсякденній мові. Пропонується обґрунтування для застосування іншого фразеологізму: «людина з особливими можливостями».*

**Ключові слова:** інвалід, індивідуальність, людина з обмеженими можливостями, людина з особливими потребами, людина з особливими можливостями.

(стаття друкється мовою оригіналу)

**Актуальность проблемы.** Процесс изучения понятий и формулировок, дающих характеристику

инвалиду за последние годы, трансформировался в результате принятия традиций гуманистического общества. Почти все понятия и формулировки несут дискриминирующий характер из-за того, что не учитывают воздействия смысловых факторов на сознание и бессознательное человека. Рассмотрение данного вопроса через призму принятия понятий, связанных с характеристиками людей, как раз и в состоянии создать более совершенное, глубоко аргументированное определение человека с инвалидностью, обладающей мужеством быть личностью.

Суть понятия «инвалид» лежит в правовом поле, но основные определения «человек с ограниченными возможностями» и «человек с особыми потребностями», которыми пользуются в повседневной речи представители быденного бытия, не соответствуют личности в ситуации предельного бытия. Именно они накладывают основную отпечаток на восприятие инвалида обществом. Эти термины настолько устойчиво вошли в нашу жизнь и являются словесным оборотом, не закрепленным ни в одном из документов, что найти истоки и авторство этих определений невозможно.

Актуальным вопросом является создание новой, менее «болезненной» формулировки для личности инвалида, более понятной для всего социума. Такая формулировка служила бы рычагом понимания инвалида и давала бы ему полную характеристику, не ограничивая и не создавая препятствий в процессе восприятия его как личности.

**Целью статьи** является осознание вопроса о дискриминации инвалида в контексте употребляемых понятий: «человек с ограниченными возможностями» и «человек с особыми потребностями» и выдвижение более лояльной и более точной модели словосочетания, которая дала бы адекватную концепцию восприятия инвалида.

**Состояние исследования.** «Философия слова проникнута духом символа. Слова, символы намекают на некую тайну и являются ключами, с помощью которых можно открыть дверь в неизвестное» [14, с. 1]. Анализ литературы показывает, что проблема взаимосвязи языка с бытием была со всей очевидностью поставлена в таких философских направлениях, как марксизм, философия жизни, позитивизм, экзистенциализм, структурализм, психоанализ, неокантианство.

Основу для изучения этой проблемы составили идеи таких мыслителей, которые озвучивали ряд принципиальных положений в отношении взаимосвязи языка и бытия. М. Хайдеггер [17], сделавший анализ языка основой своей философии, Л. Витгенштейн [3], перевернул представление о взаимосвязи языка и общества. Антропологический взгляд на лингвистику в структурном анализе выразил М. Шелера [20; 21], К. Леви-Стросса [11]. Фуко же создает концепцию не только временной зависимости языка в книге «Слова и вещи», а и социального восприятия [16]. В свою очередь Н. С. Автономова [1], в анализе книг Фуко раскрывает философские проблемы



языка. Такие классики философской мысли, как Х. Арендт, Г. Гегель, И. Кант, М. Мерло-Понти, Х. Ортега-и-Гассет, С. Франкл также затрагивали вопросы морали и стратегии общения людей по отличительным признакам.

Саму же проблему инвалидности, как структуру дефектологии рассматривал Л. С. Выготский [5; 6] и в русле личностно-ориентированного подхода можно отнестись к работам С. Франкла. Как говорил Н. Бердяев о размышлениях С. Франкла в книге «Непостижимое»: «...он слишком верит в познание через понятие» [2, с. 65].

«Язык – это раздробленная, внутренне расколота и видоизмененная природа, утратившая свою изначальную прозрачность; это – тайна, несущая в себе, но на поверхности, доступные расшифровке знаки того, что она обозначает» [16, с. 71].

Опираясь на опыт философов в формировании личного и общественного мнения, можно сказать, что язык – это символическая структура, которой пользуются все, независимо от образования, возраста или моральных ценностей. Именно язык регламентирует, структурирует и определяет мир восприятия на самом первоначальном уровне общения. Образы, которые отражаются в формах речи, закрепляются на глубинном уровне восприятия, и именно они в состоянии дать характеристику мировоззрения и мироощущения субъекта, как основные положения бытия и определение персоны в социуме.

Речь образует качественные характеристики мышления и дифференцируется через психологически чувственные процессы самой личности. В. Глухов в книге «Психолингвистика» определяет отношение к языку: «Роль языка и речи в онтогенезе психики и ее сформированном состоянии очень велика. Равно как велика и роль психики в усвоении и употреблении языка и формировании речевой способности» [8, с. 162].

Речевые обороты складываются в укореняемые мыслеформы, что и составляет представление человека о том или ином предмете, действии или проблеме. Базой для восприятия речи служат основные понятия, иногда природно-синтезированные, иногда синтетически введенные в формы речевого общения, но все это создает предмет понятийного мышления: «вместе со словом в сознание человека вносится новый *modus operandi*, новый способ действия» [6, с. 371]. Как пишет украинский философ Н. Хамитов в книге «Философия. Бытие. Человек. Мир»: «предмет понятийного мышления есть часть реальности на стыке мышления и бытия. Постигая предмет как единство объектов, понятийное мышление стремится преодолеть свой абстрактный характер в логическом движении, конкретизирующем понятия и видение мира через понятия» [19, с. 67]. Таким образом, в обществе возникли некоторые узнаваемые фразеологизмы, ориентированные на первичные предубеждения социальных, культурных и нравственных аспектов восприятия феномена «инвалида».

Инвалид, как человек, поставленный в условия предельного бытия, обладающий мужеством жить в ситуации боли, страха, отчаянья, требует более полного и аргументированного обозначения своей личности в обыденном бытии и фиксации своей значимости не только для социума, но и для себя.

Формирование понятий складывается в результате особого взгляда на проблематику вопроса и является знаковым кодом, который воспринимается с определенных позиций общества. Конstellация между различными общественными мнениями и суждениями не является общерешающей в данной проблематике формообразующего фразеологизма, а служит лишь результатом ожидания балансной кумулятивной трансформации в точках зрения на проблему.

Сущность любой личности заключается в понимании своей роли в бытии. Основные задачи становятся неразрывно связанными с определениями и функциями личности. «Иметь сферу абсолютного бытия перед мыслящим сознанием – это принадлежит к сущности человека и образует вместе с сознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру» [20, с. 4]. Инвалид, как личность, создающая и творящая новую реальность в переосмыслении измененного себя, полагается на формулировки и обозначения своего «Я», в пространстве, социуме, бытии. «Представления и опосредствованное мышление никогда не смогут указать нам на что-то другое, чем так – бытие и инобытие этой действительности» [21, с. 39].

В связи с восприятием определения «инвалид» существует ряд таких понятий и закреплённых социумом стереотипов. Сегодня научный и социальный подход к определению понятия «инвалид» больше регламентируется не научными и не социально-правовыми рамками, а дифференцируется в понятийных структурах повседневной жизни с индивидуальным окрасом. Эти понятия становятся не менее, а может, даже более значимы, так как обыденная лексика в своих ненаучных конструкциях способна создать значимость в общественном сознании и имеет силу проникать в структуру не только речи обывателя, но и влиять на создание мыслеобразов.

В большинстве речевых функций проявляется теснейшая связь речи и мысли. Речь неотделима от мысли: «...речь есть процесс превращения мысли в слово, материализация мысли» [5, с. 295].

Но перед тем, как рассматривать речевые обороты, связанные с проблематикой инвалида и оценивать значимость смысла фразеологизмов, связанных с ней, стоит понять официальный принятый понятийный аппарат в этом вопросе.

Официальную основу к определению «инвалид» накладывают правовые акты, такие, как Конвенция о правах инвалидов принятая резолюцией 61/106 Генеральной Ассамблеи от 13 декабря 2006 года [10], подписана и Украиной, как правовой державой, вовлеченной в процесс глобализации и демократизации.

На это ориентированы многие правовые документы Украины, связанные с инвалидами:

Закон України «Об основах социальной защищенности инвалидов в Украине», введен в действие Постановлением Верховной Рады №876–ХІІ (876–12) от 21.03.91 г. [9]. Закон Украины «О реабилитации инвалидов в Украине» направлен на трудовую реабилитацию, что соответствует ст.27 Конвенции «Труд и занятость». Был принят ряд постановлений и приказов: Постановление Кабинета Министров Украины от 31.01.2007 г. №70 «О реализации статей 19 и 20 Закона Украины» Об основах социальной защищенности инвалидов в Украине»; Постановление Кабинета Министров Украины от 16.02.2011 г. №121 «Об утверждении Положения о централизованном банке данных по проблемам инвалидности»; Приказ Министерства социальной политики Украины от 14.04.2011 №129 «Об утверждении Положения о Фонде социальной защиты инвалидов»; Постановление КМУ №554–2012–п от 20.06.2012 «О проведении мониторинга и оценки эффективности программ социальной поддержки населения», которым утвержден Порядок проведения мониторинга и оценки эффективности программ социальной поддержки населения. Все положения, законы и правовые акты используют одно определение «инвалид», не разделяющее человека по признакам и отличиям. Но современное общество требует конкретизации и установления более лояльных словесных форм при обозначении проблемного участка бытия человека в русле его возможностей.

Следует понять и определить саму характеристику инвалида на уровне семантического восприятия и наделить тем самым новое понимание инвалида в рамках социальных процессов современного общества на пути его социализации. Наше поведение, отражение нашего определения «это значит, – по мнению М. Шелера, – что всякое поведение всегда выражает и внутренние состояния. Поэтому оно может и должно объясняться всегда двояко, одновременно физиологически и психологически; одинаково ложно предпочитать психологическое объяснение физиологическому или последнее первому» [21, с. 40]. Поэтому для определения человека, находящегося в ситуации инвалидности, так важны четкие формулировки, относящиеся к его физиологическому и психологическому состоянию. Не выделенные или не обозначенные понятийным аппаратом термины, «впитываются» в сознание и бессознательное социальной среды и возникает стихийная деструктивность для развития человека, опасная и непредсказуемая своим последствиям социальная ситуация. «Современная, изменчивая социальная среда имеет мозаичную структуру, она чрезвычайно темпоральна, чувствительна к малым воздействиям, отличается отсутствием устойчивых, долговременных связей и зависимостей. Она предлагает современному человеку постоянно меняющиеся ценности, смыслы и стили, число которых неуклонно возрастает. Все это делает социализацию существенно нелинейным процессом. Современный человек вследствие активного взаимодействия разных культур с

помощью массовой информации испытывает сложности социального самоопределения и идентификации» [13, с. 48].

Можно согласиться с В. Верещагиным, что «выработка общенаучного понятия – сложный процесс: первоначально оно формируется как обобщение односторонних определений сущности исследуемого явления, а потом получает философское обоснование, в рамках которого абстрактно общее, в определенной мере бедное по содержанию общенаучное понятие наполняется мировоззренческим и методологическим содержанием» [4, с. 12]. Именно поэтому следует анализировать не только правовые и юридически выверенные понятия, но и обыденные формы речи, где определение пускает корни и создает паттерны восприятия.

На первичном этапе определений важным является не только самоопределение, но и отношение к этому определению людей обыденного и предельного бытия в рамках их мировоззрений. «Обыденное бытие человека выражает его адаптацию к материальной жизни общества. В обыденном бытии человек живет стереотипом: «не хуже других»» [19, с. 109]. «Предельное бытие или бытие–на–пределе есть бытие, порождающее личностное начало и отрицающее обыденность» [19, с. 111]. «Главной чертой обыденного мировоззрения является его несамостоятельность. Человек – носитель обыденного мировоззрения – находится под влиянием массы людей» [19, с. 30]. «Личностное мировоззрение во всех своих чертах противоположно обыденному... Личностное мировоззрение так или иначе тяготеет к системности – последовательности и цельности. Но человек, обладающий таким мировоззрением, далеко не всегда способен объединить внутренний мир в такую целостность, где все части необходимо и свободно соединены друг с другом» [19, с. 31].

С одной стороны, мы видим инвалида, как человека предельного бытия, с другой стороны, – отдельных представителей общества, не имеющих к инвалидности никакого отношения. В результате возникает непонимание сторон на уровне понятий и характеристик. Не обладая личностным мировоззрением и смотря на мир сквозь призму стереотипов, человек обыденного бытия воспринимает инвалида по предложенным фразеологизмам «ограниченным в возможностях» и с «особыми потребностями», тем самым выстраивая систему ценностей по отношению к инвалиду и опираясь только на отличительные характеристики.

Сфера применения определения на уровне культуры социальной среды может значительно расширится, и тогда к определению «инвалид» в обыденной речи добавятся более точные характеристики, к которым будут относиться все духовные достижения той или иной языковой общности. Это открывает новые перспективы в области философии культуры, заключающиеся в анализе связей языка с самой сутью вопроса определения «инвалид» с философией принятия

определения на двух, описанных выше уровнях, – социальном (абстрактной полноценной личностью) и индивидуальном (инвалида).

Такие фразеологизмы существуют и достаточно корректно определяют феномен инвалидности. Звучат они, как «человек с особыми потребностями» и «человек с ограничениями возможностями», но они не осмысленны в контексте философского мировосприятия и не взаимодействуют с комплексом чувств, убеждений и суждений самого индивида в трансформационной знаковости. Так модели индикации попадают в рамки прочно вошедших в обиход определений и становятся удобными инструментами для самого общества, игнорируя при этом восприятие инвалидов. Эти фразеологизмы строят целый мир эгоцентризма, где центром выступает не индивидуум (инвалид), а здоровый человек. Само словосочетание определяет потребности гуманного отношения и моральной целесообразности, что и создает противоречия в трансформационном обществе, которое согласно заботиться об инвалиде. По сути, это и дискриминирует личность инвалида на сознательном уровне его принятия, через самоопределение в словосочетании.

Целесообразно признать, что западный мир, построенный на принципах гуманизма, прошел большой путь решения моральной дискриминации, но и там до сих пор нет полного и единого определения относительно идентификации личности с подобными проблемами. Мы удачно пользуемся находками англоязычных стран, где отделено что «people first language», то есть при любом использовании в значении «инвалид» нужно сначала понимать его, как человека. И человек является самой составляющей в любой характеристике инвалида, – человек в инвалидной коляске, а не инвалид–колясочник; ребенок, у которого аутизм, а не аутист; девушка с диагнозом ДЦП, а не «децепешница».

Проблему невозможно решить в течение нескольких лет, но используя достижения других стран, необходимо формировать общее восприятие толерантности в Украине, избравшей гуманистический путь развития.

Возвращаясь к общепринятым характеристикам инвалидности, – «человек с особыми потребностями» и «человек с ограниченными возможностями», не можем не отметить, что эти фразеологизмы – большое достижение в обозначении феномена инвалидности за последнее десятилетие. Они уверенно распространяются, но все же, не являются совершенной характеристикой проблемы, так как показывают ее видение только с одной точки зрения, – с точки зрения здорового человека.

Если определить понятия, заключенные в данных фразеологизмах и свести их до уровня мыслеобраза, мы найдем ряд противоречий, которые аргументированы и критичны, что создают определенный дисбаланс в условиях социальной терпимости и инклюзии. Слово «человек», стоящее впереди, исключается из данного анализа, так как является всего лишь определяющим вектором,

который характеризует взаимоотношения между «человеком» и «человеком». При этом не учитывается личностное пространство и не создается среда единения и причастности, дающая раскрыть свою сущность на глубинных, настоящих определениях человечности.

Так, к осмыслению предложены два словосочетания, которые, по мнению автора, имеют модульные трактовки, создающие ошибку в восприятии человека–инвалида, как части общества, которая требует не просто внимания, а пристального внимания.

«Особые потребности» – это первое и потенциально опасное словосочетание, которое не дает возможности инвалиду быть равноправным членом общества. Слово «потребности» с добавлением «особые» дистанцирует этого «особого человека» от «обычного» окружения.

Инвалид стремится к тому же, имеет те же цели, что свойственно желать, получать и достигать любому человеку. На физиологическом уровне ему нужно есть, пить и дышать, и это мало отличается от потребностей любого другого человека. В духовном плане ему нужна забота, внимание и любовь, и это опять его не выделяет из ряда индивидуальных особенностей. И только на экзистенциальном уровне инвалид более уязвим.

Потребности инвалида обыденны и понятны и не выделяются из рамок потребностей любой другой личности. По сути, такие же экзистенциальные проблемы может переживать любой другой человек, не будучи инвалидом.

«Особые потребности» – как определение не может существовать на философском уровне понимания проблематики инвалидности именно по причине применяемого слова «особые», где этимология самого слова «отличает», «исключает», «специализирует» инвалида как личность.

Беря во внимание окружение (среду) существования, инвалид действительно «ограничен», но только на физическом уровне. На практике подобное словосочетание используется для характеристики самой личности, что недопустимо, поэтому нужна корректировка на уровне самого определения, примененного для человека в его целостности, учитывая телесный, душевный и духовный уровни. «Поведение сначала мотивируется чистым так–бытием возвышенного до предмета комплекса созерцаний, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т.е. оптически или акустически и т.д.» [21, с. 55]. Так акустически пропуская через себя слово «ограничен», человек создает новые рамки своего поведения, не дающие возможность проявить мужество и внутреннюю силу.

«Большинство наших мнимых потребностей надуманные, а в некоторых случаях даже противоположные нашим истинным потребностям», – пишет Александр фон Шенбург в книге «Искусство стильной бедности» [22, с. 56].



Второе словосочетание «ограниченные возможности» заковывает в «рамки» и «ограничения» именно возможности инвалида как и любого другого человека не давая шанса на реализацию. У М. Хайдеггера звучит понятия «возможность возможностей» и «невозможность возможного», воспринимая возможность как проблемную точку бытия [18, с. 250–251, 260–267].

Аббаньяно пишет, что все возможности равнозначны, за исключением возможности смерти, но этот критический момент присущ во всех точках экзистенциального восприятия любым индивидуумом. Таким образом, отношение к понятию «возможности» становятся частью переживания. Возможность сама означает ссылку на противоречия, поэтому определение (ограничение) возможностей некорректно по своей сути даже на уровнях предельного и запредельного бытия, описанных Н. В. Хамитовым в метаантропологии [19]. Мы создаем пределы, способны ограничивать значимость человека уже на уровне провозглашения «возможности с ограничениями».

В Конвенции ООН, ст.2 в разделе определения указаны четкие понятия «дискриминация»: ««дискриминация по признаку инвалидности» означает любое различие, исключение или ограничение по причине инвалидности, целью или результатом которого является умаление или отрицание признания, реализации или осуществления наравне с другими всех прав человека и основных свобод в политической, экономической, социальной, культурной, гражданской или любой иной области».

В словаре «Большой толковый словарь современного украинского языка», слово «ограничение» не нашло толкование в социальных, когнитивных значениях слова, выражены только экономические толкования и «Примитивный по смыслу» в значении: имеет узкий кругозор; духовно не развит; недалек, который выражает духовную неразвитость, недалекость. Ограниченное мышление» [7]. Все это создает определенное нездоровое поле восприятия в рамках понятийного аппарата, который, к сожалению, не отображает реальной сущности вещей и, напротив, лишь усугубляет, и укореняет дискриминационную составляющую в понятии «инвалид». В самом тексте определяются границы использования слов «ограничение», что создает прецедент лексического несоответствия на уровне семантики. В толковом словаре Даля мы не найдем слово «ограничение», но найдем его как синоним к слову «невольа», где оно стоит на уровне с такими понятиями, как несвобода, принуждение, нужда, подвластность силе, зависимость, покорность чужой воле, желания и самого действия.

Таким образом, ни одно из, казалось бы, корректных словосочетаний, не может быть использовано в повседневной речи обыденного бытия. Рассматривать необходимо не только бытийное употребление фразеологизма в контексте общих проблем инвалида, но и его символическое воздействие с понятием конкретного смысла в кругу носителей языка. Культурные смыслы становятся объектом логической и лингвистической

семантики, в которой значение несет каждое слово во фразеологической цепочке.

Необходимость создать новый понятийный аппарат требует более характерного определения понятия «инвалид» в его персонифицированном пространстве, характеризует его как человека, не ограниченного рамками восприятия, как внутренними, так и внешними, но, тем не менее, требуют определенной характеристики его потребностей. Создание подобного уровня определений и введение их в рамки повседневной речи обыденного бытия способны изменить взгляд общества на проблему инвалидности и переосмыслить ее с уровня «особых потребностей» до уровня «не ограниченных возможностей». Таким образом, более характерным словосочетанием может служить «человек с особыми возможностями».

В данном случае мы не ограничиваем возможности и персонифицируем понятие потребностей. Значимость понятия размещено на уровне восприятия и дает наиболее полную характеристику личности инвалида, где его возможности причислены к особым, но не имеют рамок структурного значения, и в тоже время, создают свободу для приложения в действии этих возможностей.

Важность языковых оборотов составляет главную и значимую точку не в восприятии самой проблемы, а в особенности определённой личности, которая не ограничивается, и становится способна к самовыражению в рамках морально-этических норм поведения, заложенных в определённом социуме.

«Положение языка в классической эпистеме одновременно и скромное, и величественное. Хотя язык теряет свое непосредственное сходство с миром вещей, он приобретает высшее право – представлять и анализировать мышление» – пишет Н. С. Автономова в предисловии книги Фуко «Слова и вещи» [1, с. 32]. Именно мышление и стоит менять по отношению к инвалиду и именно понятийный аппарат сможет служить рычагом воздействия на общее представление об индивидуальности каждого отдельного человека в рамках понятия «инвалид».

Изменяя понятийный аппарат в повседневной речи в рамках обыденного бытия, мы создаем более четкие словосочетание для восприятия проблемы человека в ситуации инвалидности, и тем самым, создавая оценку инвалида не как личности, требующей «особых потребностей» или личности с «ограниченными возможностями», а полноценного индивидуума, причем с «особыми возможностями», которые и дают ему право быть целостной структурой социума, способной наполнять и создавать, созидать и воплощать свои потребности в неограниченном мире возможностей.

Кому, как не человеку, имеющему мужество быть личностью в ситуации инвалидности, дано менять стереотипы восприятия самого себя, через смыслы и понятия. «Только человек – поскольку он личность – может возвыситься над собой как живым существом, – пишет М. Шелер, – и, исходя из одного

центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого» [21, с. 61].

Предложенный автором фразеологизм «человек с особыми возможностями», – это важная потребность в знаковой характеристике личности на уровне лингвистического оборота, смысла и экзистенциальности, способного разрушить стереотипы в оценке инвалида обществом, относительно неполноценности тела, где ставится в приоритет его значимость и чувство уверенности в своей востребованности.

Именно об этом пишет А. Маслоу в работе «Мотивация и личность»: «Удовлетворение потребности в оценке, уважении порождает у индивидуума чувство уверенности в себе, чувство собственной значимости, силы, адекватности, чувство, что он полезен и необходим в этом мире. Неудовлетворенная потребность, напротив, вызывает у него чувство униженности, слабости, беспомощности, которые, в свою очередь, служат почвой для уныния, запускают компенсаторные и невротические механизмы» [12, с. 89].

#### Список использованных источников

1. Автономова, НС., 1994. 'Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» Текст', В: Фуко М. *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук*, пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой, СПб.: А-сас1, с.7–28.
2. Бердяев, НА., 1939. 'С. Л. Франк «Непостижимое»', *Путь*, №60, с.65–67.
3. Витгенштейн, Л., 2010. 'Логико-философский трактат Текст', Пер. с англ.; Л: *Добросельского*, М.: АСТ: Астрель, 178 с.
4. Верещагин, ВЮ., 1988. 'Философские проблемы теории адаптации человека', Владивосток: *Изд-во Дальневост. ун-та*, 163 с.
5. Выгодский, ЛС., 2017. 'Мышление и речь. Серия «Мастера психологии»', СПб.: *Питер*, 432 с.
6. Выготский, ЛС., 1960. 'Развитие высших психических функций', М.: *АПН*, 130 с.
7. 'Великий тлумачний словник сучасної української мови', 5-е видання, 2005, Голов. ред. В. Т. Бусел, редактори-лексикографи: В. Т. Бусел, М. Д. Василюга-Дерibas, О. В. Дмитрієв, Г. В. Латник, Г. В. Степенко, К.: Ірпін'я: *ВТФ «Перун»*, 1728 с., ISBN 966-569-013-2
8. Глухов, ВП., 2008. 'Основы психолингвистики: учебное пособие для студентов педвузов', М.: АСТ: *Астрель*, 351 с.
9. 'ЗАКОН УКРАЇНИ Про основи соціальної захищеності осіб з інвалідністю в Україні (назва із змінами, внесеними згідно із Законом України від 19.12.2017 р. N2249-VIII)', Закон введено в дію з дня опублікування – 27 квітня 1991 року.
10. 'Конвенция о правах инвалидов'. [online] Доступно: URL:<http://daccessddsny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/500/81/PDF/N0650081.pdf?OpenElement>.
11. Леви-Стросс, К., 1983. 'Структурная антропология Текст', Пер. с фр., под ред. и с прим. Вяч. Вс. Иванова, М.: *Наука*, 536 с.
12. Маслоу, А., 2013. 'Мотивация и личность', СПб.: *Питер*, 352 с.
13. Николаева, ЕМ., 2004. 'Социализация личности как процесс преодоления объективации', *МОСТ (язык и культура) BRIDGE (language & culture)*, №13, с. 48–51.
14. Рогалев, АФ., 2010. 'Мир, человек, язык (опыт философии языка)', Гомель: *Барк*, с.162–163.
15. Франк, СЛ., 2010. 'Непостижимое', *Человек и Бог*, Минск: *Издательство белорусского Экзархата*, с.77–524.
16. Фуко, М., 1994. 'Слова и вещи: Археология гуманитарных наук', Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой, СПб.: А-сас1, 406 с.
17. Хайдеггер, М., 1993. 'Путь к языку', Статья и коммент. В. В. Библина, *Время и бытие: статьи и выступления*, с.359–379.
18. Хайдеггер, М., 1997. 'Бытие и время', пер. В. В. Библина, М.: *Ad Marginem*, 451 с.
19. Хамитов, НВ., 2017. 'Философия: Бытие. Человек. Мир. Курс лекций', К.: *КНТ*, 268 с.
20. Шелер, М., 1994. 'Избранные произведения': Пер. нем., Пер. Денежкина А. В., Малинкина А. Н., Филиппова А. Ф.; Под ред., Денежкина А. В., М.: *Издательство-Гнозис*, 490 с.
21. Шелер, М., 1988. 'Положение человека в Космосе', *Проблемы человека в западной философии*, М., с.31–95
22. Шёнбург, А., 2007. 'Искусство стильной бедности', редактор Ю. И. Зварич, М.: *«Текст»*, 64 с.

#### References

1. Avtonomova, NS., 1994. 'Mishel' Fuko i ego kniga «Slova i veshhi» Tekst (Michel Foucault and his book «Words and Things» Text)', V: Fuko M. *Slova i veshhi: Arheologija gumanitarnyh nauk*, per. s fr. V. P. Vizgina, N. S. Avtonomovoy, SPb.: A-sas1, s.7–28.
2. Berdjajev, NA., 1939. 'S. L. Frank «Nepostizhimoe» (S. L. Frank «The Incomprehensible»)», *Put'*, №60, s.65–67.
3. Vitgensteyn, L., 2010. 'Logiko-filosofskij traktat Tekst (Logical – philosophical treatise Text)', Per. s angl.; L: *Dobrosel'skogo*, M.: ACT: *Astrel'*, 178 s.
4. Vereshhagin, VJu., 1988. 'Filosofskie problemy teorii adaptacii cheloveka (Philosophical problems of the theory of human adaptation)', Vladivostok: *Izd-vo Dal'nevost. un-ta*, 163 s.
5. Vygodskij, LS., 2017. 'Myshlenie i rech'. Serija «Mastery psihologii» (Thinking and speaking. Series «Masters of Psychology»)', SPb.: *Piter*, 432 s.
6. Vygot'skij, LS., 1960. 'Razvitie vysshih psihicheskikh funkcij (The development of higher mental functions)', M.: *APN*, 130 s.
7. 'Velykij tлумачnyj slovnyk sучasnoi' ukrai'ns'koi' movy (Great explanatory dictionary of modern Ukrainian language)', 5-е видання, 2005, Golov. red. V. T. Busel, redaktory-leksykografy: V. T. Busel, M. D. Vasyl'uga-Derybas, O. V. Dmytrijev, G. V. Latnyk, G. V. Stepenko, K.: Irpin': *VTF «Perun»*, 1728 s., ISBN 966-569-013-2
8. Gluhov, VP., 2008. 'Osnovy psiholingvistiky: uchebnoe posobie dlja studentov pedvuzov (Basics of psycholinguistics: a manual for students of higher education)', M.: *AST: Astrel'*, 351 s.
9. 'ZAKON UKRAI'NY Pro osnovy social'noi' zahyshhenosti osob z invalidnistju v Ukra'i'ni (nazva iz zminyami, vnesenyymi zgidno iz Zakonom Ukra'i'ny vid 19.12.2017 r. N2249-VIII) (LAW OF UKRAINE On the basis of social protection of persons with disabilities in Ukraine (the name as amended in accordance with the Law of Ukraine of January 19, 2017 N2249-VIII))', Zakon vvedeno v diju z dnja opublikuvannja – 27 kvitnja 1991 roku.
10. 'Konvencija o pravah invalidov (Convention on the Rights of Persons with Disabilities)'. [online] Dostupno: URL:<http://daccessddsny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/500/81/PDF/N0650081.pdf?OpenElement>.
11. Levi-Stross, K., 1983. 'Strukturnaja antropologija Tekst (Structural Anthropology Text)', Per. s fr., pod red. i s prim. Vjach. Vs. Ivanova, M.: *Nauka*, 536 s.
12. Maslou, A., 2013. 'Motivacija i lichnost' (Motivation and personality)', SPb.: *Piter*, 352 s.
13. Nikolaeva, EM., 2004. 'Socializacija lichnosti kak process preodolenija ob'ektivacii (Socialization of personality as a process of overcoming objectification)', *МОСТ (язык и культура) BRIDGE (language & culture)*, №13, с. 48–51.
14. Rogalev, AF., 2010. 'Mir, chelovek, jazyk (opyt filosofii jazyka) (Peace, man, language (experience of language philosophy))', Gomel': *Bark*, s.162–163.
15. Frank, SL., 2010. 'Nepostizhimoe (Incomprehensible)', *Человек и Бог*, Минск: *Izdatel'stvo belorusskogo Jekzarhata*, s.77–524.
16. Fuko, M., 1994. 'Slova i veshhi: Arheologija gumanitarnyh nauk (Words and Things: The Archeology of the Humanities)', Per. s fr. V. P. Vizgina, N. S. Avtonomovoy, SPb.: A-sas1, 406 s.
17. Hajdegger, M., 1993. 'Put' k jazyku (Path to language)', Stat'ja i komment. V. V. Bibihina, *Vremja i bytie: stat' i vystuplenija*, s.359–379.
18. Hajdegger, M., 1997. 'Bytie i vremja (Being and time)', per. V. V. Bibihina, M.: *Ad Marginem*, 451 s.
19. Hamitov, NV., 2017. 'Filosofija: Bytie. Chelovek. Mir. Kurs lekcij (Philosophy: Being. Person. World. Lecture course)', K.: *KNT*, 268 s.
20. Sheler, M., 1994. 'Izbrannye proizvedenija (Selected Works)': Per. nem., Per. Denezhkina A. V., Malinkina A. N., Filipova A. F.; Pod rec., Denezhkina A. V., M.: *Izdatel'stvo-Gnozis*, 490 s.
21. Sheler, M., 1988. 'Polozhenie cheloveka v Kosmose (The position of man in space)', *Problemy cheloveka v zapadnoj filosofii*, M., s.31–95
22. Shjonburg, A., 2007. 'Iskusstvo stil'noj bednosti (The art of stylish poverty)', redaktor Ju. I. Zvarich, M.: *«Tekst»*, 64 s.

УДК 1+159.9+316

**ТРИКВЕТР СОЦІАЛЬНОЇ ДЕЗАДАПТАЦІЇ  
ТА ЙОГО СТРУКТУРНА МОДЕЛЬ У  
СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ****TRIKVETR OF THE SOCIAL MALADAPTATION  
AND ITS STRUCTURAL MODEL IN THE  
MODERN SOCIETY****Орленко І. М.,**

аспірантка кафедри філософії, соціології  
та менеджменту соціокультурної діяльності,  
Південноукраїнський національний педагогічний  
університет ім. К. Д. Ушинського (Одеса, Україна),  
e-mail: ptichka.net@i.ua, ORCID:  
0000-0002-6322-0217

**Orlenko I. M.,**

Graduate student of the Department of  
philosophy, sociology and management of social  
and cultural activities «South Ukrainian National  
Pedagogical University named after K. D. Ushinsky»  
(Odessa, Ukraine), e-mail: ptichka.net@i.ua, ORCID:  
0000-0002-6322-0217

*Проаналізовано структурні елементи соціальної адаптації, на підставі яких було створено модель структурного трикветра соціальної дезадаптації. Метою статті є визначення моделі структурного трикветра соціальної дезадаптації за результатами теоретичного аналізу структури соціальної адаптації особистості. Відзначено, що у сучасному суспільстві зростає потреба у вирішенні питань соціальної дезадаптації особистості, які пов'язані з невизначеністю соціокультурної реальності, з трансформаційними процесами держави та суспільства. Таким чином, соціальна дезадаптація розглянута в трьох взаєморегулюючих і взаємозалежних системах: макросистема, мікросистема і Self-система.*

**Ключові слова:** соціальна дезадаптація, структурний трикветр, макросистема, мікросистема, Self-система.

*The article analyzes the structural elements of social adaptation, on the basis of which a model of structural trickler of social maladaptation was created. The purpose of the article is to define the model of structural trickler of social maladaptation based on the results of the theoretical analysis of the structure of social adaptation of the individual. It is noted that in modern society there is a growing need for solving social maladaptation issues personalities that are connected with the uncertainty of socio-cultural reality, with the transformational processes of the state and society a. Thus, social disadaptation is considered in three interconnected and interconnected systems: the macrosystem, the microsystem and the Self-system.*

**Keywords:** social disadaptation, structural trickler, macrosystem, microsystem, self-system.

**Постановка проблеми.** Під час гострої соціально-політичної, економічної кризи, що торкнулася кожного українця, актуальним як ніколи, стає питання соціальної дезадаптації. Включення дезадаптації в коло важливих проблем визначається як реальними вимогами життя, так і логікою розвитку наукових знань. Моніторинг стану звернень громадян нашої країни до психологів, психотерапевтів, свідчить про те, що стан населення всіх соціальних груп різко погіршився, та потребує додаткової допомоги. Це й стало передумовою вивчення даного процесу – процесу соціальної дезадаптації. Розкриття моделі трикветра соціальної дезадаптації дозволить виявити його структуру та винайти відповіді щодо розуміння нових форм відносин людини з суспільством, природою та з самою собою, до прогнозування динаміки її поведінки.

Значний вплив на нормативно-інтерпретативне, соціально-філософське розуміння сутності соціальної адаптації особистості надали наукові підходи, представлені в теоретичних побудовах теорії структурації (Е. Гідденс); феноменологічної філософії (Е. Гуссерль, М. Хайдеггер); символічного інтеракціонізму (Дж. Г. Мід, Г. Блумер та ін.); феноменологічної соціології (А. Шюц); герменевтичної філософії (Г.-Г. Гадамер, Е. Бетті і ін.); загальної теорії систем (Л. Берта-Ланфен, Н. Вінер). Концепції соціальної дезадаптації Р. Delore, соціальної інадаптації А. Dussert і Е. Huant) дозволили глибше розкрити роль адаптації в функціонуванні та розвитку суспільства. Дані методологічні підходи дозволили визначити концептуальну основу розв'язання проблеми дослідження структури соціальної дезадаптації.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Філософське осмислення витоків адаптаційних можливостей людини ми бачимо ще у деїзмі, який передбачав існування в природі якоїсь початкової доцільності. А вже в середині XIX століття, біолог Х. Ауберт ввів у науку поняття «адаптація». В той же час, Г. Спенсера інші представники органічної школи стали розглядати адаптацію в системі соціальних наук [14, с. 265–307].

Сучасні погляди вчених на адаптацію – дезадаптацію торкаються ряду контекстів даної проблемив системі взаємодії особистості тареального соціального середовища. Так, А. А. Артамонова (2015) розглядає дезадаптацію крізь призму проблем, які визначаються як реальні життєві вимоги. Авторка підкреслює той факт, що соціальна адаптація набуває виняткову важливість в критичні періоди людської діяльності та в періоди радикальних економічних і соціальних реформ [15].

Роботи С. Р. Борінштейна (2013) присвячені питанням взаємної соціальної адаптації, яка за його висновками включає в себе дві спрямованості: об'єктивну та суб'єктивну. На думку автора, взаємна соціальна адаптація є процесом активного пристосування будь-якої соціальної системи до соціального середовища, яке трансформується за допомогою різних соціальних засобів та ґрунтується на нормах, цінностях, ціннісних орієнтаціях, соціодемографічних і соціокультурних характеристиках, як нового соціального середовища, так й конкретної соціальної системи [3, с. 13–14]. Автор робить акцент на тому, що взаємна соціальна адаптація триває набагато довше соціальної адаптації, а остаточна успішність особистості відбувається тільки в результаті позитивної вторинної взаємної соціальної адаптації [2].

Питанням гендерних особливостей культурного конфлікту, що ведуть до соціальної дезадаптації присвячена робота Tinghu Kang (2018). У своїй роботі він наголошує, що позитивна соціальна підтримка трудящих-мігрантів може поліпшити інтеграцію їх бікультурної ідентичності та сприяти більш ефективній соціальної адаптації [16].



Poerio G.L., Totterdell P., Emerson L. M. и Miles E. (2016) аналізуючи проблему адаптації, акцентують увагу на тому факті, що вони можуть виконувати соціально-емоційні функції під час важливого й стресового життєвого переходу в університет. Результати їх дослідження підкреслюють важливість позитивних снів, що зменшують відчуття самотності, а також в свою чергу пов'язано з більшою соціальною адаптацією до університету. Концепція авторів дає розуміння того, як соціальні думки сприяють соціально-емоційній адаптації [17].

Модель соціально-психологічної адаптації мігрантів в приймаючому полікультурному суспільстві визначив у своєму дослідженні В. В. Константинов (2018). За його тезами, в залежності від намірів й очікування соціального середовища нелінійна динамічність та різноспрямованість процесів пристосування сприяє соціально-психологічної адаптації мігрантів в полікультурному суспільстві. Автором запропоновано типологію адаптаційних процесів: за наміром (космополітичний, тимчасовий, постійний), по стратегії поведінки в залежності від характеристик міграції (активна адаптація, активний негативізм до місцевого населення і культурі, пасивна адаптація, пасивна дезадаптація). Автору видається важливим відзначити соціально-психологічну адаптацію мігрантів як розгорнутий у часі, нелінійний системний процес трансформації взаємодії особистості та середовища. Це забезпечуватиме перехід від преадаптації, на тлі формування у мігранта позитивного ставлення до чужої країни, міграційного наміру, до власної адаптації, в ході якої актуалізується тип проживання, утворюється суб'єктивна демпферна середа, робиться вибір стратегії поведінки, здійснюється взаємне пристосування [7, с. 136].

Ken Ho і Vico Chiang (2015) представили модель мотиваційної психосоціальної і поведінкової адаптації мігрантів. В основу теоретичної моделі авторами було покладено три основні теми: а) зміст міграційного наміру (оптимістичний / песимістичний); б) реалістичність міграційного наміру (зусилля щодо втілення в життя міграційного наміру); і с) стійкість міграційного наміру: від хаосу до порядку. За думкою вчених, стратегії щодо збагачення зовнішніх і внутрішніх ресурсів повинні бути спрямовані на заохочення мультикультуралізму та вдосконалення психосоціальних ресурсів мігрантів [18].

**Метою статті** є визначення моделі структурного трикутника соціальної дезадаптації за результатами теоретичного аналізу структури соціальної адаптації особистості.

Досягнення цієї мети передбачає вирішення наступних **завдань**:

- розглянути структуру соціальної адаптації як потенційне відображення соціальної дезадаптації;
- виявити структурні рівні соціальної дезадаптації;
- визначити структурну модель соціальної дезадаптації.

**Виклад основного матеріалу.** На думку П. Сорокіна, розуміння розвитку та функціонування суспільства можливо лише на основі вивчення різних процесів соціальної взаємодії. Комбінація яких дозволяє отримати будь-яке соціальне явище, «починаючи від захоплення танго і футболом і закінчуючи світовою війною і революціями» [4, с. 47].

Все, що людина знає або може дізнатися про соціальну реальність під час адаптації до неї, відображено у знакових системах або поняттях, у безперервному процесі інтерпретації мовних, знакових та категоріальних систем. Під час інтерпретації соціального явища чи соціальної ситуації людина вносить в неї певний сенс, який детермінований її інтелектуальними, соціальними, соціокультурними, світоглядними уподобаннями. Філософ і культуролог Е. С. Маркарян підкреслює: «Без виділення властивостей, що відображаються поняттям «адаптація» (...) не можна в принципі зрозуміти природу життєвих процесів, в тому числі і процесів суспільного життя як самоорганізуючої системи» [Цит. За 5, с. 59]. Істотні соціальні та економічні зміни останнього часу висувають підвищені вимоги до адаптаційних можливостей індивіда, створюють умови тривалого емоційного напруження, що, в свою чергу, є однією з провідних причин виникнення соціальної дезадаптації. Вона, перешкоджає соціальному функціонуванню та продуктивній діяльності і виникають у період адаптації до значної зміни в житті або стресового життєвого події.

У концепції соціальної адаптації, розробленій Л. Філіпсом [6], адаптованість характеризується двома реакціями індивіда на вплив середовища: по-перше, прийняттям соціальних очікувань групи, з якими зустрічається людина при переході в пансіонат, конформністю до вимог і норм, які ставить перед особистістю група, і по-друге, адаптованість не зводиться до звичайного прийняття соціальних норм, а являє собою гнучкість поведінки індивіда, його здатність надавати подіям бажаний для себе напрямок. У такому плані соціальна адаптація означає, що індивід успішно користується наявними умовами для досягнення своїх цілей, цінностей і прагнень [13].

Соціальна адаптація відображає єдиний процес взаємодії особистості і суспільства. Як соціальне явище, соціальна адаптація є процесом, який постійно змінюється, що вимагає вивчення його на кожному новому етапі розвитку суспільства. Згідно Ю. М. Казакову процес соціальної адаптації вивчається в трьох структурних рівнях: суспільство (макросередовище), соціальні групи (мікросередовище), сам індивід (внутрішньо-особистісна адаптація) [6, с. 14].

Адаптація та дезадаптація з точки зору формальної структури подібні один одному та складаються з потенційного блоку інтегруючого всі індивідуальні, особистісні, поведінкові, інформаційні, адаптаційні ресурси, що є у людини на даний момент життя та працюють безпосередньо в кризовій ситуації.

Розглядаючи соціальну дезадаптацію як повну або часткову втрату особистістю здатності адаптуватися до умов соціуму і змін якості життя, як порушення взаємозв'язків людини з середовищем, яке характеризується неможливістю нею здійснити свої позитивні соціальні ролі в певних соціальних умовах, відповідної її потенціалу [10, с. 76], ми бачимо, що вона є прямою суперечністю соціальної адаптації. Це спрямовує нас розглянути існуючі моделі соціальної адаптації.

Процес соціальної адаптації вивчається в трьох структурних рівнях:

- суспільство (макросередовище);
- соціальні групи (мікросередовище);
- сам індивід (внутришньоособистісна адаптація).

1. Структура–суспільство (макросередовище) – цей рівень виділяє процес соціальної адаптації особистості в соціально–економічному, політичному, духовному розвитку суспільства.

2. Структура–соціальна група (мікросередовище) – вивчення цього процесу дозволяє виявити причини конфлікту індивіда з соціальною групою (трудова колектив, сім'я), поставити правильний соціальний діагноз і вирішити проблему.

3. Структура–індивідуальна (внутришньоособистісна) адаптація – прагнення досягти гармонії, збалансованості внутрішньої позиції і її оцінки з позиції інших індивідів. Невміння адаптувати себе в новому колективі може призвести до конфліктних ситуацій, зруйнувати ціннісні орієнтації.

З позицій соціальної філософії ми розглядаємо соціальну адаптацію як спосіб гармонізації людини в існуючій соціокультурній дійсності відповідно до її цінностей, статусних, інтелектуальних та вікових можливостей, до її індивідуальних особливостей [9, с. 65].

За А. А. Реаном процес і результат соціальної адаптації розглядається в чотирьох площинах:

- як повна дезадаптація;
- як адаптація за зовнішнім критерієм;
- як адаптації за внутрішнім критерієм;
- найбільш оптимальний варіант – адаптація як система (Re–адаптація).

Цікавою, на наш погляд, є його структура векторної моделі соціальної адаптації з виділенням критеріїв соціальної адаптації особистості внутрішнього і зовнішнього плану Im–адаптації по внутрішньому чи зовнішньому критерію (Im–Imaginary – уявний), системна соціальна адаптація (Re–адаптація – реальний) є адаптація по внутрішньому і зовнішньому критеріям; це поява нового системного утворення – здатності особистості до самоактуалізації в гармонії з реальним соціумом [11].

На сучасному етапі розвитку суспільства філософія надає значення не тільки соціальним процесам, що відбуваються в українському суспільстві, на рівні суспільних процесів, а й Людині, особистості, що є базовою основою будь–якого суспільства. І визначити структуру соціальної адаптації можна лише з урахуванням структури особистості.

Особистість виступає як сукупність ієрархічних відносин діяльності. Їх особливість полягає, за висловом А. Н. Леонтьєва, в «пов'язаності» від станів організму. «Особистість є зв'язок і ієрархія діяльностей (...). Цей зв'язок і ієрархія є результатом процесу диференціації діяльності та їх перепідпорядкування» – зазначає автор. Що і обумовлює утворення ядра особистості, породжене їх власним розвитком [8, с. 196].

Саме на основі структури особистості Леонтьєва, ми можемо виділити в структурі соціальної адаптації мотиваційний компонент.

Якщо розглядати структуру особистості Платонова, то в поле зору соціальної філософії потрапляє третій і четвертий рівень, що включають в себе і соціальний досвід людини і спрямованість особистості, що дозволяє нам виділити ціннісний компонент, соціокультурний, самореалізаційний, соціалізаційний в структурі соціальної адаптації особистості.

Аналізуючи структуру особистості Платонова ми виділили такі компоненти соціальної дезадаптації:

#### Вищий рівень

I. Цінності, самореалізація, самоактуалізація

II. соціокультурні традиції, соціалізація

III. когнітивне відображення дійсності

IV. Біологічні, конституціональні властивості людини

#### Нижчий рівень

На мою думку, ці компоненти є лише частковими в структурі соціальної адаптації і не дозволяють в повній мірі нам простежити динаміку адаптаційних чи дезадаптаційних процесів.

Структура особистості, що описана О. П. Санніковою в контексті континуально – ієрархічного підходу, дає найбільш розгорнуте уявлення про рівні адаптації особистості в діяльності. Вона виділила в структурі особистості три рівня: формально–динамічному (сукупність якостей, що відображають динаміку протікання психічних явищ і індивідуальні якості конституційного характеру), особистісно–змістовному (спрямованість особистості, моральна, етична, мотиваційна сфери) і соціально – імперативний (характеристики, що відображають в особистості уявлення про суспільство, нормах, культурі, моралі.). Детермінанти обумовлюються факторним набором компонентів особистості, які виконують специфічні функції, взаємодіючи між собою [12, с. 80–81].

На основі аналізу запропонованих рівнів структури особистості в діяльності ми можемо виділити дезадаптаційні якісні показники особистості і виявити структурні компоненти дезадаптації: когнітивні, емоційний та поведінковий.

У ієрархічній моделі ми можемо помітити що взаємодія особистості і суспільства структурована таким чином, що одні рівні підпорядковані іншим, з приводу цього виходить що одні рівні більш значущі ніж інші, а такого бути не може априорі, так як кожен рівень в структурі соціальної адаптації

має однакове значення. Однак чіткої структури соціальної адаптації на сьогоднішній день немає.

На наш погляд, для більш детального розуміння внутрішньоособистісної структури адаптації чи дезадаптації, потрібно ввести нове поняття – Self-система як підструктурна одиниця соціальної адаптації/дезадаптації. Психоаналітичне поняття Self, відображає цілісність особистості, її біологічно-психічну єдність, її усвідомлену сферу та являє собою регуляторний компонент особистості. Self – система, за нашою думкою, це специфічна система кожної людини, кожної особистості, яка, характеризує її сприйняття соціальних дій на даний час в залежності від ситуацій, які виникають.

У своїй роботі, на основі теоретичного дослідження, мені вдалося конкретизувати структурну модель соціальної адаптації та виявити взаємовплив систем соціальної адаптації суспільства й структурних систем особистості. Це дозволяє розглядати соціальну адаптацію як складноорганізовану, інтегральну властивість особистості у трьохсистемному філософському вимірі, якому я дала назву трикветр соціальної адаптації. Трикветр на латині «triquetrum = трикутник» старовинний сакральний символ, що уособлює рівність, неподільність та вічність. Трикветр символізує тріаду та в межах кола підкреслює аспект єдності. Якщо взяти за основу трикветр, то тоді ми зможемо визначити та більш об'єктивно описати структуру соціальної адаптації.



У макросистемі соціальна адаптація особистості включає в себе такі детермінанти як соціалізація, соціокультурні традиції, соціальні норми, цінності.

У мікросистемі соціальна адаптація особистості проявляється в детермінантах, що пов'язані зі спрямованістю особистості: комунікативні здібності, мотивація, самореалізація, самооцінка особистості, знання про свої адаптивні можливості.

У Self-системі адаптації індивід проявляє себе в детермінантах, які відображають особливості виникнення проявів адаптації, що включають в себе когнітивний, емоційний, поведінковий, латентний, рефлексивний компоненти, самосвідомість.

Всі системи тісно пов'язані та взаємовпливові одна на одну, однаково значущі. Це не рівні. Будь-яка зміна в одній з систем веде до дезадаптації. Однак треба зазначити, що існують різні рівні дезадаптації, і, як і фрустрація легкої форми, неглибока, поверхнева дезадаптація лише стимулює

особистість до дії як стрес та дистрес. Якщо ж дезадаптація приймає глибокий патологічний рівень, то ситуація різко змінюється і цей перекид впливає на весь адаптаційний трикветр, тобто формує структурну модель трикветра соціальної дезадаптації.

Системно-діяльнісний підхід заснований на переконанні, що головний спосіб адаптивної взаємодії людини зі світом – це діяльність, завдяки якій з'являється можливість не тільки цілеспрямованого перетворення природи, а й включення її в сферу матеріальної і духовної культури людини. Саме матеріальна і духовна діяльність виступає як адаптуючий соціальний контекст, в якому виникає і реалізується вся багатоманітність адаптивних стратегій, що використовує людина. З позиції діяльнісного підходу зміст соціальної адаптації частково пов'язаний з подоланням і попередженням різноманітних дезадаптивних бар'єрів, суперечностей і конфліктних ситуацій в життєдіяльності індивідів.

**Таким чином**, соціальна дезадаптація являє собою пріоритетну, полідисциплінарну область наукових досліджень, яка вимагає філософського переосмислення та набуває в сучасному світі все більшого значення.

Соціальна дезадаптація є потенційним відображенням соціальної адаптації та взаємовпливовою системою соціальної адаптації суспільства й структурних систем особистості. Це дозволяє розглядати її як складноорганізовану, інтегральну властивість особистості у трьохсистемному філософському вимірі – трикветрі соціальної дезадаптації.

**Перспективи подальших досліджень** можуть полягати в розширенні наукового статусу даного поняття, а також пріоритетних напрямків в практиці соціальної адаптації в сучасному суспільстві.

#### Список використаних джерел

1. Боринштейн, ЕР., 2013. 'Особенности взаимной социальной адаптации в учебно-образовательной программе «Южноукраинский Еврейский университет «Хабад-Одесса»: логика социальной философии», *Перспективи*, Одеса, №1 (55), с.4–9.
2. Боринштейн, ЕР., 2003. 'Взаимная социальная адаптация как фактор коэволюции общества', *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики. Міжвузівський збірник наукових праць*, Київ, Запоріжжя, Одеса, Вип.20, с.20–25.
3. Боринштейн, ЕР., 2013, 'Взаимная социальная адаптация в учебно-образовательной программе «Южноукраинский Еврейский университет «Хабад-Одесса» как социокультурный феномен», *Історичні мідраші Північного Причорномор'я*. Матеріали II міжнародної науково-практичної конференції 13 березня 2013 р, Миколаїв, с.10–18.
4. 'Интегральная социология П. А. Сорокина', *Соціо-сфера-2010*, №1. [online] Доступно: [http://psyjournals.ru/sociosphera/2010/n1/35207\\_full.shtml](http://psyjournals.ru/sociosphera/2010/n1/35207_full.shtml).
5. 'Історія соціології в Західній Європі і США', 1993, М.: Наука.
6. Казаков, ЮН. 'Инструментарий социальных технологий (психологические аспекты)', Учебное пособие, под ред. А. А. Ильина. [online] Доступно: <https://abc.vvsu.ru/books/instrum/page0009.asp>.
7. Константинов, ВВ., 2018. 'Социально-психологическая адаптация мигрантов в принимающем поликультурном обществе'. Дисс. ... доктора психологических наук, Саратов, с.535.



8. Леонт'єв, АН., 1994. 'Философия психологии: Из научного наследия', Под ред. А. А. Леонт'єва, Д. А. Леонт'єва, М.: *Изд-во Моск. ун-та*, 228 с.
9. Орленко, ИН., 2016. 'Социально-философское понимание социализации как фактора социальной дезадаптации', *Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал*, №2 (37), с.65–74.
10. Орленко, ИН., 2015. 'Социальная дезадаптация как объект социально-философского исследования', *Наукове пізнання методологія та технологія: Науковий журнал*, №2 (35), с.71–78.
11. Реан, АА., 2013. 'Психология личности', СПб.: *Питер*, 288 с.
12. Сергеева, АВ., 2014. 'Сучасні наукові уявлення про генезиста становлення інтегральної ідентичності особистості', *Science and education – Наука и образование*, №9/CXXVI, с.80–84.
13. 'Социологический справочник', 1990, под общ. ред. В. И. Воловича, К.: *Политиздат Украины*, 382 с.
14. Спенсер, Г., 1998. 'Опыты научные, политические и философские', Мн., с.265–307.
15. Artamonova, AA.; Ajupov, AA. 'The Problem of Social-Psychological Maladjustment of People in Today's Economic Conditions', *Mediterranean Journal of Social Sciences*, [S.I.], v.6, n.1 S3, p.24, feb. 2015. ISSN 2039–2117. Available at: <http://www.mcsr.org/journal/index.php/mjss/article/view/5664>. Date accessed: 25 Feb. 2019. DOI: 10.5901 / mjss.2015.v6n1s3p24
16. Kang, T., 2018. 'Who am I? Migrant workers' bicultural identity integration, social support, and social maladjustment', *Social Behavior and Personality: An international journal*, Vol.46, No.7, 1111–1122. DOI: <https://doi.org/10.2224/sbp.6645>
17. Poerio, GL, Totterdell, P, Emerson, LM и Miles, E., 2016. 'Corrigendum: Social Daydreaming and Adjustment: An Experience-Sampling Study of Socio-Emotional Adaptation During a Life Transition', *Front. Psychol.*7:174. doi: 10.3389/fpsyg.2016.00013
18. Ho, KHM., Chiang, VCL., 2015. 'Ameta-ethnography of the acculturation and socialization experiences of migrant care workers', *Journal of Advanced Nursing*, Vol.71, Issue 2, p.237–254. doi: 10.1111/jan.12506.
8. Leont'ev, AN., 1994. 'Filosofija psihologii: Iz nauchnogo nasledija (Philosophy of psychology: From the scientific heritage)', Pod red. A. A. Leont'eva, D. A. Leont'eva, M.: *Izd-vo Mosk. un-ta*, 228 s.
9. Orlenko, IN., 2016. 'Social'no-filosofskoe ponimanie socializacii kak faktora social'noj dezadaptacii (Social – philosophical understanding of socialization as a factor of social maladjustment)', *Naukove piznannja: metodologija ta tehnologija. Naukovyj zhurnal*, №2 (37), s.65–74.
10. Orlenko, IN., 2015. 'Social'naja dezadaptacija kak ob'ekt social'no-filosofskogo issledovanija (Social disadaptation as an object of social – philosophical research)', *Naukove piznannja metodologija ta tehnologija: Naukovyj zhurnal*, №2 (35), s.71–78.
11. Rean, AA., 2013. 'Psihologija lichnosti (Psychology of Personality)', SPb.: *Piter*, 288 s.
12. Sergejeva, AV., 2014. 'Suchasni naukovi ujavlennja pro genezista stanovlennja integral'noi' identychnosti osobystosti (Modern scientific ideas about the genesis of the formation of the integral identity of the individual)', *Science and education – Nauka y obrazovanye*, №9/CXXVI, s.80–84.
13. 'Sociologicheskij spravocnik (Sociological reference)', 1990, pod obshh. red. V. I. Volovicha, K.: *Polittzdat Ukrainy*, 382 s.
14. Spenser, G., 1998. 'Opyty nauchnye, politicheskie i filosofskie (Experiments scientific, political and philosophical)', Мн., s.265–307.
15. Artamonova, AA.; Ajupov, AA. 'The Problem of Social-Psychological Maladjustment of People in Today's Economic Conditions', *Mediterranean Journal of Social Sciences*, [S.I.], v.6, n.1 S3, p.24, feb. 2015. ISSN 2039–2117. Available at: <http://www.mcsr.org/journal/index.php/mjss/article/view/5664>. Date accessed: 25 Feb. 2019. DOI: 10.5901 / mjss.2015.v6n1s3p24
16. Kang, T., 2018. 'Who am I? Migrant workers' bicultural identity integration, social support, and social maladjustment', *Social Behavior and Personality: An international journal*, Vol.46, No.7, 1111–1122. DOI: <https://doi.org/10.2224/sbp.6645>
17. Poerio, GL, Totterdell, P, Emerson, LM и Miles, E., 2016. 'Corrigendum: Social Daydreaming and Adjustment: An Experience-Sampling Study of Socio-Emotional Adaptation During a Life Transition', *Front. Psychol.*7:174. doi: 10.3389/fpsyg.2016.00013
18. Ho, KHM., Chiang, VCL., 2015. 'Ameta-ethnography of the acculturation and socialization experiences of migrant care workers', *Journal of Advanced Nursing*, Vol.71, Issue 2, p.237–254. doi: 10.1111/jan.12506.

### References

1. Borinshtejn, ER., 2013. 'Osobennosti vzaimnoj social'noj adaptacii v uchebno-obrazovatel'noj programme «Juzhnoukrainskij Evrejskij universitet «Habad-Odessa»: logika social'noj filosofii (Features of mutual social adaptation in the educational and educational program «South Ukrainian Jewish University «Chabad-Odessa»: the logic of social philosophy)', *Perspektivy*, Odesa, №1 (55), s.4–9.
2. Borinshtejn, ER., 2003. 'Vzaimnaja social'naja adaptacija kak faktor kojevoljucii obshhestva (Mutual social adaptation as a factor in the co-evolution of society)', *Social'ni tehnologii: Aktual'ni problemy teorii' ta praktyku. Mizhvuzivs'kyj zbirnyk naukovyh prac'*, Kyi'v, Zaporizhzhja, Odesa, Vyp.20, s.20–25.
3. Borinshtejn, ER., 2013. 'Vzaimnaja social'naja adaptacija v uchebno-obrazovatel'noj programme «Juzhnoukrainskij Evrejskij universitet «Habad-Odessa» kak sociokul'turnyj fenomen (Mutual social adaptation in the educational and educational program «South Ukrainian Jewish University «Chabad-Odessa» as a socio-cultural phenomenon)', *Istorychni midrashi Pivnichnogo Prychornomor'ja. Materialy II mizhnarodnoi' naukovo-praktychnoi' konferencii' 13 bereznja 2013 r, Mykolai'v*, s.10–18.
4. 'Integral'naja sociologija P. A. Sorokina (Integral sociology of P. A. Sorokin)', *Sociosfera–2010*, №1. [online] Dostupno: [http://psyjournals.ru/sociosfera/2010/n1/35207\\_full.shtml](http://psyjournals.ru/sociosfera/2010/n1/35207_full.shtml).
5. 'Istorija sociologii' v Zahidnij Jevropi i SshA (History of Sociology in Western Europe and the United States)', 1993, M.: *Nauka*.
6. Kazakov, JuN. 'Instrumentarij social'nyh tehnologii (psihologicheskie aspekty) (Toolkit of social technologies (psychological aspects))', *Uchebnoe posobie*, pod red. A. A. Il'ina. [online] Dostupno: <https://abc.vvsu.ru/books/instrum/page0009.asp>.
7. Konstantinov, VV., 2018. 'Social'no-psihologicheskaja adaptacija migrantov v prinyimajushhem polikul'turnom obshhestve (Socio-psychological adaptation of migrants in a host multicultural society)'. Diss. ... doktora psihologicheskikh nauk, Saratov, s.535.

\* \* \*

УДК 1:37(092)

**ЛЮДИНА ТА ДИНАМІЧНА КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДИ У ПРАГМАТИЗМІ ДЖОНА ДЬЮЇ****HUMAN BEING AND DYNAMIC CONCEPT OF FREEDOM AT THE JOHN DEWEY'S PRAGMATISM****Осіпцов А. В.,**

доктор педагогічних наук, професор, завідувач кафедри фізичного виховання, спорту та здоров'я людини, Маріупольський державний університет (Маріуполь, Україна), e-mail: a.osiptsov@mdu.in.ua, ORCID: 0000-0002-1640-2632

**Цибулько О. С.,**

кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та соціології, Маріупольський державний університет (Маріуполь, Україна), e-mail: ostsybulco@ukr.net, ORCID: 0000-0003-1297-5465

**Osiptsov A. V.,**

Phd in pedagogical sciences, Professor, the Director of the Department of physical education, sport and human health of Mariupol State University (Mariupol, Ukraine), e-mail: a.osiptsov@mdu.in.ua, ORCID: 0000-0002-1640-2632

**Tsybulko O. S.,**

Phd in History, Associate Professor, Department of Philosophy and Sociology, Mariupol State University (Mariupol, Ukraine), e-mail: ostsybulco@ukr.net, ORCID: 0000-0003-1297-5465

*Проаналізовано одну з центральних проблем філософії прагматизму в усвідомленні сутності свободи – це зв'язок між вибором і дією. Вибір розкриває індивідуальність, розширює діапазон дії, що робить цей вибір більш осмисленим. Однак, для вибору і дії необхідна взаємодія з об'єктивними умовами, визначення яких надає Дьюї в прагматичній концепції реальності, а саме в онтологічному питанні. Провідна риса прагматизму полягає в тому, що він не пропонує універсальних і вічних рішень для всіх дій людини, але це аж ніяк не применює його корисності при взаємодії зі світом, як фізичним, так і метафізичним.*

**Ключові слова:** прагматизм, динамічна концепція свободи, детермінізм, дія, знання, вибір.

*One of the central problems of the philosophy of pragmatism in understanding the essence of freedom is analyzed. This is the connection between choice and action. The choice reveals individuality, extends the range of action, which makes this choice more meaningful. However, for choice and action, interaction with the objective conditions, defined by Dewey in the pragmatic concept of reality, namely in the ontological question, is required. The leading feature of pragmatism is that it does not offer universal and eternal solutions for all human actions, but this does not detract from its usefulness when interacting with the world, both physical and metaphysical.*

**Keywords:** pragmatism, dynamic concept of freedom, determinism, action, knowledge, choice.

**Вступ.** Сучасність характеризується динамічними процесами та інтенсифікацією комунікації в межах соціуму. Разом з тим, відчутний поштовх наукового товариства до створення адаптивної моделі людини, яка допоможе адаптуватися до мінливого та динамічного світу. Сучасні вчені схиляються до постановки проблем людини як суб'єкта суспільного життя, оскільки при такому погляді значно збільшуються можливості людини впливати на оточуючий світ. Це набуває особливої

актуальності в умовах сучасного інформаційного суспільства та інтенсифікації комунікації.

Прагматисти переконані, що віра у можливість людського розуму забезпечує існування людської свободи. Людство, на їх думку, підтримує ідею свободи, розвиваючи та вдосконалюючи розум та інтелект. Але наявність розуму не є причиною для існування свободи. Розум стає інструментом у людських намірах та бажаннях. Існування ідеї свободи обумовлене існуванням процесів змін та інтеракції.

Прагматизм Джона Дьюї уособлює тенденції онтологічного редукціонізму, а відповідно, послідовної відмови від метафізичної парадигми реальності, яка ґрунтується на фундаменталізмі та універсалізмі. Філософ обґрунтовує відсутність субстанційно незмінної природи людини, пропонує динамічну модель розвитку людини та соціуму.

**Мета статті** полягає у аналізі прагматичної природи свободи у роботах Джона Дьюї.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.**

Філософська спадщина Джона Дьюї не випадково постає і нині предметом інтернаціонального інтересу, об'єктом пильної уваги науковців, прихильників та критиків прагматизму. До дослідження соціально-філософських робіт Джона Дьюї звертаються такі провідні вчені як, А. Кестлер [6], Ж. К. Вольф [5], С. Хук [8], М. Вайт [4], Г. Шейн, [9] В. Пішванова [7], праці яких розкривають зміст та особливості сприйняття філософом концепції свободи в межах прагматичного мислення. Дослідники спадщини Д. Дьюї вказують на вагомий внесок вченого у світову скрабницю філософських концепцій. В їх дослідженнях, зокрема, акцентовано увагу на моральному та соціокультурному аспекті вчення видатного американського філософа-новатора.

**Виклад основного матеріалу.** Одним з центральних принципів філософії Джона Дьюї є прагматичне поняття свободи. У своїй праці «Freedom and culture» він висловлює думку про те, що жага до свободи є невід'ємною складовою людської сутності [1, с. 56]. Однак, як і всі інші потреби, ця може бути реалізованою лише через взаємодію з об'єктивними умовами. Зокрема, умови, що формують політичну й економічну свободу, необхідні для того, щоб розкрити потенціал свободи. Постійні і однакові відносини в умовах змін і відображення їх в «законах» – не є перешкодою для свободи, а є необхідним фактором для ефективного розвитку. Соціальні умови взаємодіють з уподобаннями індивіда, тобто його індивідуальністю, що сприяє реалізації свободи тільки тоді, коли розвивається інтелект.

У такої прагматичної концепції свободи є дві основні характеристики. З одного боку, свобода завжди залежить від знань. У книзі «Human nature and conduct» Дьюї пояснює, що шлях до свободи може бути знайдений в знанні фактів, які дозволяють нам використовувати їх залежно від бажань та певної мети [2, с. 114]. Лікар або інженер вільні в своїх думках, але їх дії певною мірою скориговані тим, що вони знають, тією професією,

якою володіють. А по-друге, свобода динамічна. Свобода для індивіда означає зростання, готовність до змін, коли потрібна модифікація. Але дія знання і динамізм засновані на прагматичній концепції реальності.

Дьюї, в есе «Reconstruction in Philosophy», обґрунтовує прагматичне уявлення про реальність [3, с. 108]. Стверджує, що прагматизм повинен розвивати теорію реальності. Але головна риса прагматичного уявлення про реальність полягає у тому, що жодна теорія реальності, взагалі, неможлива, але необхідна. Він доводить, що реальність – це денотативний термін, слово, на позначення всіх процесів, що відбуваються у світі. Прагматизм перегукується з наукою, оскільки предметом науки є опис і дослідження всіх явищ. Філософське тлумачення Реальності є головним джерелом ізоляції філософії від здорового глузду і науки.

Знання і розуміння зосереджені в екзистенціальній матриці суспільства, як і дослідження реальних речей. в повсякденному житті або науці. Динамізм заснований на уявленні про світ, як такий, що постійно змінюється, перебуває у русі. Прагматизм не має абсолютів, ніщо не є фіксованим і остаточним. Динамічна природа свободи означає, що вона є тимчасовою і контекстуальною, що її слід розглядати як таку, що відноситься до конкретної ситуації.

Питання реальності і його значення з точки зору концепції свободи є важливим моментом для аналізу. Дьюї не розглядає основні компоненти концепту свободи відповідно до розуміння раціоналістичною і емпіричною філософією, а отже не наслідує попередньої традиції.

Свобода не надається, а досягається шляхом спостереження або критичного вивчення цих явищ, оскільки знання сприяє досягненню людської сутності свободи. Однак, у складі знання і динамічно наявні й інші компоненти, пов'язані з реалізацією свободи.

Наведена теза складається з двох загальних припущень, що здатність діяти і здатність вибирати є вирішальними для реалізації свободи. Дьюї тактовно зазначає, що на початку історії поняття вибору стало пов'язаним з ідеями відповідальності і провини. Але, почуття провини та відповідальність використовувались для підтримки певних соціальних ситуацій, що не впливали на наслідки вибору. У праці «Freedom and culture» Дьюї розглядає питання ідентифікації вибору з бажаними соціальними цілями і пояснює результати [1, с. 59].

Теоретична дефініція для обґрунтування вибору як осердя свободи використовувалася і в інших сферах, що і визначило тлумачення поняття свободи. Філософія вибору як свободи розвивалася як апологія юридичному інтересу: кара за злочин. Результатом стала доктрина – свобода волі. Подібне тлумачення вибору є таким, що й досі, на думку багатьох, що вибір і довільна свобода волі – це тотожні поняття.

Дьюї стверджує, що такий традиційний аргумент є лише абстрактною грою в слова і тому не має

реальної цінності, з точки зору вирішення людських проблем, а саме досягнення свободи. Значення аргумента полягає в його кінцевому результаті. Наслідки того, що свобода волі або детермінізм посідають вагомим місце в питаннях людської поведінки, спонукають людину до парадоксу. З одного боку, її долю контролює якась невідома сила, що робить її слабкою, а з іншого боку, якщо вона візьме на себе відповідальність за свої дії, вона може стати «вільною», але лише настільки, наскільки їй це дозволить суспільство. На відміну від попередників, Дьюї переносить акцент досліджень на наслідки діяльності людини [8, с. 79].

Вчення про свободу волі – відчайдушна спроба уникнути наслідків вчення про незмінне Буття. Преференційні види діяльності характеризують кожну людину як індивідуальну й унікальну. Вони стають правильним вибором під керівництвом розуміння. Знання є певним інструментом, за допомогою якого побажання може бути розумним чи навмисним фактором у побудові майбутнього з використанням виважених і спланованих дій. Здатність до подібних дій – означає бути вільним.

Критики прагматизму звинувачують Дьюї в тому, що він заперечує свободу волі, а, відповідно, зв'язок з детерміністською філософією. Однак, навпаки, замість того, щоб відкидати вільну волю, він спростовує лише ефективність вільної волі, щоб надати вагомим причинні пояснення людської поведінки. Він не заперечує можливість існування вільної волі; а просто спростовує її корисність у встановленні наслідків. Дискусія про вільну волю типова для аналізу ситуацій, викликаних відокремленням моралі від людської природи. Небезпечно значення класичного аргументу про вільну волю полягає в тому, що він посилює цей поділ, відокремлення моральної діяльності від природи та суспільного життя [7, с. 51].

Дьюї зазначає, що «детермінізм» повинен розглядатися лише в певному контексті, замість того, щоб приписувати йому невидимі сили, вищі рівні буття чи трансцендентні закони Всесвіту. Він стверджує, що доля людини контролюється соціальними умовами. За своєю суттю, детермінізм Дьюї – це просто усвідомлення влади і привілеїв соціального авторитету.

Дьюї використовує термін «преференційний відбір» у поєднанні з вибором; це означає, що багатогранний досвід людей надає їм можливості, за допомогою яких можна здійснити вибір [9, с. 138]. Це є вагомим аспектом, що вказує на людську здатність до можливості впливати на певні екзистенційні. Адже, ми не використовуємо сьогодні для контролю майбутнього, а користуємось припущеннями щодо майбутнього, щоб удосконалити і розширити свою діяльність.

На думку Дьюї для того, щоб зрозуміти вчинок людини, необхідно знати щось про її життя. Людина є чутливою до різноманітних емоційних станів. Відповідно вона здатна по-різному реагувати на різні життєві можливості.

Таким чином, для того, щоб бути ефективним та успішним, індивід має використовувати власний



життєвий досвід. Оскільки, відносний успіх людини, залежить від достовірності доступної їй інформації.

Дьюї критикував ідею Руссо про панівну роль свободи, яку видатний просвітник ідеалізує до того, як закони і звичаї почали її обмежувати. Тому можна припустити, що у випадку скасування чинних законів свобода буде гарантована.

Однак, свобода досягається не просто скасуванням чинних законів, але й поступовим наповненням існуючих законів і соціальних інститутів визнанням норм, що регулюють «конституцію речей» [4, с. 105]. «Конституція речей» у даному випадку стосується соціального взаємозв'язку окремих частин і загального досвіду суспільства. Необхідно захищати та поважати основні людські потреби, бо від цього залежить ефективність та дія закону. Актуальність закону втрачається, коли він стає абстрактним. Але, слід зважити, що спочатку це було практичним засобом соціального контролю та захисту.

Дьюї стверджує, що свобода безпосередньо пов'язана зі звичаями та традиціями, а закони виходять за ці межі. Тому, якщо репресії є звичною практикою, вони тривалий час залишатимуться частиною сучасної соціальної системи. Приклад цього є розвиток сучасних націй. Етноси в яких значну роль відіграє соціальна традиція, релігійний чинник чи політичні обмеження, створюють несприятливі умови для розвитку свободи. Так, історичне підґрунтя, на яке спирається сучасна Росія, бере свій початок від візантійського самодержавства, далі через репресивні царські часи, а завершується «диктатурою пролетаріату».

У своїй праці «Freedom and culture» Дьюї обґрунтував свою позицію про здатність діяти [1, с. 105]. Подібно до вибору, здатність діяти перебуває в соціальній та екзистенціальній матриці законів і звичаїв.

Поняття про те, що люди в рівній мірі можуть діяти, якщо тільки однакові правові механізми застосовуються в рівній мірі до всіх – незалежно від відмінностей в освіті, в управлінні капіталом і контролі над соціальним середовищем, яка забезпечується інститутом власності – чистий абсурд, як показали факти. Оскільки фактичні, тобто ефективні, права і вимоги є продуктами взаємодії і не зустрічаються в початковій і ізольованій конституції людської природи, будь то моральної або психологічної, простого усунення перешкод недостатньо.

Припущення стосовно того, що люди матимуть однакові можливості для самореалізації, якщо чинні правові механізми застосовуватимуться однаково для всіх, незалежно від рівня освіти, добробуту, соціального статусу є абсурдним. Оскільки, ефективні, права і обов'язки є продуктами взаємодії і не зустрічаються в початковій та ізольованій конституції людської природи, моральної або психологічної, тому лише усунення перешкод є недостатнім [5, с. 107].

Подібна свобода дій призводить до катастрофічних наслідків. З цього випливає, що досягнення

свободи, як здатність людини діяти у відповідно до свого вибору, залежить від позитивних, а тому конструктивних змін у соціальних механізмах.

Для ефективної реалізації можливостей свободи необхідно поєднувати як вибір так і конкретні дії. Безумовно, подібна комбінація цих двох чинників залежить від конструктивних соціальних змін, тому необхідно зробити акцент на індивідуальному виборі та дії. Тобто, це вимагає індивідуального підходу до сутності свободи задля досягнення соціальних свобод.

Центральна проблема в усвідомленні сутності свободи – це зв'язок між вибором і дією. Вибір розкриває індивідуальність, розширює діапазон дії, що робить цей вибір більш осмисленим.

Однак, для вибору і дії необхідна взаємодія з об'єктивними умовами, визначення яких надає Дьюї в прагматичній концепції реальності, а саме в онтологічному питанні. Це класичне заняття філософів, розширення питання про розуміння зв'язків між всесвітом і місцем людини у ньому.

Ця проблема впродовж багатьох років, не висвітлювалась належним чином, але з розвитком науки, особливо біологічної, вона знову набула актуальності. Особливого поштовху цьому напрямку надав Дарвін, коли повернув людину до природи як складову її континууму. Людина втратила свою панівну і незалежну роль, коли вона більше не змогла претендувати на особливий статус, окремий від природного. Основне питання полягає в тому, чи є природні закони, що зараз застосовуються до людини, результатом невідомого походження людини, що не знаходиться під її контролем, чи такі закони залежать від незвіданого всесвіту, де розум людини встановлює власний лад?

Перша частина питання ґрунтується на твердженні Дарвіна про те, що людина є невід'ємною частиною природи. Дьюї відкинув би ідею про те, що природний закон визначається силами, які ми не можемо контролювати. Схвалення подібної теорії означає прийняття концепції, яка ставить людину в парадокс. Тоді людина змушена грати подвійну роль, оскільки сила контролю – це «дух» зовні. Ієрархічний підйом природи до розуму та до ідеальних форм було порушено переконанням, що предмет природознавства є виключно фізичним і механічним, відповідно, виникає дуалістична опозиція матерії та духу, природи та кінцевих цілей і благ. Оскільки, людина була, з одного боку, частиною природи, а з іншого – членом царства духу, всі проблеми фокусувалися на її подвійній сутності. У своїй праці «Human nature and conduct» Дьюї пояснює необхідність перетнути фіксовані й обмежувальні поняття природи [2, с. 278].

Він зазначає, що умови та процеси природи породжують невпевненість через різні ризики, тому природа забезпечує саму себе і створює механізми та засоби уникнення небезпек. Природа є певною сумішшю з нестійкого та стабільного. Якщо існування було б або обов'язковою умовою, або випадковістю, то в житті не було б ні комедії, ні трагедії, ні бажання жити. Значення моральності і політики, мистецтва, як технічного,

так і витонченого, релігії, а також самої науки є надзвичайно важливим. Оскільки, ці складові, мають свої засоби для об'єднання в Природі сталого і невіршеного, стабільного і небезпечного. Окрім цього поєднання, не існує таких речей, як цілі, як завершеності або як такі цілі, які ми називаємо цілями. Існує лише єдина інтегрована концепція всесвіту, яка не допускає змін, існує зумовлений хід подій. Немає таких явищ, як процес виконання, відповідно немає ризику провалу, і немає поразки, відсутнє сподівання про можливу перемогу.

Така думка бере свій початок в спробі пояснити людей та їх дії з точки зору науки, оскільки головний аргумент полягає в тому, що, якщо ми можемо пояснити природні явища, за допомогою фізичних законів, то, зможемо, зрозуміти сутність людини. Подібне прагнення було ініційовано низкою відкриттів у науці. Але на відміну від більш ранніх тверджень стосовно місця людини у всесвіті, нова космологія не враховує соціального спрямування. Етичні поняття, зокрема природа свободи, були нейтралізовані неправильним застосуванням або неправильним розумінням природних законів. Артур Кестлер стверджує, що нову космологію він може описати як перехід від керівництва згори до керівництва знизу [6, с. 98]. Він стверджує, що у донаукові часи природні процеси та дії людини пояснювалися згори, за посередництва антропоморфних божеств. Божества були висхідною проекцією людського образу, екстраполяцією людства у висхідному масштабі, але вражаючий успіх нових методів природознавства сприяв кардинальним змінам, оскільки молекули й атоми були екстраполяцією в низхідному масштабі.

В своїх трудах Кестлер зазначає, що етичний нейтралітет науки у поєднанні з її перевіреною методологією забезпечує найефективніші засоби для створення природної системи соціального та етичного керівництва [6, с. 98]. Кестлер, як і Дьюї, сподівався, що розрив між розумом і вірою зникне за допомогою природних законів, та повернеться до свого первісного значення як керівництво до розуміння і керівництво до поведінки.

Як і Кестлер, Дьюї вбачає у сучасній науковій парадигмі породження наукових методів. Вони поділяють думку про те, що наукові факти забезпечать людство засобами, за допомоги яких суспільство може досягти свободи. Взаємодія з об'єктивними умовами не може бути досягнутою ні у всесвіті, що підконтрольний людині, ні у всесвіті, де «керівництво знизу» виключає можливість природної телеології. Тобто, «об'єктивні умови», визначені науковими спостереженнями, можуть визначати істинність або хибність соціальних цінностей.

Ще до Кестлера, Дьюї підвів підсумок своєї позиції щодо значення наукової методології як інструменту розвитку людського розуміння. Він не претендує на те, що моральна теорія заснована на фактах про людську сутність та вивченні конкретних зв'язків між цими фактами з фізичними науками.

Це не зробило б моральне життя настільки ж простою справою, як прогулянка по добре освітленому бульвару. Будь-які дії – це вторгнення в майбутнє. Конфлікт і невизначеність є остаточними рисами. Але, мораль заснована на турботі про факти і отриманні від них необхідних вказівок.

Це поклало край спробі жити в двох різних світах. Це зруйнувало б чітке розмежування між людським і фізичним, а також між моральним, індустріальним і політичним. Мораль заснована на вивченні сутності людини, а не на знехтуванні нею. Це виявило б, що факти про людину збігаються з фактами про природу і, таким чином, з'єднали б етику з фізикою та біологією.

Неможливість жити як в ідеальному, так і в реальному світі є найбільшою перешкодою на шляху досягнення свободи. Поділ розуму та віри робить вибір і дію абстракціями, ідеями, не пов'язаними з фактами людської сутності.

**Висновки.** Отже, можна зробити висновок, що прагматизм надає оптимістичний погляд, урівноважений визнанням характеру нинішніх знань і досвіду. Провідна риса прагматизму полягає в тому, що він не пропонує універсальних і вічних рішень для всіх дій людини, але це аж ніяк не применшує його корисності при взаємодії зі світом, як фізичним, так і метафізичним. Прагматизм є довгоочікуваним відлученням від дитячого прагнення до визначеності та завершеності. Відмова від подвійності реального і ідеального є кроком, який йде далеко до відкриття значних можливостей задля реалізації людського потенціалу. Тобто, результатом збереження прагматичного погляду є віра, яка має в своєму розпорядженні максимальну кількість того, що притаманно людині. Поступово, оскільки людина дізнається про ці відносини за допомогою досліджень і спрямовує їх до своїх власних бажань всередині досвіду, вона самореалізується в своєму світі. Вільям Джеймс зауважував, що життя не має великого значення, якщо людина обмежена тим, що вона не може знати. Підпорядкування способу життя, що ініціюється силами, які не стосуються досвіду, є елементарним різновидом рабства.

#### Список використаних джерел

1. Dewey, John, 1989. 'Freedom and culture', Prometheus Books, 134 p.
2. Dewey, John, 2005. 'Human nature and conduct', Kessinger Publishing, 352 p.
3. Dewey, John, 2008. 'Reconstruction in Philosophy', Forgotten Books, 240 p.
4. White, M., 1973. 'Pragmatism and American mind', NY.: Octagon Books, 220 p.
5. Вольф, ЖК., 1996. 'Прагматизм с методом или без такового? Рорти versus Дьюи', *Логос*, №8, с.92–116.
6. Кестлер, А., 1993. 'Дух в машине', *Вопросы философии*, №10, с.93–122.
7. Пішванова, ВО., 2002. 'Соціокультурна ситуація та її адаптивна роль у соціально-філософській спадщині Дж. Дьюї', *Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць*, К.: *Укр. центр дух. культури*, Вип.28, с.45–56.
8. Хук, С., 2003. 'Моральная теория Джона Дьюи', *Прагматический натурализм в американской философии*, Пер. с англ. В. Кувакин, А. Митрофанова, М.: РГО, с.70–83.
9. Шейн, ГТ., 1986. 'Джон Дьюи', *Перспективы*, №4, с.133–140.

