

ISSN 2076–1554

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова

ВГО Українська академія наук

Видавництво «Гілея»

 **Гілея**

Науковий вісник

Випуск 148 (№ 9)

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 № 02 від 26 вересня 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. 148 (№ 9). Ч. 2. Філософські науки. – 163 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 148 (No. 9)
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 № 02 September 26, 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)

Gerasyanova 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 148 (№ 9). Part 2. Philosophical Sciences. – 163 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

E-mail: gileya.org.ua@gmail.com

**Див. також: Сайт Національної бібліотеки України
імені В. І. Вернадського: www.nbuv.gov.ua/portal**

Розділ: Наукова періодика України: журнали та збірники наукових праць

Agencies of collection «Hileya scientific bulletin» in Ukraine

Vinnitsia Agency

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

Dnipro Agency

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

Zaporizhia Agency

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

Ivano-Frankivsk Agency

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

Luhansk Agency

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

Lviv Agency

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

Mariupol Agency

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

Mykolaiv Agency

(Mykolaiv National Sukhomlynskii 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
e-mail: gileya.org.ua@gmail.com

Also visit: Webpage of National Vernadskyi Library of Ukraine:
www.nbu.gov.ua/portal

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

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 165.63

ВПЛИВ КУЛЬТУРИ НА СТАНОВЛЕННЯ СВІТОГЛЯДНИХ ПОГЛЯДІВ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ

THE INFLUENCE OF CULTURE ON THE OUTLOOK OF UKRAINIAN YOUTH

Гришко В. Д.,

нардний артист України, доцент, Національна
музична академія України імені П.І. Чайковського
(Київ, Україна), e-mail: lepan@ukr.net

Шейко В. О.,

народний артист України, доцент кафедри
інструментального та оркестрового виконавства,
Національний педагогічний університет
імені М.П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: lepan@ukr.net

Grishko V. D.,

Nardi Artist of Ukraine, Assistant Professor, PI
National Academy of Music of Ukraine Tchaikovsky
(Kyiv, Ukraine), e-mail: lepan@ukr.net

Sheiko V. O.,

People's Artist of Ukraine, Associate Professor
of the Department of Instrumental and Orchestral
Performance, MP Dragomanov National Pedagogical
University (Kyiv, Ukraine), e-mail: lepan@ukr.net

Стаття присвячена дослідженню сучасну концепцію естетичного як соціального феномена, визначенню його специфіки і ролі в становленні духовного життя українського народу. Зосереджується увага на необхідності формування людиною свого цілісного бачення світу. При цьому особливий акцент робиться на розгляд його в онтологічному, гносеологічному, антропологічному та аксіологічному вимірах у контексті культурного сходження людства та зміни філософських парадигм. Проаналізовано сучасний соціокультурний контекст розуміння естетичного, який складається під тиском глобалізації та інформаційної революції, модернізаційних процесів.

Ключові слова: екоософія, естетичне, естетична свідомість, культура, цивілізація, українська нація, постнекласична наука, синергетика, соціокультурний контекст.

The article is devoted to the research of the modern concept of the aesthetic as a social phenomenon, to determine its specificity and role in the spiritual life of the Ukrainian people. The focus is on the need for a person to form a holistic vision of the world. Special emphasis is placed on considering it in ontological, epistemological, anthropological and axiological dimensions in the context of the cultural origin of mankind and changing philosophical paradigms. The contemporary socio-cultural context of understanding the aesthetic, which is under pressure of globalization and information revolution, modernization processes, is analyzed.

Keywords: ecosophy, aesthetic, aesthetic consciousness, culture, civilization, Ukrainian nation, post-classical science, synergetics, socio-cultural context.

Актуальність зумовлена духовними процесами, що відбуваються в Україні, значенням

естетичного для українського соціуму. Українська культура завжди вирізнялась глибоким естетичним компонентом. Враховуючи загальний контекст філософського аналізу проблеми естетичного, проблема естетичного залишається актуальною і невичерпною, як саме життя, в якому воно формується і функціонує. Проблема естетичного належить до ґрунтовних філософських проблем та потребує до себе надзвичайної уваги на кожному новому повороті у розвитку людської цивілізації. Незважаючи на те, що цією проблемою займалися такі науковці, як Л. Левчук, В. Садовський, Г. Волинка, В. Бажанов, А. Лосев, Н. Мозгова, А. Карпенко, М. Попович, Т. Андрущенко і багато ін. [1; 2; 3; 4; 5; 6], сьогодення вимагає продовження філософської рефлексії, створюючи нові її контексти. Сучасна технікотехнологічна цивілізація виштовхує естетичне з культури, людина ж, яка утверджує себе як особистість, намагається протистояти цьому всіма доступними їй засобами.

Наукова новизна отриманих результатів базується на основі філософського та культурологічного підходів сучасної концепції естетичного як соціального феномена, духовно-аксіологічної та світоглядної детермінанти в нових екзистенційних умовах людства.

Основний зміст. На початок розробки проблематики, пов'язаної з поняттям естетичного, відноситься до ХХ століття. Розмаїття проявів феномену естетичного в його історичній генезі розгортається на різних рівнях природного, суспільного та людського буття, основою чого є соціальна практика. Естетичне розглядається як особлива форма духовно-практичного освоєння дійсності, як процес, продукт і результат адекватного споглядально-чуттєвого, емоційного відображення тієї чи іншої предметності, реалізованої у дійсності в найбільш досконалій формі. Естетичне переживання є вихідним пунктом побудови естетичної картини світу. Таким чином, на відміну від науки, естетика зосереджена на переживаннях, релігійним екстазом, моральним ригоризмом тощо. Наступним складником естетичного є естетичний досвід як сукупність неутилітарних відносин суб'єкта до реальності, що мають споглядальний, такий, що виражає, декорує тощо характер. Естетичний досвід допомагає людині усвідомити своє місце в Універсумі, такою, що не зливається з нею, а має свою особистісну самобутність у загальній структурі буття. Її роль в структурі людської свідомості та співвіднесеність з естетичним досвідом. Через вкрай складну

її структуру і виконувати функції естетична свідомість протягом тривалого часу не виходила на рівень її філософської рефлексії.

Такий компонент естетичного, як сукупність процесів, технологій, інститутів, практик, світосприйняття, що так чи інакше відносяться до актуалізації, реалізації естетичного досвіду людства певного етапу культурно історичного буття. Найбільш повне втілення естетична культура отримує в художній культурі свого часу, тим не менше її аура охоплює практично всі основні сфери життя. Тому історична класифікація культури фактично співпадає з класифікацією історії мистецтва, але охоплює більш широке коло явищ культури і практичного досвіду людини, ніж мистецтвознавство. Практично все буття людини в культурі, її діяльність у культурі виявляються пронизаними естетичними інтуїціями. Однак, квінтесенція естетичних відносин зосереджена у сфері мистецтва, де естетичне функціонує у вигляді художньої форми. Естетичне практично охоплює тією чи іншою мірою всі феномени культури, тобто супроводжує фактично будь-яку діяльність людини.

За все можна вказати на ігровий принцип як на найбільш загальний для всіх сфер культури. Дослідження ігрового початку в культурі було здійснене Гейзінгою. Те, що справжня гра має тісний зв'язок з естетичним, здається очевидним, адже грає утилітарна. Вона приносить її учасникам задоволення. Можна сказати, що гра виникла з об'єктивної необхідності задоволення естетичної потреби людини. Розглядаючи естетичне як ідеал, зазначається необхідність переходу до сфери онтології обов'язку. Естетичне задає реальність, до якої ми мусимо прагнути як люди.

Естетичний ідеал, що змінює історію, це також те, що змінюється історично. Естетичний ідеал не може бути іншим, він завжди розвивається. З одного боку, він є абсолютним, з іншого боку, як історично визначений, естетичний ідеал завжди є відносним. Щоб адекватно оцінити його роль у становленні людини і соціуму, варто зосередити увагу на світоглядній ролі естетичного, і тоді виокремлюються відношення між особистістю, культурою, суспільним життям, які виступають у якості послідовних концентричних кіл, що розходяться від людини, яка удосконалює своє сприйняття світу. Таке розуміння естетичного в суспільстві дозволяє досягнути коректної методологічної позиції у побудові різних рівнів естетичної теорії.

Виявлені історичні, політичні, економічні та соціокультурні передумови зміни парадигми аналізу естетичного, причини переходу від природо відповідного до божественного розуміння естетичного. Криза античного світогляду, пов'язана з неможливістю пояснити світ у парадигмі природо відповідності, спричинила тлумачення як символу невидимої реальності. Особлива увага приділяється релігійному змістові образотворчих мистецтв, що наділяються такими основними функціями, як просвіта неписьменних, увічнення

історичних подій. Красу архітектури вбачають не в архітектурно-конструктивних рішеннях, а у прикрасі храму. Буття естетичного для середньовічної людини – це її існування у просторі, який завжди виявлявся співбуттям часу. Його алегоричність і символізм виявилися однією із засад розвитку двох напрямів у розумінні естетичного – релігійного і світського.

Розум і наука проголошуються вирішальними у пізнанні природного порядку, що відповідає справжній природі людини і суспільства. Раціоналізм стає філософською основою світогляду епохи Просвітництва. Пора Просвітництва вимагала нової освіченої людини, яка формується завдяки вихованню. Проблема пристрастей проголошувалась полем інтелектуальної битви між розумом і тілом на користь першого, але й вперше поняття естетичного стало загальноновизнаним терміном, що пов'язувався із розумом, морально-етичним початком. Саме у Гердера починає складатися поняття світової культури та інше важливе відкриття – поняття народності. Він був одним із тих філософів, які усвідомили і сформулювали тезу про єдність мови й свідомості.

Німецька класична філософія є поворотним пунктом для розвитку філософської думки. Таку роль вона відіграла саме завдяки величезній роботі щодо раціоналізації та систематизації філософських знань, передусім, у сфері теорії пізнання. Поштовх для наступних філософських досліджень надало виявлення ірраціонального початку в самому серці "німецької класичної" філософської проблематики. Це – принципова неможливість остаточно раціоналізувати етичний первінь. Криза раціонального змусила звернути більш ретельну увагу на естетичне як одне з найбільш важливих феноменів, що не можуть бути раціоналізовані, і водночас естетичне є самодостатнім. Це спонукає до погляду на естетику як на одну з базових філософських дисциплін вже у самій німецькій класичній філософії.

Якщо з позицій теорії пізнання між абсолютним духом та історичним досвідом конкретної людини набагато більше відмінного, то з точки зору естетики Гегель визнає своєрідну, але і цілком органічну єдність форми і змісту, загального і конкретного. Усе це у тому, що на відміну від інших філософських дисциплін, де ідеалістична позиція означала неминучий есенціалізм, то в естетиці орієнтація на ідеал властива усім різновидам філософії естетичного. Дослідники філософії Гегеля називають естетичний ідеал синтезом сьогодні і завтра. Естетичний ідеал тісно пов'язаний і з суспільним, і з етичним ідеалами. Естетичний ідеал не лише виражає суть естетичного, але й суть самої історичної доби.

В кінці XX ст. філософська думка звертає увагу на ситуацію, коли в свідомості руйнується і зникає система символічних протилежностей, коли принцип опозиції та закон виключеного третього втрачає силу. Аналізується полісемантична природа поняття постмодернізм. Зазначається широкий діапазон його використання в сучас-

ному гуманітарному знанні: від позначення новітніх напрямків у мистецтві та описання відповідного історичного періоду до фіксації тієї філософської позиції, яка спрямована на розвінчання загальноприйнятих в попередній традиції положень про реальність, знання. При цьому пафос постмодерністського мислення є незмінним і передбачає новий погляд на ідеї та моделі діяльності, що залишились від минулої епохи. На відміну від інших спроб переосмислити минуле, постмодернізм не намагається замінити одну істину іншою, естетичного загалом, іншим, старий життєвий ідеал – новим.

Квінтесенцією постмодерністського устрою життя є Інтернет. Це простір, де постмодернізм репрезентований найбільш розгорнуто і за формою найбільш адекватно: увійшовши в Інтернет, людина занурюється в суть постмодерністської епохи у всій її філософсько-світоглядній і антропологічній специфіці. Автором розглянуто основні риси і методологічні принципи постмодернізму, сформульовані його представниками Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, Ж. Ф. Ліотарта ін, крізь призму естетичного. У проєкті Просвітництва філософія змогла стати тим, що визначає образ доби, а сама доба стала формою реалізації цієї філософії. Втрата авторитарних метафізичних стандартів, що зумовила кризу європейської культури, зробила цих мислителів виразниками сучасної і постсучасної свідомості. Естетичний вимір передбачає наведення мостів між високою, елітарною і масовою культурами, поворот і зацікавленість традиціями, відтворення в мистецтві специфічної дійсності. Осмислення естетичного у філософії і культурі постмодернізму, як іманентного життєвому світу особистості в усій його багатогранності, відображає сучасний стан людини у світі та пошук нею власної духовності, хаотичності світу у його можливих вимірах. Естетичне, будучи чинником комунікації, поєднує як по горизонталі – через діалог різних культур, долає перешкоди на шляху міжособистісної комунікації, так і по вертикалі – через історію естетичного самовизначення людства. Мова естетичного виступає як шлях до подолання ізоляваності та закритості особистісних світів, як здатність сприйняття Іншого.

Аналіз особливості естетичного відношення молоді, до дійсності, залучення їх до системи естетичних цінностей, формування здатності особистості до естетичного сприйняття і переживання, внутрішньої потреби в творчості за законами краси, створення естетичних цінностей як у мистецтві, так і в інших сферах людської діяльності. Розвиток поняття естетичне виховання, починаючи з Шіллера, простежувався на рівні світової та вітчизняної філософської і педагогічної думки. Серйозний внесок у розвиток ідей естетичного виховання зробили українські мислителі В. Вернадський, Б. Грінченко, Г. Сковорода, В. Сухомлинський, Леся Українка, І. Франко, Т. Шевченко та ін. У їх роботах простежується динаміка розвитку

поняття естетичне виховання, що пов'язується з визначенням гармонійно розвиненої особистості, з необхідністю вивчення історії мистецтва, із включенням естетичного виховання до системи як загальної, так і педагогічної освіти. Зразком естетичного виховання в Україні була Києво-Могилянська академія, яка спиралась на досвід європейських вищих шкіл, недільні школи, братські школи, а з другої половини ХІХ ст. – Ніжинський, Глухівський педагогічні інститути. Показовими тут були не лише навчальні курси з основ естетики та естетичного виховання, але й позакласна діяльність. Функціонування цієї системи передбачає використання творчого підходу до будь-якого виду діяльності молоді, розмаїття форм і методів пробудження їхнього інтересу до естетичної творчості, а також здійснення педагогічного контролю за соціально-цінною діяльністю учнів у процесі позакласної та позашкільної роботи, організації дозвілля дітей різного віку. У педагогічній літературі існують різні думки про засоби досягнення естетичного розвитку особистості в освітньо-виховному процесі у вищах. Функція цілеспрямованого формування естетичної культури особистості студента належить предметам естетичного циклу. Деякі дослідники стверджують, що естетичний потенціал містять у собі всі предмети гуманітарного циклу. В той же час предмети психологопедагогічного та природничо-наукового циклів залишаються досить далекими від естетики в сучасному освітньо-виховному процесі. Шкільна освіта не виявляє особливої зацікавленості у повноцінній естетичній діяльності учнів і не стимулює дітей до її продуктивного освоєння. Серед багатьох форм організації естетичного виховання студентської молоді найбільш потужними для будь-якого вища є відвідування музеїв з подальшим обговоренням цінностей мистецтва. Студенти наполегливі у своїх бажаннях пізнати нове, розібратися у явищах життя, художньої культури. Вони категоричні у судженнях, не завжди можуть прийти до правильного висновку, погляду на окремі явища культури. Усі засоби та форми естетичного виховання можна використовувати, якщо вони збагачують естетичну культуру молоді, розвивають у неї естетичні смаки, творчу активність, допомагають перетворенню знань у переконання. Соціологи вказують на зв'язок естетичного інтересу особистості з об'єктивними умовами життя, а естетичний інтерес визначається як специфічне ставлення особистості до навколишнього світу, викликане активним її бажанням оволодіти конкретними естетичними об'єктами. Використання цих форм та засобів естетичного виховання у вищах потребують чіткого виділення основних цілей та завдань на кожний навчальний рік. Значне місце в естетичному вихованні засобами залучення до культури займають екскурсії до культурних центрів, колективний перегляд фільмів та вистав з подальшим їх обговоренням. У свою чергу, естетичне виховання у вищах, зокрема використання образно-естетичної складової в

лекційному викладанні та навчальних текстах, сприяє посиленню дієвості навчального процесу та поглибленню розуміння, засвоєння навчального матеріалу та його збереженню в довготривалій пам'яті.

Список використаних джерел

1. Андрущенко Т. Духовні цінності студентської молоді: сутність, структура, пріоритети // Гілея: історія. Політологія. Філософія: зб. наук. праць. Вип.11. – К., 2008. – С.271–280.
2. Мозгова Н.Г. Логіко-гносеологічна проблематика в київській духовно-академічній філософії XIX – початку XX ст. / Н.Г. Мозгова. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005.
3. Садовский В.Н. В.А. Смирнов и логико-философское сообщество второй половины XX века / В.Н. Садовский // Логико-философские труды В. А. Смирнова. – М.: Едитоіал УРСС, 2010.
4. Карпенко А.С. Логика в России / А.С. Карпенко // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – Т.2. – С.409–414.
5. Лахути Д.Г. Сталин и логика / Д.Г. Лахути // Вопросы философии. – 2004. – №4. – С.164–169.
6. Бажанов В.А. Прерванный полет. История университетской философии и логики в России / В.А. Бажанов; МГУ. – М.: Изд-во МГУ, 1995.

References

1. Andruschenko T. Spiritual values of student youth: essence, structure, priorities // Gilea: history. Politology. Philosophy: Coll. of sciences. wash. No.11. - K., 2008. - P.271-280.
2. Mozgova N. G. Logical-epistemological issues in the Kiev spiritual-academic philosophy of the XIX - early XX centuries. / N.G. Brainstorming. - K.: NPU named after M.P. Drahomanov, 2005.
3. Sadovsky V. N. V.A. Smirnov and the Logical and Philosophical Community of the Second Half of the Twentieth Century / V.N. Sadovsky // Logic-philosophical writings of V. A. Smirnova. - M.: Editoial URSSS, 2010.
4. Karpenko A. S. Logic in Russia / A.S. Karpenko // The New Philosophical Encyclopedia. - M.: Thought, 2001. - Vol.2. - P.409-414.
5. 10. Lakhuti D. G. Stalin and logic. Lakhuti // Questions of philosophy. - 2004. - №4. - P.164-169.
6. Bazhanov V. A. Interrupted flight. The History of University Philosophy and Logic in Russia / V.A. Bazhanov; MSU. - M.: Publishing House of Moscow State University, 1995. – 107 p.

УДК 316.48(477)

**КОНФЛІКТИЗАЦІЙНІ ПРОЦЕСИ
В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ****CONFLICTIZATION PROCESSES
IN MODERN UKRAINE****Авер'янова Н. М.,**

кандидат філософських наук, науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), e-mail: aver_n@ukr.net, ORCID: 0000-0002-1088-2372

Воропаєва Т. С.,

кандидат психологічних наук, старший науковий співробітник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна), e-mail: voropayeva-tania@ukr.net, ORCID: 0000-0001-8388-7169

Averianova N.,

PhD, Researcher Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e-mail: aver_n@ukr.net, ORCID: 0000-0002-1088-2372

Voropayeva T.,

c.p.s., as.prof., Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), e-mail: voropayeva-tania@ukr.net, ORCID: 0000-0001-8388-7169

Стаття присвячена інтегративному аналізу процесів конфліктизації в Україні. Інтерпретуючи класичні конфліктологічні дослідження Г. Зіммеля, Л. Козера, Р. Дарендорфа, автори пропонують інтегративний метод аналізу соціальних конфліктів. Безконфліктне існування суспільства неможливе, тому ще за радянських часів суспільство було пронизане різноплановими конфліктами. Різноманітні зіткнення почали більш активно розвиватися на всіх рівнях – міжетнічному, міжгруповому та міжіндивідуальному після 1988 р. Вони набували найгостріших форм, включаючи збройні конфлікти, що призвели до численних людських втрат. У статті зроблено висновок, що категорія «конфліктизаційні процеси» має значний науковий потенціал для вивчення соціальних конфліктів. На основі аналізу конфліктологічних теорій розкривається сутність процесу конфліктизації, його специфічний характер, джерела його виникнення. Зроблена спроба осмислити конфліктизаційні процеси в Україні у рамках інтегративного підходу, адже сьогоденні конфліктність відіграє все більш помітну роль у суспільному та політичному житті України. Найбільш оптимальними для успішного подолання соціальних конфліктів є стратегія дискурсивного консенсусу й асертивні стратегії.

Ключові слова: конфлікт, збройний конфлікт, процеси конфліктизації, неоколоніалізм, війна, Україна, Російська Федерація.

The article is devoted to an integrative analysis of the processes of conflictualization in Ukraine. Interpreting the classical conflict studies by G. Simmel, L. Coser, R. Dahrendorf, the authors propose an integrative method of analysis of social conflicts. A conflict-free existence of society is impossible, therefore, even in Soviet times, society was permeated with diverse conflicts. Diversified collisions started to develop at all levels – interethnic, intergroup and interindividual after 1988. They took on most acute forms, including armed conflicts leading to numerous human losses. The article draws a conclusion that the category of the conflictualization processes has a considerable scientific potential to study social conflicts. On the basis of conflictological theories analysis the essence of process of conflictualization, its specific character, sources of emergence are revealed. We have made an attempt to interpret conflictualization processes in the framework of an integrative approach. The proneness to conflict is now playing a more distinctive role in the social and political life of the Ukraine. The discursive-consensus

and assertive strategies for a successful solution of a social conflict is considered to be an optimal one.

Keywords: conflict, armed conflict, processes of conflictualization, neocolonialism, war, Ukraine, Russian Federation.

Постановка проблеми. Кінець ХХ – початок ХХІ ст. ознаменувався жорстокими конфліктами та війнами. Ще за радянських часів суспільство СРСР було пронизане різноплановими конфліктами, хоча комуністична пропаганда стверджувала, що у соціалістичному суспільстві майже неможливі деструктивні конфлікти. Наприклад, упродовж 1988 р. радянське суспільство різко конфліктизується. 13 лютого у Степанакерті проходить перший мітинг, на якому висувуються вимоги про приєднання НКАО до Вірменії. 16 лютого починаються студентські протести в Новосибірську, Томську, Іркутську проти мілітаризації навчання. 20 лютого обласна рада Нагірного Карабаху проголосувала за перехід цього регіону зі складу Азербайджанської РСР до складу Вірменської РСР. 26 – 29 лютого розпочалися масові антивірменські погроми в Сумгаїті (Азербайджанська РСР). 18 вересня вперше була застосована вогнепальна зброя у вірмено-азербайджанському конфлікті. 23 червня у Вірменську РСР та Азербайджанську РСР були введені війська для припинення п'ятимісячних заворушень на міжетнічному ґрунті. 21 серпня в СРСР було вперше застосовано ЗМОП (ОМОН) проти мирних демонстрантів: на Пушкінській площі силою була розігнана демонстрація, присвячена 20-ій роковині уведення радянських військ до Чехословаччини. 11 вересня в Естонській РСР 300 000 осіб взяли участь в демонстрації за незалежність. 30 жовтня у Куропатах (Білорусія) багатотисячна акція, присвячена пам'яті жертв політичних репресій, була розігнана силою. 16 листопада Верховна Рада Естонської РСР проголосила суверенітет республіки. 21 листопада відбулись вірменські погроми в Баку, Кіровабаді, Нахічевані, Ханларі, Шекі, Мінгечаурі, в результаті чого з'явилося багато біженців з Азербайджану та Вірменії. У кінці листопада – на початку грудня відбулась повна депортація азербайджанців із Вірменії (180 – 200 тисяч осіб). 1 грудня в Орджонікідзе (Північна Осетія) терористи захопили шкільний автобус з 30 дітьми і вчителькою, 2 грудня в обмін на заручників терористам було надано літак для вильоту в Ізраїль, 3 грудня терористи були затримані в Ізраїлі і видані СРСР. 5 грудня відбувся розгром мітингу в Баку, було затримано 547 осіб, вночі радянські війська звільнили площу Леніна в Баку від демонстрантів, які займали її з 18 листопада, при цьому загинули 2 людини. Після 1988 р. різноманітні зіткнення в СРСР почали більш активно розвиватися на всіх рівнях – міжетнічному, міжгруповому та міжіндивідуальному. Вони набували найгостріших форм, включаючи збройні конфлікти, що призводили до численних людських втрат.

Історичний досвід свідчить, що збройні конфлікти тягнуть за собою величезні збитки, як моральні, такі матеріальні, і зазіхають на найцінніше – на людське життя. Розуміння глобального

світу з його складними конфліктогенними нелінійними процесами зіткнулося з різноманітними проблемами теоретико-методологічного характеру, які вимагають пошуку нового понятійного апарату і методологічного інструментарію. Сьогодні конфлікти привертають до себе увагу представників різноманітних галузей знання (філософії, соціології, конфліктології, психології, історії, політології, правознавства, військової науки, культурології, етнології, педагогіки тощо), зокрема, з метою розробки оптимальних способів їх вирішення на тих чи інших рівнях розгортання конфліктного протистояння різних сторін. Все більшої актуальності конфліктологічні дослідження набувають у зв'язку з інтенсифікацією глобалізаційних процесів у сучасному світі та стрімким зростанням неокolonіальних прагнень деяких колишніх імперій (зокрема, Росії).

Особливістю сучасного періоду розвитку України є те, що в умовах кардинальних політико-правових, геополітичних, соціально-економічних та соціокультурних трансформацій простір дестабілізації різних сфер суспільного життя помітно збільшується. Одним з найпотужніших дестабілізаторів є російсько-український збройний конфлікт неокolonіального типу, а також процеси конфліктизації життєдіяльності громадян України, які особливо активізуються в періоди виборів Президента України та депутатів Верховної Ради України. Процеси конфліктизації (як природні, так і штучні; як зовнішні, так і внутрішні) приводять не тільки до загострення вже наявних викликів і загроз національній безпеці України, але й до виникнення нових [8], що передбачає необхідність коригування державної політики в усіх сферах суспільного життя на основі аналізу сутності й змісту сучасних процесів конфліктизації та деконфліктизації, тенденцій їх розгортання, а також визначення пріоритетних напрямків діяльності органів державної влади щодо протидії цим вкрай негативним чинникам політико-правового, соціально-економічного та соціокультурного розвитку країни.

На нашу думку, проблему деконфліктизації суспільного життя громадян України необхідно розглядати і вирішувати через призму інтегративного підходу. Інтегративний підхід (що передбачає створення взаємоузгодженої дослідницької мережі з активно функціонуючою системою «концептуальних мостів» між соціальною філософією, конфліктологією, історією, політологією, соціологією, соціальною психологією, військовою наукою, культурологією тощо) до вивчення поставленої проблеми є методологічною основою даного дослідження. Такий підхід забезпечує методологічний синтез перерахованих наукових дисциплін, поєднуючи їх концептуальний потенціал, і дозволяє вибудувати нову пізнавальну стратегію щодо поставленої проблеми. В сучасній соціогуманітаристиці інтегративний підхід (що передбачає розгляд об'єкта дослідження у його діалектичних зв'язках та взаємозалежностях з іншими процесами і явищами,

а також врахування взаємодії різнопланових чинників, які зумовлюють його становлення і розвиток) набуває все більшої актуальності у зв'язку з інтенсифікацією глобалізаційних процесів в сучасному світі і стрімким зростанням як глобальних, так і локальних викликів і загроз.

Аналіз публікацій. З Античності й до сьогодення відомі мислителі та вчені досліджували різноманітні прояви, причини та функції конфліктів (Геракліт, Геродот, Емпедокл, Епікур, Аристотель, Платон, Цицерон, Н. Мак'явеллі, Ф. Бекон, Г. Гроцій, Д. Дідро, І. Кант, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Т. Мор, А. Рабле, Е. Роттердамський, Ж.-Ж. Руссо, Г. Спенсер та ін.). Античні мислителі розуміли конфлікти через синтез міфологічних та філософських поглядів, які базувались на уявленнях про необхідність гармонії у відносинах людини з природою і справедливості при проведенні соціальної політики в державі. Синкретичне сприйняття людини й суспільства включало сукупність міфологічних, релігійних і філософських уявлень про суспільство, а в гомеровську добу з'являється одне з найважливіших для конфліктології понять – агон, суперництво. У добу Середньовіччя конфлікти тлумачилися у контексті християнської етики, при цьому робився акцент на звільненні людини від уз фізичної природи і розвитку її духовних сил. У Новий і Новітній час цікаві конфліктологічні концепції запропонували Г. Гегель, К. Маркс, Г. Зіммель, Л. Козер, Р. Дарендорф [1].

Зокрема, у працях Г. Зіммеля проаналізовані конфлікти між формами індивідуалізації та соціалізації, у сфері культури – між індивідом та культурними формами. Вчений підкреслює, що чим більше групи залучені у певний конфлікт емоційно, чим вищою і міцнішою була їхня згуртованість і згода раніше, тим гострішим буде конфлікт між ними. Він доводить, що прагнення до миру є настільки ж природною якістю людини, як і агресивність, що в суспільстві існує певний ритм чергування конфліктів і примирень. За Г. Зіммелем, конфлікт є універсальним, його вирішення є тимчасовим, тому необхідно створити таке суспільство, в якому конфлікти стали б засобом виникнення нових форм соціалізації і нових культурних форм [5]. Л. Козер детально аналізує різні види конфліктів: внутрішньогрупові й міжгрупові, реалістичні й нереалістичні тощо. На його думку, соціальний конфлікт – це боротьба за цінності й претензії на статус, владу і ресурси, в ході яких опоненти нейтралізують своїх суперників, завдають їм шкоди або усувають їх. Вченого цікавлять наслідки соціального конфлікту, які служать посиленню адаптації конкретних соціальних груп до тих функцій, які виконують не руйнівну, а конструктивну роль [7]. Р. Дарендорф вважає, що сучасний соціальний конфлікт відображає антагонізм прав та їх забезпечення, політики та економіки, він є конфліктом між групами задоволеними і групами, які вимагають задоволення своїх потреб. Особливу увагу в цьому контексті вчений приділяв дослідженню громадянського

суспільства, сутність якого, на його думку, полягає у заповненні вакууму між державною організацією і атомізованими індивідами структурами, які надають сенс спільному життю людей. У зв'язку з цим Р. Дарендорф розвиває концепцію суспільного договору, котрий, як стверджує автор, пишеться заново за допомогою соціальних конфліктів. За Р. Дарендорфом, конфлікт не закінчується війною. За військовою фазою конфлікту настає політична фаза, яка завжди є прогресом у його управлінні. Ідеї Р. Дарендорфа розглядаються як концептуальна основа сучасної парадигми конфлікту. Саме його праці стали важливим фундаментом сучасної конфліктології, яка переходить від теоретичного опису конфліктів до практичної роботи з ними [4]. Аналіз досліджень Г. Зіммеля, Л. Козера, Р. Дарендорфа та інших вчених показує, що конфлікт розглядається і як руйнівна сила, і як спосіб вирішення накопичених суперечностей у процесах взаємодії різних суб'єктів (як індивідуальних, так і колективних), саме тому для розробки оптимальних стратегій і способів конструктивного розв'язання конфліктів на тих чи інших рівнях конфронтаційного протистояння різних сторін необхідний інтегративний підхід.

Метою статті є осмислення сутності конфліктизаційних процесів на теренах сучасної України на основі інтегративного підходу та розробка основних стратегій деконфліктизації українського суспільства.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що конфлікт (від латинського слова *conflictus* – зіткнення), як невід'ємна складова існування людства, виявляє себе в суперечливій єдності природи й соціуму, природи й культури, соціуму й культури, соціуму й людини, людини й людини тощо [2; 3]. Ці суперечності завжди мали місце в історії людської цивілізації, простежуючись в «координатах» людської взаємодії, а з плином часу вони почали все більш гостро проявляти себе, зокрема в умовах кардинальних трансформацій, які відбувалися і відбуваються у межах різних держав, посилюючи конфліктність у всіх сферах суспільного життя. Питання про перспективи вирішення різнопланових конфліктів у сучасному світі є дуже актуальними. Глобальний світовий простір існує на основі розгалужених соціокультурних мереж, з урахуванням економічної, екологічної, політичної взаємозалежності держав, континентів і цивілізацій. В подібних умовах збереження нейтральної, байдужої позиції «невтручання», яка б гарантувала безконфліктне співіснування держав, є практично неможливим [9; 10]. Відомо, що причини й підстави конфліктів можуть бути різноманітними. Наприклад, міжнародні конфлікти часто обумовлюються обмеженістю ресурсів, які існують у світі. Розподіл цих ресурсів часто набуває форми збройних конфліктів. Окрім цього, спроби побудови (або відновлення) імперій також були пов'язані із завоюваннями, збройними конфліктами, окупацією. І хоча десятиліття воєн за незалежність колоній від метрополій залишилися позаду, міждержавні збройні конфлікти неолоко-

ніального типу існують і сьогодні, зокрема, на теренах України вже більше п'яти років триває російсько-український збройний конфлікт неолоколоніального типу [1].

Відомо, що людська агресія, як правило, знаходить вихід в актуалізації й загостренні об'єктивних суперечностей спільної життєдіяльності до форми конфлікту. Ця закономірність відома і античним мислителям, і сучасним дослідникам. Але, наприклад, причини війни, як крайньої форми конфліктної взаємодії, не зводяться тільки до людської агресії. Адже війна – це складний і багатовимірний феномен. Війна є неминучим результатом способу життя й життєвого укладу мешканців країни-агресора, а також «продовженням політики іншими засобами» [6]. Нинішня військово-стратегічна ситуація у світі є такою, що використання певною державою військової сили для досягнення неокolonіальних цілей викликає відповідну реакцію міжнародної спільноти, яка намагається нейтралізувати зусилля таких держав [9; 10]. Антиколоніальним суб'єктом у такій війні виступає політично організована спільність людей – національна держава [1].

Отже, конфлікт необхідно розглядати як один з видів соціальної взаємодії, учасниками якої можуть бути окремі індивіди, людські угруповання, організації, установи, суспільства, країни, держави тощо [1]. При цьому, чим більш диференційованим є соціум, тим більше існує несхожих і взаємовиключних інтересів, потреб, цілей, цінностей і, отже, й більше джерел для потенційних конфліктів. Один з постулатів класичної конфліктології свідчить: конфлікти – це відкрита форма суперечностей. Вони виникають тоді, коли суперечності дозріли і вже усвідомлені людиною, групою людей, масами як неприйнятні (ворожі) для них обставини. На нашу думку, конфлікт переважно виникає на основі **актуалізованої** суперечності. У зв'язку з цим конфлікт необхідно розуміти як зіткнення **актуалізованих** суперечностей, протилежно спрямованих інтересів, потреб, цілей, думок, мотивів, соціальних установок, цінностей, поглядів, планів, намірів, позицій суб'єктів взаємодії (які можуть бути опонентами, ворогами тощо). Тривале напруження та граничне загострення актуалізованих суперечностей призводить до безкомпромісної боротьби, деструктивних дій, непростиж колізій і трагічних наслідків для суб'єктів конфліктної взаємодії. Конфліктні ситуації також виникають тоді, коли суб'єкт конфліктної взаємодії намагається просувати власні інтереси, які не відповідають інтересам іншого суб'єкта [1].

Аналізуючи конкретний конфлікт, потрібно враховувати види й типи конфліктів, рівні й фази конфліктної взаємодії, причини виникнення конфліктних ситуацій тощо. Обов'язковими ознаками конфліктів є біполярність протилежно спрямованих тенденцій (носії суперечностей), суб'єктність (наявність носіїв, репрезентантів конфліктної взаємодії) та активність, що передусім націлена на подолання наявних суперечностей).

Та чи інша сфера життєдіяльності людей зумовлює виділення побутових, сімейних, шкільних (освітніх), генераційних, громадських, політичних, релігійних, виробничих, міжетнічних, міжнаціональних тощо. За характером перебігу конфлікти бувають гострими й уповільненими, за формою свого прояву – явними й латентними. За часовим критерієм конфлікти поділяються на короткочасні (швидкоплинні) й тривалі (затяжні) [1]. Джерела конфліктів (явища, факти, події, ситуації тощо), які зумовлюють їх розгортання, бувають об'єктивними та суб'єктивними. Основними серед них є: нестача матеріальних та духовних благ, необхідних для нормальної життєдіяльності людей; зіткнення різноспрямованих інтересів і потреб суб'єктів; світоглядні відмінності; слабкість моральних та правових норм для врегулювання конфліктної ситуації; а також особистісні, організаційно-управлінські, функціонально-організаційні, структурно-організаційні, особистісно-функціональні, ситуативно-управлінські, соціально-психологічні та інші джерела конфліктів. Причинами, що детермінують конфлікти, є наступні: розподіл ресурсів, дискримінація, відмінності в цілях суб'єктів, взаємозалежність і суперечливість виконуваних завдань, несправедливість, упередженість, відмінності в уявленнях, поглядах і цінностях, неналагоджена взаємодія та недостатній рівень спілкування, відмінності в ментальності та стилях поведінки тощо. Оскільки критеріальною ознакою при дослідженні конфліктів і конфліктних ситуацій є конфліктність, то конфліктизація – це процес підвищення (посилення) рівня конфліктності у будь-якому соціумі (як на індивідуальному, так і на колективному рівні). Процеси конфліктизації можуть бути природними і штучними, реальними і потенційними, зовнішньо- та внутрішньо-інспірованими тощо. Сутність процесів конфліктизації особливо гостро розкривається в періоди воєн та кризового стану суспільства. Досить часто внутрішньодержавні конфлікти послаблюють можливості країни захищати свої національні інтереси на міжнародній арені. Внутрішні конфлікти в країні можуть використовуватись і зовнішніми, і внутрішніми гравцями як інструмент тиску на керівництво держави та прийняття ним не вигідних для даної країни умов. Пошук оптимальних засобів і способів деконфліктизації різноманітних відносин у державі й суспільстві варто розпочати з інтегративного аналізу конкретного конфлікту, визначення його суті та виявлення основних умов врегулювання.

Емпіричним матеріалом для теоретичних узагальнень щодо розгортання конфліктизаційних процесів в Україні служили проведені упродовж ряду років дослідження Центру українознавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка в рамках кількох науково-дослідних тем («Українознавство у світовому цивілізаційному процесі: історичний досвід та перспективи», «Консолідація українства в постколоніальну добу», «Конфліктизація культурно-історичного

простору українства в умовах сучасних загроз»). Науковці Центру українознавства КНУ імені Тараса Шевченка здійснюють конфліктологічні дослідження упродовж 1999 – 2019 рр. Кожного року дослідники опитували від 800 до 1080 респондентів (віком від 18 до 78 років) та 17 – 25 експертів (соціологів, конфліктологів, політологів, практичних психологів, у відповідності до інтегративного підходу). Теоретична похибка вибірки не перевищувала 2,3%. Одним із завдань нашої дослідницької групи (в роботі якої також брали участь аспіранти і студенти університету, що працювали у якості інтерв'юєрів) було виявлення рівнів конфліктності в різних колективах м. Києва у зв'язку з важливими подіями, що відбувались як у місті, так і в Україні.

Відомо, що рівень конфліктності залежить від соціально-економічних, культурно-історичних, політико-ідеологічних, цивілізаційних, етнічних, конфесійних, побутових та інших чинників, що в умовах гібридної війни можуть суттєво активізуватися процеси конфліктизації. У проведеному дослідженні були використані: метод експертного опитування, Методика оцінки рівня конфліктності В. Рогова і тест «Експрес-діагностика виявлення рівня конфліктності» О. Гончарової. Усі методи передбачали оцінку рівня конфліктності суб'єктів за 12-бальною шкалою (0 – 4 балів – низький рівень конфліктності, 5 – 8 балів – середній рівень конфліктності, 9 – 12 балів – високий рівень конфліктності).

Проведене дослідження показало, що найбільш конфліктною була взаємодія мешканців м. Києва у різних сферах життя у наступні роки: у 1999 р., напередодні президентських виборів (рівень конфліктності – 7 балів, опитано 800 респондентів і 17 експертів); у 2004 р., перед виборами президента України (рівень конфліктності – 8 балів, опитано 880 респондентів і 19 експертів); у 2011 р., після арештів представників «помаранчевої» влади та радикалізації соціальних протестів (рівень конфліктності – 9 балів, опитано 930 респондентів і 17 експертів); у 2012 р., після протестів проти ухвалення нового закону про мови та перед парламентськими виборами (рівень конфліктності – 7 балів, опитано 910 респондентів і 19 експертів); у 2013 р., після подій навколо не підписання угоди України з ЄС (рівень конфліктності – 9 балів, опитано 1020 респондентів і 19 експертів); у 2014 р., після репресій щодо учасників Революції Гідності та ескалації бойових дій на Сході України влітку (рівень конфліктності – 9 балів, опитано 1040 респондентів і 25 експертів); у 2015 р., після ескалації бойових дій взимку та смертельних сутичок біля Верховної Ради України 31 серпня (рівень конфліктності – 8 балів, опитано 1030 респондентів і 25 експертів); у 2016 р., після окремих дій по декомунізації (рівень конфліктності – 8 балів, опитано 1060 респондентів і 25 експертів). У 2017 р., можливо, через впровадження безвізового режиму з ЄС, вдале проведення у Києві «Євробачення – 2017» та звільнення незаконно засуджених у Криму членів

Меджлісу кримськотатарського народу А. Чийгоза та І. Умерова рівень конфліктності знизився до 7 балів (опитано 1030 респондентів і 25 експертів), хоча експерти очікували підвищення рівня конфліктності у зв'язку з подіями, пов'язаними з М. Саакашвілі (позбавлення громадянства України, «прорив» кордону тощо). У 2018 р., після протестів «євробляхерів», зростання анти-українських настроїв у Польщі та Угорщині, захоплення Росією українських військових кораблів у Керченській протоці та початком створення Православної Церкви України рівень конфліктності залишився на тому ж рівні – 7 балів (опитано 1070 респондентів і 25 експертів). Але результати, які були отримані у березні та квітні 2019 р. (опитано 1080 респондентів і 25 експертів), вражають, оскільки рівень конфліктності у різних сферах життя киян сягнув 10 балів. Такий високий рівень конфліктності пояснюється продовженням збройної агресії Росії в Україні, погіршенням соціально-економічної ситуації та президентськими виборами, які супроводжуються зростанням популізму, активізацією політичної конфронтації, зростанням суспільно-політичної напруженості, використанням гасел на кшталт «Зробимо їх разом!», «Зробимо їх ще раз!», що провокують розкол у суспільстві по лінії «ми – вони». 16 експертів із 25-ти опитаних застерігають, що такий високий рівень конфліктності може спричинити накопичення доволі потужного протестного потенціалу. 9 експертів переконані, що українське суспільство дуже втомилосся від різноманітної конфронтації, від війни, від політичної реклами, від олігархічної зверхності, від постійного підвищення тарифів, що у найближчі місяці в соціумі будуть переважати апатія і зневіра.

Використовуючи Опитувальник Томаса-Кілмана (Kenneth Thomas-Ralph Kilmann), ми дослідили типи поведінки респондентів у конфліктних ситуаціях (упродовж 1999 – 2019 рр. було опитано 7000 осіб віком від 17 до 69 років). Було виявлено 5 способів урегулювання конфліктів: **конкуренція** (прагнення домогтися своїх інтересів на шкоду інтересам інших), **приспосовання** (принесення в жертву власних інтересів заради інтересів інших), **компроміс** (своєрідна угода на основі взаємних поступок, висунування пропозицій, які знімають основні суперечності), **унікання** (відсутність прагнення до кооперації і відсутність тенденції до досягнення власних цілей), **співпраця** (учасники конфліктної ситуації знаходять вихід, який повністю задовольняє інтереси обох сторін). Проведене дослідження показало, що основними тенденціями є: 1) **приспосовання** тих осіб, які живуть уздовж лінії розмежування через певне звикання жити в умовах російської агресії; 2) рух від **унікання** до **конкуренції**, особливо це характерно для молоді та учасників АТО і ООС; 3) відмова від **компромісів** у зв'язку із збільшенням числа загиблих громадян України у збройному конфлікті.

Для успішного управління різноплановими конфліктами необхідна конфліктологічна компе-

тентність керівників різних груп, спільнот і організацій, які готові до діалогу (і полілогу), знають принципи й засоби деконфліктизації соціуму, а також здатні послідовно проходити етапи подолання конфліктів. Оскільки наші попередні дослідження показали, що для громадян України одними з найбільш важливих є концепти «Гідності», «Гідного життя», «Утвердження України в колі цивілізованих держав», а також горизонтальний колективізм, інтернальність, толерантність і традиції ненасильницького спротиву, то у процесах деконфліктизації соціуму вирішальна роль належить стратегіям дискурсивного консенсусу, асертивній поведінці суб'єктів та асертивним практикам. (Асертивність – це здатність людини впевнено і з гідністю відстоювати свої права, не порушуючи при цьому прав інших людей. Асертивність є найоптимальнішим і найконструктивнішим способом деконфліктизації міжсуб'єктної взаємодії в умовах будь-якої конфронтації). Асертивні практики, які необхідно популяризувати в українських ЗМІ та поширювати у повсякденному житті громадян України, спроможні актуалізувати деконфліктизаційний потенціал українського народу в умовах між-народного збройного конфлікту.

Висновки. Отже, в умовах російської агресії суттєво активізуються процеси конфліктизації різних сфер суспільного життя громадян України. Російсько-український збройний конфлікт є своєрідним «спусковим гачком», каталізатором дестабілізації, поляризації та радикалізації всього українського соціуму, хоча зона ООС (колишнього АТО) охоплює тільки 5% території України. Суспільно-політичне напруження значно збільшується після кожної ескалації бойових дій на Сході України, провокуючи не тільки протистояння «яструбів» та «пацифістів», але й можливий суспільний розкол і тотальне зростання кризових явищ в Україні. На жаль, певна частина політичного класу України, що має закликати до єдності українського суспільства щодо припинення російської агресії, досить часто (зокрема, і в умовах дочасних виборів до Верховної Ради України 2019 р.) для збільшення числа своїх виборців проводить політику російського неоміперського реваншизму, що загострює різнопланові конфлікти в Україні. Небажання частини українського політичного класу керуватися, насамперед, інтересами українського суспільства й держави та підніматися вище власних владних амбіцій, становить в цілому суттєву перешкоду для подолання внутрішніх та зовнішніх викликів і загроз українській нації. А оскільки саме політичний клас приймає рішення щодо формування стратегії розвитку країни, то необхідно, щоб його представники не допускали розколу українського народу та розпалювання внутрішніх конфліктів у державі, деактивували зародження сепаратистських рухів, спрямовували свої зусилля на консолідацію всього українського суспільства для подолання пропагандистських впливів РФ, припинення її гібридної війни, заради деокупації та реінтеграції українських територій.

Інтегративний аналіз сутності й змісту сучасних процесів конфліктування і тенденцій їх розгортання в Україні показав, що конфліктування є не тільки інструментом насильницького вирішення певних проблем людської життєдіяльності, але й традиційним способом насильницького вирішення будь-яких питань колоніальними імперіями на теренах їхніх колишніх колоній. Для успішного подолання різнопланових конфліктів та суттєвої деконфліктування основних сфер суспільного життя громадян України найбільш оптимальними є стратегія дискурсивного консенсусу й асертивні стратегії.

Список використаних джерел

1. Авер'янова, Н.М., Воропаєва, Т.С., 2019. 'Міждержавний збройний конфлікт на теренах України: неокolonіальний вимір', *Гілея: науковий вісник*, Вип. 145(№ 6), Ч. 2, с. 7–11.
2. Алейников, А.В., Стребков, А.И., 2015. 'Конфликты и социальная стабильность в современной России', *Вопросы философии*, № 12, с. 27–40.
3. Глухова, А.В., 2016. 'Современный глобальный конфликт и его национальные проекции (конфликтологический дискурс)', *Человек. Сообщество. Управление*, Т. 16, № 4, с. 60–76.
4. Дарендорф, Р., 2002. 'Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы', М.: РОССПЭН, 288 с.
5. Зиммель, Г., 2008. 'Человек как враг'. В: *Психология конфликта*, СПб.: Питер, с. 18–25.
6. Клаузевиц, К., 2007. 'О войне', М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 862 с.
7. Козер, Л., 2000. 'Функции социального конфликта', М.: Идея-Пресс, 208 с.
8. 'Україна напередодні року виборів: запити суспільства, позиції політичних акторів, контури нової влади. Аналітична доповідь Центру Разумкова', *Національна безпека і оборона*, 2018, №3–4 (175–176).
9. Averde, Derek, 2016. 'The Ukraine Conflict: Russia's Challenge to European Security Governance', *Europe-Asia Studies*, № 68(4), p. 699–725.
10. Bebler, Anton, 2015. 'Crimea and the Russian-Ukrainian Conflict', *Romanian Journal of European Affairs*, Vol. 15(1), p. 35–54.

References

1. Averianova, N.M., Voropayeva, T.S., 2019. 'Mizhderzhavnyj zbrojnyj konflikt na terenax Ukrainy: neokolonial'nyj vymir (Inter-state armed conflict on the territory of Ukraine: the neo-colonial dimension)', *Gileya: naukovyy visnyk*, Vyp. 145(№ 6), Ch. 2, s. 7–11.
2. Alejnikov, A.V., Strebkov, A.I., 2015. 'Konflikty i socialnaya stabilnost v sovremennoj Rossii (Conflicts and social stability in modern Russia)', *Voprosy filosofii*, № 12, s. 27–40.
3. Gluhova, A.V., 2016. 'Sovremennyj globalnyj konflikt i ego nacionalnye proekcii (konfliktologicheskij diskurs) (Modern global conflict and its national projections (conflictological discourse))', *Chelovek. Soobshestvo. Upravlenie*, Vol. 16, № 4, s. 60–76.
4. Dahrendorf, R., 2002. 'Sovremennyi sotsial'nyi konflikt. Ocherk politiki svobody (Modern social conflict. Freedom Policy Essay)', Moscow, *ROSSPEN*, 288 s.
5. Zimmel, G., 2008. 'Chelovek kak vrag (Man as an Enemy)'. V.: *Psikhologiya konflikta*, St. Peterburg, *Piter Publ.*, s. 18–25.
6. Clausewitz, K., 2007. 'On the war (About war)', M.: *Eksmo*; SPb.: *Midgard*, 862 s.
7. Coser, L., 2000. 'Funktsii sotsial'nogo konflikta (Functions of Social Conflict)', Moscow, *Ideia-Press*, 208 s.

8. 'Ukrayina naperedodni roku vyboriv: zapyty suspil'stva, pozyciyi politychnykh aktoriv, kontury novoyi vlady. Analitychna dopovid' Centru Razumkova (Ukraine in the run-up to the election year: the queries of society, the positions of political actors, the contours of the new government. Analytical report of the Razumkov Center)', *Nacional'na bezpeka i oborona*, 2018, №3–4(175–176).

9. Averde, Derek, 2016. 'The Ukraine Conflict: Russia's Challenge to European Security Governance', *Europe-Asia Studies*, № 68(4), p. 699–725.

10. Bebler, Anton, 2015. 'Crimea and the Russian-Ukrainian Conflict', *Romanian Journal of European Affairs*, Vol. 15(1), p. 35–54.

UDC 101.1:316

**CORRELATION OF NATURE
AND TECHNOLOGY IN THE LIFE
OF A MODERN HUMAN**

**СПІВВІДНОШЕННЯ ПРИРОДИ ТА ТЕХНІКИ
В ЖИТТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ**

Aliieva O. H.,

Candidate of Philosophy, Assistant Professor of the Philosophical, Socio-Political and Legal Sciences Department, Donbass State Pedagogical University (Slavyansk, Ukraine), e-mail: Alievaol@ukr.net

Yablochanska E.,

Master of the Philological department, Donbass State Pedagogical University (Slavyansk, Ukraine), e-mail: Alievaol@ukr.net

Алієва О. Г.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук, Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна), e-mail: Alievaol@ukr.net

Яблочанська Е.,

магістрантка, Донбаський державний педагогічний університет (Слов'янськ, Україна), e-mail: Alievaol@ukr.net

In this article the author attempts to analyze correlation of nature and technology in the life of a modern human in connection with the technical process. Taking as a basis the most influential philosophical concepts of the XX-th and XXI-th centuries the author tries to explain role natural and technique phenomena in our everyday life and cultural communication. The author also tries to determine the role of computer games, as a phenomenon of modern culture, in the realities of post-industrial society in terms of social philosophy.

Keywords: technique, nature, correlation of nature and technology, philosophy of technology, technocratization, information society, homo technicus, computer games.

У статті автор намагається проаналізувати співвідношення природи та техніки в житті сучасної людини. Беручи за основу найвпливовіші філософські концепції XX та XXI століть, автором пояснюється роль природних та технічних явищ у нашому повсякденному житті та культурному спілкуванні. Автором також визначається роль комп'ютерних ігор, як надзвичайно яскравого явища сучасної культури, у реаліях постіндустріального суспільства з точки зору соціальної філософії.

Ключові слова: техніка, природа, співвідношення природи та техніки, філософія техніки, технократизація, інформаційне суспільство, homo technicus, комп'ютерні ігри.

(стаття друкується мовою оригіналу)

The main **purpose of this study** is to analyze correlation of nature and technology in the life of a modern human in connection with the technical process.

Problem statement and the state of its study. Global processes in the modern world attract ever increasing attention of scientists from sociology, political science, world economics, statistics, demography, anthropology, culturology and ecology. The complex and dynamic nature of the global system: nature - human - society requires an objective, comprehensive, systematic, logical and empirically valid understanding of them. Describing the system-

dynamic unity of human, society and nature, the author draws attention to the fact that this unity is the object of a number of sciences, in which the global problems and tendencies born, form, progress and manifest.

Having made a general view covering space-biosphere, anthropological and social evolution, V. I. Vernadsky came to the conclusion: the organization of the entire system, its structuring and overall vector of development, ultimately, depend on the productivity of the scientific mind [11, p. 433-438].

The scientific mind acts as a force that gives the evolving biosphere a new format and quality – the noosphere. In his view, the state of human reason, culture and morality is a decisive factor in global evolution. From here, the system acquires a more definite form: nature - human - society - the scientific mind (noosphere).

But mind, as the history of the twenty-first century shows, may be evil, morals lose the attributes of universality and generality. These destructive actions of human mind make us to conclude that we can't isolate Mind and Human from Nature. We must learn to see them as the phenomenon of Nature itself.

A similar task qualifies as a transition from ideological anthropocentrism – to bio- and cosmocentrism. But it can happen under the condition of the «ecology of the mind» (G. Bayson), namely, the correction of all the axiomatics of the modern life as the main harmful agents.

Another view of the system-dynamic unity of human, society and nature was proposed by the founder of the Rome Club A. Peccei. In his understanding, this system should include technology as a major factor in systemic change. This view is confirmed – as a reflection on the technosphere (V. G. Gorokhov, V. M. Rozin, H. Lenk, V. Höhle, etc.), as well as modern technical and informational practices. As we see, the system is being built: nature – human - society - technique where the global problems originate and get their materialization [9, p. 40].

An interesting point of view expressed in 1990 Hungarian scientist and futurologist E. Laszlo. According to E. Laszlo, «the modern perception of the world brings economic growth to the rank of the summit of social progress», and, moreover, «economy is the battlefield in which people, enterprises and nations are struggling for survival and for profit» [7, p. 27].

According to this opinion, the system may have a more differentiated look: nature - human - society - economy. And the economic market as a global transformer, which determines the logic of the development of other subsystems.

The dynamic aspect of this system, in turn, can be interpreted through a system-creating element – a person. And a reasonable person – in her biosocial transformations – is in the center of the process and with it everything is different: the logic of geology, the logic of biological and the logic of social. With a human and through a person, convergences and divergences of these subsystems of geobiosocialsystems are carried out.

Reflecting today on anthropological preconditions for the transition to sustainable development, modern

human will need moral efforts to self-renewal to bring his life in harmony with the outside world, but «based on a sense of community, responsibility, discipline and love on a global scale» [4, p. 198-205].

Modern technosphere is interpreted as an artificial order of activity and communication, self-identification and self-forgetting of human. A negative view on the technosphere leads to the assertion that it is built on geological, biological and social processes, covering them from the outside and penetrating from the inside.

Positive view, on the contrary, postulates – there is a certain parallelism between biological and technical systems, biocenoses and technocenoses, including the position of evolutionary understanding of the development of these systems.

However, if you turn to the person as a system-forming element again, you will quickly turn out the fragility of the positive prognosis: homo himself no longer wants to be sapiens, more likely – homo cybernet, nano-sapiens, and so on. One must admit the fact that the tendency of transhumanism, the point of support of which is the information revolution, generally deprives the general scheme of the meaning assigned to it.

«Video / computer games» became the infeasible component of modern cultural human being.

The philosophy of video games originated in the 1980s within the study of computers as media in the discipline of media science. In the studies of that period, researches focused primarily on the search and systematization the similarity of computers and other media. In the late 1990s, this discipline was called Game Studies. In 1999, the specialized Center for Computer Games Research was opened in Denmark, and in 2001 the first peer-reviewed journal, Game studies, was published. Also, during this period, scientific centers of a relevant profile began to open in large numbers around the world. In the mid-2000s, the international organization Digital Games Research Association (DiGRA), a leading organization in the field, was organized to promote video game philosophy by organizing conferences, symposia and festivals. The most popular and research activity is the discipline in the US and Western Europe.

In modern science, the study of video / computer games has been distinguished into an independent academic discipline of “ludology” (from Latin ludus – «game»; λόγος – «knowledge»). This is the complex discipline, because the study of games takes place in an interdisciplinary field in a combination of methods of knowledge of such sciences as informatics, psychology, sociology, anthropology, philosophy, art and literature, media, communication, theology, etc.

Given that video games are by far the most underrated and perhaps most relevant genre of art, the philosophical aspect of this phenomenon, as a sociocultural phenomenon, is of great interest for study. In particular, it makes sense to consider them in comparison with the social constructs of modern society and the symbolic universe as a whole.

The problem of artificially created reality and, at the same time, its main attraction is that, at the moment, it is only the ultimate embodiment of hyperreality, its simulative nature is undoubted, and visual images,

sound environment and game situations can often give more vivid experiences, than real everyday life. It is human nature - we are constantly striving to experience thrills, to experience adventures, and we are interested in dealing with the unknown, despite the objective circumstances. Due to these needs of human nature, such genres of creativity as painting, theater, circus art were created, not to mention cinematography. The place of the latter in modern realities is increasingly occupied by video games, which is facilitated by the distorted pace of technological progress, which, moreover, is accompanied by the continuous development of newest gadgets and devices. The transition from video games to a simple way to have some free time in the arts has literally happened throughout the life of one generation, and therefore this cultural phenomenon does not yet have a clear place in the list of classical arts, but already finds its shape and is characterized only by its basic features.

Turning to the theory of J. Haizings, the game in the broadest sense carries a cultural-forming function. In this case, the game is not just a primitive entertainment infantile activity, but a specific phenomenon of social life of the human race. Its meaning is to comprehend certain situations, both different and superstitious, to create a specific focus at a particular moment that can be socially significant. Accordingly, given the peculiarities of the human psyche, such situations are embedded in the general system of the symbolic universe inherent in a particular society. Obviously, the game contributes to the unification of the team, which in the future leads to more serious consequences: the basic social constructs in the process of its formation are largely due to borrowing from game situations. According to Heiseng, the hypersociality of homo sapiens is caused by these processes. In the course of the evolution of hominids, the cognitive abilities of the species and the individual appeared to be directly dependent on the individual's ability for lifelong learning, while the game of its agonial and performative abilities provided the necessary mechanisms not only to the child but also to the adult.

Moreover, the unconscious use of game logic in any «freelance» force - major, unusual situation – is one of the most natural reactions inherent in a person in his activities. Most of our usual social institutions (court, army, school), strictly regulated diplomatic etiquette with clear sequence of actions and phrases, built on the effects of ritual, having various meanings, including those that are in the logic of the game.

Similarly, video / computer games are not only a process aimed at pure pleasure, but also contribute to satisfying the need to experience the exciting, novelty of something exciting. The very nature of the game creates the illusion of emotional “saturation” in a person, when it seems that time is not wasted and the moment of play is perceived as something important, serious, meaningful.

The French philosopher Roger Cauye, depending on the impression that the games make, divided them into 4 groups: agon, alea, mimicry and ilinx («competition», «excitement», «reincarnation» and «dizziness» respectively).

The symbiosis of multiple effects is quite possible in one game, but there are compatible and incompatible options nonetheless. Kauye, for example, says that the full symbiosis of agon and dizziness, or actor reincarnation and excitement, is impossible. Unlike traditional games, computer games more or less successfully combine all of these previously incompatible foundations into one product, which in itself increases the symbolic significance of such games for the individual up to an extremely high level. Including this, modern civilization from a «society of consumption» is gradually being transformed into something like «a society of experience».

Based on the classification of R. Kauye can identify the main problems associated with the influence of video games on the behavior of individuals and the formation of their personality. Ilinx and mimicry are associated with addiction to constant gaming incentives and self-identification problems, and such a healthy mechanism, such as excitement, turns to hypersensitivity, agonism to aggression and nervousness.

That is, the main advantage of the video game industry at the same time is their significant problem as a specific kind of art: minimizing the need for the user to develop fantasy, because the developers have already predefined roles, the appearance of the characters of a computer game, spelled out the story, mounted a corresponding video.

Analyzing the nature of video games, we come to an interesting paradox: it turns out to be more «real», concrete than social constructs like the state, moral norms, the church, titles, the monetary system, and so on.

If we consider video / computer games as a media phenomenon, unlike television, for example, they are based on giving the user an active role in the story, it even assumes the co-authorship of the creator and player, which is more akin to video games and innovative theatrical productions that involve them from the audience. In addition, the gamer for a time manifests itself in a role that allows him to compensate for the imperfection of his own nature and character traits, which in itself is the basis for escapism. For the user is created a kind of «augmented reality», where he can realize his ambitions, try inaccessible in real life adventures. This property of video / computer games is overwhelmingly criticized as a phenomenon of modern post-industrial culture. The wide possibilities of video game space allow the user to get the impression and carry out those actions, which in reality would require much greater efforts and would be connected with risk, danger or social condemnation. Virtual reality enables the average person to feel like a winner, an almighty ruler. The video game genre is the product of the aforementioned «experience society» where impressions in pure form become a commodity apart from its material medium.

In the context of intense globalization of modern culture video games allow young people to get acquainted with the phenomena of constructed differentiation, giving the opportunity to regard them as a certain norm and everyday life, contributes to the

understanding of the bias of one's own worldview, enhancing the role of axiological relativism.

In recent years, computer games have been increasingly used in education. For example, history school teachers have been trying to use video games in the educational process in recent years because they enable them to “relate” historical events in an interactive form, provoking additional interest of students in historical facts. The best of these video games not only provide knowledge of history, geography, ethnography, culture, but also help to understand the causes and consequences of certain events, to find out what the life of people of different times was.

Of course, computer video games today are not only entertainment, they are actively used in the teaching of languages, history, geography, the arts, natural sciences. But still, a wide audience is attracted to video games by the most interactive entertainment, entertainment, fascination of the subjects [6].

Continuous development of technology poses potential prospects: cyborg perspective (connection of man and man-made details), the perspective of a fully artificial person, the prospect of creating «sapientissimuss» (super intelligent being), the prospect of improving people (partial android), which have a tremendous charge of optimism and confidence [1]. But this optimism can evaporate with a sober view of the problem, the decision of which is sometimes expressed by a requiem for a human: «And the result of history is the disappearance of a biological species anyway» [2].

In connection with the foregoing, we can come to the following conclusions. General solipsism, or «such a state of the noosphere in which ultrahigh technology as a Trojan horse, on which virtuality triumphantly enters our already not too strong brain», actually are the antinosphere [8].

The second aspect associated with the idea of humanism, once voiced by M. Heidegger. In polemic with Sartre, he not only supported the principle of the primacy of the essence of man over his existence, but built a connection between the being of man and the question of the truth of being. At the same time, he qualified the mass technology man as lost. On the contrary, the gleam of existential truth opens in proximity to being in the historical being of man with his source in the truth of being [5].

The third concerns the fact that wisdom – fortunately – is beyond the Matrix, this world of ends, because the formula of its wisdom is not only orthogonal to any creations of human hands, but permeates the very essence of man and the structure of History, forming a positive feedback from the core of the world. That is why a way out of the network underground into the world of personal and value co-existence is possible.

It should be noted that in the same time J. Baudrillard gave a description of the strategic model of our time, which is nothing more than a techno-cybernetic version of the control of all sociality. This model is embedded in the metaphysics of the code with its programming for the formulation and solution of tactical tasks in a question-answer cycle, but no

more. Hence the realities of market cycles, referenda and blockbusters, prison cells and terrorist acts. But the most paradoxical thing is that both the question and the answer are essentially simulative, which means that they do not generate a new network of meanings, replacing it with follow-up.

In a modern technocratic society, the most important thing for a person's being is to acquire and maintain his own personality, self. It is necessary to make every effort to avoid the one-sidedness of the "one-dimensional" person, to transform himself into one of the faceless functions of the social whole, to preserve the human, personal principle in himself. To preserve humanity would mean the presence of a desire and will to preserve and preserve the highest human values – such as kindness, beauty, love for one's neighbor, mercy, compassion, creativity.