## References

1. Dewey, John, 1989. 'Freedom and culture', Prometheus Books, 134 p.
2. Dewey, John, 2005. 'Human nature and conduct', Kessinger Publishing, 352 p.
3. Dewey, John, 2008. 'Reconstruction in Philosophy', Forgotten Books, 240 p.
4. White, M., 1973. 'Pragmatism and American mind', NY.: *Octagon Books*, 220 p.
5. Vol'f, ZhK., 1996. 'Pragmatizm s metodom ili bez takovogo? Rorti versus D'jui (Pragmatism with or without a method? Rorty versus Dewey)', *Logos*, №8, s.92–116.
6. Kjostler, A., 1993. 'Duh v mashine (Spirit in the car)', *Voprosy filosofii*, №10, s.93–122.
7. Pishvanova, VO., 2002. 'Sociokul'turna sytuacija ta i'i' adaptivna rol' u social'no-filosofs'kij spadshhyni Dzh. D'jui' (Socio-cultural situation and its adaptive role in the socio-philosophical heritage of J. Dewey)', *Mul'tyversum. Filososfs'kij al'manah: Zbirnyk naukovyh prac'*, K.: *Ukr. centr duh. kul'tury*, Vyp.28, s.45–56.
8. Huk, S., 2003. 'Moral'naja teorija Dzhona D'jui (John Dewey Moral Theory)', *Pragmaticheskij naturalizm v amerikanskoj filosofii*, Per. s angl. V. Kuvakin, A. Mitrofanova, M.: *RGO*, s.70–83.
9. Shejn, GG., 1986. 'Dzhon D'jui (John Dewey)', *Perspektivy*, №4, s.133–140.

\* \* \*



УДК 165.242.2:316.77

**ЗМІСТ, ЗНАЧЕННЯ, РОЗУМІННЯ  
У КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРИ****SENSE, MEANING, PERCEPTION  
IN COMMUNICATIVE SPACE****Паскалова М. І.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін, Військова академія (м. Одеса) (Одеса, Україна), e-mail: marinapaskalova@gmail.com

**Paskalova M. I.,**

candidate of philosophical sciences, associate professor of Department of Human and Social and Economic Sciences, Odesa Military Academy (Odesa, Ukraine), e-mail: marinapaskalova@gmail.com

Зроблена спроба прояснити деякі аспекти проблеми співвідношення смислу, значення та розуміння у комунікативному просторі. Звернено увагу на те, що знання значення слова або знаку, який несе в собі певну інформацію, не завжди означає усвідомлення смислу цієї інформації й навпаки, усвідомлення смислу може відбутися навіть без розуміння значення. Також з'ясовано, що одне значення може наповнюватися декількома смислами. Розглянуті випадки, у яких смисл і розуміння можуть використовуватися як синоніми, а в яких таке отождошення є недоречним.

Мета статті полягає в аналізі особливостей транслювання смислів та їх розуміння у комунікативному просторі.

**Ключові слова:** смисл, значення, розуміння, комунікативний простір, реципієнт, комунікатор.

The article attempts to clarify some aspects of relationship between sense, meaning and perception in communicative space. It is noted that knowing the meaning of a word or symbol, which includes certain information, does not always mean obtaining the sense of this information; and vice versa, obtaining the sense may occur even without knowing the meaning. It is found out that one meaning may include several senses. There are cases discussed when sense and meaning can be used as synonyms, and those when such equation is inappropriate.

The purpose of the article is to analyze the peculiarities of passing senses and their perception in communicative space.

**Keywords:** sense, meaning, perception, communicative space, recipient, communicator.

**Актуальність теми дослідження.** Комунікація є природньою потребою людини, невід'ємною частиною існування особистості. Тільки завдяки комунікації людина і може пізнавати світ, сприймати культурну спадщину людства. Словник трактує комунікацію як процес обміну смисловою інформацією між людьми (індивідами і групами) за допомогою знаків і символів, при якому інформація передається цілеспрямовано, приймається вибірково відповідно до визначених правил, незалежно від того, призводить цей процес до взаєморозуміння чи ні. Підкреслимо, що процес комунікації передбачає обмін смисловою інформацією. Якщо, інформація буде не належним чином інтерпретована, або не зрозуміла, то процес комунікації не виконає свого основного завдання – налагодження розуміння між членами соціуму. Однак, не рідкими є випадки, коли ми не зовсім вірно розуміємо сприйняте, так би мовити не правильно «влвовлюємо смисл», або спотворюємо цей смисл наповнюючи невірним розумінням отриману інформацію.

Буває, що говорячи звичайними та звичними словами про мало зрозуміле, ми можемо створювати відчуття удаваного глибокого розуміння, однак, якщо починаємо намагатися надати більш чітку характеристику об'єкту, який став предметом нашої уваги, або співвіднести наше розуміння із іншими людьми, виникають серйозні утруднення. Виявляється, що відчуття щодо розуміння того або іншого явища, або правильної інтерпретації знака, який його позначає, можуть виникати й без реального розуміння. А невірне розуміння призводить до спотворення образу реальності.

**Постановка проблеми.** Передавання смислів у міжособистісному спілкуванні є ключовим аспектом для розуміння людини людиною, сприйняття та правильна інтерпретація закладених смислів у об'єкти дійсності є необхідною складовою для освоєння реальності людською істотою. Помилки у розумінні та інтерпретації смислів ускладнюють комунікацію, обмежують пізнавальні можливості особистості, погіршують адаптацію до соціокультурного середовища. Прояснення деяких аспектів проблеми співвідношення смислу, значення та розуміння у комунікативному просторі сприятиме уникненню або вирішення хоча б деяких із означених питань.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблеми смислу, значення і розуміння цікавили дослідників різних областей знань завжди. Однак більш детального розвитку ці проблеми отримали у філософії, психології та лінгвістиці. В філософії питання прояснення смислу ставали предметом дослідження В. Дільтейя, Г. Шпета. Одним із перших розмежував поняття смисл та значення Г. Фреге. В роботах Е. Гуссерля проблема співвідношення значення і смислу немає однозначного вирішення, іноді ці два поняття використовуються як синоніми іноді ні. Значно збагатили цю проблематику дослідження Вітгенштейна Л. щодо співвідношення мови та світу, саме він поклав початок лінгвістичній філософії. В теорії комунікації В. Флюссера піднімаються питання спів-творіння смислу у процесі діалогу. Ця тематика цікавила таких філософів як Ч. Пирс, О. Лосев, Ж. Дерріда, Р. Карнап, Г. Щедровицький та інші.

Серед психологів які приділяли увагу поняттям смислу та значення можна назвати такі відомі прізвища як: О. Леоньєв, Л. Виготський, Е. Шпрангер, В. Франкл, Ж. Лакан, М. Бахтін та багато інших. Не можна не згадати про відомих лінгвістів Ф. Соссюра, Р. Якобсона, У. Моріса та інших.

Незважаючи на достатньо глибоку розробленість заявленої проблематики все ж таки, досі не можна із однозначною впевненістю сказати що собою представляє смисл для людини і яким чином він набувається, до того ж, дуже часто, розглядаючи феномени смислу та значення, дослідники переважно використовують образ абстрактного індивіда, виключеного із соціальних зв'язків з іншими людьми та взаємовідносин із оточуючим світом. Однак, всі елементи буття тісно

переплетені, знаходяться у нерозривному зв'язку та впливають один на одного. Що зумовлює необхідність пізнання феноменів у взаємозв'язку із середою у лоні якої вони функціонують.

**Мета статті.** Проаналізувати особливості транслювання смислів та їх розуміння у комунікативному просторі.

**Виклад основного матеріалу.** Включаючись у комунікативний процес ми маємо на меті отримати або передати інформацію, і при цьому вважаємо цей процес вдалим, якщо щось зрозуміли або відчуваємо, що зрозуміли нас. Для спілкування із людьми ми використовуємо мову. Як зауважив Дж. Пирс: «Ми використовуємо слова, щоб дізнаватися про зв'язки між предметами і діями та запам'ятати їх, щоб навчити інших або навчитися у них, щоб так або інакше вплинути на оточуючих. Щоб словами можливо було користуватися, співрозмовники мають співвідносити їх із одними й тими ж самими, або практично із одними й тими ж самими предметами та діями» [3, с. 147]. Саме тому, що життєвий досвід, який відбивається у мові різняться можуть виникати певні непорозуміння у представників різних культур, національностей, соціальних прошарків.

Перш ніж перейти до питання транслювання смислів треба декілька слів сказати про комунікативний простір де відбуваються міжособистісні відношення. Під комунікативним простором розуміють соціально–психологічне середовище, де можливо побудувати адекватну комунікативну модель. Тобто це таке середовище у якому можливо реалізувати форму–вально–розвиваючу, змістовно–смыслову, уточнюючо–результативну функції комунікації. У комунікативному просторі виокремлюють такі складові як: наміри та цілі учасників комунікативного процесу; відносини й позиції партнерів; взаємозв'язки, взаємозалежності, взаємовпливи, взаєморозуміння; зворотний зв'язок і загальне інформаційне поле; засоби інформації і канали передачі інформації; норми спілкування, мовні цінності; загальний смисл. У комунікативному просторі суб'єкти комунікації за допомогою вербальних і невербальних засобів передачі інформації здійснюють процес взаємозв'язку. За допомогою мови відбувається кодування і декодування інформації, тобто комунікатор у процесі говоріння кодує, а реципієнт у процесі слухання декодує цю інформацію. При цьому для комунікатора смисл інформації випереджає процес кодування в символи, оскільки, перш ніж передавати інформацію, необхідно спочатку мати певний задум. Для реципієнта смисл отриманого повідомлення розкривається майже одночасно з декодуванням, а далі настає процес інтерпретації інформації. Важливим елементом комунікативного процесу є зворотний зв'язок. Саме завдяки йому й можливо судити чи сприйняв реципієнт повідомлення комунікатора чи ні. Результатом успішної комунікації є створення загального смислу, налагодження діалогічних відносин, які ведуть до збільшення та прийняття (неприйняття) інформації.

Так, результатом комунікації має стати досягнення загального смислу всіма учасниками комунікативного процесу. Реципієнт має проникнути у смисл інформації переданої комунікатором. Однак, як свідчить досвід це відбувається не завжди. Бувають випадки, і доволі часто, коли люди навіть говорячи однією мовою не правильно розуміють один одного, або спотворюють сприйнятий смисл.

О. Леоньєв вважає, що таке можливе, оскільки поняття смислу виражає найбільш інтимні, індивідуальні, важко комунікаційні або взагалі некомунікаційні пласти досвіду. На думку автора, поняття смислу протиставляється поняттю значення, і саме останнє, сприймається реципієнтом. Значення це соціокультурні інваріанти, в яких закріплюється загальний, спільний досвід. Значення, стверджує відомий психолог, слугує однозначній фіксації і передачі досвіду в просторі й в часі... [4, с. 334].

Таким чином, непорозуміння у комунікативному процесі можуть статися з причин наповнення одних й тих самих значень різними смислами. Оскільки значення являє собою відображення дійсності незалежно від індивідуального особистого ставлення до неї людини. Значення слова існує реально і усвідомлюється людиною в певній діяльності, і в ній же слово набуває смислу, тобто суб'єктивне для людини значення. Життєвий досвід, здобуті знання, особистісні якості людини все це безпосередньо впливає на смисл яким вона наповнює слова або інші знаки які несуть інформацію.

Наприклад, двом жінкам у яких суттєва різниця у віці не завжди вдається прийти до порозуміння чи є любов даром або карою, за умови, що молода дівчина має перші романтичні відносини, які захоплюють її приносять радість і задоволення, вона на цей час не має в своєму досвіді нічого, щоб порушувало позитивні настрої, а у літньої жінки за плечима два розлучення та купа діточок яких вона виховує одна. Для обох жінок які живуть у одному культурному середовищі значення слова «любов» є однаковим, а от смислове наповнення змінилося у відповідності до життєвого досвіду.

Смисл – особливий зміст, яким людина наділяє прояви своєї життєдіяльності, предмети та явища об'єктивного світу в процесі його духовно–практичного освоєння, і внаслідок цього надає їм певного значення в системі людської культури, в ієрархії суспільних цінностей. Характеризуючи суспільні властивості речей, смисл наголошує їх місце у житті людини, вказує на їхнє суспільно–історичне призначення [6, с. 590].

Е. Гуссерль зауважував, що саме буття нашої свідомості наповнюють світ смислом. Тому чим краще ми знаємо людину, чим більше знаємо про неї, тим легше нам проникати у смисл інформації яку отримуємо від неї.

Л. Виготський зазначає слово набуває свого смислу тільки у фразі, але сама фраза набуває смислу тільки в контексті абзацу, абзац – в контексті книги, книга – в контексті всієї творчості автора. Дійсний

зміст кожного слова визначається в кінцевому рахунку всім багатством існуючих у свідомості моментів, що відносяться до того, що виражено даними словом [2, с. 285]. Л. Виготський наголошує, що смисл – це висловлюваний за допомогою слова (або слів) зміст думки. Він тісно пов'язаний із значенням слова, але не тотожний йому.

Так, іноді, образившись на свого знайомого за те, що той не слухає слухних, на нашу думку, порад щодо припинення ним якоїсь справи ми можемо сказати йому: «Ну, тоді удачі». Побажання удачі має певне постійне значення, однак в контексті нашого непорозуміння із знайомим воно окрім свого основного значення набуває додаткового, а саме «коли ти так вчиниш, то на тебе чекає невдача».

Значення можна співвіднести із сутністю предмету, з певним знаком в якому воно зафіксоване. Знак – матеріальний предмет (явище, подія), що в процесі спілкування людей виступає як представник якогось іншого предмета, властивості, відношення й використовується для придбання, зберігання, перетворення, передачі інформації [6, с. 228]. Значення, кожним учасником комунікативного процесу, може інтерпретуватися в залежності від власного досвіду і тоді воно набуває певного смислу.

Г. Фреге також вказує на те, що текст може мати тільки одне значення, але кілька смислів, або ж не мати значення (якщо в реальності йому ніщо не відповідає), але мати при цьому смисл.

Іншими словами в значеннях об'єкти дійсності відображаються об'єктивно, тобто, незалежно від мотивів і потреб індивіда, а в смислах відображується суб'єктивне ставлення індивіда до об'єктів дійсності.

Не можна не звернути увагу і на зворотню ситуацію, коли смисл стає зрозумілим, але значення не відоме. На наявність подібних ситуацій у своїй роботі вказує Г. Щедровицький. Смисл – це те, що ми схопили, щоб зрозуміти вираз, коли нам його сказали. З другого боку, значення виразу потрібно ще відкривати з допомогою емпіричного дослідження або яким-небудь іншим шляхом – і це потрібно, крім того, що в нас є знання мови; можна – і це вельми ймовірно – розуміти вираз, але не знати його значення [7, с. 31].

Так, наприклад, згадаємо добре відомий вислів який історія приписує Сократу, а саме «Я знаю, що нічого не знаю». Смисл вислову, який полягає у відсутності знання у того, хто говорить стає зрозумілим кожному хто це почув, а от дізнатися про значення цього виразу можуть лише ті хто більш глибоко зацікавиться філософією й ознайомитися із глумаченням самого Сократа.

Ще один аспект на який автор статті хотів би звернути увагу, це співвідношення понять розуміння та смислу. Чи можна стверджувати, що під час комунікації ми досягнули смисл сказаного або лише зрозуміли комунікатора? А може це одне й те ж саме?

Ми находимо цікавими роздуми з цього приводу Г. Щедровицького. Смисл для Г. Щедровицького

є елемент системи діяльності, який може бути заданий тільки через організацію відповідної системи діяльності, системи акту комунікацій. Автор звертає увагу, що буденне вживання слів «розуміння» та «смисл» наштовхує на те, щоб визначити «смисл», як те що розуміється нами при прочитанні тексту або в ситуації спілкування. Багато дослідників через це, як зауважує Г. Щедровицький, представляють «смисл» як предмет розуміння, або як його продукт. Проте таке визначення «смислу» є надуманим. Утруднення які виникають при спробах науково зафіксувати та описати «смисл», виходячи з актив розуміння, пояснюються щонайперше тим, що розуміння як таке не є продуктивною діяльністю і тому «смисл» не може розглядатися і трактуватися за схемою предметів і продуктів розуміння. І, автор, висуває припущення, що на рівні простої комунікації не існує ніякого смислу, відмінного від самих процесів розуміння, які співвідносять і пов'язують елементи тексту–повідомлення один з одним і з елементами відновлюваної ситуації [7, с. 32–33]. Підводячи підсумок сказаного сам автор наголошує на тому, що на рівні простої комунікації смислу не існує, а існують лише процеси розуміння. Смисл з'являється або повинен з'явитися у більш складних системах діяльності, таких як дослідницька діяльність.

Таким чином, розуміння являє собою дію виявлення та засвоєння смислу. Тобто саме розуміння не може бути смислом, вони не є тотожні одне одному. До того ж розуміння може розширюватися, доповнюватися. І, якщо, наповнюючи значення певним змістом ми надаємо йому смисл, то кажучи про розширення розуміння ми маємо на увазі наповнення значення ще якимись смислами, окрім основного.

Яскравий і простий приклад, що пояснює сказане наводить російський філософ О. В. Болдачев. Коли ми читаємо слово «яблуко», ми говоримо про поняття «Яблуко» (яке є його значенням), а коли написано «заборонений плід», то ми згадуємо біблійну історію, розуміємо: а ... мовляв, це в смислі «Яблуко». Тобто про смисл ми говоримо тоді, коли поняття («Яблуко»), що виникає у нас в голові при прочитанні тексту, безпосередньо не впливає зі слів, зі знання слів, а лише мається на увазі. Ми так і говоримо: «я знаю значення всіх слів [тобто у мене в голові є всі поняття, які означають ці слова], але не розумію смисл фрази». Знаю, і що таке «заборонений», і «плід», а смисл в чому не розумію? А смисл – це поняття «Яблуко», для сприйняття, розуміння якого необхідне знання контексту, знаходження в культурно–понятійному полі християнської цивілізації [1].

Так і в процесі комунікації ми можемо сприймати інформацію знаючи значення слів, розуміти сказане але смислу при цьому не «вловлювати». Іноді, такі прикраси трапляються на заняттях із учнями. Коли викладач говорить із ними на рідній їм мові, використовує слова значення яких вони добре розуміють, але смисл «вислизає» від них. Оскільки для наповнення



значень смислом необхідно більше ніж просто правильно інтерпретувати знаку або слова. Смысл існує тільки в індивідуальній свідомості, але виникати він може лише в контексті культури.

**Висновки.** Сумуючи все вище зазначене ми можемо сказати наступне. Під час комунікативного процесу комунікатор не завжди може донести до реципієнта смысл інформації, що передається. Це пов'язане із тим, що в процесі соціалізації та навчання ми засвоюємо лише значення слів і знаків, знання цих значень дозволяє нам розуміти один одного, однак смысл почутого або сприйнятого є індивідуальним надбання кожної людини, це є результатом її досвіду, пізнання та самопізнання. Тому так складно, іноді, представникам різних соціальних прошарків, вікових груп, навіть різних статей знайти «точки перетину». Вони говорять на одній мові й, здавалося б, мають на увазі одні й ті ж самі явища, але наповнюють ці явища різним смислом. Людям які перебувають або перебували у схожих життєвих обставинах, мають схожий досвід та об'єм знань, простіше донести смысл своїх думок під час комунікації, однак, все ж таки повністю проникнути у смысл іншої особи неможливо. Оскільки передати та сприйняти смысл повністю це б означало злитися із іншою особою.

Не зважаючи на те, що проблеми змісту, значення та розуміння є ключовими ідеями багатьох філософських напрямів, все ж таки, досі ці проблеми не мають однозначного вирішення. Не стихають дискусії з приводу співвідношення значення та змісту. Дослідники не мають чіткого розуміння яким чином формується смысл і звідки він береться в індивідуальній свідомості. Поняття розуміння у різних дослідників також має різні інтерпретації. А, відтак, ці проблеми досі залишаються актуальними і потребують подальшого вивчення.

#### Список використаних джерел

1. Болдачев, ВБ., 2015. 'Пояснение про смысл, значение, понятие и понимание'. Доступно: <https://boldachev.livejournal.com/147245.html> [Дата звернення 11 Січня 2019].
2. Выготский, ЛС., 1934. 'Мышление и речь. Психологические исследования', М.: Гос. соц. эконом. издательство, 325 с.
3. Пирс, Дж., 1967. 'Символы, сигналы, шумы. Закономерности и процессы передачи информации', М.: «Мир», 333 с.
4. Леонтьев, ДА., 2003. 'Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности', М.: Смысл, 488 с.
5. Сакун, АВ., 2015. 'Евристика сучасності: знання, інновація, творчість: монографія', К.: Книга, 352 с.
6. Шинкарук, ВІ., ред., 2002. 'Філософський енциклопедичний словник', К.: «Арбіс», 742 с.
7. Щедровицький, ГП., 2016. 'Смысл і значення', *Психологія і суспільство*, №3, с.24–45.

#### References

1. Boldachev, V.B., 2015. 'Poyasneniie pro smysl, znacheniiie, poniatiiie i ponimaniie (Clarifying Sense, Meaning, Concept, and Perception)'. Dostupno: <https://boldachev.livejournal.com/147245.html> [Data zvernennya 11 Sichnya 2019].
2. Vygotskii, L.S., 1934. 'Myshlieniiie i rech. Psikhologicheskiiie issledovaniia (Thought and Speech. Psychological Studies)', М.: Gos. sots.–ekonom. izdatielstvo, 325 s.
3. Pirs, D., 1967. 'Simvoly, signaly, shumy. Zakonomernosti i protsessy peredachi informatsii (Symbols, Signals and Noise: the Nature and Process of Communication)', М.: Mir, 333 s.

4. Leontiev, D.A., 2003. 'Psikhologiiia smysla: priroda, stroieniie i dinamika smyslovoi realnosti (Psychology of Notion: Nature, Formation and Dynamics of the Notional Reality)', М.: Смысл, 488 s.

5. Sakun, A.V., 2015. 'Evrystyka suchasnosti: znannia, innovatsiia, tvorchist: monohrafiia (Heuristics of Modernity: Knowledge, Innovation, Creativity: a monograph)', К.: Книга, 352 s.

6. Shynkaruk, V.I., red., 2002. 'Filosofskiyi entsyklopedychnyi slovnyk (Philosophical Encyclopedic Dictionary)', К.: Арбіс, 742 s.

7. Schedrovyt'skyi, H.P., 2016. 'Smysl i znachennia (Sense and Meaning)', *Psyholohiia i suspilstvo*, №3, s.24–45.

\* \* \*

УДК 130.2

**СВЯТО ЯК СОЦІАЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ  
ФЕНОМЕН: ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ АНАЛІЗ****HOLIDAY AS A SOCIO-CULTURAL  
PHENOMENON: FUNCTIONAL ANALYSIS****Поправко О. В.,**

кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії, археології і філософії, Мелітопольський державний педагогічний університет ім. Богдана Хмельницького (Мелітополь, Україна), e-mail: popravko\_olga@ukr.net

**Popravko O. V.,**

Candidate of Philosophy, Senior Lecturer of the Department of History, Archeology and Philosophy, Melitopol State Pedagogical University named after Bogdan Khmelnytsky (Melitopol, Ukraine), e-mail: popravko\_olga@ukr.net

*Розкрито функціональний діапазон свята як соціально-культурного феномену. Автор переконаний, що свято як багатовимірне внутрішньо суперечливе явище може бути усвідомлене в усій своїй поліфункціональній значимості тільки за допомогою аналізу його специфічної дієвості як символічної форми, вписаної в загальне тіло культури. Він пропонує власний підхід, який враховує сутнісні характеристики свята як культурно-засадиного феномену, що обумовлюють необхідність його існування в сучасному соціокультурному просторі.*

*Функціональний діапазон свята має універсальні параметри – ключові функціонально-значеннєві блоки, кожен з яких містить сукупність функцій, які перетинаються між собою, підсилюючи та доповнюючи одна одну.*

*Автор виділяє культурно-, людино- і соціальноформуючі функціональні блоки, кожен з яких містить систему власних функцій. Наскрізними функціями, кожна з яких також є багатовимірною, можна вважати смислоформуючу, компенсаторну, комунікативну, художньо-естетичну, виховну, а також формування простору свободи в культурному бутті людини.*

*Запропонований варіант класифікації розширює уявлення про свято як соціально-культурний феномен і дозволяє наблизитись до усвідомлення методології його вивчення.*

**Ключові слова:** свято, соціокультурний простір, функціональний діапазон, функціонально-сміслові блоки.

*The article describes the functional range of the holiday as a socio-cultural phenomenon. The author is convinced that the holiday as a multidimensional internal contradictory phenomenon can be realized in its entire polyfunctional significance only through the analysis of its specific effectiveness as a symbolic form, inscribed in the general body of culture. She offers her own approach, which takes into account the essential characteristics of the holiday as a cultural and fundamental phenomenon, which determine the necessity of its existence in contemporary socio-cultural space.*

*The functional range of the holidays has universal parameters – key functional and semantic blocks, each containing a set of functions that intersect each other, amplifying and complementing each other.*

*The author highlights cultural, human and social forming functional blocks, each of which contains a system of its own functions. Transversal functions, each of which are also multidimensional, can be considered senseforming, compensatory, communicative, artistic and aesthetic, educational, as well as the formation of the space of freedom in the cultural existence of man.*

*The proposed classification option broadens the idea of a holiday as a socio-cultural phenomenon and allows you to come closer to understanding the methodology of its study.*

**Keywords:** holiday, socio-cultural space, functional range, functional-semantic blocks.

Свято як соціальне й культурне явище супроводжувало всю історію розвитку людства. Виступаючи важливим елементом соціально-культурної організації воно було своєрідною формою регулювання людської діяльності.

Свято як феномен неодноразово виступало об'єктом дослідження, але й сьогодні воно не

втратило своєї актуальності, адже залишається важливою й неодмінною складовою сучасної соціокультурної реальності. Однією з проблем, яка виникає при дослідженні свята, є визначення його функціонального діапазону.

Кожен дослідник, який досліджував свято, певною мірою торкався питання його функціонального значення, хоча саме це значення осмислювалось виходячи з різних теоретико-методологічних настанов. Суттєвий доробок щодо системного осмислення цього питання міститься в концепції М. Бахтіна, який розглянув значення й функціональні аспекти західноєвропейського карнавалу періоду Середньовіччя та епохи Відродження. А. Піотровський описав функції масових свят античної карнавальної традиції. Функціональне значення свят різних епох вивчали О. Беніфанд, Д. Генкін, А. Мазаєв. К. Жигульський, Д. Угринович. Власне бачення функціонального діапазону свята пропонують Я. Белоусов, Т. Ванченко, С. Герасімов, І. Гужова, Н. Лаврикова, М. Литвинова, М. Медведєва, І. Проніна та інші сучасні дослідники.

Ми пропонуємо власний підхід до вирішення зазначеної проблеми. У святі концентруються абсолютні рівні людського життя, у загальному вигляді осягається сутність культурного буття, часу, простору, колективності, врешті-решт, культурності, антропності й соціальності, взятих у їхній цілісності й суттєвості [12, с. 114]. Ці сутнісні характеристики необхідно враховувати при осмисленні його функціонального діапазону.

У результаті проведеного нами аналізу існуючих підходів до визначення функціонального значення свята було виявлено, що вже сформувався певний комплект його основних функцій, який, проте, має певні варіації як стосовно їхньої номенклатури, так і самої характеристики та логіки розташування. Я. Белоусов визначає такі функції свята: 1) урочисте відновлення життя, 2) комунікативна й регулятивна (задоволення потреби в спілкуванні й знятті соціальних обмежень), 3) компенсаторна (зняття напруги, відновлення фізичних і психічних сил), 4) емоційно-психологічна (засіб емоційної розрядки), 5) ідеологічного й морального виховання, 6) цілісна функція, що включає в себе всі попередні [1, с. 78]. Л. Лаптева називає такі функції: 1) ідеологічна, 2) виховна, 3) інформативно-комунікативна, 4) інтегративна, 5) ігрова, 6) рекреаційно-компенсаторна [8, с. 1240]. Д. Бурменська пропонує такий перелік: 1) комунікативна, 2) ідеологічна або виховна, 3) компенсаторна, 4) рекреативна, 5) ігрова, 6) інтегративна, 7) консервативна, 8) естетична [2].

Як бачимо, наведені приклади (а вони є досить типовими) мають багато спільного – наголос у них зроблено переважно на соціальному вимірі функціонального діапазону свята, але його значення як особливої символічної форми культури залишилось поза увагою.

Метою нашого дослідження є визначення ключових функціональних блоків свята саме як символічної форми культури, що дозволить

окреслити його визначальні функціонально–смыслові грані.

Свято як багатомірне внутрішньо суперечливе явище може бути усвідомлене в усій своїй поліфункціональній значущості тільки за допомогою аналізу його специфічної дієвості як символічної форми, вписаної в загальне тіло культури. Відповідно до такого підходу, історично й логічно первинною є *культуроформуюча* функція свята. Як символічна форма культури, вписана в загальний її текст, свято здійснює *конститутивний* вплив на культурне буття людини. Ця вихідна і визначальна для нього функція може бути конкретизована та розкрита через виділення низки інших.

Насамперед, свято як символічна форма культури здійснює визначальний вплив на *конституювання культурного хронотопу*. В усіх наукових концепціях свято сутнісно співвідноситься із часом. Більше того, воно бере участь у конституюванні самого феномену часу. Як наголошує О. Пігалев, головне завдання кожного свята – створення й підтримання певного спільного ритму [11].

Упорядкований за допомогою свята відлік часу – календар – покладений в основу життєдіяльності будь–якої культурної спільноти (суспільства). Причому, між календарем і святом існують відносини взаємопроникнення: не лише календар впливає на свято, а й навпаки. Святково–календарне взаємопроникнення призводить до того, що «ритм і свято, виступаючи «вузловими» моментами часу реального життя, допомагають створювати основу календаря» [5, с. 57] і разом упорядковують культурний хронотоп. Навіть після закінчення свят, їх упорядковуючий вплив на хронотоп культури не припиняється. З одного боку, «учасники культури переконані, що дія ця актуалізує якесь благо й якийсь вищий порядок речей, освячує при цьому їх звичайне життя» [13, с. 25], а з іншого, внаслідок цього, саме буденне життя сприймається як своєрідна підготовка до майбутніх святково–ритуальних дійств.

Здійснюючи конституювання й структурування часу культури, свято як її символічна форма впливає на конституювання й структурування культурного простору. Ми маємо на увазі, що простір і час в культурі утворюють і єдиний буттєвий, і єдиний символічний смисловий континуум. Адже свято символічно відтворює не тільки сакральний час творення світу, але і його сакральний порядок, ритуально втілюючи його в життя.

Значення свята для конституювання і структурування символічного простору культури можна конкретизувати за допомогою виокремлення ще однієї його фундаментальної складової – *смыслотворення*. Свято вносить і відтворює у культурному бутті сакральні смисли. Але воно виконує не тільки функцію смыслопокладання, а й *упорядкування смислів*. Завдяки вже своєму власному, святковому хронотопу, в якому завжди виділяється якесь головне свято, ця символічна форма культури виконує функцію *ціннісно–*

*смыслової інтеграції*, а також вибудовує у просторі культури конститутивну для нього *ієрархію* цінностей і смислів, закріплюючи цю ієрархію у відповідних святкових ритуалах. До того ж, саме свято є конгломератом різних елементів зі зворотньо–поступальним рухом. У цьому сенсі в його змісті можна побачити прояв «ідеї вічного повернення», повернення до того, що вже було й підтвердило свою буттєву продуктивність. Регулярно циклічне «повторювання» в святкових ритуалах, у яких символічно втілені й закріплені найбільш значущі для певної спільноти вищі цінності й смисли, а також продуктивний досвід соціокультурного життя, надає святу функціонального *значення колективної пам'яті та механізму культурної спадковості*.

Колективний досвід не транслюється в культурі безпосередньо. Він узагальнюється, осмыслюється, виражається й передається наступним поколінням за допомогою символічної «мови» культури, через сукупність її символічних форм. У цьому сенсі свято (його особлива обрядово–видовищна мова) є символічним вираженням установлених зразків поведінки, зведених до автоматизму їх постійним ритуально–циклічним повторенням. У такий спосіб свято стає резервуаром колективної пам'яті й важливою складовою механізму наслідування традицій, за допомогою яких соціальне життя шукає додаткові опори своєї стабільності. Саме за допомогою свята традиційний досвід відтворюється знову і знову й у такий спосіб передається в часі від покоління до покоління. «Невідомо, якою буде людина через 1000 років, – зазначає В. Ключевський, – але якщо відібрати в сучасної людини цей нажитий скарб свят, обрядів, що дістався їй у спадок, то вона все забуде, всьому розучиться й повинна буде все починати спочатку» [7, с. 4].

У свою чергу, виконуючи ці функції, свято *надає культурній реальності визначеної етнічної та національної специфіки*. У цьому також міститься культуроформуюче значення свята, оскільки культура завжди існує не в «чистому» вигляді, а у визначених етнічних та національних формах.

Як показав компаративний аналіз свят різних народів [3, с. 52], окремі святкові елементи мають загальний характер і можуть повторюватись у традиціях багатьох народів. Це насамперед стосується того пласту свята, який символічно виражає сакральні смисли. Але ці елементи вписані в загальну систему традицій можуть утворювати й нові комбінації з іншими елементами, які вже символічно виражають узагальнений колективний досвід, який є значущим саме для певної культурної спільноти. «Саме в цьому особливому системному взаємозв'язку полягає джерело індивідуальної неповторності культур і трансляції досвіду кожної з них» [10, с. 201]. Цей особливий системний взаємозв'язок надає святу характеру самотутньої й неповторної святкової культури певного народу. Саме в межах такої святкової культури свято може існувати й перетворюватись із певного ідеально–типового конструктору на реальний феномен



культурного буття. І лише в якості святкової культури воно закріплює, укорінює й передає традиційні цінності цієї конкретної культури, визначаючи тим самим її етнічну й національну специфіку.

Функціональне значення свята для конституювання й структурування культурного хронотопу має ще один вимір, зумовлений протиставленням свята будням. Свято у цій компаративній опозиції набуває сенсу особливого, ідеального світу, що добудовується до світу звичайного, буденного, виконуючи *компенсаторну* функцію. М. Хренов характеризує її як «терапевтичну» або «катарсичну». По суті, дослідник має на увазі задоволення психофізіологічних потреб, при цьому він вказує на ефект морального очищення від посту та оргій [14, с. 144]. Отже, компенсаторна функція також є багатомірною й обумовлена спроможністю свята задовольняти ті фізіологічні, соціально-психологічні та екзистенційно-психологічні потреби, які не можуть бути задоволені в буденному житті.

Компенсаторне значення свята по відношенню до буднів можна також інтерпретувати як встановлення й підтримання балансу між природним і духовним в людині та її культурному бутті. У цьому проявляється *гармонізуюче значення* свята.

Якщо для буднів визначальною є практична діяльність, праця і, відповідно, практично-перетворювальне освоєння дійсності, практично-перетворювальне ставлення до світу, то для свята визначальною є символічна діяльність, ідеально-духовне освоєння дійсності, духовно-перетворювальне ставлення до світу. Звідси випливає ще одна, *художньо-естетична* функція свята. Вона полягає в тому, що святкові ритуали (дійства), оформленні як вистави, пробуджують, формують і розвивають естетичні почуття та уявлення людини, а також є джерелом народження як окремих видів мистецтва, так і мистецтва як самостійної символічної форми культури.

Художньо-естетична функція також є синтетичною. Вона перетинається з іншими, підсилюється ними й підсилює їх. Свято естетично організує й переформлює перебіг людського життя, вносячи елементи повноти, задоволення й гармонії, порівнюючи і співвідносячи його з уявленнями про ідеальний і природовідповідний спосіб життя, про Благо, Красу й Досконалість. Отже, художньо-естетична функція свята синтезується із смислоформуючою, гармонізуючо-виховною, функціями емоційної та екзистенційної психологічної розрядки тощо, а також перетинається із функціями культурної пам'яті й культурного наслідування.

Художньо-естетичну функцію можна вважати однією з фундаментальних. У сфері свята зароджується естетична свідомість з її здатністю цінувати гарне, народжене національною культурою, і надавати їй особливого змісту. На ґрунті святкової естетичної свідомості формується уява людини, а також здатність радіти й сміятися. Ці

людські можливості об'єктивуються в синкретичних діях танцю, музики, співу, драматичної гри, спортивних змагань тощо [6, с. 32]. На пізніших етапах розвитку людства естетична свідомість спонукає до створення художнього образу, який відповідає життєвим ситуаціям, що допомагає досягати найбільшого ефекту в передачі смислів і вражень. Ефект естетичної функції зростає, адже ситуація причетності супроводжується емоційним піднесенням особистості, який підсилюється впливом зображально-виражальних художніх засобів. Закріплюючись у структурі свята, уся сукупність перерахованих виразних засобів створює особливе святкове світовідчуття, особливу ситуацію готовності людини до сприйняття подій, тому в будь-якому святі важлива не тільки його тема, а й те, як і за допомогою чого вона передається. Свято є носієм досвіду вільного спілкування, а також традиції, уявлень про цінності, у тому числі, й естетичні. Наповнюючи життя людей гармонію, свято виконує свою головну естетичну функцію – *смислоформування соціуму в культуротворчому процесі*.

Зазначимо, що усі вище описані функції свята можуть бути розглянуті не тільки як культуроформуючі, але і як *людиноформуючі*. Таким чином, ми можемо умовно виділити ще одну функціонально-смислову грань свята, яка є для нього базовою. Це виділення є умовним, оскільки людиноформуюча функція свята невідривно пов'язана з культуроформуючою і кожна з них є своєрідною конкретизацією та продовженням одна одної. Водночас, таке відокремлення є теоретично виправданим, оскільки кожна із функціональних граней свята акцентує в його конструктивному потенціалі низку специфічних смислових значень.

Свято *формує у хронотопі культури простір свободи*, сприяє *формуванню й розвитку здатності людини до трансцендентування*, до виходу у світ надутілітарних, вищих, Абсолютних цінностей і смислів. У свою чергу, ця здатність лежить в основі *формування й розвитку духовності* людини. Під духовністю ми розуміємо «ціннісно-смислову форму людини і її буття у світі, що є способом самовизначення, самоактуалізації, самоздійснення і саморозвитку людини в бутті» [4, с. 55]. А оскільки духовність є невід'ємною опосередковуючою ланкою в усіх процесах людської життєдіяльності і найважливішою складовою людського буття й культури, то свято проявляє своє не тільки людино-, а й культуро- та соціоформує значення.

Наявність і відтворення у межах святкового хронотопу святкової картини світу, надає свята *світоглядноформуючого значення*. Світоглядна функція свята невідривно пов'язана зі смислоформуючою, є її своєрідною конкретизацією й продовженням. Саме через смислопокладання, упорядкування смислів і ціннісно-смислову інтеграцію свято бере активну участь у формуванні світорозуміння і світовідношення людини в культурі. Причому, виконуючи світоглядну функцію, свято формує оптимістичне світовідношення, оскільки забезпечує «урочисте

відновлення життя і утворює опозицію не просто звичайним дням (будням), а особливо нещасливим дням» [11].

Світоглядна функція свята є складовою його *виховного потенціалу*. Воно споконвічно є способом залучення підростаючого покоління до традицій, ідей і вірувань предків, а також створює й відтворює певну нормативну регламентацію в культурі, навіть коли порушує цю регламентацію в святковому бешкетуванні, яке, в свою чергу, є не хаотичним розгулом природних пристрастей, а підпорядковане певній ігровій логіці, певним правилам «святкової гри».

Підпорядковуючи особистість певним культурним нормам і правилам, свято також виконує функцію *соціалізації*. Тут ми, по суті, виходимо у теоретичну площину власне *соціальноформуючих функцій* свята.

Соціальноформуюче значення свята реалізується через виконання ним системи соціальних функцій, які (так само як і вже розглянуті) взаємонакладаються і взаємодоповнюють одна одну. До них можна віднести *консолідуючу, інтегративну, конвенціональну, упорядковуючу, стабілізуючу, мобілізуючу, ідеологічну, комунікативну, символічного подолання соціальних регламентацій і обмежень*.

Колективний характер свят відбиває не просто факт участі в них певної маси людей, а наявність цілком певної єдиної спільноти (групи, що вважає свято своїм надбанням і органічним способом вираження своїх цінностей). Зв'язок свята із самосвідомістю особистості й спільноти припускає в ньому риси відокремлення, що виражають усвідомлення «я» і «ми». Те, що відрізняє представників однієї групи від представників іншої групи, поєднує й гуртує представників цієї самої іншої групи (етнічної, регіональної, територіальної, професійної, вікової і т.д.).

Святкова комунікація забезпечує «узгодження ставлення до абсолютних цінностей». Тим самим, свято виконує функцію *інтеграції* соціальної структури на певній території, а також сприяє задоволенню психологічної потреби членів спільноти в інтелектуальній солідарності та емоційній стабільності. Багатолюдна й анонімна атмосфера святкового спілкування; тісний фізичний контакт, що викликає ефект емоційного зараження; виникнення своєрідної колективної ейфорії породжують колективне почуття й опредмечують у загальному переживанні зв'язок індивіда зі спільнотою, зміцнюючи у свідомості індивіда почуття причетності до цілого.

Особливе місце серед соціальних функцій свята займає *комунікативна*, яку можна розглядати також як культуру— та людиноформуючу. Комунікація, спілкування є наскрізною його складовою. У процесі створення свята обов'язково вибудовуються різні моделі взаємин з потенційною публікою для врахування їх смаків, потреб, установок, оцінок; у цьому випадку сама потреба в художній творчості (створенні свята) залежить від соціальної потреби в спілкуванні. Ще більш

тісний взаємозв'язок між процесами соціального спілкування й святковим дійством виникає безпосередньо в процесі проведення свята: яке свято, які емоції воно викликає, які соціальні й психологічні групи глядачів—учасників присутні на святі і т.д. — усі ці питання винятково важливі для розуміння природи контакту у святковому просторі. Проблема контакту—спілкування важлива й на стадії сприйняття свята: що сприймається у святковій взаємодії, а що не сприймається, що вносять у свято глядачі, чого очікують від нього — усе це надто важливе для розуміння природи спілкування на святі, яке залежить від соціальної нормативності. Не можна залишити поза увагою і посткомунікативну стадію. Усе перераховане дає підстави розглядати свято як унікальний засіб комунікації.

Специфіка святкової комунікації полягає також у тому, що вона виконує особливу інформаційну роль — у ході такої комунікації відбувається передача і засвоєння, досягається краще розуміння особливо значимої (сакральної) для суспільства (індивіда) інформації, зокрема, про досвід подолання кризової ситуації в соціальному житті (екзистенції). Специфічним є й спосіб передачі цієї інформації: важливий не тільки технологічний момент знаходження світолюдської гармонії, а й емоційний досвід переживання цієї події. Найбільш адекватною формою передачі такої інформації стали ритуал і символ.

Свято актуалізує ще один важливий комунікативний аспект. У звичайному повсякденному житті спілкування людей детерміноване їхніми соціальними ролями й статусами, таким чином, існує певна комунікативна регламентація. Натомість, у святі така регламентація долається. Святкова комунікація набуває характеру «події поза заборонами», а саме свято перетворюється на «комунікацію з приводу свободи» [9, с. 12]. Комунікація між учасниками свята тяжіє до звичайного людського діалогу з приводу священного, а, отже, значимого для всіх і особисто для кожного. У ситуації свята повсякденні вікові, статеві, ієрархічні відмінності втрачають сенс. Захоплені ідеєю свята, люди перероджуються для особливих людських відносин в атмосфері радості й достатку.

Подібна позиція характерна майже всім святковим формам; вона пов'язана з допоміжними святковими аспектами, що занурюють людину в стан гри, «інобуття»; вона дістає на поверхню глибоко сховані мотивації, що ніколи не проявляли себе в реальній дійсності. Накладені на різноманітні страв і алкогольних напоїв, ці позиції знімають культурні норми й заборони, підспудно диктуючи людині можливість (або навіть необхідність) долати соціальні регламентації і обмеження. І в цьому *символічному подоланні соціальних регламентацій і обмежень* полягає, як це не парадоксально, ще одна соціальна функція свята. Адже таке символічне подолання є необхідним для зняття вже не тільки емоційно—психологічної, а й соціальної напруги, породженої соціальними нормативами і

регулятивами, які жорстко детермінують соціальне життя індивідів. У цьому також проявляється компенсаторна функція свята, але вже у соціальній площині.

Підсумовуючи зазначимо, що свято є складним і багатограним феноменом культури. Усі його функції глибоко взаємопов'язані, тому виділення однієї з них розриває цілісне уявлення про нього як комплексне явище й про складну природу цього феномену. До того ж функціонування свята відбувається в процесі постійної й безперервної взаємодії самого феномену із зовнішнім середовищем в історично–конкретних просторі й часі, тому зміст і місце функцій у його структурі постійно змінюються.

Запропонований нами варіант класифікації, який ґрунтується на окресленні ключових функціонально значущих граней свята, звісно не претендує на абсолютну завершеність і вичерпність. Як ми зазначали на початку, не існує єдино вірної класифікації свята, оскільки будь–яка класифікація, узята окремо, буде умовною. Проте, отримані результати розширюють знання про свято як соціально–культурний феномен і дозволяють наблизитись до усвідомлення методології його вивчення.

#### Список використаних джерел

1. Белоусов, ЯП., 1974. 'Праздники старые и новые', Алма–Ата: *Казахстан*, 200 с.
2. Бурменская, ДБ., 2008. 'К вопросу о роли праздника в жизни общества', «Известия РГПУ им. А. И. Герцена. Аспирантские тетради», СПб: *Книжный дом*, с.43–48.
3. Ванченко, ТП., 2009. 'Культуролого–антропологические основания праздника: семантико–семиотические аспекты': дисс. ... доктора философ. наук: 24.00.01, Тамбов, 319 с.
4. 'Духовні засади громадянського суспільства: українські реалії', 2007, М. Степаненко, І. Степаненко, *Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно–нормативне та інституційне забезпечення його розбудови*, К., с.54–73.
5. Жигульский, К., 1985. 'Праздник и культура. Праздники старые и новые: Размышления социолога', пер. с польского и вступ. ст. А. И. Арнольдова, М.: *Прогресс*, 336 с.
6. Захаров, АВ., 1988. 'Феноменология праздничного мироощущения', *Общество, культура, мировоззрение: сб. ст.*, М.: *Институт философии АН СССР*, с.27–38.
7. Ключевский, ВО., 1990. 'Исторические портреты. Деятели исторической мысли', М.: *Правда*, 623 с.
8. Лаврикова, ИН., 2015. 'Праздничное явление: Потребности и функции', *Философия и культура*, №8 (92), с.1239–1245.
9. Мазаев, АИ., 1978. 'Праздник как социально–художественное явление', М.: *Наука*, 392 с.
10. Макарян, ЭС., 1983. 'Теория культуры и современная наука: Логико–методологический анализ', М.: *Мысль*, 284 с.
11. Пигалев, АИ. 'Праздник', *Философский словарь*. [online] Доступно: <http://www.onlinedics.ru/>.
12. Поправко, ОВ., 2012. 'Фундаментальність свята у культурному бутті людини', *Мультиверсум. Філософський альманах: зб. наук. праць*, гол. ред. В. В. Лях, К., Вип.3 (111), с.106–116.
13. Хейзинга, И., 1997. 'Homo Ludens; статьи по истории культуры', пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова; коммент. Д. Э. Харитонович, М.: *Прогресс – Традиция*, 416 с.
14. Хренов, НА., 1998. 'Мифология досуга', М.: *Государственный республиканский центр русского фольклора*, 448 с.

#### References

1. Belousov, JaP., 1974. 'Prazdniki starje i novye (Holidays old and new)', Alma–Ata: *Kazakhstan*, 200 s.

2. Burmenskaja, DB., 2008. 'K voprosu o roli prazdnika v zhizni obshhestva (To the question of the role of the holiday in society)', «*Izvestija RGPU im. A. I. Gercena. Aspirantskie tetradi*», SPb: *Knizhnyj dom*, s.43–48.

3. Vanchenko, TP., 2009. 'Kul'turologo–antropologicheskie osnovanija prazdnika: semantiko–semioticheskie aspekty (Cultural–anthropological foundations of the holiday: semantic–semiotic aspects)': diss. ... doktora filosof. nauk: 24.00.01, Tambov, 319 s.

4. 'Duhovni zasady gromadjans'kogo suspil'stva: ukrai'ns'ki realii' (Spiritual principles of civil society: Ukrainian realities)', 2007, M. Stepanenko, I. Stepanenko, *Gromadjans'ke suspil'stvo v Ukrai'ni za doby globalizacii': cinnisno–normativne ta instytucijne zabezpechennja jogo rozbudovy*, K., s.54–73.

5. Zhigul'skij, K., 1985. 'Prazdnik i kul'tura. Prazdniki starje i novye: Razmyshlenija sociologa (Holiday and culture. Holidays old and new: Reflections of a sociologist)', per. s pol'skogo i vstup. st. A. I. Arnol'dova, M.: *Progress*, 336 s.

6. Zaharov, AV., 1988. 'Fenomenologija prazdnichnogo mirooshhushhenija (Phenomenology of festive world perception)', *Obshhestvo, kul'tura, mirovozzrenie: sb. st.*, M.: *Institut filosofii AN SSSR*, s.27–38.

7. Kljuchevskij, VO., 1990. 'Istoricheskie portrety. Dejatel'i istoricheskoi mysli (Historical portraits. Figures of historical thought)', M.: *Pravda*, 623 s.

8. Lavrikova, IN., 2015. 'Prazdnichnoe javlenie: Potrebnosti i funkcii (Festive Phenomenon: Needs and Functions)', *Filosofija i kul'tura*, №8 (92), s.1239–1245.

9. Mazaev, AI., 1978. 'Prazdnik kak social'no–hudozhestvennoe javlenie (Holiday as a social and artistic phenomenon)', M.: *Nauka*, 392 s.

10. Makarjan, JeS., 1983. 'Teorija kul'tury i sovremennaja nauka: Logiko–metodologicheskij analiz (The theory of culture and modern science: Logical and methodological analysis)', M.: *Mysl'*, 284 s.

11. Pigalev, AI. 'Prazdnik (Celebration)', *Filosofskij slovar'*. [online] Dostupno: <http://www.onlinedics.ru/>.

12. Popravko, OV., 2012. 'Fundamental'nist' svjata u kul'turnomu butti ljudy (Fundamentality of the holiday in the cultural life of man)', *Mul'tyversum. Filosofov'kyj al'manah: zb. nauk. prac'*, gol. red. V. V. Ljah, K., Vyp.3 (111), s.106–116.

13. Hejzinga, I., 1997. 'Homo Ludens; stat'i po istorii kul'tury (Homo Ludens; cultural history articles)', per., sost. i vstup. st. D. V. Sil'vestrova; koment. D. Je. Haritonovich, M.: *Progress – Tradicija*, 416 s.

14. Hrenov, NA., 1998. 'Mifologija dosuga (Leisure Mythology)', M.: *Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora*, 448 s.

\* \* \*



УДК 141.5(477)«18/19»

### УКРАЇНЬСЬКА НАЦІОНАЛЬНА САМОБУТНІСТЬ ТА САМОІДЕНТИФІКАЦІЯ У ТВОРЧОСТІ П. КУЛІША

#### UKRAINIAN NATIONAL IDENTITY AND SELF- IDENTIFICATION IN THE WORK OF P. KULISH

**Поцюрко О. Ю.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри філософії та політології, Львівський  
державний університет внутрішніх справ (Львів,  
Україна), e-mail: potsyurko80@gmail.com

**Potsyurko O. Y.,**

associate professor, assistant professor of  
philosophy, political science and legal logic, Lviv  
State University of Internal Affairs (Lviv, Ukraine),  
e-mail: potsyurko80@gmail.com

*Метою статті є дослідження впливу української національної самобутності та самоідентифікації на формування української державності, висвітленого у творчості П. Куліша.*

*В нашому дослідженні використовувалися такі наукові методи: аналіз, порівняння, синтез, індукція, дедукція, аналогія тощо.*

*Будучи представником романтизму П. Куліш відстоював ідею самостійності української нації, окремішності українського історичного процесу, який, на його думку, є втіленням вільнолюбного демократичного духу українського народу. Вибудував власний україноцентричний світогляд.*

*Ключовим моментом подальшого державотворчого процесу в Україні вбачав просвіту та створення нової освіченої, відповідальної та патріотично налаштованої інтелігенції. Основою для національної ідентифікації українського народу виступає перш за все його мова, традиції, народність, власна земля. Осередком українських цінностей та розгортання народного духу вважав хутір.*

**Ключові слова:** самобутність, само ідентифікація, мова, нація, П. Куліш, інтелігенція.

*The purpose of the article is to study the influence of Ukrainian national identity and self-identification on the formation of Ukrainian statehood, which was highlighted in the work of P. Kulish.*

*In our study, the following scientific methods were used: analysis, comparison, synthesis, induction, deduction, analogy, etc.*

*As a representative of romanticism, P. Kulish defended the idea of independence of the Ukrainian nation, a separate Ukrainian historical spirit of the Ukrainian people. He built his own Ukrainian-centric worldview.*

*A key point in the further state-building process in Ukraine was the enlightenment and the creation of a new enlightened, responsible and patriotically-minded intelligentsia. The basis for the national identification of the Ukrainian people is, above all, his language, traditions, nationality, his own land. A village of Ukrainian values and deployment of the people's spirit was considered a village.*

**Keywords:** identity, identity, language, nation, P. Kulish, intellectuals.

**Виклад основного матеріалу.** Сьогодні як ніколи гострою постає проблема національної ідентичності українців. Вона передбачає з'ясування власної приналежності до того чи іншого соціокультурного простору, що в свою чергу спонукає нас до вивчення особливостей національної свідомості, культури, характеру тощо. Розкривання та усвідомлення комплексу який складає самість людини, також скеровує її до визначення власної національної ідентичності (національної самоідентифікації).

Заявленою проблемою проявляється тоді, коли відбувається доволі складний та болочий процес державотворення. Останній безпосередньо залежить від того, на які цінності, традиції та звичаї в подальшому буде спиратися конкретне суспільство.

Значний вплив на розвиток української ідеї у 60–х роках XIX ст. здійснив П. Куліш. Будучи етнографом, фольклористом, прозаїком, поетом тощо, він наполягав на пробудженні національної свідомості українців. Мислитель долучився до українського романтизму в якому вперше сформувалися та визріли ідеї національного державотворення, та українська ідея як ключова в цьому процесі. В основу власного бачення національної ідеї він кладе такі поняття як: народ, мова, звичаї, культура.

Отож, романтика П. Куліша цікавили етнографічні джерела які допомагали йому вивчити історію, фольклор, спосіб життя та самобутність українського народу. Водночас, зважаючи на те, що романтик творив за відсутності державності, його світогляд вирізнявся загостреною україноцентричністю.

Як відзначав Д. Чижевський, «...внутрішню цілісність і цілісність Куліша становила ідея України» [10, с. 156]. Є. Маланюк, підтверджуючи думку Д. Чижевського, підкреслює наскрізну національно–державницьку доктрину Куліша. Уся Кулішева справа, як зазначає Є. Маланюк, була «діаметрально протилежна духовно–вбогому й фактично капітулянському «народництву» з різними теоріями про «домашній вжиток» – «Куліш мав на меті ясніше ... показати землякам, що то є державність, розкрити зміст цього давно забутого «українством» поняття» [2, с. 310–311]. Свою державницьку національну політику, як наголошує М. Шумка, «П. Куліш трактував по–різному, дуже часто вдавався до ідеалізації старовини, абсолютизації козащини, а потім відходив від них, намагався заглянути у майбутнє і віднайти реальні шляхи реставрації національної держави. Часом навіть схилився до розгляду української нації не як державної, а в розумінні етнографічному» [11, с. 38].

Досліджуючи творчу спадщину П. Куліша В. Лазарева стверджує: «У його філософських поглядах ми побачили осмислення проблеми щодо особливості розвитку українського народу, виявлення його соціотворчого потенціалу. Український діяч виношував думку про історичну єдність народу, про що свідчить лист до В. Тарновського, в якому він наголошував, що «треба нам, юним русинам, проживати вкупі на Вкраїні» [8, с. 91].

Осмилюючи державотворчий процес в Україні, цей велет думки намагався розкрити та з'ясувати питання українсько–російськи відносин. Останнє він розглядав опираючись перш за все на наше минуле.

Тогочасні революційні настрої ніби підказували П. Кулішу завершити свою віршовану працю «Кумейки» такими рядками:

«Нехай знають на всім світі,  
Як ми погибали  
І, гинучи, свою правду  
Кров'ю записали.  
Записали – прочитають  
Неписьменні люде,  
Що до суду із шляхетством  
В нас згоди не буде.  
Поки Рось зоветься Россю,  
Дніпро в море летється,

Поти серце українське  
З панським не живеється» [7].

Тут можна наголосити про те, що П. Куліш на ранніх етапах своєї творчості був прихильником козакофільства, та впевненим, що возєднання України та Росії було актом історично правильним. Свою позицію та значущість Переяславської Ради він доводить у творі «История возєединения Руси».

Наскільки правильною була позиція П. Куліша щодо возєднання України та Росії, вже нам сьогодні засвідчують реалії ХХІ ст. Коріння останніх, так чи інакше тягнеться в сиву давнину та розкривається, на наш погляд, перш за все в ментальних особливостях українців та росіян.

Тут же ж слід відзначити, що погляди самого П. Куліша були доволі контраверсійними та суперечливими. Саме тому він свого часу поконфліктував з М. Костомаровим та Т. Шевченком.

Відтак, він пише, а пізніше відкликає заяву щодо зречення російського підданства. І таких коливань в його біографії знаходимо чимало. Хитка позиція П. Куліша відбивалася на його читачах, які подекуди втрачали розуміння того на якій суспільно-політичній та державотворчій платформі перебуває письменник.

Дуже важливу роль в діяльності П. Куліша відіграла ідея самобутності українського народу. Зокрема в його творі «Зазивний лист до української інтелігенції» читаємо: «Як панувала колись Польща, нашим предкам здавалось, ніби Русь від Карпат аж до Путивля єсть неділима часть Речі Посполитої Польської і нібито, не державшись із ляхом за руки, не можна русинові пробувати на світі» [6, с. 6].

Осмилюючи проблему самоідентифікації українського народу в ключі державотворення мислитель наголошує про те, «Се ж усе сталося тим, що й наші руські пани, і наші руські «владики», звичайно кривні тих же панів, не виробили просвіти в своїм народі і поривали очі на чужу. Над школою, над церковною амбоною, над судовою трибуною і над літературою царював той же передсуд, що й над самим побутом руським. Варязька Русь так стерялась у татарському ярмі, а по татарах у перелобках з Литвою та з Ляхвою, що їй здавалось, ніби тільки й світу, що в польському вікні» [6, с. 7].

П. Куліш наполягає на просвіті українських народних мас та створенні справжньої української інтелігенції. Одним з найважливіших факторів в процесі державотворення він вважає використання української (рідної) мови: «Справді, куди не заносилась наша весела або смутна пісня, наша поважна дума або жартовлива приспівка, – всюди по великому Руському Світові слухано її з уподобою і переймано залюбки. У великих дуків царя Петра Первого за трапезою дзвонили в кобзу і співали сліпі козаки, а при дворі цариці Анни Івановни в царському штаті знаходимо кобзаря українського. Тільки ж бо наші пани, що постали на Вкраїні з нових народних дуків, дбали не про те, як би рідну мову підняти до наукової чи хоть громадянської поваги, а про те, як би приподобитись до своїх приятелів, панів московських» [6, с. 7]. Напевно, як і в союзі з Польщею, так само і в союзі з Російською

імперією, українська (рідна) мова залишалася занедбаною, її не використовували а ні в школі, а ні в церкві, а ні в суді. Соромилася розмовляти нею і наша інтелігенція.

Далі, як пояснює П. Куліш, питання щодо використання української мови в Російській імперії поставало ще гостріше. «Отже знайшлися в Росії такі правителі, що позирали скрива на етнографічну Україну, розпростерту широко серед Руського Світу, ніби вона своєю мовою робить якийсь перекир царському господарюванню. Стали сі люде, сі політичні homunculi (гомункули (лат.)), міркувати, яким би робом зупинити розцвіт української мови, і привели царське правительство до неможливого діла – до угашення духа» [6, с. 15].

Мислитель також додає: «Було в Росії таке, що букварі і початкові шкільні книжечки дозволялось печатати по-жмудськи, по-самоїдськи, по-тунгуськи, тільки заборонено по-українськи;... постав заказ українцям складатись хоть по вдовиній лепті на наукову заповому землякам своїм; ... українським народолюбцям забороняли сповіщати рідний край про все, чим би освітилась його темрява;... Боже слово невільно було перекладувати мовою українською;... навіть у повістях, писаних великорущиною, цензура поправляла изба там, де в рукописі стояло хата; вписувала бари н там, де автор писав пан, і т.д.» [6, с. 15].

Особливості вживання української мови в Російській імперії описані П. Кулішем були продиктовані декретом про українщину від 18 травня 1876 року (Емський указ). Сам же дослідник був переконаний в тому, що незважаючи на те, що українську мову утискають, вона все ж залишається загартованою князями Олегом, Святославом, Володимиром, ще задовго до появи на мапі Москвія.

Дух нації, «народний дух» є для Куліша індивідуальним виявом трансцендентної субстанційної сили; він становить первень і сутність спільноти, праоснову народного буття і втілює себе символічно в предковичних цінностях народу, закодованих у його мові. Втрачаючи її, народ губить ціннісні орієнтири, визначальний для себе модус світовідношення, а отже можливості «своєрідного розвитку його моральних сил. Індивід, обезмовлюючись, позбавляє себе єдиного, даного Богом, способу залучення до духовно-культурних традицій народу і нікчемніє» [9, с. 112].

Наступним важливим моментом який відзначає мислитель є той, що в українців відсутні імперіалістичні настрої, вони ніколи не прагнули загарбати чужої землі та не були ініціаторами воєн.

«Виставмо, миле братге, на високоствя науки і літератури наше національне знамено. Не побачить на ньому плями ні один край, опріч хіба тієї Московщини, що слухає цькування своїх погибельних політиків, своїх сліпих книжників і фарисеїв. Чистий стоятиме Сей стяг у сяєві гуманітарності. Не стягує він людей на криваве діло, на гарбанне чужої предківщини, на топтанне під ноги чужої святиш. Стягує він українську розпуджену сем'ю до наслідування предківського надбаня – рідного слова, до наслідування правом науки і словесності» [6, с. 24].

Опираючись на гіркий досвід взаємовідносин з ляхами та москалями, ми приходимо до висновку про те, що «з прогресом кругосвітньої наукової праці, тієї правди, що безкрай і безмірний космос, у величезних і найменших творивах Божих, дає нам закон громадянського життя і розумового прямування, кладемо її в основу нашого проповідання української національності і духовної свободи» [6, с. 26].

Врешті, П. Куліш закликає українську інтелігенцію не гасити в собі національного духу, підтримати таким чином національно-культурницький рух у Галичині та згадати бандуристів, «убогих і гонимих». Він звернув увагу на те, що коли народ zostався без церков, став духовно спустошеним, занедбаним, саме бандуристи спромоглися дати йому церковну науку чи то «в полі», чи то «під чистим небом». Через це бандуристів уважав носіями національних чеснот і християнської любові й вважав їх своїми духовними попередниками, пропонував сучасникам пам'ятати носіїв негасимого духу [6, с. 28] та рідного слова.

Як стверджує В. Лазарева: «Постійно збагачуючи свої знання і навчаючи інших, П. Куліш шукав досвіду соціального творення в інших країнах. Після еміграції (1858, 1861), ґрунтовно ознайомившись із соціально-економічним європейським життям і порівнюючи його з українським, П. Куліш дійшов висновку, що Україна не повинна бездумно наслідувати шлях ані Європи, ані Америки саме тому, що в ній ще недостатньо розвинена національна свідомість. А передчасно ступивши на шлях наслідування, вона «стане іграшкою сусідніх націй» [8, с. 106]. У 50–60 рр. XIX ст. уособленням буття українського народу у філософській думці П. Куліша була ідея хутора, в якій він вбачав образ своєї України.

Мислитель вважав, що саме хутір уособлює певний окремий духовний світ, який приведе Україну до Європи. Завдяки цьому ж хутору українці збережуть свою національну самобутність, оскільки це ознака розселення українців, їх незалежності, головна риса індивідуалізму, самостійності і чистоти єднання з Богом.

Цементуючою одиницею на якій тримається все хуторянство П. Куліш вважав українського хлібороба, який за своєю природою – господар, знавець хліборобської справи, а раціональне ведення господарства має бути лише індивідуальним. Розв'язання земельних питань здебільшого займалися заможні хуторян. Ця споконвічна традиція є характерною для світосприйняття психології українського народу.

Ще одним феноменом хуторянського життя П. Куліш вважав індивідуалізм. Він прийшов до думки, що індивідуальна свобода повинна бути забезпечена правовими актами. Він передбачав, що роки через сто Україна зміниться «невпізнанно» [8, с. 107].

Розглядаючи ідею хутора як основоположну та визначальну для державотворчого процесу, П. Куліш звертаючись у своїх творах до взаємин людей у містах зробив висновок, що «збут і споживання» руйнують моральні звичаї, нівечать

духовно-культурні традиції і, найстрашніше, позбавляють людей рідної мови. Основи морального життя українського народу, за П. Кулішем, ґрунтувалися на Святому Письмі, тому людина розумової праці повинна бути витвором духу народного і в своїй діяльності має керуватися тими поняттями, які виробила сама дійсність у побуті, звичаях, усній народній творчості.

За П. Кулішем, хутір являє «малу» Україну, яку варто, як «і своєї рідної мови, свого рідного звичаю, вірним серцем держатися» [4, с. 256]. Для П. Куліша хутір – це рідне, а місто – це чуже, де людина тільки розум собі прибільшує [4, с. 256]. В хуторянстві митець вбачав ідею внутрішнього духовного розвитку, де хуторяни – українці в плані національному, представники середніх суспільних верств – «люде, а не паненята» у соціальному плані – високоморальні громадяни в культурній сфері, хоч і досі годують городян хлібом [5, с. 245]. Сам П. Куліш відчував себе хуторянином серед європейців та європейцем серед хуторян.

Поєднуючи в собі матеріальне та духовне, хутір дослідника символізував культурний розвиток українського народу. Українське село відрізняється тим, що в ньому живуть мудрі та помірковані люди, велич яких спонукає їх не прагнути до надмірного збагачення. Описане дослідником українське село наскрізь пронизане чималою кількістю ознак які сповна характеризують український етнос.

Мабуть, найважливішим символом у творчості П. Куліша був символ України, яка поєднувала в собі хутора і міста, минуле і сучасне, ідеальне та матеріальне. Ще одним вкрай важливим символом був символ «могили», яку треба розкопати, аби повернути собі давно забуту славу, віру, державність. Висвітлюючи державницьку політику через ідеалізацію старовини, П. Куліш абсолютизує козаччину та подекуди українську націю розглядає не як державну, а в етнографічному розумінні.

Зрештою, через «Листи з хутора» П. Куліш звертався до земляків-українців із закликом шанувати традиції й виховувати на них нове покоління і таким чином формував національно свідомі громадян. Відновлення традицій, на його погляд, було б одним із чинників їх самобутності. Митець зробив висновок, що такий народ будуть поважати і тим він буде міцнішим [4, с. 256].

Узагальнений образ українського суспільства післябогданівської доби ми знаходимо в славно-звійсній «Чорній раді» П. Куліша. Осмислюючи чимало гострих для українського суспільства середини XIX ст. проблем дослідник аналізує та розкриває причини занепаду України.

М. Бойко досліджуючи питання взаємовідносин українського суспільства та європейської цивілізації в творчості П. Куліша, стверджує про те, що останній «робить акцент на тому, що слов'янська єдність між українцями, поляками, росіянами до тих пір неможлива, доки не будуть вирішені питання ідейно-політичного, релігійного протиборства, це ті, проблеми, без яких добровільне єднання неможливе» [1].



Як показує історичний досвід, ідея української державності не поступалася польській або російській, але «державність» українців мала народний характер і будувалася на принципах воєнної демократії часів козацтва. Куліш пише, що відносини на державному рівні з поляками не можуть бути рівноправними, бо протягом тривалого часу польська шляхта почувала себе господарем на українських землях, а великі магнати: Острозькі, Калиновські, Браницькі, Потоцькі, Замойські, Чарнецькі, Любомирські – давно монополізували право на землеволодіння, ставши військовими правителями окремих і значних територій України, й українське населення стало їх економічним придатком. У таких умовах, коли національна гідність українців принижена, а поляки стали не братами, а ворогами, в українців формувалася нова психологія: із «раба» він зростав до «борця», його національний інтерес виявлявся через самопожертву заради народної справи [1].

Досліджуючи епістолярну спадщину П. Куліша в ключі формування української національної ідеї Д. Кондратьєва Н. Темірова, зокрема зазначають: «У листі до Г. Рентель (1862), ми бачимо, що «гарячий Панько» виокремлює серед інтелігенції прибічників національної ідеї, за їхнім внеском у загальну справу консолідації суспільства: «...кращого від українців в ідеї нема нічого, але (...) небагато в нас людей гідних, решта – дурноляпи, можливо, більше шкідливі, ніж корисні для розповсюдження в суспільстві рятівної для майбутнього української ідеї». Але, не зважаючи ні на що, П. Куліш при кожній нагоді стверджував: «Не дивуйтеся словам моїм про великі надії на народ український. Погляньте на його історію: чого не перебув він, які недолгодки з його знущались! А в його більше людяності осталося, ніж у москаля і ляха» [3].

Вкрай важливою матеріальною цінністю для українця була земля, праця на якій формувала певний тип економічних відносин. Проте, історично склалися такі обставини, що землю відбирали завойовники і керували на ній іноземні дворяни чи поміщики, які безцеремонно експлуатували і обезземелювали селян.

Підсумовуючи вивчення проблеми національного характеру у філософії П. Куліша М. Шумка стверджує: «Куліш вірить, що національні ідеали та непроминальні цінності минулого не розгубляться, а утвердяться в народному житті та стануть основою для творення нових непересічних національно-культурних цінностей, які є необхідною умовою у творенні держави України. Це і було для Куліша основним моментом того розвитку національного і загальнолюдського духу, який він вважав самодостатнім процесом і самоціллю» [11, с. 40].

**Висновок.** Сама ж «хутірська філософія», яка передбачає певний спосіб життя (поєднання раціонального та ірраціонального) на засадах приватної власності та індивідуальної свободи повинна стати ґрунтом для відродження національної еліти, яка мала б віднайти національну самобутність та ідентичність, стати виразником народного духу, його морально-етичного та інтелектуального

потенціалу, тих цінностей, завдяки яким можна би було виховати та сформувати нову генерацію відповідальних та освічених українців.

#### Список використаних джерел

1. Бойко, М. 'Міркування Пантелеймона Куліша про долю українців в їх європейській спрямованості'. [online] Доступно: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11905.html>
2. Маланюк, Є. 1991. 'В Кулішеву річницю', *Земна мадонна*, Братислава, 443 с.
3. Кондратьєва, Д., Темірова, Н. 'Вплив поглядів П. Куліша на формування української національної ідеї'. [online] Доступно: <http://jvestnik-sss.donnu.edu.ua/article/download/1206/1233>
4. Куліш, П., 1989. 'Про городи й села', Куліш Пантелеймон. *Листи з хутора. Лист II: Твори в 2 т.*, К.: Дніпро, Т.2, с.251–256.
5. Куліш, П., 1989. 'Про городи й села', Куліш Пантелеймон. *Листи з хутора. Лист I: Твори в 2 т.*, К.: Дніпро, Т.2, с.244–251.
6. Куліш, П., 2012. 'Зазивний лист до української інтелігенції'. *Листи з хутора*, Серія «Броньбійна публіцистика» / За загальною редакцією Лариси Івшини, Видання перше. Бібліотека газети «День» «Україна Incognita», *PrAT «Українська прес-група»*, 56 с.
7. Куліш, П. 'Кумейки'. [online] Доступно: <http://ukrbooks.com/ua/Kumejky>
8. Лазарева, ВТ., 2015. 'Соціотворчий потенціал філософських поглядів Пантелеймона Куліша': дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03, наук. кер. М. П. Недюха; *Нац. акад. пед. наук України. Ін-т вищ. освіти*, Київ, 205 с.
9. 'Філософська думка в Україні: Бібліогр. словник', 2002, Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін., К.: *Унів. Вид-во «Пульсар»*, 244 с.
10. Чижевський, Д., 1992. 'Нариси з історії філософії на Україні', К., 228 с.
11. Шумка, М., 2009. 'Проблема національного характеру у філософії Пантелеймона Куліша', *Studia Methodologica: [науковий збірник]*, гол. Р. Гром'як; відп. ред. Ю. Завадський; редкол.: О. Куца, М. Лабашук, Н. Поплавська [та ін.], Тернопіль: *ТНПУ*, Вип.29, с.37–40.

#### References

1. Bójko, M. 'Mirkuвання Pantelejmona Kulisha pro dolju ukrai'nciv v i'h jevropejs'kij srjamoovanosti (Pantelejmon Kulish's speculation about the fate of Ukrainians in their European orientation)'. [online] Dostupno: <http://www.info-library.com.ua/books-text-11905.html>
2. Malanjuk, Je. 1991. 'V Kulishevu richnycju (In the Kulishev anniversary)', *Zemna madonna*, Bratislava, 443 s.
3. Kondrat'eva, D., Temirova, N. 'Vplyv pogljadiv P. Kulisha na formuvannja ukrai'ns'koi' nacional'noi' ideji' (Influence of P. Kulish's views on the formation of the Ukrainian national idea)'. [online] Dostupno: <http://jvestnik-sss.donnu.edu.ua/article/download/1206/1233>
4. Kulish, P., 1989. 'Pro gorody j sela (About the towns and villages)', Kulish Pantelejmon. *Lysty z hutora. Lyst II: Tvory v 2 t.*, K.: Dnipro, T.2, s.251–256.
5. Kulish, P., 1989. 'Pro gorody j sela (About the towns and villages)', Kulish Pantelejmon. *Lysty z hutora. Lyst I: Tvory v 2 t.*, K.: Dnipro, T.2, s.244–251.
6. Kulish, P., 2012. 'Zazyvnyj lyst do ukrai'ns'koi' inteligenciji'. *Lysty z hutora (Zaziv letter to the Ukrainian intelligentsia. Letters from the farm)*, Serija «Bronьbijnja publicystyka» / Za zagal'noju redakcijeju Larisy Ivshynoi', Vydannja pershe. Biblioteka gazety «Den'» «Ukrai'na Incognita», *PrAT «Ukrai'ns'ka pres-grupa»*, 56 s.
7. Kulish, P. 'Kumejky'. [online] Dostupno: <http://ukrbooks.com/ua/Kumejky>
8. Lazarjeva, VT., 2015. 'Sociotvorchij potencial filosofsk'kyh pogljadiv Pantelejmona Kulisha (Sociopolitical potential of the philosophical views of Pantelejmon Kulish)': dys. ... kand. filoz. nauk: 09.00.03, nauk. ker. M. P. Nedjuha; *Nac. akad. ped. nauk Ukrai'ny. In-t vyssh. osvity*, Kyi'v, 205 s.
9. 'Filosofs'ka dumka v Ukrai'ni: Bibliogr. slovnyk (Philosophical Thought in Ukraine: Bibliogr. Dictionary)', 2002, Avt. kol.: V. S. Gors'kyj, M. L. Tkachuk, V. M. Nychyk ta in., K.: *Univ. Iyd-vo «Pul'sary»*, 244 s.
10. Chyzevs'kyj, D., 1992. 'Narysy z istorii' filosofii' na Ukrai'ni (Essays on the history of philosophy in Ukraine)', K., 228 s.
11. Shumka, M., 2009. 'Problema nacional'nogo harakteru u filosofiji' Pantelejmona Kulisha (Problem of national character in the philosophy of Pantelejmon Kulish)', *Studia Methodologica: [naukovyj zbirnyk]*, гол. R. Grom'jak; vidp. red. Ju. Zavads'kyj; redkol.: O. Kuca, M. Labashuk, N. Poplavs'ka [ta in.], Ternopil': *TNPU*, Vyp.29, s.37–40.

УДК 1+159.9

## ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ ПОНЯТТЯ СТРЕС PHILOSOPHICAL ASPECT OF THE STRESS CONCEPT

Рибаківа К. М.,

аспірантка кафедри теорії та методики пізнання факультету історії і філософії, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова (Одеса, Україна), e-mail: Ketrybak@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7218-357X

Rybakova K. M.,

Postgraduate student of the Department of Theory and Methods of Cognition, Faculty of History and Philosophy, Odessa National University I. I. Mechnikov (Odessa, Ukraine), e-mail: Ketrybak@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7218-357X

*Автор розглядає питання актуальності сутності поняття «стрес» в філософському контексті. Робиться акцент на ролі філософії, як смислового орієнтиру в психотерапевтичній практиці. Розкривається значення та роль різнобічного наукового погляду на питання виходу людини із стресових та інших негативних станів. Сформульовано висновки щодо філософського контексту в роботі з патологічними емоційними станами.*

**Ключові слова:** філософія, психологія, стрес, феномен, психотерапія, людина, антропологія.

*At the given author is the author of the feed with the relevance of the sunshine of the «stress» in the philosophical context. Robo focus on the role of phylosophy, as a matter of course, in psychotherapeutic practice. Expandable meaning the role of a different scientific look at the feeding of people to people from the old and negative negative stan. Shaped the shape of a phylosophic context in a robot with pathological emoticons.*

**Keywords:** philosophy, psychology, stress, phenomenon, psychotherapy, people, anthropology.

**Актуальність.** Сьогодні поняття стресу набуло особливої актуальності, а вміння справлятися з ним перетворюється на нагальну потребу для людини. Основною причиною такої популярності є те, що концепція стресу претендує на пояснення ряду явищ життя: реакцій людини на психотравмуючі ситуації, небезпечні роботи, різні конфлікти, захворювання і навіть іспити у студентів. Філософський вимір даного питання має під собою багаторічну історію досліджень та все ж не існує і досі єдиного погляду на проблему. «Стрес» як поняття є одним з найвідоміших та дискусійних термінів. І в науковому обізі і поза ним широко обговорюються шляхи позбавлення від стресу, причини його появи та про його сутність.

**Мета** роботи полягає в осмисленні однієї з найактуальніших філософських проблем, що стоять перед усім людством – проблеми людини, як соціальної істоти в умовах стресу та поза ним.

**Виклад основного матеріалу.** Глобальні соціальні, політичні, економічні зміни на теренах світового соціального простору, інтенсифікація у сфері виробництва й освіти, збільшення кількості природничих, екологічних, виробничих і техногенних катастроф неминуче відбиваються на психічному стані сучасної людини, актуальності захисту якої від несприятливих факторів середовища й обумовлює посилення наукового інтересу до проблеми стресу. Дослідження

проблеми стресу здійснюється вже не один десяток років. Для позначення психічних станів людини у важких умовах вчені (В. О. Бодров, Л. В. Бороздіна, Л. А. Китаєв–Смик, Р. С. Лазарус, Н. І. Наєнко, Ю. А. Олександровський, Г. Сельє, Ч. Д. Спілбергер, М. Франкенхойзер та ін.) використовують різні поняття (психічна напруга, емоційні переживання, емоційне збудження, нервово–психічна напруга, стрес, емоційна напруга, тривога тощо), серед яких найбільш розповсюджене поняття «стрес». Його застосовують для позначення широкого кола не тільки психічних, але й фізіологічних станів людини. Попри значну кількість досліджень, їх автори виходять з різного розуміння феномена стресу. У той же час певне розуміння стресу, його природи та протікання багато в чому визначає подальший напрямок вивчення даного емоційного стану. Узагальнено сутність проблеми розгляду поняття «стрес» полягає у природній суб'єктивізації як процесу, так і побудови систем розгляду даного питання. Мирозглянемо стрес, як психотерапевтичну проблему, з соціально філософського ракурсу.

На думку Хайдеггера, «багатозначність назви «стрес» вказує на багатогранність речі, так що якщо ми хочемо залишатися пропорційними цій речі, нам слід брати до уваги необхідну багатозначність висловлювань, а не розцінювати це як недолік» [8]. Філософ звертав увагу і на те, що слова і поняття в точних науках можуть мати інший характер, ніж в філософії.

Дійсно, якщо визначати стрес з точки зору природно–наукової парадигми, то це буде означати неспецифічну (загальну) реакцію організму на вплив (фізичний або психологічний), що порушує його гомеостаз, а також відповідний стан нервової системи організму (або організму в цілому). І відчуватися стрес буде, як напруга, тиск, навантаження. Отже, виникне потреба здійснити пристосувальні функції і, тим самим, відновити нормальний стан рівноваги організму, тобто гомеостаз.

Деякі напрямки сучасної психології та психотерапії пропонують різні способи подолання стресу. Це можуть бути тілесні практики (вправи на розслаблення, на дихання, на мобілізацію ресурсів організму, концентрацію енергії). А за допомогою поведінкових навичок може відбуватися навчання найбільш адекватним способом поведінки в стресовій ситуації. Ці способи можуть допомогти людині впоратися зі стресом. Але чи цього достатньо? Адаже людину, при такій взаємодії в терапії, не питають: «хто вона є», а замість цього, за словами Хайдеггера, «людину з самого початку розуміють, виходячи з того, що світ піддається технічному маніпулюванню» [7; 8]. Якщо при бажанні допомоги психотерапевт весь час веде мову про функціонування чогось, а не про екзистенцію, то не надається ніякої допомоги. А мета, на думку Хайдеггера, складається саме в цьому. І тоді, який досвід для свого життя людина виносить з терапії? Лише досвід ефективного позбавлення від стресу? Управління собою – думками, почуттями, тілом–в стресовій ситуації? Чи знаходить людина розуміння того, що і як в її житті сталося або відбувається?

Більшість з людей, значну частину часу проводить в світі роботи і соціуму, не усвідомлюючи можливостей власного буття. Нерідко заклопотаність людини своїм місцем в соціальній ієрархії і інтерес до свого соціального статусу обумовлюють його підпорядкування «іншим»: людина повинна робити те, що схвалюють і вимагають «вони». Люди часто потрапляють під вплив людської думки. Їм буває цікаво подивитися щось, але не для того, щоб зрозуміти побачене, а тільки щоб бачити. Причому, кожен раз щось нове, а потім «стрибнути» від нього знову до нового. І це, за словами Хайдеггера, дозволяє «забутися в світі» і «не перебувати при найближчому». Люди шукають «неспокою і збудження через вічно нове і через зміну». А також прагнуть до безтурботності. Людям дуже важливо «стежити один за одним, як вони себе поведуть, що на це скажуть».