References

1. Burovsky A. M. (2008), *Afterman*, Moscow, Algorithm, 2008, p. 175-224.
2. Burovsky, A. M. (2010), *Man of the Future. What will we become?*, Moscow, Yauza; Eksmo, p.271.
3. Capiton V. P., Capiton O.V., V.V. Piatun (2010), *Philosophy of global problems: monograph*, Dnipropetrovsk, DDFA, 374 p.
4. Danilov-Danilian V. I., Losev K. S., Raf I. E. (2009), *Before the main challenge of civilization: A View from Russia*, Moscow, INFRA, 224 p.
5. Heidegger, M. (1988), *Letter of Humanism*, Moscow: Progress, p.338.
6. Kauya R. (2007), *Games and People. Articles and essays on the sociology of culture / Roger Cauille*, Moscow, OGI (United Humanitarian Publishing House), 304 p.
7. Laszlo E. (1990), *New understanding of evolution // One world at all: Contours of the global consciousness*, Moscow, Progress, p. 23-31.
8. Narignani, A. S. (2008), *Between evolution and ultra-high technologies: a new person in the near future*, *Questions of Philosophy*, No.4, p.17.
9. Peccei A. (1980), *Human qualities*, Moscow, Progress, 302 p.
10. Teilhard de Chardin P. (1987), *The Phenomenon of Man*, Moscow, Nauka, 240 p.
11. Vernadsky V. I *Scientific thought as a planetary phenomenon // Vernadsky V. I (1997), About science*, Dubna, Phoenix, T.1, p. 303-538.

УДК 1(091)116.6

ПРОБЛЕМА ВІДМІННОСТІ БАЖАНЬ ТА ПОТРЕБ В ДУАЛІСТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ**THE PROBLEM OF DISTINCTION BETWEEN DESIRE AND NEEDS IN DUALISTIC CONCEPTIONS****Алушкін С.,**

аспірант кафедри філософії факультету соціології і права, Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут імені Ігоря Сікорського» (Київ, Україна),
e-mail: s.v.alushkin@gmail.com,
ORCID 0000-0003-1222-4100

Alushkin S.,

National Technical University of Ukraine «Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute» (Kyiv, Ukraine),
e-mail: s.v.alushkin@gmail.com,
ORCID 0000-0003-1222-4100

В ході розробки концепції бажання перед дослідниками стоїть завдання визначити відмінність бажання від подібних йому феноменів, в першу чергу, від потреб. В науковій та популярній літературі зустрічається точка зору, що відмінність між бажанням та потребою пов'язана з їх належністю до різних субстанцій – потреб до тілесної субстанції, а бажань до духовної субстанції. Така точка зору притаманна розумінню людини в дуалістичній філософії та у ході теоретичного обґрунтування призводить до виникнення цілої низки суперечностей. В статті розглянуті методологічні вади дуалістичного підходу у дослідженні бажань та потреб, а також запропоновано матеріалістичний погляд на потреби та бажання як на моменти перетворення матеріального в ідеальне та ідеального в матеріальне в процесі суспільного виробництва.

Ключові слова: бажання, потреби, ідеальне, дуалізм, матеріалізм, суспільне виробництво.

Conceptualization of desire sets the goal for scientists to distinguish desire from the variety of similar phenomena, needs, in particular. There is a viewpoint in scientific and popular literature that argues for attributing desires and needs to different substances – needs to material substance and desires to spiritual substance. This viewpoint belongs to dualistic philosophy of mind and has numerous contradictions. This article investigates contradictions of dualistic philosophy concerning difference between needs and desires and propose materialistic approach on needs and desires as moments of transformation of material to ideal and ideal to material in the process of social production.

Keywords: desire, needs, ideal, dualism, materialism, social production.

У дослідженнях феномену бажання часто виникає проблема визначення бажання і визначення його відмінності від подібних феноменів – потреби, потягу, волі, цілі, мрії і т.п. Наприклад, американський філософ Джейкобсон [1] вважає, що вся відмінність між бажанням та потребою полягає в тому, що для виконання бажання необхідне усвідомлення факту його виконання, в той час як потреби задовольняються незалежно від усвідомлення. Як приклади він наводить потребу в їжі взагалі, що диктується потребами організму, і бажання з'їсти якусь певну їжу, яке не виповниться без того, щоб людина усвідомила, що вона з'їла саме те, що хотіла. Така точка зору на різницю між бажанням та потребою звична для буденної свідомості. Якщо її узагальнити, то вона зведеться до того, що потреба – це явище чисто біологічне,

на кшталт потреби в повітрі, їжі та сні, а бажання – це потреба більш високого порядку, усвідомлена потреба. Розрізнення бажання та потреби на підставі біологічного та духовного в цілому притаманне дуалістичному світогляду, схильному, свідомо чи несвідомо, розділяти людину на тіло і душу, принципово протилежні між собою.

Бажання вважається «духовною надбудовою» над «матеріальною» потребою. Однак такий підхід нічого не говорить а ні про природу бажання, а ні про природу потреби. Більш того, послідовне проведення дуалістичної точки зору призводить до нерозв'язного протиріччя, яке свого часу було сформульовано ще в картезіанській філософії: як можлива взаємодія двох субстанцій, що мають принципово протилежну природу, враховуючи, що ця взаємодія виявляється реальним фактом людської природи? Те, що така взаємодія є фактом, очевидно якраз із існування потреб і бажань, навіть осмислених в термінах психології здорового глузду.

Якщо слідувати логіці Джейкобсона, то ми будемо змушені визнати, що будь-який біологічний потреби відповідає уявлення на рівні психіки, нехай навіть тільки неясне, без якого організм не матиме можливості упевнитися в її задоволенні. Однак перетворення специфічного подразнення у тілі при усвідомленні голоду не є вродженою людською здатністю, а розвивається виключно в соціальному середовищі у процесі цілепокладаючої людської діяльності. Всі батьки стикаються з тим, що дитину необхідно навчити вмінню висловлювати свої потреби адекватним чином, що в свою чергу вимагає адекватного розуміння своїх потреб самими батьками. Хоча біологічні потреби і є вродженими, спосіб їх задоволення формується культурою, яка в свою чергу видозмінює як самі потреби, так і створює суб'єкта, здатного цими потребами розпоряджатися за своїм бажанням. Голод став людським голодом, коли з'явилася людська їжа, вироблена людиною для людини, тобто коли виникла ціла система суспільних відносин, пов'язаних як з виробництвом їжі, так і з виробництвом потреб в ній. Чуттєва потреба людини в їжі вже є теоретичним ставленням людини до дійсності. Відповідно, ступінь задоволеності потреб людини буде говорити і про її чуттєвість і навіть про її моральний вигляд. Наприклад, «гурман», в силу пересичення вишуканою їжею, втрачає чутливість до звичайної їжі та опиняється в полоні своєї потреби. Але ця потреба вже перетворюється на своерідну примху чи каприз, які неможливо задовольнити без очевидного факту пізнання та визнання цього задоволення з боку інших людей, тим самим стаючи практично ідентичною тому, що Джейкобсон називає бажанням. Таким чином, розрізнення потреб і бажань в концепції американського філософа носить чисто формальний характер та не дає підстав до дослідження поставання цих феноменів в соціальному середовищі.

У зв'язку з цим виникає необхідність розробки концепції бажання, в якій би вдалося розкрити

логіку становлення бажання та усього комплексу пов'язаних з ним феноменів, в якій відбивається процес матеріального виробництва людини у конкретно-історичних умовах. Хоча відділення бажання від подібних до нього феноменів і вірно з точки зору наукової методології пізнання, але служить лише етапом абстрагування, необхідним для виділення (виокремлення) цього феномену з дійсності, руйнуючи реальні зв'язки з усім багатством та різноманітністю людського буття. Завдання пізнання полягає у встановленні конкретного змісту поняття бажання, яке цілком може в себе включати схожі феномени.

Методологічну установку для розуміння зв'язку психології та промисловості обґрунтував Маркс в «Економічно-філософських рукописах 1844»: «Історія промисловості та наявне буття промисловості є розгорнута книжка людських сутнісних сил, чуттєво існуюча перед нами людська психологія, яку досі не розглядали в її зв'язку з сутністю людини... Психологія, для якої ця книга, тобто чуттєво найбільш реальна та доступна частина історії, закрита, не може стати справжньою наукою. Що взагалі думати про таку науку, яка зарозуміло абстрагується від цієї величезної частини людської праці та не відчуває своєї власної неповноти, коли все це багатство людської діяльності їй не говорить нічого іншого, крім того, що можна висловити одним терміном «потреби», «буденна потреба?» [2]. Психологія, зрозуміла таким чином, збігається з теорією пізнання, виходячи далеко за межі індивідуальних психічних процесів. Тому для вирішення питання про відмінність бажання від потреби необхідно розглянути реальний прояв цих феноменів в людській практиці.

Взагалі спроби встановити зв'язок психології і політичної економії простежуються ще у період становлення цих наук. Наприклад, в економічному нарисі Барбона, який перебував під сильним впливом філософії Локка, можна побачити класичне дуалістичне уявлення про потреби та бажання: «Товарами, які мають цінність тому, що задовольняють потреби духу, є всі ті речі, які задовольняють бажання. Бажання передбачає потребу. Це апетит душі, він є таким же природним для душі, як голод для тіла. Потреби духу нескінченні. Людина природно прагне вперед, і в міру того, як дух її підноситься, її почуття все більше тоншають і стають більш здатними до захоплення. Її бажання розширюються, а його потреби зростають з його бажаннями, спрямованими на будь-яку річ, яка рідкісна, яка може принести задоволення її почуттям, прикрасити її тіло та взагалі сприяти легкості, приємності та пишності життя» [3, с. 280].

Незважаючи на те, що «апетит душі» є лише аналогією «голоду тіла», Барбон слушно відмічає взаємозв'язок бажання та потреби, їх єдність у процесі товарного виробництва, яке необхідно передбачає зростання вартості, що веде до розширення людських потреб. Однак самі потреби є чинником виробництва, в тому сенсі, що будь-

який акт споживання відбувається внаслідок певної потреби, а потреба саме в такому вигляді товару надає йому дійсність – машина, яка не працює або чію функцію ніхто не потребує (що по суті одне і те саме), є самою собою лише в можливості, а не в дійсності. У свою чергу будь-яке виробництво передбачає певну потребу, товар, у виробництві якого не передбачена ніяка потреба, ніколи не буде реалізований. Таким чином дозволяється протиріччя між суб'єктом та об'єктом бажання або потреби – немає сенсу шукати діючу причину в суб'єкті або об'єкті, оскільки суб'єкт і об'єкт представляють єдність в акті виробництва-споживання. Більш того, саме ця єдність суб'єкта та об'єкта є причиною того, чому Маркс вважає виробництво і споживання моментами одного і того ж процесу, опосередкованого потребою:

«... споживання створює потребу у новому виробництві, стало бути, воно є ідеальним, внутрішньо спонукаючим мотивом виробництва, є його передумовою. Споживання створює потяг до виробництва; воно створює також і той предмет, який, в якості мети, визначальним чином діє в процесі виробництва. І якщо ясно, що виробництво доставляє споживанню предмет в його зовнішній формі, то настільки ж ясно, що споживання визначає предмет виробництва ідеально, як внутрішній образ, як потребу, як потяг і як мету. Воно створює предмети виробництва в їх суб'єктивній формі. Без потреби немає виробництва. Але саме споживання відтворює потребу» [4]. Маркс не випадково використовує категорію ідеального для пояснення взаємозв'язку виробництва споживанням. Реальне ставлення між речами постає у свідомості окремої людини як її особисте ставлення до цієї речі, яке в свою чергу розпадається на різноманітні форми психічних явищ та афектів: суб'єктивний образ, потреба, потяг, мета, бажання, мрія і т.п. Оскільки ці явища мають загальну природу – ідеальну природу – ми можемо стверджувати, що відмінності між ними яскраво виступають лише як моменти загального руху по перетворенню матеріального в ідеальне і ідеального в матеріальне. Тут важливо знайти ту клітинку, в якій відбувається перетворення матеріального в ідеальне, та досліджувати подальшу логіку цього руху. На думку Ільєнкова, такою першою клітинкою виявляється включення зовнішнього предмета до складу діяльності по задоволенню потреби, тобто такого предмета, який був пристосований людиною для задоволення потреби саме людським способом:

«Нужда стає потребою тіла тільки разом з появою в складі діяльності відповідного потребі ПРЕДМЕТУ, і не раніше. Потреба («установка») у людини стає МЕТОЮ і виникає ОБРАЗ як компонент цілеспрямованої діяльності. Дитина не володіє а ні образом, а ні психікою по тій простій причині, що, володіючи органічною потребою (в материнському молоці), не володіє потребою в ньому – так, як і рослина... При цьому нас цікавить тут не те, як немовля «переживає» цей свій власний «внутрішній стан», а об'єктивний склад цього

самого «внутрішнього стану». А це – «ідеальне», присутність реально відсутнього предмета, даного через реальну наявність схеми дій, необхідних для його досягнення» [5].

Льєнков навмисно вводить категорію потреби для виділення специфіки саме людських потреб. Нуждою в воді, світлі, мінеральних речовинах володіє і рослина, так само, як нужду в їжі мають люди і тварини, однак потреба передбачає наявність психіки взагалі, якої немає у рослин. Тваринна психіка обмежується лише специфічними видовими проявами «мислення» за Спінозою, тобто рухом по зовнішньому контуру предметів, на який здатне органічне тіло тієї або іншої тварини. Поява людської психіки нерозривно пов'язана з універсальною предметно-практичною діяльністю по задоволенню потреби – з перетворенням матеріального в ідеальне та навпаки. Рушієм перетворення матеріального в ідеальний суб'єктивний образ та потребу є відсутність деякого об'єкта, який добудовується психікою спочатку в схему дій для досягнення цього об'єкта, а потім в реальні дії по перетворенню навколишнього середовища на таке, в якому цей об'єкт буде присутній.

У побудові своєї системи метафізичних категорій Аристотель використовує категорію відсутності як всеосяжну абстракцію для ілюстрації логіки розвитку матерії через єдність протилежностей:

«А первинна протилежність – це наявність та відсутність, але не всяка відсутність (адже про відсутність йдеться в різних сенсах), а закінчена... Так ось, якщо різного роду виникнення для матерії відбувається з протилежного і початком служить або форма і наявність форми, або деяка відсутність форми, або образу, то ясно, що будь-яке протиставлення є деякого роду відсутність, але навряд чи будь-яка відсутність є протиставлення (і це тому, що річ, позбавлена чогось, може бути позбавлена його ще не однакою чиною): адже протилежно [тільки] те, від чого зміни виходять як від крайнього» [6].

Відсутність якоїсь властивості або об'єкта сама виявляється властивістю матерії і є моментом її становлення, оскільки «природа не терпить порожнечі». Передбачення відсутності об'єктивною властивістю матерії допомагає вирішити проблему існування світу ідей, оскільки для пояснення виникнення нових властивостей або сутностей не потрібно вдаватися до окремого світу, в якому вони існували до матеріалізації в світі нашому. Дослідження доцільності та цілеспрямованості існування речей розкриває логіку внутрішньої необхідності в їх розвитку, таким чином викорінюючи розуміння свободи як свавілля, оскільки будь-яка творчість обумовлена як логікою творця, так і матеріалу, який в ній використовується. Об'єктивний зміст вільної творчості, як і бажання, виводиться виходячи з конкретно-історичного моменту буття людини. Стародавні греки, якою би свободою та силою уяви вони не володіли, не могли навіть побажати того,

щоб колонізувати інші планети, хоча діяльність по колонізації була їм добре знайома.

Без встановлення історичного змісту та доцільності в творчості, а також логіки перетворення матеріального в ідеальне в питанні розрізнення потреб та бажань дослідник змушений вставати на позицію Платона та припускати існування світу ідей, стикаючись з відсутністю як властивістю матерії. Так, наприклад, Мальцева визнає потребу реальною діяльністю суб'єкта в зв'язку з якоюсь необхідністю, але в прагненні відрізнити потребу від бажання автор приходиться до висновку про існування бажання як сутності, що є абсолютно окремою від людської практики:

«Бажання є агентом реальних практичних дій людей поряд з упевненістю та наміром; воно пов'язане з практичною діяльністю, але не може бути визначено через неї, як то у випадку з потребою, яка є ні що інше, як реальна діяльність суб'єкта в зв'язку з будь-якою потребою. Бажання – ідеальне. Якщо потреба може бути визначена з того, що існує, але у нас (зараз) відсутнє, то бажання вже має те, до чого прагне, але що не існує (в цьому світі). В потребі ми діємо з несвободи, знімаючи (лише на час) її актуальність, бажанням ми створюємо (актуалізуємо) свободу» [7].

На наш погляд, причина такого розрізнення бажання та потреби полягає в вузькому розумінні понять діяльності та ідеального. Практична діяльність людини з необхідністю містить у собі ідеальний момент, як мінімум, тому, що люди спочатку думають, створюють плани, а потім діють. У цьому сенсі, визначення чого-небудь як ідеального не розкриває поняття, адже і бажання ідеальне, і потреба ідеальна, і діяльність ідеальна. Однак категорія ідеального сама по собі не має сенсу без контексту її перетворення в матеріальне, так само, як будь-яке розуміння матеріального без розкриття його логіки перетворення в ідеальне не буде повноцінним. Інший підхід призводить до точки зору дуалізму матеріального та ідеального, в якому передбачається самостійність та незалежність матеріального від ідеального. Однак в питанні про розрізнення бажань і потреб такий дуалізм проявляє свою непослідовність – діяльність по задоволенню потреб не може бути виключно матеріальною, бажання без свого матеріального втілення залишається лише порожнім образом, яку б свободу творчості воно не постулювало.

У дослідженні бажання, слід розуміти, що словесне уявлення не може бути абсолютно відірваним від образного та чуттєвого уявлення, на відміну від прикладів Джейкобсона. Людина не може бажати спробувати якесь вино, не маючи уявлення про те, який у нього може бути смак, не може бажати побачити Ейфелеву вежу, не маючи уявлення про те, як вона може виглядати. Яким би фантастичним і невідповідним дійсності це уявлення не було, для людини воно буде фактом її фантазії та керувати її діяльністю. Як потреба є продуктом суспільного виробництва, так само і людська фантазія з усіма її продуктами-образами

формується виключно шляхом залучення окремої людини до вселюдської культури. Тому фантазія культурної людини не містить в собі довільні образи, а відтворює певне відношення до дійсних предметів, відображених свідомістю. Як не можна уявити колір, який ніхто ніколи не бачив, так само не можна бажати якоїсь речі, з якою ні ти, ні будь-хто інший ніколи не стикався у своїй діяльності. У свою чергу, бажання висловлює певну ступінь зацікавленості людини в предметі, тобто говорить про прояв небайдужості, вираженого в чуттєвій практиці, але в той же час і вказує на певну нестачу, відсутність цього об'єкта в своїй практиці. Радянський психолог Лурія, орієнтуючись на роботи Фрейда, відзначає здатність дітей і дорослих до фантазійного заповнення нестачі:

«Не здатна до організованих дій, вона (*дитина, прим. С.А.*) йде своєрідним шляхом мінімальності опору: якщо зовнішній світ не дає їй чогось у реальності, вона відшкодовує цю нестачу в фантазії. Вона не здатна адекватно реагувати на будь-яку затримку у задоволенні потреб і реагує неадекватно, створюючи собі ілюзорний світ, де її бажання здійснені, де вона повний господар та центр створеного нею всесвіту; вона створює світ ілюзорного егоцентричного мислення.

Такий «світ виконаних бажань» у дорослого залишається хіба що в його сновидінні, іноді в мріях; для дитини це «жива дійсність»; вона, як ми вказали, цілком задовольняється тим, що замінює реальну діяльність грою або фантазією» [8, с. 141-142].

Тут слід додати, що доросла людина може замінювати реальну дійсність на свою фантазію, що нерідко трапляється в разі невротичних або психотичних розладів. Нестерпність неможливості заповнити нестачу, визнати її існування або визначити її як своє бажання призводить до того, що людина втрачає здатність до перетворення світу, оскільки знаходиться у владі власних фантазій про світ та саму себе. Тому фантазія має суперечливу природу: вона одночасно допомагає людині бачити світ таким, яким він є, і приховує від неї реальний стан справ, лише побічно вказуючи на об'єктивну нестачу в ньому. Ні бажання, ні потреба не можуть бути задоволені за допомогою однієї лише фантазії, але без фантазії ніяке їх задоволення неможливе.

Підсумовуючи дослідження розрізнення потреб і бажань, ми приходимо до висновку, що це розрізнення виявляється лише моментом в логіці суспільного виробництва, коли потреби сприймаються як загальна і необхідна відсутність, а бажання як прояв одиничності та особистого свавілля. Однак і потреби, і бажання мають загальну природу, яка полягає в процесі перетворення матеріального в ідеальне і ідеального в матеріальне. Так само, бажання здатні перетворюватися в потреби, коли одиничність висловлює загальний зміст суспільного буття, так і потреби стають бажаннями в процесі залучення окремої людини до людської культури в конкретно-історичній епосі.

Список використаних джерел

1. Jacobsen, R., 1993. 'Arousal and the Ends of Desire', *Philosophy and Phenomenological Research*, №. 3, с.617-632.
2. Маркс, К., Энгельс, Ф., 1974. 'Сочинения том 42', Москва: *Издательство политической литературы*, 570 с.
3. 'Меркантилизм', 1953. Под ред. и со вступительной статьей И. С. Плотникова, Л.: *СОЦЭКГИЗ, Ленинградское отделение*, С. 273-292.
4. Маркс, К., Энгельс, Ф., 1974. 'Сочинения том 46, часть 1', Москва: *Издательство политической литературы*, 585 с.
5. Ильенков, Э., 2009. 'Психология', *Читая Ильенкова*, Режим доступа: <http://caute.tk/ilyenkov/texts/psychol.html>. (25.08.2019).
6. Аристотель, 2016. 'Метафизика', Москва: *Издательство «Э»*, 448 с.
7. Мальцева, А., 2014. 'Введение в философию желания. Критический анализ опыта концептуализации феномена желания', [Электронный ресурс]. *Издательство «ФЛИНТА*, Режим доступа: <http://e-libra.su/read/385092-vvedenie-v-filosofiyu-zhelaniya.html> (25.08.2019).
8. Выготский, Л.С., Лурья, А.Р., 1993. 'Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок', М.: *Педагогика-Пресс*, 224 с.

References

1. Jacobsen, R., 1993. 'Arousal and the Ends of Desire', *Philosophy and Phenomenological Research*, №. 3, с.617-632.
2. Marks, K., Jengel's, F., 1974. 'Sochinenija tom 42', Moskva: *Izdatel'stvo politicheskoy literatury*, 570 s.
3. 'Merkantilizm', 1953. Pod red. i so vstupitel'noj stat'ej I. S. Plotnikova, L.: *SOCJEKGIIZ, Leningradskoe otdelenie*, S. 273-292.
4. Marks, K., Jengel's, F., 1974. 'Sochinenija tom 46, chast' 1', Moskva: *Izdatel'stvo politicheskoy literatury*, 585 s.
5. Il'enkov, Je., 2009. 'Psihologija', *Chitaja Il'enkova*, Rezhim dostupa: <http://e-libra.su/read/385092-vvedenie-v-filosofiyu-zhelaniya.html> (25.08.2019).
6. Aristotel', 2016. 'Metafizika', Moskva: *Izdatel'stvo «Je»*, 448 s.
7. Mal'ceva, A., 2014. 'Vvedenie v filosofiju zhelanija. Kriticheskij analiz opyta konceptualizacii fenomena zhelanija', [Jelektronnyj resurs]. *Izdatel'stvo «FLINTA*, Rezhim dostupa: <http://e-libra.su/read/385092-vvedenie-v-filosofiyu-zhelaniya.html> (25.08.2019).
8. Vygot'skij, L.S., Lurija, A.R., 1993. 'Jetjudy po istorii povedenija: Obez'jana. Primitiv. Rebenok', M.: *Pedagogika-Press*, 224 s.

UDC 130.2:801.73

**BODY AND LABYRINTH:
ANTHROPOLOGICAL AND URBAN
SYMBOLISM IN JAMES JOYCE'S ULYSSES**

**ТИЛО ТА ЛАБІРИНТ: АНТРОПОЛОГІЧНА
І МІСЬКА СИМВОЛІКА В РОМАНІ
ДЖЕЙМСА ДЖОЙСА «УЛІСС»**

Borodenko O.,

PhD. in Philosophy, Senior Lecturer, Department
of Sociology, Petro Mohyla Black Sea
National University (Mykolaiv, Ukraine),
e-mail: olegborodenko9@gmail.com,
https://orcid.org/0000-0002-8835-7471

Бороденко О. В.,

кандидат філософських наук, старший
викладач кафедри соціології, Чорноморський
національний університет імені Петра Могили
(Україна, Миколаїв), e-mail: olegborodenko9@gmail.
com, https://orcid.org/0000-0002-8835-7471

The article highlights the features of anthropological and urban spatial symbolism in James Joyce's "Ulysses". The symbolism of this modernist work is examined using philosophical methods – hermeneutical and phenomenological. The philosophical comprehension of the spatial form of Joyce's novel aims at identifying and analyzing the main ways of symbolization, understood by the author of the article as the process of philosophically constructing (reproducing) a symbol, transforming an artistic image into a symbol. The text of "Ulysses" is evaluated as "body centric". Some symbols of fleshliness in Joyce's novel have been analyzed. It is shown how the combination of two key images (the Human Body and the Labyrinth) creates a "double-take effect" that helps to clarify the essence of the symbol of the City.

Keywords: philosophy of culture, James Joyce, "Ulysses", spatial form, symbolization, bodycentricity, symbolism of fleshliness, spatial urban symbolism, "double-take effect".

Висвітлюються особливості антропологічної та міської просторової символіки в романі Джеймса Джойса «Улісс». Символіка модерністського твору розглядається з використанням філософських методів – герменевтичного та феноменологічного. Філософське осмислення просторової форми роману Джойса спрямовано на виявлення та аналіз головних способів символізації, яка розуміється автором статті як процес філософського конструювання (відтворення) символу, трансформування художнього образу в символ. Текст «Улісса» оцінюється як «тілоцентричний». Аналізуються окремі символи тілесності роману Джойса. Показано, як поєднання двох ключових образів (Людського Тіла та Лабіринту) створює своєрідний ефект ("double take effect"), який сприяє проясненню сутності символу Міста.

Ключові слова: філософія культури, Джеймс Джойс, «Улісс», просторова форма, символізація, тілоцентричність, символіка тілесності, просторова міська символіка, "double-take effect".

(стаття друкується мовою оригіналу)

Formulation of the problem. The object of our study is the text of the novel *Ulysses* by the prominent Irish writer James Joyce. This work has been studied many times, including in works on the philosophy of culture. In our opinion, the spatial and anthropological symbolism of this novel, the mechanisms of symbolization in Joyce are of particular interest.

An analysis of the symbolism of *Ulysses*, as well as other modernist texts, makes us turn to the concept of *spatial form*. This concept was proposed by the American researcher Joseph Frank. His work

Spatial Form in Modern Literature (1945) laid the foundations of the literary and philosophical analysis of the modernist text as a special space-time continuum, which is constructed by the author and is perceived by the reader as a kind of integrity and continuity. Developing the ideas of Gotthold Ephraim Lessing (*Laocoön*, 1766), J. Frank notes that classical literature, unlike painting, uses a language consisting of words that are located one after another in a temporal sequence; it means that the literary form, in accordance with its original nature, is certainly based on a narrative sequence, whatever it may be [4, p. 86].

In modernist poetry and prose, according to Frank, a fundamentally new approach to the aesthetic definition of the image, as well as to the symbolization of space and time is being developed: "Modern literature – represented by its creators such as T. S. Eliot, Ezra Pound, Marcel Proust and James Joyce – in its development shows a tendency to spatial form. All these writers ideally expect the reader to perceive their works not in a chronological but in a spatial dimension, at a frozen moment in time" [4, p. 86-87]. Frank also proceeds from the well-known definition of the image proposed by Ezra Pound: "...an intellectual and emotional complex in an instant of time" [9, p. 200].

In our opinion, *spatial form* has long been not only a literary, but also a philosophical concept. The use of this concept in the philosophy of literature opens up new possibilities for understanding a literary text as an anthropological phenomenon. For example, modifications of the spatial form make it possible to trace the presence of the reader as a subject of a literary act, the evolution of an image in literature, and also (and this is especially interesting) the mechanisms of symbolization of space and time in a literary work.

The features of the spatial form of *Ulysses*, in our opinion, are far from studied enough. The *purpose of our work* is to identify some key features of the spatial form in the James Joyce's novel, and also to trace the mechanism of symbolization in Joyce based on the analysis of the anthropological and urban symbolism of the novel.

Analysis of the recent achievements. The Joyce's novel, published in 1922, which is one of the key works of modernism, does not need a detailed presentation. The author shows one day of the life of an ordinary Dubliner Leopold Bloom, his endless wanderings around the city, emotional torment and dreams. Studies on the interpretation of the complex symbolism of this novel began to appear almost immediately after the publication of the work in print. So, T. S. Eliot pays particular attention to the role that form plays in Joyce's novel: "it is simply a way of controlling, of ordering, of giving a shape and a significance to the immense panorama of futility and anarchy which is contemporary history" [3, p. 483].

Among the impressive number of recent publications that analyze the anthropological and spatial symbolism of *Ulysses*, we single out, in particular, the works of R. Alter, U. Eco, E. Rojas, R. Springman [1; 2; 10; 12], as well as interesting and important studies of M. Ciaran McMorran and M. Litt (2016) on geometry and topography in Joyce's *Ulysses* (2016), V. Shervashidze

and M. Semykina (2016) on connection of *Ulysses* symbols with hermeneutic tradition, D. Igrutinović (2013) on water symbolism in *Ulysses*, A. Janus (2013) on some anthropological symbols in Joyce.

Presentation of the main research. The human body is one of two “main characters” of Joyce’s novel. In this context, it will be appropriate to say about the bodycentricity of *Ulysses*. *Bodycentricity* is a characteristic feature of modernism in general. This feature was first noted by Jose Ortega y Gasset in his work *Dehumanization of Art (1925)*. The Spanish philosopher considered bodycentricity a sign of degradation of art, which is expressed in the displacement of human content from it [8]. In our opinion, the bodycentricity of modern culture carries not only a negative, but also a positive charge. The latter is expressed in the interest of modern culture to a person as a whole (and not just to his soul), attempts to understand himself and others through the prism of fleshliness, to decipher body signs and symbols, to alleviate bodily pain and suffering.

The body symbolism is present in almost all the episode-chapters of *Ulysses* (there are 18 in all). According to *Gilbert schema*, each episode, starting with the fourth, is dedicated to a specific organ or part of the human body: *Calypso* – kidney; *Lotus Eaters* – genitals; *Hades* – heart; *Aeolus* – lungs; *Lestrygonians* – oesophagus; *Scylla and Charybdis* – brain; *Wandering Rocks* – blood; *Sirens* – ear; *Cyclops* – muscle; *Nausicaa* – eye, nose; *Oxen of the Sun* – womb; *Circe* – locomotor apparatus; *Eumaeus* – nerves; *Ithaca* – skeleton; *Penelope* – flesh [5]. It is noteworthy that this schema was compiled by Joyce himself in 1921 for his friend Stuart Gilbert in order to help him understand the complex structure of the novel. An earlier table compiled by Joyce for his friend Carlo Linati (*Linati schema for “Ulysses”, 1920*) also gives symbolic correspondences of episodes of the novel to organs of the human body. There are slight discrepancies in both schemes. Therefore, we can argue that the author himself positioned his text as “bodycentric”. C. G. Jung, in his article on the novel, also emphasizes this feature: “Ulysses, very much unlike his ancient namesake, is a passive, merely perceiving consciousness, a mere eye, ear, nose, and mouth, a sensory nerve exposed without choice or check to the roaring, chaotic, lunatic cataract of psychic and physical happenings, and registering all this with almost photographic accuracy” [7, p. 109].

And indeed, images of the human body are found constantly in the text of *Ulysses*. The senses are also in the foreground. Perhaps this is due to the fact that *Ulysses* is a novel of desire, a novel of finding a goal that eludes a person: “Bloom bathes in a spate of images, sounds, and odors triggering memories recent and distant and a profusion of thoughts. His mind races back and forth among all of these, exulting in their multifarious abundance, accepting the desires they arouse” [1, p. 164].

Corporal images acquire philosophical understanding from Joyce. Here are just a few examples. So, in the ‘Lestrygonians’ episode, the heroes of the novel gather in a pub. At Homer, the Lestrygonians is a tribe of cannibals to which Odysseus falls. Indeed, Leopold

Bloom reflects on food all the time, and the topic of cannibalism is also present in the text. The monologue of Bloom inside the pub describes the symbolism of this episode well: “Perched on high stools by the bar, hats shoved back, at the tables calling for more bread no charge, swilling, wolfing gobfuls of sloppy food, their eyes bulging, wiping wetted moustaches. <...> A man spitting back on his plate: halfmasticated gristle: gums: no teeth to chewchewchew it. Chump chop from the grill. Bolting to get it over. Sad booser’s eyes. Bitten off more than he can chew. Am I like that? See ourselves as others see us. Hungry man is an angry man. Working tooth and jaw”. [6, p. 316-317]. In this episode food “is a major means of self-definition, as well as an important channel for the transmission of culture”, “a social signifier, a bearer of interpersonal and cultural meanings” [11, p. 133].

In another episode (‘Sirens’), events unfold in the *Ormond bar* at 4 p.m. The symbols of the episode are *ear; hearing*. The episode is full of various sounds – the clatter of horse hooves, the ringing of a bell, the sounds of a piano, etc. Such *heteroglossia*, in our opinion, is intended to emphasize both randomness and the diversity of the world. The space of this episode is the ocean of sounds into which Bloom plunges. As one researcher notes, “this episode shows the multiplicity of centers as we see the same recurring sights such as a coin tossed to a beggar or a young woman crossing the street through the eyes of different Dublin characters. The center changes multiple times, yet a character, well defined and named, is still functioning as the center” [12, p. 29]. It is such an acentric space, this *chaosmos of sounds* that is characteristic of the whole *Ulysses*.