Людині дійсно важко вміти бути, відкрито пред'являючи себе світу, борючись з собою і вистоюючи у власній тривозі. В глибині душі людина завжди знає, що – її, а що – ні, але нерідко боїться собі в цьому зізнатися, тікаючи від зустрічі з цим знанням. Тікає від самої себе, від вміння бути власне собою. І потрапляючи в стресову ситуацію, людина скоріше хоче позбутися від цієї важкості, від напруги, від тиску, які їй так складно пережити. Перебуваючи в терапії, людина очікує допомоги, поради, готова виконати рекомендації, щоб повернутися в комфортний стан.

Стикаючись з труднощами в роботі з клієнтами, відчуваючи тривогу, напругу, психотерапевт може ставити собі питання: «Що вимагає ця ситуація від мене зараз? Які емоції я не виявляю? Чи бачу реалістично наші відносини? Чи не нав'язую свої цінності і життєві установки? Як мені поводитися з сумнівами і невпевненістю? Чи є місце правді в наших відносинах? А що зараз з моїм вмінням-бути?». Відповіді на такі питання психотерапія може черпати, і робить це на протязі століть, в такому величезному резервуарі смислів, як філософія.

Наприклад, в «Цоліконовських семінарах» М. Хайдеггера відкривається дуже важливе розуміння стресу як відповідь світу, в якому ми щоденно перебуваємо, у відносинах з іншими людьми і у відносинах із собою. Кожен раз, відповідаючи на власне бажання, ми або змінюємо щось у своєму житті, або усвідомлено змінюємо ставлення до ситуації, вміння в ній бути. Не пригнічувати, не звикати, не терпіти, не намагатися забути або витіснити стресові переживання, але зважитися відповідати на вимогу, розуміючи її і, тим самим, влітаючи її в життя. При цьому тривога не йде, перетворюється – це тривога людини, яка має можливість сама творити своє життя. Ми знаходимо досвід буття собою, знання про себе, як про автора свого життя, що має достатньо свободи, щоб відчувати себе «по-собі».

Також актуальним в сучасній психотерапевтичній практиці є питання бажань, або мотивів. «Я не знаю чого хочу», «Я хочу всього відразу», «Кому саме належить моє бажання» – такими є запити. Один з варіантів відповідей на це питання можна представити в філософському контексті. Бажання –

це фундаментальне поняття людського досвіду. Воно формує індивідуальне і соціальне буття індивіда. Бажання визначає почуття, емоції, ідеї, рішення, вчинки людини. Воно задає вектор самопізнання особистості. Розшифровуючи своє бажання, суб'єкт знаходить своє Я, здійснює свій проект буття в світі.

Бажання – це не тільки спосіб конститування Я. Будучи інвестованим в мистецтво, літературу, бізнес, політику, науку, освіту, медицину і т.д. бажання створює символічний капітал культури. Художні твори, норми етики, закони права, суспільні інститути, форми комунікації, нові технології – це продукти реалізації нашого бажання.

Бажання унікальне і, в той же час, універсальне. Висловлюючи різні грані людської екзистенції, воно багатоліке і поліморфне. Тому поняття бажання цікавить філософію, культурологію, соціологію, психологію, естетику.

Значний внесок у дослідження проблематики бажання вніс французький психоаналітик і філософ Жак Лакан [6]. Світ людини, зазначає Лакан, «не є ні світом речей, ні світом буття. Він є світом бажання як такого» [2]. Саме бажання визначає розвиток особистості, її цінності, стратегії, орієнтири.

«Бажання – це центральна функція в будь-якому людському досвіді» [2]. Воно мотивує наше слово, дію, жест. Бажання є внутрішньою проекцією Я. Бажання репрезентує те, що ми бачимо, розуміємо, творимо. «Бажання – це метонімія нашого буття» [4].

Вивчаючи природу бажання, Лакан пропонує нову теорію суб'єкта. Підкреслюючи, що «людський досвід визначається структурою бажання» [2], Лакан стверджує, що суб'єкт не вичерпується *cogito*. У 11 книзі «Семінарів» Лакан вводить поняття *desidero* і пояснює суб'єкта в термінах бажання [12].

Тезу Декарта *cogitoergosum* Лакан трансформує в *desideroergosum*. Він не просто змінює пріоритет, а створює іншу підставу для побудови моделі суб'єкта. Якщо суб'єкт Декарта є мислячим, хто сумнівається і, тому, існує, то суб'єкт Лакана є бажаним, пульсуючим, визначаючим своє Я за допомогою іншого.

Бажання – це вихідна умова буття індивіда. Світ людини конститується як світ його бажання. Самоідентифікація особистості здійснюється не тільки в актах свідомості, а й у процесі розшифровки себе в якості суб'єкта бажання. Герменевтика бажання – це головний ключ до розуміння людини і суспільства для психотерапевта.

Альфред Ленглі, екзистенційний терапевт пише що, «Той, хто звертається до психотерапевта, шукає специфічну пропозицію: рішення психологічної проблеми, допомогу у вирішенні конфліктної ситуації, позбавлення від душевних або психосоматичних страждань... Психотерапія – це створене людиною ремесло ... Як ремеслу їй можна навчитися, і вона може застосовуватися по відношенню до будь-якого пацієнта, незалежно від його світогляду. Відмінності стосуються лише методик, здібностей і досвіду терапевта, а також здібностей самого пацієнта. Психотерапія може рівно стільки, скільки пацієнт в стані привнести в терапевтичну ситуацію із своїх ресурсів, і рівно настільки, наскільки глибоко він



може відчувати і проживати в цих умовах свою проблему. Психотерапія включає в себе два фактори: надання пацієнту допомоги в подоланні проблеми і керівництво в розумінні себе» [3].

Отже, говорячи про філософію і психотерапію та їх перетин в антропологічному гензі треба звернути увагу і на елліністичну «культуру себе», що виникла як вид філософського праксису. З науки про перші причини і засади філософії перетворилася у стійків в «лікування душі», яке має різноманітними засобами втішати страждання людини. Сенс її існування елліністичні філософи бачили в тому, щоб вести «на щастя, до неохильності пристрастям і до благоденства» кожного, хто звернувся до неї. У рамках стоїчної «культури себе» були створені різноманітні соціокультурні практики, що дозволяють людині змінювати свій емоційний стан і всю систему поведінки. У практиках самовдосконалення широко використовувалися етичні і метафізичні вчення, логіка, діалектика, Сократичний діалог, риторичні техніки, життєписи великих філософів, тілесні і аскетичні вправи і т.п. Найважливіший принцип «мистецтва існування» був сформульований Епіктетом: «Людей турбують не події, а те, як вони їх сприймають». Пристрасті, або хворобливі емоції, виникають на ґрунті помилкових уявлень, переконань і цінностей людини, заломлюючих життєві обставини таким чином, що вони стануть приводом для страждань та стресів. Пристрасті – а стоїки розробили одну з найбільш повних класифікацій невротичних емоцій – результат помилок розуму. А значить будь-яка людина, скорегувати свій світогляд за допомогою роздумів, занять філософією і інших «практик себе», здатний гідно приймати як дари, так і удари долі».

**Висновки.** В роботі виокремлено та проаналізовано низку наукових підходів, у межах яких проводиться визначення та робота над розробкою поняття стрес та філософське підґрунтя психотерапевтичної роботи з даного питання.

Ступінь виразності, прояви та протікання стресу у кожної конкретної людини залежить від особливостей емоційно-особистісної сфери, індивідуального досвіду, та соціуму в межах якого людина здійснює діяльність. Філософський контекст проявляється актуальним та невід’ємним для розуміння сутності поняття.

#### Список використаних джерел

1. Василюк, ФЕ., 2003. «Методологический анализ в психологии», М.: МГППУ, Смысл.
2. Ромек, Е., 2011. «Что может дать философия психотерапевту? (Неокантианцы, «принцип дополнителности» Н. Бора и античные «практики себя»)», *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия*, №2, с.147–163.
3. Золотухина–Аболина, ЕВ., 2003. «Философия как психотерапия», *Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия*, №1, с.4–13.
4. Максимов, А., 2014. «Психофилософия», СПб.: Питер.
5. Мамардашвили, М., 2010. «Очерк современной европейской философии», М.: Прогресс–Традиция.
6. Мамардашвили, М., 1990. «Как я понимаю философию», М.: Прогресс.
7. Выготский, ЛС., 1982. «Исторический смысл психологического кризиса», Собр. соч. М., Т. I.

8. Воробьева, ЛИ., 2009. «Философия гуманитарной практики», *Труды по психологическому консультированию и психотерапии*, 2, с.105–143.

9. Лэнгле, А. «Психотерапия – научный метод или духовная практика?»

10. Лакан, Ж., 1999. «Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа», М.: Логос.

11. Лакан, Ж., 2006. «Семинары. Книга 7. Этика психоанализа», М.: Логос.

12. Лакан, Ж., 2004. «Семинары. Книга 11. Четыре основных понятия психоанализа», М.: Логос.

13. Мей, Р., 2013. «Людина в пошуках себе», М.: Институт загальногуманитарних досліджень.

14. Старовойтов, ВВ., 2009. «Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикера», *Журнал практической психологии и психоанализа*.

15. Фуко, М., 1997. «История безумства в классичну епоху», СПб.: Вид. Університетська книга.

16. Ялом, И., 1999. «Экзистенциальная психотерапия», Пер. с англ., М.: Класс, 576 с.

17. Хайдеггер, М., 2001. «Основные проблемы феноменологии», Санкт–Петербург.

18. Хайдеггер, М., 1996. «Феноменология и трансцендентальная философия ценности», К.

#### References

1. Vasiljuk, FE., 2003. «Methodologicheskij analiz v psihologii (Methodological analysis in psychology)», М.: MGPPU, Smysl.
2. Romek, E., 2011. «Chto mozhет dat' filosofija psihoterapevtu? (Neokantiancy, «princip dopolnitel'nosti» N. Bora i antichnye «praktiki sebja»)» (What can philosophy give to a psychotherapist? (Neokantians, the «complementarity principle» by N. Bohr and the ancient «practices of the self»)), *Jekzistencial'naja tradicija: filosofija, psihologija, psihoterapija*, №2, s.147–163.
3. Zolotuhina–Abolina, EV., 2003. «Filosofija kak psihoterapija (Philosophy as psychotherapy)», *Jekzistencial'naja tradicija: filosofija, psihologija, psihoterapija*, №1, s.4–13.
4. Maksimov, A., 2014. «Psihofilosofija (Psychophilosophy)», SPb.: Piter.
5. Mamardashvili, M., 2010. «Oчерk sovremennoj evropejskoj filosofii (Essay on modern European philosophy)», М.: Progress–Tradicija.
6. Mamardashvili, M., 1990. «Kak ja ponimaju filosofiju (How do I understand the philosophy)», М.: Progress.
7. Vygot'skij, LS., 1982. «Istoricheskij smysl psihologicheskogo krizisa (The historical meaning of the psychological crisis)», Sобр. soch. М., Т. I.
8. Vorob'eva, LI., 2009. «Filosofija gumanitarnoj praktiki (Philosophy of humanitarian practice)», *Tруды по психологическому консультированию и психотерапии*, 2, с.105–143.
9. Ljengle, A. «Psihoterapija – nauchnyj metod ili duhovnaja praktika? (Is psychotherapy a scientific method or spiritual practice?)»
10. Lakan, Zh., 1999. «Seminary. Knyga 2. «Ja» v teorii' Frejda i tehnici psyhoanalizu (Seminars Book 2. «I» in the theory of Freud and the technique of psychoanalysis)», М.: Logos.
11. Lakan, Zh., 2006. «Seminary. Knyga 7. Etyka psyhoanalizu (Seminars Book 7. Ethics of psychoanalysis)», М.: Logos.
12. Lakan, Zh., 2004. «Seminary. Knyga 11. Chotyry osnovnyh ponjattja psyhoanalizu (Seminars Book 11. Four basic concepts of psychoanalysis)», М.: Logos.
13. Mej, R., 2013. «Ljudyna v poshukah sebe (A man in search of himself)», М.: Instytut zagal'nogumanitarnyh doslidzhen'.
14. Starovojtov, VV., 2009. «Problema Ja, osobystosti, samosti v tvorchosti Polja Rikera (Problem I, personality, self in the work of Paul Ricker)», *Zhurnal praktychnoi' psihologii' i psyhoanalizu*.
15. Fuko, M., 1997. «Istorija bezumstva v klasychnu epohu (History of madness in the classical era)», SPb.: Iyd. Universtyets'ka knyga.
16. Jalom, I., 1999. «Jekzistencial'naja psihoterapija (Existential psychotherapy)», Per. s angl., М.: Klass, 576 s.
17. Hajdegger, M., 2001. «Osnovnye problemy fenomenologii (The main problems of phenomenology)», Sankt–Peterburg.
18. Hajdegger, M., 1996. «Fenomenologija i transcendent'al'naja filosofija cennosti (Phenomenology and transcendental philosophy of value)», К.

\* \* \*

УДК 101.1:17.036.+004

**ГЕДОНІСТИЧНА СКЛАДОВА МЕРЕЖІ  
ІНТЕРНЕТ ТА СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ  
HEDONIC COMPONENT OF THE INTERNET  
AND SOCIAL NETWORKS****Рожко В. А.,**аспірантка, Інститут вищої освіти  
Національної академії педагогічних наук (Київ,  
Україна), e-mail: urania.010111@gmail.com**Rozhko V. A.,**postgraduate student, Institute of Higher  
Education of the National Academy of Pedagogical  
Sciences (Kyiv, Ukraine), e-mail:  
urania.010111@gmail.com

*В сучасних умовах мережа Інтернет та соціальні мережі є необхідною складовою життєдіяльності. Хоча від моменту їх створення вони були орієнтовані на пошук необхідної інформації та підтримання контактів, в сьогоденні їх значущість значно виросла, оскільки контент мережі Інтернет та соціальних платформ у її складі почав набувати статусу джерела пошуку способів отримання задоволення. Їх гедоністична складова не є перебільшеною, оскільки пропозиції явно переважають над запитами по кількості, видам та способам отримання того чи іншого виду задоволення.*

**Ключові слова:** Гедонізм, позитив, задоволення, Інтернет, соціальні мережі.

*For today the Internet and social networks are necessary components of life. Although from the moment of their creation, they were focused on finding the required information and maintaining contacts, but today their significance has significantly grown, because the Internet content and its social platforms became a source of ways to get a pleasure. Their hedonistic component is not exaggerated, since the proposals clearly outperform requests according to the number, types, and ways of obtaining one or another way of satisfaction.*

**Keywords:** Hedonism, positive, pleasure, Internet, social networks.

На сьогодні роль мережі Інтернет та соціальних мереж є важливою складовою життєдіяльності людства. Від початку вони були спрямовані на забезпечення інформацією, доступ до різноманітних бібліотек світу, полегшення пошуку далеких родичів та знайомих, і, звичайно, надати радість спілкування на відстані у випадку соцмереж. Але оскільки людська природа має схильність прагнути більшого і не насичуватись отриманим на сьогодні, засоби Інтернет-комунікації та, власне, сама всевітня мережа Інтернет набули для суспільства нового значення.

Оскільки телебачення та телевізори як електронні засоби почали програвати Інтернету та новітнім гаджетам у своїй функціональності, чимало інформаційно спраглих та шукаючих контенту для приємного дозвілля перейшли у багатомільйонний табір користувачів соціальних мереж, платформи YouTube та лінивого веб-пошуку.

Соцмережі втратили своє комунікаційне призначення вже за кілька років після своєї популяризації і прийняли на себе функцію звеличування его. «Перебільшення, самовихвалювання і позитив – три ключі до щастя у світі, де кожному не досить або не дозволено розробляти вдосталь проєктів» – стверджує Тімо Айраксінен у своїй книзі «Щастя. Відверте і чітке бачення щастя і того, чому у нас його немає» [2, с. 146].

Власна сторінка в соцмережах типу Facebook є ідеальним простором для самолюбівання та звеличення его. Часто це відбувається за рахунок публікацій результатів якої-небудь творчості та маніфестування власним рівнем та якістю життя особи. Якщо особа має хоббі, наприклад, фотографування, вона безперечно поділиться цим на своїй сторінці Фейсбук чи Інстаграму, навіть якщо така творчість не буде досить вдалою. Серед друзів, або підписників особи знайдуться ті, хто побачить навіть у відверто невдалих фото «особливий сенс», оцінить його, ставлячи «лайк» та звісно ж, похвалить «митця». Знайдуться й ті, хто захоче просто підтримати товариша, так само ставлячи «лайк» і прокоментують фото компліментами на адресу автора. Кількість подібних «лайків» визначає самооцінку особи на сьогодні, оскільки є своєрідним показником визнання. Не знайшовши достатньої кількості відгуків та «лайків» на своїй сторінці в соцмережі, особа приміряє на себе низку переконань на кшталт «я не цікавий», «я не потрібен», «мене не помічають». Подібне відбувається з показовим рівнем і стилем життя. Чимало людей віддають перевагу красивим, яскравим знімкам з позитивним настроєм та світлими образами. Чим благополучніше виглядає життя особи на знімках, або з її розповідей та нотаток в соцмережах, тим більше бажаючих стати її «фоловерами». А чим більше підписників отримує така «благополучна» з усіх боків особа, тим більше зростає її почуття власної особливості, ліквідності, популярності. З іншого боку – чому переважну кількість користувачів соціальних мереж цікавить життя і побут абсолютно посторонніх людей, чому профілі в Instagram, Facebook та YouTube-канали з мінімальним інформаційним змістом, а часто й відверто абсурдні відео набирають неймовірну кількість переглядів, вподобань та підписників? «Людяв завжди цікаво, що відбувається у сусідів за стінкою, а відеоблоги дають можливість покопирсатися в чужій білизні, дізнатися як живуть інші та що і чому вони роблять. Відеоблогер в деякому розумінні – фастфуд-людина, яку ти можеш увімкнути і послухати в будь-який момент і вона швидко може стати твоїм другом, навіть якщо ви ніколи не бачилися в реальному житті. У своїх блогах я намагаюся часто розповідати про речі, які мене: мій глядач зростає разом зі мною – і контент також змінюється, зараз, наприклад, є багато тем про сексуальні відносини, що властиво моему віку, моему глядачеві це також цікаво. Він дивиться на моє життя і думає про своє – якщо я розповідаю про мандрівки, йому хочеться більше виходити з дому, якщо говорю про книги, то він прагне більше читати» – розповідає відеоблогерка [4].

Контент соціальних мереж та різноманітних Інтернет платформ не є однорідним та однозначним – кожна публікація може знайти свою аудиторію. Сторінки та профілі у соціальних мережах присвячені спорту вподобають не лише спортсмени та особи, які хоча б мінімально пов'язані з якою-небудь легкою атлетикою чи

синхронним плаванням, тут знайдеться місце і для поціновувачів атлетичної тілобудови як джерела натхнення і приємного споглядання. Fashion-блоги та сторінки зацікавлять однаково як студентів, так і домогосподарок.

Окрему увагу можна приділити новому явищу на платформі YouTube – ASMR (англ. ASMR – Autonomous sensory meridian response), автономна сенсорна меридіональна реакція, в мережі Інтернет його ототожнюють з новим терміном «брейнгазм». Простіше кажучи, це відео, в якому застосовані стимули, що викликають особливі приємні реакції, щось на кшталт «мурашок» по тілу, розслаблення та ілюзію присутності особи, яка поводить перед камерою як у присутності живої людини. Коментарі, які залишають глядачі під такими відео рясніють відгуками про те, як ASMR-відео допомагають краще засинати, розслабитися, отримати естетичне і навіть псевдо-тактильне задоволення. Чимала кількість подібних відеороликів включають в себе так звану «рольову гру», яка симулює присутність лікаря, масажиста, перукаря та будь-яку персональну увагу, яка не потребує зворотнього контакту та в принципі жодних дій.

Опис явища ASMR з роботи в галузі психології: «Можемо зауважити, що смислове поле, яке актуалізується технологією ASMR, може бути співставлене з середовищем безпеки та позитивним досвідом контакту в дитячо-батьківських відносинах. В результаті максимально імітується атмосфера любові і турботи, актуалізується первинний досвід незнакової взаємодії, досвід безпосереднього контакту. Під впливом позитивних сенсорних стимулів свідомість здійснює регресію в дитячий стан, який характеризується безтурботністю та максимальним ступенем комфорту. Виходячи з вищезазначеного, ми вважаємо, що буде корисно розвести сам сенсорний ефект, якому, власне відповідає термін ASMR (Автономна сенсорна меридіональна реакція), та тригерну основу впливу. Логічніше було би назвати технологію не за ефектами сприйняття, а за інструментальним наповненням. В цьому сенсі ASMR – технологія медіавпливу, яка близька до класичних процедур введення у стан трансу. В інструментальному плані в рамках цієї технології здійснюється цілеспрямований пошук, відбір та синтез стимулів, що направлені на отримання безумовно позитивних (за знаком) відгуків в сенсорній системі реципієнта» [3, с. 85].

ASMR є досить новим явищем та наразі не настільки популярне як, наприклад, клондайк порнографічних матеріалів в мережі Інтернет. Практично все, на що здатна людська уява та різносторонні і вибагливі смаки індивідуума наповнює всесвітню мережу. Доступність, зручність та безкоштовність посприяли популяризації порнографії та її похідних, і наразі пересічного індивідуума навряд чи здивує відеозапис статевих актів з тваринами, новітніми кіберпристроями чи навіть небіжчиками. Хоча, останнє (з огляду на висококонцентровану

аморальність) з великою вірогідністю публікуватиметься не в загальній мережі Інтернет, але в її під-мережі, так званій «тіньовій мережі» доступ до якої можна отримати лише за допомогою спеціального програмного забезпечення. Зручність та відсутність необхідності оплати за такий вид і спосіб задоволення дає зелене світло для перегляду порнографічних матеріалів у будь-яку хвилину та практично у будь-якому місці, коли і де цього захоче особа. Для любителів персональної уваги та прямої взаємодії існують так звані «веб моделі» – фактично жінки (або чоловіки), які надають сексуальні веб-послуги за певну оплату. Перед веб-камерою втілюються побажання особи-замовника, що супроводжується невимушеним спілкуванням та відчуттям безпеки від венеричних захворювань та можливої агресії.

Серед численних порнографічних матеріалів в мережі Інтернет можна виділити еротичну та порнографічну літературу, яку важко знайти в книжкових крамницях міста, або на розпродажі у букіністів. У якості яскравого прикладу можна розглянути твори Еммануель Арсан, чийм *magnum opus* є роман «Еммануель». Авторка використовує відверті епітети та майже не вживає евфемізмів для опису сексуальних сцен, що надає читачам той самий брейнгазм.

Р. Г. Апресян у своїй роботі звертає увагу на однорідність сюжетних ліній творів Е. Арсан: «В естетико-еротичному світі Арсан насолода вважається найвищою цінністю, але вона аж ніяк не має бути негайною і власною. Еротист варіює і модулює насолоду. Він може знаходити задоволення не тільки в переживанні насолоди, а й у відмові від неї – з якихось причин, в тому числі пов'язаних з партнером. У цьому світі не допускається жодного найменшого страждання – ні свого, ні чужого. Естет – еротист всім порядком свого життя облаштовує простір насолоди, відкритий всьому навколишньому світу і містить умови для насолоди кожного. В одному з наступних творів – «Еммануель і її діти» (ні в літературному, ні в філософсько-еротичному відношенні не порівнянному з першим романом) Арсан описує громаду, життя якої підпорядковане принципу задоволення і є призначеним для нього.

Ці сексуально-еротичні моделі, виведені в художніх творах мають аналоги в реальному житті. Садистична модель є більш реалістичною, оскільки передбачуваний нею спосіб реалізації сексуальності і отримання насолоди ґрунтується на сексуальній експлуатації різних інших людей. Арсанічна модель утопічна як цілісний проект життя, але цілком реалістична як модель не життя в цілому, а однією з її сторін – сексуальності, еротичності, інтимності. Інша справа, що в ній все життя зведене до сексуальності, еротики, інтимності і без них не має жодного іншого власного змісту» [1, с. 63].

Очевидно, що «фонові» події та сюжетні лінії не мають великого значення, адже читач отримує те, для чого придбав чи завантажив таку книгу – еротичне задоволення.



Результати проведеного дослідження виявляють, що мережа Інтернет та соціальні мережі з часом втратили своє пряме інформаційне призначення та часто використовуються як джерело пошуку насолоди. Це підтверджують як основний контент соціальних мереж так і нові явища на кшталт АСМР. Якщо індивідуум не захоплює контент, поданий іншими особами, він створює власний, часто використовуючи у якості наповнення власної сторінки чи сайту самого себе, чи свій власний спосіб життя. Змістовність, моральність та глибокий сенс не є принциповими критеріями розважального контенту, якщо головна мета індивідуума – отримання задоволення.

#### Список використаних джерел

1. Апресян, РГ., 2005. 'Принцип наслаждения и интимные отношения', *Человек*, №5, с.56–66.
2. Тимо Айраксинен, 2017, пер. з фінськ., Львів: *Видавництво Анетти Антоненко*; Київ: *Ніка-Центр*, 208 с.
3. Шкарин, ДЛ., 2018. 'Уровневый анализ ASMR–технологии и определение ее значения в современном социальном контексте', *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*, Вып.1, с.79–87. DOI: 10.17072/2078–7898/2018–1–79–87
4. Посилання: <https://daily.afisha.ru/brain/3093-fastfud-lyudi-v-chem-fenomen-youtube-i-pochemu-mir-shodit-s-uma-po-videoblogam/>

#### References

1. Apresjan, RG., 2005. 'Princip naslazhdenija i intimnye otnoshenija (The principle of pleasure and intimate relationships)', *Chelovek*, №5, s.56–66.
2. Tymo Ajraksynen, 2017, per. z fins'k., L'viv: *Vydavnyctvo Anetty Antonenko*; Kyi'v: *Nika-Centr*, 208 s.
3. Shkarin, DL., 2018. 'Urovnevyy analiz ASMR–tehnologii i opredelenie ee znachenija v sovremennom social'nom kontekste (Level Analysis of ASMR – Technology and Determination of Its Meaning in the Modern Social Context)', *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija*, Vyp.1, s.79–87. DOI: 10.17072/2078–7898/2018–1–79–87
4. Posylannja: <https://daily.afisha.ru/brain/3093-fastfud-lyudi-v-chem-fenomen-youtube-i-pochemu-mir-shodit-s-uma-po-videoblogam/>

\* \* \*

УДК 111.1

**ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЯ ОНТОЛОГІЇ  
ОСОБИСТОСТІ В ПОСТМЕТАФІЗИЧНОМУ  
СВІТОГЛЯДІ**

**THE PROBLEM OF THE ONTOLOGY OF  
PERSONALITY IN THE POST-METAPHYSICAL  
WORLDVIEW**

**Рубський В. М.,**

кандидат богословських наук, старший  
викладач кафедри практичної психології,  
Одеський національний морський університет  
(Одеса, Україна), e-mail: pavv@te.net.ua

**Rubsky V. M.,**

candidate of theological sciences, senior lecturer  
of the Department of Practical Psychology of Odessa  
National Maritime University (Odessa, Ukraine),  
e-mail: pavv@te.net.ua

*Здійснений філософський аналіз натуралістичного розуміння свідомості як найважливішого елементу картини світу. Розглянуто питання про перспективи осмислення ментальної свободи волі в натуралістичній концепції свідомості. Звернено увагу на нерозробленість екзистенційної саморефлексії при прийнятті нейробіологічно редукованої картини світу. Відзначено, що, на відміну від теологічного дискурсу, в постметафізичній онтології свідомості залишаються нерозкритими найближчі наслідки епіфеноменалізму: елімінація категорії авторства і суб'єкта мислення.*

**Ключові слова:** світогляд, свідомість, натуралізм, епіфеномен, «Я», мозок, свобода волі, онтологія.

*Philosophical analysis of the naturalistic understanding of consciousness as the most important element of the world picture is carried out. The question of the prospects of understanding the mental freedom of the will in the naturalistic concept of consciousness is considered. Attention is drawn to the undeveloped existential self-reflection when making a neurobiologically reduced picture of the world. It is noted that in contrast to theological discourse, in the post-metaphysical ontology of consciousness the undetected consequences of epiphenomenalism remain: the elimination of the category of authorship and the subject of thinking.*

**Keywords:** worldview, consciousness, naturalism, epiphenomenon, «I», brain, freedom of will, ontology.

Ступінь наукової розробленості проблеми онтології свідомості налічує вже 70 років, якщо вести відлік від року публікації знаменитої книги Г. Райла «Поняття свідомості» (1949 р.) [9]. Останні роки тільки підсилюють актуальність обговорення онтології свідомості в наукових і філософських колах. Кількість монографій, дисертацій та наукових статей на цю тему з кожним роком зростає, що свідчить про особливе зацікавлення цією темою. У статті взято орієнтир на останні монографії з теми, зокрема: Д. Деннета, В. В. Васильєва, Д. Б. Волкова, Н. С. Юліної та Д. Хофштадера. Опрацьовано книги таких авторів: Д. Свааба, Д. Казеннова, Р. Докінза, С. Хокінга, А. Маркова, С. Пріста, М. Альпера, К. Фрітта, С. Харріса, Д. Перебума, Л. Уолперга, Д. Вегнера та ін. Використано також окремі наукові статті Ф. Кріка, І. В. Старікової, В. В. Целіщева, Г. Рогоняна, С. Л. Худієва, Дж. Хогана, Д. І. Дубровського та ін.

Увага до проблеми свідомості характеризується не тільки кількістю опублікованих статей та монографій, а й розміром аудиторій, які збираються на міжнародних конференціях і форумах. Прикладом може слугувати міждисциплінарна

конференція «Рух до науки про свідомість», яка відбувається в Тусані з 1996 р. кожного другого року під егідою Центру дослідження свідомості при університеті Арізони.

Ряд сучасних вчених-фізикалістів, розробляючи епістемологію фізикалізму в певній опозиції до релігійних типів світогляду, приходять до елімінації онтології особистості й свободи свідомості. Фізикалізм, звісно, є крайнім модусом антиметафізики, але на сьогоднішній день його популярність помітно перевершує всі інші анти- й постметафізичні дискурси.

На питання «що таке особистість?» різні напрямки гуманітарних наук відповідають по-різному. Теологія представляє особистість як вищий модус буття, що має відповідність у Богові. Соціологія визначає особистість як продукт соціальної комунікації, що виражає через себе «ансамбль суспільних відносин». З позицій функціоналізму особистість постає свого роду театральною маскою, що включає в себе те чи інше соціальне рольове навантаження індивіда. Але найбільший вплив і суперечки здійснює натуралістичний філософський напрямок, який розглядає особистість як еволюційно-біологічну якість одного з видів білкової сутності, що розмножується та адаптується через епіфеномен свідомості до об'єктивної реальності.

Наприклад, британський біолог і нобелівський лауреат Френсіс Крік писав: «Ви, Ваші радості і скорботи, Ваші спогади й устремління, Ваше відчуття особистої ідентичності та вільної волі – насправді не більш ніж певна поведінка величезного скупчення нервових клітин і пов'язаних із ними молекул. Ви – не більше ніж набір нейронів..., хоча і здається, що ми володіємо свободою волі, наші рішення вже визначені наперед для нас і ми не можемо цього змінити» [14, с. 411]. Цю наукову тезу з виразним антирелігійним полемічним ухилом розвинув Метью Альпер, основою нової книги якого «The «God» part of the brain» [15] є концепт про молекулярну пояснюваність загадки феномену «Я». Автор стверджує, що «наука впоралася з загадкою людської душі» [15, с. 11]. Проф. філософії університету Вермонту Дерк Перебум резюмує свої дослідження питання про свідомість так: «Виходячи з наших кращих наукових теорій, наші дії, в кінцевому результаті, виробляються факторами, що перебувають поза нашим контролем, і ми, таким чином, не несемо моральну відповідальність за них» [25, с. 112]. З тією ж ідеєю повної неможливості свободи виступає професор психології Гарвардського університету Деніел Вегнер у книзі «The Illusion of Conscious Will» [27]. На пряме запитання про ілюзорність свідомості він відповів: «Так, це – ілюзія, але одна з тих, про які можна сказати, що вони мають дуже міцну основу» [1].

У тому ж ключі витримана книга засновника нідерландського Банку мозку, директора Інституту досліджень мозку Діка Франса Свааба «We Are Our Brains: A Neurobiography of the Brain, from the Womb to Alzheimer's» [26]. Це – один із бестселерів світової науково-популярної літератури. За останні 5 років продано близько мільйона примірників різними мовами світу (рос. пер. – 2014 року). Тема

повної ілюзорності свободи волі людини розкрита в главі 17 «Вільна воля – приємна ілюзія». Можна виділити такі основні тези: «Мозок – гігантський несвідомий комп'ютер», «Життя випадково виникло й еволюціонувало та не має жодної мети» [26, р. 150]. Автор акцентує: «У нашому мозку є особлива система дзеркальних нейронів. Від покоління до покоління передаються і вкорінюються в наших мізках релігійні уявлення» [26, р. 235].

Книга Крістофера Фрітта «Making up the mind. How the brain creates our mental world» (2010) [21] містить схожий набір тез і висновків: «Ми сприймаємо себе як діячів, що володіють незалежною свідомістю. В цьому і полягає остання ілюзія, створена нашим мозком» [21, р. 184]. Структуру досвіду «Я» автор описує так: частина мозку «приховує всі наші зв'язки з матеріальним світом і соціальним середовищем та створює у нас відчуття власного незалежного «Я»» [21, р. 189].

Популярну книгу Сема Харріса «Free Will» (2012) [22] Том Батлер–Боудон включив до списку т.зв. «50 великих книг з філософії». Багато вчених, зокрема проф. екології та еволюції Чиказького університету, автор книги «Why Evolution is True» Джеррі А. Койн і проф. філософії Університету Дюк, автор книги «The Really Hard Problem: Meaning in the Material World» Оуен Фланаган, написали захоплені відгуки на книгу Харріса. «Це – прекрасна протиотрута, як каже Пауль Блум, проти цієї недолугої і соціально зляканої ілюзії», – написав про книгу Харріса Даніел Деннет, опублікувавши на неї свою рецензію в 2014 р. [20].

Харріс покликається на експерименти, котрі демонструють, що наша неврологічна структура фактично змушує нас вірити в ілюзію свободи вчинків. Проте автор переконує нас, що наші думки і вчинки є прямим результатом неврологічних станів нашого мозку: «У нас немає свободи, яку думаємо, що маємо» [22, р. 5]; «потрібно усвідомити, що не ми автори думок і дій» [22, р. 13]; «ви не керуєте власним розумом, тому що ви, як свідомий суб'єкт, тільки частина вашого розуму, яка живе за милістю інших частин. Ви можете робити те, що ви вирішили зробити, але ви не можете вирішити, що ви вирішите зробити» [22, р. 57].

Д. Деннет дав розлогий аналіз на книгу Харріса «Free will» і піддав критиці деякі положення Харріса, а саме: його варіант компатибілізму (вчення про те, що свобода волі сумісна з детермінізмом без залучення метафізики), що повертається до ненависного для Деннета картезіанства. Харріс користується поняттям «Я», яке в його концепції існує, але ні на що не впливає. Далі Харріс, наводячи приклад «авторського почуття» у виборі рибки для дочки на День Народження, виводить його з несвідомих потоків: «якщо подивитися глибше (кажучи як об'єктивно, так і суб'єктивно), думки просто з'являються безавторно, але авторизують нам наші дії» [22, р. 53]. Деннет висуває йому цю непослідовність і риторично запитує: «як можуть безавторні думки авторизувати наші дії?» [20]. Правда, та ж проблема залишається і в концепції самого Деннета та інших

аналітичних філософів, хоч і прихована пластом постмодерністської термінології.

Олександр Марков у другому томі свого двотомника «Еволюція людини: мавпи, нейрони і душа» (2011) [6] на підставі подібності мозкових операцій і емпатії у риб, птахів, тварин і людини робить висновок про ілюзорність свідомості й свободи волі людини. «Ми не походимо від мавп. – Пише Марков. – Ми – мавпи, але мавпи особливі, культурні і до того ж розумні, аж з сімома регістрами короткочасної робочої пам'яті» [6, с. 150].

Дмитро Казеннов у книзі «Життя без Бога» (2014) [4], виходячи з фізикалістської посилки («фізикалізму немає альтернативи» [4, с. 336]), приводить читача до епіфеноменалізму: «Все те, що ми називаємо нашими почуттями або свідомістю, є насправді лише вмістом нашого мозку» [4, с. 335].

На відміну від теорії Д. Чалмерса, позиції Д. Сьорла, Р. Пенроуза, Д. Люїса і деяких інших фахівців, що займаються проблемою свідомості [13, с. 98], Даніел Деннет послідовно зберігає філософську вірність моністичній онтології і методам об'єктивних досліджень. Тому і він запропонував елімінувати поняття «особистість» як елемент «кваліа». На його переконання, треба «дискваліфікувати кваліа», бо таких об'єктів немає в природі [18, р. 45]. Не існує жодного прямого, безпосередньо даного нам знання про наші суб'єктивні стани (болі, звукові або зорові відчуття і т.п.). Немає жодної різниці між пережитим у досвіді суб'єктивним феноменом і лінгвістично оформленою думкою про цей феномен. Деннет прагне поставити крапку в поясненні свідомості, подати обґрунтування того, що, крім інтенціональності й когнітивно-функціональних станів, у феномені більше нічого немає. У книгах «Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life» (1995) і «Kinds of Mind» (1996) він прагне довести свою ідею свідомості дарвінівською теорією адаптаціонізму, розглядаючи структури інтенціональності як особливі випадки природного устрою. Мовний інстинкт, властивий людям, дозволяє їм передавати або декодувати різні культурні технології і досягати якісно нового рівня насичення інформаційного середовища їх нейронних потоків. У плані еволюції Деннет називає людей «грегорійськими творіннями» (за ім'ям психолога Р. Грегорі) [17, р. 383].

Питання про свободу волі безпосередньо пов'язане з ментальною каузальністю й онтологією свідомості. На думку окремих дослідників, ця проблема є ахіллесовою п'ятою аналітичної філософії [2, с. 8]. До цієї теми, як і причини виникнення релігійної прихильності, Д. Деннет повертається майже в кожній своїй публікації останніх двадцяти років. Наприклад, книга «Freedom Evolves» (2003) [19] є спробою пояснити, як свобода волі може поєднуватися з натуралістично поясненою свідомістю, а в книзі «Breaking the Spell» (2006) Деннет досліджує можливі варіанти еволюції релігійного досвіду, а також приходить до заперечення свідомості й свободи волі як його атрибуту: «Свобідна воля – це не здатність робити щось, але здатність знати, що робиться від вашого



імені. Хоча в суворому фізичному сенсі наші акції наперед визначені» [16, р. 32]. У статті «Умови присутності особистості» Деннет викладає свою концепцію особистості, в якій у кінці всіх міркувань автора не залишається умов для наукової фіксації: «ми навіть щодо самих себе не можемо сказати, чи є ми особистостями» [3, с. 153].

Така крайня редукціоністська установка Деннета піддавалася серйозній критиці з боку окремих представників аналітичної філософії. Скажімо, М. Локвуд [24], Т. Нагель [7], Дж. Серл [11] й інші вчені справедливо підкреслювали, що пояснення ментальних феноменів свідомості і самого його феномену цілісності не повинно зводиться до обов'язкової редукції явищ свідомості до чогось такого, що ним не є. Проте генеральна лінія методологічних матеріалістів неминуче зустрічається з необхідністю редукції ментального.

Це загострює проблему свідомості й свободи волі в межах фізикалістської філософії. Якщо свідомість є лише епіфеноменом нейронної діяльності мозку, то змінити «свої» мотиви зусиллям волі у людини немає можливості через анахронізм. В хронології «матерія → мотив → епіфеномен волі» мотив не може бути вільним, а тільки наслідком матеріальних процесів мозку. Таким чином, категорії відповідальності індивіда немає місця. Навіть філософи-матеріалісти далеко не всі погоджуються прийняти цей висновок. Бертран Рассел з цього приводу писав так: «Якщо необхідні для вчинків тілесні рухи викликаються одними тільки фізичними причинами, наприклад, коли людина пише поему або ж здійснює вбивство, – справжнім абсурдом було б споруджувати в її честь пам'ятник або відправляти її на шибеницю» [10, с. 20]. У тому ж руслі зауважує Стівен Пріст: «Матеріалізм є самосуперечною теорією свідомості, – пише він у своїх «Теоріях свідомості», – оскільки містить твердження, що ментальне є фізичним. Однак бути ментальним частково полягає в тому, щоб не мати фізичних властивостей, а бути фізичним частково полягає в тому, щоб не мати ментальних властивостей» [8, с. 268].

Важливим наслідком допустимої первинності матерії над свідомістю є різниця між причиною та обґрунтуванням, яка виникає. В цьому випадку, обґрунтування думки індивіда буде завжди помилковим, а причина – завжди прихованою. Причиною можуть бути тільки механічні процеси мозку, які за власними хіміко-механічними причинами призводять свідомість до заперечення або ствердження. Акт мислення істинний, тільки якщо причина збігається з обґрунтуванням. Це неможливо в фізикалістському всесвіті, тому що причиною розумових актів у ньому завжди є стан матерії (нейронних ланцюжків), що в свою чергу визначаються відомими і невідомими детермінантами.

Вивчення структури досвіду свідомості на умовах фізикалізму закономірно вийшло на рівень заперечення «Я». Клайв Люїс, розмірковуючи про це, зауважив: «Строгий матеріалізм спростовує сам себе через причину, про яку давно сказав

професор Холдейн: «Якщо мої мисленнєві процеси повністю обумовлені поведінкою атомів мого ж мозку, у мене немає підстав довіряти своїм думкам» [5, с. 25]. Таким чином, фізикалістська онтологія свідомості містить у собі класичне когнітивне коло: будь-яке міркування про побудову нервової системи передбачає, що ми погодилися з правдивістю висновків нашої свідомості про це, доверилися її здатності міркувати. Відповідно, заперечення здатності здійснювати ментальні висновки базується на їх утвердженні. «Якби ми визнали недостовірність нашої безпосередньої свідомості свого «Я», то це означало б, тим паче, недостовірність показань органів чуття, а отже, і всіх предметів та явищ природи, про які ми знаємо через свідчення цих відчуттів», – констатує Лев Тіхоміров [12, с. 17].

Як було показано вище, висновки про свідомість на базі матеріалістичного світогляду настільки кардинальні, що навіть при повній згоді з ними, їх неможливо прийняти на рівні практики. Тобто робити будь-які практичні висновки з того, що всі акти людського «Я», «свобода» і «авторське почуття» це – ілюзія, – неможливо. Наприклад, Джон Хорган у статті «Losing Faith in Free Will», прийшовши до висновку, що «справжня свобода приходить від прийняття, що свободи не існує» [23], відмовився від подальших рекомендацій щодо життя.

При такій фундаментальній посиленні, яка унеможливує утвердження достовірності свідомості або навіть змушує її заперечувати, пріоритет однієї світоглядної системи над іншою і внутрішня когеренція положень такого світогляду просто неможливі. Психологічна перевага суб'єкта на користь тієї чи іншої світоглядної системи можлива, а її онтологічне обґрунтування – неможливе. Більш того, ця неможливість є невід'ємною частиною тієї самої світоглядної конструкції, яка позиціонує себе онтологічно більш ймовірно.

У виразній опозиції до неї перебував релігійно-філософський дискурс сучасних теологів і філософів, в якому Бог виступає рятівником граничного смислу. Він є той, у зверненні свідомості до Якого життя знаходить надсмісл над будь-якою партикулярною вигадкою про смисл. Ця світоглядна конструкція зберігає невизначеність тих чи інших конкретних положень етики, метафізики і практик, але надає простір для імперативів свідомості та її практичної верифікації.

Якщо виходити з того, що Бога немає, то в фізикалістському світі ні в чого немає і не може бути більш важливих і менш важливих смислів. Сміслові переваги виявляються справою смаку й особистих афектів. Якщо ж Бог є, то увагу Бога до індивіда робить його думки і настрої такими, що мають свою метафізичну референцію, тобто те, до чого вони можуть стосуватися і відносно чого – градувати. Наприклад, єврейські погроми і боротьба з релігією в першій половині ХХ століття можуть бути оцінені позитивно: як прагнення до торжества добра / справедливості або негативно. Це наділене критерієм судження, навіть якщо

релігійні мислителі розходяться в думках і ледь здогадуються про критерії Бога. Але ж якщо Бога немає, то всі наші справи, думки і настрої ні до чого більше не стосуються, окрім нашого власного сприйняття і соціального простору: не / подобається, не / безпечно і т.п. Тоді процеси множинних екземплярів головного мозку не мають принципової різниці між собою. Але, якщо є Бог з якимось Його поглядом на людину, то й устремління людини має якесь значення. Наприклад, християнство пропонує свободу написання собі правил перед Богом (Лк. 6,38).

Отже, якщо ми виходимо з уявлення про особистість як сутнісне ядро екзистенції людини, а про її світогляд – як стійке ціннісно-сміслові утворення, то кардинальна проблематизація онтології особистості в постметафізичному вимірі виявляється параметром не онтології, а постметафізичного філософського дискурсу. Зокрема, в концепції натуралістичної свідомості не розроблені етичні наслідки прийняття антропологічного фізикалізму. Не представлена картина екзистенціальної саморефлексії при прийнятті нейробіологічно редукованої картини світу. Залишаються нерозкритими наслідки епіфеноменалізму свідомості, зокрема такі: відсутність авторства, свободи волі і категорії суб'єкта мислення.

#### Список використаних джерел

1. Блекмор, С. 'Интервью с Дэниелом Вегнером'. [online] Доступно: <http://oleg-mazurov.livejournal.com/2992.html> (дата звернення: 11.02.2019)
2. Волков, ДБ., 2008. 'Теория сознания Д. Деннета': автореф. дис. ... канд. фил. наук: 09.00.03, М.: Гос. ун-т им. М. В. Ломоносова.
3. Деннетт, Д., 2003. 'Условия присутствия личности', *Логос*, №2, с.135–153.
4. Казеннов, Д., 2014. 'Жизнь без бога', М.: Эксмо.
5. Льюис, КС., 2008. 'Чудо', М.: Дом надежды.
6. Марков, АВ., 2011. 'Эволюция человека: обезьяны, нейроны и душа', М.: Астрель.
7. Нагель, Т., 2001. 'Мыслимость невозможного и проблема духа и тела', *Вопросы философии*, 2001, №8, с.82–97.
8. Прист, С., 2000. 'Теории сознания', М.: ДИК, *Идея-Пресс*.
9. Райл, Г., 1999. 'Понятие сознания', М.: *Идея-Пресс*.
10. Рассел, Б., 2009. 'История западной философии', М.: *Академический Проект*.
11. Сёрл, Дж., 2002. 'Открывая сознание заново', М.: *Идея-Пресс*.
12. Тихомиров, ЛА., 2015. 'Религиозно-философские основы истории', М.: *ФИВ*.
13. Хофштадтер, Д. и Деннет, Д., 2003. 'Глаз разума', Самара: *Бахрах*.
14. Юлина, НС., 2004. 'Головоломки проблемы сознания', М.: *Канон+*.
15. Alper, M., 2006. 'The "God" Part of the brain. A scientific interpretation of human spirituality and God', Chicago, Naperville, Sourcebooks.
16. Dennett, DC., 2006. 'Breaking the Spell', *Viking Press*.
17. Dennett, DC., 1995. 'Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life', New York: *Simon & Schuster*.
18. Dennett, D., 1991. 'Consciousness Explained', Boston: *Back Bay books*.
19. Dennett, DC., 2003. 'Freedom Evolves', New York: *Viking Press*.
20. Dennett, DC. 'Reflections on «Free Will»'. Available at [http://www.naturalism.org/Dennett\\_reflections\\_on\\_Harris's\\_Free\\_Will.pdf](http://www.naturalism.org/Dennett_reflections_on_Harris's_Free_Will.pdf) (Accessed: 11.02.2019).
21. Frith, ChD., 2010. 'Making up the mind. How the brain creates our mental world', *Kindle Edition*.
22. Harris, S., 2012. 'Free Will', N.Y.: *Free Press trade pbk. ed.*
23. Horgan, J. 'Losing Faith in Free Will'. Available at <http://www.naturalism.org/horgan.htm#losingfaith> (Accessed: 11.02.2019).
24. Lockwood, M., 1989. 'Mind, Brain and Quantum', *Oxford*.
25. Pereboom, D., 2006. 'Living without Free Will', *Cambridge University Press*.
26. Swaab, DF., 2014. 'We Are Our Brains: A Neurobiography of the Brain, from the Womb to Alzheimer's', New York: *Spiegel & Grau*.
27. Wegner, DM., 2003. 'The Illusion of Conscious Will', *MIT Press*.

#### References

1. Blekmor, S. 'Interv'ju s Djeniелom Vegnerom (Interview with Daniel Wegner)'. [online] Dostupno: <http://oleg-mazurov.livejournal.com/2992.html> (data zvernennja: 11.02.2019)
2. Volkov, DB., 2008. 'Teorija soznaniya D. Denneta (Theory of consciousness of D. Dennett)': avtoref. dis. ... kand. fil. nauk: 09.00.03, M.: Gos. un-t im. M. V. Lomonosova.
3. Dennett, D., 2003. 'Uslovija prisutstvija lichnosti (Personality Presence Conditions)', *Logos*, №2, s.135–153.
4. Kazennov, D., 2014. 'Zhizn' bez boga (Life without god)', M.: *Jeksmo*.
5. L'juis, KS., 2008. 'Chudo (Miracle)', M.: *Dom nadezhdy*.
6. Markov, AV., 2011. 'Jevoljucija cheloveka: obez'jany, nejrony i dusha (Human evolution: monkeys, neurons and soul)', M.: *Astrel'*.
7. Nagel', T., 2001. 'Myslimost' nevozmozhnogo i problema duha i tela (The imagination of the impossible and the problem of mind and body)', *Voprosy filosofii*, 2001, №8, s.82–97.
8. Priest, S., 2000. 'Teorii soznaniya (Theories of Consciousness)', M.: *DIK, Ideja-Press*.
9. Rajl, G., 1999. 'Ponjatie soznaniya (Concept of consciousness)', M.: *Ideja-Press*.
10. Rassel, B., 2009. 'Istorija zapadnoj filosofii (History of Western Philosophy)', M.: *Akademicheskij Projekt*.
11. Sjolr, Dzh., 2002. 'Otkryvaja soznanie zanovo (Reopening consciousness)', M.: *Ideja-Press*.
12. Tihomirov, LA., 2015. 'Religiozno-filosofskie osnovy istorii (Religious and philosophical foundations of history)', M.: *FIV*.
13. Hofstatter, D. i Dennet, D., 2003. 'Glaz razuma (Eye of Mind)', Samara: *Bahrah*.
14. Julina, NS., 2004. 'Golovolomki problemy soznaniya (Puzzles of the problem of consciousness)', M.: *Kanon+*.
15. Alper, M., 2006. 'The "God" Part of the brain. A scientific interpretation of human spirituality and God', Chicago, Naperville, Sourcebooks.
16. Dennett, DC., 2006. 'Breaking the Spell', *Viking Press*.
17. Dennett, DC., 1995. 'Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life', New York: *Simon & Schuster*.
18. Dennett, D., 1991. 'Consciousness Explained', Boston: *Back Bay books*.
19. Dennett, DC., 2003. 'Freedom Evolves', New York: *Viking Press*.
20. Dennett, DC. 'Reflections on «Free Will»'. Available at [http://www.naturalism.org/Dennett\\_reflections\\_on\\_Harris's\\_Free\\_Will.pdf](http://www.naturalism.org/Dennett_reflections_on_Harris's_Free_Will.pdf) (Accessed: 11.02.2019).
21. Frith, ChD., 2010. 'Making up the mind. How the brain creates our mental world', *Kindle Edition*.
22. Harris, S., 2012. 'Free Will', N.Y.: *Free Press trade pbk. ed.*
23. Horgan, J. 'Losing Faith in Free Will'. Available at <http://www.naturalism.org/horgan.htm#losingfaith> (Accessed: 11.02.2019).
24. Lockwood, M., 1989. 'Mind, Brain and Quantum', *Oxford*.
25. Pereboom, D., 2006. 'Living without Free Will', *Cambridge University Press*.
26. Swaab, DF., 2014. 'We Are Our Brains: A Neurobiography of the Brain, from the Womb to Alzheimer's', New York: *Spiegel & Grau*.
27. Wegner, DM., 2003. 'The Illusion of Conscious Will', *MIT Press*.

\* \* \*

УДК 1(091)111

### РЕФЛЕКСІЯ ДИХОТОМІЙ ТА ТЕОДИЦЕЯ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІЙ ФІЛОСОФІЇ Г. МАРСЕЛЯ

#### REFLECTION OF DICHOTOMIES AND THEODICY IN THE EXISTENTIAL OF G. MARCEL

**Савонова Г. І.,**

кандидат філософських наук, старший  
викладач кафедри управління освітою,  
Луганський обласний інститут післядипломної  
педагогічної освіти (Северодонецьк, Україна),  
e-mail: annsavonova31@gmail.com, ORSID:  
0000-0003-1790-4770

**Savonova H. I.,**

Candidate of Philosophy, Lugansk regional  
Institute of postgraduate pedagogical  
education (Severodonetsk, Ukraine), e-mail:  
annsavonova31@gmail.com, ORSID:  
0000-0003-1790-4770

*Визначається специфіка бачення Г. Марселем ситуації екзистенції людини шляхом рефлексії. У першу чергу визначаються головні теми філософії Г. Марселя, які співвідносяться з базовими інтересами дослідження філософів-екзистенціалістів. Разом з тим визначається головна причина критичного ставлення самого філософа до віднесення його до екзистенціалістів, звертається увага на його негативне ставлення щодо будовання системності, як у філософії, так й зведення особистості до функціоналізму. В обох випадках створення обмежень раціональним шляхом зупиняє дієсну екзистенцію в якій розвивається філософія та індивідуум. По-друге, в статті проводиться аналіз рефлексії та саморефлексії людини щодо іншого. Визначається, що рефлексія можлива завдяки існуванню іншого, або віри в існування іншого, вказується важливість ролі віри в процесі рефлексії. Акцент робиться на вірі в Бога, що призводить до розкриття проблеми теодицеї в християнській філософії. У статті досліджується розуміння Г. Марселем проблеми теодицеї та пов'язаної з нею дихотомії добра і зла. Переосмислення дихотомії добра і зла в позиції визначення їх єдності та онтологічного визначення в природі людської рефлексії призводить до визнання двох форм рефлексії – рефлексії визначення дихотомії (крайня рефлексія) та рефлексії об'єднання дихотомії в їх онтологічне ціле (зосередженість).*

**Ключові слова:** рефлексія, дихотомії, добро і зло, Бог, віра, екзистенціалізм.

*The article defines the specifics of G. Marcel's vision of the situation of human existence through reflection. First of all, the main themes of the philosophy of Marcel are determined, which correlate with the basic interests of the study of existentialist philosophers. At the same time, the main reason for the philosopher's critical attitude to existentialists is determined, attention is drawn to his negative attitude to the construction of consistency, both in philosophy and the reduction of personality to functionalism. In both cases, the creation of restrictions rationally stops the actual existence in which philosophy and the individual develops. Secondly, the article analyzes the reflection and self-reflection of a person relative to another. It is determined that reflection is possible due to the existence of another, or belief in the existence of another, the importance of the role of faith in the process of reflection. The emphasis is on faith in God that leads to the disclosure of the problem of theodicy in Christian philosophy. This article examines the understanding of the City of Marseilles the problems of theodicy and the related dichotomy of good and evil. Rethinking the dichotomies of good and evil in the position of determining their unity and ontological definition in the nature of human reflection leads to the recognition of two forms of reflection – the definition of reflection dichotomies (extreme reflection) and reflection of the Association of dichotomies in their ontological whole (concentration).*

**Keywords:** reflection, dichotomies, good and evil, God, faith, existentialism.

**Постановка проблеми.** Свідомість європейця розвивалася під впливом античної філософії та світогляду християнських мислителів. Ця поліфонія протилежностей сформувала дихотомію європейської культури, в основі якої Г. Марсель

вбачає головне питання індивідуума: «Хто я є?». Розвиток науки та техніки, державних інститутів та політичних ідеологій не тільки не приборали це питання, а зробили його ще гостріше, адже, саме індивідуум розчиняється в контексті цивілізаційних благ. Держава, соціальні інститути, ідеології, сучасні філософи та вчені розмірковують про особистість, про її розвиток, формування, комфорт. Саме ця особистість є ніщо системи людського устрою, оскільки під нею розуміється щось узагальнене, не схоже на конкретну людину. Фактично, розвиток європейської цивілізації відбувається з позиції оформлення доброустрою для того, кого не має – для цієї уявної, уніфікованої людини, що виникла в наслідок симбіозу розумінь людини про людину. Екзистенції реальної людини, конкретного індивідуума для держави, суспільства, науки, релігійних спільнот, не існує. І це одна з базових проблем сучасності, з точки зору Г. Марселя.

Інша проблема, що витікає з вище зазначеної, це рефлексія самовизначення та самопізнання людини, що також виникає як наслідок пошуку відповіді на питання «Хто я є?». Більшість сучасних людей не здатні навіть розпочати пошук відповіді на це питання, перебуваючи під впливом багатьох «прописних істин» наук вони до кінця життя так і не дізнаються відповіді на це питання, яке протягом усього їх існування тільки інколи впливає на поверхню свідомості. Але саме зараз, як ніколи ще в історії, відповідь на це питання не була так потрібна людині, що стоїть перед загрозою навіки зникнути в середовищі роботів і комп'ютерів, втратити те єдине, що ще відрізняє її від тварини або бездушного об'єкта сегрегації та утилітаризму.

Обидві проблеми, підняті французьким філософом-екзистенціалістом Габріелем Марселем, приводять до ще однієї – знецінення моральних і релігійних цінностей, що є наслідком бурхливого сплеску індустріалізації, панування атеїстичних поглядів у колах інтелігенції, популяризації філософії позитивізму. Моральні кореляти відокремлюються від християнської основи чуттєвості та визначаються в етичній системі ієрархічності відповідно до раціонального мислення. Духовні цінності вимірюються міркою логіки та аналізу, а не вірою та *recueillement*. І цей процес в європейській історії розпочинається ще у часи формування християнської філософії на засадах раціоналізму, а не віри.

Отже, намічені Г. Марселем проблеми розвитку європейської культури в контексті подій сьогодення ще більш загострюються та потребують детального дослідження.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій** показує, що філософські умовиводи французького філософа розуміються як класичний приклад філософії екзистенціалізму, а тому філософія Г. Марселя (особливо її чітко визначена релігійна спрямованість) часто представлена в одному ключі з філософськими міркуваннями К. Ясперса, М. Бердяєва, Н. Аббаньяно, Л. Шестова, тобто тих



філософів, яких також відносять до релігійної гілки екзистенціалізму. Тож здебільшого дослідники не виокремлюють філософські погляди Г. Марселя від інших релігійних екзистенціалістів, або проводять порівняльний аналіз з представниками так званої атеїстичної гілки екзистенціалізму. Проте є і досить цікаві дослідження, які були зроблені В. П. Візгіним, Г. М. Таврізяном, А. С. Зіневичем, А. М. Зачепою, Є. В. Батаєвою, І. М. Полонською.

Глибокий аналіз філософії Г. Марселя здійснив Г. М. Таврізян у ряді наукових статей. Дослідник звернув увагу на модель об'єкту, специфіку онтологічного виміру буття Г. Марселем з позиції потреби бути, розкрив особливості рефлексії людини через необхідність спорідненості з іншим, визначив базові дихотомії процесу самовизначення індивідууму. Дуалістичні співвідношення людського буття в філософії Г. Марселя виокремив та систематизував В. П. Візгін. Він звернув увагу також на особисті стосунки філософа з релігією. Інші два дослідники А. М. Зачепа та Є. М. Камаєва визначають аксіологічні принципи філософії Г. Марселя – бути та мати, через які проводить базові постулати християнства – віру, любов, надію.

Одночасно, потребує уточнення проблема співвідношення саморефлексії людини в системі морально-етичних та релігійних дихотомій, а також визначення сутності теодицеї як головної антиномії християнства та атеїзму у філософії Г. Марселя.

Отже, **мета статті** – розкрити, дослідити та з'ясувати особливості рефлексії та саморефлексії індивідуума в ситуаціях моральних дихотомій, а також визначити роль теодицеї у проблемі дуалізму добра і зла в бутті та екзистенції людини.

Відповідно до мети можна сформулювати такі задачі дослідження: 1) окреслити коло філософських інтересів Г. Марселя; 2) проаналізувати роль дихотомій щодо процесу рефлексії індивідууму у філософії Г. Марселя; 3) встановити принцип моральної дихотомії екзистенції людини стосовно іншого; 4) сформулювати уявлення щодо векторності рефлексії людини до єдності з Богом, а також відношення філософа до християнської проблеми теодицеї у системі цієї рефлексії людини між добром і злом.

**Виклад основного матеріалу.** В історію філософії Г. Марсель завдяки Ж.-П. Сартру увійшов як філософ-екзистенціаліст, представник релігійної течії екзистенціалізму. Сам Г. Марсель на різних філософських конгресах, в інтерв'ю, власних роботах намагався відцуратися від такого визначення його філософської спрямованості. Він досить негативно ставився до філософії Ж.-П. Сартра, і тим паче до його ідеї сформулювати в суспільстві уявлення про виникнення нового більш сучасного напрямку філософії шляхом включення до списку відомих філософів Франції та Німеччини без їх на то згоди. Проте на сьогодні ця ідея існування екзистенційної філософської школи залишається дуже зручною для систематизації філософських поглядів ХХ століття, і навіть з

визнанням її формальності, вона не переглядається дослідниками історії філософії.

До того ж головні проблеми, якими займався Г. Марсель дуже близькі тим філософам, які увійшли в історію, як філософи-екзистенціалісти. Такими проблемами можна назвати – переосмислення свободи людини, визнання важливості комунікації чи діалогу з іншими у процесі рефлексії, засудження крайнощів раціоналізму та технократії культур, пошук сенсу буття, загострене відчуття смерті та страждань людини, парадигми метафізики тощо.

Сам філософ у своїй бесіді з Полем Рикером визнавав «неосократизм» більш відповідним терміном, який зданий, якщо й не розкрити всю глибину його філософії, то принаймні наблизитися до цього. «Мені здається, що з усіх визначень, що підбирали для моєї філософії, цей, мабуть, менш за все зданий увести в оману, при всьому тому, що я, звісно, продовжую відчувати неприязнь до будь-яких «ізмів» [8, с. 181]. До того ж це визначення лестило філософу, який вважав що його відмова від будівництва філософської системи збігається з поглядами Сократа на стагнацію системності вчень.

Г. Марсель визнає своїм головним філософським твором «Метафізичний щоденник», який спочатку створювався їм як база для розробки структурованого системного трактату. Але, як сам визнає філософ під час бесіди з Полем Рикером він відмовився від цієї ідеї. Мислитель визнав сам для себе, що системність філософського мислення перетворює процес *cogito* в нерухомий об'єкт визначення конкретного. А свою філософську думку він вважав безкінечним процесом руху від питання до визначення, від визначення до мислення про визначене, від мислення до нового питання. Відсутність структури філософського мислення й робить його філософію доволі складною для механічного аналізу відстороненим від неї індивідуумом. Проте це і є серцевина філософії Г. Марселя – рефлексія себе з боку відстороненого іншого, хто перебуває за межами, але наближується та визнається головною складовою рефлексії.

Рефлексія людини відбувається при наявності іншого, чи, принаймні, завдяки визнанню його наявності. І визнання наявності у власній екзистенції іншого базується не на емпіризму, а на вірі. Адже наближеним до мене іншим є передусім той, існування якого не піддається емпіризму – Бог. «Мислити Бога як того, що існує – це суперечність; і тезис, як і антитезис, зіпсовані цією марною суперечністю. Відповідно, варто відмовитися від обґрунтування заперечення Бога причинами емпіричного порядку (якщо Бог не є емпіричним об'єктом, то абсолютно ясно, він не повинен зустрічатися в досвіді)...» [4, с. 66]. Віра, на думку філософа, стоїть вище знань, вона бездоказова. Віра не вимагає доказів. Вірити, довіряти – це вже наблизити до себе когось або щось, це вже стати заголеним нервом визнання усієї сили власної екзистенції.

Г. Марсель впевнений, що сучасна наука, яка спирається на *cogito*, а не віру через універсальність

першої ліквідує власне Я людини та зводить її до функціональності. «Індивід сьогодні вбачається самому собі та іншим усього лише як елементарне сполучення функцій» [5, с. 73]. Філософ зазначає, що індивідуум сприймається набором економічних, соціальних, біологічних функцій. Його навіть, як механізм, час від часу перевіряють, ремонтують, налагоджують. У такому разі, смерть людини сприймається як остаточний штамп браку, як «провал в непридатне». Таким чином, Г. Марсель підкреслює загрозу сучасної філософії, яка відсторонила особистість від індивідуума. Мислитель надавав перевагу саме поняттю «індивідуум», і вбачав тонку, але важливу грань між сутністю, яка покладається філософами модерну в поняття «особистість» і поняття «індивідуум». Особистість у філософії, а слідом за нею в різних політичних ідеологіях верифікується як щось істинне та емпірично підтвержене. Особистість – комплекс функцій, якими наділена людська істота, і яка отримує права на використання своїх механізмів для розвитку самої себе. Індивідуум – вимір людської істоти, яка залишається загадкою, тобто її дії не редуковані, не вкладаються в систему верифікації та є небезпечним. І хоча обидва терміни відносяться до людини, термін «особистість» ставиться вище як дорослий визнається *a priori* розумніше дитини.

Для людини буття до якого вона рефлексує складається з дихотомій. В. П. Візгін у статті «Філософія надії Габрієля Марселя» зазначає, що полярність пронизують усі творчість філософа. Дослідник навіть групує ці полярності [1, с. 202], хоча віднести їх усіх до проблеми дихотомії не можна, а В. Візгін і не ставив це на меті, проте проведений їм синтез дозволяє краще зрозуміти філософію Г. Марселя.

Поділ цілого на частини присутній і в назвах трактатів філософа: «Бути та мати», «Присутність та безсмертя», «Екзистенція та об'єктивність». Для людини, з точки зору філософа, однаково важливі та є рівноправними полярними частинами цілого не тільки добро, але й зло, не тільки таїнство, але й конкретне, не тільки надія, але й відчай. Християнська традиція схоластики привчала вірян до сприйняття і наслідування одного, і повного відкидання іншого. Але таке пізнання не вело до *recueillement* на цілому, більш того воно навіть відвернуло людей від християнства. Батьки церкви, схоласти, християнські філософи розробили цілу систему відрізання полярних часток, а потім іменування однієї частки повною цілою. Так створювалася ідея теодицеї. Ключовою точкою теодицеї Г. Марсель вважає ідею причинності, яка панує в християнському вченні. Визнання Бога причиною усіх процесів та явищ світу робить його відповідальним як за добро, так і за зло. «Дійсно я прийшов до розуміння в необхідності відмовитися від використання щодо Бога поняття причини, передусім виходячи з роздумів о проблемі зла і про те, як неможна ставити цю проблему. Розуміти Бога як причину означає використовувати стосовно нього категорію, яка істотним образом

відноситься до профанованого рівня реальності, у той час як богословський угляд повинен, як мені це представляється, зосереджуватися в першу чергу на ідеї святості Бога, тобто на його трансцендентності» [2, с. 206].

Визнання Бога першопрчиною загнало у глухий кут християнських мислителів. Г. Марсель не вважає, що фраза кинута людині, що страждає «Будь мужнім, це Бог посилає тобі іспит» здатна зміцнити дух людини та полегшати її біль. Адже хочеться підняти бунт проти такого Бога, що ставить над тобою досліди, як чаклун магії вуду. Мислитель бачить вихід з цього тупика в тому, щоб зосереджувати увагу не на причинності, а на трансцендентності Бога, але не зводити Бога тільки до трансцендентності, що може призвести до його відсторонення від світу. Якщо ж вбачати, що Бог – причинність усього, то він підпадатиме під людський суд. У такому разі Бог винний, тому що він посилає або попускає страждання. Якщо обрати за аксіому, що Бог призводить до страждань, то доводиться визнавати, що він злий, якщо ж стверджувати, що він попускає зло, не захищає від страждань, то тоді Бог або не всесильний, або йому байдуже до людини. З такого кола логічних міркувань християнські філософи намагалися вириватися по-різному: від визнання обмеженості могутності Бога якоюсь попередньою сутністю до заперечення вибудовування логічних конструкцій та емпіризму стосовно віри. Г. Марсель визнає, що теодицея має дихотомічну конструкцію в самій собі, що є також одним з результатів рефлексії людини.

У «Метафізичному щоденнику» мислитель робить висновки щодо визначення сутності Бога. «Втім істинний Бог – це Бог живий, це не Бог логіки, який вимагає певних правил моральної досконалості. Ототожнення божественної досконалості з добром – це двозначний хід, тому що тут, або стверджується певна тавтологія, або є прагнення побудувати любов на упередженому (етичному) змісті та глибоке спотворення усього важливого й істотного в акту любові» [4, с. 121]. Філософ вважає, що мислення людини, яке ще не піднялося до любові та до віри схоже з мисленням первісної людини. І в умінні мислити сучасна людина далеко від пращурів не відійшла. Звісно, що розвиток науки сприяв усвідомленню людиною природних явищ, тому, тільки невігласи сьогодні можуть вважати причиною грози розлученість бога, проте в тих питаннях, де наука не дає людині відповіді вона й досі беззахисна перед власним мисленням. Звичка, якщо так можна іменувати цей феномен людської логіки, шукати об'єктивну причину для процесів і явищ залишилась. Тому питання теодицеї досі стоїть в християнському вченні, але воно стоїть поза вірою в Бога.

Г. Марсель розмірковує, що, навіть, якщо визнати слідом за Л. Брюнсвінгом, що теодицея це одна з форм атеїзму (а згідно з філософськими міркуваннями Г. Марселя, це може бути тільки частина істини) проблема визначення Бога залишається. «Але не припускає це (в певному

сенсі), що Бога варто мислити як суще за межами добра і зла? Немає більш двозначного виразу, чим цей... Природа не знаходиться по ту сторону добра і зла, вона – по цю сторону добра і зла; вона нижче рівня, на якому можна казати про добро і зло» [4, с. 120]. Якщо Бога мислити саме як суще, то його вже варто поставити на рівні з природою, а таке мислення знов не чим не відрізняється від мислення первісних людей. Для Г. Марселя мислення про Бога це процес вибудовування стосунків через любов. Любов забороняє рефлексію, осудження, залежність. У любові відбувається мислення того, кого любиш, як абсолютної цінності.

Добро і зло пізнаються людиною аж ніяк не шляхом любові чи віри. Рефлексія дихотомії добра і зла не означає, що людина вірить в те чи інше. Добро і зло не є сущім само по собі. Ще можна вірити, що зло є сутністю диявола, проте його не можливо пов'язувати тільки з дияволом, адже у такому разі за будь-які явища, що будуть оцінюватися людиною як злі повинен нести відповідальність диявол. Це абсурдно, тим паче, що ще треба визначити перед ким він повинен нести цю відповідальність, та, і в загалі, провину диявола ще треба довести. Це все одно, що намагатися притягувати до відповідальності за землетруси та цунами природу. Питання тут полягатиме не у вірі, а у сприйнятті людиною.

Г. Марсель проводить паралель між визначенням добра і зла та дихотомією між проблемою та таємністю. Порушення розуміння зла відбулося тоді, коли зло визнали проблемою: проблемою, яку варто досліджувати, проблемою, яку необхідно вирішувати, проблемою з якою варто боротися. З точки зору Г. Марселя зло стає проблемою, коли його визнавати проблемою, або коли проблему визнавати злом. У цьому відбулась помилка, адже проблеми всі до одної рано чи пізно вирішуються, вирішені проблеми – це більш не проблеми, але зло не вирішується. Скільки б люди не боролися зі злом, воно завжди існує, воно не куди не зникає. Природа зла залишається загадкою, тому що вона є таємницею. Людина розглядає зло як хаос, причини виникнення якого варто віднайти та усунути. Так можна відремонтувати несправний двигун машини, замінивши зламану деталь, проте з часом двигун зламається. Визнаючи це, людина вже замислюється над тим, чому двигун завжди ламається. Закони фізики, звісно, дадуть відповідь на це питання, але не підкажуть відповідь на питання, чому людина не може зробити такий двигун, який не буде ламатися. Виходить, що людина робить такі деталі, які зламаються. А хто така людина, як не я сам, отже я сам створюю зло, яке колись вирветься на поверхню. Я не можу спрогнозувати, коли двигун зламається і чи не буде це фатально для когось, я тільки знаю, що це станеться, але продовжую робити такі деталі. Тож зло знаходиться в мені, це є таємниця мене самого, що, правда, не зменшує об'єктивність зла. «Але зло, яке констатуємо чи споглядаємо, перестає бути терпимим злом, взагалі, я думаю, перестає бути злом. Насправді я розцінюю його як

зло, лише коли воно наздоганяє мене, тобто коли я залучений у нього якимось чином; ця залученість є тут фундаментальною; абстрагування від неї було б в деяких стосунках законною, але позірною. І я не повинен бути цим уведений в оману» [3, с. 150]. Адже дійсно, хто буде карати виготовлювача деталей двигуна в тому, що він зламався як раз на переїзді, коли усі терміни експлуатації двигуна давно вийшли.

Питанням винуватості та існуванням моралі Г. Марсель опікувався ще в «Метафізичному щоденнику», де він заперечував концепцію практичної етики І. Канта. Так, Г. Марсель розмірковує, що моральність в суспільстві оформлюється в правила, тож рівень провини іншого ми пропускаємо через правила, і не просто через правила, як юридичні норми, а через особистісне упередження, коли визнаємо провину іншого, тільки через визнання правомірності свого погляду. Якщо ставити питання щодо моєї правоти, то полярним полюсом буде визнання провини, того, хто не поділяє моєї правоти, хто її заперечує, і хоча, звісно, провину іншого може визнаватися ще іншими спостерігачами ситуації, навіть, переважною більшістю з них, все одно від істинної моральності ми далекі. «Якщо твердження «він винний» означає «він перебуває в омані, а я в істині», то ми усі закінчені фарисеї й знаходимося за тисячу лє від істинного морального життя, заплутавшись у лабіринті протиріч. З іншого боку, було б непорозумінням стверджувати, що між ним і мною встановлена онтологічна відмінність; чи можу я, не вибачаючи його, зробити заяву, що він знаходиться за межами тієї області життя, до якої я маю відношення» [4, с. 373].

Г. Марсель, як і його попередник С. К'еркегор відштовхується від ідеї визначення провинності або гріховності дії людини через її не володіння інформацією щодо форми моральності. У суспільстві мораль набуває форму правил завдяки різним логічним хитроцям, але чи можна назвати людину аморальною, коли вона не володіє інформацією щодо цієї форми. Мабуть, важко звинувачувати людину, коли усвідомлюєш, що вона не знає, як правильно. Інша проблема, якщо вона знає, але не хоче приймати, тоді дію людини можна оцінити, обравши за критерій оцінювання саме її знання й ставлення до них. Отже, щоб визначити винуватість людини, мені варто оцінювати його не через мої упередження, а через його, тобто трансцендувати до його знань і методу пізнання. Але пізнаючи його, я ще пізнаю самого себе в ньому. Тож моя рефлексія відбувається в руху до іншого, та прийняття за аксіому руху іншого до мене – зосередженості. «Ми ясно бачимо, як знімається тут розмежувальна лінія між тим, що у мені, і тим, що повинно було б бути лише переді мною; межа рушиться під дією відновлювальної рефлексії, рефлексії другої ступені» [5, с. 82].

Рефлексія другої ступені – це рефлексія зосередженості. Г. Марсель уважає, що це поняття мало цікавило філософів і воно досить важко піддається визначенню, проте онтологія чи



онтологічне сприйняття таємності можливе тільки завдяки зосередженості. При чому онтологію філософ розумів не як точку витікання чогось, а як приналежність до чогось [6, с. 78]. Якщо не бути приналежним до когось або до чогось, то це означає не бути взагалі, у чому і є корінна різниця між «бути» й «мати». Філософ зауважує, що людина має тіло, але тіло – це не буття людини, тіло – це не цілісна людина. Тіло є у людини, але коли тіла більш не має у людини, де дівається людина, і чи можливо, дивлячись на труп казати, що це людина, адже коли людина є, ми дивимося на її тіло, та ідентифікуємо людину, а коли бачимо мертве тіло, де людина не є, тоді констатуємо смерть і приналежність тіла до людини, яка в ньому була. Ця рефлексія дихотомій властива *cogito*, а зникнення суперечностей дихотомій властива зосередженості. Саме зосередженість дозволяє з'єднати розірваності в ціле, проте утримуватися в зосередженості дуже важко.

Ця друга рефлексія направлена на першу критичну рефлексію, що роздроблює єдність на протилежності. Завдяки другій рефлексії «бути» та «мати» з'єднуються, постають єдиним цілим завдяки інтуїтивному сприйняттю. Г. Марсель порівнює це з відчуттям схильності, що виникає в наслідок інтуїтивного відчуття схожості, єдності з іншою особою. Критична рефлексія породжує дихотомії, відчуття схильності їх прибирають. Завдяки їм з різних «Я» утворюється «Ми», зароджується любов. Критична рефлексія аналітично все дробить на частини. Вона, наприклад, визначає протилежності любові, виокремлює частки любові, взагалі, відсторонено аналізує любов, як цікавий факт, який може відчувати (мати) людина. Вона розпильнює добро на частки, «атомізує», як сказав Г. Марсель, проте саме цей процес ніяк не відповідає сутності добра, і породжує протилежність добра [7, с. 124].

Рефлексія дихотомій в екзистенції людини породжує проблеми визначеності. Одні явища замінюються пафосно іншими, що, ніби мають синонімічну структуру (добро – моральний порядок, віра – духовність, Бог – релігійний світогляд), а, насправді, синонімічність їх поверхнева, створює плутанину й нагнітає проблему визначеності. Людина вірить в Бога, і я її ідентифікую, як вірянина, тобто відношу до певного роду людей, навіть уточнюю, яку церкву людина відвідує, і роблю висновок щодо виду людини. Визначати місце іншого в бутті стосунків зі мною та іншими легше, ніж теж саме зробити із собою. Я визнаю себе людиною, що вірить в Бога. І в цьому ми, ніби з тим іншим збігаємося, можливо, той інший мене також відносить до певного виду людей по тій інформації, що я даю. Але я не можу впевнено казати, що я вірю так само, як і той інший. Я аналізую його через слова та дії, і порівнюю з собою. Це порівняння вказує на мої відмінності від іншого. Наприклад, він відвідує всі церковні служби, дотримується церковних канонів, я приходжу до церкви зрідка, багато канонів не дотримуюся. Але таке порівняння не є

показником моєї меншої віри, ніж в іншого. Тому що я не можу сказати, що я наполовину вірю, чи вірю в Бога на одну десяту. Я можу ще визнати свою маловіру через визнання віри іншого шкалою вимірювання, але у власному самопізнанні я це буду заперечувати. Отже, займаючись рефлексією до іншого, я формую дихотомію вимірювання віри шкалою екзистенції іншого, займаючись саморефлексією в екзистенції власної самотності, я формую дихотомію абсолютності віри. Проте рефлексією займаюся саме я, тож саме я породжую дихотомію абсолютності віри та можливості обмеженості віри шкалою вимірювання. Моя екзистенція направлена на визначення цієї дихотомії нерозривною протилежністю буття, де я не можу рухатися таким чином, щоб не відхилитися й не заперечувати одну частину цілого.

Більш того інший є в моїй рефлексії, не як пасивний спостерігач, а як активна особистість віддзеркалення мене самого. Окрім власного уявлення про себе, власного уявлення про себе через визначення можливості його уявлення про мене, я ще отримую безпосередньо його уявлення про мене, яке може відкриватися несподіваною розбіжністю з тим, як я бачу себе від імені його. Тобто його позиція може стати для мене не просто шкалою вимірювання мене, а, взагалі, стати для мене визначенням відсутності у мені того, що я хотів би виміряти. «Мені здається, що сучасна філософія схильна змішувати віру та думку. Дійсно, моя віра може здатися думкою тому, хто її не поділяє в якості думки. Завдяки відомому феномену ментальної оптики я сам починаю розглядати мою віру з точки зору іншого, а відповідно, ставитися до неї у свою чергу як до думки. Таким чином у мені виникає дивна подвійність, що мене бентежить: тією мірою, в якій я безпосередньо живу своєю вірою, вона не в якому випадку не є думкою. Але водночас, коли я її об'єктивую я стаю в точку зору того, хто її уявляє собі, але не живе нею. У такому випадку вона стає стосовно мене тим–то зовнішнім – і з цього моменту я перестаю себе розуміти» [6, с. 97].

Саме в ці моменти людину охоплює відчай, тому що *cogito* більш не є підтвердженням моєї екзистенції. Людина стає проблемою сама в собі, вона навіть не впевнена в існуванні саме свого Я. Коли віра стає в моїй рефлексії тільки думкою, то тільки думкою стає й існування Бога, і моє особисте існування в тій формі в якій я уявляв самого себе, у такому разі саморефлексія стає рухом в ніщо, і сама рефлексія перетворюється на думку ніщо. *Cogito* зазнає краху, коли доходить до крайнощів логічних конструкцій, і коли тільки їх має на озброєні.

Проте головною зброєю людини Г. Марсель визначає надію. Надія протистоїть відчаю, тому що відчай підштовхує людину до краю ніщо, а надія має силу вести людину за межі ніщо до початку, до того самого початку, яке не може бажати людині зла. Філософ вважає, що неправильне визначення сутності надії, може стати для людини проблемою. Надію не можна ототожнювати з бажанням, це залишає її по цей бік таємності, онтології, робить пізнавальним явищем раціонального міркування.

Філософ наводить приклад з хворобою близької людини, адже коли я справді сподіваюся на одужання близької людини, я сподіваюся, не тому, що мене в цьому запевнили лікарі або аналізи, а, навпаки, наперекір усім фактам, які стверджують про неможливість позитивного результату [5, с. 89–91]. Одночасно з надією в мені просипається відчай, що моя надія може бути марною. Г. Марсель приходить до висновку щодо неможливості існування реальної надії без абсолютного відчаю. Незнищенна надія є частиною абсолютного відчаю, і це якраз є шлях відновлення єдності дихотомій в рефлексії людини.

**Висновки.** Отже, рефлексія дихотомій породжує проблеми в екзистенції людини через помилковість визначення сутності явищ та невідповідного створення синонімічності. Одночасно крайня форма рефлексії підтримує рефлексію зосередженості, які відновлює дихотомії в єдність цілого в екзистенції людини. Саме тому сучасна філософія, згідно з уявленнями Г. Марселя, впадатиме в крайнощі визначеності за умови звернення тільки до методів емпіризму чи раціоналізму, а дихотомія добра і зла зведеться тільки до етичного формалізму шляхом зведення індивідууму до простого функціоналізму в суспільному середовищі.

#### Список використаних джерел

1. Визгин, В. П., 2004. 'Философия надежды Габриэля Марселя', *Марсель Г. Опыт конкретной философии*, пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин, Москва: Республика, с.198–211.
2. Марсель, Г., 2013. 'Бог и причинность', *Марсель Г. О смелости в метафизике: Сб. статей*, сост., пер. с фр. В. П. Визгин, Санкт-Петербург: Наука, с.203–212.
3. Марсель, Г., 1994. 'Быть и иметь', пер. с фр. И. Н. Полонская, Новочеркасск: СAGUNA, 160 с.
4. Марсель, Г., 2005. 'Метафизический дневник', пер. с фр. В. Ю. Быстрова, Санкт-Петербург: Наука, 586 с.
5. Марсель, Г., 1995. 'Онтологическое таинство и конкретное приложение к нему', *Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы*, пер. с фр., сост, вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян, Москва: Издательство гуманитарной литературы, с.72–106.
6. Марсель, Г., 2004. 'Опыт конкретной философии', пер. с фр. В. П. Большаков и В. П. Визгин, Москва: Республика, 224 с.
7. Марсель, Г., 1995. 'Человек, ставший проблемой', *Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы*, пер. с фр., сост, вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян, Москва: Издательство гуманитарной литературы, с.107–145.
8. Рикер, П., 1995. 'Габриэль Марсель: Беседы', *Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы*, пер. с фр., сост, вступ. ст. и примеч. Г. М. Тавризян, Москва: Издательство гуманитарной литературы, с.146–187.

#### References

1. Vizgin, V. P., 2004. 'Philosophy of Hope by Gabriel Marcel', *Marsel' G. Opyt konkretnoj filosofii*, per. s fr. V. P. Bol'shakov i V. P. Vizgin, Moskva: Respublika, s.198–211.
2. Marsel', G., 2013. 'Bog i prichinnost' (God and causality)', *Marsel' G. O smelosti v metafizike: Sb. statej*, sost., per. s fr. V. P. Vizgin, Sankt-Peterburg: Nauka, s.203–212.
3. Marsel', G., 1994. 'Byt' i imet' (Be and have)', per. s fr. I. N. Polonskaja, Novoчеркасск: SAGUNA, 160 s.
4. Marsel', G., 2005. 'Metafizicheskij dnevnik (Metaphysical Diary)', per. s fr. V. Ju. Bystrova, Sankt-Peterburg: Nauka, 586 s.
5. Marsel', G., 1995. 'Ontologicheskoe tainstvo i konkretnoe prilozhenie k nemu (Ontological sacrament and a specific application to it)', *Marsel' G. Tragicheskaja mudrost' filosofii. Izbrannye*

*raboty*, per. s fr., sost, vstup. st. i primech. G. M. Tavrizjan, Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, s.72–106.

6. Marsel', G., 2004. 'Opyt konkretnoj filosofii (Experience a particular philosophy)', per. s fr. V. P. Bol'shakov i V. P. Vizgin, Moskva: Respublika, 224 s.

7. Marsel', G., 1995. 'Chelovek, stavshij problemoj (The man, who became a problem)', *Marsel' G. Tragicheskaja mudrost' filosofii. Izbrannye raboty*, per. s fr., sost, vstup. st. i primech. G. M. Tavrizjan, Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, s.107–145.

8. Riker, P., 1995. 'Gabrijel' Marsel': Besedy (Gabriel Marcel': Conversations), *Marsel' G. Tragicheskaja mudrost' filosofii. Izbrannye raboty*, per. s fr., sost, vstup. st. i primech. G. M. Tavrizjan, Moskva: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, s.146–187.

\* \* \*

УДК 130.122

**ФІЛОСОФІЯ КАЙДЗЕН  
ТА ОРГАНІЗАЦІЯ УПРАВЛІННЯ КОМПАНІЄЮ  
БУДІВЕЛЬНОГО КОМПЛЕКСУ**

**PHILOSOPHY OF KAIZEN  
AND ORGANIZATION OF MANAGEMENT  
OF CONSTRUCTION COMPANY**

**Кадієвська І. А.,**

доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри філософії, політології,  
психології та права, Одеська державна академія  
будівництва та архітектури (Одеса, Україна),  
e-mail: problem18@rambler.ru

**Сазонов В. В.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри філософії, політології, психології та  
права Одеська державна академія будівництва  
та архітектури (Одеса, Україна), e-mail:  
spasatel\_54@ukr.net

**Kadievskaya I. A.,**

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the  
Department of Philosophy, Political Science,  
Psychology and Law, Odessa State Academy of Civil  
Engineering and Architecture (Odessa, Ukraine),  
e-mail: problem18@rambler.ru

**Sazonov V. V.,**

Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor, Department of Philosophy,  
Political Science, Psychology and Law Odessa State  
Academy of Civil Engineering and Architecture (Odessa,  
Ukraine), e-mail: spasatel\_54@ukr.net

Досліджено стан та проблеми філософії політики бережливого виробництва в будівельній компанії. Аналізуються поняття: «лін-філософія», «кайдзен», «Plan-Do-Check-Act» (PDCA), «гемба», «процесна компанія», «оціадлива компанія», «Lean-менеджер»; визначаються причини необхідності впровадження Lean-технологій, розглянуто сутність та основні напрямки Лін-філософії організації та ведення бізнесу будівельної компанії в Україні: стратегічний розвиток; організаційна культура; управління маркетингом, системою планування; організація будівельного виробництва; кадровий менеджмент персоналу.

Узагальнені принципи менеджменту будівельної компанії в умовах бережливого господарювання: стратегічний розвиток і єдність цілей; орієнтація на споживача; системний і процесний підходи в управлінні; встановлення взаємовигідних і довготривалих відносин з постачальниками, організація роботи точно вчасно; скорочення втрат і постійне вдосконалення процесів; забезпечення вбудованої якості на виробничому майданчику «гемба», де створюються цінності для клієнта; ухвалення рішень, заснованих на фактах, пріоритетне забезпечення безпеки і дотримання стандартів; лідерство і командний дух в корпоративній культурі.

Охарактеризована методологія американських вчених Шухарта-Демінга «Plan-Do-Check-Act» (PDCA), як алгоритм дій керівника з управління виробничих циклів компанії: з планування (plan), здійснення (do), перевірки (check), впливу (act).

Робиться висновок, що ключовими корпоративними культурними цінностями є: повага до персоналу, компетентності, ініціативи, творчості, новаторства і майстерності, які сприяють розкриттю талантів персоналу і формуванню команди лідерів (управлінської команди змін). Де лідери компаній прийшли до розуміння того, що не гроші і не матеріальні ресурси є основним капіталом, а люди та інновації.

Стверджується, що формування сучасної політики бережливого виробництва тісно пов'язано з екологічною політикою держави. Вони потребують плідного дослідження та термінового запровадження нових принципів та дієвих заходів держави, приватних компаній, суспільства, агентів освіти, спрямованих на імплементацію кращого європейського та світового досвіду екологічної та бережливості політики в усі галузі економіки, які забезпечать збереження, невиснажливе використання та вітворення природних ресурсів з урахуванням процесів глобалізації економіки, розвитку в країні ринкових відносин, положень

ряду міжнародних зобов'язань України в галузі охорони навколишнього природного середовища, формування у громадян парадигми мислення та практики кайдзену щодо бережливого виробництва.

Визначені основні напрямки сучасних досліджень екологічної та бережливості політики.

Зазначені риси нового образу ділового мислення Lean-менеджерів щодо бізнес-процесів, розглянуті принципи керівництва та напрямки діяльності оціадливої будівельної компанії.

**Ключові слова:** лін-філософія, кайдзен, «Plan-Do-Check-Act» (PDCA), гемба, процесна компанія, оціадлива компанія, Lean-менеджер.

The state and problems of the philosophy of lean manufacturing policy in a construction company are investigated. The concepts are analyzed: «lin-philosophy», «Kaizen», «Plan-Do-Check-Act» (PDCA), «gemba», «process company», «saving company», «Lean-manager»; the reasons for the need to implement Lean-technologies are determined, the essence and main lines of the Lin-philosophy of organization and conduct of business of a construction company in Ukraine are considered: strategic development; organizational culture; marketing management, planning system; organization of construction production; personnel management personnel.

Generalized principles of management of a construction company in conditions of economical economy: strategic development and unity of goals; consumer orientation; system and process approaches in management; establishment of mutually beneficial and long-term relations with suppliers; organization of work on time; loss reduction and continuous improvement of processes; providing built-in quality on the production site «Gemba», where values are created for the client; decision-making based on facts, prioritizing security and compliance; Leadership and team spirit in corporate culture.

The methodology of the American Schuhart-Deming scholars' Plan-Do-Check-Act (PDCA) methodology is described as an algorithm for the activities of the company's production cycle management manager: from planning, doing, checking, act (act).

It is concluded that the key corporate cultural values are: respect for staff, competence, initiative, creativity, innovation and skill that contribute to the disclosure of talent and the formation of a team of leaders (the management team of change). Where the leaders of the companies came to realize that neither money nor material resources are capital, but people and innovations.

It is argued that the formation of a modern policy of lean production is closely linked with the state's environmental policy. They need fruitful research and urgent introduction of new principles and effective measures of the state, private companies, society, educational agents aimed at implementation of the best European and world experience of ecological and lean policies in all branches of economy that will ensure the conservation, non-exhaustive use and reproduction of natural resources from taking into account processes of globalization of economy, development of market relations in the country, provisions of a number of international obligations of Ukraine in the field of environmental protection the natural environment, the formation of people's paradigm of thinking and Kaizen practice of lean production.

The main directions of modern research of ecological and thrifty policy are determined.

The aforementioned features of the new way of business thinking of Lean-managers concerning business processes are considered, principles of management and directions of activity of a cost-effective construction company are considered.

**Keywords:** lin-philosophy, kaizen, Plan-Do-Check-Act (PDCA), gemba, process company, saving company, Lean-manager.

**Постановка проблеми.** Конкурентна боротьба, перманентні кризи у світі, складне соціально-економічне становище в Україні призвели до того, що потрібні якісні зміни політики менеджменту у багатьох сферах. У період трансформаційних перетворень в державі, коли діяльність будівельних компаній України спрямована на зростання та стабілізацію фінансового становища, створюються необхідні передумови для розробки якісної системи управління, заснованої на постійному вдосконаленні роботи з використанням концепції бережливого виробництва і формування сучасної компанії європейського та світового рівня. Рішення складних питань можливо на шляху інноваційних технологій. Метою інновацій є пошук прихованих втрат в усіх сферах суспільства та галузях економіки. Інновації – це і розвиток людського капіталу.

Рух кайдзен в Україні з'явився відносно недавно. Постає завдання наукового обґрунтування



та впровадження основ філософії кайдзен в управлінську практику України.

**Аналіз досліджень і публікацій.** Філософію кайдзен, безперервного вдосконалення, ошадливого виробництва розглядали Роберт Мауер [4], Едвардс Демінг [3], Дж. П. Вумек, М. Л. Джорж, В. Вальчук [1], О. С. Виханський [2].

**Виділення невіршених раніше частини загальної проблеми.** Аналіз теоретичних напрацювань із зазначеної проблематики дають підстави зробити висновок, що вчені зацікавлені проблематикою наукової практики філософії кайдзен. В Україні відбуваються наукові конференції під девізом «Кайдзен – малі кроки до великих успіхів». Однак необхідні нові дієві системні узагальнення та пропозиції щодо регіонального та галузевого впровадження філософії кайдзен.

**Мета** статті полягає у визначенні ключових аспектів системи філософії кайдзен для підприємств будівельного комплексу. Виявлення загальних рис та принципів японського менеджменту і їх матеріалізація в політику бізнесу в Україні.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Об'єктивну оцінку роботи виробничої компанії дає ринок, споживачі, виробники і постачальники.

Серйозною конкурентною перевагою на ринку в даний час вважаються низькі відносні витрати. Іншими словами, конкурентна перевага будівельної компанії на ринку будівельних послуг може бути забезпечена тільки високою якістю будівництва, дизайнерських послуг, робіт, продукції і низькими витратами виробництва. Хоча клієнтурний ринок в державі постійно формується, перед будь-якою компанією постають філософські та практичні питання: які послуги надавати і якій клієнтурі, що будувати і виробляти, виходячи з наявного потенціалу, для кого випускати, за якими цінами продавати, який рівень якості товарів та послуг, обслуговування купівельної клієнтури необхідний при зростаючій конкуренції у світі.

До основних причин необхідності впровадження Lean-технологій слід віднести:

- високу собівартість будівельної продукції (робіт, послуг);
- низьку якість ведення комунікаційної роботи з громадянами, які проживають в районі будівництва (робіт, послуг);
- застарілі технології;
- високу енергоємність;
- високу затратність виробництва;
- порушення термінів будівництва і високу ціну;
- недолік кваліфікованого персоналу;
- високу конкурентність на ринку будівельних послуг.

Лін-філософія організації та ведення будівельного бізнесу включає в себе наступні аспекти діяльності будівельної компанії: стратегічний розвиток; організаційну культуру; управління маркетингом, системою планування; організацію будівельного виробництва; кадровий менеджмент персоналу. Всі вони є перспективними напрямками розвитку будівельного бізнесу України.

Під час впровадження корпоративного управління необхідні системні знання керівниками усіх рівнів принципів Lean, постійне вдосконалення технологічних процесів, систематичне виявлення і усунення втрат, організація виробничих процесів в залежності від вимог споживача, створення сприятливих умов для розкриття необмежених здібностей працівників і активне використання на підприємствах будівельного комплексу України бізнес-стратегії, спрямованої на зменшення втрат і підвищення якості будівництва.

Досвід світової автомобільної промисловості – компанії Toyota, в виробничих цехах якої були сформульовані принципи і випробувані основні положення виробничої системи Toyota (Toyota production system – TPS), підлягають вивченню і можуть бути творчо використані в будівельній галузі. Комплексний, різнобічний і цілеспрямований підхід до будівництва, виробництва будівельних товарів і послуг, орієнтований на споживачів, передбачає взаємозв'язок (фінансових, сировинних, кадрових та інших можливостей будівельного комплексу України).

Компетентний фахівець будівельного комплексу може опанувати концепцією ошадливого виробництва і зробити її виробничою ідеологією будівництва, а в подальшому корпоративним стандартом.

У концепції бережливого виробництва закладена філософія зниження витрат, яка запропонована вперше американським вченим Е. Демінгом в 50-х роках минулого століття і використання «безвитратного» принципу (англ. *poncost*), згідно з яким прибуток підприємства визначається різницею між продажною ціною і витратами. З огляду на те, що у витратах завжди існують втрати, необхідно прагнути до їх зменшення, що передбачає збільшення прибутку.

Таким чином, робиться висновок: якщо зниження витрат стає засобом для підтримки (збільшення) прибутку, то компанія буде мотивувати усунення втрат і економію матеріально-технічних ресурсів.

Для того, щоб успішно керувати компанією, для її стабільного функціонування необхідно управляти систематично і відкрито. Успіх досягається в результаті впровадження і підтримки в робочому стані системи бережливого виробництва, спрямованої на постійне поліпшення діяльності компанії з урахуванням потреб усіх зацікавлених сторін і задоволеності споживачів (клієнтів), власників процесів і персоналу компанії.

Бережливе виробництво складається з двох елементів, перший з яких спрямований на зниження собівартості продукції і збільшення продуктивності праці, другий являє собою повноцінну філософію вдосконалення під назвою кайдзен (англ. *Kaizen*). Слово кайдзен утворено від «кай» – зміна і «дзен» – мудрість, дослівно перекладається як безперервне вдосконалення, поліпшення. Підприємство, яке використовує філософію кайдзен, прагне у своїй роботі постійно вдосконалювати бізнес-процеси і привносити

щось нове. В основу закладено принцип: «Не більше працювати, а більше корисної роботи».

Філософія кайдзен вчить:

- 1) відкиньте традиційне мислення і ставте все під сумнів;
- 2) п'ять разів питайте «чому» і знаходьте корінь проблеми;
- 3) питайте, що можна зробити, не пояснюйте, чому не можна;
- 4) частковий прогрес краще, ніж відкладене вдосконалення;
- 5) забезпечте відмінну якість і усувайте помилки негайно;
- 6) вкладіть у кайдзен час і творчість, а не величезні гроші;
- 7) вирішуйте проблеми за допомогою командного духу і колективного підходу.

В економічній компанії, яка побудована на процесному підході, змінюється поведінка персоналу, і ці зміни, в свою чергу, можуть істотно прискорити перетворення в компанії. Процесна компанія створює умови і дозволяє своїм співробітникам працювати за принципом бізнес-процесів. Перший і головний крок до створення економічної компанії – зробити новий образ мислення нормою для всіх. Для нового образу мислення характерні чотири риси.

По-перше, бізнес-процеси орієнтовані на результат роботи, в процесній компанії всі співробітники розуміють не тільки, що вони роблять, але і навіщо.

По-друге, процеси орієнтовані на споживача і робота всього персоналу будівельної компанії будується з урахуванням різноманітних умов середовища і спрямована на досягнення певних результатів і вимог споживачів будівельних послуг.

По-третє, бізнес-процеси цілісні, тобто інтереси бізнес-процесу важливіші, ніж інтереси окремих груп співробітників. Головне – об'єднати окремі дії воедино для досягнення оптимального результату, який буде представлений споживачеві.

По-четверте, процесне мислення будується на переконанні, що успіх в бізнесі залежить від ретельно продуманих схем роботи.

Висновки. Таким чином, суттєвим джерелом забезпечення конкурентності, ефективності, якості діяльності будь-якого підприємства в сучасних кризових умовах є впровадження філософії кайдзен. Кайдзен – це політика, яка спрямована на розвиток людського капіталу.

До основних принципів управління в новій парадигмі бережливого виробництва можна віднести наступні:

- етика бізнесу – золоте правило менеджменту;
- відповідальність кожного як обов'язкова умова успішного менеджменту;
- чесність і довіра до людей;
- вміння слухати всіх, з ким зустрічаєтесь в своїй роботі;
- опора на фундаментальні основи менеджменту: якість, витрати, сервіс, нововведення, контроль ресурсів персоналу;
- сучасна реакція на зміни в навколишньому середовищі;

– комунікації в компанії по горизонталі і вертикалі;

- лояльність до персоналу й інші методи роботи з персоналом, які забезпечують їхню задоволеність;
- встановлення пайової участі кожного працюючого в загальних результатах;
- створення атмосфери, що допомагає розкриттю здібностей працюючих;
- якість персональної роботи і її постійне поліпшення (вдосконалення).

Формування сучасної політики бережливого виробництва тісно пов'язано з екологічною політикою держави, потребує плідного дослідження та термінового запровадження нових принципів і підходів та дієвих заходів держави, суспільства, агентів освіти, спрямованих на імплементацію кращого європейського та світового досвіду, впровадження державної екологічної та бережливої складової в усі галузі економіки та сфери діяльності, які забезпечать збереження, невиснажливе використання та відтворення природних ресурсів з урахуванням процесів глобалізації економіки, розвитку в країні ринкових відносин, положень ряду міжнародних зобов'язань України в галузі охорони навколишнього природного середовища, формування парадигми мислення громадян та практики кайдзену щодо бережливого виробництва.

Система бережливого виробництва повинна бути зрозуміла кожному працівнику, і необхідно, щоб всі працівники на підприємстві були в неї залучені. І найголовніше – керівник повинен змінити принципи керівництва, тобто перейти від авторитарного стилю, від стилю командування до наставництва. Бережливе виробництво за своєю природою – філософія рівності, ключовий принцип якого – прозорість у всьому. Розгортання політики бережливого виробництва в компанії – це відкритий процес, який готує персонал і використовує ресурси відповідно до поставлених завдань. Ощадлива система процвітає тільки в атмосфері довіри, коли кожен знає, що з усіма діють чесно і всі «гострі моменти» вирішуються з необхідним гуманізмом.

Основою бережливого виробництва є постійні ініціативи безпосередньо від виробничих команд і спрямовані на зниження втрат. При збільшенні попиту споживачів різко збільшується навантаження на членів виробничих команд. У зв'язку з цим, щоб не зупинити потік створення цінності, кожен працівник бережливого виробництва повинен бути професіоналом в суміжних областях і дуже надійним виконавцем.

#### Список використаних джерел

1. Вальчук, В. 'Преобразование предприятия на принципах бережливого производства'. [online] Доступно: <https://www.u-b-s.ru/berjlivoe/berzhlivoe-proizvodstvo.html>.
2. Виханский, О.С., Наумов, А.И., 2003. 'Менеджмент: [учебник]', 3-е изд., М.: *Экономист*, 528 с.
3. Едвардс, Деминг, 2011. 'Вихід з кризи. Нова парадигма управління людьми, системами і процесами = Out of the Crisis', М.: *«Альпіна Паблішер»*, 400 с.
4. Роберт, Маурер, 2014. 'Шаг за шагом к достижению цели: Метод кайдзен = One Small Step Can Change Your Life', М.: *Альпіна Паблішер*, 192 с.

5. Масааки, Имаи, 2010. 'Гемба кайдзен. Путь к снижению затрат и повышению качества = Gemba kaizen: A Commonsense, Low-Cost Approach to Management', М.: «Альпина Паблицер», 344 с.

6. Рєпін, ВВ., Еліферов, ВГ., 2008. 'Процесний підхід до управління. Моделювання бізнес-процесів', М.: РІА «Стандарти та якість», 408 с.

#### References

1. Val'chuk, V. 'Preobrazovanie predpriyatija na principah berezhlivogo proizvodstva (The transformation of the enterprise on the principles of lean production)'. [online] Dostupno: <https://www.u-b-s.ru/berezhlivoe/berezhlivoe-proizvodstvo.html>.

2. Vihanskij, OS., Naumov, AI., 2003. 'Menedzhment: [uchebnik] (Management: [tutorial])', 3-e izd., М.: *Jekonomist*, 528 s.

3. Edvards, Deming, 2011. 'Vyhid z kryzy. Nova paradygma upravlinnja ljud'my, systemamy i procesamy = Out of the Crisis (Getting out of the crisis. New People Management, Systems and Process Paradigm = Out of the Crisis)', М.: «Al'pina Pablicher», 400 s.

4. Robert, Maurer, 2014. 'Shag za shagom k dostizheniju celi: Metod kajdzen = One Small Step Can Change Your Life (Step by step to achieve the goal: Kaizen method = One Small Step Can Change Your Life)', М.: *Al'pina Pablicher*, 192 s.

5. Masaaki, Imai, 2010. 'Gemba kajdzen. Put' k snizheniju zatrat i povysheniju kachestva = Gemba kaizen: A Commonsense, Low-Cost Approach to Management (Gemba kaidzen. The path to cost reduction and quality improvement = Gemba kaizen: A Commonsense, Low - Cost Approach to Management)', М.: «Al'pina Pablicher», 344 s.

6. Rjepin, VV., Eliferov, VG., 2008. 'Procesnyj pidhid do upravlinnja. Modeljuvannja biznes-procesiv (Process approach to management. Modeling business processes)', М.: *RIA «Standarty ta jakist'»*, 408 s.

\* \* \*



УДК 130.122+133.4+304.4

**HOMO GLAMURICUS  
ЯК ТЕОРЕТИЧНА МОДЕЛЬ****HOMO GLAMURICUS AS  
A THEORETICAL MODEL****Семко Я. С.,**

аспірантка кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності.

ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського» (Одеса, Україна), e-mail: yana.semko.92@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0704-567X>**Semko Ya. S.,**postgraduate student of the Department of Philosophy, Social Studies and Sociocultural Activity Management South Ukrainian national pedagogical university named after K. D. Ushynsky (Odessa, Ukraine), e-mail: yana.semko.92@mail.ru, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0704-567X>

Проаналізовано феномен гламуру в контексті техногенної цивілізації, яка змінила діалог природи та культури. В рамках класифікаційної моделі виділені різні типи та персоналії гламуру. Стверджується, що сучасні трансформації суспільства суттєво вплинули на генезис онтологічних та антропологічних характеристик homo glamuricus. Запропонована модель homo glamuricus, як і будь-яка теоретична модель, будучи результатом ідеалізації, містить відображену інформацію про реально існуючу емпіричну очевидність. Гламурний світ сучасної людини – ідеологічний конструкт, соціальна міфологія якого генерує серію бажаних прaxeологічних образів: «життя прекрасне», «життя дивне» і квінтесенцію нової тілесності, орієнтованої на вічну молодість «тут і зараз».

**Ключові слова:** денді, тілесність, красивість, суспільство споживання, бренд, гламур, модель.

There is analyzed the phenomenon of glamour in the context of technogenic civilization, which has changed the dialogue of nature and culture. Within the framework of the classification model are identified the various types and personalities of glamor. It is argued that modern transformations of society have significantly influenced the genesis of ontological and anthropological characteristics of homo glamuricus. The proposed model homo glamuricus, as well as any theoretical model, as a result of idealization, contains the displayed information about the real empirical evidence. The glamorous world of modern man is an ideological construct whose social mythology generates a series of desirable praxeological images: «life is beautiful», «wonderful life» and the quintessence of a new corporeality oriented to eternal youth «here and now».

**Keywords:** dandy, corporeality, beauty, consumer society, brand, glamor, model.

**Постановка проблеми.** Відомо, що «класичного» визначення моделі людини в сучасному науковому дискурсі не існує. Адже будь-яка модель людини це всього лише теоретична модель, яка є результатом методу ідеалізації, в рамках якого відбувається «перебирання» варіантів людської поведінки в умовній модальності. Тобто, як би людина діяла в певній ситуації під впливом домінуючої мотивації, не рахуючись при цьому з іншими людьми. Приблизно в даному методологічному ракурсі теоретично конструював свій «ідеальний тип» Homo economicus Макс Вебер безвідносно до будь-якого просторово-часового континууму. При цьому, М. Вебер, як відомо, зробив застереження, що «...зміст ідеального типу в якості ідеальної типологічної конструкції виникає при розумовому виділенні певних елементів дійсності» [2, с. 10–12].

Незважаючи на те, що М. Веберу так і не вдалося до кінця відповісти на питання: як конструюється ідеальний тип людини, але все ж, в рамках запропонованої методології, можна побудувати той чи інший ідеальний тип (модель) людини, з'єднавши при цьому апріорну архітектоніку з емпіричним узагальненням. Для цього необхідно згадати «...про взаємозв'язок певних моделей людини з різними ідеологіями тієї чи іншої епохи» [5, с. 92]. З цим твердженням можна частково погодитися.

**Аналіз досліджень і публікацій.** В епоху розквіту античності, людина розумілася Аристотелем, як «політична тварина, наділена розумом»; в Середні віки людина трактувалася як образ і подоба Бога; в Новий час у вченні Т. Гоббса людські відносини вибудовувалися за типом: «homo homini lupus est», а російська філософія XIX–XX століть актуалізувала дуалізм людини як духовної та природної істоти. До сказаного додамо, що при побудові ідеального типу (моделі людини) необхідно враховувати домінуючу ментальність. Саме вона визначає специфіку переваг у виборі Іншого, векторність очікувань від соціуму, способи переробки інформації. Ці параметри ранжують конструювання образів світу. З огляду на, що в сучасних дослідженнях, позначеним параметрам надається екзистенційно-онтологічний статус, їх можна використовувати в якості типологічних вимірів людини гламуру.

До побудови моделі Homo glamuricus, як веберовського ідеального типу, дослідники тематики гламуру йдуть різними шляхами. Наприклад, Д. В. Іванов в роботі «Глем–капіталізм» виявляє концептуальний взаємозв'язок характеристик сучасної людини–гламуру з ускладненням сучасної соціальної системи, в якій стався процес віртуалізації виробництва та споживання. Саме цей процес, на його думку утворює феномен гламуру як структуру смислів [3, с. 16–20], в якій метафізично змістилася опозиція означального від означуваного в іманентну семантичну систему [Борисова с.48]. При цьому Д. В. Іванов особливо підкреслює, що сучасна людина гламуру детермінована функціональною залежністю від особливого світу «великої п'ятірки» – якогось субстанціонального маркера гламуру і «гарячої десятки» – своєрідного організуючого принципу, що розподіляє значимість смислових місць в культурному просторі та їх ефективну статусність [3, с. 20].

Субстанціональну ґрунтовність гламуру Д. В. Іванов артикулює візуальним рядом особливих елементів, які можуть виступити в якості самостійних, життєствердних конструкцій. Для їх статусного обґрунтування автор вдається до відомої «класифікаційної хитрості» впізнавання логічної відтворюваності копіювання відомих схем світобудови [10]. Використовуючи відому всім схему «п'яти елементів світу», Д. В. Іванов насичує її знаково-символічної начинкою. В результаті створюється чітка система гламурної світобудови, в основі якої знаходяться вже відомі п'ять елементів світу. Ці елементи і виступають

субстанціональними підставами. Розглянемо їх більш детально. Земля гламуру – це розкіш брендової речової предметності, висунутих як спожита ідентичність, ідея, втілена матеріальність. Вода гламуру – це екзотика, яка виходить за межі буденності. Вогонь гламуру – еротика, під якою розуміється не просто відображення людської сексуальності в масовій культурі, а нагнітання «нелюдської» сексуальності. Повітря гламуру – це рожеве, але не однозначність кольору, а «радикальне вирішення проблеми». І нарешті, п'ятий елемент гламуру – є блондинисте, але знову не в якості кольору, а як практика керованої зовнішності [3, с. 14–19].

Повний гламур виникає, коли п'ять елементів поєднуються в одному феномені. Наприклад, повний гламур – це блондиниста модель у рожевій міні-спідниці, яка у салоні першого класу летить на далекий екзотичний острів.

**Мета статті** – проаналізувати теоретичну модель Homo glamorous як ідеологічний конструкт сучасного суспільства.

Спробуємо сформулювати позицію в пошуках субстанціональних підстав гламуру. Як раніше було зазначено, в соціокультурному коді гламуру ховається гносеологічний ракурс, що дозволяє методологічно співвіднести сітку «класичних категорій» філософії з ключовими семантичними конотаціями гламуру. В рамках запропонованого ракурсу, доповнимо «п'ятичленку» гламуру важливим, на наш погляд, елементом. Зміст цього елемента відбивається категорією процесу, як послідовної зміни цілей – смислових установок системи. Процес гламуру – це надлишкова самопрезентація повторюваних образів «видимості» в темпоральному вимірі фіксованого сьогодення.

Запропонований Д. В. Івановим дослідницький принцип «системоцентризму» ефективно актуалізує не тільки субстанціональний статус елементів гламуру, а й передбачає тематизацію топоніміки гламуру як структурну організацію його життєвого простору. Роль організуючої домінанти бере на себе так звана «гаряча десятка»: 10 найдорожчих брендів, 100 найбільших мислителів, 50 найкрасивіших людей, 500 найуспішніших компаній, 5 найнебезпечніших тварин, 20 самих кровопролитних битв, 7 найпопулярніших політиків тощо [3, с. 16]. При цьому підкреслимо, що саме конструювання реалій гламуру «великою п'ятіркою» і «гарячою десяткою», здійснюється за допомогою активних комунікацій, в поле яких смислова аура поділяється усіма суб'єктами гламуру. Це не тільки представники імперії шоу-бізнесу, численні «специ» модельної сфери, актори, блондинки, брюнетки, шатенки, метросексуали, але й політики, підприємці, вчені, домогосподарки і навіть «прості громадяни» – всі ті, хто не тільки просуває свої продукти і проекти, а скоріше просувають себе в продуктах і проектах. При цьому, алгоритм самопрезентації суб'єктів гламуру артикулюється одними й тими ж чуттєвими модальностями: яскрава зовнішність,

безкомпромісний оптимізм, витонченість, стервозність.

Незважаючи на деяку схематичність Д. В. Іванову вдалося розробити оригінальну типологію, типаж-модель Homo glamorous. У класифікаційній архітектоніці цієї моделі витончено поєднані субстанціональна ґрунтовність, що забезпечує класифікаційну єдність всіх суб'єктів гламуру та принцип самоконтролюючої керованості, що містить в собі стандартний набір психологічних характеристик суб'єкта гламуру. В цілому, представлену Д. В. Івановим модель Homo glamorous, в силу грамотно проведеної ним процедури розрізнення схожих одна з одною характеристик, можна вважати методологічно завершеною.

Однак в дослідницьких програмах гламуру існують інші підходи побудови моделі Homo glamorous. Наприклад, Л. І. Ростовцева пропонує інший алгоритм операційного виокремлення типологічних підстав гламурної суб'єктивності. В її варіанті сам процес «впізнання» гламурного суб'єкта детермінований не субстанціонально-смисловими «фреймами», а оціночними ресурсами особистості, типологія яких визначається акцентуаціями – специфічно характерними саме для людини гламуру. На думку Л. І. Ростовцевої гламурний суб'єкт повинен мати такі характеристики: а) він повинен бути матеріалістом, який зводить успішність життя тільки до грошового еквіваленту; б) гедоністом, що прагне до психологічного комфорту та самозамилування власною тілесністю; в) аморальним естетом, дії якого спрямовані на демонстрацію «холодної естетики» розкоші, не пов'язаної культурними нормативами Істини і Добра; г) безвідповідальним егоїстом, що маніпулює поведінкою інших людей заради задоволення своїх амбіцій [11, с. 264–304].

Гламурний суб'єкт також зобов'язаний позиціонувати жіночний образ як символічну метафору метросексуальності та рольових ігор гомосексуалістів. Динаміка названих характеристик гламурної суб'єктивності історично конструювалась об'єктивними складовими константами гламуру. Це, перш за все багатство (достатня кількість капіталу); наявність вільного часу (для незліченної присутності на різноманітних заходах) та демонстративне споживання (як магічна знаковість розкоші та шику).

Загалом, багатство, вільний час та демонстративна поведінка можуть існувати самі по собі як соціальні феномени. Вони набувають статусу гламурності лише в просторі інтерсуб'єктивності, горизонтами якого визначається взаємодія між мешканцями гламуру і тими, які хочуть увійти в нього.

У силу сформованої історичної практики основні наративні акцентуації гламурної суб'єктивності конституювалися в стійкі образи. Ці образи активно рекламуються сьогодні європейським та американським співтовариством. Почавши з процесу «гламуризації» суб'єкта європейської аристократії, яка з'єднала витонченість стилізації

життя з магічною привабливістю романтизму, гламурний контекст скоординував блиск куртуазних дам півсвіту з практиками тілесних задоволень та пересиченої чуттєвості.

Сьогодні з упевненістю можна сказати, що процес гламурної суб'єктивізації не перервався. Нині носіями і головними позиціонерами гламуру є, так звані, селебрітіс (celebrities). Це знакові медійні знаменитості, які пред'явили світу «новий досвід розкоші», що дозволяє в душі постмодерністської культури міксувати дороге і брендово-першокласне з дешево-простацьким. Яскравим прикладом селебріті є всім відома скандальна Періс Хілтон.

Іншим богом гламуру вважається Девід Бекхем, який уособлює загальність секс-символіки та ікони стилю. Паралельно будучи модним англійським футболістом, Девід був професійним футболістом, особливо на початку своєї спортивної кар'єри, але зірок з неба не хапав. Фахівці стверджують, що Бекхем ніколи не був гравцем такого рівня, як аргентинець Ліонель Мессі і португалець Кріштіану Роналду. Проте Девід – успішний дизайнер одягу, якому вдалося поєднати класичний американський стиль одягу з гламурним «матеріалом» з кашеміру та шовку. Але, крім вміння заробляти гроші, Бекхем ошчасливив сучасну гламурну суб'єктивність новою акцентуацією – метросексуальність.

Як відомо, метросексуал – це неологізм для позначення сучасних чоловіків будь-якої сексуальної орієнтації, який надає великого значення своїй зовнішності (фізична форма, одяг, аксесуари тощо). Метросексуал витрачає багато часу на вдосконалення свого зовнішнього вигляду та способу життя. Відразу обмовимося, що в повсякденному житті метросексуалів часто помилково ототожнюють з особами нетрадиційної сексуальної орієнтації. Але, на цьому нарративні культурологічні гри з неологізмом «метросексуал» не закінчуються. Дослідницький вектор проблематики сучасних соціокультурних трансформацій посилив брендовий функціонал даного неологізму, надавши йому статус концепту. Це призвело до розширення когнітивних кордонів смислових варіацій понять. На суд публіки були представлені сюжети, що апелюють до семантико-смислової єдності оціночних компонентів феноменів дендізму, гламуру та метросексуальності. Стало можливим включення цих концептів в єдиний процесуальний ряд, що дозволило поглибити дослідження процедурами аналізу та синтезу.

На прикладах реальних персоналій (Бред Пітт, Джордж Клуні), а також Джорджа Брайена Бремера, Джорджа Байрона, Оскара Уайльда, Шарля Бодлера, Оноре де Бальзака та інших відомих літературних персонажів (Євгеній Онєгін, Печорін, Доріан Грей – представники класичного «денді»), – можна знайти певну ціннісно-типову однорідність. Пізнавальна складність будь-якої предметності пов'язана, на думку М. Фуко, з пошуком істотних відмінностей, того: «... що нового приніс сьогоднішній день у порівнянні зі вчорашнім» [12, с. 77]. Але для розуміння нового,

як відомо, необхідно повернутися до історичних витоків.

В історичній перспективі можна виявити схематичну однотипність складових констант гламуру, дендізму, метросексуальності як феноменів культури. Спільними константами є: символічне споживання, вільне проведення часу та численні особистісні акцентуації (зацикленість на зовнішності). У підсумку, можна сміливо підвести перелічені явища під спільний знаменник – моду, що позиціонує себе як форму культури. Але методологічно аналізувати та синтезувати форму культури легко на рівні її прояву. Безперечно, що денді, метросексуал та homo glamuricus – суб'єкти модного суспільства, на кожному етапі якого вони формують еталони стилю, одягу, поведінки. Культурний код еталонну по відношенню до конкретної персоналії завжди існує в естетико-індивідуальній формі та затребуваний оточуючими саме в цій іпостасі. Тому стає зрозумілим, чому Марсель Пруст, який втілює собою образ класичного денді, ніколи не носив зачіску в стилі «ірокез», або «африканські косички». Але ці зачіски із задоволенням носить «бог гламуру» – Девід Бекхем. А сучасний визнаний суспільством метросексуал не витрачає години на зав'язування шийної хустки як це робив денді Джордж Бремер. Таким чином, структура модних еталонів – суть індикатори відмінностей на рівні прояву явищ.

Що може виступати в якості суттєвої різниці, яке зачіпає буттєві підстави, відкриває онтологічну глибинність цих явищ? Для відповіді, скористаємося методологічними можливостями відомого категоріального ряду: явище – сутність – процес.

Відомо, що будь-який факт моди, будучи об'єктивним або суб'єктивним, завжди включений в історичний процес, в рамках якого формується контекстуальна змістовність епохи. Кожна епоха презентує власний онтологічний абсолют буття, який конструє та визначає різноманіття відмінностей в їх суперечливій ієрархії. На тлі контекстуального розгортання онтологічного буття абсолюту легітимізується потенціал просторово-часового існування людини, її самосвідомість і життєві практики з їх закованою культурною специфічністю. Саме тому будь-яка епоха несе в собі не тільки загальну домінуючу історичного процесу, а й власну неповторність.

У фокусному співвідношенні загального та особливого (неповторного) представляється логічно обґрунтованим включити в аналітичне поле кореляційної сітки культури установку експліцитного вплетіння конкретних явищ культури в загальний контекст епохи. Запропонований дослідний ракурс дозволить методологічно легко та ясно препарувати в контексті епохи феномени дендізму і гламуру із з'ясуванням їх сутнісної відмінності та подібності.

В нинішньому філософсько-культурологічному мейнстрімі чітко простежуються дві тенденції в трактуванні дендізму та гламуру. З одного боку, активно впроваджується доказова база відродження



дендізму: дендізм не помер, хай живе дендізм! Прихильники даної позиції за допомогою методу перенесення на сучасність культурних традицій дендізму часів Джорджа Брайана Бремеля, Оноре де Бальзака, Альфреда де Мюссе пропонують куртуазний декаданс художнього руху «Оksamитове підпілля» вважати філософською основою ново мови дендізму. Роль музичного законодавця мод в області дендізму взяла на себе рок-група «Бостонське чаювання», відома першою піснею про Інтернет (Новий ескапізм) і декаденткою композицією (Останнє танго в Парижі), яка стала головним гімном «Оksamитового підпілля». Влітку 2003 року в Москві відбулася виставка «Денді ХХІ століття». Вона була організована Британською радою та породила численні кулуарні розмови про настання «Оksamитової дендістської революції», що символізує реінкарнацію явища. Когнітивним результатом цієї революції стало остаточне розведення в дослідному полі феноменів дендізму та гламуру разом з їх суб'єктивними носіями [4].

Інша точка зору представлена тими, хто знаходиться в авангарді модних течій. Вони виявляють родову схожість між гламуром та дендізмом як філософськими життєвими позиціями. Лідер групи «Бостонське чаювання» музикант та журналіст Володимир Преображенський каже про схожість дендізму та гламуру як функціоналів по створенню образів красивого світу, безтурботного краю задоволення, витонченої розкоші. Однак чи можлива культурна реінкарнація дендізму, ким а своїми сутнісними ознаками є сучасний денді.

Психологічно вважати себе денді цілком зрозуміло: марнославство та амбіції людини завжди спрямовані на високу самооцінку. Історія показує, що дендізм як явище виник в певних соціально-культурних умовах. Світ тільки почав розпадатися, але остаточно не розпався на окремі фрагменти, культура продовжувала вести буттєвий діалог з природою, технологічні маніпуляції з тілесністю не досягли меж абсурду, а система потреб не перетворилася на масштабну форму продуктивних сил.

Стратегії цього масштабування були блискуче проаналізовані Ж. Бодрійяром в його «Критиці політичної економії знака», що побачила світ у 1972 році. Саме споживання як нове всеосяжне соціально-економічне поле на думку Ж. Бодрійяра призвело до заміни «пристрасті субстанції товару та грошей» пристрасною фетишу коду, який підпорядкував собі об'єкти та суб'єкти. Це підпорядкування призвело до естетизації світу та перетворення його на систему семіотичних знаків, в яких розчинилася людська суб'єктність. Симвіоз трансформаційних процесів був осмислений, як відомо, постмодерністської рефлексією, філософським апофеозом якої стала ідея «смерті суб'єкта» в результаті глибинного відчуження людини від буттєвих умов свого існування.

Але повернемося до аналізу дендізму, дослідження якого фіксують паралельні асоціації з феноменом гламуру. Культурною «клітинкою» філогенезу дендізму стала ситуація

цивілізаційного зламу, який припав на перехід від феодального суспільства до капіталістичного. В перехідний період кінця XVIII – початку XIX століття суспільство під прапорами промислової революції, ще окрилене Культурним проектом Просвітництва, благополучно скинуло покриви «старого, доброго» традиціоналізму і надягло новомодний одяг індустріальності. Але в надрах цього періоду зароджувалася прихована загроза нового, яка в подальшому не тільки змінила, але й зруйнувала фундаментальну звичність світобудови, перекинувши стандартні практики повсякденності. Закріпившись на історичній арені буржуазія ініціювала загальність комерціалізації суспільства, пред'явивши в якості маркера особистої самооцінки і понад-досягнень готівку. Мало того, буржуазія сміливо позначила функціонал на формування власного проекту культури, в основі якого світ редукувався до економіки. Відтіснивши на задвірки історії аристократію, буржуазія визначила власний статус за принципом «грошового мішка».

Саме в цих умовах зародився феномен дендізму. Можна погодитися з думкою Є. В. Подшивалової, що дендізм – це реакція на зміну соціокультурної ситуації, проект суспільства Модерну [9]. Використовуючи гнучкість механізмів соціальної мобільності та стратифікації, які надала демократизація всіх сфер життя, денді стають ефективним конкурентом буржуа в боротьбі за роль модератора, організуючого спрямованість стилів життя та громадської думки. Денді стає «новим аристократом», який з витонченою недбалістю змінив «зарозумілість дворянської кровності» на «зарозумілість особовості», що ігнорує соціальне походження та акумулює експресивність харизми індивідуальності. Успішно поєднуючи традиційний консерватизм з позиціонуванням винайдених стандартів повсякденності (наприклад, саме Д. Бремел вперше вводить в моду акуратно підстрижене та чисто вимите волосся замість напудрених перук, які носила «стара аристократія»; саме Барбе д'Оревель вперше з'явився на публіці у поєднанні непоєднуваного: крилатий капелюх, закритий чорний фрак, шовкові панталони, яскраві-червоні рукавички) денді зумів зберегти покрив романтичної одинака, образ якого широко мусувався європейським мистецтвом починаючи з часів Античності. Саме тому фігура денді завжди була улюбленим персонажем літературних романів Р. П. Уорда «Тремен», роману у віршах О. С. Пушкіна «Євгеній Онегін», поетичній творчості Д. Байрона і численних героїв «Людської комедії» Оноре де Бальзака.

Як не дивно, саме позиція романтичного героя-одинака, дозволила денді кинути виклик новому порядку світу, послужила йому останнім бастионом в збереженні великого вибору між божественним та земним, традиції та творчим новаторством, вульгарністю та благородством. Для закріплення свого становища, денді розробив особливий кодекс поведінки, правил, виконання яких підсилюють його екзистенціальну значимість. Вони широко відомі. Це правила «помітної непомітності» – тонке

мистецтво непомітної елегантності, продумана недбалість як випадкова імпровізація жестами і предметами мистецтва, вихід «зі сцени» як тільки досягнуто потрібне враження з метою залишення про себе сприятливого шлейфу спогадів.

В цілому, дендізм намагався зберегти ціннісно–сміслову канву романтизму, перекинути місток між проектом Просвітництва і Модерна. При цьому, дендізм трансливав ідеї модернізму в новій формі естетичної витонченості, смаку, вміння тонко відчувати актуальність конкретних культурних ситуацій.

Спроби ототожнити дендізм і гламур викликає легке здивування, тому що ясно, що когнітивна складова цих спроб зачіпає лише поверхневий емпіричний шар. Навіть поведінкова складова денді і гламуру відразу фіксує глибину їх відмінностей. Людина гламуру слідує за модою – денді її створює; денді відчуває міру стилю – homo glamuricus займається демонстративним споживанням; денді слідує правилу «помітної непомітності» – гламурні селебріті не вилазять зі ЗМІ в своїх спробах бути скандально–оригінальними. Денді все робить через любов до мистецтва, людина гламуру стурбована вічним піаром і самопрезентацією. Але головна їх буттєва відмінність пов'язана з конструктором часу, специфіка якого є базовою характеристикою будь–якої цивілізації.

І якщо буржуа утилітарно конструює час в поведінкову установку: «час–гроші», то homo glamuricus розриває тимчасовий зв'язок минулого і сьогодення–майбутнього в поведінкову установку: «тут і зараз». Денді, як вірно помітила Є. В. Подшивалова, зовсім не цікавиться для чого йому може знадобитися годинник [9, с. 7], тобто денді екзистенційно легітимізує витончене марнотратство щодо конструктору часу. Відмінності дендізму і гламуру, як на буттєвому, так і на поведінковому рівні, наводять на сумну думку про те, що яким би привабливим ні був денді у своїй творчій зухвалості, відродити його як носія філософії життя, на жаль неможливо (може бути тільки в окремих елементах модного одягу). Денді пішов у минуле і не повернеться, як «канули в лету» багато елементів світової культури. Дендізм і гламур розділені ціннісно–світоглядним контекстом різних епох. І якщо епоха Модерну ще не остаточно відкинула смисловий ряд проекту Просвітництва, дозволивши культурі блищати усіма барвами божественно–чуттєвого буття, то техногенна цивілізація, що йде на зміну Модерну, розриває партнерство культури і природи, перетворюючи культуру на спосіб захоплення природи і метафізичного виправдання техногенного відношення до світу.

Культурний простір заповнюється симулякрами, тілесність і свідомість людини стають технічними пристроями, а згодом комп'ютерними метафорами. В просторі симулякра немає місця денді як суб'єктивній індивідуальності: він не гість і не чужинець – він навіть не представлений в сучасному досвіді конструювання реальності.

Його культурологічний онтогенез завершено, його романтичні домагання на роль актора

автономної особистості (яка, як відомо, виникла в результаті антропологічної революції), що володіє свободою волі і інтенціями до прийняття рішень на основі класичного принципу розуму не затребуваний. Дендізм – історичне явище. Воно збереглося в історичній пам'яті, як «жест символічного відчаю культури», який намагається врятувати себе, знайти своє місце в тотальній байдужості техногенної цивілізації до темпоральних зрушень, що змінюють антропогенне сутність соціуму та людини. І хоча сьогодні ми зустрічаємося з неодноразовими спробами ідентифікації того чи іншого представника «богемної тусовки» з образом денді, це лише копія денді, його «культурний слід».

У сучасному світі, цілісний образ денді, поступово розпався на окремі фрагменти, його нова творча філософія, загартована в боях за право визначати межі автономної індивідуальності втратила змістовну єдність разом з «розпадом свідомості» [8, с. 32]. А разом з розпадом єдності свідомості змінюється тілесність людини. Ця тілесність, розірвавши гармонію душі та тіла, культури та природи, поступово перетворюється на набір інструментів та технологій, за допомогою яких тіло пристосовується до запитів техногенної цивілізації.

Що до метросексуала, то він зручно вписався в світ споживання предметів, що втілюють «знакову вартість». І хоча здається, що метросексуал з його акцентуацією на ефектну зовнішність і брендівість кидає виклик суспільству (як свого часу денді), але це лише імітація виклику. Сама форма виклику представлена в споживчому ключі лише підкреслює місце в соціальній ієрархії, повністю ігноруючи при цьому унікальні цінності проекту Просвітництва.

Завершуючи класифікаційну конструкцію: homo glamuricus – денді – метросексуал скорегуємо отримані результати. Констатуємо, що на сутнісно–процесуальному рівні позначені суб'єкти не однотипні в силу різнопорядкового місця положення їх таксонів, специфіка яких детермінована контекстуально–світоглядною невідповідністю. Навіть в когнітивному класифікаційному вимірі дані «особи» представлені лише оперативними одиницями особистісного впізнання в актах порівняльної епатажності елементів моди і демонстративної самоактуалізації.

Проте, варіативність дослідних програм гламуру пропонує набір не розглянутих раніше класифікаційних сюжетів. Методологія цих сюжетів дозволяє експлікувати і вибирати потрібні таксони, що задають установку на пошук базових параметрів моделі людини гламуру. Цікавий поворот в систематики параметрів може бути репрезентований фреймом, структурно–когнітивною одиницею, свого роду цеглинкою, за допомогою якої можна побудувати будинок. На відміну від логічно оформлених категорій наукової мови, фрейми, будучи ментально зав'язані на конкретну ситуацію, багатощарово описують стратегії конкретних культурних форм в соціальних трансформаціях. Погодимось з методологічною стратегією А. В. Конєвої, яка

запропонувала співвіднести концептуальну змістовність «гламуру з образом само-діяльності, зі становленням нової міфології, яка пізніше на американському континенті отримала стійке назва self-made» [6, с. 10].

Особливу роль в становленні нової міфології, на думку А. В. Конєвої зіграли рецепції гламуру як форми соціальної уяви. Вони статичні: за допомогою системи образів і цінностей пройшли довгий шлях перш ніж змогли позиціонувати себе в якості концептів. Оскільки фрейм – одна з форм концепту [7, с. 257–284], то концепт в якості рамкового осмислення гламуру цілком вписується в жанровий підтекст для епістемологічної взаємодії категорій з концептом як ефективних способів організації думки та екзистенційного досвіду. Використавши когнітивні можливості структури фрейму легко провести демаркаційну лінію між гламурним образом jet-set – вічного тусовщика та представником середнього класу. Обидва ці суб'єкти яскраво заявили про себе в сучасному українському просторі.

Висновки. Модель homo glamuricus, як і будь-яка теоретична модель, будучи результатом ідеалізації, містить відображену інформацію про реально існуючу емпіричну очевидність.

Гламурний світ сучасної людини – ідеологічний конструкт, соціальна міфологія якого генерує серію бажаних праксеологічних образів: «життя прекрасне», «життя дивне» і квінтесенцію нової тілесності, орієнтованої на вічну молодість «тут і зараз».

#### Список використаних джерел

1. Борисова, ТВ., 2012. 'Влияние рекламы на формирование эстетических составляющих товара в техногенной цивилизации (философско-экономический аспект)', *Высшее образование, бизнес, предпринимательство: сб. науч. трудов*, Том 1, с.45–48.
2. Вебер, М., 1990. 'Избранные произведения', пер. с англ., vstup. ст. С. Г. Сорокиной, М.: *Прогресс*, 808 с.
3. Иванов, ДВ., 2008. 'Глэм-капитализм', СПб.: *Петербургское востоковедение*, 174 с.
4. Кибалова, Л., 1988. 'Иллюстрированная энциклопедия моды', Прага: *Артия*, 556 с.
5. Ковшов, ЕМ., 2012. 'Роль гедонизма в построении модели Homo economicus', *Вестник Самарского государственного университета*, №5 (96), с.90–94.
6. Конєва, АВ., 2012. 'Рецепция гламура в постсоветском социальном воображении', *Вестник Самарского государственного университета*, №8/1(99), с.10–18.
7. Микешина, ЛЯ., 2006. 'Категоризация и особенности создания абстракций в гуманитарных науках', *Философия науки. Методология и история конкретных наук*, с.257–284.
8. Никитина, ЕА., 2009. 'В поисках утраченного единства сознания: исчезло ли Я?', *Вестник Московского университета. Серия Философия*, №5, с.31–44.
9. Подшивалова, ЕВ., 2013. 'Трансформация дендизма: от модерна к постмодерну', М.: *изд. дом Высшей школы экономики*, 56 с.
10. Розова–Митрофанова, СС., 1986. 'Классификационная проблема в современной науке', Новосибирск: *Изд-во: Сибирское отделение*, 223 с.
11. Ростовцева, ЛЯ., 2009. '«Homo glamuricus» или «Человек гламурный» в России', *Философия хозяйства*, №6, с.264–304.
12. Фуко, М., 1996. 'Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности', пер. з фр. С. Табачникова, М.: *Магистеріум–Касталь*, 448 с.

#### References

1. Borysova, TV., 2012. 'Vlyyanye reklamy na formirovaniye estetychesky sostavlyayushhykh tovara v texnogennoj cyvylyzacyi (fylosofsko-ekonomicheskyj aspekt) (The impact of advertising on the formation of aesthetically constituent goods in a technological civilization (philosophical and economic aspect))', *Vyshee obrazovaniye, byznes, predprynymatelstvo: sb. nauch. trudov*, Tom 1, s.45–48.
2. Veber, M., 1990. 'Yzbrannyye proyzvedeniya (Selected Works)', per. s anhl., vstup. st. S. H. Sorokynoi, M.: *Prohress*, 808 s.
3. Yvanov, DV., 2008. 'Hlem-kapitalizm (Glam Capitalism)', SPb.: *Peterburhskoe vostokovedeniye*, 174 s.
4. Kybalova, L., 1988. 'Yillyustrirovannaya encyklopediya mody (Illustrated Encyclopedia of Fashion)', Praga: *Artyya*, 556 s.
5. Kovshov, EM., 2012. 'Rol gedonyzma v postroenyy modely Homo economicus (The role of hedonism in building a model of Homo economicus)', *Vestnyk Samarskogo gosudarstvennogo unyversyteta*, №5 (96), s.90–94.
6. Koneva, AV., 2012. 'Receptyya glamura v postsovetskom sotsyalnom vooobrazhenii (Reception of glamor in the post-soviet social imagination)', *Vestnyk Samarskogo gosudarstvennogo unyversyteta*, №8/1(99), s.10–18.
7. Mykeshyna, LYa., 2006. 'Kategoryzatsyya y osobennosti sozdaniya abstrakcyi v gumanytarnykh naukax (Categorization and features of creating abstractions in the humanities)', *Fylosofiya nauky. Metodologiya y ystoriya konkretnykh nauk*, s.257–284.
8. Nykityna, EA., 2009. 'V poyskax utrachennogo edynstva soznaniya: yschezlo ly Ya? (In search of the lost unity of consciousness: have I disappeared?)', *Vestnyk Moskovskogo unyversyteta. Seriya Fylosofiya*, №5, s.31–44.
9. Podshyvalova, EV., 2013. 'Transformatsyya dendyzma: ot moderna k postmodernu (Transformation of dandyism: from modern to postmodern)', M.: *yzd. dom Vysshey shkoly ekonomiky*, 56 s.
10. Rozova–Mytrofanova, SS., 1986. 'Klasyfikatsionnaya problema v sovremennoj nauke (Classification problem in modern science)', Novosybyrsk: *Yzd-vo: Sybyskoe otdeleniye*, 223 s.
11. Rostovceva, LY., 2009. '«Homo glamuricus» yly «Chelovek glamurnyy» v Rossyy («Homo glamuricus» or «Glamorous Man» in Russia)', *Fylosofiya xozyajstva*, №6, s.264–304.
12. Fuko, M., 1996. 'Volya k ystyne: po tu storonu znaniya, vlasty y seksualnosti (The will to truth: on the other side of knowledge, power and sexuality)', per. z fr. S. Tabachnykova, M.: *Magysteryum–Kastal*, 448 s.

\* \* \*



УДК 37.0+316.7

**ІНФОРМАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ  
ЯК ГОЛОВНИЙ ВИКЛИК СУЧАСНОСТІ  
INFORMATION TECHNOLOGIES  
AS MAIN CHALLENGE OF CONTEMPORANEITY**

**Симоненко С. П.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, історії та політології, Одеський  
національний економічний університет (Одеса,  
Україна), e-mail: si39mon@ukr.net

**Symonenko S. P.,**

candidate of philosophical science, associate  
professor Department of Philosophy, History and  
Political Science, Odessa National University of  
Economics (Odessa, Ukraine), e-mail:  
si39mon@ukr.net

*Досліджується вплив інформаційних і комунікаційних технологій на соціокультурні процеси. Показано, що стаючи субстанціональною основою соціально-економічних взаємодій, інформація породжує новий тип інтелекту, у формуванні котрого традиційна антропоцентрична модель знання, як ціннісно забарвлені та систематизовані уявлення про світ, втрачає своє значення, поступаючись місцем інформаційній моделі знання.*

*Наголошується, що така модель обумовлює фрагментарно-мозаїчний характер картини світу, підміняє його віртуально-цифровою емуляцією, переформатовує під себе сенси буття людини, її діяльності, істини, поглиблює рівень деградації та відчуження людської сутності. Робиться висновок, що сучасна інформаційна культура морально та світоглядно дезорієнтує людину, породжує анонімну колективність, позбавляє її суб'єктності у взаємодіях зі світом.*

**Ключові слова:** інформаційне суспільство, інформація та знання, антропоцентрична модель знання, інформаційна модель знання, штучний інтелект, операційне мислення.

*Influence of information and of communication technologies is investigated on sociocultural processes. It is shown, that information becomes substance basis of socio-economic interaction and generates the new type of intellect, in forming of that the traditional anthropocentric model of knowledge, as the systematized and valued painted ideas about the world, loses its meaning and replaced by the informative model of knowledge.*

*It is marked, that such model generates a fragmentary-tesselated character of the world picture, substitutes it by its virtually-digital emulation, reformat under itself senses of existence of man, his activity, truth, deepens the level of degradation and alienation of human essence. Drawn conclusion, that modern informative culture causes moral and world view disorientation of man, generates an anonymous collectivity, deprives a person of subjectivity in his co-operating with the world.*

**Keywords:** informative society, information and knowledge, anthropocentric model of knowledge, informative model of knowledge, artificial intelligence, operating thinking.

Неухильне зростання ролі науки, інформації та інформативних технологій, починаючи з останньої чверті ХХ століття, призвело до появи соціальної реальності, котра в соціальних та гуманітарних науках отримала назву «інформаційне суспільство». Даний теоретичний конструкт за своїм змістом є генетично близьким до теорії постіндустріального суспільства. Деякі дослідники (Масуда, Ф. Махлуп, О. Тоффлер) взагалі схильні глумачити концепцію інформаційного суспільства як еволюційне продовження індустріального суспільства. Ці дві теорії можна також розглядати як точки зору, котрі розкривають, характеризують один і той же процес, проте з дещо різних соціокультурних та ціннісних парадигм: західної та азійської.

Наріжним каменем концепції постіндустріалізму, як відомо, є положення про три якісно відмінні

стани суспільства в його історії: доіндустріальне суспільство, що базується на взаємодії людини з природою, або сільськогосподарська цивілізація (стародавня Індія, Китай, Греція, Рим середньовіччя та ін.); індустріальне суспільство, котре завдяки промисловій революції, розпочатій в Західній Європі у XVII–XVIII ст., стає індустріальною цивілізацією; постіндустріальне суспільство, виробничими ресурсами та рушійними силами котрого стають переважно інформаційні технології, знання та інтелект [6, с. 158].

В свою чергу, введення в науковий обіг терміну «інформаційне суспільство» пов'язується з іменами японських вчених Ю. Хаяші та Й. Масуди і датується серединою 1960–х років. У їхніх численних доповідях та звітах, адресованих японському уряду, інформаційне суспільство поставало таким, де комп'ютеризація не тільки надасть кожному члену суспільства необмежений доступ до надійних джерел інформації, а й позбавить його від рутинної праці, стане запорукою високого рівня автоматизації виробництва тощо.

Нова картина світу у її остаточному вигляді, на думку її теоретиків, характеризуватиметься наступними рисами: домінування сфери послуг та індустрії відчуттів та вражень в економіці; символічний характер споживання; ототожнення інформації зі знанням; перетворення науки та університету серед суспільних інститутів у визначальні чинники суспільного життя; поява нового синтетичного способу діяльності людини, в якому буде переважати творчість тощо. Останнє положення, вочевидь, повинно було стати найбільшим досягненням нової формації, котре в поєднанні з перспективою становлення вільного громадянського суспільства, соціально-економічним підґрунтям котрого стане «об'єднання всіх типів капіталу; суспільного, індивідуального та орієнтованого на знання, ...втїлить принцип синергії та громадської користі» [3, с. 38–39].

Сьогодні, однак, цілком очевидним є те, що ні інформаційне, ні постіндустріальне суспільства у тому вигляді, у котрому його уявляли їх «класики» не тільки не відбулись, хоча й багато з того що вони пророкували дійсно має місце: домінування долі послуг у ВВП розвинутих економік, тотальна комп'ютеризація та комунікація тощо. В принципі, вони і не могли відбутись. І насамперед тому, що вказані концепції були виписані виключно в термінах економіки. Інформаційного суспільства, зокрема, в початковому вигляді розроблялась насамперед для вирішення задач економічного розвитку Японії і носила переважно прикладний характер. На цьому тлі розмови про істотний прогрес в гармонізації людських стосунків, подолання всіляких форм соціального відчуження вже навіть на час появи даних теорій виглядали дещо утопічними. Сучасне суспільство стикається з тими ж соціальними проблемами, що й суспільство індустріальне з тією лише різницею, що інформаційний чинник, котрий додається зараз до системи соціальних відносин, суттєво

їх ускладнює, а разом з ними і всю соціальну організацію як таку.

А головне, всупереч сподіванням футурологів, учений не став у ньому центральною фігурою, так саме як і університет або якась інша форма інституалізованого знання не стала завдяки своїй ролі джерела інновацій та знання центральним суспільним інститутом.

Та схоже на те, що університети навіть в доволі осяжному майбутньому не зможуть відігравати ту ролі, котру їм напророкували класики нового суспільства. Сьогодні соціальна та культурна сфери продовжують знаходитись в тіні економіки і найважливіші рішення стосовно її зростання, збалансованості якщо і базуються на наукових дослідженнях та рекомендаціях, то лише в тій мірі, у якій це відповідає інтересам бізнесових кіл.

Економічний детермінізм теоретиків-футурологів, очевидно, є відповіддю і на те, чому вони не побачили принципової різниці між знанням та інформацією. Визнаючи домінування над емпіризмом теоретичного знання, під останнім вони розуміють максимально наближене до об'єкту пізнання, кодифіковане в абстрактних системах символів знання, котре варто використовувати для інтерпретації мінливих форм досвіду [5, с. 20]. В такого роду знанні нічого не повинно бути зайвого, недоцільного з точки зору пошуку найкоротшого шляху до вирішення поставлених задач.

Як наслідок, – в науковому дискурсі все менш помітною стає місце та значення людини а сучасна модель знання успішно позбавляється релігійної, морально-етичної, метафізичної проблематики. Саме на таку модель знання орієнтується сучасна інтелектуальна еліта, котра завдяки володінню головним капіталом сучасності – інформацією, в процесі інтеграції у структуру соціально-економічних зв'язків претендує на роль нового правлячого класу, витісняючи старий клас капіталістів як власників засобів виробництва.

Такий новий правлячий клас О. Бард та Я. Зодерквіст називають – NETократами. Відповідно, замість пролетаріату, котрий існував раніше, приходить новий клас споживачів – консьюметаріат. На самореалізацію консьюметаріата та пошук усього істинного неюкрати дивляться як на пережиток минулого. У пересічного індивіда вони готові культивувати лише здатність до разової та своєчасної дії, котра полягатиме у кваліфікованій реакції на отриману інформацію і забезпечення зворотного зв'язку з нею, а також здатності до постійного розвитку множини паралельних самостей. Найбільш бажаним шляхом розвитку особистості буде шлях реалізації усіх можливих станів людини подільної – «дивіда», головною перевагою котрої в порівнянні з людиною цілісною є надзвичайна функціональність, здатність «...існувати лише в реакціях на зовнішні виклики і самореалізуватись лише тоді, коли розглядає себе як систему зв'язків, тобто мережі, залежної від багатьох інших мереж, котра безперервно переробляє інформацію з метою постійного оновлення бажаної віртуальної ідентичності [1, с. 87].

В інформаційному суспільстві на перший план виходить управління не матеріальними об'єктами, а абстрактними символами, ідеями, схемами, образами. Людина все більш воліє мати справу з віртуально-цифровою емуляцією реального світу у вигляді певного набору таких собі «іконок», котрі вона звикла бачити на робочому столі свого комп'ютера. Активуючи їх, вона приводить в дію складні схеми та механізми, принципи роботи та сутність котрих їй вже знати зовсім не обов'язково. Головне – це пошук інформації для досягнення бажаного результату, котра для доступності та зручності роботи з нею максимально спрощується та символізується до рівня такої примітивної «іконки». Логіка принципу «економії мислення» робить цілком прийнятним фрагментарно-мозаїчний характер уявлень про світ і поширюється не тільки на виробничу сферу, а й сферу освіти, побуту, дозволя тощо.

Сьогодні ми стаємо свідками другого пришестя позитивізму О. Конта, посилення об'єктивістської суті котрого проявляється не тільки у нехтуванні принципово нерозв'язними теологічними і метафізичними питаннями, а у виході на новий рівень деградації та відчуження сутності людини, на якому вона перетворюється у виробничий або споживацький набір функцій, для здійснення котрих достатньо лише моносемічних, несуперечливих, максимально символізованих та адаптованих до інтелекту виконавця інструкцій, команд, настанов до дії, тобто інформації. Натомість, ігноруються її якісні аспекти, що унеможливує процес приросту нового знання.

В гуманітарних науках, практично одночасно з появою концепцій інформативного суспільства, виникає необхідність семантичного розведення понять «інформація» та «знання». В теорії та практиці сучасного інформативного суспільства акцент робиться на математичних методах обробки інформації, що в свою чергу орієнтує переважно на кількісні її характеристики. Виходячи з цього, ряд відомих філософів і соціологів: Т. Роззак, Л. Мамфорд, Г. Шіллер, А. Барт, Я. Зодерквіст та ін. наполягають на тому, що той вал інформації, котрий обрушується сьогодні на пересічного індивіда, не тільки не здатний прирощувати його знання, а й, навпаки, – істотно ускладнює подальший розвиток його розумових здібностей.

Інформація, як справедливо зазначає відомий американський психолог Дж. Брунер, «...є завжди індіферентною до значення» [7, с. 4]. Натомість, знання, котрим оволодіває людина, завжди «стає особистим досягненням людини» (Б. Рассел), здатним у процесі подальшого засвоєння інформації, що надходить з зовнішнього світу, набувати особистісного значення та сенсу. Знанню завжди притаманні метафоричність, полісемія, конотація, суб'єктивність та творчість. Саме в цьому проявляється активність людської свідомості. Людина перестає бути пасивним об'єктом інформативного впливу лише тоді, коли вона, засвоївши певний обсяг знань, виявляється спроможною інформацію перетворити у поживу

для свого розуму, поповнюючи та розширюючи змістовно та якісно, і разом з тим суб'єктивно та творчо, власні знання. Відмінність між знанням та інформацією, таким чином, «...спрощено можна звести до формули; інформація – це знання мінус людина... Інформаційна модель знання (як записана в комп'ютері, так і вербалізована в тексті) є лише натяком на представлене знання, за котрим людина здатна творчо відтворити саме знання» [4, с. 365].

Процес засвоєння знань вимагає неабиякого напруження та активізації мисленнєвих процесів, котрі завжди мають пошуковий, проблемний характер. Він виробляє здатність аналізувати інформацію, виділяти головне, стимулює самовдосконалення та самоосвіту, формуючи духовно зрілу та соціально активну особистість. Якщо засвоєння інформації нерідко зводиться до простої фіксації, констатації того, що лежить на поверхні, є цілком очевидним та несуперечливим, то знання спонукає його носія до пошуку сутностей, спільного в тому, що здається різним, або ж навпаки, поділу того, що здається єдиним. Таким чином, знання є результатом особливої пізнавальної діяльності людини та характеризується такими складовими, як осмисленість, системність, контекстність, а головне, – співвіднесеність з цінностями.

Те, з якою легкістю поняття «інформація» з сфери точних та природничих наук сьогодні вторгається в сферу наук про людину, вказує на те, що гуманітаристика в антропологічному протистоянні теоретичній традиції об'єктивізму–позитивізму поступово здає свої позиції. Звернімо увагу на найбільш поширені в суто науковому дискурсі визначення інформації: «комунікація та зв'язок, в процесі котрого зникає невизначеність» (К. Шеннон); «означення змісту, отриманого від зовнішнього світу в процесі пристосування до нього» (Н. Віннер). Це свідчить про бажання розробників природничо–математичної концепції знання редукувати його до функції «упізнання», співвіднесення одиничного, окремого з системою, максимально об'єктивною картиною світу, де людині як суб'єкту пізнання відводиться традиційно допоміжна роль. В такому випадку знання постає лише як як вияв необхідного та закономірного, строго структурованою та систематизованою інформацією і, в силу цього, лише її більш високою, удосконаленою формою.

З другого боку, «життєвий цикл» (тобто період від його виникнення до практичного застосування) знання сьогодні стрімко скорочується. Воно старішає, втрачає свою актуальність так швидко, що практично кожні 8–12 років потребує майже повного оновлення, перезавантажувати його обсягу. Тому для абсолютної більшості тих, хто займається виробництвом, обробкою, збереженням та реалізацією інформації, засвоєння знань, котре завжди потребувало неабияких інтелектуальних зусиль, часу та коштів, стає вже «невиправданою розкішшю». Це означає, що будуть оновлюватись та ускладнюватись лише певні технології,

алгоритми, комп'ютерні програми, на які людина опиратиметься в роботі з інформацією, в той час як сам інтелект людини, якщо і буде зазнавати змін, то лише в рамках її операційного мислення.

Нова інформаційна культура породжує такий спосіб взаємодії з світом, де останній постає у вигляді нічим не пов'язаних між собою уривків, фрагментів. Е. Тоффлер даний її аспект розкриває через поняття «кліпова культура» (від англ. «to clip»). – обрізати, обривати, робити вирізки). Її похідними стають такі специфічні форми сприйняття дійсності, як «зепінг», коли нові образи виникають з уривків інформації та осколків вражень, отриманих шляхом безперервного переключення телевізійних каналів [5, с. 57]. Примітно, що ці образи не можуть бути стійкими, не затримуються надовго у свідомості людини, змінюються з калейдоскопічною швидкістю, оскільки не потребують роботи уяви, осмислення, рефлексії.

На девальвацію самого поняття «знання» давно вже звертають увагу представники постмодернізму, наголошуючи на тому, що сучасне поняття «знання» є далеким від антропологічної парадигми подальшого розвитку людської цивілізації. Сама наука сьогодні стрімко дегуманізується, все більш відділяючись від просвітницької моделі культури та позбавляючи її смисложиттєвої проблематики. Породжена інформативними технологіями особлива знакова реальність рішуче переформатовує під себе не тільки саме знання, а й, разом з тим, сенси буття людини у світі, її діяльності, істину, все частіше знаходячи себе «у всесвіті, в котрому з'являється все більше і більше інформації і все менше і менше сенсу» [2, с. 117].

Сучасна інформаційна культура, відірвана від знання, цінностей, світоглядно деморалізує та дезорієнтує людину, породжує анонімну колективність у всіх сферах суспільного життя, що проявляється в нездатності адекватно оцінити результати своєї діяльності (або ж бездіяльності), побачити в них потенційні ризики для суспільства та в неготовності нести за них персональну моральну відповідальність.

Взявши курс на технократичний розвиток, людство тим самим запускає процеси, котрі набувають незворотного характеру. З появою вже в недалекому майбутньому не речових (цифрових) квантово–польових технологій накопичення та передачі інформації – біо–квантових комп'ютерів, персоніфікованим носієм котрих може стати кожний і без жодних зусиль миттєво отримувати будь–яку інформацію з глобальної всесвітньої комп'ютерно–телекомунікаційної біо–квантово–польової цифрової над мережі та застосовувати її у своїх цілях, людина, вступивши в таку «зрілу» стадію свого інформативного розвитку, ризикує перестати нею бути в принципі. Технологічна можливість здійснювати тотальне та глобальне управління та контроль за індивідами, і, що є найбільш небезпечним, – моделювати людські стосунки та пізнання за комп'ютерними «лекалами» може породити вже зовсім іншу форму



життя, а з нею й цивілізацію, котра вже мало може мати спільного з власне родовою сутністю людини.

#### Список використаних джерел

1. Бард, А., Зодерквист, Я., 2004. 'Нетократия: новая правящая элита и жизнь после капитализма', пер. с англ. В. Мишучкова, Санкт-Петербург: *Стокгольм. шк. економики в Санкт-Петербурге*, 252 с.
2. Бодрияр, Ж., 2004. 'Симулякри і симуляція', пер. з фр. В. Ховхун, К.: «*Основи*», 230 с.
3. Масуда, Й., 1993. 'Комп'ютопія', Перекл. з англ. В. Ляха, *Філософська і соціологічна думка*, №6, с.36–50.
4. Микешина, ЛА., 2005. 'Философия науки Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования', Москва: *Прогресс-Традиция*, 463 с.
5. Тоффлер, Э., 2003. 'Шок будущего', пер. с англ.: Е. Руднева и др., М.: *АСТ*, 557 с.
6. Bell, D., 1973. 'The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting', N.Y., Basic Books, Cop., 507 p.
7. Bruner, J., 1990. 'Acts of Meaning. Cambridge (Mass.)', London: *Harvard univ. press*, 179 p.

#### References

1. Bard, A., Zoderkvist, Ja., 2004. 'Netokratija: novaja pravjashhaja jelita i zhizn' posle kapitalizma (Netocracy: the new ruling elite and life after capitalism)', per. s angl. V. Mishuchkova, Sankt-Peterburg: *Stokgol'm. shk. jekonomiki v Sankt-Peterburge*, 252 s.
2. Bodrijar, Zh., 2004. 'Symuljakry i symuljacija (Simulations and simulation)', per. z fr. V. Hovhun, K.: «*Osnovy*», 230 s.
3. Masuda, J., 1993. 'Komp'jutopija (Computer science)', Perekl. z angl. V. Ljaha, *Filosofs'ka i sociologichna dumka*, №6, s.36–50.
4. Mikeshina, LA., 2005. 'Filosofija nauki Sovremennaja jepistemologija. Nauchnoe znanie v dinamike kul'tury. Metodologija nauchnogo issledovanija (Philosophy of science Modern epistemology. Scientific knowledge in the dynamics of culture. Research Methodology)', Moskva: *Progress-Tradicija*, 463 s.
5. Toffler, Je., 2003. 'Shok budushhego (Shock of the future)', per. s angl.: E. Rudneva i dr., M.: *AST*, 557 s.
6. Bell, D., 1973. 'The Coming of Post-industrial Society. A Venture in Social Forecasting', N.Y., Basic Books, Cop., 507 p.
7. Bruner, J., 1990. 'Acts of Meaning. Cambridge (Mass.)', London: *Harvard univ. press*, 179 p.

\* \* \*

УДК 1:2:378

**ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ  
ПРОФЕСОРІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ  
АКАДЕМІЇ**

**PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS VIEWS  
OF PROFESSORS OF KYIV-MOHYLA ACADEMY**

**Сислюк Я. Г.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри філософії і культури, Львівський  
торгівельно-економічний університет  
(Львів, Україна), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

**Тімченко О. П.,**

доктор філософських наук, професор, завідувач  
кафедри філософії і культури, Львівський  
торгівельно-економічний університет  
(Львів, Україна), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

**Пігош М. А.,**

старший викладач кафедри філософії і культури,  
Львівський торговельно-економічний університет  
(Львів, Україна), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

**Syslyuk Ya. G.,**

candidate of Philosophy, associate Professor,  
associate Professor of Department of philosophy  
and culture, Lviv University of Trade and Economics  
(Lviv, Ukraine), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

**Timchenko O. P.,**

Doctor of Philosophy, Professor, Head  
of the Department of philosophy and culture,  
Lviv University of Trade and Economics  
(Lviv, Ukraine), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

**Pihosh M. A.,**

senior lecturer of Department of philosophy  
and culture, Lviv University of Trade and Economics  
(Lviv, Ukraine), e-mail: philosophy@lute.lviv.ua

Розглядається викладання філософії у Києво-Могилянській академії на професійному рівні. Зазначається, що воно здійснювалося за взірцем західноєвропейських університетів, у яких в основі була філософська система Аристотеля. Автори доводять, що професори, які викладали філософію в Академії володіли тогочасними науковими знаннями, але водночас були релігійними людьми, оскільки займали ще й високі посади у православної церкви. Тому у статті під кутом зору переплетіння і злиття в одне своєрідне ціле на українському духовному ґрунті середньовічної схоластичної філософії, філософської думки епохи Відродження, Реформації та Просвітництва аналізуються їхні філософсько-релігійні погляди.

Для реалізації поставленої у статті мети автори використали методологію логіко-філософського дослідження. У поєднанні цієї методології із властивими для української філософії принципами реалізму, практичності, антропоцентризму, діалектичності, етноцентризму, екзистенційності, автохтонності, гуманізму вони реконструювали українську філософську думку цього періоду загалом.

**Ключові слова:** Києво-Могилянська академія, українська філософія, теологія, філософський світогляд, релігійний світогляд, гносеологія, раціоналізм, сенсуалізм, провіденціалізм, просвічений абсолютизм, національна культура.

The teaching of philosophy at the Kyiv-Mohyla Academy is considered at the professional level. It is noted that it was carried out on the model of Western European universities, which was based on Aristotle's philosophical system. The authors argue that the professors who taught philosophy at the Academy possessed contemporary scientific knowledge, but at the same time were religious people, since they also held high positions in the Orthodox Church. Therefore, in the article, from the angle of view of the interweaving and merging into one unique whole on the Ukrainian spiritual ground of medieval scholastic philosophy, the philosophical thought of the Renaissance, Reformation and Enlightenment, their philosophical and religious views are analyzed.

To implement the goal set in the article, the authors used the methodology of logical and philosophical research. In combination of this methodology with the principles inherent in Ukrainian philosophy, such as realism, practicality, anthropocentrism, dialecticism, ethnocentrism, existentialism, autochthonality, humanism, they reconstructed Ukrainian philosophical thought of this period in general.

**Keywords:** Kyiv-Mohyla Academy, Ukrainian philosophy, theology, philosophical worldview, religious worldview, epistemology, rationalism, sensualism, providentialism, enlightened absolutism, national culture.

Історія українського народу з середини XVII – XVIII ст. характеризується постійною боротьбою проти національного і соціального поневолення України поляками, турками та царсько-московським деспотизмом. Селянсько-козацькі повстання у 30-х роках XVII ст. не розв'язали наболілих питань тодішньої України. Польща ще більше посилила національно-релігійний, економічний і соціальний гніт українського народу. Колонізаторська політика Речі Посполитої, її утиски української культури і мови довели до крайнього загострення суспільних відносин, що й викликало національно-визвольну війну 1648 р. під проводом Б. Хмельницького. Утворилася козацько-гетьманська держава, яка проіснувала понад 100 років. Упродовж цього періоду тривала затята боротьба українців проти російського абсолютизму за свою свободу та незалежність. Цьому основному завданню служила й духовна культура українського народу, яка, за свідченням вітчизняних та іноземних джерел мала на той час дуже високий рівень. У таких історичних умовах виникає Києво-Могилянська академія, яка стає з другої чверті XVII ст. провідним культурно-освітнім центром не тільки України, а й усього слов'янського світу. Під таким кутом зору аналіз філософсько-релігійних поглядів професорів Києво-Могилянської академії є актуальним як у теоретичному, так і в практичному відношеннях.

Важливість обраної теми нашого дослідження полягає також у недостатній її розробці в сучасній філософсько-релігійній літературі. Тільки окремі аспекти цієї проблеми знайшли відображення у публікаціях І. Бичка, В. Горського, Н. Горбача, І. Захари, М. Кашуби, В. Нічик, Є. Причепія, А. Чернія, Л. Чекаля, В. Петрушенка, І. Огородника, М. Русина, М. Тарасенка, та інших авторів.

Виходячи з теоретичної, практичної та наукової актуальності даної наукової статті, автори ставлять перед собою мету дослідити та узагальнити філософсько-релігійні погляди професорів Києво-Могилянської академії у контексті загальної специфіки викладання філософських курсів у цьому навчальному закладі.

Виникнувши у 1632 р. як середній навчальний заклад (колегія) внаслідок об'єднання шкіл Київського братства і Києво-Печерської лаври на чолі з видатним українським і молдавським релігійним діячем Петром Могилою та завдяки щедрій фінансовій підтримці Івана Мазепи (1687–1708) Академія (цей статус здобуває у 1701 році) стає першим вищим навчальним закладом на території України [2, с. 66]. Тут зосередилися кращі професорські сили, які володіли тогочасними досягненнями науки. Вони прагнули поєднати національні традиції шкіл України з програмами

і методами навчання західноєвропейських університетів.

Філософію у Києво–Могилянській академії викладали професори, які слухали філософські курси у західноєвропейських колегіях чи університетах. Вони вперше почали читати філософію на професійному рівні, виділивши її з курсу теології. Курси лекцій поділялися, як і в Аристотеля, на три частини: логіку, фізику і метафізику. Проте читали переважно логіку й фізику, причому курси фізики або натурфілософії містили знання з астрономії, хімії, мінералогії, біології, медицини, математики. Крім античної філософії, викладачі популяризували ідеї Реформації та світського гуманізму, філософські вчення Нового часу, зверталися до етичних проблем, обґрунтовували роль інтелектуальної розумової праці, пов'язуючи її із «земною» практичною діяльністю.

Видатними просвітниками і викладачами філософії в Академії були Йосиф Кононович–Горбацький, Інокентій Гізель, Іоанікій Галятовський, Лазар Баранович, Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Георгій Щербацький, Георгій Кониський та ін.

Передусім вважаємо за потрібне проаналізувати просвітницьку діяльність Петра Могили, адже філософію він не викладав. **Петро Могила** (1596–1647) – це фігура європейського масштабу й освіти. Його праці були добре відомі в Росії, Польщі, Грузії, Молдавії, Греції, Сербії, Італії. Сучасна наука присвятила йому десятки досліджень, що вийшли друком у Німеччині, Франції, Румунії та інших країнах. З ім'ям П. Могили пов'язані реформи у православній церкві, розгортання системи вищої та середньої освіти в Україні. Його життєвим кредо була теза: «Нам треба учитися, щоб Русь нашу не називали глупою» [13, с. 138].