The ‘Circe’ episode is saturated with *sexual symbolism*. The episode takes place at night in Dublin’s brothels and finds its development in the fantasies of tipsy heroes. If in previous episodes (for example, in ‘Nausicaa’) Joyce symbolically substantiates the idea of seducing a man by a woman, then “the ‘Circe’ episode takes this idea further by equating man’s fall from grace through original sin both with Circe’s turning men into swine as well as the many assorted fallen women turning Bloom into a sinner” [10, p. 132]. That is why in this episode a man is on the verge of losing his own body (turning into a pig). So in Joyce, the *process of desomatization* is symbolically described.

The logical conclusion is: if each episode of the novel, taking place in a certain part of Dublin, symbolizes a certain part of the human body (even these words are consonant: “Dub-lin” / “bo-dy”), then the whole city should symbolize the whole body. U. Eco notes on this occasion: “the eighteen chapters of *Ulysses*, corresponding to the same number of parts of the human body, ultimately add up to the image of the body, which appears as a symbol of Joyce’s vast universe on the cosmic scale” [2, p. 247-249].

So, we observe throughout the narrative how Leopold Bloom and other characters wander around the city. But all these people are constantly inside the huge, gigantic body – the *body of the City*. In *Ulysses* we meet a technique well known in the history of world culture, when a person is portrayed inside a huge body (“*body-in-body*”). You can recall the analogy: Jonah,

who was in the belly of a whale; a citizen living in “Leviathan State” of Hobbes; prisoners of a huge prison or camp; slaves in the hold of a ship; travelers in the center of the Earth, etc.

Dublin is also described by Joyce as a *giant labyrinth*. Leopold Bloom, moving through the streets of the city, often comes to a standstill, gets confused, wanders to the touch. If at Homer we encounter a labyrinth of islands, then at Joyce it is a labyrinth of Dublin streets. So, in the ‘Lotus Eaters’ episode the protagonist goes to public baths through this maze at 10 a.m. In the ‘Hades’ episode, the path of the funeral procession passes through Dublin, heading for the Kingdom of the Dead – Glasnevin Cemetery. The author cites countless names of streets, squares, pubs, schools, shops, with which Bloom has various memories. ‘Aeolus’ episode, which takes place in the editorial office of two newspapers, shows us an extremely confusing labyrinth of urban news and gossip. Other similar examples can be given.

As we can see, James Joyce created in *Ulysses* a very interesting *double image of the City*. It is double because it is formed by superimposing on each other two images (image of the Giant body and the image of the Labyrinth), which often behave unpredictably, sometimes experiencing a person, then saving and protecting him. Dublin in Joyce’s novel is both the Body and the Labyrinth at the same time (Body-Labyrinth). Such a technique is generally characteristic of a modernist culture, which has always sought to avoid unambiguous interpretations and simplification. Let’s call this technique, by analogy with the cinema, “*double-take effect*”. Perhaps the imposition of two images in one text helps the author and readers clarify, understand more deeply and clearly the symbolism of the city described and groomed by Joyce. In fact, the “*double-take effect*” is the author’s desperate breakthrough to the symbol, because “natural symbolism” is that fundamental part of culture, which, unlike norms and values, is not created by a person, but stored, as Jung showed, in the depths of our collective unconscious.

It is noteworthy that in the penultimate episode of the novel ‘Ithaca’, Joyce shows us a combination of two key images. Bloom is returning home with his son Stephen. According to Joyce, one of the symbols in this episode is a *mirror*. Bloom rises into the bedroom and sees himself in the mirror. He stands for a long time, considering his reflection and reflecting on his life, successes and failures, missed opportunities. In this episode, the wanderer meets not only with his son, but also with himself. A mirror is a symbol of the labyrinth (since we can see an infinite number of reflections in it), a symbol of the meeting of being and other being, a symbol of the border of two worlds. A person can see his body in full detail in a mirror; only mirror gives a complete image of the body. Thus, in the ‘Ithaca’ episode, Joyce, using the symbolism of the mirror, more clearly does what he tried to do throughout the story – to combine key images and meanings.

Conclusions. The text of James Joyce’s *Ulysses* is quite rightly regarded as a “bodycentric” text. Reasons for such an assessment: a) the entire vast text of the novel is full of symbols and images of

fleshliness; b) the author proposed a key symbol that is directly associated with a specific part or organ of the human body for almost every episode of the novel (see *Gilbert schema for “Ulysses”* and *Linati schema for “Ulysses”*); c) Joyce’s novel is one of the highest achievements of modernist literature, and bodycentricity (as was substantiated by J. Ortega y Gasset) is one of the main features of modernism. Joyce’s novel, like all modernist texts, has a specific spatial form (J. Frank). This specificity, despite numerous works on *Ulysses*, has not been studied enough at the moment. A special gap is, in our opinion, the mechanism of symbolization in Joyce, as well as the process of transforming an artistic image into a symbol. This problem is promising for further study.

The key symbol of *Ulysses* is the City. The results of our analysis of urban spatial symbolism in combination with the analysis of anthropological symbolism (primarily the symbolism of fleshliness) in Joyce suggest the following: the author of the work, striving to reveal the essence of Dublin’s urban space most fully and deeply, combined two key images – the image of the Human body and the image of the Labyrinth. This technique, which consists in superimposing two images, we called conditionally “*double-take effect*”. This technique is widely used in modernist culture. This technique allows us to emphasize the ambiguity and diversity, heterogeneity, the “puzzle” nature of the symbolic urban space. It is, in our opinion, the key in the process of symbolization in Joyce.

References

1. Alter, R., 2005. ‘Imagined Cities: Urban Experience and the Language of the Novel’. New Haven, *Yale University Press*, 175 p.
2. Eco, U., 2006. ‘Poetiki Dzhoyssa’ [‘Le poetiche di Joyce’], transl. A. Koval. Sankt-Peterburg: *Symposium*. [In Russian], 489 p.
3. Eliot TS., 1923, ‘Ulysses, Order, and Myth’. *The Dial*. Vol. 75 (5), p. 480–483.
4. Frank, J., 1988. ‘Spatial Form in Modern Literature’. Reprinted from *Sewanee Review* 53.2-3 (1945). M. Hoffman and P. Murphy (eds.). *Essentials of the Theory of Fiction*. Durham and London: *Duke UP*.
5. Gilbert, S., 1930. ‘James Joyce *Ulysses*’: A Study. New York: *Knopf*, 407 p.
6. Joyce, J., 1961. ‘Ulysses’. New York: *The Modern Library*, 773 p.
7. Jung, CG., 1978, ‘Ulysses: A Monologue’. *The Spirit in Man, Art, and Literature. The Collected Works*, Princeton, NJ: *Princeton University Press*. Vol. 15, p. 109–134.
8. Ortega y Gasset J., 1925. ‘The Dehumanization of Art’. Available at: https://monoskop.org/images/5/53/Ortega_y_Gasset_Jose_1925_1972_The_Dehumanization_of_Art.pdf
9. Pound, E., 1913. ‘A Few Don’ts by an Imagiste’. *Poetry Magazine*, March, p. 200–209.
10. Rojas, E., 2010. ‘Madness as Redemption in *Circe*’. *Papers on Joyce*, 16, p. 123–137.
11. Sceats, S., 2000. ‘Food, Consumption & the Body in Contemporary Women’s Fiction’. Port Chester: *Cambridge University Press*, 224 p.
12. Springman, R., 2000. ‘The Postmodern Joyce Emerging in *Ulysses*: Joyce’s Sirens of Words’. *The Oswald Review: An International Journal of Undergraduate Research and Criticism in the Discipline of English*. Vol. 2 (1), p. 21–39.

УДК 130.1+130.3+172

**АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК СТІЙКОЇ
РОЗБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО
СУСПІЛЬСТВА В ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНИХ
РОБОТАХ ТЕОДОРА АДОРНО**

**ANTHROPOLOGICAL FACTOR OF
SUSTAINABLE DEVELOPMENT OF CIVIL
SOCIETY BY THE THEODOR ADORNO'S
PHILOSOPHICAL-EDUCATIONAL WORKS**

Брижнік В. М.,

кандидат філософський наук, доцент кафедри філософії, Київський університет імені Бориса Грінченка (Київ, Україна), провідний науковий співробітник, Інститут вищої освіти НАПУ (Київ, Україна), e-mail: Bryzhnik@ukr.net, ORCID 0000-0003-1674-8294

Bryzhnik V. M.,

Doctor of Philosophy, Associate Professor of the philosophy cathedra, Borys Grinchenko Kyiv University (Kyiv, Ukraine); Leading Researcher, Institute of Higher Education NAES of Ukraine (Kyiv, Ukraine). E-mail: Bryzhnik@ukr.net, ORCID 0000-0003-1674-8294

У цій статті було досліджено ставлення представника критичної теорії Теодора Адорно до людської природи в контексті його філософсько-освітніх робіт. Було виявлено, що найпотрібнішою для соціокультурних змін у посттоталітарному суспільстві постає праця освітянина, яка визначена силою його власного духу. Ця освічена людина свідомо залучається до змін в освітньому процесі, завданням якого є просвітницьке виховання «політичного повноліття» представника молодого покоління. Його мають виховувати активним учасником процесу демократизації посттоталітарного суспільства, себто, свідомим громадянином своєї країни.

Ключові слова: свідомість, дух, культура, освіта, виховання, ідеологія, суспільство, політичне повноліття, громадянин.

By this article was explored the attitude of Theodore Adorno's to the human nature in the context of his philosophical-educational works. It has been found that the most necessary for socio-cultural change in a post-totalitarian society is the educator's work, determined by the power of his own spirit. This educated person is consciously involved in changes in the educational process, the task of which is an enlightenment upbringing of a «political responsibility» of representative of the younger generation. This educated person must use his own mind for to installation the purpose of his activity, the essence of which is in the educational upbringing of the «political responsibility» of representative of younger generation. He should be upbringing as an active participant in the process of democratization of a post-totalitarian society, that is, as a conscious citizen of his country.

Keywords: consciousness, spirit, culture, education, upbringing, ideology, society, political responsibility, citizen.

Постановка проблеми. Спадок філософсько-критичних творів німецького соціального мислителя й університетського викладача Теодора Адорно є теоретично цінним для сучасного українського суспільства. Наша країна, зазнавши гібридної агресії зі сходу, перебуває у стані перманентної боротьби за свою політичну незалежність, державний суверенітет і, насамперед, за збереження і зміцнення національної культурної самобутності. Саме тому критика Теодора Адорно дегуманізованої культури посттоталітарного суспільства, яку цей німецький філософ здійснив щодо соціокультурних

реалій повоєнної Західної Німеччини, є актуальна для України. Світоглядно балансує між радянським, тоталітарним минулим та демократичним, вільним майбутнім, українське суспільство має можливість скористатися ідейно емансипаційним потенціалом філософії Теодора Адорно, аби самостійно визначати ідейні орієнтири і практичні засоби, потрібні для його сталої розбудови як громадянського суспільства.

Аналіз досліджень. Серед сучасних німецьких досліджень філософсько-освітніх творів Адорно варто зауважити дослідницькі роботи Андреаса Грушки, Беатрікс Бон, Гаральда Бірбаума, Гельги Лауренц, Гюнтера Кофершлегера, Йорга Ціфраса, які об'єктивно проаналізували теоретичну цінність елементів Адорнової філософії освіти. Серед вітчизняних дослідників філософії освіти Теодора Адорно потрібно виокремити ім'я Марії Култаєвої, видатної української перекладачки, яка переклала програмний твір філософії освіти Адорно «Теорія напівосвіти». Викликають теоретичний інтерес такі дослідження філософсько-антропологічних переконань Адорно, як робота німецького соціального мислителя Юргена Габермаса «Позаяк я і сам – частина природи» – Адорно про уплетеність розуму у природу; роздуми про взаємини між свободою та невикористанням», яка була опублікована у збірці його статей «Поміж натуралізмом і релігією»; другий розділ монографії «Аспекти тотального усупільнення» німецького філософа Штефана Броера, що отримав назву «Адорнова антропологія»; стаття «Індивідуум у поспільстві» Рогера Беренса.

Мета цієї статті полягає в актуалізації філософсько-освітніх робіт Теодора Адорно. Здійснивши герменевтичну аналізу цих творів, уможливленоється теоретичне виокремлення антропологічної складової філософських переконань названого німецького філософа. Відповідно до філософських позицій Адорно, духовна складова людського ества є природним чинником, що зумовлює ефективну ідейну боротьбу інтелектуала, освіченої людини, проти залишкового впливу будь-якої дегуманізованої тоталітарної ідеології на людську свідомість. Також й ідея осмисленої і солідарної праці освічених людей, залучених до освітнього процесу як вихователі соціально активної молоді, себто, молодих громадян, є цілком актуальною для нашого суспільства, яке не має жодного іншого шляху культурного розвитку, окрім як відбутися громадянським суспільством.

Виклад основного матеріалу дослідження.

У теоретичному доробку Теодора Адорно філософсько-освітні твори, опубліковані в часи повоєнної розбудови ФРН займають особливе місце. Цей німецький філософ-неомарксист поставився до освіти, насамперед до вищої освіти, як до найдієвішого соціально-виховного засобу, що напевно зумовлює побудову демократичного суспільства. У період повоєнного відновлення промисловості та економіки Західної Німеччини, Адорно у своїх філософсько-освітніх роботах, у виступах на громадських заходах і на Гесенському радіо, у розмовах зі своїми ідейними однодумцями,

що були записані й опубліковані по смерті мислителя, визнав за потрібне змінити тодішню освітню систему. Адорно запропонував убачати змінену освіту практичним засобом подолання залишкової присутності в суспільстві нацистської ідеології, що унеможливило процес демократизації ФРН.

Західна Німеччина, окупована західними, демократичними державами, переможницями у Другій світовій війні, після поразки нацистського режиму була змушена встати на шлях демократичних перетворень. Повернувшись з еміграції на рідну землю, Адорно разом із М. Горкгаймером, очільником Інституту соціальних досліджень (у співавторстві з яким була опублікована «Діалектика Просвітництва» (1947), програмний соціально-філософський твір повоєнної критичної теорії), долучився процесу денацифікації своєї батьківщини. Цю важливу для суспільства роботу Адорно виконував у статусі одного з ідейно провідних співробітників названого інституту, дослідницьку, соціально-теоретичну роботу якого очолив 1953 року. Основним, ідейно базовим, елементом його філософських робіт була радикальна критика найупливівіших культурних феноменів індустріально-масового суспільства: комерційного мистецтва, засобів масової інформації та їхнього мовлення, визначених ним як засоби ідеологічного «фальшування» людської свідомості. Обіймаючи посаду професора Франкфуртського університету, Адорно крім того читав лекції з багатьох навчальних дисциплін. Є очевидним, що протягом усього зрілого, повоєнного етапу своєї діяльності Адорно докладав усі свої зусилля у сфері викладацької й літературної праці, аби власною просвітницькою працею сприяти розбудові громадянського суспільства в посттоталітарній Західній Німеччині.

Після десятироків дослідницької та викладацької діяльності в тодішній ФРН Адорно був змушений констатувати відсутність серйозних змін в освітній системі своєї країни. Опублікувавши низку робіт критично-філософського характеру, критично ставлячись передовсім до дегуманізованої суті соціальної ідеології індустріально-масового суспільства, продуцента авторитарних політичних ідеологій, Адорно 1959 року на двох громадських заходах прочитав доповіді «Теорія напівосвіти» та «Що означає «опрацювання Минулого?», у яких виклав своє критичне бачення освітніх реалій повоєнної ФРН. Філософ у тих доповідях, ідейно поєднавши їх такими соціоантропологічними поняттями, як політична спонтанність [1, с. 138], політичне повноліття [2, с. 11], політичне навчання [2, с. 18], експлікував думку, відповідно до якої тодішня освіта Західної Німеччини не виконує свою просвітницьку функцію, суть якої у вихованні представників юнацтва соціально активними людьми, власне, молодими громадянами своєї країни. Іншим моментом ідейного зв'язку тих доповідей було те, що Адорно в них діалектично протиставив одне одному концепти напівосвіти та повторної освіти. Філософ постулював їхній стосунок у вигляді взаємин напівосвіти, культурного явища посттоталітарного суспільства,

та ідеї повторної освіти, яка разом з ідеєю демократії, мусить бути здійснена у просторі названого соціального буття.

У доповіді «Теорія напівосвіти», прочитаній на конференції «Дні німецької соціології», яка відбулася наприкінці травня 1959 року в Західному Берліні, Адорно досить стримано констатував очевидність цілковитої байдужості тодішніх західнонімецьких педагогів щодо змін в освітньому процесі, конче потрібних для денацифікації цієї країни, і виклав своє бачення культурних причин, що зумовили виникнення в суспільстві названого феномена. Перекоаний у тому, що освіта як культурне явище є важливим елементом будь-якої модерної культури, Адорно по-неомарксистськи охарактеризував суть культури, запропонувавши убачати останню чинником, що визначає еволюцію соціального буття. Якщо засновник історичного матеріалізму К. Маркс у своїй теорії соціокультурної діалектики надав теоретичний пріоритет «базі», сукупності всіх елементів суспільного виробництва, щодо «надбудови», різноманіття культурних форм, продуктів діяльності бази, то для неомарксиста Адорно ця сформульована в середині XIX ст. діалектика, у добу панування культури індустріально-масового суспільства стала неактуальна. Як також і Марксове бачення історичного детермінізму комуністичної розбудови безкласового суспільства.

Адорно в названій доповіді передовсім постулював освіту продуктом культурної діяльності окремої людини, як суб'єкта активного пізнання: «... освіта – це ніщо інше, як культура з боку її суб'єктивного прояву» [1, с. 128]. Він зазначив наступне: європейські суспільства у своєму культурно-історичному поступі у XX ст. дійшли етапу індустріально-масового виробництва суспільного продукту. Негативним моментом цієї еволюції стало те, що європейська культура, прогресивна за своєю первинною суттю, продуцент модерних форм суспільного життя людей, у межах індустріально-масового суспільства стала продукувати ідеологічні засоби, що елімінують активність духу окремої людини. У середині XX ст. Адорно констатує факт руйнівного впливу соціальної ідеології на людський дух, власне на той антропологічний чинник, який має спрямовувати історичний поступ культури, визначаючи своєю присутністю вільну людську діяльність будь-якого характеру. У такому соціальному бутті, як уважає філософ, освіта втілює собою суть «відчуженої свідомості», відчуженої від сили людського духу. Вона вперто тримається вже апробованих, незмінних культурних взірців, що унеможлиблює застосування будь-яких самобутніх культурних засобів, потрібних для перетворення посттоталітарного суспільства [1, с. 128]. Позбувшись присутності у своєму процесі духовного чинника, освіта у просторі буття індустріально-масового суспільства зумовлює, разом з іншими його культурними чинниками, виникнення феномена напівосвіти. Філософ виклав своє бачення генези названого явища.

Адорно назвав тодішню освіту різновидом «негативного об'єктивного духу», запозичивши це поняття зі вчення німецького мислителя Г.В.Ф. Гегеля. Гегель постулював «об'єктивний дух» чинним суб'єктом науково-об'єктивного пізнання. «Об'єктивний дух», за Гегелем, має самосвідомість, а отже й самість. Він також є субстанційним втіленням діалектичної сукупності знання будь-якого характеру, що продукує людство протягом історичного поступу своєї культури [4]. За Адорно, в межах знедуховленої культури, елемент якої – освіта, як різновид «негативного об'єктивного духу», разом з іншими явищами названої культури породжує та поширює в суспільстві феномен напівосвіченості, – у такому буттєвому просторі «відчужений дух» окремої людини, відчужений від своєї природної участі у творенні нової культури, не має можливостей відбутися чинником відповідних соціокультурних змін [1, с. 128-131].

Ідейною альтернативою тодішній освіті Адорно запропонував убачати ідею освіти, назвавши її елементом культури, яку властивим чином продукує суб'єктивне мислення людини [1, с. 129]. Визначивши культуру дуалістичною за суттю, філософ виокремив значущість духовної складової європейської культури. Однак у ХХ сторіччі, як уважає філософ, відбулася історична диференціація фізичної і розумової праці, а отже й матеріальної та духовної культури, з яких остання, за Адорно, отримувала енергією свого розвитку від духу окремої людини. Результатом названої диференціації стало еволюція «розколу» свідомості людини, що спричинило занепад її суб'єктивного мислення, зумовивши і знецінення духовного елементу західної культури. Ба більше, у процесі уподібнення суб'єкта до суспільства, яке оволодіває зовнішньою природою, побічно з оволодінням внутрішньою природою, глибинним єством людини, – у цьому процесі відбулася елімінація людини як суб'єкта активного пізнання. Останнє негативним чином далось ознаки самозбереженню людини, яка, відтак, починає себе стверджувати протилежністю того, ким «себе розуміє». На думку Адорно, саме таким чином відбулося формування «нелюдського ставлення» людини до природи, власне, до своєї дуалістичної природи, що складається з фізичного і духовного начала.

У просторі знедуховленої культури, яка «розуміє себе як творення реального життя», себто в такому соціокультурному бутті, де абсолютну владу мають реальні, матеріальні цінності, виникає тенденція людського пристосування, пасивної адаптації, до реалій суспільства споживання, культурна потуга якого породжує авторитарні соціальні ідеології, а також сприяє їхньому стійкому збереженню [1, с. 131]. Філософ пише: «...пристосування дає заднього ходу; воно стає таким самим фетишем, як і дух: пріоритетом універсально організованих засобів над усякою розумною метою, відполірованою псевдорациональністю, позбавленої поняття; воно споруджує скляну будівлю, яка видає себе за свободу, і така хибна свідомість амальгамується з такою ж фальшивою, пихатою свідомістю духа»

[1, с. 131]. Відтак, знедуховлена освіта, позбавлена чинника активності суб'єктивного мислення, починає продукувати напівосвіту, що відбувається через фальшування людської свідомості ідеологією суспільства споживання. Така освіта, за Адорно, дисципліновано підпорядковується будь-якій панівній ідеології.

Слід зауважити, що у своїх роботах Адорно жодним чином не вимагав від суспільства позбутися культурних орієнтацій на матеріальні цінності. Приміром, у роботі «Тези про потребу», яка була опублікована на еміграції, 1942 року, ще під час війни, філософ, виокремивши соціально-історичне значення потреб людини, природа якої є дуалістичної, визначив їхнє задоволення тим, що конкретно визначає рух соціально-історичного процесу. У тій роботі було зауважено очевидність того, що у прострі індустріально-масового суспільства, що історично виникло на культурній основі європейського суспільства, буржуазного за своєю первинною суттю, відбулась історична диференціація людських потреб на поверхові, власне матеріальні потреби, «нав'язані» самою ієрархією цінностей того соціального устрою, і на глибинні, духовні, властиво притаманні внутрішньому світові людини. Названу диференціацію людських потреб, яка історично зумовила їхню внутрішню суперечку, що відповідало інтересам соціальної влади названого соціокультурного устрою, філософ тоді назвав об'єктом «ретельної критики» [7, S. 393]. Як можна зрозуміти Адорно, для нього, філософа-неомарксиста, було важливо вказати на те, що тенденція задоволення лише матеріальних потреб, а отже і превалювання в суспільстві значущості матеріальних, буржуазних цінностей, що їх визначають, заводять на ідеологічні манівці особисте розуміння окремої людини мети свого життя та діяльності. Відповідно до переконань філософа, це напевно унеможливило роботу самостійного, вільного мислення.

У названому соціокультурному бутті такі давні соціальні характери, як «шляхетна людина» та «стара теологічна ерудиція» вже не виконують функції традиційного соціального виховання. Філософ пише: «Їхнє (характерів; В.Б.) здійснення мало б відповідати здійсненню громадянського суспільства вільних і рівних. Водночас освіта відмовилася від цілей, від своєї реальної функції так само радикально, як це робиться у кантівській естетиці доцільності без цілі. Освіта мала би бути такою, щоб відповідати вільному індивіду, який покладається на свою власну свідомість, і разом із цим продовжувати діяти у суспільстві, сублімуючи свої потяги, чисто як власний дух індивіда» [1, с. 131-132]. Відповідно до переконань Адорно, європейські буржуазні суспільства, просуваючись шляхом історичних перетворень своїх культурних форм, у ХХ сторіччі дійшли стадії елімінації головної просвітницької мети – виховання вільних і рівних індивідів, власне, суб'єктів вільного мислення, соціальна єдність яких природно має формувати громадянське суспільство (що німецькою мовою можна перекласти як і «буржуазне суспільство» – *bürgerliche Gesellschaft*).

Після опрацювання соціально-філософських та філософсько-антропологічних робіт Адорно можна дійти висновку, що він убачав людську сутність подібно до поглядів на неї німецьких мислителів І. Канта та К. Маркса, чий переконання, як також і твори Г.В.Ф. Гегеля і Ф. Ніцше, заклали ідейну основу Адорнового філософського світогляду. Кант і Маркс у своїх творах постулювали людину «родовою істотою». У тих роботах вони активно застосовували це поняття, значення котрого тотожне визначенню людської суті Аристотелем, давньогрецького філософа, який назвав людину «*zōon politikon*», що можна перекласти як «громадська істота». За Аристотелем, простором природного, цивілізованого існування людини як «громадської істоти» є буття міської культури, в межах якої вможливується задоволення всіх її природних потреб, а насамперед задоволення потреби брати активну, свідому, вільну участь у громадському, політичному житті суспільства. Відповідно до переконань Адорно, на середину ХХ сторіччя людина як носій своєї первинної, родової суті була відчужена від своєї вільної, свідомої праці через її ідеологічну мобілізацію до лав слухняних виконавців суб'єктивної волі очільників індустріально-масового суспільства.

Адорно як момент постулу європейської культури зауважив те, що освіта – її елемент – прагматично збагнула важливість надавати складові свого знання, лише «математично-природниче знання», в вигляді «народної освіти» незможному прошарку суспільства, власне представникам робітництва [1, с. 132]. Однак, це знання не стало у пригоді робітничому класові, як також не допомогло йому соціально емансипуватись через свою працю, чинника, що задовільняє матеріальні, первинні потреби людини. Хоча Маркс оптимістично визначив робітництво, експлуатоване раннім капіталістичним суспільством, потенційним революційним класом, який мусить історично відбутися грабарем капіталізму, однак вплив на людську свідомість ідеології капіталістичного суспільства, що у ХХ сторіччі дійшло стадії індустріально-масового виробництва суспільного продукту, назавжди унеможливив революційний виступ цього класу. За Адорно, такий інструмент влади очільників індустріального суспільства, як культуріндустрія – індустрія тотального насичення людського дозвілля бездумними розвагами, розважальною продукцією комерційного характеру – поховала будь-які надії щодо здійснення пролетаріатом своєї соціально-революційної місії. Філософ указав на те, що вплив «мистецьких» елементів культуріндустрії на свідомість окремої людини нейтралізує силу її особистої уяви, унеможливаючи таким чином і її когнітивну активність. Культуріндустрія в такий, соціально-ідеологічний спосіб інтегрує всі суспільні версти, водночас вона диференціює основну частину населення, разом із робітництвом, та інтелектуалів, освічених людей – носіїв і «спікерів ідеалів» [1, с. 133-135]. Це відокремлення основної частини населення від праці інтелектуалів, людей, чия розумова діяльність є продуцентом теоретичне

знання, що має значення духовного блага, чітко визначає факт усюдисущого поширення феномену напівосвіченості. Адорно уважав, що протягом свого буття у ХХ сторіччі культуріндустрія виконувала функції засобу ідеологічного впливу на колективну свідомість людей, що зумовлювало отримання політичної влади над суспільством носіями авторитарних ідеологій, про що йшлося і в «Діалектиці просвітництва» [6], а після політичної поразки сприяє відновленню їхньої влади в межах посттоталітарної, формальної демократії [2, с. 13].

На переконання Адорно, напівосвіта має стійку підтримку від поширених у суспільстві «провідних образів», «мистецьких» засобів культуріндустрії, що знесилюють інтелектуальний опір свідомості будь-якої людини ідеологічним впливам індустріально-масового суспільства. Філософ назвав прагнення людини триматися цих «провідних образів» психологічним чинником, який підштовхує її до виконання акту насилля й утверджує субстанційність брехні, що він назвав властивою рисою фашистського характеру. Адорно запропонував виводити названу рису від ідеї освіти. Остання, ідеологічно сфальшована, позбавлена сили суб'єктивного мислення, аби чинити супротив «гетерономному порядку» дегуманізованій суспільності, втрачає в її межах свою сутнісну автономію і свободу. А відтак, ця ідея не здатна визначати правильне, неідеологічне формування свідомості окремої людини, яке відбувається в освітньому процесі, й «телеологічно вже приречена на занепад». Ба більше, філософ вважає, що в такому соціальному бутті не залишилося жодних засобів, які повернули б «дух до живого відчуття ідей» [1, с. 137].

Також напівосвіту пітримує самий штиб життя традиційної, сільської культури, вплив якої на модерне суспільство знерухомлює його культурний поступ [1, с. 133]. Іншим засобом такої підтримки філософ назвав колективний нарцисизм і посттоталітарний ресентимент носіїв і прибічників авторитарної ідеології, які ставляться відверто вороже до будь-яких ознак суб'єктивного мислення [1, с. 138]. Аджекогнітивна активність окремої людини, за Адорно, є потенційним засобом, який здатний виробляти опір ідеологічному фальшуванню її свідомість, що тотально усупільнює індивіда.

Філософ указав на те, що напівосвічена людина завжди змушена перейматися самозбереженням, до якого не залучена її самість [1, с. 146]. У своїй філософії освіти Адорно поставився до людської самости подібно до переконань засновника теорії психоаналізу З. Фрейда. Фрейд первинно вбачав людську самість такою, що складається з Я (ego), основної «організаційної складової психіки» людини, та Воно (id), яка є загрозою для Я, позаяк «не має ані внутрішньої організації, ані іншого завдання, окрім як задоволення інстинктивних потреб і пошуку задоволення» [5]. Відповідно до переконань Адорно, історична диференціація матеріальних і духовних потреб та цінностей, що відбулося у процесі історичної еволюції європейської культури, на середину ХХ сторіччя спричинило перемогу Воно над Я. Антропологічним

результатом поразки Я окремої людини постало, на що вказує Адорно: утрата в межах надмірно практично суспільства розуміння людиною часу свого життя, власне, розуміння свого життєвого досвіду, який складається зі спогадів про жакливі події недавнього минулого; утрата активності самосвідомості людини, що визначено тиском того самого посттоталітарного ресентимента [1, с. 137-147]. Таким чином, самозбереження людини, яка втратила силу своєї самости, зумовлює збереження ідеологічнодегуманізованого, варварського ставлення до будь-якого індивідуума, який своїм мисленням та особистою культурою відрізняється від цілісного суспільного загалу. Достоту так реагує тотально усуспільнене соціальне ціле на присутність будь-кого, хто йому нетотожний.

На переконання філософа, поборювати присутність ознак варварства в посттоталітарному суспільстві, одною з ознак якого є когнітивне «заціпеніння» [2, с. 13], здатна лише небайдужа людина. Її свідому діяльність, яку Адорно у своїх творах загалом убачав тількиантиідеологічною, стійкоживить енергієюїіндивідуальних дух–дійсне, духовне начало людини, що сутнісно перевершує її «першу» природу – родове, чи соціальне ество. Своєю силою цей дух, визначаючи «правильну» діяльність людини, бере з просвітницького спадку, що був напрацьований попередньою освітою. Однак названий дух «не розчиняється» у цілковитій тотожности із соціальним буттям, а, як пише філософ, «триматиметься за освіту», яку назване суспільство позбавило її бази, себто, як можна зрозуміти, духовно-культурної основи. Адорно завершив доповідь такими словами: «Аби вижити, освіта не має ніякоїіншої можливості, окрім критичної саморефлексії, спрямованої на напівосвіту, якою вона необхідно стала» [1, с. 150]. Дану проблематику, боротьбу духу освіченої людини проти ідеології знедуховленого суспільства, філософ продовжив у наступній доповіді, названій «Що означає «опрацювання Минулого». У тій доповіді поміж усьогоіншого була зауважена ідея повторної освіти. Її має застосувати щодо себе освічена людина, аби небайдуже, критично реагуючи на реалії ідеологічно «заціпенілого» суспільства, що чіпко тримається своєї напівосвіченості, здійснити в такому соціальному бутті ідею демократії.

Названу доповідь Адорно вперше прочитав восени того ж, 1959-го року, перед Координаційною радою з питань християнсько-єврейської співпраці. Звертаючися насамперед до представників студентства ФРН та Ізраїлю, Адорно запропонував до уваги присутніх своє бачення відповідних змін у системі вищої світи ФРН, що передовсім мусило унеможливити повернення до влади над суспільством носіїв нацистської ідеології.

Філософ зауважив явище ідеологічного тиску на колективну пам'ятьпосттоталітарного суспільства. На його переконання, ідеологія індустриально-масового суспільства, панівна в повоєнній ФРН, постає продуцентом явища суспільного примирення з носіями нацистської ідеології й насамперед прагне знищити колективну пам'ять

про їхні політичні та військові злочини – мільйони безневинних жертв, знищених у концтаборах в індустриальний спосіб – масово. Цей ідеологічний вплив на колективну свідомість дається взнаки поширенню в суспільстві поведінкової настанови, суть якої представляє світоглядна позиція «нічого не знаю», що Адорно назвав пропорційним «тупий і боягузливий байдужості» [2, с. 8]. Саме так, на думку філософа, уможлиблюється «повторне життя» нацистських організацій. Тримаючи під своїм контролем свідомість громадян ФРН, країни, яка відбудовувала промисловість та економіку, ця соціальна ідеологія намагається витиснути зі свідомості людей їхні особисті спогади про ті злочини і використовує як дієвий засіб спогади про «кращі часи» життя під «турботливою» опікою авторитарної влади [2, с. 4-13].

Адорно зауважив очеvidністьявно ворожого ставлення нацистських симпатиків у тодішній ФРН до демократії – вони, на його думку, не сприймають її як систему політичного врядування, «ідентичну самому народу», як втілення «його повноліття» [2, с. 11]. Таку ворожість до демократії він назвав явищем нового соціального відчуження, точніше – самовідчуження людей. «Використовуючи мову філософії, – зазначає Адорно, – можна сказати, що відчуженість народу від демократії відображає [добровільне] відчуження суспільства від себе» [2, с. 12]. Філософ порівняв це ставлення з ворожістю, котру пересічні люди, об'єкти ідеологічного впливу, властиво відчувають до суджень людини, яка мислить самостійно. Про це він так пише: «Людина, яка не переймається непотрібними думками, не може бути [соціально] небезпечною. Рекомендовано розмовляти на теми, узгоджені з тим, що Франц Бем так улучно назвав «негромадською думкою» [2, с. 10]. Адорно не залишив жодних сумнівів у тому, що питомою ознакою буття дійсно демократичної країни є когнітивна активність її громадян, яка визначає природну суть їхньої суспільности.

Ставлячись до демократії як до культурного явища дійсно цивілізованого суспільства, що не має загальної підтримки в суспільстві посттоталітарному, філософ запропонував своїм читачам зрозуміти її як ідею, котра має бути в певний спосіб здійснена в соціальному бутті. Отож, тодішня Західна Німеччина, на його думку, ще не спроможна постати дієвою завадою на шляху проникнення в Західну Європу авторитарної влади радянської Росії [2, с. 12-13]. Адже суспільство, колективна свідомість якого не позбулося залишкового впливу тоталітарної ідеології, не має відповідних дієвих засобів, аби встояти перед тиском будь-якої іншої, зовнішньої дегуманізованої ідеології.

Філософ визначив залишковими елементами тоталітарної ідеології, що заважають Західній Німеччині відбутися справжньою демократичною країною, наступні чинники. По-перше, завадою здійснення ідеї демократії в суспільстві євороже ставлення його членів до повторної освіти, до ідеї такої освіти, яка неідеологічна за своєю суттю. Наступним філософ назвав стійку світоглядну подібність прибічників авторитарних ідеологій,

нацистської і комуністичної, прикладом чому слугує історичний факт застосування ними свого громадянського права, аби в демократичний спосіб, на вільних виборах привести до влади над країною ці явно антидемократичні політичні потуги. Така подібність завжди зумовлює поширення влади над суспільством авторитарної особистості, чий владний авторитет породжує «сурогатну» ідентичність людей, інтегрованих у суспільство лише через її авторитет. Філософ пише: «Загалом вони можуть використовувати тільки [власне] слабке Я, а відтак потребують, як сурогат [ідентичності], ототожнення з великим колективом, знаходячи сховок саме в ньому». Спираючись на результати соціологічних досліджень структур людських характерів, що були виконані в США (вочевидь маючи на увазі результати соціологічного проєкту «Авторитарна особистість», роботу якого Адорно очолював у США), філософ вказує на те, що ті структури мають наступні ознаки: мислення, «що порівнює владу та людське безсилля», когнітивне заціпеніння та нездатність відповідно реагувати на соціальні події, конвенціоналізм, конформізм, брак здатності використовувати свій досвід, набутий у просторі цього суспільного буття. Серед тих ознак була зауважена відсутність самоосмислення окремої людини (*Selbsbesinnung*), поняття, котре перекладає через свою недосвідченість тут неправильно переклав як «саморозуміння» [2, с. 13].

Іншою завадою філософ убачає явище пристосування до реалій посттоталітарного суспільства людського загалу. Тих людей, котрі, як пише Адорно: «... прагнуть радше позбутись зобов'язання щодо власної автономії, стосовно якої вони не мають упевненості, що не зможуть її пережити, а [відтак] кидаються в топильний казан колективного Я». Також вони, через свій постоталітарний рессентимент і колективний нарцисцизм, психологічно не здатні позбутися своїх культурних, ідеологічно зумовлених уподобань. Ті люди, на переконання філософа, через ідеологічне затмарення їхньої свідомості не здатні ототожити себе з безневинними жертвами тоталітарного режиму, байдужість до яких унеможлиблює й солідарність із ними [2, с. 18-20]. За Адорно, слід зазначити, ті жертви втратили своє право на існування через ідеологічну елімінацію спільної людської волі до боротьби за Життя. Тоталітарна ідеологія вдало використовує явище пристосування й надалі визначає своїм впливом колективну свідомість людей, пасивних об'єктів впливу, – після історичної деструкції політичної системи своєї влади.

Засобом, здатним протистояти названим впливам на людську свідомість Адорно визнає нову, «демократичну педагогіку», охарактеризувавши в такий спосіб потрібне для демократизації Західної Німеччини реформування освіти. На переконання філософа, нове просвітництво, як антиідеологічна просвіта, мусить на всіх соціальних рівнях «активно протидіяти забуттю попередніх подій» [2, с. 18]. Ця просвіта передовсім має бути орієнтована на те, аби виконувати «політичне навчання» представників студентства, які здобувають освіту в університеті. До оновленого

освітнього процесу, як уважає філософ, мають бути залучені нові освітянські кадри – групи освічених людей, котрі здатні триматися критичного опору «неофіційній opinio» посттоталітарного суспільства. Також антиідеологічна просвіта може отримати підтримку з боку психологів, адже, на думку філософа, психоаналіз у вигляді теоретичного спадку З. Фрейда собою являє достоту те «критичне самоосмислення» [2, с. 20].

Адорно запропонував оновити освітній процес через збільшення викладання в університетах соціології, поєднаної з актуальними історичними дослідженнями, викладання теоретичної кримінології та психології, і постулював одним із пріоритетних завдань нової педагогіки активний захист повторної освіти. Цю повторну освіту, як можна зрозуміти, мусить застосувати щодо себе така освічена, небайдужа людина, яка усвідомлює значущість своєї ідейної особистості боротьби проти залишкового впливу на суспільство тоталітарної ідеології [2, с. 19-20]. За Адорно, названу самоосвіту здобувають освічені люди, які володіють знаннями про злочини тоталітарного режиму. Вони здатні виконати в межах оновленого освітнього процесу дієве «опрацювання Минулого», що відбудеться саме завдяки освітньому формуванню особистого розуміння молодої людини жахливих наслідків панування над суспільством тоталітарної влади. Філософ пише: «Опрацювання Минулого», [здійснене] як просвіта, по суті є таким зверненням до суб'єкта, [що зумовлює] зміцнення його самосвідомості, а отже, також і зміцнює його самість» [2, с. 21]. У такий спосіб самість молодої людини здобуває свою цілісність, що, тим самим, зумовлює її наступні практичні дії, її особисту громадську активність. Відтак вона може практично долучитися до розбудови своєї батьківщини як справжньої демократичної країни. Достоту практичної розбудови, адже, як каже філософ: «жодної простої ідеї не буде достатньо, зокрема й ідеї свободи та гуманності, які, як ми зрозуміли, у своїх абстрактних формах не мають надто великого значення для людей». На переконання філософа, антиідеологічна просвіта, яку поширюють у суспільстві нові освітянські кадри, орієнтовані ідеєю демократії, практично унеможлиблює історичне відновлення політичної влади носіїв тоталітарної ідеології, а отже унеможлиблює й поширення влади над Європою авторитаризму радянської Росії [2, с. 21].

Слід зазначити, що у деяких своїх наступних філософсько-освітніх роботах, у розмовах зі своїми ідейними однодумцями, записаних і пізніше опублікованих, Адорно звертався до теми розгляду антропологічних, внутрішніх чинників людської природи, які слід задіяти задля демократичного оновлення освітньої системи ФРН. Зокрема в наступній роботі, доповіді «Філософія і вчитель» (1961), філософ критично зауважив факт нерозуміння претендентами на посаду гімназійного вчителя до іспиту з філософії, складання котрого є умовою отримання цієї посади, і протиставив цьому явищу свідоме ставлення до своєї роботи

«духовними людьми», власне, інтелектуалів. Характерною особливістю ставлення до власної роботи останніх, «духовних людей», філософ визначив виконання ними самоосмислення, такої когнітивної дії, котра спрямована на здобуття сенсу діяльності, до якої вони залучені [3, с. 6-9].

У названій доповіді Адорно здійснив критичний напад на соціокультурні підстави, що спричиняють формалістичне дотримання Правил складання іспитів кандидатів на посаду гімнаційного викладача. Адорно взяв до уваги те, що ті молоді науково-педагогічних працівників не здатні зрозуміти духовно-емансипаційну суть філософії, а отже й не розуміють мету проведення названого іспиту. На переконання філософа, однією з підстав цього явища є тенденція дотримання в повоєнних університетах ФРН засад наукового пізнання. Ця тенденція має зв'язок зі ставленням деяких майбутніх учителів до будь-якого теоретичного знання як до привласненого у споживацький спосіб, що світоглядно зумовлено культурою тодішнього суспільства споживання. Адорно зауважив також і байдужість, відсутність їхньої любові до власної освітянської роботи, а отже й до своїх вихованців. Філософ стверджував, що такі вчителі, байдужі до свого фаху, не мають до нього поклонання. Ознаками відсутності поклонання до освітянської праці Адорно визначив інтелектуальну недбалість, провінційність мовлення і нездатність зрозуміти людську свободу як духовну цінність. Подібні науково-педагогічні працівники, на його переконання, неспроможні пропонувати нове знання своїм студентам як за допомогою добірного усного мовлення, так і за допомогою досконалого письмового викладу [3, с. 6-7].

Цілком іншою Адорно запропонував убачати людину, яка має особистий інтерес до філософії, що є, на його думку, природною ознакою її духовного зростання. Філософ доволі відверто порівняв ширість такого інтересу до філософії деяких студентів, які здобувають університетську освіту, з власним ставленням до цього емансипаційно-духовного знання. Є очевидним, що все свідоме життя Адорно застосовував філософське мислення достоту як критичне, аби в такий спосіб уможливити поширення в соціальному бутті засад цивілізованого співжиття людей.

На переконання філософа, духовне зростання окремої людини починається з найранішої «фази» біологічного розвитку людини – життєвої стадії первинної, культурної незіпсованості людини. Адорно про це так пише: «Ця фаза має об'єктивний зміст, яким є незадоволення щодо явної безпосередності речі, що являє собою досвід сприйняття її зовнішнього вигляду. Названу фазу переростають, однак стають вимогливими щодо самих себе, якщо добровільно в цю фазу занурюються. Інтелектуальне зростання, що я зауважив, є одним цілим із тим зануренням. Будь-хто відчуває у глибині самого себе певну нестачу» [3, с. 23-24]. Через відчуття цієї глибинної нестачи, втілення надосконаlosti власної культури, окрема людина, залучається до процесу свого духовного

зростання, що, за Адорно, є нічим іншим як процесом її індивідуалізації, її творення себе як індивідуума. У названому процесі вона здійснює себе духовною людиною достоту тоді, коли засвоює знання, потрібні для розуміння свого фахового обов'язку. Використовуючи саморозуміння та саморефлексію, вона спроможна самостійно збагнути сенс своєї педагогічної роботи, яку мусить сумлінно і терпляче виконувати задля практичного здійснення в суспільстві гуманістичних ідеалів попереднього філософського знання [3, с. 6-7].

У розмові з професором Гельмутом Бекером, західнонімецьким освітянином і політичним публіцистом, що була опублікована за назвою «Виховання – навіщо?» (1966), Адорно теж застосував поняття духовної людини й ще раз зауважив життєво первинну стадію біологічного розвитку людини, що передусє статей зрілості. Осмислюючи мету правильного виховання молоді людини, яка мусить відбутися завдяки антиідеологічному оновленню освітнього процесу, Адорно та Бекер у цій бесіді ототожили поняття духовної людини та повнолітньої людини. Визовання справжнього, ідеологічно незіпсованого повноліття молоді людини німецькі інтелектуали запропонували розпочинати з раннього періоду її життя, початку її статевого дозрівання.

Невимущено спілкуючися, Адорно та Бекер констатували як очевидне те, що тодішня освіта все ще тримаєть традиційних засад виховання, що зумовлює формування раціональної адаптації молоді людини до соціального світу і збільшує міру її конформізму, а отже й деперсоніфікує її. Вони ґрунтовно розглянули явище первинного, дошкільного виховання дитини, і взяли до уваги особливості періоду статевого дозрівання, запропонувавши зрозуміти їх можливими чинниками успішного подолання засобів традиційного виховання. Адорно та Бекер дійшли такої спільної думки: нова освіта, здійснюючи оновлене виховання, мусить дієво застосовувати у своєму процесі спонтанність особистого мислення дорослої людини, що є визначальною ознакою її інтелектуального повноліття. Спираючися на інтелектуальне повноліття освітянина, єдність освіти та виховання сприятиме процесу індивідуалізації молоді людини, практично елімінуючи ідеологічну тенденцію збереження у вихованні принципу антиіндивідуалізму.

Адорно виразив у цій розмові своє ставлення до освітнього виховання, конче потрібного для демократизації західнонімецького суспільства, сказавши наступне: «Останнє (виховання; В.Б.) не є так званим формуванням людей, позаяк ніхто не має права іззовні формувати людей; але це виховання також не є простим передаванням знань, доволі часто представлене як неживе та матеріальне, але являє собою створення правильної свідомості. Це мало б водночас надзвичайне політичне значення; його ідея, як то кажуть, є політично зумовленою. Це означає наступне: демократія, котра не тільки функціонує, але й зобов'язана працювати відповідно до свого поняття, вимагає [виховання розумово] повнолітніх людей.

Здійснену демократію можна представити лише як суспільство [таких] повнолітніх людей» [8, S. 112]. Відповідно до переконань філософа, оновлена освіта мусить виконати основне просвітницьке завдання – своєю роботою вона виховуватиме представників західнонімецького юнацтва соціально активними людьми. Ця освіта повинна виховувати їх як молодь демократичного суспільства, як молодих, політично повнолітніх громадян, котрі мусять самостійно застосовувати власний розум у суспільстві, що зумовить стійку розбудову його як громадянського суспільства.

Висновок. Критичні філософські роботи німецького філософа-неомарксиста Теодора Адорно мають об'єктивну теоретичну цінність для нашої країни, яка мусить стійко боронитися від гібридного нападу східного агресора, а також повинна застосувати дієві засоби, аби нарешті подолати залишковий вплив радянської ідеології на колективну свідомість свої громадян. Цілком очевидно, що залишкове превалювання радянської культури і світогляду, а отже й ідеології, в інформаційному просторі нашої країни, – це чинник, що зумовлює поширення явища громадянського інфантилізму серед людей, котрі живуть на українській землі. Через це вони залишаються формальними громадянами України, не мають ідентичності українського Громадянина, і за звичкою чітко тримаються своєї радянської ідентичності, радянської культури, освіти та виховання, позаяк не мають духовного коріння в українській землі. Ті люди цілком байдужі до трагічних моментів історії українського народу, жодним чином не здатні солідаризуватися з жертвами злочинів радянського режиму. Вони не переймаються дійсними проблемами актуального буття українського суспільства, не прагнуть самостійно зрозуміти справжню мету свого існування на нашій землі, що вправно контролює та підтримує інтерес реальної соціальної влади, яку представляє антиукраїнський олігархат – власник корумпованих засобів масової інформації. Цей новітній компраторський капітал, ідеологічно вихований радянською культуріндустрією, через систему формальної демократії приводить до влади над Україною фахово некомпетентних людей, політичних неуків, ба більше, явно антинародну політичну потугу. Останнє уможливлено, слід зазначити, через творення його тотально корумпованою культуріндустрією у нашому суспільстві культу безкультур'я, особистого невігластва, бездумного споживання матеріальних благ. Достоту тому принципова критика Адорно соціальної системи пізнього капіталістичного суспільства, його освітньої системи, системного теоретичного знання, чинника його ідеологічної підтримки, є цілком актуальна для українського суспільства. Здійснивши у своїх філософсько-освітніх роботах критичний напад нового просвітника на освітню систему посттоталітарного суспільства, яка поширює в суспільстві явище напівосвіченості, Адорно експлікував суть діяльності дійсно освіченої людини, інтелектуала, духовної людини, котра мусить сумлінно виконувати

свою працю, насамперед просвітницьку роботу, у суспільстві бездумного споживання. Така небайдужа людина, скориставшись ідейною підтримкою Адорнової емансипаційної теорії, розуміє вимоги до себе власного духу, усвідомлює здобуття антиідеологічної самоосвіти як духовну потребу свого ества. Духовна людина здатна виконувати самоосмислення, когнітивну дію, спрямовану на самостійне здобуття сенсу своєї діяльності, також вона отримує цілісність та силу своєї самости завдяки саморефлексії. Як освітянин, духовна людина свідомо залучається до «політичного виховання» представників української молоді, що зумовлює поширення серед них «політичного повноліття», втілення природної, свідомої діяльності громадянина справжньої демократичної держави. Її ідентичність громадянина, як небайдужої особистості, виникає завдяки особистому ототожненню з численними жертвами тоталітарного режиму і плеканню історичної пам'яті про них. Особливого, моральнісного значення набувають спільні, солідарні зусилля духовних людей, насамперед освітян, спрямовані на стійке формування в нашій країні громадянського суспільства, суспільності дійсно вільних людей, тих, кому потрібно мати духовне коріння в українській землі. Й ці зусилля уможливлено завдяки спільному розумінню всіх вільних людей значущості ідеї демократії. Своєю працею вони здійснять цю ідею в посттоталітарному суспільстві, застосовуючи її як засіб стійкої інтелектуальної боротьби проти влади будь-якої соціальної ідеології, насамперед проти будь-якої авторитарної ідеології.

Список використаних джерел

1. Адорно Теодор. Теорія напівосвіти / (переклад з німецької М. Култаєвої). Філософія освіти / Philosophy of Education. 2017. 20 (1). – К.: 2017. – С.128–152.
2. Адорно Теодор. Що означає «опрацювання Минулого?» / (переклад із німецької В. Брижніка). Філософія освіти / Philosophy of Education. 2018. 22(1). – К.: 2018. – С.6–24.
3. Адорно Теодор. Філософія і вчитель / (переклад із німецької В. Брижніка). Філософія освіти / Philosophy of Education. 2018. 23(2). – К.: 2018. – С.6–31.
4. Гегель І.В.Ф. Феноменологія духу. – К.: Основи, 2004. – 548 с.
5. Кларк Маргарет. Отношения Эго и Самости в клинической практике: путь к индивидуации. – М.: Когито-Центр, 2013. – 96 с.
6. Adorno T., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. – Amst.: Querido, 1947. – 310 S.
7. Adorno T. Thesen über Bedürfnis / Soziologische Schriften I. – Fr. am M.: Suhrkamp, 1977. – S.392-395.
8. Adorno T. Erziehung – wozu? / Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit H. Becker, 1959-1969.– Fr. am M.: 1970. – S.110-125.

References

1. Adorno T. Теорія напівосвіти / Philosophy of Education. 2017. 20 (1). – P.128–152.
2. Adorno T. What does «processing of the Past» mean / Philosophy of Education. 2018. 22(1). – P.6–24.
3. Adorno T. Philosophy and Teachers / Philosophy of Education. 2018. 23(2). – P.6–31.
4. Гегель І.В.Ф. The Phenomenology of Spirit. – K.: Osnovy, 2004. – 548 p.

5. Кларк Маргарет. The relationship of the Ego and Self in clinical practice: path to individuation. – М.: Kogito-Centr, 2013. – 96 p.

6. Adorno T., Horkheimer M. Dialectic of Enlightenment. – Amst.: Querido, 1947. – 310 p.

7. Adorno T. Theses about necessity – Fr. am M.: Suhrkamp, 1977. – P.392-395.

8. Adorno T. Upbringing – why? – Fr. am M.: 1970. – P.110-125.

УДК 331.107.339.138.303.442.4

**ОПЕРАЦІЙНА АНАЛІТИКА
ЯК СУЧАСНИЙ ТРЕНД****OPERATIONAL ANALYTICS
AS A MODERN TREND****Варенко В. М.,**

кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри документознавства та інформаційно-аналітичної діяльності, Київський національний університет культури і мистецтв (Київ, Україна), e-mail: varenko_v@ukr.net, ORCID 0000-0002-6528-560

Varenko V. M.,

Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Documentation and Information-Analytical Activity, Kyiv National University of Culture and Arts (Kyiv, Ukraine), e-mail: varenko_v@ukr.net, ORCID 0000-0002-6528-560

Мета дослідження. У статті висвітлюються сучасні погляди на операційну аналітику, як новий тренд в інформаційно-аналітичній діяльності, як об'єктивний процес, вимога часу, тенденції, що постають в період змін, видозміна самої аналітики, її пристосування до них. **В дослідженні застосовані методи опису, спостереження, узагальнення та системного підходу. Наукова новизна** роботи полягає в узагальненні і систематизації нових тенденцій в інформаційно-аналітичній діяльності в межах одного дослідження. **Основні висновки.** Новий тренд - безперервна, онлайн, операційна аналітика швидко завойовує собі життєвий простір, змушуючи фахівців з інформації повсякчас пристосовуватись до нових умов.

Ключові слова: операційна аналітика, інформаційні технології, управлінське рішення.

The aim of the study. The article covers modern views on operational analytics, as a new trend in information and analytical activity, as an objective process, time requirement, trends emerging in the period of change, modification of the analytics itself, its adaptation to them. The study uses description, observation, generalization, and systematic approaches. **The scientific novelty of the work is to summarize and systematize new trends in information and analytical activities within one study. The main conclusions.** A new trend - continuous, online, operational analytics is quickly gaining a living space, forcing information professionals to adapt to new conditions at all times.

Keywords: operational analytics, information technologies, management decision.

Актуальність теми дослідження. Поява операційної аналітики (прибл. 2014 рік [7, с. 50]) – об'єктивний і незворотний процес. Описова або «традиційна» аналітика, яка аналізувала офлайн-інформаційні потоки минулого, щоб певним чином спрогнозувати майбутню поведінку об'єкта, процесу, явища, сьогодні часто неефективна. Сучасний світ настільки мінливий, непередбачливий, «кризовий», потоки інформації настільки великі і неструктуровані, що «...аналітична обробка такого роду інформації складна, можлива не завжди, так як цього не дозволяють класифікація аналітиків, брак часу, слабка методологічна озброєність, відсутність доступу до закритої інформації і т. д. В підсумку реальну інформацію, що адекватно і об'єктивно відображає справжній стан справ із конкретного питання, аналітику вивести дуже складно» [4, с. 395]. Отже, аналітики/управлінці змушені пристосовуватись до нових умов і це є серйозною,

актуальною проблемою. Зрештою, це і стало однією із причин появи операційної аналітики, що визначає дії фахівця, необхідні для досягнення мети в реальному часі (онлайн).

Аналіз досліджень і публікацій. На жаль, із зрозумілих причин публікацій небагато, тема потребує нових, ґрунтовних досліджень. Маємо праці Білла Френкса [7; 8], Тома Девенпорта і Джоани Харріс [1], Джозефа О'Коннора [6], Еріка Шміда [9], Брайана Кліфтона [3], Юрія Курносова [4], Дмитра Меліхова і Ігоря Сарматова [5] та інших фахівців.

Білл Френкс, провідний аналітик американської компанії Teradata, викладач Міжнародного інституту економіки, в своїх працях «Приборкання великих даних» [8] та «Револуція в аналітиці» [7], якраз і приділяє пильну увагу новому тренду – «операційній аналітиці» та тим глобальним суспільним змінам, що відбуваються. На його думку, традиційна, офлайн, описова аналітика вже не здатна впоратися із сучасними викликами. Дослідник розтлумачує поняття «операційна аналітика» та окреслює її особливості і переваги. В роботі «Приборкання великих даних» автор констатує доконаний факт, що вже прийшла епоха цілком нових підходів в аналітичній сфері і у використанні великих об'ємів даних. Білл Френкс характеризує поняття «великі дані», їх значення в аналітиці, подає нові методи і технології роботи з ними, а також розкриває принципи новітньої, «операційної» аналітики, яка однозначно вплине на подальший розвиток всього людства. В іншій праці, «Револуція в аналітиці» дослідник зазначає, що в сучасних умовах техногенної революції підхід до практичного застосування аналітики швидко змінюється. У зв'язку зі змінами, що відбуваються, автор вводить новий термін «операційна аналітика». Як констатує Білл Френкс, «Організації, які хочуть розквіту, а не просто виживання, повинні перетворити себе зверху донизу. Висока якість операційних дій стає обов'язковою, а шлях до такої якості лежить через аналітику. В планах кожного керівника повинен бути перехід до прийняття кожного рішення на основі аналітики і впровадження кращих рішень в усі операційні процеси» [7, с. 53]. Нова аналітика, на думку автора, може застосовуватись як окремо, так і в інтеграції з існуючими в організації бізнес-процесами та системами. Фахівець наголошує, що «усвідомлюємо ми це чи ні, операційна аналітика уже постійно працює навколо нас, впливаючи на наше життя» [7, с. 24]. Зазираючи в майбутнє, Білл Френкс зазначає, що «...з часом операційна аналітика набагато збільшить кількість аналітичних процесів, які потрібно створювати і швидкість, з якою аналітика буде реалізовуватись» [7, с. 37].

В роботі Тома Девенпорта і Джоани Харріс «Аналітика як конкурентна перевага. Нова наука перемагати» [1] автори акцентують увагу на тому, що тепер неефективним і повільним компаніям, які не готові до змін, просто не залишиться жодного шансу вижити. Цю ж думку виголошує і відомий фахівець зі стратегічного Пітер Друкер: «...марна

справа ігнорувати зміни і прикидатися, що завтра буде таким же як вчора, тільки ще краще... З великою ймовірністю можна передбачити, що мало хто із сьогоднішніх лідерів в розвинених сферах, як наприклад, бізнес, освіта, охорона здоров'я, виживе в найближчі 30 років, а ті, хто виживе, кардинальним чином зміняться. Але виявити наперед зміни, які будуть необхідними для виживання в період змін, всеодно, що благополучно пережити цей період. Що-небудь передбачити тут надто складно – практично неможливо» [2, с. 129]. Тому організації, щоб вижити, повинні еволюціонувати, і їх найважливішими активами стануть знання та інформація. Автори наголошують, що провідні компанії не просто збирають і зберігають великі обсяги інформації, а повністю вибудовують свою конкурентну стратегію на нових знаннях. І секрет їх успіху в аналітиці – сучасних методах кількісного і статистичного аналізу і прогнозного моделювання, а також потужних інформаційних технологій. Фахівці виділяють три напрямки конкурентної аналітики: прийняття розумних рішень, ефективне виконання рекомендацій і здатність отримувати всю можливу цінність від бізнес-процесів до останньої краплі. На допомогу прийде «більш широке використання спеціалізованих апаратно-програмних комплексів для бізнес-аналітики (операційної аналітики), більш автоматизоване прийняття рішень, візуалізація аналітики, прогнозне моделювання та аналіз неструктурованих текстів» [1, с. 235-236].

Джозеф О'Коннор в роботі «Системне мислення. Пошук неординарних творчих рішень» [6] робить безапеляційний висновок-пораду управлінцям: «На довгу перспективу найкраще працює той, хто вмє пристосовуватися, а не той кого добре адаптували... Адаже часи змінюються. Контекст змінюється... Кожне рішення породжує нові проблеми. Час, коли ви найбільш успішні, – це час, коли ви маєте планувати наступний крок, думати над новою ідеєю, опановувати новий ринок. Не намагайтеся змінюватися разом зі змінами, змінюйтеся раніше, інакше вам доведеться змінюватися під тиском» [6, с. 217-218].

Цю ж думку в своїй інтерпретації виголошує Ерік Шмідт в праці «Новий цифровий світ» [9]. На думку автора, фахівці/управлінці будуть змушені переосмислити свою діяльність, змінити плани на майбутнє, а також скоригувати використовуваними методи ведення справ, бо «... в майбутньому ніхто – ні найбільш могутні, ні найбільш безправні – не зможуть перебувати осторонь від змін, які в багатьох випадках будуть епохальними» [9, с. 13].

Практичні можливості сучасної аналітики розкриває Брайан Кліфтон у професійному путівнику «Google Analytics для професіоналів» [3]. Автор радить, як оцінити ефективність роботи веб-сайту, як аналізувати зібрані дані, як успішно використовувати Google Analytics для веб-аналітики.

У фундаментальній праці Юрія Курносова «Аналітика як інтелектуальна зброя» [4] поряд з основоположними питаннями про сутність,

структуру і завдання аналітики, методологію і технологію прикладної аналітичної діяльності висвітлюється проблема появи «нової аналітики», аналітики XXI століття [4, с. 394], хоча при цьому автор і не використовує саме поняття – «операційна аналітика». Дослідник називає характерні ознаки цього явища, такі як необхідність обробляти величезні обсяги інформації, поєднувати в своїй діяльності штучний і людський інтелекти, використовувати і поєднувати в одне ціле віртуальне і реальне середовища тощо.

Практичне спрямування має робота українських вчених Дмитра Меліхова і Ігоря Сарматова «Веб-аналітика: крок до досконалості» [5]. Автори склали унікальну збірку інформаційно-аналітичних матеріалів, де акумулювали великий обсяг теоретичних і практичних матеріалів, які будуть корисні як початківцям, так і професійним аналітикам. Наприклад, як правильно використовувати веб-аналітику, застосовувати методи аналізу веб-сайтів, аналізувати поведінку і дії відвідувачів сайтів і т.д.

Мета дослідження. Новий тренд «операційна аналітика» стали метою нашого дослідження.

Виклад основного матеріалу. Сучасний світ безперервної цифрової взаємодії і комунікації беззастережно спонукає фахівця/управлінця до нової аналітики, онлайн-аналітики. З'явився новий тренд – операційна аналітика. Справді, сьогодні багато управлінських рішень можуть прийматись роботизованими алгоритмами (машинами) без суб'єктивного втручання людини. Аналітика операційного рівня ґрунтується на побудові всередині організації цифрового механізму збору і переробки всіх можливих даних як із внутрішнього так і зовнішнього середовища. Це забезпечує від помилок (відсутній суб'єктивний людський фактор) говорить про ризики і, головне, аналізує вдалі і невдалі (і чому невдалі) приклади із власної практики, при цьому визначаючи дії управлінця, необхідні для досягнення мети в реальному часі.

Білл Френкс сформулював визначення «операційна аналітика». На його думку, «це інтегровані автоматизовані процеси прийняття рішень, що передбачають і реалізують управлінські дії в рамках «реального часу прийняття рішення». Як тільки операційно-аналітичний процес отримує схвалення і запускається, він починає автоматично приймати тисячі і мільйони рішень» [7, с. 45]. Дослідник вважає, що операційна аналітика, як явище, «інтегрує традиційну аналітику в бізнес-процеси і автоматизує прийняття рішень з тим, щоб тисячі повсякденних рішень приймалися під час аналітичних процесів без будь-якого втручання людини» [7, с. 24]. Така аналітика забезпечує принаймні від суб'єктивізму в прийнятті управлінських рішень, а онлайн-режим додає оперативності, миттєвого реагування на всі процеси, явища, події, що відбуваються. Аналітик набуває нових ознак – оператора, інтегратора аналітичних висновків, пропозицій.

Які характерні риси сучасної, трендової операційної аналітики? Їх, як мінімум, чотири:

По-перше, операційна аналітика інтегрована і автоматизована. В минулому, як ми пам'ятаємо, організації вели аналітику в режимі офлайн і потім передавали її результати всім споживачам, щоб ті використовували їх для прийняття рішень. Людина брала участь як в побудові аналітичного процесу так і в його реалізації. Операційна ж аналітика все виконує всередині операційних систем в автоматичному і інтегрованому режимі без втручання людини, що забезпечує від помилок.

По-друге, операційна аналітика наперед пропонує дії. Вона виходить за рамки описової і навіть прогностичної – вона прописує дії. Не просто рекомендує, яку найкращу пропозицію зробити замовнику, а дійсно наперед прописує цю пропозицію, віддавши розпорядження відповідній системі.

По-третє, операційна аналітика приймає рішення. Її процеси не тільки прописують чи рекомендують, але й приймають рішення, а потім виконують дії, які з них випливають. Цим вона кардинально відрізняється від традиційної аналітики, до аналіз спонукає лише до рекомендацій, а людина/виконавець вирішує, приймати їх чи відхилити, дивлячись на результати аналізу. Остаточне рішення приймає людина, а підставі якого виконуються подальші дії.