Орієнтуючись на вивчення, осмислення і засвоєння досягнень західноєвропейської науки і філософії, П. Могила прагнув підпорядкувати науку церкві. Але це підпорядкування не означало відхилення або заперечення науки, а розглядалося як необхідна умова для оволодіння світськими знаннями. Таким чином, П. Могила розвивав науку під егідою церкви, вимагав, щоб духовництво було не лише освіченим, а й передовим у науці.

Однією з найважливіших сторін діяльності П. Могили була організація і розвиток книговидавничої справи. У зв'язку з цим більшого значення набуває українська мова, з метою полеміки вводиться й польське книгодрукування, у художньому оформленні книг ширше використовуються світські елементи.

П. Могила написав і видав чимало книг, передмов до різних видань, переклав деякі праці грецьких авторів. У творах він проповідував аскетичні ідеали, самопізнання, моральне вдосконалення, єднання з Богом, прагнув піднести моральний авторитет церкви. П. Могила розмірковував над проблемою співвідношення церковної та світської влади. Його ідеальний володар – сильний щодо ворогів і гуманний щодо підданих, освічений і мудрий – «філософ на троні», вірний православ'ю

і Богові цар, який отримує владу безпосередньо від Бога і звітується тільки перед ним. Оскільки в Росії верховенство церкви ніколи не було реальним, то Могила відводив їй роль радника.

П. Могила багато зробив для розвитку української духовної культури. З його ініціативи було проведено реставрацію Софіївського собору та інших культових споруд, археологічні дослідження Десятинної церкви, що були першими в Україні. Крім цього, П. Могила розробив, систематизував та обґрунтував обряди українського народу того часу. Вони були викладені у «Великому требнику Петра Могили». Сам систематизатор розумів обряди не тільки як релігійні ритуали, а й розцінював їх як національні звичаї, наділяючи виховним потенціалом, а відтак важливим засобом виховання, зокрема молоді. У «Требнику» розглядається також філософсько–релігійна проблема єдності життя і смерті. Могила розумів її так: «Я смертний – отже живу». Дослідники вважають, що тут прослідковується розвиток античної традиції, адже тоді філософію вважали приготуванням до смерті (Платон), роздумами про смерть (Цицерон). Зазначимо, що у наш час ця проблема розуміється як сенс життя людини, як «буття–до–смерті» [8, с. 241, 242]. Загалом праці П. Могили захищали ортодоксальне віровчення православ'я.

**Йосиф Кононович–Горбацький** (?–1653) – один із перших викладав у Києво–Могилянській академії філософію, риторику та логіку. Його «Підручник з логіки» вважається «першим на Україні розділом філософського курсу на зразок «Органону» Аристотеля» [4, с. 150]. Заслужує на увагу дев'ятий розділ з цього підручника «Предикаменти». Тут автор повністю визнає Аристотелеве вчення про потенціальне й актуальне буття, матерію і форму. Природні тіла набувають реального існування лише тоді, коли пасивну матерію закликає до життя активна форма. Виходячи з аристотелевого поділу світу на субстанцію та акциденцію, Кононович–Горбацький послідовно виклав своє вчення про предикаменти. На його думку, їх існує десять: субстанція, кількість, якість, відношення, дія, підлягання дії, час, місце, стан, володіння (навик). Ці предикаменти виступають у двох станах. Один предикамент буде предикаментом субстанції, а інші дев'ять – це предикаменти акциденцій [7, с. 192–101; 4, с. 151–159].

Викладаючи проблему натурфілософії, І. Кононович–Горбацький відходив від схоластичних методів світосприйняття, прагнув відокремити теологію від філософії. Теологія, на його думку, повинна займатися надприродними речами, а філософія – реальними, що існують самі по собі.

І. Кононович–Горбацький визнавав об'єктивність світу та його пізнаваність, поділяв основне вчення сенсуалізму про те, що пізнання починається з досвіду, відчуттів. Однак у його теорії пізнання головна роль належить людському розумові. У пошуках істини, наголошував він, потрібно спиратися не на авторитет, а на логіку, яка є найкращою вчителькою нашого розуму. Сама людина, її розум і праця здатні перетворити світ, а світлий розум людина матиме тоді, коли поважатиме працю.



Отже, утверджуючи високий статус раціонального пізнання, І. Кононович–Горбацький у числі перших прагнув подолати традицію пошуку істини тільки на шляху містичного єднання з Богом, вказував дорогу до богопізнання через пізнавальну діяльність розуму.

**Інокентій Гізель** (бл. 1600–1683). Про філософські погляди І. Гізеля свідчать три його праці, що дійшли до нас – «Твір про всю філософію», «Філософські аксіоми», «Мир з богом людині». Аналіз цих творів дає підставу дійти висновку, що філософська система І. Гізеля тяжіє до раціоналізму, пантеїзму й деїзму.

Розв'язуючи одну з основних проблем свого філософського курсу, – проблему співвідношення Бога і природи, – І. Гізель визнає Бога творцем матерії та руху, внаслідок чого виникли тілесні субстанції, тобто різноманітні матеріальні речі. Бог, на його думку, створивши все існує в світі, стає іманентним природі, займає і наповнює собою весь простір, не перебуваючи ніде, в жодному конкретному місці й водночас – всюди, становлячи сутність будь-якої речі. На думку Гізеля, «Бог є найвищою із усіх сутностей» [1, с. 103]. Ототожнюючи, таким чином, природу і Бога, І. Гізель тим самим наближує Бога до світу. Однак, він обмежував божественні дії тотожно створеного матеріального світу, вважав, що Бог пристосовується до ним же створених природних законів і закономірностей розвитку.

Інокентій Гізель – знайомив студентів з геліоцентричним ученням М. Коперніка. З позицій пантеїзму і деїзму він висловлював ідеї про єдність і однорідність матерії природних тіл земної та небесної матерії, її ненароджуваність і незнищуваність, а також про її кількісне збереження у світі. Концепція руху І. Гізеля формувалася під впливом фізичних уявлень Нового часу. Рух для нього – це різноманітні зміни, просторові переміщення, якісні або кількісні перетворення у природі внаслідок об'єднання і боротьби протилежностей. Там де немає протилежностей, немає ні виникнення, ні загибелі.

У філософському курсі І. Гізеля, значне місце посідає гносеологія. Він приділяє виняткову увагу чуттєвому пізнанню, що трактує як основу всього пізнавального процесу і вирішальний критерій достовірності пізнання істини. І. Гізель проводить детальний анатомічний опис органів чуттів людини, показує їх роль у передачі інформації у мозок. Водночас І. Гізель вважав, що процес пізнання є складним і не завершується чуттєвим пізнанням. На його думку, інтелектуальне, розумове пізнання – досконаліше і надійніше, ніж чуттєве. Відчуття пізнає чуттєві об'єкти матеріально і конкретно, а розум пізнає нематеріально і абстрактно.

В поглядах на людину І. Гізель не заперече божественне творення, але (подібно до гуманістів) підкреслює її велич і гідність, наголошує на безмежній досконалості. У творі «Мир з богом людині» людина виступає не як сліпе знаряддя у руках провидіння Божого, а як творець свого щастя, володар долі, повноправний господар своїх вчинків. Критерієм добра і зла, на його думку, є совість і розум людини. Тільки вони керують всіма людськими діями і вчинками. Ідеал І. Гізеля

– сильна людина, людина весела, начитана, позбавлена всіляких забобонів і церковних обмежень [9, с. 218, 219].

Проблему співвідношення держави і церкви І. Гізель розв'язує в межах теорії подвійної істини. На його думку, церковники не повинні втручатися у світські справи, їх обов'язок – турбота про освіту й поліпшення моралі.

**Іоанніс Галятовський** (1620–1688) – активний противник експансії католицизму, прихильник ідеї слов'янського єднання для боротьби з турецькими загарбниками. Його філософські погляди, ставлення до природи, людини та суспільства – ортодоксально-теологічні. Первинне та всеохоплююче начало, за Галятовським, – це Бог, котрий є безтілесним, духом невидимим і безсмертним, наділений розумом і волею. Породжуючи всю різноманітність світу, Бог залишається внутрішнім змістом усього сущого. З такого, по суті, пантеїстичного погляду І. Галятовський доводить існування всієї природи у Богові, не заперечуючи існування Бога як самостійної і первинної субстанції.

Людина, за І. Галятовським, складається з двох частин – душі і тіла, які перебувають у тісному зв'язку. Суттю людини, її внутрішнім змістом є душа; вона розумна, невидима і безсмертна, сполучає людину з Богом [9, с. 222]. Тут відчувається вплив Аристотеля. Відношення душі та тіла – це відношення активної форми і пасивної матерії. Але, визнаючи духовну субстанцію сутністю всього, І. Галятовський допускає об'єктивне існування природи, речей і людини.

Будучи людиною допитливою, високоосвіченою і спостережливою, І. Галятовський прагнув, хоч і нерішуче і не послідовно, відокремити теологію від філософії, віру від розуму. У філософських курсах, публіцистичних працях, проповідях І. Галятовський наводив багато прикладів з історії, ботаніки, зоології, мінералогії, інших наук, закликав читати книги про тварин, птиць, змій, риб, дерева, камені і води, вивчати їх природу.

**Лазар Баранович** (1620–1693) близько 15 років був на викладацькій роботі у Києво-Могилянській академії. Його філософські погляди характеризуються теологічною спрямованістю. Віддаючи перевагу релігії перед філософією, він вважав, що філософія може бути предметом вивчення у школах, але не більше, а «Святе письмо» має абсолютне значення для всього суспільства і для кожної людини зокрема. Такий погляд Л. Барановича ґрунтувався на його впевненості, що релігія глибше проникає у суть світу, ніж філософія.

Основні проблеми філософського курсу Л. Барановича – аналіз і обґрунтування «субстанції». Їх, на його думку, дві: перша – духовна, друга – тілесна. Первинна і визначальна – духовна субстанція. Виходячи з цього, Баранович визнає релігійну концепцію щодо створення, будови і розвитку світу.

Метою людського життя є пізнання Бога, яке лежить через пізнання, передусім самого себе. Проте раціонально пізнати Бога повністю неможливо, оскільки його людство не може

«розумом охопити». Бог відкривається повністю людині лише через віру, бо на відміну від природних, душевних і тілесних сил віра є «надприродним даром», «з неба даною доброчесністю» [13, с. 143].

Теологічна спрямованість філософської системи Л. Барановича не відкидала гуманістичних ідей. Зокрема, у його творі «Меч духовний», де викладені морально-етичні настанови, утверджується цінність земного буття, ідея про свободу волі, віра в силу розуму людини, осуд зловживань земними благами, заперечення розкоші та надмірного багатства.

**Стефан Яворський** (1658–1722). Його філософські погляди характеризуються традиційними для тодішньої України підходами у розв'язанні світоглядних питань. Для Яворського найбільшим філософським авторитетом був Аристотель. Популяризуючи його вчення про матерію і форму, С. Яворський вважає матерію або першоматерію основою природного тіла. Однак при цьому розрізняє у природному тілі принципи фактичного буття (матерію і форму) і принципи становлення (матерію, форму і позбавлення).

Філософська концепція С. Яворського щодо природних речей відрізняється від подібних концепцій античних мислителів. Матерія, на його думку, не може існувати завдяки рухові у порожнечі атомів, з яких виник світ. Вона має власне, відмінне і незалежне від форми існування, володіє певною активністю, нестворюваністю і незнищуваністю. Яворський не відриває форму від матерії, а висуває ідею про її передіснування у матерії, з якої вона виводиться за допомогою природних факторів. Такий порядок, на його думку, встановив Бог, котрий пристосовується до природи речей, все створив згідно з нею.

С. Яворський визнавав концепцію безконечної подільності фізичного тіла і появи внаслідок цього багатоманітності речей у світі. Рух, простір, час і матеріальна природа загалом, за С. Яворським, – це до безконечності подільний континуум, що складається з величезної кількості безпосередньо пов'язаних між собою частинок. У процесі безпосереднього руху матеріальні частинки, розділяючись і перерозподіляючись за допомогою поєднань, утворюють різні предмети чи живі істоти. Ці поєднання невіддільні від матерії, є необхідною умовою життєдіяльності матеріальних частинок. Поєднання пов'язують воєдино частини простору, руху і часу. Перші дають змогу визначити межі у просторі, а другі – відрізки часу.

Наслідуючи гуманістичні ідеї філософії Відродження, С. Яворський значну увагу приділяє гносеологічній проблематиці. Його трактат «Про душу» дослідники вважають одним із найоригінальніших у цьому плані. Свою теорію пізнання С. Яворський розпочинає з опису чуттєвої душі. Він вважає, що будь-яке людське пізнання залежить від відчуттів, що поділяються на зовнішні, – зір, слух, нюх, дотик, смак, і внутрішні – уявлення, фантазія, оцінка, пам'ять, сон. Перший контакт із навколишньою реальністю здійснюється з допомогою зовнішніх відчуттів, які спрямовують свої дії на матеріальні об'єкти.

Ставлячи в залежність відчуття від зовнішніх подразників, від об'єктів, що діють на них, С. Яворський дотримується відомої теорії образів. Утверджуючи, таким чином, сенсуалістичні ідеї, С. Яворський водночас визнавав безсмертя розумної душі, а це допускало можливість існування розуму незалежно від відчуттів, мозку, тіла. Людський розум, на думку Яворського, є слабкий і ненадійний, тому мусить підлягати певним науковим діям і законам. Такою наукою, яка керує діями людського розуму, є логіка [12, с. 228]. Вона посідає провідне місце у філософських курсах Яворського. Наслідуючи Аристотеля, зокрема його вчення про природу універсального, він аналізує такі поняття логіки: поділ термінів, судження, конверсія, модуси знання, силлогізм та його форми і правила [14, т. 1, с. 202–228]. Оскільки суб'єктом логічного пізнання є людина, то С. Яворський підкреслює її велич, силу, розум, самостійність, активність, вказує на її моральні чесноти.

**Феофан Прокопович** (1681–1736) добре знав твори Аристотеля, пропагував філософські теорії Ф. Бекона, Р. Декарта, Дж. Локка, пояснював геліоцентричну систему М. Коперніка, проводив експерименти, спостереження за природними явищами. Виступаючи за розвиток освіти і науки, необхідність їх практичного застосування, утверджуючи силу людського розуму, Ф. Прокопович боровся проти авторитаризму й догматизму, закликав до секуляризації науки і філософії, домагався, щоб теологічні та філософські істини існували незалежно одна від одної.

Філософський курс Ф. Прокоповича містить елементи деїстичного і пантеїстичного світозрозуміння. Визнаючи Бога творцем і гарантом збереження усього природного, Ф. Прокопович об'єднує світ з Богом, уособлює в ньому ідею необхідності, стабільності та вічності. «Ми знаємо цілком певно зі Святого писання, що світ мав початок, і всі речі у ньому створені Богом у часі» – зазначав він [10, т. 2, с. 293]. Водночас, він обмежує всемогутність Бога тими законами, які він надав природі під час створення. Бог, за Ф. Прокоповичем, не тільки пристосовується до цих законів, а й не може їх порушити. Таким чином, природа зберігається за допомогою Бога, але водночас зберігає сама себе власними силами.

Важливе місце у філософській системі Ф. Прокоповича посідає поняття природного тіла, його він розглядає як субстанцію, що складається з матерії і форми. Підкреслюючи невіддільність матерії та форми, Ф. Прокопович заперечує активність форми стосовно матерії, доводить, що матерії характерне власне існування. Будучи обізнаним з розвитком природознавства, Ф. Прокопович відстоював думку про однорідність і незнищуваність матерії, перехід її від одного тіла до іншого. Всім тілам – живим і неживим – притаманна одна і та ж матерія, яка не народжується і не зникає, а переходить від одного тіла до іншого. Якби матерія гинула, розмірковує Ф. Прокопович, то впливало б, що Бог у всіх цих випадках створює нову матерію, адже в іншому випадку народження і поширення

всіх нових явищ і речей досі припинилося. Виходячи з цих міркувань, учений стверджує: перша матерія, яку створив Бог на початку світу, не може ні народжуватися, ні знищуватися, ані збільшуватися, ані зменшуватися; скільки її створено, стільки залишається завжди [5, с. 197–204].

У філософському курсі Ф. Прокопович велику увагу приділяє проблемі людини. Він вважає її за малий світ (мікрокосм), що є не лише скороченим відтворенням видимого і невидимого світу (макрокосму), а й його вершиною. Подібно до мислителів Відродження, Ф. Прокопович майже обожнює людину, вважає її, як і Бога, зразком досконалості. Наслідуючи традицію античних філософів, він пропагує ідею гармонії душі і тіла, заперечує концепцію, що тіло є джерелом зла. На думку Ф. Прокоповича, людське тіло – добре і прекрасне, а таке явище, як аскетизм, – протиприродне. Воно шкодить не лише фізичному, а й психологічному станові людини, вилучає її зі сфери суспільної праці.

Заслугує на увагу концепція щастя. Воно полягає, на думку Ф. Прокоповича, не у славі, почестях, насолоді або багатстві, а досягається при задоволенні духовних і тілесних потреб людини. У гносеології Прокопович виділяє чуттєве пізнання, як перший, нижчий етап всього пізнавального процесу. Інший, складніший – етап пов'язаний з діяльністю розуму і практичним застосуванням знань. Прикладом практичного застосування знань можуть бути детальні настанови Ф. Прокоповича з геодезії.

У галузі теорії держави і права Ф. Прокоповичу належить ідея просвіченого абсолютизму. В її основі – положення про те, що поширення освіти і розвиток науки є гарантом історичного прогресу, сили держави і добробуту її громадян. Верховним носієм державної влади, на думку Ф. Прокоповича, може бути тільки високоосвічена людина, яка керується принципом загальнонародної користі.

**Георгій Щербацький** (1725–?). Філософський курс Г. Щербацького є синтезом неоплатонізму й аристотелізму, орієнтованого на філософські ідеї Р. Декарта. Розглядаючи проблему співвідношення природи і Бога, Г. Щербацький розв'язує її в дусі деїстичного світосприйняття. На його думку, Бог створив матерію разом з рухом і зберігає у ній ту кількість руху, яку вклав під час творення, встановивши при цьому природні причини і закони, за допомогою яких вона повинна зберігатися, функціонувати без його втручання.

Не відступаючи від усталеного в Академії аристотелівського визначення матерії та розподілу на першу і другу, Щербацький інтерпретує її в дусі механічного матеріалізму. Першоматерію він визначає як субстанцію, протяжну, щільну і непроникливу, позбавлену будь-якої чуттєвої форми. Нею можуть бути три елементи Р. Декарта, або атоми Демокріта і П. Гасенді. Під другою матерією Г. Щербацький розуміє чуттєве тіло, яке набуває буття або чуттєвого виду від форми. Щербацький поділяв думку про однорідність земної та небесної матерії [13, с. 148].

У поглядах на структуру світу, будову першоматерії, концепцію руху, простору і часу Г. Щербацький стає на позиції картезіанства. Свій погляд він обґрунтовує деїстичним уявленням про Бога як найвищого творця, правителя світу і причину всіх рухів, визнанням безконечної подільності простору і запереченням наявності у природі порожнечі.

Під впливом філософії Р. Декарта Г. Щербацький висловлює, думку про необхідність розрізняти дослідження світу в двох аспектах: фізичному і математичному. У фізичному аспекті світ повинен досліджуватися з погляду відношення притаманних йому фізичних і чуттєвих якостей; рухомості, плинності, твердості, а в математичному – тільки з боку протяжності. Аналізуючи два аспекти дослідження світу, Г. Щербацький детально описує три закони руху тіл і теорію вихрів Р. Декарта, поділяє його думку про те, що природні тіла пасивні, а рух виникає внаслідок поштовху від іншого тіла. Однак цей рух відбувається відповідно до законів, які встановив Бог [5, с. 216–217]. Розглядаючи істинне, достовірне й очевидне пізнання будь-якої речі, він вказує, що воно відбувається через причини або принципи, внаслідок чого й існують речі та предмети. Закликав розрізняти наукове і повсякденне пізнання. На думку Г. Щербацького, процес пізнання залежить від Бога, оскільки він визначає, що нам обов'язково і не обов'язково знати. Щоб здобути достовірні знання про будь-яку річ, необхідно ретельно і наполегливо працювати над нею. Тільки тоді людина здобуває право на неї. Ця винагорода за працю дається Богом. Він уможливує осягання розумом людини речі, на якій вона виявила бажання зосередити увагу.

**Георгій Кониський** (1717–1795). Його діяльність у Києво-Могилянській академії припадає на важливий період, коли у викладанні філософії змагалися два напрями: старої аристотелівської та нової, в основу якої покладені досягнення тодішньої науки, зокрема природознавства. Г. Кониський написав два філософські курси. Перший (1747–1748) відзначався парапетичною спрямованістю, другий (1749–1751) – включав досягнення новітньої науки, зокрема, астрономії та фізики, філософію Р. Декарта, Г. Лейбніца, Б. Спінози, П. Гасенді, а також етику, що раніше чітко не виділялася [6, т. 1, с. 9–10].

З другої половини XVIII ст. у викладанні філософії настає новий етап. Синод видав указ про читання філософського курсу за підручником німецького ідеаліста Ф. Баумайстера. Викладання ж оригінальних курсів суворо заборонялося. Курс Г. Кониського був останнім оригінальним курсом філософії в Академії.

Світогляд Г. Кониського характеризується відходом від ортодоксальних поглядів. Для нього був притаманний бароковий стиль. Він поділяв позиції науки і філософії Нового часу, зокрема раціоналізм Р. Декарта і концепцію однорідності світу та подільності матерії до невизначеності. Демонструючи позицію деїзму, Г. Кониський обмежував дії Бога–творця, схилявся до думки, що природа сама виступає як творець, пробуджуючи в



тілах усілякі процеси і виступаючи їх причиною. Проте активні риси приписує він не всій природі, а лише тій, яка ототожнюється з оформленою. Першорухієм матерії є Бог [6, т. 2, с. 212; 12, с. 228].

Розглядаючи проблему руху, Г. Кониський характеризує його універсальність. Змінам підвладні не лише земні речі, а й небесні тіла, зокрема рух Землі навколо своєї осі. Універсальність руху підтверджують також його думку про зміни земної поверхні природним шляхом: утворення нових гір, джерел, річок, озер. В основі цих змін лежать природні причини. Універсальна причина – Бог. Поняття простору Г. Кониський тісно пов'язує з розміщенням у ньому тілом. Практика засвідчує, що в природі немає і не може бути порожнечі. Вакуум можна утворити лише штучно, у природі його немає. Там, де, як нам здається, немає жодного тіла, є повітря, що має вагу, щільність, займає певне місце як всяке природне тіло. Ці та подібні думки Г. Кониський широко ілюструє дослідженнями відомих фізиків – Бореллі, Бойля, Торічеллі, Отто фон Геріке.

Концепція руху і простору в Г. Кониського тісно пов'язана з поняттям часу. Час, на думку Кониського – це міра руху. Він розрізняє природний час – теперішній, минулий і майбутній, а також штучний – години, дні, тижні, місяці, роки. Еталон часу – рух небесних тіл.

Пояснюючи студентам свою теорію пізнання, Г. Кониський наголошував на безмежних можливостях людини у пізнанні світу та самої себе, заперечував владу всіляких авторитетів у пізнавальному процесі. Для нього головним авторитетом був розум: істинне лише те, що доведене й осягнене розумом. Віра і розум несумісні [12, с. 228]. Аналізові діяльності людського розуму Г. Кониський відводив цілий розділ свого філософського курсу – логіку.

Людину і світ учений розглядав у єдності: людина – частина природи. В людині природа досягає своєї найвищої досконалості. Хоч на перший погляд людина від народження беззахисна порівняно з тваринним світом, але природа до неї прихильніша, бо наділила талантом і розумом. Підкреслюючи творчу активність людини, Кониський виходить із того, що мета людського життя – блаженство і щастя. Блаженство – це стан, який приготував людині Бог. Земне щастя залежить від людини, його не потрібно чекати, а потрібно творити.

Аналіз філософських поглядів професорів Києво-Могилянської академії засвідчує, що філософія даного періоду характеризується тісним переплетінням і злиттям в одне своєрідне ціле на українському духовному ґрунті середньовічної схоластичної філософії, філософської думки епохи Відродження, Реформації та Просвітництва. Загалом, Києво-Могилянська академія зробила вагомий внесок у збереження історичної пам'яті українського народу. Вона започаткувала наукову, інтелектуальну Україну, стала виразником специфічних рис духовності українців, сприяла формуванню адекватного своїй епосі способу бачення й осмислення світу.

#### Список використаних джерел

1. Гізель, І., 1970. 'Твір про всю філософію', *Філософська думка*, №1, с.102–113.
2. Горбач, НЯ., 2006. 'Специфіка української філософії', Львів: *Каменярь*, 216 с.
3. Горський, ВС., 1996. 'Історія української філософії. Курс лекцій', К.: *Наукова думка*, 287 с.
4. Кашуба, М., 2004. 'Історія української філософії. Хрестоматія', Львів: *Видавничий центр ЛНУ ім. Ів. Франка*, 356 с.
5. Тарасенко, МФ., Русин, МЮ., Бичко, АК., 1993. 'Історія філософії України. Хрестоматія', К.: *Либідь*, 560 с.
6. Кониський, Г., 1990. 'Філософські твори', У 2–х т., К.: *Наукова думка*.
7. Кононович–Горбацький, Й., 1972. 'Підручник з логіки', *Філософська думка*, №1, с.92–101.
8. Нічик, В., 1997. 'Петро Могила в духовній історії України', К.: *Знання*, 350 с.
9. Огородник, ІВ., Огородник, ВВ., 1999. 'Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: навч. посіб.', К.: *Вища шк.: «Знання»*, 543 с.
10. Прокопович, Ф., 1990, 1991. 'Філософські твори', У 3–х т., К.: *Наукова думка*.
11. Русин, МЮ., Огородник, ІВ., 2008. 'Історія української філософії: Підручник', К.: *Академвидав*, 624 с.
12. Сислюк, ЯГ., Тімченко, ОП., Пігош, МА., 2018. 'Логіко-філософські особливості теорії пізнання у вітчизняній філософії як специфіка українського менталітету', *Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць*, К.: «Видавництво «Гілея», Вип.137(10), с.226–231.
13. Тімченко, ОП., Сислюк, ЯГ., Козій, ІВ., 2015. 'Філософія: навч. посіб.', Львів: *Видавництво «Растр-7»*, 360 с.
14. Яворський, С., 1993. 'Філософські твори', У 3–х т., К.: *Наукова думка*.

#### References

1. Hizel', I., 1970. 'Tvir pro vsyu filosofiyu (The product of the whole philosophy)', *Filosofs'ka dumka*, №1, s.102–113.
2. Horbach, NYa., 2006. 'Spetsyfika ukrayins'koyi filosofiyi (Specificity of Ukrainian Philosophy)', L'viv: *Kamenyar*, 216 s.
3. Hors'kyu, VS., 1996. 'Istoriya ukrayins'koyi filosofiyi. Kurs lektsiy (The History of Ukrainian Philosophy. Course of lectures)', K.: *Naukova dumka*, 287 s.
4. Kashuba, M., 2004. 'Istoriya ukrayins'koyi filosofiyi. Khrestomatiya (The History of Ukrainian Philosophy)', L'viv: *Yydavnychyy tsentr LNU im. Iv. Franka*, 356 s.
5. Tarasenko, MF., Rusyn, MYu., Bychko, AK., 1993. 'Istoriya filosofiyi Ukrayiny. Khrestomatiya (The History of Philosophy of Ukraine)', K.: *Lybid'*, 560 s.
6. Konys'kyu, H., 1990. 'Filosofs'ki tvory (Philosophical Works)', U 2–kh t., K.: *Naukova dumka*.
7. Kononovych–Horbats'kyu, Y., 1972. 'Pidruchnyk z lohiky (The Handbook of Logic)', *Filosofs'ka dumka*, №1, s.92–101.
8. Nychyk, V., 1997. 'Petro Mohyla v dukhovniy istoriyi Ukrayiny (Petro Mohyla in the spiritual history of Ukraine)', K.: *Znannya*, 350 s.
9. Ohorodnyk, IV., Ohorodnyk, VV., 1999. 'Istoriya filosof-s'koyi dumky v Ukrayini. Kurs lektsiy: navch. posib. (The History of Philosophical Thought in Ukraine)', K.: *Iysshchashk.: «Znannya»*, 543 s.
10. Prokopovych, F., 1990, 1991. 'Filosofs'ki tvory (Philosophical Works)', U 3–kh t., K.: *Naukova dumka*.
11. Rusyn, MYu., Ohorodnyk, IV., 2008. 'Istoriya ukrayins'koyi filosofiyi: Pidruchnyk (The History of Ukrainian Philosophy)', K.: *Akademvydav*, 624 s.
12. Syslyuk, YaH., Timchenko, OP., Pihosh, MA., 2018. 'Lohiko-filosofs'ki osoblyvosti teoriyi piznannya u vitchyznyaniy filosofiyi yak spetsyfika ukrayins'koho mentalitetu (Logical-philosophical peculiarities of the theory of cognition native philosophy as a specificity of the Ukrainian mentality)', *Hileya: naukovyy visnyk. Zbirnyk naukovykh prats'*, K.: «Yydavnytstvo «Hileya», Vyp.137 (10), s.226–231.
13. Timchenko, OP., Syslyuk, YaH., Koziy, IV., 2015. 'Filosofiya: navch. posib. (Philosophy)', L'viv: *Yydavnytstvo «Rastr-7»*, 360 s.
14. Yavors'kyu, S., 1993. 'Filosofs'ki tvory (Philosophical Works)', U 3–kh t., K.: *Naukova dumka*.

\* \* \*

УДК 140.8:130.2(470)(091)

**АКТУАЛІЗАЦІЯ ІДЕЇ ДІАЛОГІКИ  
У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ  
КУЛЬТУРИ В. БІБЛЕРА**

**ACTUALIZATION OF THE IDEA OF DIALOGIC  
THE PHENOMENOLOGICAL PHILOSOPHY  
OF CULTURE V. BIBLER'S**

Слотюк П. В.,

кандидат історичних наук, доцент, Вінницький  
національний аграрний університет  
(Вінниця, Україна), e-mail: slotuk@bigmir.net,  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3033-1666>

Slotiuk P. V.,

Candidate of Historical Sciences, Associate  
Professor, Vinnytsia National Agrarian University  
(Vinnytsia, Ukraine), e-mail: slotuk@bigmir.net,  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3033-1666>

*Аналізується ідея діалогіки В. Біблера в контексті його концепції діалогу культур та її важливість в умовах зростаючої міжкультурної взаємодії і необхідності обґрунтування нової картини світу.*

**Ключові слова:** логіка, діалог культур, буття, смисл, особистість, пізнання.

*The idea of dialogue of V. Bibler in the context of his concept of dialogue of cultures and its importance in the conditions of growing intercultural interaction and the necessity of the justification of a new picture of the world is analyzed.*

**Keywords:** logic, dialogue of cultures, being, meaning, personality, cognition.

У філософії ХХ століття В. Біблер залишив чи мало ідей, які екземпфікують стиль мислення, без якого неможливо досягнути логіку подій, що визначаються духом нашого часу. Його аналіз традицій філософської логіки XVI–XIX ст. був спробою обґрунтування «не логіки теорії, а логіки інтелекту, який творить теорію» [1, с. 66]. Він відчував обмеженість як змістовної (аристотелівської), так і формальної (математичної) логіки тому головною своєю справою вважав доведення «розуміння філософії саме як логіки і одночасово як онто–логіки, коли думка виходить до буття, але яке обґрунтовується і утримується в своєму не–мисленному статусі тільки думкою» [2, с. 2]. Він писав, що розум, який пізнає є лише одним «із голосів в поліфонії людського розуміння», а «я осмислюю момент переходу, «трансдукції» розуму, що пізнає в розум діалогічний» (24). Це теж саме, що перевести «увагу із зовнішнього тіла й думок про нього, як про красиве, огидне, сильне, слабе, товсте чи струнке, – на відчуття життя, що струменить всередині кожного із них» [3, с. 46]. В даному випадку культури як тіла цивілізації. Життя, яке «струменить в середині» цього тіла підживлюється енергією його духу. Ось чому феномени, які В. Біблер означив своєю філософією вказують «на зрушення нашого буття до полюсу культури, або – зрушення культури в епіцентр людського буття, зрушення, характерне для культури ХХ століття – в його неповторності, в його несхожості» [1, с. 278].

Можна згадати багато відомих імен, які внесли вагомий вклад у розвиток філософії культури

та обґрунтування її діалогічного характеру концепціями мовної комунікації (Ж.–Ф. Ліотар), теорією комунікативної дії (Ю. Габермас), представленням діалогу як психологічного феномену герменевтикою тощо. Не менш важливі в цьому контексті праці А. Лосева, М. Гайдеггера, М. Бахтіна, Е. Ільєнкова, М. Мамардашвілі, однак В. Біблер залишається тим, в чиїх концептах відображено характер епохи кінця ХХ століття, яку він зумів досягнути своєю філософською інтуїцією і «закинути» в століття ХХІ зерно сумніву щодо безпеліційності класичних теорій обґрунтування діалектики як логіки діалогу, який розум веде сам з собою. Він запропонував вийти за межі традиційної схеми і піднятися до рівня діалогу різних логік тобто діалогіки як логіки культури. Та не дивлячись на важливість і оригінальність цих концептів вони, поки що, залишаються недостатньо актуалізованими, в середовищі рефлексуючої спільноти, як і весь досвід його «історіологічної реконструкції». Тому в літературі є чимало ідей висловлених В. Біблером, однак замало публікацій, де б ці ідеї були пояснені. Саме тому ми спробуємо проаналізувати логіку обґрунтування феноменів культури, завдяки яким В. Біблер вийшов на ідею діалогу культур, і яку переважно розуміють, як міжкультурну комунікацію, дифузну інтеракцію культурних феноменів, а не, як «нову логіку», що дозволяє зрозуміти їх сутнісну природу і призначення. Це завдання, – як зазначалося, – не логіки «побудови теорії, а логіки побудови інтелекту, що створює теорію», логіки, «як деякої інтегральної пізнавальної здібності» [1, с. 67]. Недаремно В. Біблер зазначав, що «філософи... прагнули наблизити свій метод до методу точних наук, щоб адекватно відтворити дійсно «логічні закономірності» (формальну структуру тексту)», а наш «аналіз дозволяє намітити зворотній шлях – від тексту до його винахідника», що викликало необхідність «включення в логіку мислення логіки буття» [1, с. 114]. Саме це породило в ХХІ столітті потребу в абсолютно іншому методі, який би відкривав доступ не просто до знання, а до глибинної природи того, що воно містить в собі і, що є його першопричиною. Він пише, що класична логіка, тобто логіка можливого в об'єкті теоретизування, мусить вибудовувати своє доказування на основі «антилогіки». Вона має «відсікти» все, що заважає ідеалізації її висновку, щоб цей висновок рухався «в просторі мисленого експерименту – як ідеальний снаряд» [1, с. 128]. Тому «логіка можливого (в ідеалізації) «класичного предмета» виникає в цілеспрямованому запереченні деякої іншої, неможливої (для класичного розуміння) логіки буття» [1, с. 128]. В основі цієї антиномічності «та її затухання в класичній теорії, лежить ще одна діалогічна схема» [1, с. 129]. В цій схемі прослідковується різниця між «теоретиком» і «практиком», як головною ознакою епохи XVII–XX століття [1, с. 130]. Така дихотомія сформована діалектикою і «зорієнтована на отримання якогось кінцевого знання», але в підсумку вона перетворюється на «логіку тотожності» розуму та

його результату. «Така логіка, – як пише В. Межуєв, – приводить до втрати окремим індивідом статусу самостійно мислячого суб'єкта і його зникненні в безособовому зверх індивідуальному розумі, що унеможливує подальше ведення діалогу» [4]. Ось в чому фундаментальна різниця між В. Біблером і М. Бахтінім.

В. Біблер пише, що саме в ХХ столітті усвідомлюється проблема вичерпання соціальної енергії європейської культури та її прогресивного поступу. Всі ці смисли буття, які формувалися в Античності, Середньовіччі, Новому часі виявляються такими, яких звести в щось ціле неможливо. Неможливо тому, що всі логічні системи даних епох замикаються на собі і не виходять за межі епохи. Вони кристалізуються в її буттєвому статусі як в кінцевій точці і опредмечуються в культурі, де інтелект проявляється у спроможності, а не можливості душі, яка «перебуває в потенції... інтелегібельної предметності» [5, с. 273]. Тому минулий світ в культурі, що належала йому, не став універсальною причиною її розгортання в потенції смислу, а лише кроком до неї. Для ХХІ століття «основною культуроутворюючою ідеєю стає ідея безкінечно-можливого буття (буття в статусі актуальної «можливості» як загального визначення» [1, с. 139]. Разом з тим людина Азії, Африки, Америки, Європи рухаючись зустрічними курсами з абсолютно різним сприйняттям осмисленого буття в обставинах, які формували силу її розуму, перебувала на межі своєї природи там, де закінчувалися можливості її інтелекту. І жоден рух сам по-собі вивести її із цього кута не міг. [1, с. 262]. Він ніби ставав самодостатнім у своїй самоті у своїй самотності так само як і людина. І будь-який вчинок не мав «абсолютної осмисленої цінності», оскільки він завжди «щось переступає». Виходить за межі традиційного ціле полягання, в характері якого проглядаються інтенції минулого (Античності, Середньовіччя...). Це такий собі розрив формату переформатованою дійсністю, який в моментом розриву створює «напругу людського буття» [1, с. 263]. Звідси впливає перший парадокс вибору. Оскільки «наша свідомість спішить до однозначного вибору» [1, с. 264], їй потрібно знайти таку зверх значиму ідею, з допомогою якої вона могла б його виправдати. Так виникає парадокс другий: ідеї належать різним «смісловим світам», а через це їх носії і продуценти не можуть зрозуміти один одного [1, с. 265]. Чи не ці парадокси визначають суперечливий характер ХХ і особливо ХХІ століття? Гітлер і Сталін зі своїми зверх ідеями стояли на краю прірви і, коли б вони досягли своєї мети, після могла б розкрити своє лоно пустота смислу буття, але їх крах змінив смисл. Вірніше смисл передвизначив крах, після чого західний світ розпочав формувати структури, у змісті яких якраз і проглядався смисл ось цього здійсненого краху. (Сьогодні він змінюється, а структури починають руйнуватися). Це був вибір смерті, яка «передвизначає вибором» – духовної смерті [1, с. 266]. Після «лінійний, векторний рух життя і свідомості практично щезає» [1, с. 266],

здається назавжди і людина опиняється в ситуації перманентних розривів, продуцентом яких вона сама і є. Те, що з'являється «поза форматом» є їх результатом. В це провалля занурюються старі смислові оболонки значимого традиційного вибору. Їх затягує в коловорот «замкненої свідомості і тільки вчинок може розірвати її» [1, с. 267]. Інколи йому не вистачає переконливості, інколи він ламає стереотипність буття так, що саме буття не може знайти себе, а ні в розумі, а ні в душі. Йому важко обґрунтувати себе в дискурсі і дискурсом. А людина «занурюється» в продукт своєї діяльності. В ньому концентрується весь її емоційний, духовний і предметний досвід, її ідея. Там вона розкриває себе як форма смислу, як закінченість варіативності вибору, як маніфестація того, що є тепер і зараз, як актуальність моменту буття. Звичайно В. Біблер мав на увазі продукт культури як результат унікальної творчості, яку неможливо відсторонити від особистості. Але продукт, яким би він не був, відсторонити від особистості неможливо не дивлячись на те, що в ньому залишається тільки опредмечена її абстрактна праця (Маркс). Продукт, що створюється із-за потреби душі чи із-за необхідності тіла і є її результатом, перебуває у статусі зразка культури, в якій не тільки має свою актуальність, але й цінність, а в ній не тільки одиниці часу витрачені на продукування, а й сам процес продукування, в якому вона набуває відповідної форми. Цей процес передвизначений не тільки часом, якого ми називаємо продуктивним, але й тим, який є вільним за визначенням і ми можемо розпорядитися ним на свій розсуд. Цінність вільного часу в його продуктивному використанні. А воно забезпечується образом життя, що формується в культурі і культурою, відображаючись у практиках повсякдення.

Біблер мріяв проте, що зростання вільного часу поставить перед людиною проблему навчитися ним продуктивно розпоряджатися. Більше того в суспільстві буде зростати роль і значення малих соціальних груп, а не великих колективів, а це, в свою чергу, приведе до того, що «виробником спілкування» [1, с. 275] будуть не підприємства та інші великі колективи, а індивід [1, с. 275]. За таких умов виникає «соціум вільного часу», в якому «слабка взаємодія» формує «зосередженість людського буття» [1, с. 276]. Виникає атрактор смислу, який затягує своїм коловоротом всі пов'язані між собою силою слабкої взаємодії групи, «що працюють в контексті культури». «Всі ці феномени, – з точки зору В. Біблера, – означають... зрушення нашого буття до полюсу культури» [1, с. 278]. Принаймні так йому здавалося. Тому він писав: «Спілкування не через анонімний «продукт», а через «витвір» стає зосередженістю... єдиною і всепроникною соціальністю» [1, с. 279]. За таких умов побутові і буттєві больові точки нашого життя зближуються. Тобто повсякдення стає діалогічним в межах тієї малої групи, яка є не тільки його світом а й можливістю заявити про себе не як простого продуцента цінностей, а індивіда, що навчився приймати рішення самостійно.



Тому «вибір власної «малої групи» є рішенням, характерним для самотніх людей [1, с. 279]. Самотніх у своєму виборі і відповідальності за нього. Самотність стає умовою вибору скерованого на власну зосередженість в момент вибору. Вона просить тиші перед рішенням. Рішенням, яке фіксується свідомістю як спонукаючий фактор перед початком діалогічного взаємодіяння. Однак його початок закладається в межах вільного часу. За таких умов людина не може втекти від напруги свободи і відповідальності в її межах [1, с. 279], оскільки саме вільний час створює умови для само прояву «неперетравлених» егоїзмів, що породжуються природою людини і є одним із її сутнісних особливостей. Ось саме це викликає агресивний спротив індивідуальної самості, відключає мислення і дезактуалізує особистість. Остання повертається до не так давно забутих колективних форм взаємодії і не бажає відповідати за свої рішення. Так формується нетерпимість до свободи після чого «залишається лише всунути душу і тіло в прокрустове ложе тоталітаризму» [1, с. 280].

Аналізуючи феноменологічний образ культури В. Біблер звертає увагу на ще одну особливість ХХ століття. Проявилася вона в різкому розходженні «ідеї «культури» від ідеї «освіти», «цивілізації», «формації»...» [1, с. 281]. Освіта перетворилася на механізм передавання інформації і перестала продукувати знання – процес який вимагає мотивацію того, хто цими знаннями прагне заволодіти. Згодом цивілізованість почали визначати за рівнем задоволення матеріальних потреб, а не за рівнем соціалізованості і моральної досконалості. Формації взагалі втратили смисл свого правдавнього змісту, загубивши ті понятійні ознаки, якими користувалися не одне покоління інтелектуалів. Останні, образившись, що їх не розуміють, відмовилися від включення в свою «совість граничних питань буття інших людей» [1, с. 285], не захотівши увійти у співбуття з іншими, які їм стали байдужими і не цікавими. І наука, як феном культури, почала втрачати свою значиму функцію. Свою логіку смислу. Вона перестала пояснювати глибинний зміст соціальних і природних явищ й зосередилася на обслуговуванні групових інтересів, які в той чи інший момент були домінуючими. Цим вона втратила свою «феноменологічність», метафізичну суть, за що в минулому її боготворили сподіваючись на її всемогутність і неосяжність. Залишилися тільки мистецтво, філософія і мораль [1, с. 286]. Тому говорячи про «перший феноменологічний образ культури» В. Біблер в слід М. Бахтіну нагадує, що «культура не тільки розуміється, але й виникає в спробах відповіді про рукотворні форми «потустороннього буття». Не поза світом, а буття в інших світах, відсторонених..., зарання уявлених культурах» [1, с. 287]. Вона розуміється не як середовище комунікації, обміну зразками художнього самовираження чи самоствердження як особистості в дискурсі культури. Це скоріш маніфестація увічненої в ній самості, яка може

бути передана через творчість з метою, «щоб інший сприйняв мене ніби із іншого безкінечно віддаленого світу» [1, с. 287]. А це «означає гостру необхідність бути – навки – поза власним буттям, бути в іншому світі» [1, с. 287]. Тобто на межі природного і позаприродного. Це та лінія, яка «встановлена для того, щоб її переступати» [5, с. 343]. Переступати у спосіб творчого самовираження. Звідси сприйняття творчої людини не як звичайного індивіда, а як щось недосяжне. Як таке, що здивувало, але не стало зразком, формою колективної мети. Як щось недосяжне перед тим, що є і тим, що може бути. Та й сам творець ніби роздвоюється між собою, тобто тим, хто він є і своїм витвором. Він бачить себе в ньому і його в собі. І «це неспівпадіння, ця можливість бачити «з боку» моє власне буття, ніби завершене і віддалене від мене в творі, – це і є від початкове обґрунтування ідеї особистості» [1, с. 288]. Ось чому «особистість – та іпостась індивіда, в горизонті якої він здатний перевирішити свою... долю». Тому «індивід в горизонті культури – це індивід в горизонті особистості» [1, с. 288]. А цей горизонт передбачає взаємодію, взаємопроникнення особистості в контекст діалогу в межах різноманітних культур і цей контекст розкривається в діалозі, через що потребує обґрунтування саме поняття «культура» у формі наближеній до суті буття в ній. Рухаючись у напрямку визначення цього поняття В. Біблер пропонує три його варіанти: а) культура як «форма одночасового буття і спілкування людей»; б) культура як «форма самодетермінації індивіда в горизонті особистості»; в) «культура – це винаходження «світу вперше»» [1, с. 289, 290]. В історичному контексті дана формула розгортає себе як форма мислення і сприйняття світу. Для прикладу, античність «це – розум, для якого зрозуміти буття абсолютно не означає пізнати, яке воно є «само по-собі...». «Для елінського духу зрозуміти світ (і самого себе) означає – визначити хаос світу в космос, мислено... вмістити безмежне в межі образу внутрішньої форми, ейдоса, що означає поєднати логос і естезис» [1, с. 294, 295]. Для людини Середніх віків «зрозуміти світ означає зрозуміти будь-який предмет, всі явища світу, само безкінечне буття, життя людини як продовження, перетворення, еманацию... суб'єкта, що означає причастити тлінне буття до іншого вищого, надбуттєвого смислу... Середньовічний майстер, щоб зробити знаряддя повинен був зрозуміти предмет природи як продовження своїх рук і розуму, як засіб до деякої, поза цим предметом... існуючої мети» [1, с. 295]. Для розуму Нового часу «зрозуміти предмет означало зрозуміти його, як він є «сам по собі», окремо від людини» [1, с. 295]. І саме в цей момент виявилось, що окремо від людини зрозуміти його неможливо. Через усвідомлення цієї неможливості В. Біблер виходить на ідею самоздійснення індивіда «в горизонті особистості», який передвизначений культурою як спілкуванням «в якому – завжди – один із полюсів... є уявним» [1, с. 296]. Він і має ознаки діалогічності. Тобто мистецтво, література, музика є саме тим,

що ми уявляємо, тобто проєкцією ідеальної форми і змісту буття в межах далеко неідеального світу. Тому культура в значенні її матеріальних і духовних форм виступає як можливість нового світу «як феномен самоспрямованості, як підґрунтя можливості» [1, с. 305]. Вона є фактором «самодетермінації нашого буття і свідомості» [1, с. 304]. Ось чому «історія людства, – як стверджує В. Біблер, – це не Марксова історія «фомацій», а спіраль «епох культури», їх діалогу» [1, с. 307]. А діалог не може існувати без комунікації, можливість якої забезпечується простором культури, який є спільним для комунікантів. В Античності в Середньовіччі та й в період Нового часу єдиного простору не існувало. Формуватися він почав лише в XIX столітті, коли «інтелект, не будучи в стані включити відчуття долі у свій світ форм, конструював, відштовхуючись від простору» [6, с. 194]. А все тому, що не знайшовши достатніх аргументів для свого обґрунтування у середньовічній схоластиці, європейський світ творився відштовхуючись від раціональних концепцій XVII століття. Згодом, заплутавшись в діалектиці Гегеля, він породив теорії, які заклали філософські основи століття XX–го. Суперечливість цього періоду проявила себе на початку XXI століття. Тепер виявилось, що ми живемо у розколотому світі на уламках втраченого сенсу. Ця очевидність тріснутого світу тяжіє до особистісної трагедії, яка символічно більш значима і повчальна [7, с. 15, 16]. Саме вона породжує характер епохи, а відомо, що «кожна справжня епоха рівнозначна справжній трагедії» [6, с. 216]. Такою була трагедія Наполеона, призначенням якого, за виразом О. Шпенглера, «було завершення західної цивілізації» [6, с. 217]. Такою може стати і трагедія Порошенка, якого аж ніяк неможливо порівнювати з Наполеоном, разом з тим, його завдання закріпити ідею Заходу в Україні і таким чином подолати розірваність українського світу. Тому тут не військова «перемога є найбільш істотною в боротьбі і не мир є метою переворотів» [6, с. 219], які чудяться багатьом його супротивникам. Метою є розширення «сфери сенсу», що означає – «дозволити іншому бути... визнати його в його автономії і багатстві його буття» [7, с. 30]. (Це те з чим досить важко змиритися сусідній Росії). Не знайшовши для себе пояснення як найшвидше досягти поставленої мети і розуміючи ірраціональну реальність зовнішніх викликів та загроз, він вимушений був звернутися до церкви, яка перебуваючи в умовах розколу тривалий час, почала втрачати онтологічну сутність віровчення, що породжувало сумніви і тільки в моменти загострення кризи примушувало людей шукати порятунку там звідки він не міг прийти. Але «релігія завжди живе смертю (втомленістю) філософського розуму» [1, с. 318]. І до поки той мовчить, проблема церкви буде поширюватися як проблема релігії. Тому що «філософське мислення концентрується на спробі освоєння світу в мисленевому сенсі; розуміння значень, які несе цей світ. Натомість у релігійному мисленні

агатологічний горизонт веде до того, що це мислення прагне визволення» [8, с. 113]. Ось чому є справедливим твердження В. Біблера, що «культура претендує сьогодні на всезагальність не тільки безпосередньо в сфері творчості, але й у... виробництві, побуті і бутті сучасної людини» [1, с. 383]. А все від того, що вона втрачає комфортне місце «точки» там, де перетинаються смислові лінії життя. Спроби віднайти нове місце виводять її в сферу ідеології і віри, які є відображенням двох абсолютно різних методів пізнання: наукового і такого, що базується на вірі. Та чи можна обґрунтувати вірою раціональність світу, коли у нас відсутній екстатичний зв'язок з Богом, а сутність буття ми часто підмінюємо його поняттям? Це викликає напругу свідомості, яка попадає в ситуацію морального резонансу, де змінюється (перекручується), відштовхується все, що, здавалось, завжди формувало логіку історії. Людина відходить від лінії свого обґрунтування, втрачає смисл в собі і в усьому, що її оточує і пробує переграти себе своїм досвідом. Саме поняття виштовхування «духовним вибухом» – це те, що було створене в минулому і викинуте XX століттям. Це був бунт розуму, що зазнався. А. Камю писав: «Вбити Бога і побудувати церкву – таке незмінне і суперечливе прагнення бунту» [9, с. 197]. Тобто того духовного вибуху, що зруйнував класичну картину світу, утвердивши нігілізм, як основу моральної досконалості. Можна сказати, що «період розвитку філософії XVII–XX ст., який отримав назву «науковчення» зруйнований саме цим вибухом і тому висловлювання В. Біблера про те, що «в точці перетворення теорій немає «логіки теорії», але є тільки (якщо є) «теорія логіки»» [1, с. 30] звучить по-особливому. Він пише, що «для Гегеля такого повороту проблеми не могло існувати. Абсолютний початок логіки тотожне у Гегеля абсолютному «кінцю; нічого радикально нового... з'явитися в мисленні не може, знання є тотожним самопізнанню, виявленню конкретизації того, що було спочатку імпліцитним і абстрактним» [1, с. 31]. Тому він і «взяв за початкову точку своєї логіки не буття, а поняття буття: оскільки вся наука – це розвиток вихідних понять», а найвищим його досягненням «стало самопізнання цього розуму – пізнання самого пізнання» [2, с. 4]. Але ж будь-яке поняття має свою структуру, а раз так, то слідуючи за Кантом «наша думка про світ завжди опосередкована концептуальними структурами, за допомогою яких ми» його собі «уявляємо» [10, с. 27]. Далі йти нікуди, оскільки не буття, а поняття буття є вихідним в процесі пізнання. Таким чином гегелівська логіка «містить дві істотних хиби: по-перше початкове поняття береться не критично, просто як поняття (буття); воно не перевіряється принципово іншим поняттям і обґрунтовується не самим походженням, а своїм рухом. По-друге, в кінці цього руху відтворюється теж саме поняття, але в більш розвиненій формі. Пізнання завершується самопізнанням і закінченням руху – нічого більше пізнавати, суб'єкт та об'єкт пізнання ототожнюються; поняття перевіряється теорією, а

теорія поняттям» [2, с. 5]. В. Біблер спробував спростувати це твердження, замінивши суху теорію діалектичної логіки, діалогічною логікою діалогу культур. Цим він передбачив теоретичну революцію ХХ століття, яка в двадцятому столітті не наступила, але в столітті ХХІ-му «формує ідею радикального нового предмета (і суб'єкта) мислення, ідею «causasui» [1, с. 148]. Звідси бере початок той предмет мислення, загадку якого не змогла вирішити, а ні аристотелівська, а ні сучасна логіка, породивши численні суперечки між гуманітаріями і фізиками, між епістемним і гуманітарним знанням, не дивлячись на те, що як в одному, так і в іншому поступово пробиває собі дорогу усвідомлення необхідності обґрунтування буття, з яким логіка мусить вступити в діалог збуджений середовищем культури.

#### Список використаних джерел

1. Библер, В.С., 1990. 'От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век', М.: Политиздат, 413 с.
2. Длугач, Т.В., 'В. С. Библер как феномен философской культуры XX века'. [online] Доступно: <http://naukarus.com/v-s-bibler-kak-fenomen-filosofskoy-kultury-xx-veka>
3. Толле, Е., 2018. 'Нова земля. Усвідомлення життєвої мети', пер. з англ. Я. Винницької, Львів: Видавництво Terra Incognita, 232 с.
4. Межуев, В.М. 'Диалог как способ межкультурного общения в современном мире'. [online] Доступно: [http://vphil.ru/index.php?id=387&option=com\\_content&task=view](http://vphil.ru/index.php?id=387&option=com_content&task=view)
5. Баумейстер, А., 2012. 'Томас Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання', К.: Дух і літера, 408 с.
6. Шпенглер, О., 1993. 'Закат Европы', пер. с англ. Н. Ф. Гарелина, Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 592 с.
7. Kolakowski, L., 2003. 'Obecnoscmitu', Warszawa: Proszynskii S-ka, 200 s.
8. Ключовський, Я.А., 2013. 'Філософія діалогу', пер. з пол. К. Рассудіна, К.: Дух і літера, 224 с.
9. Камю, А., 1990. 'Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство', пер. с фр. И. Я. Волевич, М.: Политиздат, 415 с.
10. Лакс, М., 2016. 'Метафізика: сучасний вступний курс', пер. з англ. М. Симчич, С. Поляков, К.: Дух і літера, 584 с.

#### References

1. Bibler, V.S., 1990. 'Ot naukouchenija – k logike kul'tury: Dva filosofskih vvedenija v dvadcat' pervyj vek (From science to the logic of culture: Two philosophical introductions into the twenty-first century)', М.: Politizdat, 413 s.
2. Dlugach, T.V., 'V. S. Bibler kak fenomen filosofskoj kul'tury XX veka (V. S. Bibler as a phenomenon of philosophical culture of the twentieth century)'. [online] Dostupno: <http://naukarus.com/v-s-bibler-kak-fenomen-filosofskoy-kultury-xx-veka>
3. Tolle, E., 2018. 'Nova zemlja. Usvidomlennja zhyttjevoi mety (New Land. Awareness of the vital purpose)', per. z angl. Ja. Vynnyč'koi', L'viv: Vydavnyctvo Terra Incognita, 232 s.
4. Mezhuev, V.M. 'Dialog kak sposob mezhkul'turnogo obshhenija v sovremennom mire (Dialogue as a way of intercultural communication in the modern world)'. [online] Dostupno: [http://vphil.ru/index.php?id=387&option=com\\_content&task=view](http://vphil.ru/index.php?id=387&option=com_content&task=view)
5. Baumejster, A., 2012. 'Toma Akvins'kyj: vstup do myslenija. Bog, buttja i piznannja (Thomas Aquinas: Introduction to Thinking. God, being and cognition)', K.: Duh i litera, 408 s.
6. Shpengler, O., 1993. 'Zakat Evropy (Sunset Europe)', per. s angl. N. F. Garelina, Novosibirsk: VO «Nauka», Sibirskaja izdatel'skaja firma, 592 s.
7. Kolakowski, L., 2003. 'Obecnoscmitu', Warszawa: Proszynskii S-ka, 200 s.
8. Klochovs'kyj, Ja.A., 2013. 'Filosofija dialogu (Philosophy of dialogue)', per. z pol. K. Rassudina, K.: Duh i litera, 224 s.

9. Kamju, A., 1990. 'Buntujushhij chelovek. Filosofija. Politika. Iskusstvo (Rebellious man. Philosophy. Politics. Art)', per. s fr. I. Ja. Volevich, M.: Politizdat, 415 s.

10. Laks, M., 2016. 'Metafizyka: suchasnyj vstupnyj kurs (Metaphysics: A modern introductory course)', per. z angl. M. Symchych, Je. Poljakov, K.: Duh i litera, 584 s.

\* \* \*



УДК 141.2:82–96(092)(477)

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ РЕЦЕПЦІЇ  
ІДЕЙ «АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ»  
ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ****SOCIAL-PHILOSOPHIC RECEPTIONS  
OF IDEAS OF HRYHORIY SKOVORODA'S  
«ANTHROPOLOGICAL SCHOOL»****Соколова О. М.,**аспірантка кафедри філософії, Національний  
університет біоресурсів і природокористування  
України (Київ, Україна), e-mail:  
sokolova9403@ukr.net**Sokolova O. M.,**postgraduate student of the Department  
of Philosophy, National University of Life and  
Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: sokolova9403@ukr.net

*Порушується актуальна філософсько-антропологічна проблема – буття людини в умовах надскладних антропокультурних процесів, загострення потреби здійснення екзистенційного вибору, коли, отже, і світоглядowo-смыслoжиттєва складова може й повинна формуватися із врахування цінностей національно-культурного досвіду та досвіду переосмислення вітчизняного історико-філософського дискурсу. Антропологічні ідеї Г. Сковороди синтезують його світоглядowo-філософські уявлення, переосмислення історико-філософського досвіду людознавства та досвіду національно-культурного і спрямовані на обґрунтування не «рецептів» прийнятого для усіх суспільного ладу, а перспектив кожної людини віднайти себе у своєму житті та своєму суспільстві. Крім того, у статті висвітлюється значення антропологічних прозрень Г. Сковороди як складових елементів добродійного «мистецтва життя» людини, синтезуючим чинником якого, на думку мислителя, є вдачаність «доброродної» людини, що також пов'язувалося з його ідеями «рівної нерівності» та «сродної праці».*

**Ключові слова:** «мистецтво життя», «вдачна воля», «світлий смисл», життєздійснення, смысложиттєвість, самовиховання, самопізнання.

*The article deals with the actual philosophical and anthropological problem: the existence of a person in the conditions of complex anthropocultural processes, the exacerbation of the need for an existential choice, when, consequently, the ideological and linguistic component can and must be formed taking into account the values of national and cultural experience and the experience of rethinking the national historical and philosophical discourse. Anthropological ideas of G. Skovoroda synthesize his outlook and philosophical ideas, rethinking the historical and philosophical experience of human knowledge and national-cultural experience, and aim at substantiating not «recipes» acceptable to all social system, but the prospects of each person to find themselves in their lives and in their society. In addition, the article highlights the importance of Anthropological insights of G. Skovoroda as components of the charitable «art of life» of man, the synthesis factor of which, according to the thinker, is the appreciation of a «good» person, also associated with his ideas of «equal inequality» and «Like work».*

**Keywords:** «art of life», «grateful will», «light meaning», life-realization, sense of life, self-education, self-knowledge.

Досвід буття людини й суспільства за останні століття, зокрема, засвідчив про переважання в індивідуальній та суспільній свідомості екзистенційної утомленості, ослаблення потреби осмиленого сприймання надскладних явищ суспільного, суспільно-політичного життя та відповідальної участі в них. Адже «провідником смислу» індивід стає тільки від випадку до випадку, по суті, залишаючись «масою» – з властивою їй смислонейтралізуючою «імплузиею». Але актуалізація новітнім філософським дискурсом «тези про темний характер людяності» фокусує увагу на «відкритій перспективі самовибудовування кожної людини» [15, с. 162].

Несприйняття процесів дійсності, як не розуміння їх смислів, свідчить про необхідність подальшого внутрішнього розвитку людини, переосмислення значущості світоглядowo-смыслoжиттєвих орієнтирів, «оживлення» смислів. «Коли чий смисл мертвий, тому весь вік без життя» [10, с. 326]. Екзистенційно-антропологічна проблематика посідала чільне місце в українському історико-філософському дискурсі «практично від доби Київської Русі і аж до 30–х років ХХ ст.» [17, с. 130]. Дійовим внеском у вирішення філософсько-антропологічних проблем першої половини ХХ століття були праці таких вітчизняних філософів та митців як І. Я. Франко, Леся Українка, М. М. Коцюбинський, М. С. Грушевський, Д. І. Донцов, М. Хвильовий, В. К. Винниченко та ін. В середині, другій половині ХХ століття за нових історичних умов відновлення дослідницького інтересу до порушених питань здійснювалося представниками заснованої В. І. Шинкаруком Київської світоглядowo-антропологічної школи – В. С. Горським, Д. П. Кириком, І. В. Іваньом, В. П. Івановим, В. М. Нічик, І. В. Бичко, А. К. Бичко, М. В. Поповичем, С. Б. Кримським, М. О. Булатовим, В. Г. Табачковським, Г. А. Заїченком та ін. Їхні пошуки спиралися, зокрема, і на ідеї, за виразом В. Г. Табачковського, «нашого праантрополога» Г. Сковороди [Див.: 3; 15; 18], який своєю творчістю відобразив найістотніші риси української ментальності, запропонувавши своє бачення «мистецтва життя» гідної людини, вихідної умови також на засадах толерантності організованого суспільства. Так, у філософсько-антропологічних розвідках сучасних вітчизняних дослідників із визнанням «антропологічної значущості соціальних факторів людської життєдіяльності» також наголошується на тому, що вони не є самосущі та «самомасштабні» [16, с. 7]. Перебільшення значущості соціальних чинників обертається розвитком дегуманізованої соціальної дійсності. В умовах соціуму вільний вибір повинен здійснюватися людиною відповідальною, яка за її покликанням *відповідає* своїй ролі в суспільстві. Тому не про «стереотип сільськості» при цьому мовиться. «...Визначати українську культуру минулого як орієнтовану лише на селянство і лиш його світоглядом позначену – зовсім неправильно» [1, с. 67]. Тисячолітній національно-культурний, духовно-творчий досвід буття української людини самою історією української нації був покликаний виконувати синтезуючу духовно-культурну роль, у тому числі, «кількасотлітнього переємства автохтонних культурних традицій» [2, с. 310]. За умов руйнації, винищення української національної культури «Український ... «дух» рішуче збіднів на живого й плідного первня садибної (або, по-нашому, «хутірської») культури, де «низьке» й «високе», усне й писемне, посполите й книжне, народна пісня й латинський трактат ще поєднувалися з тою природною «енгармонійністю», яку бачимо в Сковороди або Котляревського, останніх великих постатей доби гетьманського бароко...» [2, с. 310]. Антропокультурні виміри хліборобського способу

життя та світогляду, у певному смислі, можуть і повинні розглядатися в якості «субстанційності» національно-культурного буття, як «природно» трансформований світобаченням Г. Сковороди [Див. напр.: 14; 18]. «...Звідтоді елемент органічно-культуротворчий, «теплій», ... за котрим, задовго до Шпенглера, так перечулено ностальгував «хутірський філософ» П. Куліш..., закріплюється в нас виключно за селянським, «мужицьким» побутом, який тому й ідеалізується, як останній консервант хоч і «німої» (позбавленої горішнього поверху – книжної артикуляції), але таки «живої» культурної тожсамості...» [2, с. 312]. Людина, «мистецтво життя», прагнення бути щасливою та шляхи до щастя – це, переконаний Г. Сковорода, предмет науки найвищої серед усіх відомих наук та ремесел, які ним не ігнорувалися, але все ж, закликав він, найретельніше повинна засвоюватися якраз найдревніша і найнеобхідніша для усіх без винятку наука, бо кожен і в усі часи прагне до свого щастя. Для українського мислителя вихідним пунктом розмислів про людину є її внутрішній світ – лише започатковані в глибинах людського серця виправданими самим життям людини будуть її прагнення. Останні постають досяжними на складному життєвому шляху по мірі усвідомлення доконечності вимоги «вправляти наші крила» (Г. Сковорода). Складність життя, неоднозначність життєвих процесів та явищ, необхідність вирішувати питання матеріальні, міжлюдських взаємин – це постійні виклики, які, однак, людина розсудлива може й повинна успішно долати. Але, застерігає Г. Сковорода, що і наскільки сприймається як особливо значуще, до чого звернена надмірна увага, те ж не може не трансформувати людину, її внутрішній світ. Для людського життя «все надважливе», так, чистота помислів – це і виважена, добродесна поведінка, а неправдивість думок і намірів, так чи інак, але з необхідністю відбиватиметься на життєвому шляху. Тому глибоким смислом позначене висловлювання: «Коли хто обожнює щось, то себе в те перетворює» [6, с. 120]. Обоження лжи – сприяння «темному й занепадому», що поступово запановує у внутрішньому, «сердечному» житті. Необхідно всіляко уникати від подібних перероджень, захищаючи та зміцнюючи «вічне й світле» від неправди, засилля проминального і несуттєвого, намагатися «зіткати» духовно й піднесено зміцнюючу тканину свого гідного життя. «...Муж мудрий із вдалих і невдалих випадків тче свого життя матерію, і негарне поле на ній прикрашає узорами з квітів, щоб із гірких і солодких випадків красиво укласти собі життя, як складається день Господній з вечора й ранку, із п'ятми і світла» [7, с. 222]. Людина гідна – бо має «здорову й мирну душу» та «добрі пристрасті любить» – сентенція здійсненого Г. Сковородою перекладу «Плутархової книжечки про спокій душі» є стрижнем «мистецтва життя» добродесного, бо забезпеченого від притаманних людині, за її природою, також падінь [Див.: 7, с. 222].

Одним з важливіших антропологічних постулатів Г. Сковороди, таким чином, є розмежування негативних та позитивних рис людини, а розуміння вагомості його має супроводжуватися й прагненням подолання перших та зміцнення других. Народження людини свідчить про появу «світлого і вічного», «зерна добродесства», але що, подібно до відповідального господаря, вона має турботливо вирощувати, доглядаючи ниву, отримувати свій «духовний хліб». Бо ретельний догляд внутрішнього, «сердечного», «світлого і вічного», є зміцненням наскрізності для людського життєздійснення її «вдячної волі» як «світлого смислу». Між тим, «невдячна воля» обертається найтрагічнішими для людини наслідками – саморуїнацією. Адже «всі терни й будяки народжуються від неситої п'явки – задрості, задрість же – від незадоволення, незадоволення – від невдячної волі, що наповнила «сердечні надра» невсипущими червами, які безперестанно, денно і нічно, гризуть душу. Ех! Діти мої, діти! Ось вам надія і гавань! Євхаристія!» [6, с. 111], – проголошує Еродій, а на питання Пішек, що має означати остання, він відповідає: «Елліни іменують цим словом вдячність» [6, с. 111]. Людина вдячна постійно підтримує благодать «доброї погоди світлого смислу», зберігаючи та вирощуючи («уміцнюючи») зерно добродесства «чистоти свого серця» та забезпечуючись від загрози «споганюючої суті», але що, за умови переважання «невдячної волі», може заповнювати «сердечні надра» «темним і занепадом» джерелом споганюючого впливу, породжуючи неспокій. «Суть, котра сквернить» – «те, що відходить від серця» [9, с. 323]. Зроджене в «сердечних надрах» в атмосфері «темного та занепадом» і зміцнене виходом назовні – не достойне людини, ганьбить її людську природу, а засмучена, замулена скверною душа не може мати спокою, позбавлена «спокійного і блаженного серця». Замішання, хвилювання і нестямя, у свою чергу, все глибше деформують внутрішнє, «сердечне» життя, унеможливають розважливе сприймання та розуміння дійсності, а в першу ж чергу – бачення, розуміння людиною себе у дійсності втраченого, як свого, світу. Збентежена, неспокійна душа – це неспроможність проявляти себе у своїй людській повноті, а отже, свідчить, що вона «згубила саму себе, втекла, згубивши себе» [9, с. 323]. «Втеча ж від себе» доконечно робить безперешкодними нещастя: «втрачаючи себе», людина беззахисна в оточуючому світі, позбувається душевно-духовного оберегу, що, огортаючи її сприятливою атмосферою «свого запашного і блаженного» перебування, синтезує, скріплює її життєбуття. А тому для Г. Сковороди також були вкрай важливими завданнями визначити й засоби «самоповернення» людини, яка, безвідповідально, свавільно й злочинно, залишила дім свого серця, зрадила собі, потрапивши у порочний «простір» неспокою: самозрада – найганебніший стан, «люта смерть і пекло». Його філософсько-антропологічні ідеї при цьому демонструють найвищу довіру до людини –

упевненість в можливостях подолати підступні виклики світу та спромогтися на розбудову «нового серця» [Див. напр.: 12]. Кожна людина, а не лише представники окремих суспільних станів, гідна бути щасливою, бо може й повинна здійснювати «самоповернення», природно, для цього існують і відповідні доступні засоби. Бо, якщо «весь вік без життя», коли «смісл її мертвий», то необхідно проявляти себе як «свій смісл» – лише достойними вчинками стверджувати свою турботливу добродійність. Г. Сковорода привертає увагу до певної збіжності стану здоров'я фізичного і сердечного – до відкритості кожного і усіх для того, аби вільно прагнути подолати перешкоди до набування стану сердечного здоров'я, споживаючи, як і заради здоров'я тілесного, відповідну – «духовну їжу». Турбота про внутрішній спокій, здоров'я свого серця «координується» із виявами людини в своєму житті, у своїх можливостях та схильностях до того чи іншого виду трудової діяльності, у корисності своєму суспільству. Особлива відповідальність має бути перед молодими поколіннями, не підготовленими до складних життєвих випробувань у сповненому спокусі світі. В суспільному житті, як в театрі, добродійність, влаштованість існують лише тоді, коли люди правдиво і гарно представляють свою персону, тобто займаються відповідною своєї природі працею. Причому, невідповідність схильностей, уподобань, обдарувань обраній сфері діяльності може мати відмінні, залежно від професій, «стану» людини, суспільні наслідки. На підтвердження цього український мислитель зазначає: «Я б сам сьогодні кинув би свій стан і вступив би в інший, коли б не відчував, що копітка моя й меланхолійна природа відповідає приватній і самітній машкарі, в якій, коли не можу ні в чому любій вітчизні служити, то в крайньому разі всією силою дбатиму не бути нікому ні в чому шкідливим» [12, с. 345]. І в листі до генерал-губернатора Слобідсько-Української губернії Д. А. Норова він також висловлює «надію приносити моїй вітчизні користь, над міру вищу» [13, с. 353]. «Любий вітчизні служити» – найблагородніше призначення людини шляхетної, тобто свідомої своєї внутрішньої природи, на засадах врахування якої здійснюється вибір «стану» в суспільстві, що дозволяє з максимальною віддачею проходити життєвий шлях, наповнюючи змістовними зв'язками своє життєбуття із буттям суспільним та, отже, всіляко сприяти останньому. Простувати до свого щастя, постійно наголошує Г. Сковорода, означає слідувати за розпізнаним, почутим покликком внутрішньої природи, схильності до того чи іншого виду праці. За такої умови «середня праця» – стрижень життєздійснення, реалізації смислу життя, можливості досягнення омріяної між людьми рівності, а не шляхом її зовнішнього «впровадження». Бо, як вияви внутрішньої природи, практична реалізація «середньої праці» – це не тільки, і навіть не стільки, забезпечення кінцевого матеріального результату – готового продукту для задоволення матеріальних потреб, а

поглиблення, зміцнення потреби проявляти свої схильності. Тому, на наш погляд, епіцентром філософсько-антропологічних пошуків Г. С. Сковороди є людська індивідуальність, до якої звернені його заклики «наважитись бути щасливою» і з'ясовувати внутрішні спрямування своєї «сродності», що, у свою чергу, може й повинно відзначатися також максимальною суспільною користю. Немає і бути не може такої, що задовольняла б усіх програми «ощасливлення суспільства», практично нездійсненні прагнення розробити рекомендації, що гарантували б удосконалення суспільного життя – наскільки б не виглядали вони прийнятними, науково обґрунтованими та виправданими благими намірами «запровадити рівність» у суспільство. Але, з іншого боку, для людини, яка сприймає принцип «сродності» та дотримується його на практиці, здійснені не за «сродністю» добрі справи – протиприродні, втрачають свою добродійну спрямованість. А непоцінування своєї природи означає, по суті, озлобленість щодо себе, є самозрадою і виявом невдячності, породжуючи також неспокій. «Той, що до себе злий, до кого буде добрий? «Розсудливий праведник буде собі другом і стежки свої посеред себе заспокоїть». Це є правдешне, блаженне самолюбство – мати вдома, всередині себе, все своє невикрадене добро, не сподіватися на порожні руги і на зовнішні околиці плоті своєї, що залежить від самого серця, як тінь від свого дуба, як гілки від коріння і як одяга від її власника» [6, с. 120–121]. Ціна і честь тут завжди залишаються «при людині», «всередині людини». Життя ж, подібно до роботи полірувальників із коштовним камінням, «полірує» її «доброродством і вдячністю», відкриваючи та увиразнюючи її честь, людську гідність і цінність, а завдяки «сродній» праці – здатність бути собою у своєму часі. Мудрість, у певному смислі, при цьому постає як ідеал, до якого слід прагнути, кожен і за будь-яких умов відкритий до мудрості, до «науки вдячності», коли її «присутність» в душевному житті відчувається, переживається постійно: гідна людина завжди «має час» бути мудрою у першу чергу, як активний, вдячний співучасник «вічного буття», а не мудрою «для себе» проминальної. Гідна людини своєчасна – час її життєбуття постає часом реалізації добродійностей її щасливого життя. За виразом М. Поповича: «Це центральна ідея Г. Сковороди, яка має еретичний характер і спрямована не тільки проти ортодоксального тлумачення другого Пришестя, а й проти всякого месіанізму, в тому числі й комуністичного» [4, с. 286]. Український мислитель тому й закликає «наважитись бути щасливим» започаткуваннями самовпорядкування внутрішніх процесів як визначення пріоритетів життєздійснення у «своєму часі», бо: «Якщо щастя людське можливе, воно має бути можливе не десь і колись, а в кожному мить, тут і тепер» [4, с. 286]. Своєчасною є і може бути лише особистість, вільно життєздійснюючись на засадах не стільки віджилих звичок та норм, а її достойних духовних цінностей і вимог: щастя достойна



переживати людина вільна, обираючи життєві цінності й норми, гідні її природи наслідування і тим самим стверджуючи нові життєві звички й норми, які за нових історичних та культурних умов об'єднуюватимуть суспільство. Проминальність життя людини вдячної вимогою відповідального ставлення зорієнтовують на поцінування кожної миті, з яких воно складається, сповненням його як неповторного дарунку, наповненням своїм проживанням як своєї повсякденної дійсності. До цих питань постійно звертався Г. Сковорода у своїх трактатах, діалогах та листуванні. Тому заклик «наважитись бути щасливою» важливо розуміти як такий, що синтезує відповідно спрямованими людиностверджувальними принципами, проголошеними Еродієм: «Хай позначиться ця бесіда отакою славою батька мого: *голова виховання є*: 1) На добро народжувати; 2) Зберегти пташеняті молоде здоров'я; 3) Навчити вдячності» [6, с. 121]. «Народжений на добро» має жити *своїм* життям, переживати повноту можливостей своєї добродійної унікальної людської індивідуальності, вільно демонструючи запити до життя, своєю відкритістю спромагатися доглибинно переживати неповторну радість кожного дня. Ціна одної миті такого людського життя у дійсності є і може бути незрівнянною ні з чим у повсякденному, матеріальному світі, перевищує навіть «нас самих», як, по суті, буття нашої внутрішньої людини, для якої матеріальні потреби не є і не можуть бути визначальними. Так, аби пробудити, зміцнити внутрішню потребу поцінувати дні свого життя і кожну мить, Г. Сковорода пише у листі до М. Ковалинського, що для його «заохоти не може не скористатися такими словами нашого Еразма: «Пам'ятай, що ніщо не минає так швидко, як юність». Хай також завжди живе в твоїй душі і такий вислів Плінія: «Втрачений той час, який ти не використав на навчання» [8, с. 262].

Скажімо, і для Е. Роттердамського, до якого неодноразово звертався Г. Сковорода у своїх творах, своєчасною є людина, здатна діяти доречно, відповідно до змін у житті, проявляти себе у своєму часі, тобто відчуваючи, переживаючи життєвий час, як свій і, в першу чергу – сприймаючи та розуміючи істотні зрушення, що відбуваються в глибинах суспільного буття, як і буття окремої людини. Для своєчасної людини характерна життєва позиція, на засадах якої цілком очевидно, що «сцена світу вже міняється, і треба або зовсім зняти з себе маску, або кожному грати свою роль» [5, с. 185]. Своєчасність – життєва позиція особистості вільної у її життєвих виявах і тому спроможної відкрито сприймати явища буття світу, під кутом зору його спрямованості у майбутнє: відкритість до «сцени світу» – запорука упевненості у його майбуттєвості, недостойно не бути вільним, аби не втрачати своєї ролі на «сценах світу».

По суті, як відповідна зазначеним вимогам людина, переконаний Г. Сковорода, і спромагається переживати як вищі вияви внутрішньої природи життєвими зусиллями та їхньою практичною реалізацією, переживання бачення себе у глибинних

душевних потребах, але і того, як вона є у стосунках з іншими людьми, у суспільстві в цілому. Зовнішні негаразди, зокрема, тілесні недуги, безперечно, можуть її спіткати, але це явища тимчасові, оволодіння ж можливостями внутрішнього, «сердечного» життя, зміцнення «доброродства» людини вдячної, сприяючи подоланню хвороби, постають все ж вимогами надситуативними, вічними. Тому Г. Сковорода і наголошував в одному з листів до Ф. П. Жебокрицького: «Якщо ти хворієш тілом, люди тебе назвуть нещасним, але не я» [11, с. 342]. Для українського мислителя хворий той, хто «втрачає себе» («Господи, людини не маю!»), хто свавільно залишив без догляду й турботи «своїх домашніх», бо занехаяв своє «доброродство» безвідповідальністю щодо життєвого шляху. А не людина вдячна, котра наважується переживати «радість людської долі», долю своєї неповторної і безцінної природи, незалежності від людського та зосередження на внутрішньому, роблячи «час своїм» вільним, відповідальним, «твердим» проходженням своїм шляхом. «Якщо ти твердо ідеш *шляхом*, яким почав іти, то, на мою думку, ти щасливий. Іди, слідуй, дивись навкруги, дивись вперед, шукай, стукай, наставляй, але уперто і наполегливо: Царство Небесне, як і дівоча незайманість, любить, щоб його брали силою» [11, с. 342]. Кожна людина за конкретних історичних, національно-культурних, соціально-економічних умов повинна проявляти себе зреалізуваннями *свого* призначення, своєї унікальної людської природи, життєвизначальних душевно-духовних цінностей. При цьому протистояння світові матеріальних зисків, прояви зневаги до багатства повинні розумітися як внутрішні пріоритети, а не заклики штучно обмежувати фізичні потреби, що неминуче відбивається негативно. Так, стосовно поширеного поголосу, що він, Григорій Сковорода, буцімто, закликав молодь не вживати м'яса, український мислитель писав, що це «є увіч маніхейська ересь, давно вже проклята святими соборами». Але дійсно: «всі добростворені всещедрим Творцем речі не всім і не завжди бувають корисні через певні обставини...» [12, с. 345]. Достеменно, «будь-яка їжа корисні й добрі є, але треба зважати на час, місце, міру й персону» [12, с. 345–346]. Крім того, він зазначав: «Не по заслугі моїй вважають за багатствоненависника і людиноненависника, тобто за такого, що тікає від людської спільноти» [12, с. 346]. Втечею людини якраз «від самої себе» стурбований він, адже у його закликах пізнати себе, збагнути свою природу, свого Бога наскрізно стверджувальною, у першу чергу, ще раз слід наголосити, є *довіра* до людини, до її спроможності збагнути свою відповідальність не лише перед собою, але, тим самим, рівною мірою, і перед суспільством: збагнення особливостей своєї природи зміцнювала переконаність у відповідності її самопізнанню («оглядаючись на свою природу»), але що повинно служити й реальною умовою наближення людини до суспільства завдяки усе більшій ефективності її «сродної» активності на обраному життєвому шляху.

Ідеї Г. Сковороди, таким чином, спрямовані на поступове обмеження та нівелювання невинного конкретною природою людини її свавілля: завдяки її вивільненню як пізної, її внутрішні якості спрямовують на вільне її життєздійснення. Соціальна атмосфера, зокрема, визначається характером міжлюдського спілкування, що, у свою чергу, залежить від того, хто вступає у відносини, якими – високими, шляхетними, добропрстойними чи, навпаки, нищю позначені їхні внутрішні якості. Визначальним є підхід до людини із апелюванням до її здатностей самозосередження та ствердження завдяки зміцненню, розвитку індивідуальних якостей. Не «стать» людського життя, не соціальна роль та посада, – сама людина, вияви її індивідуальності поцінуються, як життєво визначальні. Думку ж про те, що в суспільстві, буцімто, можуть виокремлюватися «позитивні», «блаженні» соціальні ролі («статі») і «нешасливі», другорядні та принизливі, український мислитель відкидає, як «безумну і шкідливу». Невлаштованості, життєві суперечності та негативні наслідки, вочевидь, є поширеними в суспільстві, однак, визначальною й спрямовуючою стверджується вимога – «бути за природою», невідповідність якій, залежно від конкретної людини, може розглядатися як протиприродне прагнення стати, скажімо, ченцем чи священником, але, зазначає Г. Сковорода, «щоб я сказав, що священство чи чернецтво стать шкідлива – ніколи такого не було» [8, с. 344]. У певному сенсі, як «облаштування» та «упорядкування» суспільного життя («театру світу») можна розглядати вимоги до кожного першочергово віднаходити визначальні природжені свої якості та схильності, а не намагатися безпідставно ганити, як шкідливі, ті чи інші «статі життя». У системі «суспільство–людина» життєвий епіцентр – сприятливий щодо природи людини спосіб її життєздійснення, чим, зрештою, визначатиметься й характер суспільної атмосфери. Персона людини повинна здійснюватися відповідно до своєї природи, тому це буде процесом правдивим, внутрішньо гармонійнішим, супроводжуючись переживаннями краси й радості людського буття. І що також, відповідним чином, не може не об'єднувати та стверджувати буття соціального організму. Неприродність же життєздійснення людини є глибоко асоціальним явищем, бо в суспільстві, «в якому той один, котрий повстав супроти природи, більше наробить спокус, аніж п'ятеро чесних можуть це залагодити. Як це звичайно буває в комедіях. Ось моя думка й намір...» [8, с. 345]. Формування та утвердження вільного від «непорядків та неспокою» суспільства – тривалий, таким чином, процес природно відповідного, на шляхах самопізнання, індивідуального усамостійнення людей. Особлива роль у зазначених процесах вбачається у відповідному вихованні молодого покоління. Тому лише на перший погляд можуть сприйматися як утопічні висловлені Г. Сковородою положення стосовно

людини, можливостей її самоутвердження. Бо у дійсності, слушно наголошує В. Табачковський, послідовно обстоюваний Г. Сковородою заклик до кожної людини – «безнастанно вправлятися у добродійності» є тим, що «Мішель Фуко, вслід за стоїками назве «турботою про себе» [15, с. 167]. Глибоке соціально-філософське та морально-етичне значення антропологічних прозрінь Г. Сковороди – у їх змістовному сучасному перепрочитанні, переосмисленні та залученні до актуальних духовно-творчих, національно-культурних та освітньо-виховних процесів.

#### Список використаних джерел

1. Дзюба, І., 1998. 'Проблеми культури в незалежній Україні', *Між культурою і політикою*, К.: «Сфера», с.56–76.
2. Забужко, О., 2014. 'Notre Damed'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій', К.: *KOMORA*, 646 с.
3. Кирик, ДП., 1972. 'Учення Г. С. Сковороди про мікрокосм', *Філософська думка*, №5, с.67–75.
4. Максютя, МЄ., 2003. 'Досвід філософії хліборобства: Соціально-філософські аспекти сільськогосподарського виробництва і селянського способу життя', К.: «Фенікс», 129 с.
5. Попович, М., 1998. 'Нарис історії культури України', К.: «АртЕк», 728 с.
6. Роттердамський, Е., 1993. 'Похвала Глупоті. Домашні бесіди', Перекл. з латини В. Литвинова, Й. Кобова, К.: *Основи*, 319 с.
7. Сковорода, Г., 1994. 'Вдячний Еродій', В: *Сковорода Г. Твори: У 2-х т.*, Т.2, К.: «Обереги», с.103–123.
8. Сковорода, Г., 1994. 'до В. Максимовича, друга половина 1764 р.', Там само, с.343–346.
9. Сковорода, Г., 1994. 'до Д. А. Норова, перша половина серпня 1775 р.', Там само, с.353.
10. Сковорода, Г., 1994. 'до М. Ковалінського, 7 лютого 1763 р.', Там само, с.261–262.
11. Сковорода, Г., 1994. 'до Ф. П. Жебоклицького, 22 квітня 1764 р.', Там само, с.342.
12. Сковорода, Г., 1994. 'до Я. Правицького, 18 січня 1787 р.', Там само, с.326–327.
13. Сковорода, Г., 1994. 'до Я. Правицького, 6 березня 1786 р.', Там само, с.323.
14. Сковорода, Г., 1994. 'Плутархова книжечка про спокій душі', Там само, с.211–226.
15. Табачковський, В., 2005. 'Полісвітнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»', К.: *ПАРАПАН*, 432 с.
16. 'Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми', 2000, Шинкарук В. І., Табачковський В. Г., Шалашенко Г. І., Андрос Є. І., Ковадло Г. П., К.: *Педагогічна думка*, 287 с.
17. Чорний, ОО., 1997. 'Антропологічність як риса української філософії', *Філософсько-антропологічні читання* 96, К.: *Стілос*, с.130–133.
18. Шинкарук, ВІ., 1972. 'Великий селянський просвітитель', *Філософська думка*, №5, с.3–13.

#### References

1. Dzjuba, I., 1998. 'Problemy kul'tury v nezalezhnij Ukraini' (Problems of culture in independent Ukraine), *Mizh kul'turoju i politykoju*, K.: «Sfera», s.56–76.
2. Zabuzhko, O., 2014. 'Notre Damed'Ukraine: Ukrainka v konflikti mifologij (Notre Dame D'ukraine: Ukrainka is in the conflict of mythologies)', K.: *KOMORA*, 646 s.
3. Kyryk, DP., 1972. 'Uchennja G. S. Skovorody pro mikrokosm (G. S. Skovoroda's teaching about the microcosm)', *Filos. dumka*, №5, s.67–75.
4. Maksjuta, MJe., 2003. 'Dosvid filosofii' hliborobstva: Social'no-filosofs'ki aspekty sil's'kogospodars'kogo vyrobnyctva i seljans'kogo sposobu zhyttja (Experience in the philosophy of farming: Socio-philosophical aspects of agricultural production and peasant way of life)', K.: «Feniks», 129 s.

5. Popovych, M., 1998. 'Narys istorii' kul'tury Ukrainy (Essay on the history of Ukrainian culture)', K.: «ArtEk», 728 s.
6. Rotterdams'kyj, E., 1993. 'Pohvala Glupoti. Domashni besidy (Glory to Glory. Home conversations)', Perekl. z latyny V. Lytvynova, J. Kobova, K.: *Osnovy*, 319 s.
7. Skovoroda, G., 1994. 'Vdjachnyj Erodij (Grateful Erodiy)', V: *Skovoroda G. Tvory: U 2-h t.*, T.2, K.: «Oberegy», s.103–123.
8. Skovoroda, G., 1994. 'do V. Maksymovycha, druga polovyna 1764 r. (to V. Maksimovich, second half of 1764)', Tam samo, s.343–346.
9. Skovoroda, G., 1994. 'do D. A. Norova, persha polovyna serpnja 1775 r. (to D. A. Norov, the first half of August 1775)', Tam samo, s.353.
10. Skovoroda, G., 1994. 'do M. Kovalyns'kogo, 7 ljutogo 1763 r. (to M. Kovalinsky, February 7, 1763)', Tam samo, s.261–262.
11. Skovoroda, G., 1994. 'do F. P. Zhebokryc'kogo, 22 kvitnja 1764 r. (to F. P. Zhebokritzky, April 22, 1764)', Tam samo, s.342.
12. Skovoroda, G., 1994. 'do Ja. Pravyc'kogo, 18 sichnja 1787 r. (to J. Pravysky, January 18, 1787)', Tam samo, s.326–327.
13. Skovoroda, G., 1994. 'do Ja. Pravyc'kogo, 6 bereznja 1786 r. (to J. Pravysky, March 6, 1786)', Tam samo, s.323.
14. Skovoroda, G., 1994. 'Plutarhova knyzhечka pro spokij dushi (Plutarch's book about the peace of the soul)', Tam samo, s.211–226.
15. Tabachkovs'kyj, V., 2005. 'Polisutnisne homo: filosofs'ko-mystec'ka dumka v poshukah «neevklidovoi' refleksyvnosti» (Polisistnogo homo: philosophical and artistic thought in search of «non-Euclidean reflexivity»)', K.: *PARAPAN*, 432 s.
16. 'Filosofs'ka antropologija: ekzistencial'ni problemy (Philosophical anthropology: existential problems)', 2000, Shynkaruk V. I., Tabachkovs'kyj V. G., Shalashenko G. I., Andros Je. I., Kovadlo G. P., K.: *Pedagogichna dumka*, 287 s.
17. Chornyj, OO., 1997. 'Antropologichnist' jak rysa ukrai'ns'koi' filosofii' (Anthropology as a feature of Ukrainian philosophy)', *Filosofs'ko-antropologichni chytannja* '96, K.: *Stylos*, s.130–133.
18. Shynkaruk, VI., 1972. 'Velykyj seljans'kyj prosvitytel' (Great peasant educator)', *Filos. dumka*, №5, s.3–13.

\* \* \*



УДК 7.071.1

**ВПЛИВ УКРАЇНСЬКОЇ  
ЕТНІЧНОЇ СИМВОЛІКИ НА ТВОРЧИСТЬ  
СУЧАСНИХ МИТЦІВ**  
**INFLUENCE OF UKRAINIAN ETHNIC SYMBOLS  
ON CREATIONS OF CONTEMPORARY  
PAINTERS**

**Стрельцова С. В.,**викладач кафедри образотворчого мистецтва,  
Київський університет ім. Бориса Грінченка  
(Київ, Україна), e-mail: lankaart@ukr.net**Streltsova S. V.,**teacher of the Department of Fine Arts, Boris  
Grinchenko University of Kyiv (Kyiv, Ukraine),  
e-mail: lankaart@ukr.net

*Розглянуто формування особливої художньої мови сучасних мисткинь. Проаналізовано використання етнічної символіки в творчості художників, звернення до мотивів українського традиційного народного і декоративно-ужиткового мистецтва в творах Ольги Пілюгіної та Тетяни Русецької.*

**Ключові слова:** етнічна символіка, Україна, ХХ століття, художня мова, звернення до мотивів народного мистецтва.

*The article deals with the formation of a special artistic language of contemporary painters. The use of ethnic symbols in the works of painters, the appeal to the motives of Ukrainian traditional folk, decorative and applied art in the works of Olga Pilyugina and Tetyana Rusetsky is analyzed.*

**Keywords:** ethnic symbols, Ukraine, the twentieth century, artistic language, appeal to the motifs of folk art.

Творчість сучасних митців є яскравим прикладом самобутності, індивідуального художнього погляду на органічне поєднання символіки традиційного народного мистецтва з сучасною образотворчістю. Застосування усталених знаків і елементів у моделюванні зображень, поєднання з елементами декоративного мистецтва складає основу їх творчості. Такі твори вирізняються серед різноманіття художнього мовлення початку ХХІ століття.

Мета дослідження – висвітлити вплив декоративно-ужиткового мистецтва на формування та збереження традицій в творчості сучасних українських художників.

Нині сучасне українське мистецтво переживає новий етап розвитку й більшість творців шукають себе та свою особливу мову в контексті актуальних подій, з можливістю самоідентифікації у безмежному художньому просторі. Одним з прикладів взаємозв'язку з етнічним єднанням в мистецтві є творчість художниць Тетяни Русецької та Ольги Пілюгіної.

Дослідження творчості мисткинь стає актуальним, оскільки Тетяна вкладає розвиток ідеї відновлення та збереження традицій української мистецької культури в основу живописних пошуків. Ольга створює авторські гобелени та килими ручної роботи у техніці гладкого ручного ткацтва, зберігаючи традиції декоративно-ужиткового мистецтва, але виконує їх з сучасним поглядом на сьогодення.

Переосмислюючи минуле та заглядаючи в майбутнє, художники постійно експериментують

з формою, руйнуючи межі видової специфіки мистецтва, змішуючи різні техніки, поєднуючи візуальне відтворення дійсності з прогресивними медійними та технічними засобами виразності.

Тетяна Русецька – одна з тих митців, які можуть впливати на розвиток сучасних течій та реагувати на світові події, не втрачати себе, стабільно підтримуючи особисте зростання. Адже художник має бути впізнаваний серед багатьох і залишатися на гребні хвилі подій.

Ольга Пілюгіна – у творчості зберігає вид традиційного мистецтва, що майже зникає, перетворюючи свої килими із ужиткової речі на мистецький твір. Працює у техніці двостороннього гладкого килимарства чим сильно дивує сучасного глядача, оскільки гобелени виглядають однаково з лиця та з вивороту.

З цього приводу Вікторія Бурлака зауважувала, що «Для зовнішнього світу важлива стабільність, у внутрішньому – постійним є тільки зміни» [2, с. 174]. Саме це, аналізуючи творчість цих двох, не схожих у видах мистецької творчості мисткинь, можна відзначити в їх роботах рішучу спрагу до рухомих змін в мистецтві, яким притаманне віддзеркалення світосприйняття авторів.

Вивчення та споглядання сучасного мистецтва для більшості глядачів стає неабияким випробуванням, іспитом на витривалість розумової діяльності. Інколи воно викликає обурення, суцільне нерозуміння побаченого, але виконує головну місію – примушує думати. Сучасне мистецтво – це комунікативний, емоційно-інтелектуальний ланцюг єднання думок і поглядів людей різного віку, статку й освіти. Адже її мистецтво міцно тримається на вкоріненій спадщині багатовікових традицій та історичної тяглості. Тож поява у сучасному мистецтві знайомого на підсвідомому розумінні, зрозумілого на емпіричному сприйнятті кожною людиною – ось, що викликає інтерес до творчості художниць.

До проблематики вивчення розвитку абстрактного мистецтва й символіки народної орнаментики неодноразово зверталися художники, етнографи, мистецтвознавці. Проте, творчість сучасних українських митців потребує персоналізованого вивчення з можливістю розкриття впливу етнокультурного осередку на формування творчої особистості.

Становлення та формування художниць почалося на етапі отримання першої професійної освіти. Так, М. Криволапов зазначає: «... твори сучасних митців відзначаються глибшим переосмисленням художньої форми. У них філософський підтекст домінує над відкритою сюжетно-інформаційною довідковістю, відчувається бажання авторів глибше зазирнути у структуру Всесвіту і людського буття...» [6, с. 628]. Саме у цей час, на початку 90-х в українському мистецтві формується нова хвиля митців.

Творці з кінця ХХ ст. зосереджуються на візуальній самоцінності художнього образу та вибору технік, що допомагають їм створювати власний пластичний код. Тогочасні життєві реалії

вплинули на формування світогляду художнього осередку.

Сучасні українські митці починають шукати свою особисту мистецьку мову. Ось, що згадував М. Криволапов про тогочасну творчу молодь: «Молоді митці – недавні випускники навчальних художніх закладів, що здобували освіту виключно на основі програм суто академічного спрямування і в рамках соціального реалізму, вмить, без довгих роздумів буквально вибухнули образно-стилістичною новизною і несхожістю з їхніми як українськими, так і російськими колегами старшого покоління, у тому числі і з їхніми педагогами» [6, с. 630–631].

Тому митці нової української хвилі починають наполегливо шукати свою нову художню модель у творчості, свій філософський підтекст і різнобічні стильові модулі художньої форми. Ці пошуки й роздуми формуються в персональні виставки, перформенси та мистецькі заходи.

Подальше становлення та пошуки художнього мовлення митців сучасної хвилі можна розглядати з позиції засновника теорії загального мовознавства Вільгельма фон Гумбольдта. Видатний науковець зазначав, що «мовлення – це суб'єктивний вияв мови, який піддається дослідженню значно важче, ніж мова, що являє собою абстрактну систему своєрідних знаків. У мовленні ніхто не сприймає слів у зовсім однаковому значенні; незначні відтінки значення переливаються по всьому обширу мови, як кола по воді при падінні каменю» [8]. Особиста творчість «безперечно прагне внести в мову що-небудь нове», оскільки «мова не є чимось замкненим у собі: жива хвиля б'є по ній вічним прибоєм із невичерпних джерел індивідуального мовлення...» [8]. Можна зазначити, що в творчості митець передає своє світосприйняття засобами художньої мови.

У мистецтві мовою є здатність художника поєднувати форму зі змістом, створювати художні образи, які відповідають дійсності існування світу та людини в ньому. Для живопису – це колористична гама та колір, для графіки – лінія, крапка, штрих, пляма, для скульптури – об'єм та простір, для килимарства – етнографія, фактура, орнамент. Спосіб багатогранно сприймати зовнішній світ, активно реагувати на оточення й зберігати своє коріння засобами мистецтва можемо назвати художнім мовленням.

Так О. Пілюгіна та Т. Русецька знайшли свою мову для втілення задуму в художніх творах, для підтвердження особистісних пошуків взаємодії з оточенням. Вони вдало поєднують розуміння й осмислення світобудови, спираючись на символічне значення зображень, використовуючи відкриті кольори і ритмічність форм, фактуру матеріалу та орнаментику.

Багаторічні філософські міркування Тетяни Русецької про життя та пошук істини, проявилися в творчих роботах на тему біблійних сюжетів з використанням основних символів стародавніх знаків (Рис. 1–3). За словами А. Гурської: «... символ – це ключ, який відкриває дорогу в невідоме і вказує шлях до пізнання реальності. Саме це має

на меті обрядовість, тому в ній багато символічного, пов'язаного із взаємодією протилежних сил двоякого світу явищ з їхньою конфліктною природою і кінцевою єдністю життя та істини – стрижнем символіки. Символіка лежить в основі людського розуму. Досконалий символ має задовольнити і дух, і інтелект, і почуття. Символ живе і розвивається» [3, с. 21–22]. У цьому контексті зазначасмо особливий вплив символів на творчість мисткині.

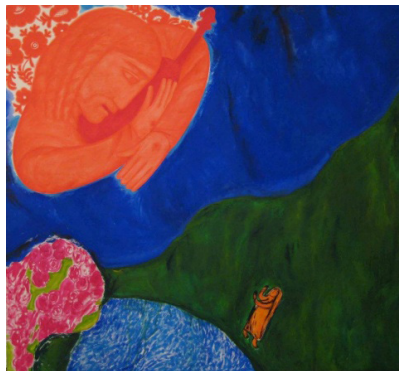


Рис.1. Т. Русецька.  
Воскресіння. 2010 р.



Рис.2. Т. Русецька.  
Благовіщення. 2010 р.



Рис.3. Т. Русецька.  
Моління о чаше. 2010 р.

У своїй перших стилістичних пошуках художниця використовує образ світового дерева, один із головних символів моделі світу [3]. Більшість робіт, створених Тетяною, є втіленням вербального, декоративно-прикладного, живописного мистецтва. Надиhaється



Т. Русецька і самобутніми національними народними розписами. Українське народне мистецтво сягає корінням сивої давнини [5]. Так, М. Кириченко зазначає: «Життя підтверджує, народне декоративне мистецтво збагачується новими аспектами філософсько–естетичного звучання, його краса потрібна людині, в наш час зростає не лише його художньо–культурна цінність...» [5, с. 8]. Загалом, спираючись на народну творчість, продовжує розвиватися сучасне мистецтво.

Можна зазначити і особливість сучасного погляду на творчі пошуки Ольги Пілюгіної. Її твори самобутні, пов'язані міцним корінням з народною творчістю, яке передалося їй від батьків. Майстриня завжди знала, що мистецтво це покликання її життя яке переплітається в гобеленах із українською ідентичністю. В килимових творах Ольги головні мотиви зображуються через образи птахів, квітів, родинного дерева, символи, знакові схеми (Рис. 4–6).



Рис.4. О. Пілюгіна.  
Веснянка. 2016 р.



Рис.5. О. Пілюгіна.  
Розквіт. 2015 р.



Рис.6. О. Пілюгіна.  
Три стихії. 2008 р.

Так в своїх дослідженнях М. Кириченко особливу увагу звертає на орнаментику: «Малювальниці з особливою любов'ю прикрашали інтер'єр зображенням чарівних квітів, ягід малини, фантастичних птахів. Усе цвіло в їхніх різноманітних розписах. Одні композиції побудовані на зображенні великої квітки, обрамленої довкола дрібними орнаментальними мотивами...» [5, с. 25]. Всі зазначені елементи чітко відслідковуються в творчості представлених самобутніх сучасних художниць.

З початку ХХ ст. на зміну настінному розпису приходять мальовка – декоративний малюнок на тонкому папері, центром виготовлення мальовок стає с. Петриківка Дніпропетровської області. Пізніше народні майстри, працюючи на окремому аркуші паперу, почали поступово відходити від імітації мотивів настінних розписів, усе більше зважали не так на місце, де має висіти мальовка, як на розміри та формат паперового аркуша. Так, у мальовці з'явилися елементи станковізму, а настінний розпис поступово «відокремлювався» від стіни, і набував принципово нових мистецьких рис, перетворювався на станковий декоративний розпис [5, с. 43]. Саме так народне мистецтво поступово трансформується в сучасний мистецький простір.

Наче з історичного минулого, засобами колажу, еднаються з сучасністю на полотні Т. Русецької декоративні квіти, дерева життя, птахи, чаші безсмертя (Рис. 7–10). Українська дослідниця, фольклорист, етнограф Олена Таланчук так описувала символічну картину космосу в народній космогонії: «У вишивках, народних малюнках, гончарних, різьб'яних виробках на вершині дерева зображують птахів, біля стовбуру – людей, звірів, бджіл, у корінні – зміїв, жаб. Дерево розташоване посеред води (моря). На дереві сидить птах (птахів може бути два чи три)» [9, с. 10]. В подальшому аналізі творчості Тетяни ми відслідковуємо використання цих символів.



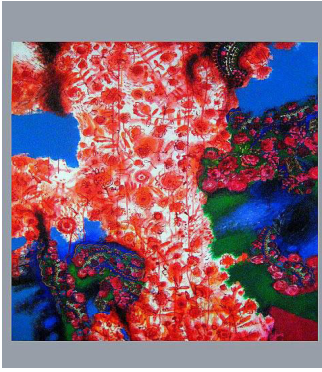


Рис.7. Т. Русецька.  
Райські кущі. 2013 р.



Рис.8. Т. Русецька.  
Сад Гефсиманський. 2013 р.



Рис.9. Т. Русецька.  
Благовіщення. 2013 р.

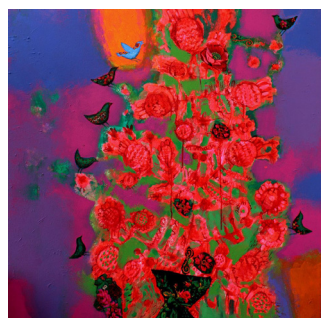


Рис.10. Т. Русецька.  
Благовіщення. 2013 р.

Досліджуючи творчість Т. Русецької, слід поставити акценти на її ставленні до народного декоративного мистецтва. Сама художниця зазначає: «Мене давно надихає народне декоративне мистецтво, українська вишивка червоним по білому, вишивка гладдю. В цих червоних квітах я бачу всю суперечливу та неоднозначну історію України. Червоні квіти – це і кров, і краса, і Божа любов, і муки, і кохання... Червоні на білому квіти – це стигмати на чистому полотні життя, це рани Христові на плащаниці української історії та самосвідомості. Ці рани досі кровоточать, як кровоточить закохане серце...»<sup>1</sup>. І в творчих роботах художниці ми бачимо підтвердження власних суджень й роздумів.

Серія робіт «Червоне – то любов...» – це філософська притча, її основа – народне мистецтво, нетлінні символи духу народу, прості та зрозумілі кожному. Наче вишивкою, гаптуванням, мережкою вплітаються квіти в полотно, заповнюють собою весь простір (Рис. 11–14). У дослідженнях про орнаментальні основи рослинних форм зазначено, що «прекрасна квітка – символ вічної краси, могла трактуватися узагальнено – як форма, що виявляє художні достоїнства місцевої флори, особливо тих її видів, які відповідають народним уявленням, повір'ям, фольклору та поезії. Квітка уособлює жіноче начало, розвиток, швидкоплинність життя, а також символізм чаші: безсмертя, численність, достаток...» [3, с. 84–86]. В роботах Тетяни втілена вся радість існування, кохання, дружба, завдяки використанню двох кольорів, які символізують любов – червоний та чистоту – білий.



Рис.11. Т. Русецька. Цвіте терен. 2012 р.



Рис.12. Т. Русецька. Благовіщення. 2012 р.

<sup>1</sup> Із розмови з художницею Т. Русецькою. Весна 2016 рік. Рукопис інтерв'ю зберігається в архівах автора.



Рис.13. Т. Русецька.  
Соловейко. 2012 р.



Рис.14. Т. Русецька  
Український пейзаж. 2012 р.

В серії цих робіт художниця принципово відмовляється від кольорного наповнення, залишає лише ахроматичне звучання насиченого червоного. «Червоний колір – теплий колір, енергійний та інтенсивний. У матеріальній формі червоне багате і різноманітне. У ній мужня зрілість та кипіння в собі. Це сонце, колір крові, серйозність, достоїнство, чарівність, символ кохання» [3, с. 124]. Всі роботи насичені символами єднання з історією, що апелюють до традицій народного мистецтва.

Так виявляє значення символу історик і геральдист В. Похльобкін: «Символ, символи – умовні знаки, в основі яких лежать найпростіші й найдавніші накреслення (крапка, лінія) чи геометричні фігури (трикутник, квадрат, коло та ін.), а також знаки, що існували з найдавніших часів у різних народів для позначення світил, планет, зірок і стихій (землі, води, вогню, повітря, вітру, грому, блискавки) або для позначення самої людини, її життя, смерті і статі. Всі ці найдавніші символи... є класичними... Символ, отже – концентрована умовна абстрактна форма відображення і фіксації наукових (чи релігійних) знань людини з допомогою стилізованого знака» [7]. В цьому контексті, роботи художниці насичені знаками та символами.

І в авторських гобеленах О. Пілюгіної простежується світ натхнених образів з далекого минулого. В дивному мереживі з'являється

ритмічна лінія узору, як народна пісня, що лунає крізь минуле в краще майбутнє. В роботах наче відтворена краса рідної природи, за висловом В. Стасова, співуча мелодія, призначена не лише для очей, а й для розуму й почуттів [4]. Невід'ємною частиною споріднення з українськими традиціями є серія робіт «Орнаментальні», головною ідеєю якої стає орнаментальний оберіг, як захисний оберіг для сьогодення (Рис. 15–17).



Рис.15. О. Пілюгіна.  
Зоряний. 2017 р.



Рис.16. О. Пілюгіна.  
Козацький. 2016 р.



Рис.17. О. Пілюгіна.  
Гетьманський килим. 2014 р.



В цих творах художниця використовує символічну форму та застосовує орнаментальне обрамлення, закладає магічне звучання, наповнює оберіговим змістом. Роботи нібито промовляють, що ми все зможемо перемогти, виконуючи «ритуальний танок, заклинання» задля перемоги добра та благополуччя. Застосування орнаменту не випадково, в трактуванні базових орнаментальних форм А. Гурська зазначає: «Орнамент – найдавніша з пам'яток. Він розповідає про опанування людиною ритму і поняття про категорію часу. Головні функції орнаменту – естетична, магічна. У цих функціях реалізується знаково-символічна природа орнаменту. Аспектом психологічної значущості орнаментального мотиву є символ, який завершується графічним знаком» [3, с. 41, 42]. В своїх роботах Ольга майстерно використовує орнаментальні символи, зберігаючи ритмічність твору.

Майже в усіх народів орнамент використовується як оберіг. Його наносили на найважливіші і найвразливіші місця: над дверима й вікнами будинку, на знаряддя праці, предмети інтер'єру, особливо часто його використовували в народному костюмі... Дослідження показали, що більшість народів зберігають свої національні орнаментальні системи (наприклад, традиційні форми і фігури українських килимів, писанок, вишиванок тощо). Найпоширеніші мотиви орнаменту з функцією оберега – кола, квадрати, ромби, солярні розети.

В картинах на тему біблійних сюжетів художниця стилізованою мовою зображують відомі та впізнані художні образи, до яких звертається багато митців. Тетяна в своїх творах активує їх значущість за рахунок кольорового контрастного акцентування. Навіть при стилізації зображення змістовна наповненість не втрачається, а тільки підсилюється національними культурними традиціями. Особлива мова художниці, зокрема, використання квітів, їх різноманітне трактування, робить полотна Тетяни Русецької впізнаними та особливими, не схожими на творчу манеру жодного іншого митця (Рис. 18–19).



Рис. 18. Т. Русецька.  
Святий Георгій. 2013 р.



Рис. 19. Т. Русецька.  
Українська Мадонна. 2013 р.

Збереження народного традиційного трактування сюжетів відтворює та стилізує Ольга Пілюгіна в своїх гобеленах. Роботи наче осяяні чистотою, випромінюють яскраве світло і самі промовляють про блага звістку. В них немає жодного повторення з музейними зразками. Це сучасні, самостійні твори які виводять мистецтво килимарства на новий рівень сприйняття оточенням народної творчості (Рис. 20–21).



Рис. 20. О. Пілюгіна.  
Благовість. 2017 р.

Українська художня культура, за останні роки, стрімко увійшла в європейський культурний простір. Розуміння цього має формувати сприйняття дійсності і тоді кожен усвідомить свою ідентичність. За словами М. Криволапова: «Подолання стереотипу «провінційності», «вторинності» при інтеграції у загальносвітовий культурний контекст може забезпечити активізація в мистецтві української національної ідеї, створення художньо-образної етнософії. Досягнення цього потребує органічного засвоєння і творчого використання етнонаціональних



художніх традицій і надбань. ... Українська художня культура зросла на ґрунті культурної спадщини тисячоліть і має історично виплекану багату мистецьку традицію» [6, с. 699]. Не можна не погодитися із цією думкою.



Рис. 21. О. Пілюгіна.  
Коляда. 2008 р.

Таким чином, розглянувши творчість Тетяни Русецької та Ольги Пілюгіної, можна зазначити, що вони є яскравими представниками сучасного мистецтва, твори яких поєднують в собі українську національну культуру, традиції, елементи декоративно-ужиткового мистецтва з тенденціями сучасного образотворчого мистецтва. Художниці не зупиняючись рухається вперед і знаходять нові форми та засоби виражати національну ідентичність в своїх творах.

Виставково-творча діяльність сучасних мисткинь направлена на максимальне єднання сучасного з традиційним, багатовіковим національним куль-турним надбанням народу. Їх художнє мовлення об'єднує всі шари нашої національної спадщини та мистецького надбання, максимально стверджуючи в мистецтві українську національну ідею.

#### Список використаних джерел

1. Антонович, С.А., Захарчук-Чугай, Р.В., Станкевич, М.С., 1993. 'Декоративно-прикладне мистецтво', Львів: *Світ*, 272 с.
2. Бурлака, Вікторія, 2011. 'Історія образу. Мистецтво 2000-х', К.: *Фонд підтримки візуальних досліджень*, 206 с.
3. Гурська, А.С., 2003. 'Мова та граматики українського орнаменту': навч.-методичний посібник, К.: *Альтернатива*, 144 с.
4. Кара-Васильєва, Тетяна, 1994. 'Українська сорочка: альбом', К.: *Томіріс*, 32 с.
5. Кириченко, М.А., 2006. 'Український народний декоративний розпис': навч. посібник, К.: *Знання-Прес*, 228 с.
6. Криволапов, М.О., 2006. 'Українське мистецтво ХХ століття в художній критиці. Практика. Теорія. Історія', К.: *КИТ*, 796 с.
7. Похлебкін, В. 'Словарь международной символики и эмблематики'. [online] Dostupno: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/pohl/17.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/17.php). – Дата доступу: 13.02.2017 р.
8. 'Стилістика української мови'. [online] Dostupno: <http://subject.com.ua/ukrmova/stilistika/11.html>. – Дата доступу: 08.02.2017 р.
9. Таланчук, О.М., 1998. 'Українознавство. Усна народна творчість': Навч.-метод. посібник, К.: *Либідь*, 248 с.

#### References

1. Antonovych, JeA., Zaharchuk-Chugaj, RV., Stankevych, MJe., 1993. 'Dekoratyvno-prykladne mystectvo (Arts and crafts)', L'viv: *Svit*, 272 s.
2. Burlaka, Viktorija, 2011. 'Istorija Obrazu. Mystectvo 2000-h (The History of the Image. Art of the 2000s)', K.: *Fond pidtrymky vizual'nyh doslidzhen'*, 206 s.
3. Gurs'ka, AS., 2003. 'Mova ta gramatyka ukrai'ns'kogo ornamentu (Language and grammar of Ukrainian ornament)': navch.-metodychnyj posibnyk, K.: *Al'ternatyva*, 144 s.
4. Kara-Vasyl'jeva, Tetjana, 1994. 'Ukrai'ns'ka sorochka: al'bom (Ukrainian shirt: album)', K.: *Tomiris*, 32 s.
5. Kyrychenko, MA., 2006. 'Ukrai'ns'kyj narodnyj dekoratyvnyj rozpys (Ukrainian folk decorative painting)': navch. posibnyk, K.: *Znannja - Pres*, 228 s.
6. Kryvolapov, MO., 2006. 'Ukrai'ns'ke mystectvo XX stolittja v hudozhnij krytyci. Praktyka. Teorija. Istorija (Ukrainian art of the twentieth century in art criticism. Practice. Theory. History)', K.: *KYT*, 796 s.
7. Pohlebkyn, V. 'Slovar' mezhhdunarodnoj simvoliki i emblematiki (Dictionary of International Symbols and Emblematics)'. [online] Dostupno: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/pohl/17.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/pohl/17.php). – Data dostupu: 13.02.2017 r.
8. 'Stylistyka ukrai'ns'koi' movy (Stylistics of the Ukrainian language)'. [online] Dostupno: <http://subject.com.ua/ukrmova/stilistika/11.html>. – Data dostupu: 08.02.2017 r.
9. Talanchuk, OM., 1998. 'Ukrai'noznavstvo. Usna narodna tvorchist' (Ukrainian Studies. Oral folk art)': Navch.-metod. posibnyk, K.: *Lybid'*, 248 s.

\* \* \*

УДК 327.5

## ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ВНУТРІШНІХ ЗБРОЙНО–ПОЛІТИЧНИХ КОНФЛІКТІВ

### THE FEATURES OF DEVELOPMENT OF THE INTERNAL ARMED AND POLITICAL CONFLICTS

Фещенко І. В.,

аспірант кафедри філософських та соціальних наук, Київський національний торговельно–економічний університет (Київ, Україна),  
e–mail: igor–feshchenko@ukr.net

Feshchenko I. V.,

Ph.D. Student of the Department of Philosophy and Social sciences, Kyiv National University of Trade and Economics (Kyiv, Ukraine), e–mail: igor–feshchenko@ukr.net

Метою дослідження є вивчення та аналіз природи виникнення і форм існування внутрішніх збройно–політичних конфліктів.

Здійснено огляд наукових публікацій, результати яких стали теоретичною базою для вивчення особливостей розвитку внутрішніх збройно–політичних конфліктів.

Визначено зміст і обсяг базових понять дослідження. Автором запропоновано визначення поняття «збройний конфлікт всередині держави» як військового протистояння [через неможливість управління ситуацією лише силами поліції (міліції)] урядових сил (армії, підрозділів МВС, спецпідрозділів та суб'єктів боротьби з тероризмом) і незаконних збройних формувань (що відповідають певним критеріям за своєю організованістю і характером дій) або між такими формуваннями в інтересах територіальної цілісності та зміцнення безпеки держави у форматі певного правового поля.

Визначено типологію внутрішніх збройних конфліктів, яка може бути здійснена за кількома чинниками: за детермінацією конфліктності; за просторовими параметрами; за тривалістю у часі; за активністю (інтенсивністю) дій учасників.

Методологія полягає в застосуванні діалектичного, історичного методів дослідження та методу термінологічного аналізу.

Визначено, що під час проведення сучасних внутрішніх збройно–політичних конфліктів особлива роль відводиться використанню засобів масової інформації, як фактору впливу на супротивника для досягнення необхідних політичних або воєнних переваг, а також застосуванню сучасних інформаційних комп'ютерних технологій для руйнування систем військово–цивільного управління супротивника та з розвідувальною метою.

Доведено, що сьогодні Україна стоїть перед рядом загроз і викликів, серед яких одним із основних є вирішення військово–політичного конфлікту у східних регіонах країни і відновлення територіальної цілісності держави.

Охарактеризовано, що найбільшою небезпекою є не стільки зростання внутрішньодержавних конфліктів, скільки підвищення їх дестабілізуючого потенціалу. Зроблено висновок про те, що сучасні конфлікти поєднали в собі найнебезпечніші риси як міжнародних, так і внутрішньодержавних конфліктів. Однією з них можна вважати можливість їх прискореної ескалації – як вертикальної (посилення рівня інтенсивності конфлікту), так і горизонтальної (поширення конфлікту на інші країни і регіони).

**Ключові слова:** збройно–політичні конфлікти, гібридна війна, локальна війна, інформаційна війна, регіональні конфлікти, суб'єкти протистояння.

*The aim of the research – to study and analyze the gist and forms of internal armed and political conflicts.*

*It has been reviewed the scientific publications, the result of which became the theoretical basis for studying the development peculiarities of internal armed and political conflicts.*

*It has been determined the content and scope of the basic concepts of the research. The author proposes the notion «internal armed» as a military confrontation [because of impossibility of managing the situation only by police (militia)] government forces (army, divisions of the Ministry of Internal Affairs, special anti–terrorism forces) and illegal armed groups (which correspond with their organization and the nature of actions to the certain criteria) or between such formations for the benefit of territorial integrity as well as strengthening national security in the format of a certain legal field.*

*It has been defined the typology of internal armed conflicts which can be carried out to several factors: determination of conflict; spatial parameters; duration in time; activity (intensity) of participants' actions.*

*The methodology lies in applying the dialectical and historical methods of the research as well as the method of the terminological analysis.*

*It has been defined that during the modern internal armed and political conflicts the special part is assigned to use of mass media as an influencing factor for the opponent to achieve necessary political or military advantages along with to use of modern information computer technologies for systems destruction of opponent's military and civil management and with the prospecting purpose.*

*It is proved that modern Ukraine faces a number of threats and challenges, among which one of the main is the decision of the armed and political conflict in the east regions of the country and restoration of territorial integrity.*

*It has been characterized that the greatest danger is not so much growth of the internal conflicts, as increasing their destabilizing potential. The study led to the following overall finding. The modern conflicts combine the most dangerous features of both international and intra–state conflicts. One of them can consider the possibility of their accelerated escalation – both vertical (increasing of intensity level of the conflict), and horizontal (the spread of conflict to other countries and regions).*

**Keywords:** the armed and political conflicts, hybrid war, local war, information warfare, the regional conflicts, subjects of opposition.

**Постановка проблеми.** На всіх етапах розвитку людства війни та збройні конфлікти були неодмінними його супутниками. За підрахунками інститутів, що займаються питаннями воєнної історії, з часу закінчення другої світової війни було лише двадцять шість днів абсолютного миру. Це є свідченням на користь того, що варто розглядати і вивчати особливості всіх сучасних форм збройної боротьби – від невеликих збройних сутичок до широкомасштабних збройних конфліктів.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** На початку ХХІ ст. кількість воєнно–політичних конфліктів не зменшується. Згідно з даними інститутів, що досліджують проблеми миру, за період після закінчення «холодної війни» на планеті виникло понад 60 значних воєнно–політичних конфліктів. Серед них лише декілька були міждержавними (Індія – Пакистан, Ефіопія – Еритрея, Ізраїль – Палестина, США – Ірак, Росія – Грузія), решта – внутрішньо–державними. Така тенденція внутрішньо–суспільних криз безпосередньо вплинула на всі держави світу. Все частіше і активніше розпалюються внутрішні збройно–політичні конфлікти, що дестабілізують суспільно–політичні відносини внутрі держави, підривають її економічні, політичні й духовні основи, вносять розбрат в міжнаціональні, міжконфесійні, міжкультурні відносини в державі. Тому важливим представляється вивчення та аналіз природи виникнення і форм існування такого типу збройно–політичних конфліктів, як внутрішні.

Аналізуючи історичні етапи дослідження даної проблеми, визначення її природи і сутнісних компонентів слід зазначити, що вона потребує більш широкого діапазону її вивчення та осмислення. В Україні нею займається ряд науковців, зокрема, А. Бандурка, О. Батрименко, Г. Перепелиця, М. Рильська, В. Смолук, Є. Магда, С. Сірий та ряд інших, які в тій чи іншій мірі в наукових доробка висвітлюють питання збройно–політичних конфліктів внутрішнього характеру.

Питаннями визначення власне понять, пов'язаних із внутрішніми збройно–політичними конфліктами, дослідженням їх природи та типологією їх прояву в сучасних умовах стало предметом інтересу як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників даної проблеми.

Найвідоміші серед них – М. А. Рильська, Е. А. Степанова, А. Г. Здравомислов, С. Віте, Я. Етингер. Та ін. Зокрема, М. А. Рильська виділяє соціально–політичну складову внутрішньо–політичного конфлікту як ключову ознаку виникнення внутрішніх збройно–політичних конфліктів, оскільки найбільша ймовірність переростання кризової ситуації у збройну форму розв'язання притаманна надзвичайним ситуаціям соціального характеру. За її визначенням внутрішньо–політичний конфлікт – виняткова за заходами, що вживаються для його розв'язання, і вища за рівнем соціальної напруженості форма внутрішньодержавного конфлікту; є однією із форм силового розв'язання соціально–політичних протиріч. Як і в будь–якому соціальному явищі, йому властиві певні характерні риси. З одного боку, внутрішній збройно–політичний конфлікт – це кризова форма надзвичайної ситуації соціального характеру, підставами виникнення якої можуть бути як конфлікти різних видів (економічні, політичні, міжнаціональні, регіональні тощо), так і надзвичайні обставини кримінального характеру. З іншого боку, конфлікт такого типу «може виникнути у формі збройного інциденту, збройної акції та інших збройних зіткнень обмеженого масштабу і стати наслідком спроби розв'язати національні, етнічні, релігійні та інші суперечності за допомогою засобів збройної боротьби» [4].

**Виклад основного матеріалу.** Збройно–політичні конфлікти – звичне явище в демократичному суспільстві. Їх особливість полягає в тому, що вони можуть перерости у великомасштабні громадські події (повстання, масові безладдя, революції, громадянські війни). Для багатьох сучасних політичних конфліктів характерний міжнаціональний аспект; майже в усіх випадках збройно–політичний конфлікт є одночасно національним або має таку сторону, як «урапатріотичний», сепаратистський або релігійний рух.

Небезпечність збройно–політичних конфліктів внутрішнього характеру зумовлена високим рівнем імовірності розвитку непрогнозованих і некерованих дій з боку порушників громадського порядку, кількість яких може дуже швидко збільшуватися та згодом перетворитися на агресивний натовп. Маловтішними є й наслідки цих конфліктів. Зазвичай вони супроводжуються величезною кількістю травм, які отримують учасники конфлікту завдяки нерідкому використанню різних видів як холодної, так і вогнепальної зброї, застосуванню неконтрольованого насильства, жорстокого поводження, руйнування, пограбування, нехтування установленими нормами поведінки, зневажливым ставленням до працівників правоохоронних органів.

У багатьох країнах прийнято використовувати поняття «внутрішній збройний конфлікт» як форму розв'язання політичних, економічних, національно–етнічних, релігійних та інших протиріч із застосуванням засобів збройної боротьби конфліктуючими сторонами. Істотним є і те, що внутрішній збройно–політичний конфлікти

у сучасному світі дуже часто поєднуються, а то й зливаються з таким явищем, як тероризм. Характер, інтенсивність терористичних, бандитських, диверсійних акцій, кількість залучених до цього сил і засобів досягли таких масштабів, що можуть бути трактовані як відкритий збройний військовий конфлікт внутрішнього характеру.

Важливо відрізнити збройно–політичний конфлікт від заворушень усередині країни. В обґрунтовуючих документах Міжнародний Комітет Червоного Хреста висловив думку, що заворушення всередині країни можна назвати ситуації, «які не є неміжнародними збройними конфліктами як такими, але в яких існує протистояння всередині країни, що характеризується певним ступенем серйозності або тривалості та актами насильства. Останні можуть набирати різних форм – від спонтанних актів протесту до боротьби між більш–менш організованими групами і владою. У таких ситуаціях, які не обов'язково переростають у відкриту боротьбу, влада широко використовує сили поліції або навіть збройні сили, щоб відновити порядок всередині країни». Ситуації напруженості всередині країни включають менш насильницькі обставини, наприклад, масові арешти, велику кількість «політичних» в'язнів, тортури або інші види незаконного поводження, насильницькі зникнення і (або) призупинення дії основних судових гарантій [5, с. 6].

На основі узагальнення наведених точок зору щодо внутрішньодержавних воєнних конфліктів та визначених критеріїв під терміном «збройний конфлікт всередині держави» слід розуміти військове протиборство [через неможливість управління ситуацією лише силами поліції (міліції)] урядових сил (армії, підрозділів МВС, спецпідрозділів та суб'єктів боротьби з тероризмом) і незаконних збройних формувань (що відповідають певним критеріям за своєю організованістю і характером дій) або між такими формуваннями в інтересах територіальної цілісності та зміцнення безпеки держави у форматі певного правового поля. Вважатимемо також, що поняття «збройний конфлікт всередині держави» тотожне поняттям «збройний конфлікт неміжнародного характеру» та «внутрішній збройний конфлікт» [2].

Типологію внутрішніх збройних конфліктів може бути здійснено за кількома чинниками: за детермінацією конфліктності; за просторовими параметрами; за тривалістю у часі; за активністю (інтенсивністю) дій учасників. Правильна типологія можливих конфліктів на території України дозволить визначити їх сутність і можливі рушійні сили, що дасть змогу правильно спланувати діяльність силових структур щодо недопущення переходу конфлікту в його силову фазу або локалізувати і розв'язати його ще на початку ескалації за низької інтенсивності його перебігу.

Незважаючи на локальний та регіональний характер сучасних внутрішніх збройно–політичних конфліктів застосування в них сучасних засобів ведення збройної боротьби (у



тому числі компонентів зброї масового знищення) має катастрофічні економічні, техногенні, екологічні, соціальні та інші наслідки. Ці конфлікти мають широку амплітуду причин власної дії, різноманітні методи боротьби, різні завдання і прагнення, різноманітні види застосування зброї. Це, наприклад, збройне зіткнення за оволодіння певною частиною території (територіальні конфлікти); суперечки міжетнічні, міжплеменні чи міжконфесійні; протистояння в боротьбі за ринки збуту, за сфери економічного впливу.

Під час проведення сучасних внутрішніх збройно-політичних конфліктів («гібридної війни») особлива роль відводиться використанню засобів масової інформації, як фактору впливу на супротивника для досягнення необхідних політичних або воєнних переваг (медіа війна), а також застосуванню сучасних інформаційних комп'ютерних технологій для руйнування (дезорганізації) систем військово-цивільного управління супротивника та з розвідувальною метою (кібервійна). Супротивні сторони створюють програми для дезінформації та демотивації ворога, провокують агресивність. Сторони конфлікту створюють мотивуючі патріотичні відео для того, щоб залучити більшу кількість добровольців у свої ряди. В умовах сучасного глобалізованого суспільства важливу роль в справі мобілізації населення на активні дії належить електронним засобам масової інформації – перш за все телебачення і радіо. Мері Калдор попереджає, що ефект їх впливу на населення, особливо в сільській місцевості, не можна недооцінювати. На відміну від «опосередкованого впливу» друкованих засобів інформації і пропаганди, радіо і телебачення впливають на свідомість безпосередньо. Радіо і телебачення знаходяться зазвичай під державним контролем, проте недержавні сили і структури можуть вдаватися до аналогічних засобів у формі супутникового теле і радіомовлення та інших засобів впливу.

Серйозними і небезпечними стають збройно-політичні конфлікти, пов'язані з боротьбою класів, соціальних і політичних угруповань за владу, за домінування в суспільстві, повстання проти диктатури, певного політичного режиму, що нерідко призводить до розгортання громадянської війни. Нерідко внутрідержавні збройно-політичні конфлікти розпалюються в результаті «суверенізації» новоутворень, намагання вийти з-під контролю «метрополії», так звані сепаратистські війни. Часто збройно-політичні конфлікти виникають на ідеологічному ґрунті, так звані війни вільнодумства: комуністичного капіталістичного, комуністичного фашистського, геноцид на расовому, національному, конфесійному ґрунті) [3].

Доречним виглядає поділ внутрішніх збройно-політичних конфліктів відповідно до типів суб'єктів політики на інституціональні та неінституціональні, оскільки першою дією, стадією врегулювання конфлікту слід вважати інституціоналізацію, яка передбачає діяльність,

спрямовану на приведення несумісних інтересів у відповідність з деякими порядками – «правилами гри», а неорганізовані індивіди потенційно являють собою більш небезпечне джерело підтримки для екстремістських сил ніж ті, що належать до організованих груп. При залученні у внутрішній конфлікт політичних партій чи інших політичних інститутів, конфлікт переходить із фази відносної стихійності у фазу, що характеризується певною колективною дисципліною. Ескалація ж збройного насильства в сучасних конфліктах характерна в основному для неструктурованих груп, у яких відсутня чітка організація й керівництво.

В якості основних структурних елементів й параметрів сучасних збройно-політичних конфліктів мають бути учасники конфлікту, форма й рівень їхньої залученості в конфлікт, їхні інтереси, ресурси, цілі, причини, об'єкт, предмет, масштаб конфлікту, конфліктні установки, конфліктна поведінка, етапи конфлікту, потенціал конфлікту, середовище, інформаційне спостереження за розвитком збройно-політичного конфлікту. Для кожного з параметрів пропонується набір характеристик за якими можна оцінити вплив змін параметрів на хід конфлікту.

Головною метою сучасних збройно-політичних конфліктів, як і раніше, є ліквідація опору супротивника та спонукання його до безумовного виконання волі переможця, досягнення якої передбачається за рахунок фізичного насильства над збройними силами, руйнування систем державного і військового управління, об'єктів критичної інфраструктури тощо. При цьому зростає роль непрямих (невоєнних) дій на противника: політичних, дипломатичних, економічних, екологічних, інформаційно-психологічних операцій та інших (тобто відбувається «стирання» чіткої межі між політичним конфліктом та початком збройного протистояння – воєнними діями) [1].

Внутрішньо-державний збройно-політичний конфлікт в Афганістані продовжується з 2015 року. Новим виток подій пов'язаний з виводом сил НАТО з Афганістану, внаслідок чого відбулось підвищення активності діяльності бойовиків, в основному сил Талібану та Ісламської держави. Збройний внутрі-політичний конфлікт у Ємені продовжується з 2014 року. Розпочався як конфлікт між військами керівництва країни та прихильників шійзму. Також потім до воєнних дій приєднались сили Ісламської держави та Аль-Каїди. З країни втекли її керівники (президент, кабінет міністрів). Воєнні дії тривають з перемінним успіхом, новий виток протистояння пов'язаний з поверненням до Ємену її колишніх керівників заради відновлення своєї влади.

Конфлікт у Лівані продовжується з 2011 року та пов'язаний з подіями Арабської весни та воєнних дій в Сирії. Сторонами конфлікту є армія Лівану та терористи Ісламської держави і – Аль-Каїди.

Збройно-політичний конфлікт внутрішнього характеру на сході України продовжується з 2014 року. В ньому беруть участь сили Збройних сил України, добровольчих батальйонів, українські

націоналісти, групи патріотично налаштованої молоді. Зі сторони Росії є факти перебування російських регулярних військ, найманих бандформувальників, російських націоналістів. Конфлікт призвів до знищення економіки Донбасу, занепаду промисловості та рівня життя громадян, виїзду та міграції великих груп населення східних регіонів. Особливістю цього конфлікту є невикористання повітряних сил та закриття повітряного простору після кількох терористичних актів, основним з яких було збиття пасажирського літака малайзійської авіакомпанії. Незважаючи на дії міжнародних організацій, таких як ОБСЄ, конфлікт продовжується та має риси такого, що буде тривати довгий час.

Сьогодні Україна стоїть перед рядом загроз і викликів, серед яких одним із основних є вирішення військово-політичного конфлікту у східних регіонах країни і відновлення територіальної цілісності нашої держави. Відтак пошук шляхів вирішення даного протистояння є дуже актуальним на сучасному етапі.

Проблема розв'язання східноукраїнського конфлікту належить до суперечностей українського суспільства, які визначатимуть його долю на найближчі десятиліття. Проте під час цього конфлікту склалася ситуація, за якої національні інтереси українського народу підмінюються інтересами правлячих кіл України, що позбавляє можливості знайти спільну основу для інтеграції доведених до розколу частин суспільства, які представлені населенням Донбасу та іншої частини України.

Що стосується кризового врегулювання, то найбільшою небезпекою є не стільки зростання внутрішньодержавних конфліктів, скільки підвищення їх дестабілізуючого потенціалу. Сучасні конфлікти поєднали в собі найнебезпечніші риси як міжнародних, так і внутрішньодержавних конфліктів. Однією з них можна вважати можливість їх прискореної ескалації – як вертикальної (посилення рівня інтенсивності конфлікту), так і горизонтальної (поширення конфлікту на інші країни і регіони).

#### Список використаних джерел

1. Батрименко, ОВ., 2004. 'Деякі особливості та витоки сучасних збройно-політичних конфліктів', *Політологічний вісник: Збірник наукових праць*, Вип. 76, с. 43–47.
2. Лавніченко, ОВ., Голдевський, СО., 2015. 'Сутність збройного конфлікту всередині держави та підходи до його типології', *Честь і закон*, №4 (55), с. 4–13.
3. Насиновский, ВЕ., 1996. 'Вооруженные конфликты. Поиск решений', М.: *Объединенная редакция МВД РФ*, 128 с.
4. Рылская, МА., 2001. 'Внутренний вооруженный конфликт. Проблемы урегулирования (организационно-правовой аспект): автореф. дис. ... канд. юрид. наук: [спец.] 12.00.14 «административное право, финансовое право, информационное право»', Москва, 15 с.
5. Шиндлер, Д., 1994. 'Международный комитет Красного Креста и права человека', М.: *Международ. Ком. Крас. Креста*, 15 с.

#### References

1. Batrymenko, O.V., 2004. 'Deiaki osoblyvosti ta vytyky suchasnykh zbroino-politychnykh konfliktiv (Some features and

sources of the modern armed and political conflicts)', *Politolohichnyi visnyk: Zbirnyk naukovykh prats*, Vyp. 76, s. 43–47.

2. Lavnychenko, O.V., Holdevskiy, S.O., 2015. 'Sutnist zbroinoho konfliktu vseredyni derzhavy ta pidkhody do yoho typolohii (The essence of armed conflict within the state and approaches to its typology)', *Chest i zakon*, №4 (55), s. 4–13.

3. Nasinovskii, V.E., 1996. 'Vooruzhennyye konflikty. Poisk reshenii (Armed conflicts. Finding solutions)'. M.: *Obedinennaia redaktsiia MVD RF*, 128 s.

4. Rylskaia, M.A., 2001. 'Vnutrennii vooruzhennyi konflikt. Problemy uregulirovaniia (organizatsionno-pravovoi aspekt): avtoref. dys. ... kand. iurid. nauk: [spets.] 12.00.14 «administrativnoe pravo, finansovoe pravo, informatsionnoe pravo» (Internal armed conflict. Settlement problems (organizational and legal aspect): dissertation abstract for PhD in Law Science degree: [specialization] 12.00.14 «administrative law, financial law, information law»)', Moscow, 15 s.

5. Shindler, D., 1994. 'Mezhdunarodnyi komitet Krasnogo Kresta i prava cheloveka (International Committee of the Red Cross and human rights)', M.: *Mezhdunar. Kom. Kras. Kresta*, 15 s.

\* \* \*

УДК 37.014.523(477)

**ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ  
СУЧАСНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ**  
**PROBLEMS OF THE DEVELOPMENT OF  
MODERN RELIGIOUS EDUCATION IN UKRAINE**

**Фуркало В. С.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії та суспільних дисциплін, Уманський  
державний педагогічний університет ім. Павла  
Тичини (Умань, Україна), e-mail:  
1010bios1989@gmail.com

**Furcalo V. S.,**

*Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Department of Philosophy and Public Disciplines Pavlo  
Tychyna Uman State Pedagogical University (Uman,  
Ukraine), e-mail: 1010bios1989@gmail.com*

*Розглядається проблема розвитку сучасної релігійної освіти в Україні. Автор визначає методологічні засади аналізу проблеми релігійної освіти, здійснює порівняльний аналіз сучасної української практики із існуючими європейськими моделями релігійної освіти, аналізує історичний досвід процесу творення релігійної освіти в Україні, його правові і концептуальні засади. Автор доходить висновку, що вітчизняна модель релігійної освіти є тісно пов'язаною із радянського доктринаю «відділення церкви від школи», яка на практиці була частиною політики ізоляції церкви і витиснення її на периферію суспільного життя. Зміни відбуваються украй інерційно. Українська політика і практика щодо релігійної освіти суперечить базовим європейським принципам щодо прав і свобод людини. Творення сумісної із європейською моделі відносин держави і церкви, держави громадянина, щодо релігійної освіти, потребує подальших законодавчих і політичних змін щодо децентралізації освіти і забезпечення рівних прав і свобод громадянина щодо навчання відповідно до власних переконань.*

**Ключові слова:** релігійна освіта, Україна, права людини.

*The article deals with a problem of development of religious education in modern Ukraine. The author defines methodological principles regarding analysis of the problem, and provides comparative analysis of contemporary Ukrainian practice concerning existing European models of religious education. We analyze historical experience of the process of creation of religious education in Ukraine, its legal and conceptual foundations. The author concludes that the national Ukrainian model of religious education is closely linked with the Soviet doctrine of the «separation the church from school», which means in practice were part of the policy directed to isolation of the church and pushing it to the periphery of public life. Changes take place very inertial. Ukrainian politics and practice regarding religious education are in conflict with the fundamental European principles of human rights and freedoms. Creation of a European model of relations between the state and the church, the state and the citizen, in area of religious education, requires further legislative and political changes directed to decentralization of education and provision of equal rights and freedoms to all citizens in relation to learning in accordance with their own faith and convictions.*

**Keywords:** religious education, Ukraine, human rights.

**Постановка проблеми.** Як правило, необхідність релігійної освіти пов'язують із завданнями морального виховання молодого покоління [1], переборення «морально-етичної катастрофи» [2]. Це дійсно так, але її роль і значення виходять поза межі суто виховання молоді. Зараз українське суспільство переживає зтяжну трансформацію, пов'язану із глибокими негативними змінами у його соціокультурній сфері, які відбувалися протягом попереднього століття. Хоча від відновлення державної незалежності і демократичного правління вже минуло більш ніж чверть віку, процес дерадянізації виявився важким і розтягнутим у часі. Одним із його аспектів є визначення українського суспільства зі своїм ставленням до суспільної ролі

віри і релігії, зокрема, до вироблення відповідної моделі релігійної освіти у країні. Актуалізації даної проблеми у теперішній час сприяє низка обставин. Це набуття канонічного статусу автокефальною Православною Церквою України, запровадження європейських принципів у шкільну та вищу освіту, перехід до профільного навчання у середніх навчальних закладах та ін.

Історично склалося, що в незалежній Українській державі протягом тривалого часу зберігається властиве радянській ідеології розуміння принципу «відділення церкви від держави, і школи від церкви» надане ще Декретом РНК РСФРР від 20 січня (2 лютого) 1918 р., й закріпленого наступними актами радянської влади. Метою радянського розуміння принципу відділення церкви від держави була суспільна стигматизація і інформаційна ізоляція релігії, перетворення її у своєрідне соціальне «гетто» для суворо обмежених і нечисленних кіл населення. Будь-яка спроба вийти (або увійти) у «гетто» розглядалася як порушення принципу відділення. Цікаво, що формула ленінського Декрету була буквально повтореною у ст.35 Конституції України.

Хоча формальні обмеження на діяльність релігійних конфесій були зняті, радянське розуміння «відділення» церкви від школи (освіти), залишалось, й залишається доволі інерційним. Проявом цього була відсутність правових засад для розвитку релігійної освіти. Між світською та релігійною освітою в Україні «зводився глухий мур», утворювалася ситуація штучної їх ізоляції і протиставлення одна іншій [3]. За виліком заступника голови Комітету ВР з питань культури і духовності Віктора Єленського, в Україні склалася унікальна для Європи ситуація, адже там немає країн «які б забороняли Церквам відкривати публічні школи та вищі навчальні заклади» [4]. Лише із ухваленням Закону України від 2 липня 2015 р. «Про внесення змін до деяких законів України щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів» цю ситуацію було змінено де юре [5]. Закон дозволяє релігійним громадам створювати (виступати суб'єктами засновниками) не лише духовних, але й загальноосвітніх навчальних закладів.

Згаданий Закон має безперечно велике значення, проте, вироблення конкретної національної моделі сучасної релігійної освіти залишається проблемою, яку ще треба буде розв'язати.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблемі розвитку сучасної релігійної освіти в Україні присвячено низку наукових публікацій. Це роботи О. Панасенка, В. М. Поповича, В. Кришмарел, М. М. Палінчак. Великого значення мають роботи і суспільна позиція В. Єленського. Здебільшого, у працях аналізується порівняльний досвід щодо запровадження релігійної освіти у країнах Європи. Його аналіз дозволив виділити певні моделі, властиві групам країн, та визначити їх правові і соціокультурні засади. У вітчизняній літературі проведений ґрунтовний аналіз законодавчих засад розвитку релігійної освіти



в Україні, зокрема, законодавчих положень, які були на заваді утворенню релігійних навчальних закладів і поширенню даної освіти. Великої уваги вітчизняні дослідники приділяють дискусії щодо змісту та форм релігійного викладання.

**Мета статті.** Метою статті є дослідження сучасного стану розвитку релігійної освіти в Україні і визначення перспектив формування її національної моделі щодо українського суспільства.

**Виклад основного матеріалу.** Релігійна освіта є складним суспільним явищем, аналіз якого потребує класифікацію її рівнів і виявів. По-перше, існує поділ між професійною релігійною освітою, завдання якої є підготовка священнослужителів та професійних теологів, та непрофесійною релігійною освітою для широких кіл населення. В Україні діють близько 170 професійних духовних навчальних закладів, де богословську освіту здобувають до 20 тис. осіб [6]. За Д. Джарвісом, ми можемо вирізнити три типи «непрофесійної» релігійної освіти. Це так зване «наставлення» – викладання догматичних положень певної релігії її послідовникам. У демократичній світській країні, даний рівень передбачає свідому згоду щодо такого навчання, він може читатися священнослужителями. У загальноосвітніх школах «наставлення» (катехізація) може бути представленим курсами за вибором. «Релігієзнавство» є наступним рівнем, воно передбачає викладання історії певної релігії, або науковий аналіз її положень, і може забезпечуватися вчителями загальноосвітніх шкіл. «Етичне виховання» являє собою виклад етичних норм і інформації виховного характеру, заснований на матеріалах певної релігійної течії. Цей рівень також забезпечується викладачами загальноосвітніх шкіл [7].

Іншим аспектом поділу є релігійна освіта у конфесійній, загальноосвітній та вищій школах. Конфесійні навчальні заклади утворюються релігійними громадами. В умовах сучасної України вони представлені щонайбільше невеликими школами (класами). За даними Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України за станом на 1 січня 2018 р. у країні діяли 13295 таких закладів, у тому числі 5960 православних, 2576 католицьких, 4567 протестантських конфесій, 64 юдейські, 75 ісламські [8]. Як можна відзначити, наведені цифри не відповідають ані реальній суспільній значимості таких класів, ані етно-конфесійному складові населення України.

Система релігійної освіти має свої особливості відповідно до своєї національної моделі, яка складається історично і визначається характером відносин держави і церкви й суспільства і церкви, особливостями догматики і суспільною роллю наявних релігійних конфесій тощо. Так, аналізуючи досвід України, ми порівнюємо її із культурно і конфесійно близькими європейськими країнами [3]. За класифікацією Ф. Купріянова, в основу якої покладено самий принцип щодо

можливості присутності релігійної освіти у системі національної, перш за все, шкільної, освіти, можна виділити наступні моделі. До першої групи належать країни, де викладання основ релігії прямо припускається і передбачається у шкільній програмі. До другої групи – країни, де таке викладання лише дозволяється, до третьої групи – де такий дозвіл може мати місце у недержавних (приватних, католицьких тощо) школах, до четвертої – країни, де релігійне викладання є повністю забороненим [9]. У останні роки відбувається корекція національних моделей релігійної освіти країн Європи через зростання питомої ваги етно-конфесійних груп населення, які сповідують іслам [10]. Отже, реальна практика країн Європи є досить далекою від української моделі.

Спроби відходу від радянської практики суспільної ізоляції релігійної освіти в Україні відбуваються із 1990-х рр. Із 1992 р. в Україні, переважно у західних областях, починає викладатися курс за вибором «Основи християнської етики», або подібні за назвою. За оцінкою В. Кришмарел, ним було охоплено до чверті середніх навчальних закладів [10]. За даними опитувань Українського центру економічних і політичних досліджень імені О. Разумкова, більше половини українців схвалюють надання змісту освітніх курсів «нейтрального» (не матеріалістичного, не релігійного) характеру, а також знань, які ознайомлюють учнів із основними православної етики та культури. Більші стійким їх схвалення було характерним для західних регіонів [11]. У середніх школах Києва американською корпорацією «Інтенсивна християнська освіта» відкривалися паралельні класи «шкіл майбутнього», де поглиблено викладалися біблійні дисципліни, а учням прищеплювалися основи християнської духовної культури у її варіанті, характерному для традиційного християнства США [3].

Із початку 2000-х рр. питання державної акредитації релігійних навчальних закладів було актуалізоване через приєднання України до Болонської декларації, що потребувало узгодження українських освітніх стандартів із європейськими [12; 13]. Після Помаранчевої революції були здійснені низка кроків у відповідному напрямі. У 2005 р., відповідно до доручення Президента України, створювалася комісія із розробки нових навчальних курсів духовно-морального спрямування, які б базувалися на релігійній етиці. Синхронне введення аналогічних курсів у Росії також виступало стимулюючим чинником. Із 1 вересня 2005 р. за вибором батьків у 5–6 класах загальноосвітніх шкіл мали викладатися предмети «Етика» або «Основи християнської етики» [10]. Визначалося, що «Основи християнської етики» спрямований на розвиток традиційних для України моральних цінностей і не є пов'язаним із релігійними обрядами. Особливо підкреслювалося, що його метою є виховання толерантності і здатності молоді до життя у полікультурному суспільстві [14].

У сукупності, положення українського законодавства зводилися (і переважно зводяться) до наступного: релігійні знання мають бути «нейтральними» і не пропагувати певну релігію; їх надання не має супроводжуватися «культовими заходами» (наприклад, молитвою); вони мають викладатися світськими викладачами; представники церков можуть залучатися лише як консультанти до формування навчальних програм [11]. До 2015 р. українське законодавство цілою низкою положень безпосередньо забороняло релігійним громадам брати будь-яку участь у освітньому процесі і у житті загальноосвітніх навчальних закладів [15].

Українська національна модель щодо релігійної освіти знаходиться у суперечності із міжнародними стандартами у сфері освіти – European Convention and EU Charter of Fundamental Rights, Конвенції про права дитини – якими гарантуються права батьків на обирати навчальний заклад для своєї дитини, у відповідності до власних світоглядних і релігійних переконань [4]. Аналогічні вимоги містять основоположні документи ООН та ЮНЕСКО [16]. Права релігійних громад в Україні обмежувалися не лише стосовно релігійної освіти, але й і у більш фундаментальному контексті. У 2005 р. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» було піддано критиці співдоповідачами Комітету ПАРЄ з питань виконання обов'язків і зобов'язань державами членами Ради Європи. Закон містив цілу низку дискримінаційних положень щодо віруючих. Широке громадське обговорення, яке відбувалося поряд зі створенням нової редакції закону, не сприяло його проходженню через парламент [17]. Низку змін до Закону було внесено лише у 2014 р., та у 2018–2019 рр.; у тому числі, це були зміни, які були внесені відповідно до рішення Конституційного суду України від 8 вересня 2016 р., яким окремі положення Закону визначалися неконституційними.

На думку низки фахівців, висловлену, зокрема, Г. Азаренковою, у сучасних умовах релігійна освіта у загальноосвітніх навчальних закладах має набувати характеру кросс-культурного дослідження, зосереджуючи увагу на визначенні духовних цінностей ряду релігій [14]. Такий погляд знаходить підтримку із-зовні, оскільки відбиває позицію однієї із сторін у європейській політичній дискусії щодо мультикультуралізму. Генеральний секретар Міжнародної Асоціації Істориків Релігії Т. Єнсен у своїй лекції, яка відбулася у квітні 2013 у Києві вказував, що у українській загальноосвітній школі потрібно надавати загальні знання про релігію, які б не пов'язувалися із однією релігійною традицією, але розповідали би про всі релігії світу [18]. У той же час, для України є украй важливою та ж мотивація, яка призводила до відтворення загальної системи релігійної освіти у Франції та Німеччині. Релігійна освіта є необхідним компонентом культурної єдності народу [1].

Настрої у самому українському суспільстві щодо проблеми релігійної освіти є досить строками, про що свідчать типові для багатьох

українців приклади думок, наведені у інтерв'ю каналом «24tv.ua» [19]. Визначається українська «звичка – вірити внутрішньо, індивідуально», яка на практиці може слугувати прикриттям невігластву. «Узагальнююче» мислення є властивим і для фахівців. М. Закович вказує на різність християнських конфесій у підходах до змісту дисциплін із релігійної освіти, і зазначає, що «за відсутності єдиної думки серед представників різних релігійних організацій не варто поспішати із запровадженням християнської етики в усіх класах загальноосвітньої школи» [20]. Але відсутність єдиного погляду конфесій на конкретний зміст релігієзнавчих дисциплін є природною і пов'язується із світоглядними відмінностями, обґрунтованими їх догматичними положеннями.

Окремим проблемним питанням є релігійна освіта у вищій школі. Студенти вищих навчальних закладів проходять низку дисциплін, які надають їм певні світоглядні компетенції.

У сучасних умовах повторення цього досвіду є проблематичним через відсутність бази – відповідного університетському рівня вищої релігійної (теологічної, богословської) освіти. Поширеною є точка зору щодо релігієзнавства, як дисципліни, яка може із успіхом викладатися у університетах. Спеціалізовані вчені ради вищих навчальних закладів України надають наукові ступені кандидатів наук за спеціальністю «Релігієзнавство». М. Закович аргументує доцільність викладання «Релігієзнавства» як засобу релігійної освіти студентів вищих навчальних закладів. Опонуючи думці Єпископата Полтавського і Кременчуцького голови Синодального відділу релігієзнавчої освіти УГОД (РП), Філіпа (Осадчого), М. Закович розвиває властиве вітчизняній школі релігієзнавство положення щодо єдності загальнолюдських принципів моралі, які «освятили християнство», але які виникли задовго до появи християнства і стали надбанням людства [20]. Данні положення властиві минулого і не поділяються самими релігійними конфесіями. Отже, розвиток релігійної освіти у вищій школі має особливу актуальність. Дане завдання потребує поєднання зусиль педагогів, богословів і релігієзнавців [21].

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Таким чином, розвиток сучасної релігійної освіти в Україні потребує вирішення низки проблем. Поширені у суспільстві та у академічному співтоваристві погляди на релігійну освіту відзначаються інерційністю та мають відбиток характерних для радянської доби стереотипів. Вони ж суперечать фундаментальним європейським принципам щодо прав батьків на вибір змісту освіти для дітей відповідно до власних переконань і поглядів.

Принцип відділення церкви від школи має набути позитивного трактування у дусі європейських цінностей свободи і вільного вибору. Запровадження відділення церкви від держави має розумітися у своєму оригінальному, європейському сенсі – як свободу релігійних конфесій від

нав'язливою опіки із боку влади, та як можливість громадян вільно сповідувати власні переконання. Рудименти радянського розуміння даної тези – як ізоляцію церкви і витиснення релігії на периферію суспільного життя – не мають закріплюватися у законодавстві і державній політиці.

Відповідно до цього на суспільному порядку денному є реалізація положень оновленого законодавства, яке надає релігійним громадам можливості щодо утворення навчальних закладів. Їх реалізація має відбуватися у загальному руслі реформування освіти України відповідно до її децентралізації і забезпечення рівних можливостей для розвитку навчальних закладів усіх форм власності. необхідною є розробка стандартів освіти, які б враховували і інтегрували у себе утворювані релігійними громадами навчальні заклади. Нагальним є перехід до моделі релігійної освіти сумісної із відповідними європейськими моделями.

У галузі вищої освіти актуальними є заходи із академічної інтеграції вищих богословських навчальних закладів та університетської освіти. Такі заходи мають включати сумісність стандартів освіти і визнання державою наукових ступенів і звань у галузі академічного богослов'я.

#### Список використаних джерел

1. Панасенко, О., 2012. 'Основні тенденції розвитку релігійної освіти в Україні (на прикладі православ'я)', *Філософія освіти*, 1–2, с.260–272.
2. Самойленко, ОА., 2008. 'Релігійна освіта в Україні: проблемні питання', *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*, 37, с.203–205.
3. Паренюк, А., 2017. 'Реформа освіти в Україні: релігійний аспект', *Українформ*. Доступно: <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/2177430-reforma-osviti-v-ukraini-religijnij-aspekt.html> [11 Лютий 2018].
4. 'Про внесення змін до деяких законів України щодо заснування релігійними організаціями навчальних закладів: Закон України від 28.09.2017 р. №498–VIII'. Доступно: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/498-19> [10 Лютий 2018].
5. 'Освіта і церква: стан релігійної освіти в Україні. Репортаж про будівництво церкви з міста Яремча на Івано-Франківщині. Розповідь про Язловецький монастир на Тернопільщині', 2004, *Радіо Свобода*. Доступно: <https://www.radiosvoboda.org/a/919726.html> [11 Лютий 2018].
6. Джарвіс, Д., 2003. 'Религия и религиозное образование в государственных средних школах: современные подходы', *Религия и право*, 1. Доступно: <http://www.mhs548.ru/2/10/page6.php> [11 лютого 2018].
7. 'Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2018 р.)'. Доступно: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2018/70440/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/). [11 лютого 2018].
8. Купріянов, Ф., 2018. 'Проблемы государственного контроля за обеспечением свободы совести в сфере образования'. Доступно: [https://kupriyanov.org/rus/sales\\_department/page106.html](https://kupriyanov.org/rus/sales_department/page106.html). [11 лютого 2018].
9. Кришмарел, В., 2013. 'Релігійна освіта в державних школах: європейський та український контекст', *Проблеми сучасного підручника*, 13, с.121–130.
10. Романова, О., 2006. 'Релігійний компонент в системі освіти: підходи до державного регулювання', *Політичний менеджмент*, 6, с.98–107.
11. Решетніков, Ю., 2007. 'Подальші перспективи гармонізації державно-конфесійних відносин в Україні', *Толерантність міжконфесійних відносин: матеріали конференції Євро-Азійської акредитаційної асоціації духовних навчальних закладів (24 жовтня 2007 р., м. Запоріжжя)*. Доступно: [https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials\\_conferences/44127/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/44127/) [11 Лютий 2018].

12. Попович, ВМ., 2017. 'Тенденції і перспективи розвитку православної богословської освіти в Україні', *Філософія освіти*, 37, с.144–155.

13. Азаренкова, Г., 2015. 'Релігійна освіта в сучасній школі України', *Світосгляд – Філософія – Релігія*, 8, с.113–122.

14. Ковровський, ІГ., 2008. 'Педагогічний та правовий аспекти визначення поняття «світська освіта»', *Наука. Релігія. Суспільство*, 1, с.228–233.

15. Коваленко, Л., 2005. 'До проблем релігійної освіти у світській державі'. Доступно: <https://risu.org.ua/ua/index/expert-thought/analytic/8897/>. [11 Лютий 2018].

16. Палінчак, ММ., 2011. 'Релігійна освіта в школах: вітчизняна та зарубіжна практика', *Наукові записки Ужгородського національного університету. Серія «Історичне релігієзнавство»*, 5, с.158–168.

17. Мельничук, Ю., 2013. 'Тім Єнсен у Києві. Нотатки про релігійну освіту та освіту прорелігійно', *Релігія в Україні*. Доступно: <http://www.religion.in.ua/main/21799-tim-yenson-u-kyievi-notatki-pro-religijnu-osvitu-ta-osvitu-pro-religiyu.html>. [11 Лютий 2018].

18. 'Школа та релігія: чи навчати дітей християнству примусово', 2018, *Україна news*. Доступно: [http://ukropnews.com/news/SHkola\\_i\\_relihiya\\_chi\\_navchati\\_ditei\\_hristiyanstvu\\_primusovo\\_282402.html](http://ukropnews.com/news/SHkola_i_relihiya_chi_navchati_ditei_hristiyanstvu_primusovo_282402.html) [11 Лютий 2018].

19. Закович, М., 2018. 'Релігійна освіта в Україні: стан і перспективи', *Вісник Інституту розвитку дитини*. Доступно: <http://www.stationline.org.ua/pedagog/85/15128-religijna-osvita-v-ukra%D1%97ni-stan-i-perspektivi.html> [11 Лютий 2018].

20. Лагодич, М., 2010. 'Духовна освіта в Україні: сучасний стан і перспективи. Актуальні питання релігієзнавчої та богословської думки', Чернівці: *Чернівецький нац. ун-т*.

#### References

1. Panasenko, O., 2012. 'Osnovni tendencii' rozvytku religijnoi' osvity v Ukraїni (na prykladi pravoslav'ja) (The Main Trends of the Development of Religious Education in Ukraine (through the example of Orthodoxy))', *Filosofija osvity*, 1–2, s.260–272.
2. Samojlenko, OA., 2008. 'Religijna osvita v Ukraїni: problemni pytannja (Religious Education in Ukraine: Problem Issues)', *Visnyk Zhytomyr's'kogo derzhavnogo universytetu imeni Ivana Franka*, 37, s.203–205.
3. Parenjuk, A., 2017. 'Reforma osvity v Ukraїni: religijnij aspekt (The Reform of Education in Ukraine: the Religious Aspect)', *Ukrinform*. Dostupno: <https://www.ukrinform.ua/rubric-culture/2177430-reforma-osviti-v-ukraini-religijnij-aspekt.html> [11 Ljutyj 2018].
4. 'Pro vnesennja zmin do dejakyh zakoniv Ukraїny shhodo zasnuvannja religijnymy organizacijamy navchal'nyh zakladiv: Zakon Ukraїny vid 28.09.2017 r. №498–VIII (On Amendments to Some Laws of Ukraine Regarding the Establishment of Religious Organizations of Educational Institutions: Law of Ukraine No.498–VIII dated 28.09.2017)'. Dostupno: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/498-19> [10 Ljutyj 2018].
5. 'Osvita i cerkva: stan religijnoi' osvity v Ukraїni. Reportazh pro budivnytvo cerkvy z mista Jaremcha na Ivano-Frankivshhyni. Rozpovid' pro Jazlovec'kyj monastyr na Ternopil'shhyni (Education and the Church: the State of Religious Education in Ukraine. Report on the Construction of a Church from the city of Yaremcha in Ivano-Frankivsk Region. The story of the Yazlovets Monastery in the Ternopil Region)', 2004, *Radio Svoboda*. Dostupno: <https://www.radiosvoboda.org/a/919726.html> [11 Ljutyj 2018].
6. Dzhavis, D., 2003. 'Religija i religiovedenie v gosudarstvennyh srednih shkolah: sovremennye podhody (Religion and Religious Studies in Public Secondary Schools: Modern Approaches)', *Religija i pravo*, 1. Dostupno: <http://www.mhs548.ru/2/10/page6.php> [11 fevralja 2018].
7. 'Religijni organizacii' v Ukraїni (stanom na 1 sichnja 2018 r.) (Religious Organizations in Ukraine (as of January 1, 2018))'. Dostupno: [https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr\\_2018/70440/](https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/). [11 fevralja 2018].
8. Kuprijanov, F., 2018. 'Problemy gosudarstvennogo kontrolja za obespecheniem svobody sovesti v sfere obrazovanija (The Problems of State Control over Ensuring Freedom of Conscience



in the Sphere of Education)'. Dostupno: [https://kupriyanov.org/rus/sales\\_department/page106.html](https://kupriyanov.org/rus/sales_department/page106.html). [11 fevralja 2018].

9. Kryshmarel, V., 2013. 'Religijna osvita v derzhavnyh shkolah: jevropejs'kyj ta ukrai'ns'kyj kontekst (Religious Education in Public Schools: European and Ukrainian Context)', *Problemy suchasnoho pidruchnyka*, 13. s.121–130.

10. Romanova, O., 2006. 'Religijnyj komponent v systemi osvity: pidhody do derzhavnogo reguljuvannja (Religious Component in the Education System: Approaches to State Regulation)', *Politychnyj menedzhment*, 6. s.98–107.

11. Reshetnikov, Ju., 2007. 'Podal'shi perspektyvy garmonizacii' derzhavno–konfesijnyh vidnosyn v Ukraini (Further Prospects for the Harmonization of State–Confessional Relations in Ukraine)', *Tolerantnist' mizhkonfesijnyh vidnosyn: materialy konferencii' Jevro–Azijs'koi' akredytacijnoi' asociacii' duhovnyh navchal'nyh zakladiv* (24 zhovtnja 2007 r., m. Zaporizhzhja). Dostupno: [https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials\\_conferences/44127/](https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/44127/) [11 Ljutyj 2018].

12. Popovych, VM., 2017. 'Tendencii' i perspektyvy rozvytku pravoslavnoi' bogoslovs'koi' osvity v Ukraini (Trends and Prospects for the Development of Orthodox Theological Education in Ukraine)', *Filosofija osvity*, 37. s.144–155.

13. Azarenkova, G., 2015. 'Religijna osvita v suchasnij shkoli Ukrainy (Religious Education in the Modern School of Ukraine)', *Svitogljad – Filosofija – Religija*, 8. s.113–122.

14. Kovrovs'kyj, IG., 2008. 'Pedagogichnyj ta pravovyj aspekty vyznachennja ponjattja «svits'ka osvita» (Pedagogical and Legal Aspects of the Definition of «Secular Education»)', *Nauka. Religija. Suspilstvo*, 1. s.228–233.

15. Kovalenko, L., 2005. 'Do problem religijnoi' osvity u svits'kij derzhavi (On the Problems of Religious Education in a Secular State)'. Dostupno: [https://risu.org.ua/ua/index/expert\\_thought/analytic/8897/](https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/8897/). [11 Ljutyj 2018].

16. Palinchak, MM., 2011. 'Religijna osvita v shkolah: vitchyznjana ta zarubizhna praktyka (Religious Education in Schools: Domestic and Foreign Practice)', *Naukovi zapysky Uzhgorods'kogo nacional'nogo universytetu. Serija «Istorychne religijeznavstvo»*, 5. s.158–168.

17. Mel'nychuk, Ju., 2013. 'Tim Jensen u Kyjevi. Notatky pro religijnu osvitu ta osvitu proreligiju (Notes on Religious Education and Education about Religion)', *Religija v Ukraini*. Dostupno: <http://www.religion.in.ua/main/21799-tim-yenson-u-kiyevi-notatki-pro-religijnu-osvitu-ta-osvitu-pro-religiyu.html>. [11 Ljutyj 2018].

18. 'Shkola ta religija: chy navchaty ditej hrystyjanstvu prymusovo (School and Religion: Whether to Teach Children Christianity by Force)', 2018, *Ukropnews*. Dostupno: [http://ukropnews.com/news/SHkola\\_i\\_religiya\\_chi\\_navchati\\_ditei\\_hristyjanstvu\\_prymusovo\\_282402.html](http://ukropnews.com/news/SHkola_i_religiya_chi_navchati_ditei_hristyjanstvu_prymusovo_282402.html) [11 Ljutyj 2018].

19. Zakovych, M., 2018. 'Religijna osvity v Ukraini: stan i perspektyv (Religious Education in Ukraine: State and Prospects)', *Visnyk Instytutu rozvytku dytyny*. Dostupno: <http://www.stattionline.org.ua/pedagog/85/15128-religijna-osvita-v-ukra%D1%97ni-stan-i-perspektivi.html> [11 Ljutyj 2018].

20. Lagodych, M., 2010. 'Duhovna osvita v Ukraini: suchasnyj stan i perspektyvy. Aktual'ni pytannja religijeznavchoi' ta bogoslovs'koi' dumky (Spiritual Education in Ukraine: Current State and Prospects. Topical Issues of Religious Studies and Theological Thought)', Chernivci: *Chernivec'kyj nac. un–t*.