По-четверте, операційна аналітика здійснюється в рамках реального часу прийняття рішення, тобто онлайн. Операційна аналітика не може собі дозволити чекати до наступного сеансу пакетної обробки – вона повинна здійснюватись негайно, щоб прийняти необхідне рішення і виконати його. В цьому величезні переваги операційної аналітики [7, с. 44-45].

Новому тренду, операційній аналітиці притаманні нові характеристики, що впливають з нових умов роботи з інформацією. Виділимо деякі, на нашу думку, ключові ознаки сучасного інформаційно-аналітичного процесу.

Першою ознакою назвемо здатність обробляти багатомірні і невимірні (безмежні) масиви формальної інформації у вигляді текстів, відео- і звукового ряду.

Друга ознака - спроможність сповна використовувати штучний інтелект. Сьогодні запускаються десятки, сотні проектів з використанням штучного інтелекту. Можна виділити Pave AI (<http://www.paveai.com>) – виділяє із потоку даних Google Analytics окрему, потрібну інформацію і дає конкретні рекомендації. Lingia (<http://www.lingia.com>) – performance-платформа, в яку доданий аналіз охоплення аудиторії і успішності роботи «агентів впливу». Protagonist (<http://www.protagonist.com>) – аналізує асоціації і уявлення аудиторії про бренди і глибокі мотивації людей. В результаті інтеграції людського і штучного (машинного) інтелектів відбувається злиття в один аналітичний процес (і відповідно – продукт) офлайн і онлайн-аналітики.

Наступна ознака - здатність використовувати візуалізацію інформації. Сьогодні навряд чи можливо зацікавити споживача інформації сухими, нудними фактами, даними про об'єкт дослідження.

Слід враховувати психологічні фактори сприйняття (налаштованість, упередженість, приязнь-неприязнь тощо), власний досвід замовника (знання з відповідної сфери, результати попередніх досліджень тощо). Як наслідок, виходить нерадінна картина – якісно зроблена робота може здатись замовнику повною маячнею. Щоб цього не сталося – необхідно відповідним чином оформити готовий матеріал і піднести споживачу. Представлена інформація повинна бути зрозумілою тому, на кого вона розрахована, повинна мати привабливий вигляд. Отже, матеріал, по можливості, повинен бути візуалізованим. В результаті сухі дані стануть привабливими, доступними і зрозумілими нефахівцям. В цьому допоможуть: Sisence (<http://www.sisence.com>) – робить аналіз даних із великої кількості джерел доступним, використовує візуалізацію; Thoughtspot (<http://www.thoughtspot.com>) – збирає дані із соцмереж, точок продажу, сховищ даних в прості і доступні дашборди; Stories (<http://www.stories.bi>) – створює із даних «історії».

Ще одна ознака - використання голосових і мовних інтерфейсів. За прогнозами фахівців, до 2020 року половина всіх пошукових запитів будуть голосовими. На протязі декількох останніх десятиліть людина взаємодіяла з комп'ютером за допомогою клавіатури і миши. Ця технологія відходить в минуле. Обробка природної мови стала одним із найбільш вагомих покращень комп'ютерних інтерфейсів. Зараз практично всі прилади дозволяють користувачам використовувати людську мову. Отже, відкриваються нові можливості для бізнес-аналітики, управлінської аналітики, що значно полегшують використання аналітичних додатків співробітникам в межах всієї організації.

Операційна аналітика надає можливість зближення інформаційних технологій і аналітичних інструментів в процесі роботи з інформацією. Сучасна аналітика, так звана «розширена аналітика» інтегрує в себе нові аналітичні системи, що об'єднують різноманітні рішення і інструменти, підключення різноманітних засобів, бібліотек, активів. В технологіях з'являється розпізнавання людської мови, доповнена і віртуальна реальність, машинне навчання, інтернет-речей і т. п. Аналітика інтегрується зі штучним інтелектом і машинним навчанням. Потік даних з різних приладів буде настільки великим, що тільки з допомогою штучного інтелекту можливо буде аналізувати ці великі об'єми даних і видавати потрібні результати. Різноманітні технології будуть об'єднуватись і перетинатись одна з одною, щоб забезпечити найвищу ефективність аналітики. Розширена аналітика наступного покоління зможе автоматично підготовлювати і очищати дані, створювати звіти і панелі, визначати і оцінювати ключові ідеї, відповідати на питання «А що буде, якщо...?», видавати пропозиції і виявляти приховані закономірності в океанах даних. І то все в режимі реального часу.

Операційна аналітика – всеохоплююча аналітика, що максимально швидко впливає на всі

процеси і явища. На нашу думку, швидкість прийняття рішень (не на шкоду якості) – найбільше досягнення операційної аналітики. Як справедливо зазначає Білл Френкс, «операційна аналітика дозволяє організації прийняти найкраще рішення в будь-який момент часу. Використання ж для аналітики даних, які застаріли всього лише на декілька хвилин, може призвести до несприятливих, а то й глибоко помилкових рішень»[7, с. 52].

Чи вдасться комусь уникнути процесу інтеграції традиційної аналітики в операційну? Відповідь однозначна – ні! Білл Френкс зазначає, що «усвідомлюємо ми чи ні, але операційна аналітика уже постійно працює навколо нас, впливаючи на наше життя»[7, с. 24], а тому, ігноруючи процес, за словами автора, «легко запізнитись назавжди».

Висновки. Запропонований новий тренд «операційна аналітика» наполегливо входять в наше життя і фахову діяльність кожного аналітика/управлінця. Без сумніву, зміни відбуваються так швидко й радикально, що попереду нас чекає абсолютно новий віртуальний світ технологій та реалій. Сучасний аналітик стає оператором штучних машин, інтегратором класичної, офлайнної та нової, онлайнної аналітики, а також розширеної аналітики. Нова, безперервна, онлайннова, операційна аналітика буде швидко завойовувати собі життєвий простір, змушуючи фахівців з інформації повсякчас пристосовуватись до нових умов. Швидкість і гнучкість прийняття рішення, доступність аналітичних інструментів в точці прийняття рішень роблять операційну аналітику незамінним інструментом в сучасній діяльності аналітиків/фахівців.

Список використаних джерел

1. Дэвенпорт Том и Харрис Джоан. Аналитика как конкурентное преимущество. Новая наука побеждать./ Том Дэвенпорт и Джоан Харрис. - Санкт-Петербург: «Бест Бизнес Букс», 2010. – 256 с.
2. Друкер Питер. Задачи менеджмента в XXI веке./ Питер Друкер. – Москва: Издательский дом «Вильямс», 2002. – 272 с.
3. Клифтон Брайан. Google Analytics для профессионалов./Брайан Клифтон. – Москва: Диалектика, 2012. – 608 с.
4. Курносоев Ю.В. Аналитика как интеллектуальное оружие./Юрий Курносоев. – 2-е изд. – Москва: Ритм, 2015. – 613 с.
5. Мелихов Д.С., Сарматов И.И. Веб-аналитика: шаг к совершенству./ Д.С. Мелихов, И. И. Сарматов. – Киев: Аналитика. Интелект. Сервис, 2010. – 112 с.
6. О'Коннор Джозеф. Системне мислення. Пошук неординарних творчих рішень./Джозеф О'Коннор. – Київ: Наш формат, 2018. – 240 с.
7. Фрэнкс Билл. Революция в аналитике. Как в эпоху Big Data улучшить ваш бизнес с помощью операционной аналитики./Билл Фрэнкс. – Москва: Альпина Паблшер, 2018. – 320 с.
8. Фрэнкс Билл. Укрощение больших данных: как извлекать знания из массивов информации с помощью глубокой аналитики./Билл Фрэнкс. – Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2014. – 352 с.
9. Шмидт Эрик. Новый цифровой мир. Как технологии меняют жизнь людей, модели бизнеса и понятие государств./Эрик Шмидт. – Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 368 с.

References

1. Davenport, Tom y Xarrys, Dzhoan. (2010). Analytika kak konkurentnoe preymushhestvo. Novaya nauka pobezhdat. Sankt-Peterburg: «Best Byznis Buks» [in Russian].
2. Druker, Pyter. (2002). Zadachy menedzhmenta v XXI veke. Moskva: Yzdatelskyj dom «Vyl' yams» [in Russian].
3. Klyfton, Brajan. (2012). Google Analytics dlya professionalov. Moskva: Dyalektyka [in Russian].
4. Курносоев, Ю.В. (2015). Analytika kak yntelektualnoe oruzhye. Moskva: Rytm [in Russian].
5. Melyxov, D.S., Sarmatov, Y.Y. (2010). Veb-analytika: shag k sovershenstvu. Kyev: Analytika. Yntelekt. Servy's [in Russian].
6. O'Konnor, Dzhozef. (2018). Systemne myslennya. Poshuk neordynarnyx tvorchyx rishen. Ky' yiv: Nash format [in Ukrainian].
7. Franks, Byll. 2018. Revolyuciya v analytike. Kak v epoxu Big Data uluchshyt vash byznis s pomoshhyu operacyonnoj analytiki. Moskva: Alpyna Pablysher [in Russian].
8. Franks, Byll. (2014). Ukroshhenye bolshyx danyx: kak yzvlekat znanyya yz massyvov ynformacyy s pomoshhyu glubokoj analytiki Moskva: Mann, Yvanov y Ferber [in Russian].
9. Shmydt, Эрик. (2013). Novyj cyfrovoy myr. Kak texnologyy menyayut zhyzn lyudej, modely byznesa y ponyatyie gosudarstv.Moskva: Mann, Y'vanov y' Ferber [in Russian].

УДК 1(091)

**ФЕНОМЕН ІНТУЇЦІЇ
В ІСТОРІЇ АНТИЧНОЇ ДУМКИ**
**THE PHENOMENON OF INTUITION
IN THE HISTORY OF ANCIENT THOUGHT**

Верланов Д. С.,
аспірант кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін, Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка (Полтава, Україна),
e-mail: dmitriympk@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7334-1330

Verlanov D. S.,
postgraduate of philosophy and socio-political disciplines department, Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine),
e-mail: dmitriympk@gmail.com,
ORCID: 0000-0001-7334-1330

Проводиться семантико-етимологічний аналіз текстів античних авторів, з цілю визначити поняття і терміни, що репрезентують феномен інтуїтивного пізнання. З'ясовано, що в античний період не існувало особливої інтуїтивістської концепції, але це не значить, що явище інтуїції було невідомим. Навпаки, в текстах античних авторів ми знаходимо розмаїття поглядів і думок, які стосуються природи безпосереднього знання. Дослідження процесу еволюції поняття «інтуїція», а також термінів, що його виражають, збагачує наше уявлення про інтуїтивне пізнання й наближає до його розуміння.

Ключові слова: інтуїція, антична філософія, ум, споглядання, проникливість, дивінація, фронезис.

The paper focuses on semantic and etymological analysis of classical Greek and Latin texts in order to identify the terms and concepts that were utilized by ancient Greek and Roman authors to describe the phenomenon of intuition. The author states that although in the classical period it is impossible to speak of any particular intuitivist conception, but it does not mean that the ancient thinkers remained unaware of the phenomenon of intuition. In the ancient text one may find a profound diversity of views and insights, concerning the nature of immediate knowledge. The study of history and evolution of the concept of intuition as well as of the correlated terms can considerably enrich our image of the intuitive knowledge, and enable our rather more profound understanding of it.

Keywords: intuition, ancient philosophy, mind, contemplation, insight, divination, prudence.

Постановка проблеми. З моменту зародження філософської думки існувало уявлення про особливий устрій та первинні пізнавальні здібності людського ума, або інтелекту, що дають, на відміну від логічно влаштованого мислення, істинне знання начал (ἀρχή) суцього. Не фізичні теорії, які досліджують природні феномени, а саме явища свідомості залишались на першому плані до самого початку Нового часу. «Не логіка побудови теорії, а логіка “побудови” інтелекту, що створює теорію, логіка зумовленості до творчості була в центрі філософського уваги» – пише В. С. Біблер [2, с. 86]. Творчий початок в людині, що проявляється в таких здібностях, як безпосереднє осягнення вихідних ідей і істин теоретичного знання, моментальне схоплення суті проблеми та її вирішення, передбачення майбутніх подій, – і все це без допомоги доказів і дискурсивного мислення, – отримав в Нові часи назву «інтуїція» – загальноживаного понині поняття, яке з'явилося

в результаті протиставлення внутрішнього ідеалізованого образу предмета та ізолюваного від суб'єкта предмета ідеалізації, який можливо побачити тільки «очима розуму» [2, с. 121]. До цієї події, – розділення на суб'єкт і об'єкт, – ми безумовно зустрічаємо розмаїття понять і термінів, що намагаються визначити й описати феномен інтуїтивного пізнання. В античний період такі спроби були обумовлені різним розумінням природи й механізмів функціонування цього явища, а також несхожими мовними традиціями. Семантико-етимологічний аналіз текстів античних авторів, як грекомовних, так і латиномовних, спрямований на визначення термінів і понять, що прямо або конотативно відповідають значенню поняття інтуїція, наближає нас до розуміння природи такого складного явища як інтуїтивне пізнання.

Аналіз досліджень і публікацій. Грунтовні і безпосередні історико-філософські дослідження становлення й розвитку поняття інтуїція в античний період не є численними. Дана проблематика привертала увагу і ставала предметом більш чи менш детальної розробки таких науковців, як О. Ф. Лосєв [12], В. Ф. Асмус [1], В. С. Біблер [2], А. А. Налчаджян [14], Ц. Г. Арзаканян [9], А. С. Кармін [8], П. Штрук [28] та ін. Головним контекстом, в якому здійснювалось обговорення цієї проблематики, був історико-філософський контекст.

Мета дослідження. Метою дослідження є виявлення в античних авторів понять і термінів, що констатують і визначають феномен інтуїтивного пізнання.

Виклад основного матеріалу. Грецькі філософи ранньої античності ставились до споглядання – «θεωρία», як до прямого і безпосереднього мислення, простого й інтуїтивного, як і будь-яке чуттєве сприйняття. Їх споглядання могло бути символічним, міфологічним, релігійним і взагалі яким завгодно [11, с. 531]. Саме в ранній античності зароджується діалектика чуттєво-матеріального космосу. Але ця діалектика ще не мала логічно-категоріального характеру, а тільки інтуїтивно-описовий [12, с. 44–45]. Ситуація змінюється з V століття, на яке припадає діяльність софістів. Останні наполягали на непридатності всій колишньої до них натурфілософії. Вони доводили недостатність тільки однієї інтуїтивної діалектики і вчили про необхідність вже діалектики розумової, тобто дискурсивної [12, с. 45]. У період зрілої класики, а саме у Платона (між 429 і 427 – 347), ми знаходимо вже інший діалектичний метод, який обмалював чуттєво-матеріальний космос і як інтуїтивно-фізичну даність, і як систему логічно побудованих і діалектично розвинених категорій [12, с. 45–46].

Вчення Платона – це, в першу чергу, вчення про ідеї, тобто про поняття, які є вічними прототипами нашого матеріального світу, менш реального ніж «царство ідей». Безсмертна душа людини, до свого народження, перебуває в світі ідей, споглядаючи їх. Тому пізнання для Платона – це анамнезіс –

«ἀνάμνησις», тобто пригадування того знання, яке душа отримала, споглядаючи вічні ідеї [15, с. 588-589]. Завдяки такому підходу до пізнання, Платона називають першим інтуїтивістом в історії філософії, який поєднав інтуїцію і дискусію [14, с. 160].

На традиційну вже точку зору про «царство ідей», про існування ідеального світу, що лежить поза межами матеріального світу, існують й інші погляди (Аристотель, Ф. Ніцше). Подвоєння світу і проблема загального і одиничного, що виникла з цього подвоєння, не є думкою самого Платона, але культурним нашаруванням, яке утворилось ще при житті останнього, – стверджує відомий грузинський філософ Мераб Мамардашвілі (1930-1990). Він іронізує, що Платон не був настільки наївним, щоб обожувати свою власну абстракцію. Ідея – це не просто абстракція чи загальне. Це інтелегібельна структура, що упорядковує світ навколо людини. Порядок, що породжує інші порядки (наприклад, трагедія, музика, але не як предмети естетичної насолоди, а як предмети, що породжують упорядковані стани). Тобто ідея – це не гносеологічна абстракція порядку, а реально існуюча абстракція порядку (онтологічна), що вводить людину в стан максимальної зрозумілості предмета, який охоплює собою розмаїття станів нашого психічного, фізіологічного і розумового життя (будинки породжує не будинки, а наші внутрішні стани). Тому ідеї не є термінами, одиничними речами чи їх загальними значеннями, але екзистенційними якостями розуміння найрізноманітніших явищ. Наприклад, ідея будинку – це ідея чи правило зрозумілості нашого «будинкового» життя, і ця ідея буде жити вічно, оскільки будинок можливо зруйнувати, він може застаріти, а будинок як форма чи ідея – ні [13, с. 205-234].

Точка зору грузинського мислителя освітлює з іншого боку платонівську концепцію ідей та підкреслює її інтуїтивно-пізнавальне значення в осягненні онтологічної реальності. Щоб бачити речі у світлі ідей і утриматися у цьому світлі, необхідно «повернути очі душі» (Платон), тобто потрапити в онтологічну структуру мислення, в котрій і через котру можливо охопити, осмислити і упорядкувати оточуючі нас речі.

Що стосується термінологічного ряду, то у додатку до класичного видання трудів Платона, – *Coprus Platonicum*, що належить Трасілли (пом. 36 н. е.), відомому філософу-неоплатоніку, знаходиться словник, який має назву «*Όροι*» – «визначення». Ще в античності вважалась сумнівною належність цього збірника визначень Платону. Авторство приписувалось давньогрецькому філософу Спевсіппу (395 до н.е. – 334 до н.е.), племіннику й учню Платона. Словник пояснює деякі терміни, що зустрічаються в діалогах засновника афінської Академії. Серед них знаходяться визначення близькі до поняття інтуїція: «*Μαντεία ἐπιστήμη προδηλωτικῆ πράξις ἄνευ ἀποδείξεως*» – «Прорікання – знання, яке прояснює справу без доказів»; «*Μαντικῆ ἐπιστήμη*

θεωρητικῆ του ὄντος και μέλλοντος ζῶω θνητώ» – «Мистецтво прорікання – умоглядне знання сущого й майбутнього смертної істоти» [27, с. 275]; «*Ἀπόδειξις λόγος συλλογιστικός ἀληθῆς λόγος ἐμφανιστικός διά προγινώσκωμένων*» – «Доказ – справжнє міркування, засноване на умовиводах; доказове міркування на основі передбачення» [27, с. 276]. Безумовно слова «*μαντεία*» – «прорікання» і «*προγινώσκω*» – «передбачення» (або *προγινώσκω*) не мають того змісту, який поняття інтуїція отримала в Нові часи. Але не будемо забувати, що «інтуїція» визначається, як безпосереднє знання істини шляхом прямого її осягнення, без допомоги проміжних доказів, що за змістом має загальні ознаки з названими термінами. Наприклад, слово «*προγινώσκω*» (знати заздалегідь, передбачати, прогнозувати) може мати значення, як життєво-практичної, так і містичної інтуїції [25, с. 33].

Особливе місце в античності займав термін «*μαντεία*» (дар прорікання, пророцькі тлумачення, спосіб пророкування, передбачення), що мав суто релігійне (містичне) чи навіть магічне наповнення. Цей спосіб умоглядного пізнання сущого та майбутнього був популярним в часи панування язичництва, оскільки релігія мала велике значення у житті античного суспільства й була пов'язана з державністю. Велика кількість оракулів, гаруспиків й авгурів ворожили та пророкували, задовольняючи потреби населення (наприклад, авгури – почесні римські жреці, виконували офіційні державні ворожіння – ауспіції, для передбачення результату тих чи інших заходів).

Про природу й види прорікання розповідає Марк Туллій Цицерон (106 до н.е. – 43 до н.е.) у своєму трактаті «*De divinatione*». Він ставить під сумнів існування будь-якого містичного передбачення, називаючи це явище марновірством. Але, не зважаючи на точку зору давньоримського оратора, його трактат має історико-філологічну цінність. Аналогом грецького слова «*μαντικῆν*», – говорить Цицерон, – є латинське «*divinatio*» – здатність передчувати (*praesensio*) і знати майбутнє. «*Divus*» перекладається як божественний, а «*μαντικῆν*», згідно з тлумаченням Платона, походить від «*μανία*» – «несамовитість» (*furor*) [25, с. 3-5]. Дивінації розділяються на штучні й природні (*alteram artis est, alteram naturae*) [25, с. 28-29]. Штучна дивінація – це особлива техніка, якої можна навчитися. Вона виникла й сформувалась у результаті тривалих спостережень за природою, тваринами, зірками, і дозволяє дізнатися майбутнє завдяки ворожінню на нутрощах тварин, по блискавках та за різними іншими знаменнями [25, с. 239]. Природній вид дивінації характеризується в трактаті як «*divino instinctus*» – «божественне спонування / натхнення» [25, с. 156] чи «*instinctu divino afflatuque*» – «спонування божественним натхненням» (*afflatus* – подих, віяння повітря; натхнення) [25, с. 91]. Природня дивінація не осягає таємниці майбутнього розумом. Це відбувається «внаслідок особливого збудження душі або вільного й невимушеного душевного руху» – «*sed concitatione quadam animi, aut soluto liberoque*

motu» [25, с. 90]. Пророче натхнення приходить уві сні або в стані несамовитості, і залежить від чистоти життя й помислів, а також від помірності в їжі і напоях, тобто коли душа відсторонена від усього тілесного [25, с. 147]. Взагалі природня дивінація можлива тільки завдяки спорідненості людських душ з божественною душею (animus) [25, с. 164]. Люди, що удосконалились у своїх професіях (лікарі, хлібороби, мореплавці та ін.) багато передбачають (praesentio – передчувати, передбачати), але такий вид прозріння Цицерон не відносить до дивінації і називає майстрів своєї справи фізиками (physici), а не провидцями [25, с. 245]. Їх проникливість (prudentialiam) потребує тільки мистецтва і знань [25, с. 311].

У платонівському словнику, окрім вищезазначених термінів, зустрічається ще одне важливе визначення – «ή ἀγχινοια»: «Ἀγχινοια, εὐφυΐα ψυχῆς, καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστὶν ἐκάστῳ τοῦ δέοντος οὐδύτης νοῦ» – «Проникливість – обдарованість душі, завдяки якій її власник точно судить про те, що личить кожному; гострота розуму» [27, с. 273]. Це визначення вперше зустрічається у Гомера (можливо VIII ст. до н. е.), який в 332-му вірші тринадцятої пісні Одисеї використовує термін «ἀγχινοος» [26, с. 505], що перекладається як «готовий розум» – «ready of mind»; «прозорливий» – «sagacious»; «проникливий» – «shrewd» [22, с. 15]. У словнику давньогрецької мови Іоана Стаматакоса «ἀγχινοος» визначається, як «гострота розуму», «обдарованість» [32, с. 23]. Синонімом до цього визначення Стаматакос пропонує латинське слово «sāgax» – «чуйний», «той, хто має тонке чуття», «тонкий», «прозорливий», «проникливий» [10, с. 496]. Безумовно існують й інші визначення, як-от «розумний», «кмітливий» та ін. [3, с. 8; 6, с. 28; 30, с. 10]. Що стосується етимології слова «ἀγχινοος», то воно складається з прийменника «ἀγχι» – «близько» й іменника «ὁ νοος», або «ὁ νοῦς» – «ум» [7, с. 68]. В античній літературі цей термін буде зустрічатися неодноразово. Наприклад, у Піфагора (570 – 490) є такий уривок: «Ὅτι τρία μέρη εὐμαθίας ἀγχινοια, μνήμη, δόξυτης. μνήμη μὲν οὖν ἐστὶ, τήρησις ὧν ἔμαθες τις δόξυτης δὲ, ἡ ταχύτης τῆς διανοίας ἀγχινοια δὲ, τὸ, ἐξ ὧν ἔμαθες τις, ἂ μὴ ἔμαθες θηρεῦειν» – «Кмітливість (у навчанні) ділиться на три частини: проникливість, пам'ять і гострота (розуму). Пам'ять (ἡ μνήμη) є саме збереженням вивченого; гострота (ἡ δόξυτης) – це швидкість розуму; проникливість (ἡ ἀγχινοια) – це з вивченого / дізнаного те, що не дізнане через дослідження / пошуки» [23, с. 221; Переклад мій – Д. В.]. У часи розквіту християнської теології цей термін можна знайти у святого Ісідора Пелусіота (370-449 н.е.). В листі до Горгонія, пояснюючи останньому, що Святий Дух має єдину сутність з Богом-Отцем, святий пише: «Ἐξέστι σοι ἀγχινοῦντι καὶ μικρὸν προελθόντι ἐκ τῶν ἐν χειρὶ τοῦ Κυρίου φωνῶν καὶ τὴν λόβιν εὐρεῖν» – «Ти здатний знайти рішення, досягнути / проникнути (ἀγχινοῦντι) і трохи просунути (у розумінні), якщо звернешся до слів Господніх, які у тебе під руками» [24, с. 221; Переклад мій – Д. В.].

В Аристотеля ми знаходимо два терміни, яким філософ надає значення близькі до поняття «інтуїція» – це вже відоме нам гомерівське слово «ή ἀγχινοια» – «проникливість», а також слово «ή εὐστοχία» – «влучність». Влучність, говорить Стагірит, є раптовим явленням, якому не передуює [роз] судження, на відміну від рішень (ἡ εὐβουλία), прийняття яких потребує тривалого часу. Проникливість (ἡ ἀγχινοια) також відрізняється від розумності в рішеннях, бо проникливість – це деяка влучність (ἡ εὐστοχία) [17, 1142a-1142b].

Проникливість (ἡ ἀγχινοια) у Аристотеля – це цілком раціональне явище, яке дозволяє знайти «середній термін»: «Ἦ δ' ἀγχινοια ἐστὶ εὐστοχία τις ἐν ἀκέρτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου» – «Проникливість – це влучність, що негайно знаходить середнє» [16, с. 89]. Тобто це розумове вміння влучно визначити загальну причину для двох засновків – суб'єкту висновку і предикату висновку (категоричний силіогізм Аристотеля). Наприклад, якщо хтось бачить, що місяць світиться навпроти сонця, то відразу розуміє, що це відбувається внаслідок освітлення місяця сонцем.

Але силіогізми й докази, – говорить Аристотель, – не спроможні підняти нас до пізнання первинних істин – начал (ἀρχῶν). Начала пізнаються в особливому пізнавальному стані (γνώριζουσα ἐξίς) і не підвладні логічно влаштованому мисленню. Оскільки початком науки (ἐπιστήμη) не може бути наука, і докази не народжуються з доказів, то тільки ум (νοῦς) має своїм предметом начала суцього (ὄν). Основою «умного» пізнання є чуттєве сприйняття, що з розмаїття оточуючих нас речей, накопичує й утримує в душі загальні враження або досвід. Чуття (αἴσθησις) є сприйняттям загального, а не тільки окремих речей. Тому якщо зупинити або сфокусувати свою увагу, наприклад, на людині як живій істоті, а не як окремій особистості, то можливо отримати загальний і неділимий образ живої істоти. Інакше кажучи, первинне пізнається умом індуктивно (ἐπαγωγή), за схемою руху від елементів досвіду, що сприймаються перебуваючи на периферії нашої свідомості, до сфокусованого цілісного розуміння. Саме з периферійного досвіду беруть свій початок навички і наука: навички – коли це стосується створення речей, наука – якщо мова йде про суще [16, с. 99-100]. Ум, як його розуміє Аристотель, цілком можна вважати інтуїтивним способом пізнання або самою інтуїцією [29, с. 100b]. Ум в Аристотеля, – зауважує Мамардашвілі, – виникає та існує тільки як стан, в який нас вводять не тільки наші внутрішні процеси, але і такий пізнавальний метод як діалектика [13, с. 269].

Противники діалектики – епікурейці, вважали, що говорити про природу (περὶ φύσεως) необхідно використовуючи тільки прості слова й основи, які відповідають предметам. Щоб досягти успіху в схопленні цілого, необхідно мати загальні знання про предмет. Адже досконале знання можливо отримати тільки через узагальнення деталей предмету, через їх швидке охоплення (ἐπιβολή – накладання) думкою [20, с. 263]. Тому Діоген Лаертський (імовірно II – III століття н.е.), автор

біографії Епікура (342/341 до н.е. – 271/270 до н.е.), і пише, що «передбаченням (πρόληψιν) вони [епікурейці] називають щось на зразок осягнення, або правильної думки, або поняття, або загальної думки закладеної в нас, тобто це пам'ять того, що часто являлось нам ззовні, наприклад: «Ось це – людина». Справді, як тільки ми вимовляємо «людина», передбачення викликає в нашій думці її відбиток, якому передують відчуття» – «Τῆν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰοῦναι κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθήν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τοῦτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων» [20, с. 262].

Визначення ідеальної форми знання і механізмів його функціонування, яке ми зустрічаємо у біографічних замальовках Діогена, безумовно має ознаки інтуїтивного пізнання в його сенсуальній формі. Проте термін «ἐπιβολή», що використовується для пояснення названого явища, не є етимологічним відповідником терміну «інтуїція». Про це свідчить, насамперед, основне значення слова «ἐπιβολή», яке перекладається як «накидання», «накладання» (штрафу), «накидка», «одежа», «пласт» (походить від ἐπιβάλλω – накидати, класти) [4, с. 482-483; 31, с. 645]. Підтвердження вищесказаному ми знаходимо в інших античних текстах, в яких названий термін використовується за своїм призначенням. Наприклад, у Порфирія [20, с. 89] або у Псевдо-Діонісія Ареопажита [21, с. 396 С]. В латинському перекладі 1862 року «ἐπιβολή» перекладається і як «знання» – «notitia», і як «інтуїція» – «intuitus», залежно від контексту, в якому цей термін використовувався [20, с. 262-263]. М. Л. Гаспаров перекладає його як «кидок думки» або «рух думки» [5, с. 378]. Діоген Лаертський, як ми вже бачили, називає інтуїцію епікурейців «передбаченням» – «πρόληψις».

В примітці Ц. Г. Арзаканяна до перекладу Критики чистого розуму Іммануїла Канта знаходяться деякі міркування, в яких коментатор наполягає, що саме грецький термін «ἐπιβολή» став аналогом латинському терміну «інтуїція» [9, с. 701]. Це твердження ми не можемо відкидати, тим більше що термін «ἐπιβολή» зустрічається й у інших античних авторів у значенні близькому до поняття інтуїція (наприклад, у неоплатоніків Прокла і Ямвлиха).

У часи перших християн, а саме у II столітті, християнський філософ й апологет Климент Олександрійський, у своєму трактаті «Стромати» – «Στρώματα», надає інтуїтивні властивості вислову «дух сприйнятливості / чуття» – «πνεῦμα αἰσθησεως», де «πνεῦμα» – це «дух», а «αἰσθησις» – «чуття». Синонімом до цього поняття, св. Климент ставить аристотелівський термін «φρόνησις», який перекладається як «розуміння» чи «судження». Це поняття Климент пояснює як споглядальну силу душі, яка дозволяє бачити сенс суцього: «Таύτη φησὶν ἢ γραφὴ «πνεῦμα αἰσθησεως» δεδῶσθαι τοῖς τεχνίταις ἐκ τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἢ φρόνησις ἐστὶ, δυνάμις ψυχῆς θεωρητικῆ τῶν ὄντων καὶ τοῦ

ἀκολοῦθου ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διακριτικῆ τε αὐτῆ καὶ συνδετικῆ καὶ προστακτικῆ καὶ ἀπαγορευτικῆ τῶν τε μελλόντων καταστοχαστικῆ» – «Тому у Писанні сказано, що «дух сприйнятливості / чуття» (πνεῦμα αἰσθησεως) був дарований Богом ремісникам (які працювали над спорудженням скінії) (Вих. 28:3). І це не що інше як розуміння (φρόνησις) – споглядальна сила душі, яка дозволяє бачити сенс суцього. Наступного – подібного і неподібного – вона розрізняє і поєднує; котрим вона повелює і котрим забороняє, і прозирає майбутнє» [19, с. 385; Переклад мій – Д. В.].

Розуміння (φρόνησις) у святого Климента має онтологічне значення. Багатогранний «фронезис» пронизує увесь світ (κόσμος) й усі людські справи. Найвища його форма – «νῶσις» – сприйняття умом (від νοέω – осягати думками, сприйняти, уявляти собі [32, 656-657]), що «охоплює / осягає першопричини» – «ἐπιβάλλη τοῖς πρώτοις αἰτίοις» (ἐπιβάλλω – накидати, класти). Коли «фронезис» підкріплюється доказами, – продовжує святий, – то він називається знанням (γνώσις), мудрістю (σοφία) або науковим знанням (ἐπιστήμη). В сфері благочестя – це віра (πίστις), що приймає сказане слово без розгляду й турбується тільки про його виконання. Коли віра направлена на чуттєве й вибирає з різноманіття того, що здається достовірним найбільш правдоподібно, то вона стає правильною думкою (δόξα ὀρθή) [19, с. 388].