\* \* \*

УДК 111.852:27–585

**АСКЕТИКО–ЕСТЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ  
ПРО НАЛЕЖНЕ ВИКОРИСТАННЯ ЧУТТВІВ****PROPER USAGE OF SENSES  
ACCORDING TO ASCETIC AESTHETICS****Царенок А. В.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології, Національний університет «Чернігівський колегіум» імені Т. Г. Шевченка (Чернігів, Україна), e-mail: tsarenok-sever@ukr.net, ORCID: 0000-0002-9461-7305

**Tsarenok A. V.,**

Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy and Culturology, Taras Shevchenko National University «Chernihiv Collegium» (Chernigov, Ukraine), e-mail: tsarenok-sever@ukr.net, ORCID: 0000-0002-9461-7305

*Метою статті є розгляд важливих акцентів представників візантійської естетики аскетизму щодо вірного й обережного використання людиною власного чуттєвого потенціалу.*

*Методи.* Використовуючи загальнонаукові методи узагальнення та систематизації, а також герменевтичний метод вивчення культурних традицій, автор статті виділяє естетико–гносеологічний вимір візантійської аскетичності й указує на його специфічні риси.

*Основні висновки.* Однією з невід'ємних ознак естетики аскетизму у гносеологічному вимірі її існування постає осмислення чуттєвих вражень у якості потенційного чинника гріхопадіння особистості. Спираючись на принципи біблійної естетики (і при цьому послуговуючись як буквальною, так і алегоричною екзегезою), а також на подвижницькі традиції та на власний аскетичний досвід, Отці Церкви стверджують особливу культуру належного використання людських чуттів, що полягає, зокрема, в максимально обережному сприйнятті чуттєвої дійсності. Контроль за чуттєвою активністю, підпорядкування її Божим заповідям визнається важливою запорукою духовного вдосконалення особистості.

*Ключові слова:* візантійська аскетична культура, естетика аскетизму, естетико–гносеологічні смисли, екзегеза, аскетизм.

*The aim of the article is to make a review of the important accents, connected with the righteous and cautious usage of human sensual potential, which were made by the famous representatives of Byzantine aesthetics of the asceticism.*

*The methods.* Using the scientific methods of generalization, systematization and hermeneutical analysis of cultural traditions the author of the article points out the aesthetical and gnoseological dimension of Byzantine ascetic doctrine as well as its specific features.

*The main conclusions.* One of the most remarkable peculiarities of the ascetic aesthetics in its gnoseological aspect is interpretation of the sensuous impressions as potential factor of committing sins by a human personality. Using literal and allegorical commentary of Bible, traditions of ascetic life and their own spiritual experience, Fathers of Church strengthen the peculiar culture of the proper usage of human senses. According to its principles one must control the activity of senses thoroughly and devote it to fulfilling of God's Commandments.

*Keywords:* Byzantine ascetic culture, the aesthetics of the asceticism, the aesthetical and gnoseological senses, the exegesis, the asceticism.

**Постановка проблеми.** Всебічне дослідження візантійської аскетичної культури передбачає обов'язкове з'ясування специфіки її теолого–естетичного компоненту. Усвідомлення його найбільш характерних ознак дозволяє краще збагнути сутність аскетичного вчення не лише самої Візантії, але й усього християнського Сходу. Відповідно, й студіювання вітчизняних аскетико–естетичних традицій варто неодмінно супроводжувати екскурсом до царини естетичних ідей найвидатніших подвижників Імперії ромеїв,

зокрема, до їх учення про належне використання чуттєвого потенціалу людини.

**Аналіз останніх досліджень.** Увага візантійській теологічній естетиці так чи так приділяється на сторінках праць багатьох вітчизняних і зарубіжних науковців – теологів, філософів, культурологів, мистецтвознавців та істориків. З–поміж них більш–менш відомими є, зокрема, історико–культурологічні студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, О. Каждана, В. Лазарева, Д. Савраміса, З. Удальцової, а також історико–естетичні дослідження В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса й, безперечно, В. Бичкова – видатного естетика–медієвіста, який приділяє значну увагу власне візантійській естетиці аскетизму. Естетичну складову православної чернечої культури досліджує культуролог О. Смолина, а молодий філософ Л. Усікова прагне з позицій естетики студіювати феномен ісихазму.

Водночас, естетика аскетизму у Візантії залишається недостатньо дослідженою. Зокрема, подальшого вивчення вимагає такий її вимір, який доречно визначити як естетико–гносеологічний, – вимір, пов'язаний із осмисленням чуттєвої активності людини.

Виділяючи відповідний аспект візантійської естетики аскетизму, автор цих рядків свого часу вже звертав увагу на його окремі характерні риси, а саме на акценти щодо належного чуттєвого пізнання світу та споглядання чуттєвої краси [див.: 10].

**Мета** ж цієї статті полягає у розгляді вчення візантійських аскетів про вірне й обережне використання особистістю власного чуттєвого потенціалу.

**Виклад основного матеріалу.** Культура використання чуттів, що розвивається і проповідується візантійською аскетико–естетичною доктриною, передбачає гранично обережне ставлення до отримуваних із зовні вражень. Із точки зору досвіду духовного подвижництва, надмірна довіра чуттям і, взагалі, їх необережне використання не лише спотворює бачення істинного стану речей, але й, закономірно, веде до знівечення внутрішнього світу людини. Невипадково однією із найприкметніших ознак аскетико–естетичної доктрини у гносеологічному вимірі її існування постає осмислення чуттєвих вражень у якості потенційного чинника гріхопадіння особистості.

Цілком природно, що розвиток візантійського теолого–естетичного дискурсу є природно пов'язаним із надзвичайно частим використанням мислителями–аскетами біблійних текстів (текстів Старого й Нового Завітів). Як наголошує історик філософських традицій епохи Середньовіччя Г. Майоров, тогочасна інтелектуальна культура була в цілому екзегетичною [4, с. 9–13], тобто її іманентною особливістю стає постійне звернення до текстів, що визнаються священними, богонатхненними. Теологи християнського світу активно вдаються до екзегези – тлумачення Біблії, черпаючи в ній не тільки важливі догматичні та етичні, але й естетичні смисли.

Невипадково, роблячи наведений висновок, Отці Церкви спираються на, зокрема, Святе Письмо: і буквальна, й алегорична екзегеза переконують у тому, що чуття являють собою своєрідні портали для входження чи–то справжнього вторгнення гріха.

Вказуючи на цю потенційну небезпеку, християнські мислителі часто звертаються до відомих слів із Книги пророка Іеремії «*взйде смерть сквозе окна*» (Іер. 9:21), вдаючись до їх тлумачення. Для подвижників є очевидним, що алегорично під словом «вікна» наразі розуміються якраз органи чуття, власне чуттєвий потенціал людського ества. Як зазначає св. Григорій Ниський, саме «чуття, за посередництва яких зносячись із зовнішніми предметами, душа за вибором займається ними, Писання назвало вікнами, які, за словом Писання ж, і прокладають шлях для входу смерті» («Про молитву») [1, с. 461].

Прикметно, що у своїх екзегетичних коментарях Отці Церкви взагалі доволі часто звертаються до проблеми чуттєвої активності людини, пояснюючи і, водночас, утверджуючи наріжні ідеї біблійної естетики у християнській культурі. В цьому відношенні теологи, як уже було зазначено, послуговуються не тільки буквальним – наявністю у Святому Письмі надзвичайно важливих прямих закликів до контролю за чуттями є самоочевидною (див., наприклад: Матф. 5:28), – але й алегоричним методами тлумачення Святого Письма.

Образи позначення людської чуттєвості, що їх знаходять на сторінках Біблії (та, відповідно, інтерпретують) християнські мислителі, вражають своєю чисельністю, оригінальністю та художньо–стильовою «влучністю». Нерідко непомітні для профанної свідомості біблійні гносеолого–естетичні смисли, з точки зору екзегетів, містяться у згадках про історичні події, а також в оповідях про звершення тих або тих осіб.

Безперечно, пошук та знайдення прихованих теоестетичних позицій у Святому Письмі не постають для представника аскетичної культури самоціллю чи своєрідною інтелектуальною «грою»: їхнім головним призначенням закономірно визнається призначення релігійно–дидактичне. Таким чином, завдяки алегоричній екзегезі естетика аскетизму ще більше стверджує свій ідейний базис, посилює природні зв'язки з аскетико–етичною доктриною та, водночас, отримує та згодом розвиває потужний арсенал художньої образності для проповіді прагнень подвижника й окреслення небезпек, що чатують на нього.

З огляду на цю обставину, варто звернути на увагу на окремі яскраві приклади образного вираження естетико–гносеологічних смислів, які мислителі–екзегети знаходять на сторінках як Старого, так і Нового Завітів (тим більше, що один із таких образів – образ вікон, що вказує на людські чуття, – вже став предметом нашого розгляду).

Прикметні способи тлумачення старозавітних оповідей із виокремленням важливих ідей стосовно чуттєвої активності людини ми зустрічаємо в аскетичних творах св. Ніла Синайського. Так, на

його переконання, повчальні смисли, покликані вдосконалювати використання людиною власних чуттів, передаються за допомогою такого образу, як, зокрема, загиблий мурахолев (церк.–слов. «мраволев»).

Нил Синайський звертається до цього важкозрозумілого образу біблійної теоестетики, вдаючись до тлумачення одного з віршів із Книги Йова: «*мурахолев загинув, оскільки не мав брашина*» (церк.–слов. «*мраволев погибе, занеже не именяше брашина*») (Іов. 4:11). Інтерпретація цього твердження, яку ми знаходимо на сторінках «Слова подвижницького» та в листі до ченця Іони, має суто аскетичний характер із виразним естетичним акцентом. Як роз'яснює екзегет, в лаконічному старозавітному твердженні йдеться і про підступність ворога духовного сходження людини – пристрасті, – що живиться гріховними чуттєвими враженнями, і про спосіб успішної боротьби з ним, а саме – про позбавлення людської схильності до гріхів того, чим вона підтримує своє існування.

На думку Ніла Синайського, «...великий Іов, бажаючи довести підступність пристрасті, винайшов для неї складне найменування, склавши з імен найвідважнішого лева та найнікчемнішої за всіх тварей мурахи, бо прираження пристрастей починаються маловажливими уявленнями, непомітно вкрадаючись подібно до мурах, а наслідки робляться вельми важливими для того, хто зазнає цих приражень, і не менш небезпечними, ніж і напад лева». Висновок для екзегета постає очевидним: в ньому відчувається власне дух аскетичної культури православного Сходу, що згодом знаходить своє певне вираження й, наприклад, у вченні М. Гоголя про «непомітне зло». Як зазначає преподобний Нил, аскету належить боротися із пристрастями тоді, коли вони ще тільки приступають до нього, подібно до мурахи, «пропонуючи як приманку свою нікчемність». Коли ж вони досягають сили лева, то стають непереборними та завдають людині особливій шкоди, якщо їм не давати їжі.

В роздумах Ніла Синайського про згадану поживу для пристрастей яскраво виявляються базові ідеї естетики аскетизму: «Їжею ж їхньою, як казалось вже неодноразово, слугують образи пристрастей, які входять через чуття, тому що образи ці живлять пристрасті, послідовно зводячи в душі кумира за кумиром» («Слово подвижницьке») [6, с. 50–51].

З цієї точки зору, цілком зрозуміло для подвижника постає і дієва зброя перемоги над «мурахолевом», на яку, як пояснює преподобний Нил, указує Святе Письмо: «тому слід не давати їм [пристрастям – прим. А. Ц.] їжі...», – повчає екзегет, по суті, проповідуючи необхідність для аскета належної естетичної ізоляції та ісихійного зосередження.

Цікаво, що подібне теоестетичне за своїм характером тлумачення відповідних рядків із Біблії зустрічаємо й на сторінках «Невидимої брані» афонського подвижника XIX ст. преподобного



Никодима Святогорця. На його переконання, мурахолев, який спочатку видається безсилим, як мураха, але потім являється сильним велетнем, як великий лев, «... зображує диявола...», що біжить від людини, яка не дає йому, чим житися, через відкидання та придушення всіх рухів пристрасних, що збуджуються враженнями зовнішніх почуттів наших» [5, с. 157]. Така очевидна екзегетико-сміслова паралель свідчить про ствердження окресленого способу тлумачення біблійного образу «мурахолева» в межах аскетичної культури й, безумовно, аскетико-естетичної доктрини.

Прояви окресленої екзегетико-естетичної тенденції зустрічаємо й у тлумаченнях Нового Завіту. Так, вельми відчутною вона є в духовній спадщині блаженного Феофілакта, екзарха Болгарського. На переконання цього авторитетного екзегета Візантії, на сторінках другої частини Біблії у розповідях про відомі події Священної історії ми знаходимо й такі образи, що повчають людину належним чином використовувати свій чуттєвий потенціал, як, наприклад:

– дивовижне насичення п'яти тисяч людей п'ятьма хлібами та двома рибами

Відома оповідь євангеліста Марка про одне з численних чудес, здійснених Христом (див.: Марк. 6), з точки зору Феофілакта постає не лише описом реальної події, але й іносказанням. «У переносному сенсі, – зазначає екзегет, – п'ять хлібів означають книги Мойсееві, яких п'ять: Буття, Вихід, Левит, Числа і Повторення Закону. Дві риби знаменують слова рибарів [апостолів – прим. А. Ц.] – Апостол і Євангеліє. Ними–то живляться наші п'ять чуттів, що означаються п'ятьма тисячами народу» [див.: 8, с. 77]. Як бачимо, ця інтерпретація епізоду з Євангелія так само набуває аскетико-естетичного характеру: уникнення переверзій чуттєвої активності стає можливим завдяки її зверненню до Святого Письма. Саме в такий спосіб чуття виконують своє призначення – сприяння духовному вдосконаленню особистості.

– подвиг Симона з Кірінеї (міста П'ятиграддя – Пентаполя).

Як відомо, в розповіді про хресний шлях Спасителя йде мова і про Симона Кірінеянина, який допоміг знесиленому Месії нести тяжкий хрест на Голгофу (див.: Матф. 27). Вдаючись до доволі деталізованого аналізу цього євангельського епізоду, Феофілакт відкриває й у ньому прихований дидактичний смисл. Екзегет звертає увагу на, зокрема, наступне: «Симон – значить послух; отже, хто має послух, той несе хрест Христов. Кірінея, як місто Пентапольське, означає п'ять чуттів, що повинні нести хрест» [9, с. 376].

Наразі ми зустрічаємо цілком неочікуваний для профанної свідомості надзвичайно яскравий прояв дії імперативів аскетико-естетичного вчення. Виконання чуттями їхнього справжнього призначення усвідомлюється можливим лише за умови їх підпорядкування Божим заповідям. Так само, як і все людське єство, вони мають нести хрест послуку велінням Творця, стримуватись від некорисної допитливості й уникати переверзійного

звернення до насолоди земними благами, а, в першу чергу, – до очевидних гріховних насолод, що посилено розпалюють полум'я людських пристрасей.

Принципи біблійної естетики виступають потужним чинником аскетико-естетичної інтерпретації людської чуттєвої активності та можливого її спотворення. Неодмінне звернення аскетів до Святого Письма та до другого джерела християнської релігії – Святого Передання (живого досвіду Богоспількування) – зумовлює визнання того, що чуттєве начало в людині може відігравати роль потенційного провідника гріха. З цієї точки зору, цілком закономірним постає і *ствердження* на сторінках творів Отців та вчителів Церкви *аскетико-естетичного заклику до боротьби із чуттєвими спокусами*, які сповнюють земну дійсність.

Наразі доцільно розглянути конкретні приклади втілення відповідних ідей естетики аскетизму у духовно-повчальній спадщині візантійських мислителів.

Видатний аскет преподобний Ісидор Пелусіот у «Тлумаченні Нагорної проповіді» наводить прикметний опис послідовної зміни стадій гріхопадіння людини внаслідок утрати контролю над відчуттями. На його думку, за вторгненням пороку через зір йде оволодіння ним душею. Далі на людину чекає вигнання її розсудку, що, у свою чергу, призводить до перемоги пристрасей. «Усіма силами слід стримувати очі, уникати допитливого й нестримного лицезріння, як такого, що ранив смертельно, тому що від нього вторгається до душі порок, оволодіваючи істотними її частинами, і, вигнавши розсудок, цілком робить її здобиччю пристрасей» [2, с. 33], – зазначає преподобний Ісидор.

«Біда внутрішньому від зовнішнього; адже внутрішня людина багато потерпає від зовнішніх чуттів», – відповідно до наріжних ідей естетики аскетизму, повчає преподобний Ісихій Іерусалимський. На його переконання, в якому в чергове виявляється дух суворості подвижництва, «...зазнавши що–небудь, вона [внутрішня людина – прим. А. Ц.] має використати баготи проти цих зовнішніх чуттів» («Душекорисне слово про трезвіння та молитву») [3, с. 439].

Зрештою, без перебільшення, прикметним висновком – своєрідним резюме – аскетико-естетичних роздумів щодо чуттєвого потенціалу особистості постає лаконічне твердження Симеона Нового Богослова. Як зазначає цей мислитель-аскет в одному зі своїх повчань, «володіння п'ятьма чуттями ніби є дуже простою справою; але я тобі скажу, що хто володарює п'ятьма чуттями, той володарює над усім всесвітом і над усім, що в ньому, адже в нас усе буває від них і через них» («Слово шосте») [7, с. 214].

На нашу думку, в наведеній вражаючій сентенції знаходить своє сконцентроване втілення сама сутність означеного аскетико-естетичного заклику до гранично обережного, розсудливого послуговування власними чуттями.

Водночас, її врахування вказує на розуміння візантійськими аскетами великого значення чуттєвого осягнення світу в житті особистості. Чуттєва активність людини наразі не тільки не принижується, але, навпаки, оспівується. Симеон Новий Богослов свідомо наголошує на важливій ролі, що її відіграють чуття, на зв'язку зовнішнього із внутрішнім у межах людського ества.

В певному сенсі, висновок теолога є співзвучним висновкам відомих європейських філософів–сенсуалістів доби Модерну. Стверджуючи, що в людей «усе буває» від чуттів та через них, візантійський подвижник ніби випереджує сенсуалізм: прикметно, що його думки про значення чуттєвого потенціалу особистості були сформульовані значно раніше за хрестоматійні висновки таких мислителів, як, наприклад, Дж. Локк чи Я. А. Каменський.

Утім, сенсуалізм Симеона Нового Богослова, звісно, є особливим. Він являє собою свого роду аскетичний сенсуалізм, адже стверджується у відповідності з аскетичними ідеалами. В ньому з очевидністю виявляється спорідненість не лише з суто гносеологічним, але й, передусім (!), із морально–етичним ученням.

При цьому, якщо не за «літерою», то «за духом», цей аскетичний сенсуалізм є щільно пов'язаним і з царинною релігійно–естетичних розмислів. Ведучи мову про непересічну роль належного чуттєвого осягнення реальності, Симеон Новий Богослов, мабуть, має на увазі й належне сприйняття прекрасного–у–світі, що здатне з особливою силою викликати до себе людський інтерес і прагнення.

**Висновки.** Таким чином, візантійська естетика аскетизму, стверджуючи принципи біблійної естетики, проповідує належне, тобто обережне, нешкідливе й душекорисне використання чуттів. Чуттєве сприйняття навколишньої дійсності в жодному разі не повинно спотворювати внутрішній світ особистості. Вказуючи на значну роль, що її відіграють чуття в житті людини, аскетико–естетичне вчення наголошує на необхідності послуговування ними як одним із важливих засобів для духовного вдосконалення.

#### Список використаних джерел

1. Григорий Нисский, св., 1861. 'Творения. Т.1', М.: *Типография Т. Готье*, 470 с.
2. Исидор Пелусиот, св., 1986. 'Толкование Нагорной проповеди', *Журнал Московской Патриархии*, №3, с.33–34.
3. Исихий Иерусалимский, св., 2009. 'Душеполезное слово о трезвении и молитве', *Брань духовная*, СПб.: «Азбука–классика», с.402–445.
4. Майоров, Г., 1979. 'Формирование средневековой философии', М.: *Мысль*, 433 с.
5. Никодим Святогорец, св., 1912. 'Невидимая брань', М.: *Изд. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря*, 444 с.
6. Нил Синайский, св., 2000. 'Подвижнические письма', М.: *Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского*, 480 с.
7. Симеон Новый Богослов, св., 2011. 'Слова и гимны. Кн.1', М.: *Сибирская Благозвонница*, 670 с.
8. Феодилакт Болгарский, блаж., 2010. 'Толкование на евангелие от Луки', М.: *Лепта Книга*, 448 с.
9. Феодилакт Болгарский, блаж., 2010. 'Толкование на Евангелие от Марка', М.: *Лепта Книга*, 192 с.

10. Царенок, А., 2016. 'Чуттєве пізнання як предмет візантійської естетики аскетизму', *Вісник Національного технічного університету України «Київський політехнічний інститут»*. Філософія. Психологія. Педагогіка, К.: *ТОВ НВП «Інтерсервіс»*, №2, с.17–23.

#### References

1. Grigorij Nisskij, sv., 1861. 'Tvorenija. T.1 (Works. Vol.1)', М.: *Tipografija T. Gotie*, 470 s.
2. Isidor Pelusiot, sv., 1986. 'Tolkovanije Nagornoj propovedi (Commentation of the Sermon on the Mount)', *Zhurnal Moskovskoj Patriarhii*, №3, s.33–34.
3. Isihij Ierusalimskij, sv., 2009. 'Dushepoleznoje slovo o trezvenii i molitve (Good Sermon about sober mind and prayer)', *Bran' duhovnaja*, SPb.: «Azбука–klassika», s.402–445.
4. Majorov, G., 1979. 'Formirovanije srednevekovoj filosofii (Formation of medieval philosophy)', М.: *Mysl'*, 433 s.
5. Nikodim Sviatogorets, sv., 1912. 'Nevidimaja bran' (Invisible war)', М.: *Izd. Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrja*, 444 s.
6. Nil Sinajskij, sv., 2000. 'Podvizhnicheskije pis'ma (Letters on asceticism)', М.: *Izdatel'stvo imeni sviatitelja Ignatija Stavropol'skogo*, 480 s.
7. Simeon Novyj Bogoslov, sv., 2011. 'Slova i gimny. Kn.1 (Sermons and hymns. Vol.1)', М.: *Sibirskaja Blagozvonitsa*, 670 s.
8. Feofilakt Bolgarskij, blazh., 2010. 'Tolkovanije na evangelije ot Luki (Commentation of the Gospel according to Luke)', М.: *Lepa Kniga*, 448 s.
9. Feofilakt Bolgarskij, blazh., 2010. 'Tolkovanije na evangelije ot Marka' (Commentation of the Gospel according to Mark), М.: *Lepa Kniga*, 192 s.
10. Tsarenok, A., 2016. 'Chutt'eve piznannja jak predmet vizantijs'koji estetiki asketizmu (The sensual cognition as the subject of the Byzantine aesthetics of the asceticism)', *Visnyk Natsional'nogo tehničnogo universitetu Ukrainy «Kyjiv's'kyj politehničnyj instytut»*. *Filosofija. Psihologija. Pedagogika*, К.: *TOV NVP «Interservis»*, №2, s.17–23.

\* \* \*

УДК 2:13

**ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ  
СВІДОМОСТІ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**  
**TRANSFORMATION OF RELIGIOUS  
CONSCIOUSNESS IN MODERN UKRAINE**

**Шаврина І. В.,**

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

**Schavrina I. V.,**

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

*Стаття присвячена розробці методологічного підходу до релігійної свідомості як фактору саморозвитку, як фактору історичних змін та фактору становлення і розвитку соціуму. Аналізуються зміни у ставленні до православ'я в українському суспільстві в сучасності. Кризи в економіці, політиці й культурному житті активізують потреби та інтереси людей у православ'ї як факторі їх духовного зростання, факторі їх національної ідентифікації. Окрім того, аналізуються й процеси поширення нетрадиційних релігійних культів, явища квазірелігійного плану, перш за все, містичної й езотеричної спрямованості. Розглядаються три форми релігійної свідомості в сучасному українському соціумі. По-перше, йдеться про «знижену» релігійну свідомість, коли людина тільки формально ідентифікує себе з певною релігією, але при цьому не вважає за необхідне послідовно визначити свою повсякденність, власну діяльність та поведінку у взаємопов'язаності з конкретними релігійними нормами. По-друге, йдеться про таку свідомість, що формується різними організаціями квазірелігійного спектру, тобто психокульти, комерційні культури, бізнес-культури та ін., коли використовуються різні психологічні техніки та прийоми, які спрямовані на створення штучних психоемоційних станів, які раніше були приналежними тільки до релігійної сфери. По-третє, штучно формується свідомість споживача, який вірує, який сповідує «бренд-релігію».*

**Ключові слова:** релігія, релігійна свідомість, методологія, церква, держава, релігійні організації, духовність, традиції, ідеологія, суспільство.

*The article is devoted to the development of a methodological approach to religious consciousness as a factor of self-development, as a factor of historical changes and the factor of the formation and development of society. The changes in the attitude towards Orthodoxy in Ukrainian society in modern times are analyzed. Crises in economics, politics and cultural life intensify the needs and interests of people in Orthodoxy as a factor of their spiritual growth, and the factor of their national identification. In addition, the processes of dissemination of non-traditional religious cults, the phenomenon of a quasi-religious plan, above all, mystical and esoteric orientation are analyzed. Three forms of religious consciousness are considered in modern Ukrainian society. Firstly, it refers to a «lowered» religious consciousness, when a person only formally identifies himself with a certain religion, but does not consider it necessary to consistently define his everyday life, his own activities and behavior in a relationship with specific religious norms. Secondly, we are talking about such a consciousness that is formed by various organizations of the quasi-religious spectrum, that is, psycho-cults, commercial cults, business cults, etc., when different psychological techniques and receptions are used to create artificial psycho-emotional states that were previously only applicable to the religious sphere. Third, the consciousness of the consumer who believes in the «brand-religion» is artificially formed.*

**Keywords:** religion, religious consciousness, methodology, church, state, religious organizations, spirituality, traditions, ideology, society.

**Актуальність теми.** Все більш помітно у сучасній Україні релігійне як таке проглядається в тканині соціального буття. Питання релігійного пошуку, релігійної ідентифікації, релігійної віри, діяльності релігійних організацій піддаються рефлексії у межах різноманітних форм суспільної свідомості – не тільки безпосередньо у межах

свідомості релігійної. У науковій сфері можна побачити зростання уваги багатьох дослідників до актуальних проблем філософії релігії, історії церкви, психології релігії, соціології релігії та ін. У межах трансформаційних процесів сучасного українського соціуму важливо прояснити стан релігійної свідомості й перспективи релігійності в Україні з урахуванням тенденцій суспільного буття в цілому. Сучасне українське релігієзнавство, безперечно, є одним із тих дискурсів у вітчизняному гуманітарному знанні, який найбільш динамічно та екстенсивно нарощує обсяги інформації й знаходиться у принципово іншій ситуації, якщо порівняти з будь-якими закордонними напрямками «релігійних студій» («Religious Studies»). Останні десятиліття – це активний парадигмальний плюралізм, тенденції щодо проведення інноваційних, міждисциплінарних досліджень та ін., що, тим не менш, не відмінюють того, що в процесі аналізу тих чи інших фактів релігійного буття провідними залишаються і методологічні принципи, і категоріальний апарат, які були сформульовані в кінці ХХ ст. Саме з таким парадигмальним континуумом виявляється пов'язаним розуміння природи і структури релігійної свідомості. Релігійна свідомість (і події в Україні восени 2018 р. є підтвердженням цих процесів) є свого роду провідником впливів суспільного буття на релігійну систему в цілому. Йдеться про впливи суспільного буття на релігійну свідомість, а через неї і завдяки ній, на всі інші компоненти релігійного комплексу.

**Ступінь розробленості проблеми.** У сучасному релігієзнавстві, як у вітчизняному, так і зарубіжному, досліджуються різні аспекти релігійної свідомості – теоретичні й практичні. Йдеться про праці українських дослідників – В. Єленського, А. Колодного, І. Кондратьєвої, Л. Конотоп, О. Предко, А. Річинського, Л. Филипович та ін.; зарубіжних – С. Аверінцева, А. Боннара, О. Веселовського, Г. Гачева, Я. Голосовкера, К. Леві-Строса, О. Лосева, Ю. Лотмана, Є. Мелетинського, М. Писманіка, В. Топорова, Є. Торчинова, Д. Угриновича, І. Яблокова та ін. На жаль, й дотепер не існує нових досліджень у сфері формування ідентичності православної віруючої людини в соціокультурному контексті сучасного українського суспільства і в аспекті проблеми «воцерковленості». Слід зазначити, що виявляється певна недостатність релігієзнавчих розвідок, що присвячені цій проблематиці; має місце превалювання соціально-філософського аналізу, поза межами якого, в зв'язку з методологічними і концептуальними розходженнями, залишаються важливі питання, які пов'язані зі сферами філософії релігії, релігійної антропології та ін. У сьогоднішні висхідними принципами дослідження релігійної свідомості є діалектичні принципи об'єктивності та всебічного аналізу. Великого значення для дослідження трансформацій релігійної свідомості українського народу має принцип історизму, згідно з яким кожне явище, яке розглядається, слід усвідомлювати як таке, що репрезентує певний етап,



явище, яке має не тільки власні характеристики, але й дозволяє робити висновки щодо процесів, які відбуваються в соціумі. Крім того, в зв'язку з розглядом трансформації релігійної свідомості в Україні в контексті соціокультурних змін у нашому суспільстві, важливими методологічними орієнтирами стають компаративний і аксіологічний підходи. Окрім того, в зв'язку з тим, що українська релігійна сфера сьогодні є надзвичайно мінливою, насиченою історичними подіями і рішеннями, поліфонічною і являє собою значну концентрацію питань, дослідження релігійної сфери передбачає й звертання до мінливих емпіричних матеріалів сучасності, в тому числі й матеріалів Інтернету. На нашу думку, інструментом екзистенціального аналізу репрезентації індивідуальної релігійності може бути матеріал Інтернету, який пов'язаний з концепцією видатного австрійського психіатра і психотерапевта В. Франкла [8], з його методом «дешифрування почуттів», завдяки чому постає можливим сформулювати судження про ставлення особистості до самої себе і до навколишнього світу, коли окремі результати такої комунікації й розглядаються як можливий засіб привнесення людиною себе самої до зовнішнього світу.

**Метою статті** є аналіз змін у релігійній свідомості українського народу, які пов'язані, як з православ'ям, так і з поширенням нетрадиційних релігійних культів.

Процеси, що відбуваються у взаємозв'язку з глобалізаційними тенденціями і характеризують стан релігійної свідомості в різних країнах світу, оцінюються вченими по-різному, існують і позитивні оцінки щодо змін в релігійній свідомості, існують й негативні. Так, у російському релігієзнавстві релігійна свідомість постає як надбудова у відношенні до суспільного буття, релігія виявляється найбільш віддаленою від економіки соціуму і залежить від традицій минулого, від активності конфесій, культурних й ідеологічних факторів (М. Писманік). На нашу думку, важко погодитися з тим, що релігія віддалена від економічного життя соціуму, навпаки, ми вважаємо, що релігія «вписана» в економічні відносини, від них залежить і кількість віруючих, і сам характер віри, і ставлення до інших людей і т.п. Людина живе і проживає своє життя в соціумі, вона не може бути відстороненою від економічних реалій і, вочевидь, відповідно з цим, вона й формує своє ставлення до всього іншого – до культури, релігії, мистецтва. Тобто, фундаментальна характеристика передвизначеності функціонування різноманітних форм суспільної свідомості економічними та об'єктивно-історичними процесами базисної природи містить у собі імпліцитну вказівку, що мінливість і тенденції до динаміки є такими характеристиками, які притаманні всім формам суспільної свідомості. Суспільна свідомість містить усі смисли та змісти перемін, що відбуваються і, в такий спосіб, змінюється й сама. У сьогоденні України, в зв'язку з масштабною інформатизацією суспільства, принциповою зміною політичних, ідеологічних, культурних установок, постійно

оновлюючимся соціокультурним контекстом сучасності, можна говорити, що здатність релігійної свідомості до реактивної трансформації перестала бути тільки потенційною. Ці процеси безпосередньо стосуються і самої православної церкви.

Об'єктивація та опредметнення релігійної свідомості, на нашу думку, були і залишаються принципово суттєвим контекстом її аналізу, для якого в українському релігієзнавстві достатньо розроблений інструментарій теоретичного і практичного дослідження. Наприклад, йдеться про категорію «релігійність», різноманітні аспекти релігійної самоідентифікації та діяльності релігійних організацій, що дозволяють вважати таку об'єктивацію дійсною, такою, яку можна вираховувати. Слід погодитися з думкою сучасного українського філософа М. В. Попова, який в праці «Філософія релігії» зазначає: «Людина стає homo religious тоді, коли звертається до питання про ті запити (запитання), які стосуються сутності, походження та майбутнього людини, оскільки звертається до систематичного богослов'я. У цій ситуації перед людиною постає незбагнена священна таємниця, тобто Бог, що надає людині трансцендентальні характеристики» [5, с. 139].

Також завдяки поширенню Інтернет-сайтів із релігійною проблематикою опредметнення релігійної свідомості теж стає зрозумілим завдяки комунікаціям у сітьовому вимірі. І ще один аспект цієї проблеми. Якщо в минулому можна було говорити про зміни в межах релігійної свідомості, як про якісь окремі випадки, констатацію їх як вже закінчених, то у сьогоденні України реалізація трансформаційних процесів у релігійній свідомості нашого народу є величиною непостійною, величиною, яка сама визначає трансформаційні процеси як незавершені. Отже, важливим є і висхідний методологічний підхід, і базове концептуальне положення в аспекті релігійної свідомості, які й розглядають її як таку, що постійно трансформується. Одними з найбільш багатьох варіантів критики сучасної релігійної свідомості, її стану є, по-перше, факти неминучого її перебування у контексті тих глобалізаційних процесів, що постійно змінюють свій характер, а по-друге, також проліферація соціокультурної дійсності споживацького соціуму у сферу релігійного.

Сучасне українське суспільство демонструє пост-атеїстичний простір, що має антиномічні характеристики. Так, з одного боку, існують очевидні запити на задоволення духовних інтересів та потреб, прагнення до релігійних цінностей, а з іншого боку, – перервана катехизаторська традиція і знищення релігійних ідеалів як закономірний результат зусиль радянської атеїстичної пропаганди. Саме завдяки цим тенденціям у межах сучасного пост-атеїстичного простору й виникають феномени релігійно-подібного плану. Слід зазначити, що релігійно-подібні феномени репрезентують «пара-форму» (грець. – «навколо», «поза») релігійної свідомості. Іншими словами,

таку форму, яка водночас є і альтернативною, і девіантною у ставленні до власне релігійної свідомості.

Релігійна свідомість у сучасному українському суспільстві має три форми. По-перше, йдеться про «знижену» релігійну свідомість, коли людина тільки формально ідентифікує себе з певною релігією, але при цьому не вважає за необхідне послідовно визначати свою повсякденність, власну діяльність та поведінку у взаємопов'язаності з конкретними релігійними нормами. По-друге, йдеться про таку свідомість, що формується різними організаціями квазі-релігійного спектру, тобто психокульту, комерційні культу, бізнес-культу та ін., коли використовуються різні психологічні техніки та прийоми, які спрямовані на створення штучних психоемоційних станів, що раніше були належними тільки до релігійної сфери. По-третє, штучно формується свідомість споживача, який вірує, який сповідує «бренд-релігію». Людина знаходиться під неабияким впливом маркетингових технологій і переносить моделі поведінки суто релігійного характеру на зразки масової культури, здійснює їх фетишизацію або тотемізацію. Таким чином, можна говорити про сучасну релігійну свідомість і релігійно-подібну свідомість. Ідея нерозривного зв'язку людини і світового цілого (яка у багатьох випадках позначалася також як «сущє всеєдине», «світове ціле», «Абсолют») є однією з центральних, найбільш значущих ідей, що розроблялися в слов'янській традиції філософування. У цьому зв'язку необхідно погодитися з думкою українських дослідниць Л. Конотоп і З. Швед, що «цілісність людини, цілісність її життя найголовніше. Збереження цілісності – це і є шлях повернення до Бога, а це збереження постає можливим на ґрунті любові, яка визначає ставлення «Я» до самого себе, до інших людей – як відчуття єдності з близькими і далекими, як відчуття зв'язку внутрішнього, духовного (морального) з усім людством» [3, с. 63].

Ідентифікувати релігійно-подібну свідомість можна наступним чином.

По-перше, якщо для носія релігійної свідомості істинно моральнісним абсолютом є прагнення до порятунку власної душі, до вічного життя, до Божественної трансценденції, то релігійно-подібна свідомість абсолютизує іманентну екзистенцію, її благополуччя, успішність, відповідність соціальним нормам і стандартам.

По-друге, для представника релігійної свідомості всі предмети, що пов'язані з релігійною вірою, мають сакральну цінність у зв'язку зі своєю символічною семантикою, а для релігійно-подібної свідомості речі виступають сакралізацією чисто матеріального світу (брендів залежності), вони є необхідними компонентами «справжнього» життя. Процес секуляризації, який розпочався у ХХ ст., виявився просто виведенням на поверхню повсякденних прагматичних поглядів, що латентно містяться у свідомості та поведінці тисяч людей, які називають себе віруючими. Бог і потойбічне життя впливають, в дійсності, на життя дуже

вузького кола людей: подвижників, аскетів, пустельників, ченців. Пересічна людина неминуче занурена до життя з його гріховністю, плінністю і тому, за будовою внутрішнього світу, людина виступає у темпоральності, не абсолютності, мінливості, навіть, якщо в помислах, дійсно, тяжіє до Божественного. Життя як таке є самоцінним, на думку А. Швейцера [9], який проголошував необхідність «благочинності перед життям», а таке благочиння і означає глибинну повагу не тільки до людини, до будь-якої живої істоти, але й повагу до рослин, до тварин, до всього навколишнього середовища. На думку іншого дослідника – іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гасета [4], життя – це завжди космічний альтруїзм, воно може існувати та існує тільки як постійний рух від життєвого «Я» до «Іншого». Пересічна людина, в плані типовості свого способу життя, занурена до емпіричного світу, зосереджена на певних ситуаціях, подіях та обставинах. Але від давнини існували духовні вчення, духовні течії, адепти яких не тільки стверджували наявність іншого світу або його конечність, але проголошували первинність світу духовного стосовно повсякденного буття, при цьому постулювали необхідність такого способу життя, який весь був би спрямований до найкращого досягнення інобуття. Спочатку – це езотеричні вчення, які були відомі вже у стародавньому Єгипті й стародавній Греції (тайнства святилища Ізиди, Елевсинські містерії та ін.), пізніше – світові монотеїстичні релігії, які за головним своїм змістом, безперервно звертаються до потойбічного, до вищої духовності. Саме монотеїзм і езотерика давнини народжують уявлення про реальність, а не дійсність, про реальність зовсім іншого порядку, ніж дійсність, яка оточує людину, з її конечністю, смертністю, з постійними турботами, переживаннями та пристрастями.

По-третє, носій релігійної свідомості сприймає норми і приписи певної релігії як даність, тобто облігаторні, то свідомість релігійно-подібна вважає їх опційними.

По-четверте, носій релігійної свідомості вибудовує модель власної поведінки як перед-визначену доктриною, а релігійно-подібна свідомість обирає «індивідуальний набір» – із усіх існуючих правил і практик така людина засвоює тільки те, що їй імпонує. І останнє. Носій релігійної свідомості обирає віру свідомо, а у представників релігійно-подібної свідомості віра «приходить», як правило, у кризові періоди життя. Сучасна людина, особливо це стосується не тільки українського, але й, у цілому, пострадянського простору, шукає у вірі терапевтичний ефект, який повинен спрацювати не завтра або післязавтра, але «тут і тепер». Саме з цим пов'язано те, що релігійна сфера потребує різноманітних організацій квазі-релігійного плану, тому що саме їх послуги мають суто прикладний характер – відчуття єдності, відсутність ієрархії, що існує в церквах традиційних релігій. У сучасному суспільстві релігія постає стратегією побудови «власного життєвого проекту»,

ідентифікацією людини, але вже не так часто будь-яка релігійна доктрина обирається в якості універсальної системи пошуку відповідей на актуальні питання людського життя. Вочевидь, це пов'язано з тим, що у сьогоденні надто широким є вибір людини, людина виконує багато соціальних ролей, обсяг інформації є достатньо великим, а темп життя надзвичайно швидким. В такий спосіб виявляється, що «картина світу», що пропонується певною конфесією, доповнюється елементами інших релігійних систем. Окрім того, слід відмітити й недостатню релігійну практику сучасної людини.

Отже, стан сучасної релігійної свідомості українців можна охарактеризувати як стан проблемний і, у багатьох випадках, релігійно-подібний. Що стосується тенденцій останніх десятиліть, то тут прослідковується багато нового. Йдеться й про кількісне зростання (зростає кількість храмів, прихожан, священників, кількість семінарій та семінаристів, учнів недільних шкіл і т.п.). З іншого боку, кількість людей, по-справжньому «воцерковлених», є мінімальною. Про це свідчать й дані соціологічних опитувань, де українці ідентифікують себе з православ'ям, але водночас вірять й в реінкарнацію, й в містичні практики, й в анімізм та ін. [6]. Тобто, більшість населення нашої країни задовольняється поверховою релігійністю – декілька разів на рік ці люди відвідують храми, в деяких випадках сповідаються або причащаються.

**Висновки.** Релігійна свідомість сучасної України – це багатоскладний феномен, неоднозначний, який має складну структуру, очевидно, динамічний, далекий від статичного стану і, тим більше, стагнації. У порівнянні з минулими роками, після прийняття Незалежності, можна говорити, що відбувається релігійне відродження й чим далі відбувається цей процес, тим більше він буде набувати принципово нових, творчих рис. Вже минуле, ХХ століття показало, що сформувався пост-атеїстичний соціокультурний простір, який, з одного боку, характеризувався «релігійним поворотом», а з іншого – відбулася девальвація церкви як інституції й десакралізація релігійних принципів світоустрою, що були закономірними результатами радянської антирелігійної пропаганди, були серйозною перешкодою для оформлення адекватної моделі інтеграції нашого народу в релігійну практику і церковне життя. Слід також зазначити, що спроби освоєння релігійної проблематики в соціальних сітках сприяють «зниженню» релігійної свідомості, імітації окремих рис релігійності та обожненню предметів масової культури. Трансцендентальні смисли, фактично, не передаються реципієнту. Актуальність квазі-релігійних організацій, особливо езотеричної й містичної спрямованості, обумовлена уявленнями про те, що завдяки безпосереднім або опосередкованим інвестиціям у різні товари або практики, потенціал «вищих», «потойбічних» сил виростає для обслуговування матеріального світу, матеріальних потреб як таких.

#### Список використаних джерел

1. Єленський, В., 2002. 'Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні', К.: *НПУ ім. М. П. Драгоманова*, 419 с.
2. Колодний, АМ., 2004. 'Громадянська релігія як корелят громадянського суспільства в Україні', К.: *Релігійна панорама*, №6, с.53–54.
3. Конотоп, ЛГ., Швед, ЗВ., 2006. 'Історія слов'янської релігійної філософії: головні особливості та динаміка руху ідей', *Навчальний посібник*, К.: *Літера ЛТД*, 320 с.
4. Ортега-і-Гассет, Х., 2016. 'Восстание масс', М.: *АСТ*, 256 с.
5. Попов, МВ., 2007. 'Філософія релігії: Навчальний посібник для вузів III – IV рівнів акредитації', К.: *Видавничий дім Асканія*, 314 с.
6. 'Релігія та цінності українців', 2009. Відп. за випуск О. Дишлевий, К.: *Київський міжнародний інститут соціології, Центр «Соціальні індикатори»*, 96 с.
7. Річинський, АВ., 2002. 'Проблеми української релігійної свідомості', Тернопіль: *Укрмедкнига*, 448 с.
8. Франкл, В., 1990. 'Человек в поисках смысла', Сборник: Пер. с англ. и нем., Общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева, М.: *Прогресс*, 368 с.
9. Швейцер, А., 1992. 'Благовование перед жизнью', Пер. с нем., Общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. М.: *Прогресс*, с.241–490.

#### References

1. Jelens'kyj, V., 2002. 'Religija pislja komunizmu. Religijno-social'ni zminy v procesi transformacij central'no- i shidnojevropejs'kyh suspil'stv: fokus na Ukrai'ni (Religion after communism. Religious and social changes in the process of transformation of Central and Eastern European societies: focus on Ukraine)', K.: *NPU im. M. P. Dragomanova*, 419 s.
2. Kolodnyj, AM., 2004. 'Gromadjans'ka religija jak koreljat gromadjans'kogo suspil'stva v Ukrai'ni (Civic religion as a correlation of civil society in Ukraine)', K.: *Religijna panorama*, №6, s.53–54.
3. Konotop, LG., Shved, ZV., 2006. 'Istorija slov'jans'koi' religijnoi' filosofii': golovni osoblyvosti ta dynamika ruhu idej (History of Slavic Religious Philosophy: The main features and dynamics of the movement of ideas)', *Navchal'nyj posibnyk*, K.: *Litera LTD*, 320 s.
4. Ortega-i-Gasset, H., 2016. 'Vosstanie mass (Rise of the Masses)', M.: *AST*, 256 s.
5. Popov, MV., 2007. 'Filosofija religii': Navchal'nyj posibnyk dlja vuziv III – IV rivniv akredytacii' (Philosophy of religion: A manual for universities of III – IV levels of accreditation)', K.: *Ydavnychyj dim Askanija*, 314 s.
6. 'Religija ta cinnosti ukrai'nciv (Religion and values of Ukrainians)', 2009. Vidp. za vypusk O. Dyshlevyj, K.: *Kyiv's'kyj mizhnarodnyj instytut sociologii', Centr «Social'ni indykatory»*, 96 s.
7. Richyns'kyj, AV., 2002. 'Problemy ukrai'ns'koi' religijnoi' svidomosti (Problems of Ukrainian religious identity)', Ternopil': *Ukrmedkniga*, 448 s.
8. Frankl, V., 1990. 'Chelovek v poiskah smysla (Man searching for meaning)', Sbornik: Per. s angl. i nem., Obshh. red. L. Ja. Gozmana i D. A. Leont'eva; vst. st. D. A. Leont'eva, M.: *Progress*, 368 s.
9. Shvejcer, A., 1992. 'Blagogovenie pered zhizn'ju (Reverence for life)', Per. s nem., Obshh. red. A. A. Gusejnova i M. G. Selezneva. M.: *Progress*, s.241–490.

\* \* \*



УДК 1(316.346.2)

**ТЕОРІЯ СТАТЕВО-РОЛЬОВОЇ СОЦІАЛІЗАЦІЇ  
ОСОБИСТОСТІ (ФІЛОСОФСЬКА ОЦІНКА)****THE THEORY OF GENDER-ROLE  
SOCIALIZATION OF PERSONALITY  
(PHILOSOPHICAL ASSESSMENT)****Шевченко З. В.,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри філософії та релігієзнавства, Черкаський  
національний університет ім. Богдана  
Хмельницького (Черкаси, Україна),  
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-9980-4372

**Shevchenko Z. V.,**

Candidate of Philosophy, Associate Professor,  
Associate Professor of the Department of Philosophy  
and Relational Studies, Bohdan Khmelnytsky National  
University of Cherkasy (Cherkasy, Ukraine),  
e-mail: shevchenko.zoe@gmail.com,  
ORCID: 0000-0001-9980-4372

Виявлено, що статево-рольова соціалізація особистості не може бути основою гендерної теорії соціалізації особистості. **Методологією** дослідження є соціально-філософський підхід до дослідження біодетермінізму як напрямку теорії статево-рольової соціалізації особистості. Метою статті є виявити діапазон впливу біологічних чинників у процесі соціалізації особистості, і зокрема – на прикладі статево-рольового підходу. Перший варіант пояснення гендерної нерівності спирається на есенціалізм, тобто природну обумовленість гендерних відмінностей, постулюючи фрейдистське «анатомія – це доля». Другий варіант описується завдяки бовуарівському постулату – «жінкою не народжуються, жінкою стають», розглядаючи гендер виключно як соціокультурний конструкт. Соціально-рольова теорія соціалізації особистості як правило реалізується на основі першого варіанту. Спираючись на теорію Нікласа Лумана, автор здійснює припущення, що соціалізація загалом, і утвердження гендерної ідентичності зокрема здійснюється завдяки щонайменше трьом відносно незалежним чинникам: біологічним, психічним, соціальним. Причому, ані біологічне не детермінує жорстко психічне і соціальне, ані соціальне не детермінує прямо біологічне і психічне.

**Ключові слова:** статево-рольова соціалізація, гендер, стать, гендерна ідентичність, біодетермінізм.

The article reveals that the gender–role socialization of the individual can not be the basis of the gender theory of socialization of the individual. Methodology of research is the socio–philosophical approach to the study of biodeterminism as a direction of the theory of gender–role socialization of the individual. The purpose of the article is to identify the range of biological factors in the process of socialization of the individual, and in particular – on the example of gender–role approach. The first version of the explanation of gender inequality relies on essentials, that is, the natural conditionality of gender differences, postulating Freudian «anatomy is a fate». The second version is described by Beauvoir's postulate – «one is not born as a woman, one becomes a woman», considering gender exclusively as a sociocultural construct. Social–role theory of socialization of the individual is usually constructed on the basis of the first version. Based on the theory of Niklas Luhmann, the author suggests that socialization in general, and the establishment of gender identity in particular, is carried out thanks to at least three relatively independent factors: biological, psychological, and social. Moreover, neither the biological determines rigidly mental and social nor social determines directly biological and psychological.

**Keywords:** gender–role socialization, sex, gender, gender identity, biodeterminism.

Тема соціалізації є спільною для соціальної філософії, соціології та соціальної психології, долучаються до її розгляду також і інші соціальні та гуманітарні науки. На сьогодні практично всі вони більшою або меншою мірою розглядають гендерну проблематику – однак, при цьому доволі сильним залишається вплив бінарної схеми розгляду гендеру

за аналогією із біологічною статтю. З одного боку, неможливо не враховувати статеві характеристики при дослідженні і визначенні гендерної ідентичності. З іншого боку, надання надмірної ролі біологічним ознакам, і зокрема, статевим, неправомірно утискає можливості врахування соціокультурних впливів на формування гендерної ідентичності особистості. Внаслідок такого хибного підходу значною мірою замість об'єктивного аналізу соціальної ідентичності особистості дослідники отримують дані, які є неповними та викривленими в цілому, адже роль гендерної ідентичності особистості у становленні її соціальної ідентичності постійно зростає, що стало особливо відчутним у останні століття, а наукові відкриття та досягнення медицини у останні десятиліття взагалі відкривають значно ширші можливості впливу гендерної ідентичності на соціальну.

Умовно і доволі грубо усі погляди на проблему статі та гендеру можна поділити на дві великі категорії. Перша категорія поглядів при поясненні гендерної нерівності спирається на есенціалізм, тобто природну обумовленість гендерних відмінностей, постулюючи фрейдистське «анатомія – це доля». Друга категорія описується бовуарівським постулатом – «жінкою не народжуються, жінкою стають», розглядаючи гендер виключно як соціокультурний конструкт. Очевидно, що означені полярні системи поглядів є крайніми та однобічними, але у той же час дозволяють у чистому вигляді дослідити вплив біологічних та соціокультурних складових на формування гендерної ієрархії.

Раніше ми вже зверталися до розгляду даної теми – при підготовці авторського розділу до колективного монографії: «Біодетермінізм (біологічний детермінізм) – принцип розгляду явищ, згідно з яким визначальними для характеристик людини вважаються біологічні природні фактори» [13, с. 11]. Вперше біодетермінізм виник у середині 19–го століття в контексті вчення Дарвіна про природний добір, спочатку для пояснення своєрідності поведінки живих систем, до яких згодом стали відносити і людину [1]. Також, характеристику основних рис біодетермінізму детермінізму ми надавали у низці статей спеціального словнику «Словник гендерних термінів» [11; 14; 15]. Однак, ці класичні положення потребують деякого філософського уточнення і конкретизації, що і буде завданням даної статті, яка постає як стислий виклад основних ідей згаданого розділу з їхнім подальшим коментуванням.

Раніше ми вже стверджували: «Біодетерміністи/–ки надають статі привілейованого значення. На їхню думку, саме біологічна стать не просто визначає людину як чоловіка або жінку, але й формує її гендерний образ. Біологічні відмінності між статтями розглядаються як універсальна основа, що має своє культурне продовження у вигляді гендерних ролей у кожному суспільстві» [11, с. 20]. Втім, біологію можна тлумачити дуже широко. Адже біологія як наука має розглядати

не лише ті прояви біології як частини буття, які є безпосередньо спостережуваними, але й ті форми життя, які вже вимерли, а також ті, які ще можуть виникнути у майбутньому. Не можна виключати, що такі нові біологічні форми виникнуть у людському суспільстві завдяки розвитку гендеру.

Російський культуролог Ігор Коган стверджує, саме стать багато у чому визначає та наповнює змістом кожен форму людської діяльності, кожен зразок людської поведінки, кожен тип людської думки, почуттів або творчої уяви. Стать є одним із тих елементів, які визначають соціалізацію загалом і віграють визначальні ролі у виборі напрямку руху культурного процесу в багатьох його іпостасях і течіях [6, с. 22]. Однак, у версії Когана стать постає як начало, що лише виражає себе тілесно, але має більш глибоку, аніж тілесна, сутність. З позиції такого сутнісного біодетермінізму, стать людини – це не другорядна характеристика, що слідує одразу за поняттям людини. Стать – це і є сама людина, це перше, що конститує людину. Анатомія та фізіологія є лише наслідком статі, вони змінюються під впливом віку та оточуючого середовища, стать не змінюється за жодних обставин. Це положення не відміння внутрішню динаміку статі, а лише стверджує наявність незмінної статевої структури та статевої диференціації біологічного як непорушної основи існування та функціонування живого організму [6, с. 22].

Отже, основна ідея біодетермінізму в гендерній теорії, полягає у конститутивності статі при визначенні гендерної ідентичності:

– по-перше, стать становить основу і структуру всього біологічного;

– по-друге, стать є динамічним потоком, що забезпечує людину вітальною силою біологічного характеру та повідомляє людині первинний сенс у якості конститууючого змісту протягом усього періоду людської життєдіяльності [6, с. 24; 8, с. 108].

Серед теорій, які передують вивченню соціокультурної складової статі та розглядають стать і гендер як біологічно детерміновані даності, на особливу увагу заслугове теорія статево-рольової соціалізації особистості.

«Теорія статево-рольової соціалізації особистості – це ціла низка теорій, які розуміють гендерні взаємини як історично сформовані конструкти системи нерівностей, у рамках яких панівне становище однієї статі над іншою вже є встановленим» [15, с. 192].

Російські дослідниці гендерної проблематики у колективному дослідженні під керівництвом Олени Здравомислової та Анни Тьомкіної зауважують, що у центрі статево-рольової теорії соціалізації лежать процеси навчання та інтеріоризації культурно-нормативних стандартів, які стабілізують соціум. Навчання передбачає засвоєння та відтворення існуючих норм. Підґрунтям цього концепту є уявлення про особистість як пасивної сутності, яка сприймає, засвоює культурну даність, але не створює її сама [4, с. 18].

До традиційних теорій статевої ролі слід зарахувати психоаналіз Зігмунда Фрейда (Sigmund

Freud), функціоналістський підхід Толкотта Парсонса (Talcott Parsons), еволюційну теорію статі Вігена Геодакяна та ін. На думку російських дослідників, висловлену у праці, підготованій за редакції С. В. Коваленко, незважаючи на всі відмінності цих теорій, вони засновані на двох апріорних принципах: 1) відмінності між чоловіками та жінками мають тільки біологічну природу; 2) ролі чоловіків і жінок диференційовані за діаметрально протилежним принципом [5, с. 13].

Так, за Фрейдом, саме відмінності в будові жіночого тіла від чоловічого формують у жінки дві специфічні особливості – кастраційний комплекс і заздрість до чоловічих геніталій [17]. Ці комплекси визначають три можливі лінії розвитку жіночої психіки. Перша веде до придушення сексуальних імпульсів і, отже, до неврозів. Друга – до модифікації характеру під чоловічі зразки, для якої характерні чоловікоподібне прагнення до творчої діяльності, сильні соціальні інтереси, активність. Третя – до нормальної жіночності, під якою Фрейд розумів прагнення до реалізації бажання володіти тим, що становить предмет заздрості для жінок, за допомогою заміжжя й народження сина. Результатом нормального розвитку жіночої психіки й природними компонентами здорової жіночності є, за Фрейдом, пасивність, відсутність почуття справедливості, схильність до заздрості, слабкі соціальні інтереси, нездатність до творчості. Моральна неповноцінність жінки виводилася Фрейдом із її біологічної неповноцінності [5, с. 13].

Суть концепції американського соціолога Парсонса [18] полягає у необхідності функціонального поділу сфер діяльності або диференціації чоловічих і жіночих соціальних функцій (інструментальної для чоловіків і експресивної для жінок). Інструментальна функція забезпечує відносини системи із зовнішнім світом, забезпечує засоби до існування й вимагає владності та жорсткості. Експресивна функція спрямована на підтримку інтеграції членів системи, встановлення моделей стосунків і регулювання рівня напруженості членів сімейного союзу та передбачає м'якість і вміння погасити конфлікт. Розділ чоловічих і жіночих ролей, згідно Парсонса, є, по-перше, механізмом, що забезпечує стабільне функціонування будь-якої соціальної системи, у тому числі й сім'ї. Сім'я відповідальна за соціалізацію дітей і підтримку дорослих, причому ролі чоловіків і жінок у ній різні. Роль інструментального лідера завжди належить чоловікові, а експресивного (емоційного) – жінці. Парсонс пояснює такий розподіл ролей між біологічними статями тим, що народження дітей і догляд за ними передбачає первинність стосунків матері та дитини, тому жіноча роль пов'язується ним переважно з внутрішнім життям сім'ї. Роль чоловіка, усунутого від цих біологічних функцій, – зі сферою зайнятості. Величина доходу й престижність роботи чоловіка визначають соціальний статус, стандарт і стиль життя сім'ї в цілому, що зумовлює його верховенство в сім'ї, а домашня праця жінки, названа Парсонсом «псевдо заняттям», – її підлеглу роль. Для жінок,

уважає Парсонс, основним є «статус дружини свого чоловіка, матері його дітей і особистості, відповідальної за домашнє господарство» [18, р. 609]. Як підсумовують російські дослідники, жінки повинні змиритися зі своїм підлеглим становищем, знаходячи себе в домашній роботі, у забезпеченні емоційної підтримки й сексуальних послуг, надаючи чоловікам можливість утримувати сім'ю [5, с. 14]. Парсонс зауважує, що означений розподіл ролей запобігатиме можливому змаганням між подружжям за владу, статус, яке може призвести до руйнівних для шлюбу наслідків. Як свідчать вітчизняні дослідники гендеру, за Парсонсом жінка може займатися професійною діяльністю лише у тому випадку, якщо це не загрожує «змаганням» із чоловіком [16, р. 12].

Найбільш відомим у пострадянській науці прикладом біодетермінізму є еволюційна теорія статі Геодакяна, яка не тільки пояснює **статевий диморфізм** та зміну кількісного співвідношення статей в залежності від умов існування індивідів, але й проєктує власні висновки на поведінкові, психологічні, соціальні відмінності між чоловіками та жінками. Як зазначає Геодакян, із переходом людини від переважно біологічної до переважно соціальної еволюції різко збільшились темпи розвитку. Але отримавши безпрецедентну можливість змінювати середовище, людина змушена змінюватися і сама. Таким чином, виникає система зі зворотнім зв'язком між людиною і середовищем, яка прискорює еволюцію. На думку вченого, застосування еволюційної теорії статі повинно бути плідним в комплексному вивченні людини, перш за все, при вирішенні соціальних проблем [2]. Як ми вже зауважували щодо цієї теорії у спеціальній статті, «належність до одного виду *Homo sapiens* обумовлює єдність чоловічого та жіночого в рамках біологічного світу. Однак, наявність репродуктивних анатомо-фізіологічних відмінностей між чоловіками та жінками, дає підставу біодетерміністам говорити про те, що кожна стать має власну біограму, виступає носієм специфічного генетичного коду, а значить має свою власну біологічну роль, що обумовлює цілу низку соціальних... Якщо від середовища поступає деструктивна інформація (епідемії, холод, спека, хижакі), система повинна триматися на інформаційній відстані від середовища, щоб зберегти власну стабільність та стійкість. Але оточуючий світ одночасно виступає і джерелом корисної інформації, яка орієнтує людину, вказує яким чином їй необхідно змінюватися для того, щоб вижити та задовольняти власні потреби. В цьому випадку система повинна перебувати у безпосередній близькості із середовищем» [13, с. 95–96].

У цьому зв'язку варто звернути увагу на теорію соціальних систем у версії Нікласа Лумана, для якого також характерний еволюціоністський підхід до розгляду соціальних проблем. Луман також проводить розрізнення між системою та навколишнім світом, однак його бачення їхнього взаємозв'язку відрізняється від запропонованого

Геодакяном. Так, Луман розглядає системи як автопоетичні, тобто такі, що значною мірою контролюють свій навколишній світ, і саме за рахунок цього отримують високу ступінь автономії. Це, здавалося би відкриває широкі можливості для розвитку гендерних теорій. Однак, Луман чітко розрізняє три різних типи системи, у яких представлена людина: біологічний, психічний та соціальний, причому кожна з таких систем забезпечує своє самовідтворення по-різному, має власний спосіб організації автопоетизису, хоча й між собою ці способи взаємоузгоджені. Тобто, ані біологічне не детермінує жорстко психічне і соціальне, ані соціальне не детермінує прямо біологічне і психічне. Це змушує дещо критично оцінити підхід Геодакяна як дещо спрощений. Втім, і для такого спрощення Геодакян знаходить достатньо емпіричних підтверджень, причому, як і Луман, звертається він також значною мірою до теорії інформації.

«Згідно еволюційної теорії статі Геодакяна, поділ на статі, а саме на консервативну та оперативну складові людської біологічної системи, виступає вирішенням конфлікту одночасних зміни та збереження необхідної інформації. Вчений наголошує на тому, що якщо виокремити два потоки інформації: генеративний (передача генетичної інформації від покоління до покоління, із минулого у майбутнє) та екологічний (передача інформації від середовища, із теперішнього у майбутнє) – то можна легко побачити, що дві статі по-різному беруть участь у них. В процесі еволюції статі на різних стадіях та рівнях організації з'явився цілий ряд механізмів, які послідовно забезпечили більш тісний зв'язок жіночої статі із генеративним (консервативним) потоком, а чоловічої – із екологічним (оперативним). Так, у чоловічій статі в порівнянні із жіночою вища частота мутацій, менше адитивність успадкування батьківських ознак, вужча норма реакції, вища агресивність і допитливість, активніше пошукове начало, ризикована поведінка та інші якості, що «наближають до середовища». Всі перелічені ознаки цілеспрямовано виносять чоловічу стать на амбразуру еволюції та забезпечують їй переважне отримання екологічної інформації. Окрім того, тривалі періоди вагітності, велика смертність під час пологів, годування і турботи про потомство у жінок фактично підвищують ефективну концентрацію чоловічих особин у суспільстві, перетворюють чоловічу стать у «надлишкову», отже, «дешеву», «експериментальну», а жіночу – на дефіцитну і більш цінну» [13, с. 96–97].

Неважно звернути увагу, що для Геодакяна саме біологічні механізми трансляції інформації є визначальними і для психічної, і для соціальної сфери. Це – та екстраполяція, яка є надто ризикованою і потребує критики і суттєвого доповнення.

В результаті явного біологізму у витлумаченні принципів трансляції культурнозначущої інформації у Геодакяна отримуємо надто лінійні висновки, які хоча й позначають певні реальні тенденції



соціального розвитку, однак не враховують багато інших чинників, які діють паралельно на ті ж самі соціальні процеси. Геодакян вважає: «В результаті закон природного добору набуває інших акцентів. Він діє в основному за рахунок представників чоловічої статі, оскільки вона є більш ризикованою, «надлишковою» та «дешевою». Таким чином, зменшується популяція чоловіків, однак, схильність до полігамії дозволяє їм повною мірою відтворювати наступні покоління та передавати їм необхідну генетичну інформацію, яка являє собою стан середовища на даний момент. В результаті, генетична інформація, що передається поколінням за жіночою лінією, носить репрезентативний характер, оскільки засновується на консервативній складовій еволюційного процесу, а за чоловічою – селективний характер, оскільки більшою мірою ґрунтується на законі природного добору» [13, с. 97–98].

Ідеї Геодакяна виглядають типовими для більшості класичних біодетерміністів. Також у їхніх теоріях нерідко відбувається і деформація уявлень про власне психічну детермінацію гендерних явищ, а відповідно динаміка розвитку гендерних процесів виглядає викривленою, або в усякому разі представленою явно неповно: «Аналогічним чином біодетерміністи пояснюють і виникнення психологічних відмінностей між чоловіками та жінками. Більш ширша, адаптивна, пластична, норма реакції на зміни оточуючого середовища дозволяє жінкам виходити із дискомфортних зон за рахунок конформності, здатності до навчання, перевиховання, тобто адаптивності. Для чоловіків більш вузька зона реакції на зміни середовища робить цей шлях неможливим. Тільки винахідливість, кмітливість, ризикованість та рішучість можуть забезпечити їм виживання у дискомфортних умовах. Іншими словами, жінка в більшій мірі пристосовується до ситуації, чоловік виходить із неї, знайшовши вирішення – дискомфорт стимулює розвиток. Саме тому чоловіки більш успішніші при вирішенні нових, неординарних задач, що вимагають активного пошуку. Жінки це вирішення вдосконалюють. Якщо мова іде про опанування нових видів діяльності, мови або писемності, то тут можна виділити дві фази: 1) пошуку та опанування; 2) закріплення та вдосконалення. Згідно з останніми дослідженнями, перша фаза є більш характерною для чоловіків, а друга – для жінок» [13, с. 98].

Не дивно, що в результаті таких хибних вихідних теоретико-методологічних припущень Геодакян та близькі до його поглядів біодетерміністи приходять до хибного ототожнення біологічної та соціальної еволюції людства, причому соціальне виявляється доволі жорстко детермінованим біологічним: «Новаторство у будь-якій справі в результаті біологічної та соціальної еволюції належить чоловікові. Чоловіча половина людства першою опанувала всі професії, види спорту. Навіть в'язання, в якому зараз монополія жінок є незаперечною, винайшли чоловіки (Італія, XIII століття). Роль авангарду належить чоловікам

і в схильності до деяких хвороб, і до більшості соціальних пороків. Саме чоловіча стать частіше піддається «новим» хворобам, або, як їх називають, хворобам століття, цивілізації, урбанізації, – атеросклерозу, раку, шизофренії, СНІДу, а також соціальним порокам – алкоголізму, курінню, наркоманії, азартним іграм, злочинності і т.д. Отже, саме двоїстий характер еволюції: одночасні зміни та збереження необхідної для розвитку інформації, провокують статевий диморфізм» [13, с. 98–99].

В агресивному, як природному, так і соціальному середовищі, процес уніфікації статей відсутній, оскільки в будь-яких екстремальних умовах – землетруси, голод, війни, хвороби, переселення, репресивні традиції та звичаї – відмінності між статями стають помітнішими. Чоловіки стають більш маскулініними, а жінки більш фемінними. В цьому випадку кожна стать в єдиному процесі еволюції реалізовує власну генетичну програму: консервативну (жіночу) та оперативну (чоловічу). Місія чоловіків – отримувати інформацію від середовища, перевіряти її на наступних поколіннях та платити за неї власним здоров'ям та життям [3].

Втім, враховуючи переважно біологічні чинники, біодетерміністи приходять до деяких в цілому коректних висновків, хоча випускаючи з уваги власне психічні та власне соціальні чинники, вони надають вузько біологізаторську оцінку соціальних процесів та пропонують вузько біологізаторські рекомендації щодо впливу на них: «В стабільному середовищі, коли немає потреби у постійних кардинальних змінах, провідними виступають консервативні тенденції. В цьому випадку потреба у чоловічій статі з боку суспільства є меншою, а значить і статевий диморфізм виявляється у меншій мірі. Фізична сила, витривалість, активність, ризикована поведінка, допитливість, що такі необхідні у дискомфортних умовах, втрачають власну актуальність та значущість у стабільному як природному, так і соціальному середовищі. Саме на цьому підґрунті, з огляду на біодетерміністські теорії, і з'являється таке явище, як уніфікація статей. На думку біодетерміністів, чоловіча стать виступає буферною, захисною зоною навколо жіночого ядра. Однак, якщо немає загрози від середовища, то і потреба у захисті відпадає сама собою. У такому випадку користі від чоловічої статі людству як біологічному виду немає ніякої. З позиції біодетермінізму, процес уніфікації статей – це ніщо інше, як одночасна фемінізація чоловіків, які в комфортних умовах позбавлені активної еволюційної позиції, та маскулінізація жінок, які поступово вивчають та опановують засвоєні чоловіками нові сфери життєдіяльності» [13, с. 99–100].

Зокрема, навряд чи коректним є суто біологічне пояснення посилення у сучасному суспільстві демократичних цінностей, або суттєвих зрушень у суспільному поділі праці: «Модні віяння унісексу сьогодні орієнтують в пошуках статевого партнера на маскулініні жінки та фемінніні чоловіки, шаблони поведінки яких вважаються

більш успішними в сучасному соціальному просторі. Глобалізаційні тенденції, стираючи межі між гендерними стереотипами різних культурних просторів, все більше демонструють феномен уніфікації статей: одяг, догляд за тілом, структура споживання і дозволя, спосіб життя, тощо – дані зрушення в тій чи іншій мірі є характерними для всіх індустріально розвинених суспільств. У виробничій сфері суспільних відносин відбувається трансформація системи гендерного розподілу праці у бік посилення деполаризації чоловічих та жіночих професій. Жінки та чоловіки опановують нові для власного гендера види діяльності, зміцнюючи думку, що професіоналізм не має статі. Аналогічні зрушення відбуваються і у системі публічної влади, де чоловіки втрачають власну абсолютну монополію. З деяким запізненням еволюціонують шлюбно-сімейні відносини. Демократична структура родини поступово замінює собою авторитарну, а разом із цим змінюється специфіка процесу гендерної соціалізації дітей. Нероздільне навчання, несексистське виховання закладають основи андрогінної особистості та формують підвалини більш рівних і ширших кооперативних відносин між дорослими чоловіками та жінками в усіх сферах суспільного та особистого життя» [14, с. 16–17]. Не меншою мірою, ніж біологічні чинники впливають на соціальні та психічні, останні починають впливати на біологічні.

Так, саме демократія запропонувала вперше широкі можливості для більш вільного утвердження гендерної ідентичності, а продуковані суспільством наукові дослідження у царині генетики та базовані на них генетичні технології значно спростили інструментальну сторону утвердження гендерної ідентичності [10]. Що вже казати про надзвичайно важливу роль психологічних досліджень у знятті з нетрадиційної гендерної орієнтації стигмату девіації. Все це сприяло формуванню нової культурної та суспільної норми у теоретичному витлумаченні та практичному забезпеченні нових механізмів здобуття гендерної ідентичності. Таким чином, статево-рольова соціалізація особистості не може бути основою гендерної теорії соціалізації особистості.

#### Список використаних джерел

1. Булавина, ТВ. 2002. 'Бидетерминизм (биологический детерминизм)', В: *Словарь гендерных терминов*. [online] Доступно: <http://www.owl.ru/gender/383.htm> (Biodeterminism (Biological determinism))
2. Геодакян, ВА., 1994. 'Мужчина и женщина. Эволюционно-биологическое предназначение', В: *Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен*: Межд. конф.. Москва, 1–4 июня 1994, с.8–17.
3. Геодакян, ВА., 1990. 'Эволюционная теория пола', *Природа*, №8, с.60–69.
4. Здравомыслова, Е., Темкина, А. ред., 2007. 'Российский гендерный порядок: социологический поход': Коллективная монография, СПб.: *Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге*, 306 с.
5. Коваленко, СВ., общ. ред., 2005. 'Гендерология и феминология': Учебное пособие, Л. Д. Ерохина и др., Владивосток: *Изд-во ВГУЭС*, 152 с.
6. Коган, ИЛ., 2003. 'Гендерная культурология: культура пола и «пол» культуры', Мн.: *Ковчег*, 336 с.

7. Кон, И., 2010. 'Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире', *Этнографическое обозрение*, №6, с.99–114.
8. Малес, ЛВ., 2004. 'Биологичні, психологічні та соціокультурні чинники', В: *Основи теорії гендеру: Навчальний посібник*, Київ: «К.І.С.», с.109–131.
9. Ніколсон, Л., 2006. 'Гендер', пер. з англ., В: Драгер, Елісон М. та Янг, Айріс М., *Антологія феміністичної філософії*, Київ: *Основи*, с.348–356.
10. Хейлз, К., 2002. 'Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці', Переклад з англійської: С. Т. Марічев; наук. ред.: С. Ю. Шліпченко, Київ: *Ніка-Центр*.
11. Шевченко, ЗВ., 2016а. 'Бидетермінізм (біологічний детермінізм)', В: *Словник гендерних термінів*, Укладач: З. В. Шевченко, Черкаси: *Видавель Чабаненко Ю.*, с.19–24.
12. Шевченко, ЗВ., 2018. 'Гендерні аспекти соціальної ідентичності (філософська концепція бидетермінізму)', *Гілея: Збірник наук. праць*, К.: *Видавництво «Гілея»*, №139 (12), с.48–53.
13. Шевченко, ЗВ., 2016б. 'Еволюційна теорія статі В. Геодакяна', В: *Словник гендерних термінів*, Укладач: З. В. Шевченко, Черкаси: *Видавель Чабаненко Ю.*, с.96–100.
14. Шевченко, ЗВ., 2016с. 'Розуміння поняття гендеру з точки зору бидетерміністських теорій', В: Пушонкова О. А. та Шевченко З. В. (ред.) *Гендерні відносини: архетип, стереотип, ідентичність*, Черкаси: *видавель Чабаненко Ю.*, с.11–26.
15. Шевченко, ЗВ., 2016д. 'Теорія статево-рольової соціалізації особистості', В: *Словник гендерних термінів*, Укладач: З. В. Шевченко, Черкаси: *Видавель Чабаненко Ю.*, с.192–195.
16. Юдіна, СЛ., Левківський, КМ. ред., 2005. 'Гендерний розвиток у суспільстві': конспекти лекцій, К.: *ПЦ Фантаст*.
17. Freud, Sigmund, 1975. 'Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924)', in: *Studienausgabe*, Bd. V, Frankfurt a.M.: *Fischer*.
18. Parsons, T. 'Age and sex in the social structure of the United States', in: *American Sociological Review*, Vol.7, No.5 (Oct., 1942), p.604–616.

#### References

1. Bulavina, TV. 2002. 'Biodeterminizm (biologicheskij determinizm) ((Biodeterminism (Biological determinism)))', V: *Slovar' gendernykh terminov*. [online] Dostupno: <http://www.owl.ru/gender/383.htm> (Biodeterminism (Biological determinism))
2. Geodakjan, VA., 1994. 'Muzhchina i zhenshhina. Jevoljucionno-biologicheskoe prednaznachenie (Man and woman. Evolutionary and biological purpose)', V: *Zhenshhina i svoboda. Puti vybora v mire tradicij i peremen*: Mezhd. konf.. Moskva, 1–4 ijunja 1994, s.8–17.
3. Geodakjan, VA., 1990. 'Jevoljucionnaja teorija pola (Evolutionary Theory of Gender)', *Priroda*, №8, s.60–69.
4. Zdravomyslova, E., Temkina, A. red., 2007. 'Rossijskij gendernyj porjadok: sociologicheskij pohod (Russian gender order: a sociological approach)': Kollektivnaja monografija, SPb.: *Izd-vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge*, 306 s.
5. Kovalenko, SV., obshh. red., 2005. 'Genderologija i feminologija (Genderology and feminology)': Uchebnoe posobie, L. D. Erohina i dr., Vladivostok: *Izd-vo VGUEs*, 152 s.
6. Kogan, IL., 2003. 'Gendernaja kul'turologija: kul'tura pola i «pol» kul'tury (Gender cultural studies: gender culture and the «sex» of culture)', Mn.: *Kovcheg*, 336 s.
7. Kon, I., 2010. 'Menjajushhiesja muzhchiny v izmenjajushhemsja mire (Changing Men in a Changing World)', *Jetnograficheskoe obozrenie*, №6, s.99–114.
8. Males, LV., 2004. 'Biologichni, psihologichni ta sociokul'turni chynnyky (Biologicheskje, psihologicheskija that sociocultural civilians)', V: *Osnovy teorii 'g'enderu: Navchal'nyj posibnyk*, Kyi'v: «K.I.S.», s.109–131.
9. Nikolson, L., 2006. 'G'ender (Tender)', per. z angl., V: Drager, Elison M. ta Jang, Ajrys M., *Antologija feministychnoi filozofii*, Kyi'v: *Osnovy*, s.348–356.
10. Hejlz, K., 2002. 'Jak my staly postljudstvom: Virtual'ni tila v kibernetyci, literaturi ta informatyci (As we became humanity: Virtual bodies in cybernetics, literature and computer science)', Pereklad z anglijs'koi': Je. T. Marichev; nauk. red.: S. Ju. Shlipchenko, Kyi'v: *Nika-Centr*.
11. Shevchenko, ZV., 2016a. 'Biodeterminizm (biologichnyj determinizm) (Biodeterminism (biological determinism))', V:

*Slovník genderných terminiv*, Ukladach: Z. V. Shevchenko, Cherkasy: *Vydavec 'Chabanenko Ju.*, s.19–24.

12. Shevchenko, ZV., 2018. 'Genderni aspekty social'noi' identychnosti (filosofs'ka koncepcija biodeterminizmu) (Gender aspects of social identity (philosophical concept of biodeterminism))', *Gileja: Zbirnyk nauk. prac'*, K.: *Vydavnyctvo «Gileja»*, №139 (12), s.48–53.

13. Shevchenko, ZV., 2016b. 'Evoljucijna teorija stati V. Geodakjana (Evolutionary theory of gender V. Geodakyan)', V: *Slovník genderných terminiv*, Ukladach: Z. V. Shevchenko, Cherkasy: *Vydavec 'Chabanenko Ju.*, s.96–100.

14. Shevchenko, ZV., 2016c. 'Rozuminnja ponjattja g'enderu z točky zoru biodeterminists'kyh teorij (Understanding the concept of gender from the standpoint of biodeterminist theories)', V: Pushonkova O. A. ta Shevchenko Z. V. (red.) *G'enderni vidnosyny: arhetyp, stereotyp, identychnist'*, Cherkasy: *vydavec 'Chabanenko Ju.*, s.11–26.

15. Shevchenko, ZV., 2016d. 'Teorija statevo–rol'ovoi' socializacii' osobystosti (The theory of gender–role socialization of personality)', V: *Slovník genderných terminiv*, Ukladach: Z. V. Shevchenko, Cherkasy: *Vydavec 'Chabanenko Ju.*, s.192–195.

16. Judina, SP., Levkivs'kyj, KM. red., 2005. 'Gendernyj rozvytok u suspil'stvi (Gender development in society)': konspekty lekcij, K.: *PC Fantast*.

17. Freud, Sigmund, 1975. 'Der Untergang des Ödipuskomplexes (1924)', in: *Studienausgabe*, Bd. V, Frankfurt a.M.: *Fischer*.

18. Parsons, T. 'Age and sex in the social structure of the United States', in: *American Sociological Review*, Vol.7, No.5 (Oct., 1942), p.604–616.

\* \* \*



УДК 281.93:283/289

**ТВОРЧИСТЬ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА  
КИЇВСЬКОГО ПЕРІОДУ**  
**THE CREATIVITY OF FEOFAN PROKOPOVICH'S  
KIEV PERIOD**

**Шкіль С. О.,**

доктор філософських наук, професор  
кафедри філософії, Національний університет  
біоресурсів і природокористування України  
(Київ, Україна), e-mail: lauby@meta.ua,  
ORCID: 0000-0003-3859-816X

**Shkil S. O.,**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the  
Department of Philosophy, National University  
of Life and Environmental Sciences of Ukraine  
(Kyiv, Ukraine), e-mail: lauby@meta.ua,  
ORCID: 0000-0003-3859-816X

*Розв'язання проблем, пов'язаних з розвитком духовності в сучасній Україні, потребує скрупульозного вивчення та перегляду історії творчого залучення культурних скарбів минулого, зокрема, релігійних цінностей, витворених переважно православною традицією. Проте, зауважимо, в релігійному житті українського суспільства православний рух, з одного боку, є розколотим в організаційному відношенні, а з іншого – досі актуальним залишається завдання осмислення ролі цієї конфесії у вітчизняній історії. Відтак питання значущості православної традиції наспереди зумовлює необхідність всебічного розгляду феномена православ'я загалом. Особливості історичної трансформації православного світогляду в духовному просторі України призвели до появи та функціонування різноманітних тлумачень і розуміння цієї конфесії. Тому буде доречним звернути увагу на інтерпретації православної традиції, пропонувані визначними богословами та мислителями. Власне бачення та оцінку православ'я запропонував свого часу і видатний український богослов, церковний діяч, філософ, історик, поет і публіцист Феофан Прокопович.*

**Мета статті** – проаналізувати викладацьку, проповідницьку та літературну діяльність Феофана Прокоповича Київського періоду та розкрити їх конфесійне підґрунтя.

**Ключові слова:** Феофан Прокопович, православ'я, протестантизм, католицизм, богослов'я.

*Solving the problems associated with the development of spirituality in modern Ukraine requires careful study and revision of the history of creative involvement of cultural treasures of the past, in particular, religious values, created mainly by the Orthodox tradition. However, it should be noted that in the religious life of Ukrainian society, the Orthodox movement, on the one hand, is split in organizational terms, and on the other hand, the task of understanding the role of this denomination in Ukrainian history remains relevant. Therefore, the question of the significance of the Orthodox tradition primarily determines the need for a comprehensive consideration of the phenomenon of Orthodoxy in general. The peculiarities of the historical transformation of the Orthodox faith in the spiritual space of Ukraine led to the emergence and operation of various interpretations and understandings of this denomination. Therefore, it would be appropriate to pay attention to the interpretation of the Orthodox tradition offered by prominent theologians and thinkers. The actual vision and assessment of Orthodoxy was offered by the prominent Ukrainian theologian, church figure, philosopher, historian, poet and publicist Theophan Prokopovich.*

**The purpose of the article** consider the teaching, preaching and literary activities of Theophanes Prokopovych of the Kyivan period and reveal their confessional grounds.

**Keywords:** Theophanes Prokopovich, Orthodoxy, Protestantism, Catholicism, Theology.

**Вступ.** Київський період життєдіяльності та творчості Феофана Прокоповича був визначальним у контексті оформлення його богословських та соціально-політичних поглядів, а відтак і конфесійних уподобань. Охоплює цей період учителювання Феофана на посаді викладача Києво-Могилянської академії, що тривало з деякими перервами близько 12 років, його проповідницьку

діяльність та літературну творчість. Т.–Г.–З. Байєр у «Життєписі Феофана Прокоповича» повідомляє: «Він викладав прилюдно філософію, мистецтво вправного декламування та дискутування й, нарешті, теологію» [1, с. 363]. Зміст та методологія систематичної православної теології, запропоновані в цей період мали визначальний вплив на формування парадигми православного богословського мислення доби модерну [13, с. 20–45], зумовивши її розвиток аж до кінця XIX століття, коли православні мислителі змогли запропонувати «нову теологію», вільну від метафізичних принципів мислення [14].