Центральним місцем Климента Олександрійського займає віра (πίστις), – «вільне передбачення» – «πρόληψις ἐκοῦσιός ἐστι», або допущення неявного, яке є на один кшталт з доказом, що відкриває нам існування невідомої, але очевидної речі. Віра, або «умне бажання» – «ἢ ὄρεξις νῆν διανοητικῆ», є вільним вибором (προαίρεσις) і початком знання (γνώσις). Дослідження віри породжує наукове знання (ἐπιστήμη), що спирається на тверду основу. Знання, зі свого боку, є особливий стан (ἕξις), який розум (λόγος) змінити не може [18, с. 940].

Висновки. По-перше, з моменту зародження філософської думки існувало уявлення про особливі пізнавальні здібності людини, за якими в Нові часи затвердилась назва «інтуїція». Погляди на здатність людини проникати в сенс подій і ситуацій через раптове осягання, без допомоги дискурсивного мислення, були й залишаються найрізноманітнішими: від інтуїції як простого і наочного споглядання до складних інтуїтивістських концепцій. Таке розмаїття поглядів на природу безпосереднього знання було обумовлене, насамперед, зміною видів і типів мислення.

По-друге, в античності (а античність – це великий період, що охоплює понад тисячу років) ми не знаходимо чіткого визначення інтуїтивного пізнання або особливої інтуїтивістської концепції, але це не значить, що античні погляди на це явище були примітивними або взагалі не мали місця – просто вони були інакшими. Змінилась формація цього питання через перенесення в Нові часи центру уваги з філософсько-теологічної антропології, а саме з вчення про устрій і природу людини, на фізичні теорії, що досліджують природні явища і

намагаються відтворити об'єктивну картину світу, яку можна інтелектуально осмислити.

По-третє, термінологічний ряд, що використовувався в античності для пояснення інтуїції, залежав, насамперед, від мовної географії. Щоб пояснити феномен безпосереднього знання вживались різні терміни, які, як ми бачимо, не були етимологічними відповідниками слову «інтуїція». Серед термінів, що пояснювали інтуїтивне пізнання або були близькими за значенням до цього поняття, слід виділити наступні: латинські – «*de divinatio*», «*divino instinctus*», «*instinctu divino afflatusque*», «*praesentio*», «*prudentiam*», «*sagacitas*»; грецькі – «*ἀγχινοια*», «*φρόνησις*», «*ἐπιβολή*», «*μαντεία*», «*προγινώσκω*», «*πρόληψις*», «*πνεύμα αἰσθήσεως*».

По-четверте, особливою рисою «античної» інтуїції є її до-раціональний характер. Аристотель, а за ним і християнський апологет Климент Олександрійський, називають інтуїцію особливим пізнавальним станом (*γνωρίζουσα ἔξις*), або умом (*νοῦς*), що дає, на відміну від логічно влаштованого мислення, знання першопричин сущого. Це знання першопричин і складає основу теоретичного знання. Розуміння Аристотелем ума, як особливого пізнавального стану, мало вплив на інших мислителів різних епох (особливо християнських).

Не будемо забувати й про філософські концепції та методи, гносеологічним принципом яких є безпосереднє інтуїтивне пізнання. Платонівські ідеї є саме такою концепцією, а діалектика – методом, що вводить людину в особливий інтуїтивно-пізнавальний стан.

Список використаних джерел

1. Асмус В. Ф. Античная философия. Учебное пособие. Изд. 2-е, доп. – М.: «Высшая школа», 1976. – 544 с.
2. Библер В. С. Мышление как творчество. (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.
3. Гомеровский словарь: К «Илиаде» и «Одиссее» / Сост. В. И. Краузе. Изд. 2-е. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 274 с. (Школа классической филологии).
4. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. 5-е изд. – СПб.: Издание автора, 1899. – 694 с.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 571 с. – (Филос. наследие).
6. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. В 2-х т. – Т.1. – М.: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.
7. Звонська Л. Л. Давньогрецька мова / Підручник для філософів. – Київ, 2011. – 673 с.
8. Кармин А.С. Интуиция. Философские концепции и научное исследование. М.: Наука. 2011. – 57 с.
9. Критика чистого разума / Иммануил Кант; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; прим. Ц. Г. Арзаканяна. – Москва: Издательство «Э», 2016. – 736 с. – (Антология мысли).
10. Латинско-русский словарь / Сост. О. Петрученко. 11-е изд., стер. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 704 с. – (Учебники для вузов. Специальная литература).
11. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. – М.: Искусство, 1980. – 958 с.
12. Лосев А. Ф. История античной философии в контекстивном изложении. – М.: Мысль, 1989. – 204 с.

13. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. – 304 с.

14. Налчаджян А. А. Некоторые психологические и философские проблемы интуитивного познания (интуиция в процессе научного творчества). – М.: Мысль, 1972. – 271 с.

15. Платон. Диалог «Менон» // Собр. соч. в 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1990. Серия «Философское наследие». Т.112.

16. Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, Volume 1. Front Cover. Aristotle, Immanuel Bekker. – Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. – 674 p.

17. Aristotle. Ethica Nicomachea, Edited by Inghram Bywater. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. – Oxford: Clarendon Press, 1894. – 272 p.

18. Clementis Alexandrini. Stromatum // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 8. – Paris, 1857. – Col. 685-1383.

19. Clementis Alexandrini. Stromatum // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 9. – Paris, 1857. – Col. 9-603.

20. Diogenis Laertii. De Clalorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Libri decem, ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit. – Paris, 1862. – 319, 182 p.

21. Dionysius Ariopagita. De ecclesiastica hierarchia // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol. 3. – Paris, 1857. – Col. 369-584.

22. Henry George Liddell & Robert Scott, A Greek-English Lexicon. Sixth edition revised and augmented. – Oxford: Clarendon Press, 1869. – 1865 p.

23. Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria. De vita Pythagorica liber: Graece et Latine / Porthyrius et Anonymus de Vita Pythagorae, cum notis variorum et Kiessling. – Lipsiae, 1816. – 331 p.

24. Isidorus Pelysiota. Epistoliarum Libri Quinque. // Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. 1-161 vol. Vol.78. – Paris, 1864. – Col.178-1679.

25. M. Tullii Ciceronis. De Divinatione et De fato libri: cum omnium eruditiorum annotationibus quas Ioannis Davisii editio ultima habet. – Francofurti ad Moenum: Broenner, 1828. – 769 p.

26. Omerou Apanta H.E. Homeri Opera omnia ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii / Accessit varietas lectionis edd. veterum cura Io. Augusti Ernesti qui et suas notas adpersit. [Vol. 1.-5.]: Volume 3. – Lipsiae, 1760. – 513 p.

27. Platonis Opera: cum scholiis a Ruhnkenio collectis ad optimorum librorum fidem accurate edita. [Vol. 1-8]: Volum 8. – Lipsiae: Sumtibus et typis C. Tauchnitii, 1829. – 426 p.

28. Struck Peter T. Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Antiquity. – Princeton, 2016. – 304 p.

29. The Works of Aristotle. Translated into English under the Editorship of W. D. Ross, M.A., Hon.LL.D.(Edin.), Vol. I, Categoriae and De Interpretatione, by E. M. Edghill; Analytica Priora, by A. J. Jenkinson; Analytica Posteriora, by G. R. G. Mure; Topica and De Sophisticis Elenchis, by W. A. Pickard-Cambridge. – Oxford: Clarendon Press, Humphrey Milford, 1928. – 1a.–183b pp.

30. Κρουσίου Μ. Λεξικόν Ομηρικόν, διασκευή από την 6η γερμανική έκδ. υπό Ι. Πανταζίδου. – Αθήνα: Εκδότης Ανέστης Κωνσταντινίδης, 1888. – 721 σ.

31. Μπαμπινιώτης, Γ. Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων, 3η έκδ. – Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 2002. – 2032 σ.

32. Σταματάκος Ι. Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας. – Αθήνα: Εκδόσεις Δεδεμάδη, 2012. – 1261 σ.

References

1. Asmus V. F. (1976). Antichnaya filosofiya. Uchebnoe posobiye (Ancient philosophy. School book). Ed. 2nd, add. [In Russian]. Moscow: «Vysshaya Shkola».

2. Bibler V. C. (1975). *Myshleniye kak tvorchestvo. Vvedeniye v logiku myslennogo dialoga* (Thinking as creativity. Introduction to the logic of mental dialogue). [In Russian]. Moscow: Politizdat.
3. Krauze V.M. (2012). *Gomerovskiy slovar': k «Iliade» i «Odyssee»* (Homer's dictionary: to the «Iliad» and «Odyssey»). Ed. 2nd. [In Russian]. Moscow: Book House «Librocom».
4. Veysman A. D. (1899). *Grechesko-russkiy slovar' (Greek-Russian dictionary)*. Ed. 5th. [In Russian]. St. Petersburg: Author's Edition.
5. Diogen Laertskiy (1986). *O jizni, ucheniyah i izricheniyah znamenityh filosofov* (On the life, teachings and sayings of famous philosophers), [Ed. and auth. entry article by Losev A. F.; Translation by M. L. Gasparov]. Ed. 2nd. [In Russian]. Moscow: Mysl'.
6. Dvoretzkiy I. H. (1958). *Drevnegrechesko-russkiy slovar' (Ancient Greek-Russian Dictionary)*, [In 2 vol. Vol. 1]. [In Russian]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarey.
7. Zvonska L. L. (2011) *Davn'ogrets'ka mova. Pidruchnyk dlya filosofov* (Ancient Greek. School book for philosophers). [In Ukrainian]. Kyiv.
8. Karmin A. S. (2011). *Intuiciya. Filosofskie koncepcii i nauchnoye issledovaniye* (Intuition. Philosophical concepts and scientific research). [In Russian]. Moscow: Nauka.
9. Immanuel Kant (2016). *Kritika chistogo razuma* (Critique of Pure Reason), [translation by N. O. Lossky]. [In Russian]. Moscow: «E» Publ.
10. Petruchenko O. (2003). *Latinsko-russkiy slovar' (Latin-Russian dictionary)*. Ed. 11th. [In Russian]. St. Petersburg: «Lan».
11. Losev A. F. (1980). *Istoriya antichnoy estetiki. Pozdnyy ellinizm* (The history of ancient aesthetics. Late Hellenism). [In Russian]. Moscow: Iskusstvo.
12. Losev A. F. (1989). *Istoriya antichnoy filosofii v konspektivnom izlozhenii* (The history of ancient philosophy in summary). [In Russian]. Moscow: Mysl'.
13. Mamardashvili M. (2018). *Lekcii po antichnoy filosofii* (Lectures on ancient philosophy). [in Russian]. [In Russian]. St. Petersburg: Azbuca-Atticus.
14. Nalchadjyan A. A. (1972). *Nekotoriye psichologicheskiye i filosofskie problemy intuitivnogo poznaniya* (Some psychological and philosophical problems of scientific knowledge). [In Russian]. Moscow: Mysl'.
15. Platon (1990). *Dialog «Menon»* (Dialogue «Menon»). [In 4 vol. Vol. 1]. [In Russian]. Moscow: Mysl'.
16. Aristotle (1831). *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Volume 1. Front Cover. Berolini: apud Georgium Reimerum.
17. Aristotle (1894). *Ethica Nicomachea*, Edited by Ingraham Bywater. *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*. Oxford: Clarendon Press.
18. Clementis Alexandrini (1857). *Stromatum*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. (Vol. 8, col. 685-1383). Paris: Migne.
19. Clementis Alexandrini (1857). *Stromatum*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. (Vol. 9, col. 9-603). Paris: Migne.
20. Diogenis Laertii (1862). *De Clalorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophthegmatibus Libri decem, ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit*. Paris.
21. Dionysius Ariopagita (1857). *De ecclesiastica hierarchia*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. (Vol. 3, col. 369-584). Paris: Migne.
22. Henry George Liddell & Robert Scott (1869). *A Greek-English Lexicon*. Sixth edition revised and augmented. Oxford: Clarendon Press.
23. Iamblichus Chalcidensis ex Coele-Syria (1816). *De vita Pythagorica liber: Graece et Latine / Porthyrius et Anonymus de Vita Pythagorae, cum notis variorum et Kiessling*. Lipsiae.
24. Isidorus Pelysiota (1864). *Epistolarum Libri Quinque*. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. (Vol. 78, col. 178-1679). Paris: Migne.
25. M. Tullii Ciceronis (1828). *De Divinatione et De fato libri: cum omnium eruditorum annotationibus quas Ioannis Davisii editio ultima habet*. Francofurti ad Moenum: Broenner.
26. Omerou Apanta H. E. (1760). *Homeri Opera omnia ex recensione et cum notis Samuelis Clarkii / Accessit varietas lectionis edd. veterum cura Io. Augusti Ernesti qui et suas notas adpersit*. [Vol. 1.-5.]: Volume 3. Lipsiae.
27. Platonis Opera (1829): cum scholiis a Ruhnkenio collectis ad optimorum librorum fidem accurate edita. [Vol. 1-8]: Volum 8. Lipsiae: Sumtibus et typis C. Tauchnitii.
28. Struck Peter T. (2016). *Divination and Human Nature: A Cognitive History of Intuition in Antiquity*. Princeton.
29. *The Works of Aristotle* (1928). Translated into English under the Editorship of W. D. Ross, M.A., Hon. LL.D. (Edin.), Vol. I, *Categoriae* and *De Interpretatione*, by E. M. Edghill; *Analytica Priora*, by A. J. Jenkinson; *Analytica Posteriora*, by G. R. G. Mure; *Topica* and *De Sophisticis Elenchis*, by W. A. Pickard-Cambridge. Oxford: Clarendon Press, Humphrey Milford.
30. Κρουσίου Μ. (1888). *Λεξικόν Ομηρικόν [διασκευή από την 6η γερμανική έκδ. υπό Ι. Πανταζίδου]*. Αθήνα: Εκδότης Ανέστης Κωνσταντινίδης.
31. Μπαμπινιώτης Γ. (2002). *Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας με σχόλια για τη σωστή χρήση των λέξεων*. [3η έκδ.]. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
32. Σταματάκος Ι. (2012). *Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Εκδόσεις Δεδεμάδη.

прихильників, оскільки розвинувся цілий напрям в психології – психоаналіз, який спирається на ці ідеї.

В 1930-х рр. склався новий напрям в психоаналізі – неофройдизм, оскільки багато положень Фрейда зазнали гострої критики, часто з боку його ж учнів. «Його появі сприяв, мабуть, новий не невротичний тип хворих, які скаржилися швидше на невдачі, неспокій, почуття самотності, розчарування, непристосованості, чим на невротичні симптоми» [2, с. 336-337]. Основними представниками неофройдизма були К. Хорні, Г. Саллівеном, Е. Фромм.

Сам Фромм в цілому поділяв погляди Фрейда, але не погоджувався з його біологізацією та натуралізацією психіки людини. Фройд «розглядав людину як закриту систему, керовану прагненням до самозбереження та статевим потягом. Останнє засноване на хімічних та фізіологічних процесах, що мають певні фази. Перша фаза підвищує напруженість та невдоволення; друга – знижує створену напругу, створюючи суб'єктивне відчуття «задоволення»» [5, с. 54-55]. Людина для Фрейда – «перш за все окрема від інших, ізольована істота, чий головний інтерес полягає у найкращому задоволенні його «Его» та статевого потягу. Фройдовська людина – *homme machine*, дія якого мотивовано фізіологією» [5, с. 56]. Підкреслюючи відособленість людини, Фройд не міг заперечувати її соціальності людини, але соціум потрібен людині для задоволення тих же потреб. В цілому людина Фрейда, за Фроммом, – «це ізольована самодостатня людина, яка вступає у відносини з іншими заради задоволення власних потреб» [8, с. 62]. Фромма такий підхід до людини не влаштував, а навпаки, він підкреслював соціальну природу людини. За Фроммом, характер людини має не тільки інстинктивну, а й соціальну обумовленість. Мета життя – не «зняття напруги», але єднання з іншими людьми, встановлення відносин любові, дружби та істини.

Фромм є одним з основоположників гуманістичної психології. І дійсно, все вчення Фромма виконано в дусі гуманізму. Під гуманізмом тут розуміється «світогляд, який проголошує цінність людини, її право на щастя, розвиток та прояв своїх позитивних здібностей, на вільну та відповідальну участь в житті світу та суспільства» [1, с. 73]. Саме людина, її доля, її переваги та недоліки – є областю основного інтересу Фромма. Саме крізь призму людських потреб та сподівань Фромм розглядає релігію, культуру, мораль.

Людина, в розумінні Фромма, – «результат природного розвитку, він частина природи» [7, с. 211]. Однак в самій її суті закладено корінне протиріччя: з одного боку, людина належить природі, але, з іншого боку, людина здатна до самоусвідомлення, що ставить її за межі природи: вона не може, подібно тварині, просто розчинитися в ній, інстинктивно слідувати її приписам. Сама поява людини трактується Фроммом через біблійну історію про гріхопадіння: людина скуштувала з дерева пізнання добра та зла, знайшла розум

та ворота раю зачинилися для неї назавжди. Вона вже не може жити одними інстинктами. Ця ситуація «породжує в неї відчуття абсолютної самотності, відчуження та безпорадності» [8, с. 211]. Вона постійно змушена шукати відповідь на одна і те ж питання: «як позбутися страждань, відчуженості, подолати докори сумління, які є наслідком цієї відчуженості, та як знайти гармонію у відносинах із самою собою, із собі подібними та природою?» [8, с.211]. На ці питання може бути дві головні відповіді: один з них вирішує проблему відчуженості та знаходження гармонії шляхом повернення до цілісності, властивою людині період її життя; друга відповідь передбачає «повноцінне народження» людини. «В даному випадку індивід повинен піднятися над власним егоцентризмом шляхом набуття здатності любити, досягти нової гармонії з навколишнім світом через поглиблення самосвідомості та еволюцію розуму» [8, с. 212].

«Перша відповідь акцентує увагу на досягненні єдності через уподібнення тваринам, відмову від розуму, повернення до позбавленої свідомості первісного способу життя» [8, с. 213]. Людина прагне звернути зі свого шляху, повернутися назад в первісний «рай», але цей шлях для неї є закритим. Шлях назад людині назавжди перегородив «ангел з вогненным мечем». Всі спроби позбутися від гніту власного розуміння, які проявляються в прагненні підкоритися якійсь владі або якомусь авторитету, або, навпаки, в прагненні панувати над кимось, є лише паліативом, лише півзаходом, дають лише ілюзію подолання відчуження. Це як сон, в який впадає людина та який дозволяє їй відволіктися від трагізму власного існування. Але на цьому шляху немає щастя, гірке розчарування тут неминуче.

Єдино плідним є рух вперед, до єднання на нового, який схвалюється розумом, власне людському рівні. «Єднання розглядається тепер в новій площині; прийти до нього людина може, лише подолавши відчуженість, ізоляції самої себе від навколишнього світу та здійснивши тим самим справжнє народження» [8, с. 219]. Народитися фізично ще недостатньо для щастя, для повного щастя треба народитися ще й психічно, тобто стати самостійним, незалежним індивідом, з розвиненим «Я», здатним взаємодіяти зі світом на основі любові, істини, взаєморозуміння.

В центрі всього світогляду Фромма знаходиться людина. Ця людина страждає, її роздирає нестерпне протиріччя між її тваринною та розумною природою. Подолання цього протиріччя полягає у самопізнанні та саморозвитку. Людина повинна перетворитися. Це є головною метою людського життя.

Тепер, згідно з Фроммом, в нас є критерій, за яким ми можемо оцінювати різні елементи культури: чи ведуть вони людину вперед, до розкриття власне людської розумної природи, або тягнуть назад, на шлях повернення до тваринно-інстинктивного існування.

Вірним є даний підхід щодо релігії. Однак тут треба відзначити, що релігію Фромм розумів своєрідно та надзвичайно широко, як «будь-яку

розділену групою систему мислення та дій, що дозволяє індивіду вести осмислене існування та дає об'єкт для відданого служіння» [9, с. 156]. Під це визначення підпадають не тільки будь-які світогляди та людські установки, – однією з форм особистої релігії стає навіть невроз. Тобто при неврозі людина приймає якусь систему цінностей, яка суперечить здоровому глузду, та буде своє життя відповідно (наприклад, підпорядковує її служінню одному зі своїх батьків).

За Фроммом, свою власну релігію має будь-яка людина, навіть атеїст. Переставши бути простою функцією природи, людина прагне відновити порушену гармонію, а для цього їй потрібно зорієнтуватися в навколишньому світі свідомо, виробити систему цінностей, вибрати напрямок свого розвитку, свій ідеал. Людина прагне до повноти життя, а символом цієї повноти є Бог та пов'язана з ним релігія як система орієнтації в світі. Таким чином, «немає такої людини, у якої не було б релігійної потреби – потреби у системі орієнтації та об'єкті для служіння» [9, с. 160].

Більш-менш ясно визначивши, що таке релігія в розумінні Фромма, ми бачимо, що мислитель не дає ніякої її оцінки, для нього це природна, майже інстинктивна потреба – потреба в орієнтації в світі. Фромм вказує, що в понятті «релігія» немає ніякого позитивного змісту. Тобто сказати, що хтось релігійний, значить не сказати про людину нічого, так як релігія є у кожного. Однак при цьому Фромм не вважає, що всі релігії хороші. Вони можуть бути шкідливими. В цьому розрізненні гідності релігій з позицій людини чітко проявляється гуманістичний підхід Фромма. Як ми вже встановили, вище благо для людини – розвиток та досягнення гармонії з природою й навколишніми. Відповідно, лише ті релігії, які сприяють цій меті, заслуговують на позитивну оцінку. «Питання не у тому, релігія або її відсутність, але в тому, якого роду релігія: чи це релігія, яка сприяє людському розвитку, розкриттю власне людських сил, або релігія, яка ці сили паралізує» [9, с. 161].

Кожна людина, в принципі, сама наповнює поняття «релігія» своїм особистим змістом. Цим змістом можуть бути жажка або націоналізм, але тоді це буде релігія, що гальмує її розвиток, або якщо там будуть істина, свобода, любов, то тоді ми маємо справу з релігією розвиваючою. Те, що людина обирає вищу харчову цінність, то є для неї Богом. Тут необхідно підкреслити, що істинною релігією людини є не та система цінностей, яку вона приймає за таку, але та, якої вона дотримується на практиці. Тут Фромм вводить важливий термін: «емоційна матриця».

Думка тільки тоді є вираженням людських почуттів та справжніх переконань, коли в її основі знаходиться вся особистість людини в цілому. Це підстава думки, що корениться в структурі людини, Фромм її називає «емоційною матрицею». Виходить, що не всяка релігія є правдивою релігією. Потрібно зазирнути вглиб людини, щоб зрозуміти, у що ж вона дійсно вірить. Тут Фромм розвінчує міф про всемогутність думки. Не всяка

думка, навіть якщо раціонально обгрунтована, ще не є правдою для даної людини, бо ця думка повинна ще «отримати» схвалення всіх сторін її особистості. Людина може запевняти, що вона любить всіх навколо, вона може навіть сама в це вірити, але це буде не більше ніж самообман, якщо інші частини особистості – емоційна, вольова – не «поділяють» даного переконання. Можна вважати, що любиш істину, але на практиці служити виключно своїм інтересам, тоді саме багатство, а не істина, буде істинним Богом та релігією. Це є справедливим у відношенні не тільки окремої людини, але й цілого суспільства. Наприклад, в книзі «Мати чи бути» в розділі «Чи є Західний Світ християнським?» Фромм приходять до висновку, що Християнство на Заході – лише ширма, яка приховує жадібність та прагнення до влади. Фромм стверджує, що «християнізація Європи була значною мірою містифікацією, в кращому випадку можна говорити лише про обмежену християнізацію між XII та XVI століттями» [6, с. 73]. В основному ж історія Європи – «це історія завоювань, експлуатації, насильства і підкорення» [3, с. 66-67]. Європа на словах вірила у любов, яка лежить в основі вчення Христа, а на ділі сповідувала силу, тобто саме ідея сили становила в Європі «емоційну матрицю».

Розрізняючи моральні достоїнства різних релігій, Фромм підрозділяють їх на релігії авторитарні та гуманістичні.

В авторитарних релігіях людиною керує зовні вища сила, яка вимагає собі «слухняності та шанування». Ця сила саме вимагає, а не викликає послух своєю любов'ю або милістю. Як приклад подібної релігії Фромм вказував на теологію Кальвіна, головною чеснотою якої вважається слухняність.

Гуманістична релігія, навпаки, обирає центром людину та її власні сили. Людина повинна розвивати свій розум, щоб зрозуміти себе, своє місце у Всесвіті. Вона повинна осягати істину, в міру своїх можливостей. Вона повинна розвивати в собі здатність любові до інших, як й до себе самої, навчитися відчувати єдність всіх живих істот. Вона повинна розділяти принципи та норми, які вели її до цієї мети. Головна чеснота – самореалізація, а не послух. Прикладом подібної релігії є ранній буддизм, а також даосизм, вчення пророка Ісаї, Ісуса Христа, Сократа та Б. Спінози.

Тут важливо відзначити ряд моментів. Перше, авторитарні та гуманістичні релігії – це не одне й те ж саме, що теїстичні та нетеїстичні релігії: справа не у системі мислення як такої, а в людському ставленні до себе та світу, що лежить в основі цих вчень.

Друге: дана класифікація не може безпосередньо застосовуватися до існуючих релігій. Не можна сказати, що деяка релігія, наприклад, християнство, авторитарна, а, наприклад, дзен-буддизм гуманістична. Кожна релігія є складною системою, що поєднує різні, часто протилежні тенденції, тому можна лише говорити, що такий-то її аспект тяжіє до авторитаризму, а такий-то – до гуманізму.

Майже в кожній релігії можна виокремити як той, так й інші аспекти [3, с. 131].

Третє: оцінка релігії як авторитарної або гуманістичної мало залежить від того, які терміни використовують її прихильники. Наприклад, вживання поняття «гріх» не обов'язково передбачає, що дана релігія авторитарна, бо кожна релігія наповнює його своїм змістом. «Гріх» можна визначити як те, що засуджується в даній релігії, а «чеснота» – як те, що цінується. Це стосується й інших термінів. Так, непослух може бути гріхом як в авторитарній, так й в гуманістичній релігії. Різниця у тому, кому це непослух. В авторитарній релігії – це непослух якоїсь вищої сили як такої. В гуманістичній релігії – це непослух голосу свого серця, відмова від шляху самовдосконалення. Покарання за цей непослух – власний регрес, а не кара з боку зовнішньої могутньої сили.

Саму гуманістичну релігію Фромм трактує дуже широко. Перш за все необхідно з'ясувати, яку головну мету переслідує ця гуманістична релігія. Сам Фромм формулює її як «зцілення душі» [4, с. 44]. Цю мету він протиставляє простому пристосуванню до соціального середовища, яку переслідував традиційний психоаналіз. Завданням пристосування є безконфліктне функціонування в сформованому соціумі. Дотримання прийнятним в ньому моделям поведінки нібито та становить критерій душевного здоров'я. Однак, навпаки, саме підпорядкування стереотипам буває головною перешкодою на шляху духовного розвитку людини. Тому Фромм робить акцент саме на «зціленні душі» як головної мети гуманістичної релігії. «Зцілення душі» направлено на оптимальний розвиток особистісних здібностей та реалізацію індивідуальності. Нерідко суспільство змушує людину діяти всупереч власним принципам, примушує її порушувати «незмінні закони, властиві людській природі та людській поведінці та діють в кожній культурі» [9, с. 191]. Порушивши ці закони, людина скоює злочин проти власної особистості. Це неминуче веде до страждання. Мета гуманістичної релігії – відновити в самій особистості зневажені закони людської душі, навчити людину розуміти свої справжні потреби. Серед цих останніх Фромм особливо виділяє потреба в любові та у правді. Взагалі, «головна мета психоаналізу – допомогти людям відрізнити істину від брехні в самих собі» [9, с. 194]. «Зцілення душі» – це перш за все для людини пізнання самої себе, це пошук істини про саму себе. Це прагнення привести в гармонію всі складові власної душі.

Тепер розглянемо, яким чином можна досягти цих цілей. Їх можна досягти через подолання витіснення, через трансформацію несвідомого до тями. Тут необхідно підкреслити поняття свідомості, несвідомого та витіснення. Свідомість є здатністю людини сприймати світ, орієнтуватися в ньому. В свідомість надходить вся інформація, що йде як із зовнішнього, так й з внутрішнього світу. «Те чи інше переживання здатне перейти в розряд усвідомлених лише за умови, якщо воно буде виражено в категоріях, доступних свідомо

мисленню» [8, с. 234]. Людина часто живе у світі ілюзій, будучи цілком впевненою, що сприймає реальність адекватно. В цьому випадку свідомість не виконує своїх функцій, тобто не відображає реальність, а, навпаки, спотворює її, вибудовуючи картину світу, не враховуючи низки неусвідомлених чинників. «З цього випливає, що свідомість набуває сенсу лише за умови, коли прихована, до пори неусвідомлена реальність перестає бути прихованою та стає, таким чином, усвідомленою» [8, с. 233]. Ця «до пори неусвідомлена реальність», а вірніше навіть її неусвідомлене сприйняття є несвідомим. Витіснення ж – це процес, який не пропускає імпульси у свідомість. Витіснення відбувається за трьох основних причин:

- усвідомлюються лише ті переживання, для яких в даній мові є слова, що можуть бути вираженими мовою свідомості;

- усвідомлюються переживання, що йдуть врозріз з панівною логікою: наприклад, логіка Аристотеля, якою часто керується сучасний індивід;

- підкоряючись закону виключеного третього, не дозволяє усвідомити амбівалентні почуття. Крім того, дуже часто людський досвід блокує деякі переживання, які вважаються неприпустимими в конкретній культурі.

Таким чином, виходить, що «середній індивід, перебуваючи в упевненості, що він не спить, насправді перебуває у стані напівсну. Словами «стан напівсну» хочемо висловити думку про те, що зв'язок цієї людини з реальністю є далеко не повноцінним, бо велика частина реальності в її свідомості, будь то її внутрішній світ або зовнішнє середовище, є плодом породжених її розумом фікцій» [8, с. 235].

Набуття реальності досягається через процес психоаналізу. «Цей процес крок за кроком наближає людину до розуміння помилкової, ілюзорної суті свідомості, яку вона звикла розглядати як «нормальне». Усвідомлюючи досі несвідоме, людина розширює область своєї свідомості, осягаючи тим самим реальність, тобто наближаючись на інтелектуальному та емоційному рівні до істини» [8, с. 235].

Мета всього цього процесу – досягнення стану «не-витіснення», коли людина знову знаходить здатність відчувати властиве дитині пряме, спонтанне сприйняття реальності. Людина більше вже не живе в світі мрій та ілюзій, вона осягає світ та себе такими, які вони є. Іде поділ на те, що можна відчувати, а що не можна. Людина сама вибирає, як їй бути, спираючись на всю реальність, а не на її частину. Цей стан можна порівняти з проясненням в Дзен-Буддизмі або просвітленням в Християнстві. Подолавши витіснення, людина досягає «релігійного» ставлення до світу.

Під релігійним досвідом Фромм розуміє перш за все «здивування, здивування, усвідомлення життя та власного існування». Крім того, людина знаходить «крайню турботу» – це «крайня стурбованість сенсом життя, самоздійснення людини, виконанням завдання, яке ставить перед нею життя. Ця крайня турбота відсуває на другий

план всі бажання та цілі, які не сприяють добробуту душі та здійсненню «Я», по суті вони виявляються незначними у порівнянні з цілями цієї крайньої турботи» [8, с. 236]. Нарешті, людина знаходить відчуття єдності, «єдності, не тільки із собою та не тільки з іншими, але з усім життям та, більш того, із Всесвітом» [9, с. 205]. Само собою, що стан «не-витіснення» є абсолютним ідеалом, який дуже важко досягти, проте кожен крок в цьому напрямку є цінним.

Висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Отже, ми могли переконатися, що концепцію релігії Фромма з повним правом можна назвати гуманістичною. В центрі цієї релігії саме людина, а її свобода, розвиток, велич розглядаються як головні цінності. Все інше: Бог, ритуал, загальноприйняті норми та т.д. – грає лише другорядну роль. Традиційні релігії, наприклад християнство, містять у собі крупіці цих ідей (найчастіше в своїй етиці), однак тільки в гуманістичній релігії Фромма ідея цінності людини отримала своє повне вираження. Людина – не Бог й не звір, проте в неї є зачатки як того, так й іншого. Що вважатиме за краще людина – залежить тільки від неї самої, але що б не вибрала людина, справжнє щастя чекає її тільки на шляху любові та істини.

Список використаних джерел

1. Борзенко И. М., Кувакин В. А., Кудишина А. А. Основы современного гуманизма. – М., НИКЕЯ. 2002. – 325 с.
2. Ждан А. История психологии: от античности к современности. – М., Республика. 1999. – 644 с.
3. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – Мн.: Поппури. 2008. – 231 с.
4. Фромм Э. Догмат о Христе. – М.: АСТ. 1998. – 416 с.
5. Фромм Э., Душа человека. Ее способность к добру и злу. – М.: АСТ-ЛТД. 1998. – 256 с.
6. Фромм Э., Здоровое общество / Э. Фромм. пер. с англ. Т. Банкетовой. – М.: АСТ. 2006. – 544 с.
7. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. Ее способность к добру и злу. – М.: АСТ-ЛТД. 1998. – 256 с.
8. Фромм Э. Кризис психоанализа / Э. Фромм. – СПб., МЫСЛЬ, 2000. – 252 с.
9. Фромм Э. Психоанализ и религия. / В. А. Яковлева (Ред.). Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 160 с.