**Мета статті** – проаналізувати викладацьку, проповідницьку та літературну діяльність Феофана Прокоповича Київського періоду та розкрити їх конфесійне підґрунтя.

**Аналіз публікацій та досліджень.** Завдяки зусиллям філософів, істориків, мовознавців, літературознавців, богословів, релігієзнавців на сьогодні з'ясовано багато біографічних питань, досліджено різні аспекти творчості видатного суспільного діяча першої половини XVIII сторіччя. Проблематикою творчості київського періоду діяльності Феофана Прокоповича, у свою чергу займалися П. Черв'яківський, І. Чистович, Ю. Самарин, В. Нічик, Р. Штупперіх, С. Рункевич та інші.

**Основна частина.** Викладацька діяльність Феофана Прокоповича розпочинається з вчителювання у 1704 році. Він викладав піїтику – науку складання віршів. На практиці це мало вигляд наочного демонстрування вправного застосування правил, які регламентують вимоги до написання та декламування різних за жанрами поетичних творів, таких, як акростики, анаграми, «вірші ракоподібні» (можна було читати з усіх боків і знизу догори), віншування та вітання, що подавалися у формі хреста, серця тощо, панегірики. Відповідно красномовство розумілося Феофаном як прикрашання правильно викладених істин. Ця стилістика піїтики пізніше дістала назву барокової.

У 1706 році Прокопович починає читати риторіку – «царицю душ, княгиню мистецтв, яку всі вибирають з уваги на переваги та чесноти, численні бажують з огляду на користь» [2, с. 103]. У 1707–1709 роках він викладав курси з логіки, фізики, математики та етики. Перелічені предмети було перекладено з латини і видано лише у 1974 році. Що стосується особливостей викладання, то курс з логіки, запропонований Феофаном, мало чим відрізнявся від курсів з цього предмета, які читали його попередники [15]. Відповідно логіка включала в себе діалектику, або малу логіку, завдання якої полягає в тому, щоб «відшукувати невідоме через відоміше» [3, с. 56], і теоретичну, або велику логіку, в якій розглядали проблеми раціонального знання. До речі, проблематика й навіть структурованість Феофанова лекційного курсу з логіки була подібною до «Логіки» відомого протестантського теолога Ф. Меланхтона (опублікована 1520 року).

У 1712 році Прокопович стає ректором Київської академії та ігуменом в училищному

монастирі. Посада ректора надала йому право викладати в академії й курс теології. У подальшому цей курс було видано у вигляді окремих трактатів, які публікували впродовж другої половини XVIII сторіччя, де вбачається виразна антикатолицька спрямованість цього курсу. До речі, викладаючи теологію, Феофан показав себе і противником схоластицизму. Тому й не дивно, що саме у цей період своєї діяльності він нажив собі принципових ворогів в особі колег по академії Феофілакта Лопатинського та Гедеона Вишневського. Методологічно Феофан був близький до протестантизму, бо вважав, що вся теологічна наука має ґрунтуватися на Слові Божому, а не на переданні чи вченні єпископів.

Київський період життєдіяльності та творчості Феофана Прокоповича насичений зразками вишуканого проповідництва майбутнього реформатора православ'я. При цьому у гомілетичі Прокоповича можна простежити два наявних змістовних плани: богословський та політичний. Тобто ми пропонуємо виокремлювати в творчій спадщині Феофана проповіді богословського та політичного характеру.

Серед проповідей «політичного характеру» насамперед назвемо панегірик Феофана, проголошений ним 5 червня 1706 року в Печерському монастирі в присутності Петра I, який тоді перебував у Києві. Похвальна за змістом проповідь привернула увагу царя та зацікавила його, принаймні Феофан уперше став помітним як вправний проповідник та вчений. Три роки по тому після полтавської звитяжної баталії Петро I прибув у Київ і знову слухав хвалебну промову Феофана, проголошену ним у Софіївському соборі. Не дивно, що здібний проповідник був удостоєний царських милостей. Свою роль відіграла також проповідь Феофана, виголошена ним у церкві Братського монастиря в грудні 1709 року, де лунали дифірамби царському улюбленцю, князю О. Меншикову в його ж присутності. У будь-якому разі саме проповідницька діяльність виявилася тим трампліном, стартом, який привів Феофана до когорти можновладців. До речі, у змістовному плані проповіді Прокоповича київського періоду були позбавлені тодішньої схоластичної рутини, надмірної пишності та нудотної довготи, яка втомлювала слухачів. Що ж до мети та цілей, які обстоював у своєму проповідницькому мистецтві Феофан, то тут можна погодитися зі слушною думкою Ю. Самарина, який писав: «виправдання перетворювання – ось тема урочистих і похвальних слів Феофана Прокоповича, його завдання як оратора» [4, с. 365].

Літературна спадщина київського періоду Феофана є досить багатоплановою. За роки викладання в академії він написав і здійснив у 1705 році постановку трагікомедії «Володимир», опублікував курси пітики, риторики, підготував вісім богословських трактатів, а саме: 1) «Про Святе Письмо» (це вступ до богослов'я); 2) «Про Бога єдиного»; 3) «Про Бога трійчного»; 4) «Про сходження Св. Духа»; 5) «Про творіння та

провидіння»; 6) «Про стан людини невинної»; 7) «Про стан людини пошкодженої»; 8) «Про благодатне виправдання грішника через Христа». Головними літературними здобутками київського періоду є також твори Феофана «Книжечка, в ній же повість про суперечку Павла і Варнави з юдействующими і трудність слова Петра Апостола незручноносиме іго...», «Про Флорентійський собор», «Опис єзуїтів», «Apologia fidei», «Про нетління мощей київських угодників Божих», «Розмова Тектона, тобто теслі, з купцем», «Розмова міщанина з селянином та півчим, себто дяком». Київський період життєдіяльності та творчості Феофана демонструє наочний виразний новаторський стиль мислення майбутнього реформатора, який виявляється в його вчителюванні, проповідництві та літературних працях. Подібним новаторством він немовби свідомо протиставляв себе традиціям київської школи. Втім, проблема ставлення Прокоповича до київської школи є доволі неоднозначною. З одного боку, слід усе ж таки зважати на ту обставину, що Феофан, власне, був вихідцем з цієї школи – спочатку її випускником, а згодом і викладачем. З іншого боку, він постійно перебував у конфлікті з принципами, які були засадовими для київської школи, зокрема, з пануючим у ній схоластичним методом викладання.

Причини такого конфлікту варто шукати насамперед у виразних антикатолицьких настроях Феофана. Схоластичний стиль викладання та подання знань, що домінував у Київській академії, мав за основу кращі зразки католицьких методик, що розповсюджувалися всією цивілізованою Європою представниками «другої схоластики» через систему університетів та колегій. Тому більшість київських наставників були прокатолицьки настрояними і ні на йоту не відступали від манери повільного вчитування лекційних курсів, що рясніли цитатами із Святого Письма, святоотчівських творін та авторитетних богословських трактатів, зазвичай західнохристиянської традиції. В одному із своїх звернень до викладачів Київської академії Феофан чітко проголошує *sic* своїх поглядів щодо схоластичного методу викладання. За його словами, «схоластика займала учнів пустопорожніми суперечками, вселяла в них хибну впевненість в набуванні мудрості. Потрібно викладати науку (богослов'я. – *Авт.*) ґрунтовніше і гідно важливості предмета, а не робити з неї комедію» [5, с. 76]. Відповідно, у своєму лекційному курсі з теології Прокопович намагався показати небезпеку для вітчизняного богослов'я загравання з католицькими методами та віросповідними принципами. Тому задля вироблення антикатолицьких за духом методик нового самостійного шляху дослідження догматичних питань він звертається до систем протестантських. Своєрідним доказом цього є влучне образне висловлювання П. Черв'яківського: «Чому у такому випадку автор (Феофан. – *Авт.*) збрив собі бороду і вуса, постриг волосся і надягнув німецьке плаття замість православної ярски та камілавки? Вочевидь тому, що боявся,

як би не довелося йому замість ряси та камілавки надягнути сутану та інфулу» [6, с. 330]. При цьому в протестантських системах Феофана насамперед приваблювали виняткова довіра до Святого Письма та критичне ставлення до всіляких інших авторитетів богопізнання.

Тут перед нами постає цілком вмотивоване питання – як глибоко Феофан захоплювався протестантськими ідеями? Чи слід вбачати в протестантській забарвленості його поглядів лише протигагу ідейним та церковним впливам католицизму? З іншого боку, чи було на той час протестантське бачення богословських проблем виявом впливовості нових просвітницьких ідей? Що стосується останнього, за визнанням Р. Штупперіха, протестантська проблематика, заторкнута в лекційних викладах Прокоповича, була «знаком нового, просвітницького погляду на речі» [7, с. 354–355].

Гадасмо, після навчання у Римі та мандрівок країнами протестантської Європи Феофан частогусто узгоджував свої богословські та суспільнополітичні ідеали з реформаційними ідеями, вбачаючи в останніх своєрідні оновлюючі імпульси та справжні, християнські орієнтири. Відповідно, майбутнє вітчизняного богослов'я він бачив звільненим від усілякого схоластичних домішок та нашарувань. У такому розумінні протестантизм як засіб реформування богословської освіти видавався йому розумнішим, надійнішим та привабливішим, ніж схоластичний католицизм. Звідси й схильність Феофана до протестантських віросповідних принципів та ідей. Тому, за словами І. Чистовича, «ставши професором богослов'я, він вибрав собі за зразок не схоластичні суми (*Summa Theologia*), а лютеранські догматики Герхарда, Голлазія, Квенштедта та інших, і втюрвав новий шлях російському богослов'ю. Уроки його були світлою смугою впродовж усього XVIII сторіччя в наших вищих училищах – київській і московській академіях» [8, с. 37]. Дійсно, його система та зміст викладання були перейняті поколіннями учнів та вплинули на характер богословської науки аж до епохи Філарета Московського. Але протестантське бачення завдань навчального процесу і методик викладання на початку викликали вороже ставлення до Феофана з боку консерваторів від київської школи. Звідси й справжня лавина звинувачень Прокоповича в єретизмі, у зневазі до церкви, довільному викладі її догматів і навіть у зазіханні на давньоруське благочестя. До того ж на той час Феофан виявився чи не єдиним поборником оновлення, кардинального реформування богословської освіти. Щоправда, зазначимо, що він був досить впливовим поборником ідей перетворення, які збігалися з ідеями та установками нового політичного курсу Петра I. За свідченням С. Рункевича, «спокій і вірність Києва при мазепиній зраді серйозно були зобов'язані певною мірою і його (Феофановому. – *Авт.*) впливові» [9, с. 99]. Як наслідок новаторства Прокоповича, неминучим стає конфлікт ідей, який виражається в публічних диспутах у Києво–

Могилянській академії і в Братському монастирі. Опонентами Феофана були випускники місцевої академії, а також професор філософії та теології Московської слов'яно–греко–латинської академії і з 1722 року її ректор Гедеон Вишневський та ієродиякон Братського монастиря Маркел Радішевський. Вони прискіпливо вивчили не лише тексти лекцій і творів Прокоповича, роблячи навіть чимало нотаток і позначок на книгах. У подальшому, за свідченням П. Морозова, навіть Стефан Яворський «вitreбував з Києва богословські лекції Феофана і став уважно перечитувати їх, виставляючи на берегах свої зауваження про «кальвінство і лютерство» їхнього автора» [10, с. 188]. 1712 року в полеміку з Феофаном включається визначний богослов того часу Феоділакт Лопатинський. Привід для полеміки – поява видрукованої праці Прокоповича «Книжечка, в ній же повість про суперечку Павла і Варнави з юдействующими і трудність слова Петра Апостола про незручноносиме іго законне просторово викладається» в 19 розділах.

На нашу думку особливої уваги заслуговує твір, написаний Феофаном Прокоповичем для графа І. Мусіна–Пушкіна, який після смерті патріарха Адріана обіймав посаду начальника Монастирського приказу. Феофан, напевно, чекав на негативну реакцію на свій твір з боку богословів–реформаторів і тому цією присвятою немовби заручався підтримкою впливового в ті часи урядовця. Тим більше, що погляди про «іго незручноносиме» І. Мусіна–Пушкіна були близькими до міркувань Феофана з цього приводу. Зокрема, в листі до графа зазначено: «Я зрадів був, коли від прихильного до мудрості приятеля й брата мого довідався, що й ваша ясненьможність на запитання найвищої особи про іго законне, яке незручно переносити, дали відповідь свою таку, що тягар такий був у законі тому, що не давав закон місця покорі. Таке саме й моє міркування» [11, с. 290]. Головна ідея цього твору – людина, яка неспроможна повністю виконати євангельські заповіді і закони, стає пропащою, тому вона отримує виправдання лише через віру в спокутувальну заслугу Ісуса Христа. Тобто виправдання людини відбувається не за добрі справи, а за віру. Відтак ми маємо справу з апологією лютеранського принципу *sola fide*, а отже з відходом від православного тлумачення про обов'язкове співвідношення віри та добрих справ на шляху досягнення спасіння людини.

Втім, звернемося безпосередньо до тексту. У передмові Феофан вказує: «віра без справ не є вірою. Тому добрі справи немовби частини віри, і якщо віра виправдовує, то й справи виправдовують» [12, с. 4]. Отже, починаючи з утвердження православного віросповідного положення, Прокопович у завуальованій формі проповідує виправдання вірою, оскільки справи визнаються ним лише її складовими, похідними, а відтак і неспроможними впливати на дієвість віри. Натомість, згідно з православним тлумаченням співвідношення віри та справ, віра передує



справам, але справи – це суть віри. Зокрема, згідно з положенням «Розлогого Християнського Катехізису православної кафолічної східної церкви», «для благоугодництва Богу і для спасіння душі потрібні, по–перше, пізнання істинного Бога і правильна віра в нього, по–друге, життя за вірою і добрі справи» [12, с. 3]. Відповідно православна церква відкидає думки всіх тих, хто визнає можливість спасіння лише вірою і нехтує справами.

Далі Прокопович стверджує: «Я знаю, що не повинно бути ніякого гріха, навіть найдрібнішого; якби ми повинні були виправдовуватись через закон» [12, с. 117]. У листі до графа І. Мусіна–Пушкіна з приводу цієї своєї праці Феофан зазначає: «Бо закон вимагає лише найдосконалішої безгрішності, не залишає для покори місця, оскільки покайні гріхи сповідує й не в законі, а в благодаті шукає виправдання» [11, с. 290]. Тобто він намагається довести, що виправдання законом вимагає безгрішного його виконання, проте ніхто не може бути настільки досконалим. Звідси, до речі, уточнюється смисл самого поняття «іго незручноносиме». На його думку, «незручноносимість закону виявляється в тому, що ніхто не в силах виконати моральний закон повністю, без погрішностей» [12, с. 19]. Таким чином, твір Феофана «Про іго незручноносиме» наочно демонструє нам виразне протестантське бачення проблеми виправдання людини. Згідно з цією логікою, біблійні заповіді дані не стільки для їх виконання, скільки для того, щоб людина на досвіді пересвідчившись у неможливості виконати ці високі моральні вимоги, усвідомила власну безсилість та необхідність повного навернення до Бога, який тільки і може дарувати благодаттю прощення, зробити людину праведною.

Феофілакт Лопатинський – «людина великих знань і сміливого духу, але в богослов'ї типовий схоластик» [10, с. 98], який з 1706 по 1722 рік був спочатку префектом, а потім і ректором Московської академії, виступив з теоретико–полемічним спростуванням твору Феофана. Він написав величезний за обсягом твір, названий ним «Іго Господнє є благим і тягар його легкий, це є закон Божий з заповідями своїми від примарних, нововигаданих важкостей і незручностей і не тільки до чесної християнської житності, але й до спасіння і виправдання бути потрібним показався, в честь і славу законопкладача Бога, на користь православним християнам» також у 19 розділах.

У передмові до цієї праці Ф. Лопатинський зазначає: «вина написання книжиці цієї є писання протівне, яке вносить у світ російський мудрування реформатські, до цього в церкві православній нечувані» [10, с. 162]. Тобто Феофілакт відверто визнає твір Феофана неправославним, сповненим єретичного духу, реформаційних ідей. Всі викладені в творі «Про іго незручноносиме» віросповідні принципи він проголошує «його (Феофана. – Авт.) винаходом, що раніше його від Лютера і Кальвіна винайденими, а від нього пропонувані російській церкві під приводом тлумачення словес Петра

святого» [10, с. 162]. Звідси й звинувачення Феофана у «підступному» спотворенні текстів Святого Письма та хибному їх тлумаченні. Подібним вчинком Прокопович, на думку Ф. Лопатинського, переслідує одну мету: «показати православним читачам шлях до лютеранства і кальвінізму і до всього реформатства» [10, с. 162]. Особливо ж обурює Феофілакта «лютерське і богопротівне» вчення Феофана про виправдання людини вірою, яке він відверто критикує з позицій лютодокса.

**Висновки.** Київський період творчої діяльності Феофана відзначається насамперед непересічним потенціалом його богословського доробку, свідченням якого стали знамениті лекції з курсу теології, прочитані ним у Києво–Могилянській академії впродовж 1712–1716 років. Ці лекції мали виразне протестантське підґрунтя, яке особливо виявлялося у вченні про виправдання людини однією вірою, в утвердженні надзвичайної авторитетності Святого Писання як єдиного джерела богослов'я, в культивуванні ним ідеї абсолютизму Бога.

#### Список використаних джерел

1. Байер, Т–Г–З., 1981. «Життєпис Феофана Прокоповича», В: Прокопович Ф. *Філософські твори: В 3–х т.*, Київ: Наукова думка, Т.3, с.361–372.
2. Прокопович, Ф., 1979. «Про риторичне мистецтво», *Філософські твори: В 3–х т.*, Київ: Наукова думка, Т.1, с.111–434.
3. Нічик, ВМ., 1979. «Думки Ф. Прокоповича про бога й природу, матерію й рух», В: Прокопович Ф. *Філософські твори: В 3–х т.*, Київ: Наукова думка, Т.1, с.17–34.
4. Самарин, ЮФ., 1996. «Избранные произведения», М.: *Российская политическая энциклопедия*, 608 с.
5. Архангельский, АП., 1883. «Духовное образование и духовная школа в России при Петре Великом», Казань: *Типография Императорского университета*, 212 с.
6. Червяковский, П., 1877. «Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII века», *Христианское чтение*, М., Ч.1, с.291–330.
7. Stupperich, R., 1931. «Feofan Prokopovich in Rom», *Zeitschrift für osteuropäische Geschichte*, Bd 5, s.327–340.
8. Чистович, ИА., 1868. «Феофан Прокопович и его время», СПб.: *Типография Академии наук*, 752 с.
9. Рункевич, СГ., 1906. «Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим»: В 2–х ч., СПб, Ч.1, 194 с.
10. Морозов, ПО., 1880. «Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования», СПб.: *Типография В. С. Балашева*, 402 с.
11. Прокопович, Ф., 1981. «Лист до І. О. Мусіна–Пушкіна (без дати)», В: Прокопович Ф. *Філософські твори: В 3–х т.*, Київ: Наукова думка, Т.3, с.289–290.
12. Прокопович, Ф., 1784. «Книжица, в ней же повесть о распре Павла и Варнавы с иудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудононосимом иге пространно излагается», М.: *Университетская типография*, 219 с.
13. Ходзинский, П., 2012. «Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко–богословское исследование», М.: *ПСТГУ*, 304 с.
14. Хондзинский, П., 2018. «Русское «новое богословие» в конце XIX – начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия», *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, №3 [36], с.145–165.
15. Симчич, М., 2009. «Philosophia rationalis у Києво–Могилянській академії», Вінниця: *О. Власюк*, 239 с.

#### References

1. Bajzer, T–G–Z., 1981. «Zhyttjepis Feofana Prokopovycha (The Life of Theophanes Prokopovich)», V: *Prokopovych F. Filosofofs'ki tvory: V 3–h t.*, Kyi'v: *Naukova dumka*, Т.3, s.361–372.

2. Prokopovych, F., 1979. 'Pro rytorychne mystectvo (About rhetorical art)', *Filosofs'ki tvory: V 3–h t.*, Kyi'v: *Naukova dumka*, T.1, s.111–434.
3. Nichyk, VM., 1979. 'Dumky F. Prokopovycha pro boga j pryrodu, materiju j ruh (F. Prokopovich's thoughts about God and nature, matter and movement)', V: *Prokopovych F. Filososfs'ki tvory: V 3–h t.*, Kyi'v: *Naukova dumka*, T.1, s.17–34.
4. Samarin, JuF., 1996. 'Izbrannye proizvedenija (Selected Works)', M.: *Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija*, 608 s.
5. Arhangel'skij, AP., 1883. 'Duhovnoe obrazovanie i duhovnaja shkola v Rossii pri Petre Velikom (Theological education and theological school in Russia under Peter the Great)', Kazan': *Tipografija Imperatorskogo universiteta*, 212 s.
6. Chervjakovskij, P., 1877. 'Uchenie Feofana Prokopovicha ob istochnikah bogoslovija v svjazi s protestantstvom XVII veka (Teofan Prokopovich's teachings on the sources of theology in connection with 17th century Protestantism)', *Hristianskoe chtenie*, M., Ch.1, s.291–330.
7. Stupperich, R., 1931. 'Feofan Prokopovich in Rom', *Zeitschrift fur osteuropaische Geschichte*, Bd 5, s.327–340.
8. Chistovich, IA., 1868. 'Feofan Prokopovich i ego vremena (Feofan Prokopovich and his time)', SPb.: *Tipografija Akademii nauk*, 752 s.
9. Runkevich, SG., 1906. 'Arhierei petrovskoj jepohi v ih perepiske s Petrom Velikim (Bishops of the Peter epoch in their correspondence with Peter the Great): V 2–h ch., SPb, Ch.1, 194 s.
10. Morozov, PO., 1880. 'Feofan Prokopovich kak pisatel'. Oчерк iz istorii russkoj literatury v jepohu preobrazovanija (Feofan Prokopovich as a writer. Essay from the history of Russian literature in the era of transformation)', SPb.: *Tipografija V. S. Balasheva*, 402 s.
11. Prokopovych, F., 1981. 'Lyst do I. O. Musina–Pushkina (bez daty) (Letter to I. O. Musina–Pushkin (no date))', V: *Prokopovych F. Filososfs'ki tvory: V 3–h t.*, Kyi'v: *Naukova dumka*, T.3, s.289–290.
12. Prokopovich, F., 1784. 'Knizhica, v nej zhe povest' o raspre Pavla i Varnavy s iudejstvujushchimi i trudnost' slova Petra Apostola o neudobonosimom ige prostranno izlagaetsja (The little book, in it is the story of the feud of Paul and Barnabas with the Judaizers and the difficulty of the words of Peter the Apostle about the uncomfortable yoke is expounded)', M.: *Universitetskaja tipografija*, 219 s.
13. Hodzinskij, P., 2012. 'Svjatitel' Filaret Moskovskij: bogoslovskij sintez jepohi. Istoriko–bogoslovskoe issledovanie (Saint Filaret of Moscow: theological synthesis of the era. Historical – Theological Study)', M.: *PSTGU*, 304 s.
14. Hondzinskij, P., 2018. 'Russkoe «novoe bogoslovie» v konce XIX – nachale XX vv.: k voprosu o genezise i sodержatel'nom ob#eme ponjatija (Russian «new theology» in the late XIX – early XX centuries: to the question of the genesis and meaningful scope of the concept)', *Gosudarstvo, religija, cerkov'v Rossii i za rubezhom*, №3 [36], s.145–165.
15. Symchych, M., 2009. 'Philosophia rationalis u Kyjevo–Mogyljans'kij akademii' (Philosophia rationalis at the Kyiv–Mohyla Academy)', Vinnyca: *O. Vlasjuk*, 239 s.

\* \* \*

УДК 1:004.946:316.324.8

**ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНОСТЬ ЯК ФЕНОМЕН  
ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА:  
СВІТОГЛЯДНИЙ АСПЕКТ**

**VIRTUAL REALITY AS A PHENOMENON OF THE  
INFORMATION SOCIETY: WORLDVIEW ASPECT**

Шмиголь М. Ф.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри  
філософії, історії та політології, Одеський  
національний економічний університет (Одеса,  
Україна), e-mail: 1950.09.02m@gmail.com,  
ORCID: 0000-0003-1268-2582

Юшкевич Ю. С.,

кандидат філософських наук, старший  
викладач кафедри філософії, історії та політології,  
Одеський національний економічний університет  
(Одеса, Україна), e-mail: gjs030680@gmail.com,  
ORCID: 0000-0002-8295-0346

Shmigol M. F.,

PhD in philosophy, associate professor, the head  
of the department of philosophy, history and political  
science, Odessa National Economic University (Odessa,  
Ukraine), e-mail: 1950.09.02m@gmail.com, ORCID:  
0000-0003-1268-2582

Yushkevych Y. S.,

PhD in Philosophy, Senior Lecturer of the  
department of philosophy, history and political  
science, Odessa National Economic University (Odessa,  
Ukraine), e-mail: gjs030680@gmail.com, ORCID:  
0000-0002-8295-0346

Метою дослідження є визначення змісту феномену віртуальної реальності в сучасному інформаційному суспільстві та виявлення механізмів її впливу на світогляд людини. Було зроблено висновок, що людина завжди прагнула адаптуватися до світу, створюючи власні його образи, які за своєю суттю є віртуальними. Трансформації що мають місце в структурі сучасного світогляду відбуваються не лише внаслідок взаємодії «людина-світ», а й знаходяться під впливом віртуальної реальності як особливих соціальних відношень, та специфічних віртуальних об'єктів, що активно розвиваються в сучасному інформаційному суспільстві. Зростаюча розвиненість віртуалізації інформаційної сфери створює передумови для змін як соціальної свідомості в цілому, так і віртуального світогляду, що осмислює світ з позицій людини як суб'єкту віртуальної реальності. Доводиться, що причиною віртуалізації сучасного інформаційного суспільства виступає об'єктивна потреба в переході інформаційних технологій на якісно новий рівень, що сприяє би розвитку іманентної потреби людини в творчості, в створенні нової реальності, в тому числі і таких світів, по відношенню до яких вона відчувала б себе творцем.

**Ключові слова:** віртуальна реальність, віртуальність, інформаційне суспільство, світогляд.

The purpose of the study is to determine the content of the phenomenon of virtual reality in the modern information society and to identify the mechanisms of its influence on a person's worldview. It was concluded that man has always sought to adapt to the world, creating his own images, which are inherently virtual. Transformations taking place in the structure of the modern worldview occur not only as a result of human-world interaction, but also are influenced by virtual reality as special social relations and specific virtual objects that are actively developed in the modern information society. The growing development of the virtualization of the information sphere creates prerequisites for changes both in the social consciousness in general and in the virtual worldview, which interprets the world from the standpoint of a person as a subject of virtual reality. It proves that the cause of the virtualization of the modern information society is the objective need for the transition of information technologies to a qualitatively new level, which would contribute to the development of the immanent human need for creativity, the creation of a new reality, including such worlds for which he would feel himself a creator.

**Keywords:** information society, virtuality, virtual reality, worldview.

Тенденції, що мають місце у розвитку сучасної соціально-філософської думки торкаються безлічі проблем існування людини в глобальному техногенному світі. Для нас цілком очевидно, що процеси, які відбуваються на перетині постіндустріальної глобалізованої цивілізації трансформують людську природу, її світогляд, самосвідомість, ментальність, цінності та ідеали. В останні роки розвиток інформаційних технологій дозволив створити технічні та психологічні феномени, які в популярній та науковій літературі позначаються такими термінами як кіберпростір, електронна агора, цифрова культура, «віртуальна реальність», «уявна реальність», «ВР-технології» тощо. Розвиток техніки програмування, поширення комп'ютерних телекомунікаційних та глобальних мереж, розробка спеціальних засобів передачі інформації людині, а також зворотного зв'язку – все це створило нову якість сприйняття і переживань сучасної людини.

Ні у кого не викликає сумніву той факт, що зародження постіндустріального інформаційного суспільства спричинило цілий каскад змін в існуванні людини як суб'єкту, що діє в радикально нових умовах життя, на новому рівні спілкування. Ці зміни настільки глибокі і істотні, що можна говорити про народження якісно іншого, нового суб'єкту діяльності і спілкування, що по суті, торкаються й проблеми формування сучасного світогляду та самосвідомості людини в новій інформаційній реальності.

Однак, важливо відзначити, що єдина загальноприйнята концепція інформаційного суспільства в системі сучасного соціогуманітарного знання відсутня. Вже тривалий час широко обговорюються соціальні, онтологічні, гносеологічні, історико-філософські та інші аспекти цієї проблеми. Разом з тим, концептуальні основи змісту інформаційного суспільства досить обґрунтовано представлені відомими західними вченими, такими як Е. Тоффлер, З. Бжезінський, Д. Белл, Й. Масуда, А. Турен, М. Кастельс та ін. Завдяки їх дослідженням в концепції інформаційного суспільства як різновиду теорії постіндустріального суспільства можна виокремити основні його ознаки. Суть цих ознак коротко можна звести до наступних основних положень: будь-яка організація і в будь-який час може отримати доступ до інформаційних ресурсів, необхідних для професійної діяльності або в особистих цілях; доступні сучасні інформаційні технології і засоби зв'язку; створено розвинуту інформаційну інфраструктуру, що дозволяє постійно поповнювати і оновлювати інформаційні ресурси в кількостях, необхідних для вирішення завдань соціального, економічного та науково-технічного розвитку.

В свою чергу, філософська концепція інформаційного суспільства була фундаментально розроблена Д. Беллом, в якій він наголошує, що термін «інформаційне суспільство» підкреслює не просто становище в послідовності ступенів суспільного розвитку після індустріального



суспільства, а домінують роль інформації в соціальній структурі [5, с. 55].

Серед багатьох проблем інформаційного суспільства, які все більше охоплюють усі сфери сучасного життя і стали предметом досліджень гуманітарних наук на особливу увагу заслуговує споконвічна тема буття людини і особливо та сфера її існування, яка традиційно охоплюється загальною назвою «внутрішній світ». Закономірно постає питання, коли йдеться про сучасну людину інформаційного суспільства, щодо чинників, які обумовлюють цей внутрішній світ, і якою мірою впливає на її світогляд такий феномен сучасного соціокультурного простору як «віртуальна реальність».

Один з найбільш яскравих теоретиків інформаційного суспільства Е. Тоффлер розглядаючи зміни людської спільноти саме з позиції культурних змін зазначав, що людство стикається з глибокими соціальними зрушеннями соціальних тектонічних плит і трансформацією творчої діяльності» [3, с. 10]. Е. Тоффлеру належить твердження про те, що ми живемо в світі «blip culture» (відображеної, екранної, мерехтливої культури), те що зараз називають «віртуальна реальність». Замість того, щоб людина користувалась вже готовою ідеальною моделлю реальності (те що панувало в індустріальну епоху), людина тепер (в інформаційну епоху) сама повинна знову і знову її відтворювати. Така своєрідна творчість відкриває великі можливості для розвитку індивідуальності, демасифікації особистості і культури. Людина перестає бути стандартним, легко керованим роботом, якою її уявляли за часів «другої хвилі» [3].

Надзвичайно важливим з світоглядно-антропологічної точки зору є твердження Е. Тоффлера про те, що мислення образами перетворюється в мислення відображеними (віртуальними) образами.

Ця думка відомого вченого актуалізує необхідність аналізу феномену віртуальної реальності не лише з точки зору його змісту, а і пошуку механізмів впливу такої своєрідної реальності на світогляд людини, коли в її свідомості формується не просто цілісна картина світу, а утворюється ще й «віртуальний світогляд», який її доповнює.

Як відомо, за своїм змістом світогляд представляє собою цілісне утворення, в якому інтегровані у свідомості людини загальні уявлення про світ, принципи, закони, оцінки тої чи іншої епохи. Такі уявлення прагнуть до завершеної цілісності, припускаючи в своїй структурі раціонально доведені істинні знання про світ, певні ірраціональні припущення, вірування, оцінки, переконання. Основне питання світогляду стосується відношення «людина – світ», що в сучасному інформаційному суспільстві ускладнюється ще однією реальністю – віртуальною. І закономірно в цьому зв'язку виникає питання, чи не стоїть за цією віртуальною реальністю якийсь специфічний світ, який можна

також позначити як віртуальний і чи не спотворює він справжню картину світу? Відповідь на це питання слід починати зі змісту зазначених понять.

З філософсько-методологічної точки зору різні аспекти феномену віртуальної реальності були представлені в роботах Б. Беккера, Дж. Гамільтона, М. Носова, Е. Сміт, Ф. Хаммера тощо.

Сам термін «віртуальний», має свою історію, коли ще за часів середньовіччя через цю категорію схоласти прагнули відповісти на питання, як абсолютні сутності реалізуються в певних часових та окремих явищах та подіях. Так, Т. Аквінський з допомогою поняття віртуальності вирішував одну з ключових проблем середньовічної філософії – яким чином існують реальності різного рівня, наприклад, душа мисляча, душа тваринна, душа рослинна [4, с. 848]. Вже значно пізніше поняття віртуальності набуває нового дишання, після того, як починають вживати поняття «віртуальна реальність», яке, як прийнято вважати, було запропоноване в Массачусетському Технологічному Інституті наприкінці 70-х рр. XX ст. для позначення трьохмірних макромоделей реальності, створюваних за допомогою комп'ютера, який передавав ефект буцімто повної присутності в ній людини [6].

Один із варіантів відповіді на питання щодо специфіки віртуальної реальності запропоновано в постмодернізмі, який також репрезентує специфічний світогляд сучасного інформаційного суспільства. Так, зокрема, аналіз категорії віртуальної реальності здійснюється засобами постмодерністських філософських ідей, які використовують теорію симулякрів, що активно розроблялась в рамках постмодерністської парадигми відомими її представниками Ж. Дельюзом, Ж. Бодріаром та іншими. Відштовхуючись від цієї ідеї, симулякр можна визначити як знак, що набуває свого власного існування, створюючи свою реальність, і перестаючи після цього бути знаком по суті. Це таке своєрідне тіло, але воно віртуальне. Тобто, симулякр є реальним як реальним є будь-яке тіло, яке виступає в цій ситуації референтом, тільки реальний він віртуально. Симулякр починається там, де закінчується подібність, там же починається і віртуальна реальність як простір симулякрів (приклад – тамагоччі, віртуальна іграшка). Вони набувають свого віртуального буття, по відношенню до якого справжня реальність їх породжує. Таким чином, онтологічний статус віртуальної реальності можна охарактеризувати як організований простір симулякрів – особливих об'єктів, «відчужених знаків», які на відміну від знаків – копій фіксують не схожість, а різницю з референтною реальністю.

Не вдаючись в детальний аналіз сутності віртуальної реальності, ми розділяємо позицію вчених, які основними її властивостями вважають: породження, тобто вона існує внаслідок активності якоїсь іншої реальності, зовнішньої по відношенню до неї; актуальність, вона існує актуально лише «тут і зараз» і тільки доти, доки активна та реальність, яка її породжує; вона автономна, тобто існує за

своїми законами, за своїм часом і простором; вона інтерактивна і в цьому відношенні вона може взаємодіяти з усіма іншими реальностями в тому числі і з тією, що її породжує, будучи онтологічно незалежною від них [2].

Яким чином віртуальна реальність, що організована в просторі віртуальних об'єктів (в тому числі і симулякрів) впливає на реальне буття людини? Відомо, що кожна людина є «людиною свого часу». В ній панує світогляд певної культури певного часу. Універсальна сутність буття людини не є постійною величиною. Вона динамічна і рухлива. І зміна загального змісту світогляду в свідомості людині відбувається за рахунок поширення і засвоєння нею індивідуального досвіду, який частково поглинається простором об'єктів віртуальної реальності. В цій ситуації віртуальна реальність – це частина того середовища, в якому людина може виступати його учасником, часто і творцем штучного світу, що створюється технічними засобами та передається через відчуття людини. Тобто, вона може бути активним суб'єктом імітаційного впливу, коли справжня реальність може бути не такою привабливою, на відміну від змодельованої. Особливість світогляду полягає в тому, що людина завжди прагнула облаштувати оточуючий світ, адаптуючись до нього через створювані нею власні світи, які за своєю суттю, безперечно, є віртуальними. Їх віртуальність обумовлена багатьма причинами, в тому числі і усіякого роду «ідолами» людського пізнання, коли відображена реальність має результатом її симуляцію через створені в свідомості картини світу, які часто мають мало чого спільного з реальним світом.

Проте, справжнє, повноцінне усвідомлення ролі віртуальної реальності в житті людини почалося з повномасштабного впровадження електронних технологій. «Віртуальна реальність, охоплюючи все нові й нові сфери людського буття, стає символом реальності інформаційного суспільства. ... Вона задовольняє потребу людей у спілкуванні, обміні інформацією, у творчій реалізації, ... це «паралельний світ» людського буття, ... світ творчої фантазії, створюваний у процесі моделювання потенційних ситуацій розвитку реального світу» [1, с. 25–26]. Саме інформаційне суспільство повною мірою сприяло ствердженню віртуальної реальності в якості суспільно значимого феномену, причому до такого рівня, що виникла необхідність в формуванні поняття «віртуальний світогляд», яке надає можливість охарактеризувати сучасний світогляд з урахуванням феномену віртуальної реальності як невід'ємної та суттєвої складової системи «людина – світ». Тобто, розглядаючи відношення «людина – світ» як основне питання світогляду слід враховувати, що в епоху формування та розвитку інформаційного суспільства феномен віртуальної реальності є іманентним самій структурі сучасного соціального буття, яке з необхідністю вплетене в структуру зазначеного відношення, і на відмінну від актуальної дійсності, яка характеризується

цілісністю, стабільністю і завершеністю, віртуальна реальність є джерелом різноманіття, що втілює можливості творчої, генеруючої діяльності.

Безперечно, що віртуальні об'єкти (в тому числі і симулякри) в різних іпостасях завжди були присутні в індивідуальному та соціальному житті. Але лише зараз вони стають невід'ємними характеристиками, в багато в чому визначаючими своєрідний лик інформаційного суспільства, яке створило технічні можливості для активації ресурсів, які раніше не були задіяні в рамках попередньої (модерної) соціокультурної парадигми.

Коли відбуваються кардинальні зміни в соціокультурному просторі сучасного інформаційного суспільства в історично стислих рамках, на очах одного покоління, то такі зміни впливають на світогляд особистості двояко. З одного боку, під впливом глобалізованої системи мас-медіа, комп'ютеризації, коли цифрові технології породжують дивовижний світ віртуальної реальності часто відбувається помітна уніфікація, містифікація та симуляція масової свідомості, що породжує симулякри та ілюзії у людей. В цьому зв'язку Е. Тоффлер відмічав, що нове покоління культури третьої хвилі прекрасно себе почуває серед всього цього бомбардування сигналами: дев'яти секундний кліп новин, перерваний тридцятьма секундами реклами, фрагмент пісні або поезії, заголовок, медійний кліп, карикатура, колаж, комп'ютерна роздруківка. Ненаситні читачі рекламних оголошень великої кількості інформації протягом короткого терміну навчилися стежити за тими чи іншими тенденціями, не особливо вникаючи в їх суть, при цьому вони інтегрують всі ці віртуальні образи в щось ціле ... В такій ситуації замість простого отримання звичної нам ментальної моделі реальності вони змушені винаходити її знову і знову. Це досить важко, але це веде до більшої індивідуальності, демасифікації особистості і культури [3, с. 182]. І дійсно, зростаюча розвиненість віртуалізації інформаційної сфери створює передумови для колосальних змін як соціальної свідомості в цілому, так і світогляду окремого індивіду. Інформація перетворюється із засобу в мету, стандартизує поведінку, інтереси, схильності людей, при цьому зростають негативні наслідки надмірної захопленості людини могутністю інформації, її віртуальними можливостями. З іншого ж боку, разом з зазначеними змінами спостерігається і вкрай протилежна тенденція – у сучасної людини з'являється безпрецедентна можливість повною мірою проявити і реалізувати свою індивідуальність, яка багато в чому впливає на її світогляд.

Слід зауважити, що інформаційний «тиск» на людину з кожним роком збільшується, доступність великих масивів інформації вимагає часу і зусиль для їх осмислення. А це потребує відповідної освіти, удосконалення інтелектуальних функцій та інструментарію, який дозволяв би відпрацювати таку інформацію.

Отже, в сучасному суспільстві за умови розгортання його інформатизації людина, з точки зору її внутрішнього світу (світогляду) повинна бути предметом спеціального дослідження, так як тільки в адекватному розумінні її потенціалу розкривається горизонт нових можливостей використання переваг інформаційного суспільства, по-перше, в розумінні значення вільного часу як міри багатства інформаційного суспільства, а не лише розуміння багатства як споживання матеріальних благ; по-друге, усвідомлення того, що причиною віртуалізації сучасного інформаційного суспільства виступає об'єктивна потреба в переході інформаційних технологій на якісно новий рівень, що сприяв би розвитку іманентної потреби людини в творчості, в створенні нової реальності, в тому числі і таких світів, по відношенню до яких вона відчувала б себе творцем.

#### Список використаних джерел

1. Кивлюк, ОП., Мордоус, Ю., 2018. 'Гра як феномен філософської антропології в контексті віртуалізації суспільства', *Освітній дискурс. Гуманітарні науки: збірник наукових праць*, К.: «Видавництво «Гілея», Вип.7 (8), с.21–30.
2. Носов, НА., 1997. 'Виртуальная реальность: философские и психологические аспекты', М., 187 с.
3. Тоффлер, Э., 1999. 'Третья волна', М.: *Издательство АСТ*, 784 с.
4. Фома Аквинский, 1969. 'Сумма теологии', *Антология мировой философии*.
5. Bell, D., 1980. 'The Social Framework of the information Society', Oxford: *Blackwell*.
6. Hammet, F., 1993. 'Virtual reality'. New York: *Straus Ed.*, 213 p.

#### References

1. Kyvliuk, OP., Mordous, JU., 2018. 'Hra yak fenomen filosofskoi antropologii v konteksti virtualizatsii suspilstva (The game as a phenomenon of philosophical anthropology in the context of the social relations virtualization)', *Osvitnii dyskurs. Humanitarni nauky: zbirnyk naukovykh prats*, K.: «Vydavnytstvo «Hileia», Vyp.7 (8), s.21–30.
2. Nosov, NA., 1997. 'Virtualnaya realnost: filosofskie i psihologicheskie aspektyi (Virtual reality: philosophical and psychological aspects)', M., 187 s.
3. Toffler, E., 1999. 'Tretya volna (Third wave)', M.: *Izdatelstvo AST*, 784 s.
4. Foma Akvinskiy, 1969. 'Summa teologii (Sum of theology)', *Antologiya mirovoy filosofii*.
5. Bell, D., 1980. 'The Social Framework of the information Society', Oxford: *Blackwell*.
6. Hammet, F., 1993. 'Virtual reality'. New York: *Straus Ed.*, 213 p.

\* \* \*



УДК 2–2873

**ВСЕЛЕНСЬКІ СОБОРИ  
В КАНОНІЧНОМУ СТАНОВЛЕННІ  
ХРИСТІЯНСЬКОЇ ДОКТРИНИ**  
**ECUMENICAL COUNCILS IN THE CHRISTIAN  
DOCTRINE CANONICAL FORMATION**

**Мельник Л. М.,**  
кандидат політичних наук, доцент, завідувач  
кафедри теоретико–правових та соціально–  
гуманітарних дисциплін, Білоцерківський  
національний аграрний університет (Біла Церква,  
Україна), e–mail: milam2015@ukr.net

**Харьковщенко Ю. Є.,**  
кандидат філософських наук, доцент, доцент  
кафедри теоретико–правових та соціально–  
гуманітарних дисциплін, Білоцерківський  
національний аграрний університет (Біла Церква,  
Україна), e–mail: milam2015@ukr.net

**Melnyk L. M.,**  
*PhD (political science), Head of the Department of  
Theoretical Legal and Social Humanitarian Disciplines  
in Bila Tserkva National Agrarian University (Bila  
Tserkva Ukraine), e–mail: milam2015@ukr.net*

**Kharkovshchenko Y. Y.,**  
*PhD (Philosophy), Associate Professor Department  
of Theoretical Legal and Social Humanitarian  
Disciplines in Bila Tserkva National Agrarian University  
(Bila Tserkva Ukraine), e–mail: milam2015@ukr.net*

*Висвітлено та проаналізовано діяльність I–VII–го Вселенських соборів у процесі формування християнської догматики та церковних канонів, що лягли в основу християнської доктрини.*

*Ключові слова:* Вселенський собор, Церква, християнство, канон, Другий Рим, імперія.

*The article highlights and analyzes the activities of the I–VII Ecumenical Councils in the process of formation of Christian doctrinal theology and the church canons constituting the basis of the Christian doctrine.*

*Keywords:* Ecumenical Council, Church, Christianity, canon, Second Rome, empire.

Від часу заснування Християнська Церква цілеспрямовано виробляла власну морально–правову систему внутрішніх та зовнішніх приписів, правил та норм, що покликані впорядкувати церковне життя, – канонічне право. Норми канонічного права були закладені Святими Апостолами, Святими Отцями, а також найвищим церковним законодавчим органом – Вселенськими соборами.

Вселенські собори вирішували як догматичні питання, так і питання церковного устрою і церковної політики, а також проблеми усамостійнення Церков із власним ієрархічним правлінням. Постанови таких Соборів обов'язкові для всіх християнських Церков у всьому світі.

Історично в християнстві склалися чотири канонічних центри – Олександрія, Антіохія, Єрусалим, Рим. До падіння Риму, Константинополь і Рим являли собою два великих християнські простори зі своїми геополітичними, економічними та політико–правовими інтересами.

Серед європейських науковців які досліджували діяльність Вселенських Соборів такі як

С. Армстронг, Г. Буассье, Є Брукс, В. Вагрен, А. Дучесне, Р. Дженкінс, С. Рааб, У. Тефлер, Ф. Моксом, Б. Кідд, Х. Чедвік, Ф. Хугес та ін. Слід зазначити наукові розвідки присвячені Вселенським Соборам авторитетних мислителів як І. Андреев, Т. Барсоа, В. Лоський, В. Голубков, М. Заозерський, Д. Лебедев, Г. Остроумов, Є. Трубецкой, А. Каргашев, Л. Карсавін. Окремо слід виділити праці по темі Вселенських Соборів богослова Георгія Флоровського. Серед провідних сучасних науковців діяльність переважно східних соборів III–XI ст. та їх наслідки для європейського соціуму частково висвітлювали в своїх працях О. Бородин, А. Дворкін, О. Мусін, М. Усков та інші.

Мета дослідження – охарактеризувати діяльність I–VII–го Вселенських соборів у процесі формування християнської догматики та церковних канонів, що лягли в основу християнської доктрини.

Костянтин I Великий (306–337) був глибоко переконаний, що духовною геополітичною домінантою виступає християнство. І саме ця релігія може об'єднати величезну різномірну Римську імперію. Але переслідувана християнська релігія не мала єдиної організації, єдиних правил і єдиного символу віри. Ранні теологи робили спроби узгодити релігію з тодішньої наукою, проте їх дискусії велися у вузькому колі мислителів і не поширювалися по всій імперії. Таким чином, потрібно було виробити єдиний символ віри і єдину церковну організацію. Ортодоксальне християнство було багато в чому схоже з культом сонця, і здавалося можливим одне замінити іншим.

Постав повновладним правителем Західної частини Римської імперії, Костянтин I Міланським едиктом проголосив християнство панівною релігією в імперії. Тим самим християнська релігія починає набувати вирішальне значення в ідеології імперії.

Метою імператора була єдність імперії – територіальна, релігійна і політична. Тому Костянтин скликав собор у 325 році в Нікеї з метою утвердити рах Романа на базі єдиної кафедральної церкви, тобто об'єднати християн, де б ті не проживали і залучити до громадян Римської імперії. Більшість релігієзнавців вказують на те, що догматична боротьба з ерессю Арія була другорядною ціллю імператора. «В доконстантиновській період Церква не мала можливості авторитетно діяти в справді «вселенському» масштабі. Першим по–справжньому «вселенським» діянням став Нікейський собор 325 року, Перший Вселенський Собор» [11].

На собор були скликані єпископи з усієї імперії. За основу всього Вселенський собор прийняв так званий Нікейський символ віри: «Віруємо в Єдиного Бога, Отця, Вседержителя, Творця всього видимого і невидимого. І в Єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, народженого від Отця, Єдинородного, тобто із сутності Отця, Бога від Бога, Світло від Світла, Бога істинного від Бога істинного, народженого, не створеного, єдиносущного Отцю, через Якого [а саме Сина] все сталося як на небі, так і на землі. Нас заради

людей і нашого ради спасіння зійшов і воплотився, і став людиною, страждав і воскрес у третій день, вознісся на небеса і й знову прийде зі славою судити живих і мертвих прийдешнього. І в Святого Духа» [9, с. 192]. Внаслідок чого, Ісус Христос перестав бути смертним пророком і став Сином Божим. «Догма єдиносущія припускала і вже містила в собі і сповідання того, що Ісус Христос був дійсно, «досконалою» людиною. Без цього єдиносущіє залишалося відірваним від життя, від Божого домобудівництва абстрактно-теоретичним умоглядом. Бо для дійсного буття, знання і обоження людини, для самої дійсності і виправдання емпіричного життя необхідно було дійсне людство Ісуса Христа. Тільки якщо Він був дійсно, конкретно-індивідуальним людиною ... може кожна людина сподіватися на те, що і він існує, що його знання є дійсне знання» [3].

Таким чином, оголосити божественність Христа було надзвичайно важливо для подальшого об'єднання імперії і встановлення влади Ватикану. Проголошення Ісуса Сином Божим дало імператору посіяти віру в Христа як у непорушну істину, осягнення якої виходило за межі людського розуму. Отже, імператор усував всяку загрозу для нової релігії з боку язичництва і залишав один шлях для спокути і прощення – вселенську апостольську церкву.

У результаті перенесення столиці імперії в 330 році на Схід – до Візантії, іменованій незабаром Константинополем, був створений Другий Рим, як християнський центр імперії. А. Васильєв вказуючи на вдале геополітичне розташування міста зазначає: «Вже стародавні, задовго до Костянтина, прекрасно оцінили виключне за важливістю військове і торгове положення Візантії на кордоні між Європою та Азією, що давало панування над двома морями, Чорним і Середземним, і наблизило Імперію до джерел древніх блискучих культур» [2].

Сократ Схоластик у роботі «Церковна історія» повідомляє: «Оточивши це місто великою стіною і прикрасивши різними будівлями, він (Костянтин Великий – Л. М.) розширив його і зрівняв з царським Римом і, перейменувавши в Константинополь, наказав законом називати його другим Римом. Цей закон вибитий був на кам'яному стовпі і для загального відома виставлений на так званому полі поблизу статуї царя» [10]. З падінням Риму як столиці зросло і значення Константинополя.

Змінилася і титулатура імператора. Візантійський цар не тільки подібний до Христа, але і поставляється з волі Бога. Імператор богообраний, і царство його походить від Христа. Підкреслимо, що вже отці I Вселенського Собору звертаються до імператора св. Костянтину Великому: «Благословен Бог, що вибрав тебе царем землі!» [3]. Подальше наповнення імперськості Другого Риму залежить від засвоєння християнського вчення.

Причиною скликання Другого Вселенського собору Феодосієм I Великим (346–395) було лжевчення колишнього арианського єпископа Македонія і його послідовників. Собор засудив

ересі і вніс поправки до Нікейського символу віри. Як відзначають дослідники Вселенських соборів, при вселенському значенні рішень, Другий Вселенський собор був насамперед собором «чисто східним і під східним головуванням» [6].

«Будучи на сході Феодосій звів ставлення до християнства в ранг одного з найважливіших аспектів державної політики. Однак, ототожнюючи інтереси церкви і держави, він аж ніяк не мав наміру поставити церкву в рівноправне становище з державними інститутами. Він, подібно Костянтину, бачив у християнстві державну релігію, тобто релігію, що служить державі, а не навпаки» [4].

Значимо в християнстві були канонічні правила, прийняті собором, внаслідок, яких встановили п'ять помісних церков, заборонивши єпископам однієї єпархії втручатися в справи іншої. Більше того, 3 правило Другого Вселенського Собору наголошувало, що Константинополь в силу політичної переваги над іншими містами Римської імперії має всі права і привілеї Першого Риму: «Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі по Римському єпископі, тому що місто цей є новий Рим» [1]. Отже, цей канон встановлював Константинопольську Церкву вище, Олександрійської та Антіохійської. Таке піднесення Константинопольської Церкви є результатом політичної могутності самого міста, і не було викликано її особливою історичною роллю або походженням.

Єпископ Никодим Мілаш обґрунтовуючи 3 правило Другого Вселенського собору підкреслює: «Видаючи це правило, не говорять про будь-які священні або церковні привілеї Константинопольської кафедри, напр., Про апостольське спадкоємство, або про що-небудь подібне, але виключно про зовнішню державну важливість місця, займане Константинопольським єпископом, «тому що град цей новий Рим» і нічого більше, внаслідок чого отці собору і ставлять його кафедру вище інших найстаріших і апостольських» [8]. У наданій честі Константинопольській кафедрі розуміється не перевага у владі, а лише в честі, тобто виключно ієрархічний порядок і зовнішнє значення ієрарха, однак, не в силу релігійних причин.

Таким чином, прийняті рішення II Вселенського собору мали важливий догматичний результат, як підкреслював Л. Карсавін: «...вчення Церкви цілком виражено вже першими двома Вселенськими Соборами і великими каппадокійцями. Подальший розвиток приніс з собою лише соборно-вселенське ствердження тих висновків, які були зроблені каппадокійцями з Нікео-Царгородського Символу (325–381 рр.), Усвідомило їх і доповнило новими, вже приватними навчаннями» [5], а також значущі наслідки для влаштування Вселенської церкви і встановлення державно-церковних відносин у східній половині Римської імперії. Отже, Другим Вселенським собором починається боротьба за автокефалію Східної церкви.

«Зовнішня історія Третього Вселенського Собору трагічна. Він збирався в атмосфері взаємних

підозр, образ, нерозуміння. І знову, як і в аріанській смуті, це було не тільки зіткнення білого і чорного – православ'я і ересі, але і дійсне нерозуміння – через відмінності у відтінках думки і вживань слів. Знову «синтезу» мав передувати довгий і болісний «аналіз», шлях повільного узгодження слів і традицій» [12]. У результаті роботи Собору було викладено вісім правил. В яких засуджувалася несторіанська та пелагінська ересь, а також була накладена повна заборона не тільки складати новий, але навіть доповнювати або скорочувати, хоча б одним словом, Символ, сформований на двох перших Вселенських Соборах.

Четвертий Вселенський Собор 451 року займає визначне місце серед попередніх і наступних трьох вселенських соборів, ним завершуються багаторічні христологічні суперечки. Отримує остаточно розкриття догмат про злиття двох природ Боголюдини Ісуса Христа: «...сповідувати одного і того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, досконалого в Божестві і досконалого в людстві, істинно Бога і істинно людини, того ж з душі розумної і тіла, єдиносущного Отцю за Божеством і того ж єдиносущного нам по людству, у всьому подібного нам, окрім гріха, Народженого перш століть від Отця за Божеством, а в останні дні заради нас і заради нашого спасіння, від Марії Диви Богородиці – по людству; Одного і того ж Христа, Сина, Господа, Єдинородного, у двох ествах незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного, – так що з'єднанням зовсім не порушується відмінність двох природ, але тим більше зберігається властивість кожного ества і вони з'єднуються в Одне обличчя і Одну Іпостась...» [7]. По суті, Халкідонський орос рівносильний Нікейському символу.

Скликання Четвертого Вселенського собору та контроль з боку імператора були викликані прагненням забезпечити релігійну єдність і, тим самим, політичну стабільність імперії. Протириччя Константинопольського і Олександрійського патріархатів, що виникли після 3 правила Другого Вселенського собору ставили під загрозу єдність імперії. Ідея, про те що правильна віра в єдину Трійцю забезпечить єдність і міцність імперії, підтверджувалася недавньою збройною боротьбою в Північній Африці з донатистським розколом та в 429 році завоюванням Карфагену вандалами.

Від часу II до IV Вселенського Собору адміністративне значення Константинопольського єпископа виростало серед інших митрополитів і єпископів, внаслідок близькості його до центру світської влади. Константинопольський єпископ виконував роль посередника між світською та церковною владою.

Саме 28 правило ввело в певні канонічні рамки переважний стан Константинопольської кафедри та найбільш повно віддзеркалювало її права: «У всьому наслідуючи визначенням святих отців, і визнаючи читане нині правило ста п'ятдесяти боголюбних єпископів, що були у соборі у дні благочестиві пам'яті Феодосія, в царстві граді Константинополі, новому Римі, тожде саме і ми

визначаємо і постановляємо про переваги святійшої церкви тогожде Константинополя, нового Риму. Бо престолу старого Риму отці пристойно дали переваги: оскільки то був пануючий град. Слідуючи тому ж спонуканню і сто п'ятдесят боголюбних єпископів, надали рівні переваги найсвятішому престолу нового Риму, праведно розсудивши, так град отримавши честь бути містом царя і синкліта і має рівні переваги з старим царственным Римом, і в церковних справах звеличений буде подібно до того, і буде другим по ньому» [8]. «це місто (Константинополь – Л. М.), як і стародавній Рим, отримало честь бути містом царя і синкліту, воно повинно бути вшановано і в церковних перевагах, як те, і повинно мати перевагу перед усіма іншими церквами, але бути другим після нього», – зазначав візантійський богослов Зонара в тлумаченні 28 правила Четвертого Вселенського собору. Постанову ж святих отців «...буде другим по ньому» Зонара тлумачить «в сенсі вказівки на послідовність часу улаштування столиці царства в цих містах». Проте, у випадку втрати політичного статусу, Константинополь втрачає і релігійні права, які він має як царюючий град, зазначається у 17 правилі Халкідонського собору: «Але аще царською владою знову улаштований, або надалі влаштований буде град: то розподіл церковних парафій хай слідує цивільному і земському порядку» [8].

Вказане правило викликало неабияку полеміку між Римом та Константинополем. На Заході дане правило врегулювалося за втручанням імператора Маркіана, а на Сході – було ратифіковано 131 новелою імператора Юстиніана I Великого (482–565).

В Другому Римі сформувалася і розвивалася «симфонія влади», весь побут суспільства в цілому, і кожного окремого візантіяця був пронизаний християнством, імператор був наділений церквою особливим статусом і безмежною внутрішньою владою, однак обійтися без ієрархії і Вселенських соборів він не міг, оскільки, не міг здійснювати богослужіння. Особливо показовим у цьому відношенні є діяльність імператора Юстиніана Великого, при якому було осмислено і сформульована концепція імператорської влади на основі християнського вчення.

Зокрема, Г. Флоровський у статті «Імперія і чернецтво. Антиномії християнської історії» відзначає, що у вступі до шостої новели Юстиніаном чітко сформульовано основний принцип політичної системи Другого Риму: «Найбільші дари Божі, дані людям вищим людинолюбством, це священство і царство. Перше служить справам Божим, друге піклується про справи людські. Обидва походять від одного джерела і прикрашають людське життя. Тому царі найбільше дбають про благочестя духовенства, яке, зі свого боку, постійно молиться за них Богу... ми дбаємо і про зберігання православної віри, і про впорядкування священства, сподіваємося отримати великі блага від Бога і дотримати твердий порядок в державі, а також знайти те, чого ще не досягли. Хороший кінець завжди увінчує



речі, зроблені належним богоугодним чином. Тут ретельно дотримуються священні канони, які заповідали нам славні апостоли, високоповажні свідки і служителі Божі, і які зберегли і роз'яснили Святі Отці» [11]. Ці основні положення надалі розвивалися в Епанагогії Василя I. Таким чином, імператор і патріарх у співзвучності керують один – тілом, а другий – душею людини. Стосунки Церкви і Імперії обґрунтовуються метафізично: патріарх – це душа, а політична спільнота імперії, в свою чергу, тіло, вони співіснують на догматі про дві природи Христа – людську (*secundum id quod est homo*) і Божу (*secundum id quod est Deus*): «не окремо і не зліто». Церква існує не окремо від імперії, а на території імперії. Так і душа існує не окремо від тіла, а разом з тілом, а розлучення душі з тілом значить смерть останнього. Таким чином, Церква, може відділитися від імперії, але це призведе до загибелі імперії, а значить і всього світу, тому що християнська імперія – це втілення Всесвіту.

За ініціативи імператора Юстиніана було скликано V Вселенський собор (553 р.), оскільки виданий ним у 551 р. наказ, який засудив єпископів (Феодора Мопсуєтського, Феодорита Кирського і Іви Едеського) та їх несторіанські твори, не був визнаний всією Вселенською церквою. Юстиніан Великий зазначав: «Нашою турботою було і є охороняти мир Святої Божої кафедральної і апостольської Церкви, як вимагає справедливість, і засуджувати те, що в якомусь відношенні є противним православної вірі» [3]. Основна ціль – узгодити Єфес і Халкидон, згладити вразливі місця в термінології цього собору. Було засуджене вчення богословів Феодора Мопсуєтського, Феодорита Кирського та Іву Едеського, які, на думку ортодоксів, відстоювали залишки несторіанства і не визнавали рішень Халкидонського собору. По суті, цей собор сприяв збереженню православної, вселенської, західно–східної, романо–візантійської догми перших чотирьох вселенських соборів. Більше того, оберігання вищої для імператора цінності – збереження релігійної єдності імперії, єдиної світової християнської імперії.

Шостий Вселенський собор був скликаний в 680–681 роках у Константинополі при імператорі Константину IV Погонаті (652–685). Собор засудив і відкинув вчення монофелітів як ересь, і постановив визнавати в Ісусі Христі два ества – Божественне і людське, і по цих двох ествах – дві волі, але так, що людська воля у Христі не противно, а покійна волі Божественній.

Сьомий Собор відкрився в 786 р. в Константинополі при імператриці Ірині проти іконоборчої ересі. Проте на ньому більшість єпископів було противниками іконопочитання. Тому собор був перенесений на 787 рік до Нікеї, на той час єпископи–іконоборці були в меншості. Патріарх Тарасій пообіцяв їм збереження сану в разі покаяння, на що ті погодилися. Іконоборство було анафематствовано і затверджено шанування ікон. Кінцеве закріплення позиції іконошанувальників відбулося лише через

півстоліття на Константинопольському соборі (843).

Погодимось із Г. Флоровським, який в праці «Імперія і чернецтво. Антиномії християнської історії» дійшов висновку, що «Вселенські Собори в певному сенсі і справді були «імперськими Соборами», die Reichskonzilien, Соборами Імперії. Але не забудемо, що Імперія і була ойкуменом, що «вселенське» означало саме «імперське», а «імперське» – «вселенське». Вважалося, що Імперія завжди діє на благо всьому людству – наскільки б не відрізнялася реальність від цього ідеалу» [11]. Таким чином, Християнство стало альфою і омегою існування та утвердження імперськості Другого Риму.

Отже, внесок Вселенських Соборів у формування християнської цивілізації не можна переоцінити. Формування канону – це складний процес, який визначали не тільки зовнішні, а й внутрішні чинники. Більше того, проблеми, які обговорювалися на Вселенських Соборів дають змогу краще розуміти та осмислити процес формування християнської догматики та церковних традицій, а це в свою чергу, допомагає на сучасному етапі розвитку Християнської Церкви об'єктивно аналізувати її як теологічні так і конфесійні особливості.

#### Список використаних джерел

1. Болотов, ВВ. 'Лекции по истории древней Церкви'. URL: <http://www.omolenko.com/photobooks/bolotov4.htm#Nav>
2. Васильев, А. 'История Византийской империи'. URL: [http://www.hrono.info/libris/lib\\_we/vaa121.html#vaa121para04](http://www.hrono.info/libris/lib_we/vaa121.html#vaa121para04)
3. 'Деяния Вселенских соборов'. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Pravila\\_Svjatyh/dejanija-vseleniskikh-soborov-tom1](http://azbyka.ru/otechnik/Pravila_Svjatyh/dejanija-vseleniskikh-soborov-tom1)
4. Казаков, ММ. 'Христианская церковь и Римская империя в IV столетии'. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/History\\_Church/Kazakov\\_church\\_rim.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Kazakov_church_rim.php)
5. Карсавин, ЛП. 'Святые Отцы и Учители Церкви'. URL: <https://www.mpda.ru/data/392/644/1234/karsavin.pdf>
6. Карташев, АВ. 'Вселенские Соборы'. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kartashev/councils/51.html>
7. Лосский, ВН. 'Догматическое богословие'. URL: [http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/Losky\\_Dogmaticheskoe\\_bogoslovie\\_16g-all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/Losky_Dogmaticheskoe_bogoslovie_16g-all.shtml)
8. Милош, Никодим. 'Правила Святой Православной Церкви с толкованиями'. URL: [http://www.holytrinitymission.org/books/russian/canons\\_vselen\\_soborov\\_nikodim\\_milosh.htm#Точ68915126](http://www.holytrinitymission.org/books/russian/canons_vselen_soborov_nikodim_milosh.htm#Точ68915126)
9. Пелікан, Я., 2007. 'Християнська традиція. Історія розвитку віровчення', Переклад з англійської під редакцією Олександра Кирлєжева, Москва: Культурний центр «Духовна бібліотека», Синодальна Богословська комісія Російської Православної Церкви.
10. Схоластик, Сократ. 'Церковна історія'. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat\\_Sholastik/tserkovnaja-istorija-socrata/](https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat_Sholastik/tserkovnaja-istorija-socrata/)
11. Флоровський, Г. 'Империя и пустыня. Антиномии христианской истории'. URL: [http://krotov.info/library/21\\_f/lo/rovsky\\_007.html](http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_007.html)
12. Шмеман, О. 'Исторический путь православ'я'. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436723/>

#### References

1. Bolotov, VV. 'Leksii po istorii drevney Tserkvi (Lectures on the history of the ancient Church)'. URL: <http://www.omolenko.com/photobooks/bolotov4.htm#Nav>
2. Vasil'yev, A. 'Istoriya Vizantiys'koy imperiyi (The History of the Byzantine Empire)'. [http://www.hrono.info/libris/lib\\_we/vaa121.html#vaa121para04](http://www.hrono.info/libris/lib_we/vaa121.html#vaa121para04)

3. 'Deyaniya Vselenskikh soborov (Acts of the Ecumenical Councils)'. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/?Pravila\\_Svjatyh/dejanija-vselenskikh-soborov-tom1](http://azbyka.ru/otechnik/?Pravila_Svjatyh/dejanija-vselenskikh-soborov-tom1)

4. Kazakov, MM. 'Khristianskaya tserkov' i Rimskaya imperiya v IV stoletii (The Christian Church and the Roman Empire in the IV century)'. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/History\\_Church/Kazakov\\_church\\_rim.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Kazakov_church_rim.php)

5. Karsavin, LP. 'Svyatyje Ottsy i Uchiteli Tserkvi (saints Fathers and Teachers of the Church)'. URL: <https://www.mppda.ru/data/392/644/1234/karsavin.pdf>

6. Kartashev, AV. 'Vselens'ki Sobory (Ecumenical Councils)'. URL: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/10k/kartashev/councils/51.html>

7. Losskiy, VN. 'Dogmaticheskoye bogosloviye (Dogmatic Theology)'. URL: [http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/Lossky\\_Dogmaticheskoe\\_bogoslovie\\_16g-all.shtml](http://azbyka.ru/hristianstvo/dogmaty/Lossky_Dogmaticheskoe_bogoslovie_16g-all.shtml)

8. Milosh, Nikodim. 'Pravila Svyatoy Pravoslavnoy Tserkvi s tolkovaniyami (Regulations of the Saint Orthodox Church with interpretations)'. URL: [http://www.holytrinitymission.org/books/russian/canons\\_vselen\\_soborov\\_nikodim\\_milosh.htm#Toc68915126](http://www.holytrinitymission.org/books/russian/canons_vselen_soborov_nikodim_milosh.htm#Toc68915126)

9. Pelikan, Ya., 2007. 'Khrystyans'ka tradytsiya. Istoriya rozvytku virovchennya (Christian tradition. History of the doctrine of the doctrine)', Pereklad z anhliys'koyi pid redaktsiyeyu Oleksandra Kyrlezheva, Moskva: *Kul'turnyy tsestr «Dukhovna biblioteka», Synodal'na Bohoslovs'ka komisiya Rosiys'koyi Pravoslavnoy Tserkvy.*

10. Skholastyk, Sokrat. 'Tserkovna istoriya (Church History)'. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat\\_Sholastik/tserkovnaja-istorija-socrata/](https://azbyka.ru/otechnik/Sokrat_Sholastik/tserkovnaja-istorija-socrata/)

11. Florovs'kiy, G. 'Imperiya i pustinya. Antinomii khristianskoy istorii (Empire and Pustinia. Antinomies of Christian History)'. URL: [http://krotov.info/library/21\\_f/lo/rovsky\\_007.html](http://krotov.info/library/21_f/lo/rovsky_007.html)

12. Shmeman, O. 'Istorychnyy shlyakh pravoslav'ya (The Historical Way of Orthodoxy)'. URL: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/436723/>

\* \* \*

## ЗМІСТ

## ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

<b>Андреев А. В.</b> Учение свщмч. Киприана Карфагенского о единой cathedra Petri и его актуальность в обсуждении проблемы папского примата (Вчення свщмч. Кипріяна Карфагенського про єдину cathedra Petri і його актуальність в обговоренні проблеми папського примату) .....	7
<b>Барабаш О. В.</b> Многоуровневый кризис в Венесуэле – характер, причины, технологии, смыслы. Показательность событий в контексте перспектив (Багаторівнева криза в Венесуелі – характер, причини, технології, смисли. Показовість подій в контексті перспектив) .....	15
<b>Borysov E. A.</b> Theodicy and the Holocaust: a critical examination (Теодицея і Голокост: критичний розгляд) .....	28
<b>Гайдамачук О. В.</b> Тональність «Есе про походження мов» Ж.-Ж. Руссо .....	34
<b>Грех В. І.</b> Туристичні стежки життя і діяльності святого Димитрія (Данила Туптала) .....	39
<b>Гуцалюк Ю. С.</b> Особливості католицької філософії та церковного вчення в контексті розвитку сучасного світу .....	45
<b>Жангожа А. Р.</b> Роль логіки у побудові експертних систем .....	49
<b>Камбур Н. О.</b> Освіта в світі капіталу епохи постфордизму .....	55
<b>Карпінська П. І.</b> Соціально-філософські витоки поняття альтруїзму О. Конта .....	58
<b>Качмала В. І.</b> Актуальні філософські питання інформаційно-комунікаційних технологій в контексті сучасної вищої освіти .....	62
<b>Кислий А. О.</b> Проблема ідеалу людини в сучасній християнській думці .....	65
<b>Колотилова Н. А.</b> Логіка і риторика в дослідженнях аргументативної проблематики початку ХХІ ст. ....	69
<b>Коробко М. І.</b> Літературно-філософські джерела художніх творів Айн Ренд .....	73
<b>Легеза О. С.</b> Концепція міфу у працях К. Г. Юнга .....	79
<b>Литвинчук О. В.</b> Проблема симуляцій у сучасному гіперпросторі .....	84
<b>Максюта М. Є.</b> Григорій Сковорода: життєбуттійність вдячності .....	88
<b>Множинська Р. В.</b> Античні політичні теорії у вітчизняній ренесансній думці (I пол. ХVІ ст.) .....	92
<b>Моравецький О. М.</b> Наукова раціональність та позараціональні способи пізнання .....	97
<b>Мринская Н. А.</b> Мужество быть личностью с ситуации инвалидности: семантические и экзистенциальные контексты (Мужність бути особистістю з ситуації інвалідності: семантичні й екзистенційні контексти) .....	101
<b>Орленко І. М.</b> Трикветр соціальної дезадаптації та його структурна модель у сучасному суспільстві .....	107
<b>Осіпцов А. В., Цибулько О. С.</b> Людина та динамічна концепція свободи у прагматизмі Джона Дьюї .....	112
<b>Паскалова М. І.</b> Зміст, значення, розуміння у комунікативному просторі .....	117
<b>Поправко О. В.</b> Свято як соціально-культурний феномен: функціональний аналіз .....	121
<b>Поцюрко О. Ю.</b> Українська національна самобутність та самоідентифікація у творчості П. Куліша .....	126
<b>Рибаква К. М.</b> Філософський аспект поняття стрес .....	130
<b>Рожко В. А.</b> Гедоністична складова мережі Інтернет та соціальних мереж .....	133
<b>Рубський В. М.</b> Проблематизація онтології особистості в постметафізичному світогляді .....	136
<b>Савонова Г. І.</b> Рефлексія дихотомій та теодицея в екзистенціальній філософії Г. Марселя .....	140
<b>Кадівська І. А., Сазонов В. В.</b> Філософія кайдзен та організація управління компанією будівельного комплексу .....	146
<b>Семко Я. С.</b> Ното glaucoisus як теоретична модель .....	150
<b>Симоненко С. П.</b> Інформаційні технології як головний виклик сучасності .....	156
<b>Сислюк Я. Г., Тімченко О. П., Пігош М. А.</b> Філософсько-релігійні погляди професорів Києво-Могилянської академії .....	160
<b>Слотюк П. В.</b> Актуалізація ідеї діалогіки у феноменологічній філософії культури В. Біблера .....	166
<b>Соколова О. М.</b> Соціально-філософські рецепції ідей «антропологічної школи» Григорія Сковороди .....	171
<b>Стрельцова С. В.</b> Вплив української етнічної символіки на творчість сучасних митців .....	177
<b>Фещенко І. В.</b> Особливості розвитку внутрішніх збройно-політичних конфліктів .....	184
<b>Фуркало В. С.</b> Проблеми розвитку сучасної релігійної освіти в Україні .....	188
<b>Царенко А. В.</b> Аскетико-естетичне вчення про належне використання чуттів .....	193
<b>Шавріна І. В.</b> Трансформація релігійної свідомості в сучасній Україні .....	197
<b>Шевченко З. В.</b> Теорія статево-рольової соціалізації особистості (філософська оцінка) .....	201
<b>Шкіль С. О.</b> Творчість Феофана Прокоповича Київського періоду .....	207
<b>Шмиголь М. Ф., Юшкевич Ю. С.</b> Віртуальна реальність як феномен інформаційного суспільства: світоглядний аспект .....	212
<b>Мельник Л. М., Харьковченко Ю. Є.</b> Вселенські собори в канонічному становленні християнської доктрини .....	216




**CONTENT**

**PHILOSOPHICAL SCIENCES**

<b>Andreev A. V.</b> The teaching of st. Cyprian of Carthageona single cathedra Petri and its relevance in the discussion of the problem of papal primacy .....	7
<b>Barabash O. V.</b> Multilevel crisis in Venezuela – nature, causes, technologies, meanings. Indicative events in the context of perspectives .....	15
<b>Borysov E. A.</b> Theodicy and the Holocaust: a critical examination .....	28
<b>Haidamachuk O. V.</b> Tonality of J.-J. Rousseau's «Essay on the origin of languages...» .....	34
<b>Hrehk V. I.</b> Tourist path of life and activity of Enlightener Dymytrii (Danylo Tuptalo) .....	39
<b>Hutsalyuk Yu. S.</b> Peculiarities of Catholic philosophy and church doctrine in the context of the development of the modern world .....	45
<b>Zhangozha A. R.</b> The role of logic in the construction of expert systems .....	49
<b>Kambur N. O.</b> Education in the world capital of epoxy postfordism .....	55
<b>Karpinska P. I.</b> Socio–philosophical origins of the concept of altruism A. Comte .....	58
<b>Kachmala V. I.</b> Actual philosophical questions in information and communication technologies with reference to higher education .....	62
<b>Kysliy A. O.</b> The problem of human ideal in modern Christian thought .....	65
<b>Kolotilova N. A.</b> Logic and rhetoric in the argumentative issues in the beginning of the XXI century .....	69
<b>Korobko M. I.</b> Literary and philosophical origins of Ayn Rand's novels .....	73
<b>Legeza O. S.</b> C. G. Jung's concept of myth .....	79
<b>Lytvynchuk O. V.</b> Problem of simulation in modern hyperprostory .....	84
<b>Maksiuta M. Ye.</b> Hryhorii Skovoroda: life–esistentiality of gratitude .....	88
<b>Mnozhynska R. V.</b> Ancient political theories in the native renaissance thought (1 st half of the XVI century) .....	92
<b>Moravetskiy O. M.</b> Scientific rationality and non–rational ways of knowing .....	97
<b>Mrinska N. A.</b> The courage to be a person with a disability situation: semantic and existential contexts .....	101
<b>Orlenko I. M.</b> Trikvetr of the social maladaptation and its structural model in the modern society .....	107
<b>Osiptsov A. V., Tsybulko O. S.</b> Human being and dynamic concept of freedom at the John Dewey's pragmatism .....	112
<b>Paskalova M. I.</b> Sense, meaning, perception in communicative space .....	117
<b>Popravko O. V.</b> Holiday as a socio–cultural phenomenon: functional analysis .....	121
<b>Potsyurko O. Y.</b> Ukrainian national identity and self–identification in the work of P. Kulish .....	126
<b>Rybakova K. M.</b> Philosophical aspect of the stress concept .....	130
<b>Rozhko V. A.</b> Hedonic component of the Internet and social networks .....	133
<b>Rubsky V. M.</b> The problem of the ontology of personality in the post–methaphysical worldview .....	136
<b>Savonova H. I.</b> Reflection of dichotomies and theodicy in the existential of G. Marcel .....	140
<b>Kadievskaya I. A., Sazonov V. V.</b> Philosophy of kaizen and organization of management of construction company .....	146
<b>Semko Ya. S.</b> Homo glamuricus as a theoretical model .....	150
<b>Symonenko S. P.</b> Information technologies as main challenge of contemporaneity .....	156
<b>Syslyuk Ya. G., Timchenko O. P., Pihosh M. A.</b> Philosophical and religious views of professors of Kyiv–Mohyla Academy .....	160
<b>Slotiuk P. V.</b> Actualization of the idea of dialogic the phenomenological philosophy of culture V. Bibler's .....	166
<b>Sokolova O. M.</b> Social–Philosophic receptions of ideas of Hryhorii Skovoroda's «Anthropological school» .....	171
<b>Streltsova S. V.</b> Influence of Ukrainian ethnic symbols on creations of contemporary painters .....	177
<b>Feshchenko I. V.</b> The features of development of the internal armed and political conflicts .....	184
<b>Furcalo V. S.</b> Problems of the development of modern religious education in Ukraine .....	188
<b>Tsarenok A. V.</b> Proper usage of senses according to ascetic aesthetics .....	193
<b>Schavrina I. V.</b> Transformation of religious consciousness in modern Ukraine .....	197
<b>Shevchenko Z. V.</b> The theory of gender–role socialization of personality (philosophical assessment) .....	201
<b>Shkil S. O.</b> The creativity of Feofan Prokopovich's Kiev period .....	207
<b>Shmigol M. F., Yushkevych Y. S.</b> Virtual reality as a phenomenon of the information society: worldview aspect .....	212
<b>Melnyk L. M., Kharkovshchenko Y. Y.</b> Ecumenical Councils in the Christian doctrine canonical formation .....	216



## Правила оформлення та подання рукопису до наукового видання «ГІЛЕЯ: НАУКОВИЙ ВІСНИК: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»

### 1. Наукова стаття повинна містити такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

**2. Мова написання рукопису:** статті подаються мовою оригіналу: українська, російська, англійська, німецька, французька, іспанська, польська, чеська.

**3. Рукопис статті подається до редакції у формі:** файлу рукопису, який надсилається на електронну адресу редакції [gileya.org.ua@gmail.com](mailto:gileya.org.ua@gmail.com) у форматі «Автор – Назва статті.doc».

**4. Рукопис статті не має містити заборонених до друку матеріалів**, оскільки збірник є відкритим джерелом інформації. Авторський текст не має бути опублікованим раніше та не бути перекладом раніше опублікованої статті. За зміст статті та інформаційне наповнення несе відповідальність автор статті та рецензенти.

**5. Рішення про можливість публікації статті приймає редколегія та незалежні рецензенти.**

### 6. Загальні вимоги до рукопису статті:

- **обсяг рукопису – 20–24 тис. знаків** (як виняток, не більше **40 тис. знаків**), включаючи рисунки та таблиці;
- стаття повинна бути підготовлена за допомогою редактора **Microsoft Word for Windows** (версії 97, 2000, XP, 2003, 2007) або сумісного редактора;
- **формат аркуша – А4 (210x297)**, орієнтації сторінки – «книжна»; **інтервал між рядками – 1,5 пт**;
- **рисунки, фотографії, графіки слід вставляти в текст статті як об'єкт.** Положення об'єкта – «в тексті»;
- **рисунки**, створені у вбудованому у Microsoft Word редакторі рисунків, слід подавати як згруповані об'єкти;
- **рисунки та таблиці** не повинні розривати речення в абзаці, тобто вони мають бути розташовані після того абзацу, в якому на них робиться перше посилання в тексті.

### 7. Розташування структурних елементів статті:

- **індекс УДК**;
- **ім'я, по-батькові, прізвище** автора (авторів);
- **науковий ступінь, вчене звання; посада і місце роботи** (подається без скорочень); **e-mail; ORCID** (<http://orcid.org/>).
- **назва статті та анотація** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами. Анотація повинна бути структурованою, містити мету дослідження, застосовані методи, основні одержані висновки;
- **ключові слова** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами;
- **Список використаних джерел.** Список літератури наводиться наприкінці статті у алфавітному порядку на мові оригіналу, відповідно до **Harvard Referencing style (гуманітарні науки та суспільні науки)** – ([http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/Harvard\\_Referencing\\_style.PDF](http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/Harvard_Referencing_style.PDF)).
- **References.** Список літератури транслітерується латинськими літерами (References). Якщо наукова праця написана мовою, що використовує кириличний алфавіт, то її бібліографічний опис необхідно транслітерувати латинськими літерами. Після назви праці латинськими літерами зазначається переклад англійською мовою у дужках.

**8. Посилання на джерела в тексті** подаються за таким зразком: [7, с. 123], де 7 – номер джерела за списком використаних джерел, 123 – сторінка. Посилання на декілька джерел одночасно подаються таким чином: [1; 4; 8] або [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Посилання на архівні джерела – [15, арк. 258, 231зв].

**9. Рукопис статті**, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються зовнішньою рецензією кандидата або доктора наук за фахом публікації або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу) про рекомендацію статті до друку. Рецензія завіреною печаткою. Рецензія або витяг з протоколу подається у сканованому вигляді електронною поштою.

**10. Відповідальність** за зміст, точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів. Редакція залишає за собою право на незначне редагування і скорочення, а також літературне виправлення статті (зі збереженням головних висновків та стилю автора). Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

**11. Відомості про автора (авторів):** прізвище, ім'я, по-батькові, вчений ступінь, вчене звання, посада і місце роботи (без скорочень), службова і домашня адреси з поштовим індексом, контактний телефон, e-mail, відділення Нової пошти.