References

1. Borzenko I. M., Kuvakin V. A., Kudishina A. A. Osnovy sovremennogo gumanizma. – M., NIKEYA. 2002. – 325 s.
2. Zhdan A. Istoriya psikhologii: ot antichnosti k sovremennosti. – M., Respublika. 1999. – 644 s.
3. Fromm E. Begstvo ot svobody / E. Fromm. – Mn.: Poppur. 2008. – 231 s.
4. Fromm E. Dogmat o Khriste. – M.: AST. 1998. – 416 s.
5. Fromm E., Dusha cheloveka. Yeye sposobnost' k dobru i zlu. – M.: AST-LTD. 1998. – 256 s.
6. Fromm E., Zdorovoye obshchestvo / E. Fromm. per. s angl. T. Banketovoy. – M.: AST. 2006. – 544 s.
7. Fromm E. Iskusstvo lyubit' // Dusha cheloveka. Yeye sposobnost' k dobru i zlu. – M.: AST-LTD. 1998. – 256 s.
8. Fromm E. Krizis psikhoanaliza / E. Fromm. – SPb., MYSL', 2000. – 252 s.
9. Fromm E. Psikhoanaliz i religiya. / V. A. Yakovleva (Red.). Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1990. – 160 s.

УДК 165.63:316.354.4

**ABOUT THE ROLE
OF THE NON-ACADEMIC AND
NON-INSTITUTIONAL COMMUNICATION
FORMS IN CLASSICAL PHILOSOPHY**

**ПРО РОЛЬ НЕАКАДЕМІЧНИХ
НЕІНСТИТУЦІЙНИХ ФОРМ КОМУНІКАЦІЇ
В КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ**

Havva O. V.,

PhD student of Philosophy Department,
National Technical University of Ukraine "Igor
Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute" (Kyiv, Ukraine),
e-mail: alexander.gavva@ukr.net,
ORCID 0000-0003-1230-8195

Гавва О. В.,

аспірант кафедри філософії (PhD),
Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут ім. Ігоря
Сікорського» (Київ, Україна), e-mail: alexander.
gavva@ukr.net, ORCID 0000-0003-1230-8195

This article demonstrates the role of non-academic non-institutional forms of communication (such as coterie, theoretical schools, literary salons) in the history of philosophy. The factual background considering the involvement of prominent philosophers from VII century BC up to XX century into the non-formal philosophical communication is provided in this article. The importance of such communication is stressed out in the becoming of philosophical thought. By applying dialectical logic as methodology, we form a hypothesis about historical and logical necessity of non-institutional non-academic forms of communication in the becoming of philosophy as a form of social consciousness. The reason for methodological development of application of non-institutional non-academic forms of philosophical communication is advocated for the conscious production of philosophical ideas, for example, in education.

Keywords: non-academic and non-institutional forms of philosophical communication, philosophical school, philosophical coterie, salon.

Стаття демонструє значення неакадемічних неінституційних форм комунікації (таких як гуртки, теоретичні школи, салони) в історії філософії. У статті наводяться відомості про включеність визначних філософів від VII ст. до н.е до XX ст. до неформальної філософської комунікації, підкреслюється важливість такої комунікації для становлення світової філософської думки. Спираючись на діалектичну логіку як методологію дослідження, автор формулює гіпотезу про історичну та логічну необхідність неінституційних неакадемічних форм комунікації у становленні філософії як форми суспільної свідомості. Обґрунтовується потреба методологічної розробки використання неінституційних неакадемічних форм філософської комунікації для свідомого виробництва філософських ідей, зокрема в освітньому процесі.

Ключові слова: неакадемічні неінституційні форми філософської комунікації, філософська школа, філософський гурток, філософський салон.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Problem statement. There is a common belief grounded even in the scientific literature that the philosophy is the activity of separate individuals. However, just like any other human activity, philosophy was and still remains the collective activity, performed by the spirit as whole, even the spirit as it is. Considering that, there are no "separate philosophies",

but singular philosophical progress: "we may either say, that it is one philosophy at different degrees of maturity: or that the particular principle, which is the groundwork of each system, is but a branch of one and the same universe of thought" [3, pp. 22-23]. Hegel continues his thought with the statement that everything is but a moment of transformation from one thing to another, i.e. moments of inseparable connection between mediated and unmediated [3, p. 20]. The question lies in the nature of this connection and mediation, its distinguished forms and in our case - how it is reflected in philosophy as the form of social consciousness. The thinker lonely working in his own room is a social product, just like his room, building where he resides and even people serving to his needs. A philosopher as any separate individual "does not develop the universal forms of human activity by himself, and cannot do so, whatever the powers of abstraction he possesses, but assimilates them ready-made in the course of his own acquiring of culture, together with language and the knowledge expressed in it" [2, pp. 284-285], he uses the fruits of intellectual labor of his predecessors and contemporaries found in books, essays, not to say about the actual philosophical discussions and conversations, lettering and so on.

The image of "cabinet philosophers" thinking about abstract conceptions or pointless observations can be proved wrong without leaving a cabinet. Although, some representatives of philosophy are entirely look like that caricature image, the most prominent achievements of philosophy were gained through direct or indirect collective efforts.

Relevance and aim. The interest for research is focused around the laws of becoming and development of philosophical ideas in collectives. It is actual due to recent trend for self-education at any level in school and university education likewise. This article presents numerous proves for the hypothesis that non-formal collectives of free philosophical thought played a significant role for the development of philosophy at its different stages.

Main part. It was obvious even for Diogenes Laërtius to observe philosophy not as compendium of numerous viewpoints stated by separate thinkers, but as conglomerate of philosophical systems created by the freely formed collectives of like-minded persons, in other words, as philosophical schools. Philosophy, by Laërtius, as it is starts from two schools: Ionian (from Anaximander to Theophrastus) and Italic (from Pythagoras to Epicurus) [11, c. 58]. These two schools represented chains of apprenticeship and heritage of ideas. Philosophers non-aligned to any school are called "scattered" and observed after all the others in his work.

Socrates was the founder of first philosophical club with a main method of philosophical thinking called dialectics. Plato's "Dialogues" clearly show the nature of socratic discussions: everyone could be invited on condition of being sincere in desire to find the truth and open-mindedness. The student of Socrates Plato and the student of Plato Aristotle founded their Academy and Lyceum as a kind of gymnasiums, that became to be the centres of the development of the

scientific ideas of the time; such schools were founded later by Zeno and Epicurus. "Historians in general has come to an agreement that Academia and Lyceum had not any analogues in VI - V centuries BC. They were found as educational institutions for cooperative exercises under the supervision of headmaster (scholar) appointed by his predecessor or elected by school members. Each of these schools was situated in either public (Academia and Lyceum) or private place (Epicurus school at his home). School members were the people ready to devote themselves to long-time philosophical and scientific researches" [9, p. 44]; Schools of Plato, Aristotle, Zeno, Epicurus were created as commonwealth or fellowship without any obstructions [7, p. 209].

Even during Pythagoras life it was said that he has met all of the main wise men at his time and acquired his knowledge from each of them [11, pp. 307-308]. Number of his students has reached 300 persons in Crotona only. They have created community similar to fellowship or order. However, Zhmud states that "pythagorean societies were spread in dozens of cities in Southern Italy and later on in Greece, thus deeming collective exercises and central management impossible. It is unlikely that even in Crotona at pythagorean times exercises were regular and involved all of the members" [9, p. 44]. Nevertheless, pythagorean societies were numerous and organized under the common goal - participation in political management. They have found numerous new pedagogical methods and approaches, in particular, they had not any scholarships.

Academia as form has played major role in Carolingian Renaissance. Schola Palatina was founded by Charlemagne at the end of VIII century on the example of Plato's Academia and has become the centre of cultural advancement. This idea of "collective and governmental science has inspired creators of the first naturalistic communities in Europe or the first academies of science in modern meaning...". Later on this idea lied in the basis of Italian academies. "Starting from the Renaissance, academies similar to Plato's one has emerged in different Italian cities. Mostly they were small coterie of philosophy, theology, literature and arts amateurs...", among which Onoprienko names "Accademia dei Lincei", "Accademia della Crusca", "Academia secretorum naturae", etc [13, pp. 18-19]. We have to stress that these academies had not much in common with modern Academies of science, which are complex and formal institutions.

Francis Bacon was not the member of any philosophical coterie, but his best friend was Thomas Hobbes, "which has created philosophy based on Bacon's principles" [12, p. 47]. "Hobbes and Locke were consistent baconians. Berkeley was Locke's follower and Hume followed Berkeley", as Litvinova states. She continues: "Locke was the founder father of all French philosophy in XVIII century... Influence of Bacon, Locke and Hume on Germany was revealed in Kant's philosophy. His critique of pure reason is deemed as the creation of German philosophy impregnated by English philosophers" [12, pp. 64-65]. Moreover, "there were numerous evidences that

the creation of European academies was considered by contemporaries as embodiment of Bacon's ideas". Francis Bacon himself thought that "the work of scientists should be as consistent as the organs of living body. The main idea of communication between scientists was represented in that form. This thought has become dominant in the organization of scientific communities and academies of sciences" [13, p. 18].

Although, Renes Descartes has valued scientific solitude, his hard life in Neuburg has made him fruitlessly try to find "Rosicrucian Fellowship", which was considered as "ordained into the real knowledge of things and aimed to enlighten the world and free science from superstitions" [15, p. 183]. After 1625 in Paris coterie is formed around Descartes, gathering "the most famous mathematicians, physicists and theologians of capital". His house hosted "its own little academy with Descartes as its soul" [15, p. 194-195]. The main ideas of Descartes' method were formed in Paris. During his "Netherland solitude" Descartes writes to his friend Balzac that he misses their fruitful conversations [15, p. 203-204]. It is worth to mention that correspondence with the most prominent thinkers at his time Descartes has continued for his whole life. Moreover, correspondence at that time was the main mean for communication among the thinkers and that is why we consider it as the significant form of non-academic non-institutional philosophical and scientific communication. British encyclopedist and theorist of science John Bernal makes interesting observation considering scientists at Descartes' period: "In history they are made to figure as being isolated; but in reality they were, because of their very small numbers, always in far easier and quicker contact with each other than scientists of today, with their vast numbers and the pressure, publication delays, and increasing military and political restrictions to which they are subjected" [1, p. 288]. It provokes the thought that the means of communication have become much developed last years, but the quality of communication has not improved and scientists today are more disjointed than in times of scientific revolution.

Benedictus Spinoza has his own philosophical coterie, as Papern's book states: "From the letter, considering Spinoza's life in Rinsburgh, we may know that there was coterie in Amsterdam learning philosophy under Spinoza's guidance. Among the other members there were L. Meyer and young medicine student Simon de Vries. Spinoza addresses their misconceptions in his letters and sends drafts of his own works" [14, p. 41].

John Locke's becoming of philosophical viewpoint was influenced by that he during his study in Oxford "has become closer with enthusiasts of new scientific approach opposing medieval scholasticism being dominant in English universities". So, "Richard Lowe, supporter of experimental studies of diseases and the first to practice blood transfusion, inspires Locke to study medicine. Here in Oxford Locke becomes friend with Boyle and performs and discusses scientific experiments in collaboration with him. Boyle was the first to elaborate Locke's interest in philosophy of Descartes and Gassendi... After acquaintance and

becoming friends with prominent doctor-pioneer Thomas Sydenham he starts to write a treatise "De Arte Medica" (1669), where he defends arguments for the experimental study of diseases" [10, pp. 11-12].

Another "founding father" of English philosophy - George Berkeley - was a convinced "coterie-man", as Bernhard Bykhovsky, known philosophy popularizer, tries to prove from the first pages of his book: "In 1705 eight students of St. Trinity college in Dublin have formed a secret coterie to study "new philosophy"... The inspirer of this coterie was twenty years old George Berkeley" [6, p. 15]. Furthermore, book states that Berkeley's student in Northern America was Jonathan Edwards. "the most influential american theologian and philosopher-idealist of the first half of XVIII century, who asserted Berkeleyan line of philosophy in this country" [6, p. 25], while Berkeley himself in Boston was a member of literature and philosophy society [6, p. 24].

Even such coryphaeus of self-education as Leibniz has dreamed to become a member of Rosicrucian and alchemy society founded in Nurnberg; later on he become their secretary [16, p. 52]. In Paris Leibniz "become acquainted with Antoine Arnauld and discusses philosophy with him; mathematical works of Pascal become a matter of research and competition; Christiaan Huygens, the inventor of pendulum, discoverer of Saturn's rings, becomes his friend and mentor in higher mathematics". Leibniz also contributed to foundation of society studying the history of German lands [16, pp. 197-202] and to creation of societies formed due to his conversations with Sophia Charlotte von Hannover, e.g. observatory and the Society of sciences in Berlin [16, p. 225].

All of the major artistic and scientific ideas in XVII century France were produced in salones, and in XVIII century - coffeeshouses and restaurants. Jean-Jacques Rousseau was a denizen of such salones, hotels and aristocratic meetings. At some time meetings of Diderot, Rousseau and Condillac in Hotel du Panier-Fleuri has become especially fruitful. "The three were united under Locke's philosophy. Condillac was working on his book "Essai sur l'origine des conaissancees humaines" ("An Essay on The Origin of Human Knowledge"). Each has applied principles of Locke's sensualism towards his sphere of competence. Diderot at first - to criticism of theology, Condillac - to psychology and origins of knowledge, Rousseau - to social philosophy, or sociology and pedagogics. Soon Diderot, as in college, will make their "homework", hint Condillac the main thought of his famous "Treatise on sensations" and Rousseau - his famous answer to Dijon Academy's question: whether the flourishing of arts and sciences helped the purification of morals?" Akimova also declares that the content of Diderot's "Pensées philosophiques" ("Philosophical thoughts") was a result of his numerous friendly conversations in different cafes of Paris [4, p. 92]. Meetings at the salon of baron d'Holbach, where, according to Diderot, "have gathered 20 thousands of people", including Grimm, Rousseau, Voltaire [8, pp. 21-24] soon has resulted in the creation of French "Encyclopaedia", a work of worldwide importance,

which has played its role in the preparation of French bourgeois revolution. The authors of encyclopedia called their society République des Lettres, including Helvetius, d'Alembert, Buffon and others [4, p. 181]. The majority, if not everyone, of them were guests of different salones, requiring everyday meetings.

It would not be an exaggeration to say that all modern German culture arose from a Jena's intellectual club. In different periods this circle united Friedrich Schiller, Johann Fichte, Friedrich Schelling, Georg Hegel, Wilhelm von Humboldt, the brothers Schlegel, Goethe, Novalis and others. In it's turn Jena's club was spawned as a critic to German's "Sturm und Drang" school; so a lot of Jena's personalities stood at the foundations of the "Sturm und Drang". And all of the founders of German philosophical idealism (excluding Emmanuel Kant) were in these circles, and their theories rose in a polemic.

It is well-known that there would be no marxism if young Karl Marx had never joined famous doctor's club at Berlin university visited by the main German freethinkers of that time. "Marx has become acquainted with Bauer in Berlin where his father sent him to study. There an accident has united Marx with coterie of young hegelians, usually gathered at "Doctor's club". This club consisted of associate professors, teachers, writers, among which, except for Bauer, were Friedrich Köppen, Marx's school friend, Rutenberg. Afterwards, when Marx has left Berlin, this coterie was joined by the future philosopher of anarchism Max Stirner" [5, pp. 3-4]. By their views and general pathos of common goal "young hegelians felt as heirs to XVIII century Enlightenment" [5, p. 25].

Conclusions. Even brief acquaintance with the history of philosophy under the proposed angle doubts the existence of philosophy as individual occupation at any time. In fact it corresponds with the nature of thinking: the idea of thinking as immanent ability of individual was depleted at the Kant's times. In XX century collective forms of production of philosophical ideas have become obvious. Vienna circle and Frankfurt school are much more well-known than their separate members.

However, when somebody discusses philosophers "as they are", connections between them have become mystified. The approach to history of philosophy at the angle of communication forms is not developed at the decent level. Ontological research of collective means of production of ideas is required. Different forms of communication (coteries, circles, even correspondence) will be considered as the modes of being of philosophical ideas, which "world spirit" finds in its own progress. We do not propose to interpret existence of non-formal forms of communication in philosophy as preliminary hypothesis, but to deduce these forms as immanent, prove their inner necessity. As "for in philosophy, to prove means to show how the subject by and from itself makes itself what it is" [3, p. 155]. This will be the content for our future researches. At the same time, understanding of researched forms of communication as necessary will lay the foundation for the development of corresponding methodological recommendations, in education for instance.

References

1. Bernal, J., 1954. *Science in History. Volume One*. New York: Cameron Associates.
2. Ilyenkov, E., 2008. *Dialectical Logic. Essays on its History and Theory*. Delhi: Aakar Books.
3. Wallace, W., 1892. *The Logic of Hegel*. Oxford: Clarendon Press.
4. Акимова, А., 1963. *Дидро*. Москва: Молодая гвардия.
5. Бауэр, Б., 2010. *Трубный глас страшного суда над Гегелем*. 2-е изд. Москва: КРАСАНД.
6. Быховский, Б., 1970. *Джордж Беркли*. Москва: Мысль.
7. Виппер, Р., 1995. *Очерки истории Римской империи (окончание). Рим и раннее христианство*. Ростов-на-Дону: Феникс.
8. Длугач, Т., 1995. *Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо)*. Москва: Наука.
9. Жмудь, Л., 1990. *Пифагор и его школа (ок. 530-ок. 430 гг. до н.э.)*. Ленинград: Наука.
10. Заиченко, Г., 1973. *Джон Локк*. Москва: Мысль.
11. Лаэртский, Д., 1986. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. 2-е изд. Москва: Мысль.
12. Литвинова, Е., 1891. *Бэкон. Его жизнь, научные труды и общественная деятельность*. Санкт-Петербург: Общественная польза.
13. Онопрієнко, В., 2008. З історії виникнення європейських академій наук. *Країна знань*, 2, с.17-20.
14. Паперн, Г., 2014. *Спиноза. Его жизнь и философская деятельность*. Москва: Директ-Медиа.
15. Фишер, К., 1994. *История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение*. Санкт-Петербург: Мифрил.
16. Фишер, К., 2005. *История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь, сочинения и учение*. Москва: АСТ: Транзит-книга.

References

1. Bernal, J., 1954. *Science in History. Volume One*. New York: Cameron Associates.
2. Ilyenkov, E., 2008. *Dialectical Logic. Essays on its History and Theory*. Delhi: Aakar Books.
3. Wallace, W., 1892. *The Logic of Hegel*. Oxford: Clarendon Press.
4. Akimova, A., 1963. *Didro (Diderot)*. Moskva: Molodaya gvardiya.
5. Bauer, B., 2010. *Trubny'j glas strashnogo suda nad Gegelem (The crack of the doomsday of Hegel)*. 2-e izd. Moskva: KRASAND.
6. By'khovskij, B., 1970. *Dzhordzh Berkli (George Berkeley)*. Moskva: My'sl'.
7. Vipper, R., 1995. *Ocherki istorii Rimskoj imperii (okonchanie). Rim i rannee khristianstvo*. (Essays on the history of the Roman Empire (ending). Rome and early Christianity) Rostov-na-Donu: Feniks.
8. Dlugach, T., 1995. *Podvig zdravogo smy'sla, ili Rozhdenie idei suverennoj lichnosti (Gol'bakh, Gel'vecij, Russo)* (The feat of common sense, or the Birth of the idea of a sovereign person (Holbach, Helvetius, Rousseau)). Moskva: Nauka.
9. Zhmud', L., 1990. *Pifagor i ego shkola (ok. 530-ok. 430 gg. do n.e'.)* (Pythagoras and his school (c. 530-c. 430 BC)). Leningrad: Nauka.
10. Zaichenko, G., 1973. *Dzhon Lokk (John Locke)*. Moskva: My'sl'.
11. Lae'rtskij, D., 1986. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenity'kh filosofov* (On the life, teachings and sayings of famous philosophers). 2-e izd. Moskva: My'sl'.
12. Litvinova, E., 1891. *Be'kon. Ego zhizn', nauchny'e trudy' i obshhestvennaya deyatel'nost'* (Bacon. His life, scientific works and social activities). Sankt-Peterburg: Obshhestvennaya pol'za.

УДК 1:316:323.21

**ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВЕКТОР РОЗВИТКУ
УКРАЇНИ: МЕНТАЛЬНІ ЗАСАДИ
СУМІСНОСТІ З КРАЇНАМИ ЄС**
**THE EUROPEAN VECTOR OF DEVELOPMENT
OF UKRAINE: MENTAL COMPATIBILITY WITH
EU COUNTRIES**

Гордійчук О. О.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри
філософії, Житомирський державний університет
імені Івана Франка (Житомир, Україна),
e-mail: farion_o@ukr.net

Hordiichuk O. O.,

PhD, Assistant Professor of philosophy
of Zhytomyr Ivan Franko State University
(Zhytomyr, Ukraine), e-mail: farion_o@ukr.net

Стаття присвячена дослідженню історичних традицій та соціальних зв'язків, які єднають Україну з західноєвропейською цивілізацією. Обґрунтовано, що Україна з часів прийняття християнства завжди була і є невід'ємною частиною європейського простору. Її європейська сутність була сформована історично завдяки географічному розташуванню, включеністю у європейську цивілізацію економічними та культурними зв'язками. Вхідження України до ЄС повністю відповідає національним інтересам України на шляху до поступу та трансформації у розвинену модерну державу й політичну націю. Як безальтернативний засіб збереження національної ідентичності євроінтеграція об'єктивно перетворюється на важливу складову національної ідеї, здатну об'єднати багатоетнічний український соціум.

Ключові слова: ментальність, євроінтеграція, національна ідентичність, громадянське суспільство.

The article examines historical traditions and social ties that unite Ukraine with Western European civilization. Ukraine has always been and is now an integral part of the European space since the adoption of Christianity is substantiated. Its European essence was formed historically due to its geographical location, the inclusion in European civilization of economic and cultural ties. Ukraine's accession to the EU is fully in line with the national interests of Ukraine on the path to progress and transformation into a developed modern state and a political nation. As a way preserving national identity, European integration objectively transforms into an important component of a national idea that can unite the multi-ethnic Ukrainian society.

Keywords: mentality, Eurointegration, national identity, civil society.

Актуальність дослідження. Після століть бездержавності та низки історичних випробувань (війн, геноциду, заборон української мови, переписування історії, винищення «цвіту» української нації і т.п.) у 1991 році, внаслідок розпаду СРСР, Україна стала незалежною державою. Більше десятиліття зовнішня політика України була «багатовекторною»: здійснювалося балансування між Заходом та Сходом. Однак, історичні події та життєві реалії показали небезпеку такого стану речей, актуалізували необхідність визначення чіткої стратегії подальшого розвитку України. Вступ України до Європейського Союзу (далі ЄС) фактично є її входженням у спільноту європейських держав – територію вільного необмеженого пересування капіталу, людей та ідей. На загальнонародному рівні європейський вектор розвитку відстояли та закріпили Помаранчева революція та Революція

Гідності. Європейський вектор розвитку певною мірою консолідував українців, проте у свідомості значної частини українських громадян ще міцно вкорінені радянські патерни мислення й зразків поведінки, ностальгія за СРСР, нерозуміння особистісної відповідальності за власну долю та поступ Батьківщини.

Процес євроінтеграції для нашої держави є складним та сповненим протиріч, і досі неоднозначно сприймається українськими громадянами, має вагому підтримку прихильників та, одночасно, суттєву кількість противників. Значною мірою це зумовлено недостатньою поінформованістю, нерозумінням глибини історичних традицій, соціальних зв'язків та взаємодій, сформованих у спільноті ЄС та їх кореляції з українськими традиціями та сучасними реаліями. Тому значна кількість суперечностей і недопрацьованих потребує ґрунтовного осмислення, розуміння причинно-наслідкових зв'язків та «роботи над помилками».

Метою статті є з'ясування відповідності українських реалій, цінностей та очікувань змісту, сутності та меті європейського вектору розвитку України, її інтеграції в європейський соціокультурний простір. Нашим завданням є простежити, наскільки глибокими є історичні традиції та соціальні зв'язки, що єднають Україну з цивілізацією Західної Європи; дослідити та порівняти базові цінності та основні риси української ментальності з ментальними засадами європейських країн.

Виклад основного матеріалу. Важко переоцінити важливість знання історії свого народу, пам'яті уроків поразок та перемог. Без сумніву, лише розуміючи власну природу та сутність, сильні та слабкі сторони, можемо мислити широко та діяти зважено, узгоджувати свої устремління та мрії з реальними можливостями, об'єктивно визначати місце та перспективи України на світовому рівні.

Національно-державне самовизначення є надзвичайно складним процесом вибору та прийняття політичних рішень, воно зумовлене внутрішніми та зовнішніми чинниками, спрямоване на утвердження національних інтересів; формується як реакція на виклики та водночас має характер конструювання власної суб'єктивності. Вітчизняний дослідник питань національно-державного самовизначення І. Рафальський виокремив три типи самовизначення: реактивний, усвідомлену реакцію, відношення до стимулу; підкреслив, що вектори розвитку визначають як внутрішні, так і зовнішні чинники [1, с. 11].

Очевидно, що українцям бракує досвіду та традицій державності, щоб перейти від реактивного рівня до усвідомленої реакції, вибудувати власну оптимальну систему цінностей та маркерів оцінки політичних рішень й суспільних реалій; маємо низку проблем пов'язаних з національною свідомістю: далеко не всі українці відчувають свою приналежність до української етнічної спільноти та національну гордість й любов до Батьківщини; звідси значною мірою й суспільні протистояння та поляризація ідентичностей. Для

більш глибокого осмислення та виокремлення засадничих факторів українського національно-державне самовизначення розглянемо детальніше зовнішні та внутрішні чинники останнього.

Зовнішні чинники, що впливають на вектор розвитку України це, перш за все, Росія зі своїми імперськими амбіціями та бажанням повернути Україну у сферу свого впливу, СНД; ЄС, який активно підтримує євроінтеграцію України та вбачає в ній буферну зону між спільнотою європейських країн та Росією; НАТО; США та ін.

Також серед представників міжнародної спільноти є такі, котрі висловлюють сподівання, що після входження України до ЄС, незабаром до нього долучиться і Росія. Наприклад, З. Бжезинський, американський політолог зі світовим ім'ям, поляк, котрий народився на українській землі, у своїх працях та публічних виступах неодноразово підкреслював, що відтворення євразійської імперії без України неможливе; побудова демократії в Україні є сильним гальмом для неоімперської експансії Росії, а разом з тим може виявитися і потужним поштовхом до демократичної її трансформації. Тож успіх України не лише дасть їй можливість постати однією з держав лідерів Європи, а й покаже гарний приклад Росії в торуванні власного шляху до Європи [2, с. 548].

Внутрішні чинники: національні інтереси та пріоритети, що визначаються як сучасним станом справ, так і особливостями сформованої історично ментальності українців. Саме ці чинники є предметом нашого дослідження.

У філософському розумінні ментальність є ніби своєрідним контекстом («ефіром», «тлом»), в якому знаходить вияв специфічний, унікально-неповторний спосіб бачення («прочитання») навколишнього світу [3, с. 823]. Вона є синтезом цінностей, символів, свідомих та підсвідомих відчуттів, уявлень, настроїв, поглядів, стереотипів, світобачення загалом, що визначають здатність спільнот та індивідів сприймати та діяти [4, с. 232].

Історія ментальності зосереджує свою увагу на усвідомлених, а особливо на неусвідомлених орієнтирах, за якими розвиваються типові для тієї чи іншої епохи уявлення людей, за якими вони відчують, за якими й діють. Вона ставить перед собою завдання дослідити обсяг соціальних знань тої чи іншої історичної спільноти, простежити зміни когнітивних способів та уявлень, які виражають відповідне історичне буття на міжсуб'єктивному рівні.

У людей усього світу та всіх часів (наскільки дозволяють це дослідити джерела) можна констатувати антропологічно константний набір способів мислення, відчуття та поведінки, який притаманний *Homo sapiens* загалом у всіх його синхронних та діахронних варіаціях. Однак кожна культура послуговується певним набором образів, архетипів, за допомогою яких виражають головні категорії буття [5, с. 9–10]. Тому знання основних історичних подій та віх розвитку окремого народу чи міжнародного утворення необхідно доповнити глибоким осмисленням їх причин, суті та наслідків.

Видатний український історик та громадський діяч М. Грушевський у своїх працях «Історія України-Руси» та «Хто такі українці і чого вони хочуть», обґрунтував, що українці пішли від людей, що проживали на території сучасної України не менше ніж півтори тисячі років тому. Далі історичні події розвивалися так, що українські землі перебували у складі інших держав і це мало суттєвий вплив та відповідні наслідки; свою окремішність українська народність визначила за часів Б. Хмельницького; літературно-політичне відродження, завершилось в кінці XVIII ст. та заклало фундамент формування української народності у справжню національність [6, с. 39–40].

Українська історія рясніє красномовними прикладами, що засвідчують історико-культурну, політичну та ментальну спорідненість України з Європою: древній Київ та українська прадержжава Київська Русь, Львів та Галицько-Волинське князівство мали тісні економічні та культурно-духовні зв'язки з середньовічною Європою (показовий приклад – князь Ярослав Мудрий – знаний «сват Європи» увійшов у світову історію завдяки високому рівню зовнішньополітичної активності: був одружений з донькою шведського короля Інґердою, його доньки були дружинами французького короля Генріха I (Анна), угорського короля Андріана I (Анастасія), норвезького принца Гарольда Сміливого (Єлизавета); сини: Всеволод взяв шлюб з донькою візантійського імператора Анастасією, Ізяслав був одружений із польською принцесою Гертрудою, Святослав узяв шлюб із австрійською принцесою Одою, дружиною Всеволода стала грецька царівна, а Юрія – німецька; князя Ярослава Марія стала дружиною польського короля Казимира I) [7]; перебування частини українських земель у складі Литви, Польщі (Речі Посполитої), Австро-Угорської імперії долучило українців до суспільно-політичних цінностей та порядків цих європейських країн, дозволило отримувати європейську освіту та поширювати тогочасні передові ідеї на українських землях (стосується переважно Західної України – Правобережної щодо р. Дніпро); Лівобережна Україна значний час перебувала під впливом Російської імперії, що має свої наслідки та якісно інший вплив на українську ментальність.

Російські історики, переписуючи історію на замовлення керівництва, відводили Україні непоказне місце молодшого брата великоруського народу, що прагне бути з ним єдиним цілим. Вже згадуваний нами М. Грушевський, обґрунтовуючи окремішність та самотність української історії з часів Київської Русі, неодноразово вказував, що між українським та московським (*російським*) народом існує величезна історична, культурна, психологічна межа, глибинні відмінності, які не бачать тільки люди зашорені століттями російської пропаганди: український народ історично народ західної культури, хоч і має східні орієнтальні впливи; російський натомість, хоч і є певною мірою європеїзований, має орієнтальний дух з яскраво вираженим азійським впливом. Однак,

зусиллями російських представників в Україні, що мали інструкції діяти «і лисячим хвостом і вовчим зубом», з XIX ст. Україна була відірвана від Заходу, від Європи і обернена лицем на північ, таким чином «ткнута носом в глухий кут великоросійської культури і життя», «все українське життя було вивернене з своїх нормальних умов, історично і географічно сформованої колії й викинено на великоруський ґрунт, на потік і розграблення» [6, с. 141–144].

Описуючі такі ментальні риси українців як високий рівень власної гідності та шанування гідності інших; тяжіння до певних усталених форм «законних речей», до культурних та громадських вартостей, етикету й добрих манер; любові до чистоти, порядку, краси життя, М. Грушевський підкреслює близькість українців по духу та характеру до західноєвропейської культури цивілізації, у чому до германської, з її солідністю, діловитістю, любов'ю до комфорту, порядку, чистоти, достатності, до рівноваги та стоїцизму; в іншому до романської – потягом до форми і бажанням внести у все красу, світлим і ясним, радісним поглядом на життя [6, с. 147].

М. Грушевський уважав, що потяг українського народу до західної культури є природним, він базується на внутрішній спорідненості й цього неможливо досягти примусом та тиском. Інші представники української інтелігенції, що побували і в європейських країнах, і в Росії, також могли порівняти та осмислити суть, причини та наслідки такої відмінності. Наприклад, В. Липинський у «Листах до братів хліборобів» писав, що в Україну українотворчі елементи приходили з Європи, а не з Азії, ціле українство, як рух державно-національний, є дитиною культури європейської. Більше того, Україні, на його думку, слід «одрізати пуповиння од своєї матері: Заходу і Польщі», «одсепаруватися від Польщі, але так, щоб не втопився в руськім морі» [8, с. 115]. Однак, проросійські красиві гасла-обіцянки завжди були розраховані на тих українських громадян, що не вирізнялися високим рівнем критичного мислення і хотіли покращення матеріального життя будь-якою ціною «швидко й без особливих зусиль». Натомість інтелігенцію російська влада фізично знищувала (масові розстріли («Розстріляне відродження»), гоніння, репресії, політичні ув'язнення та ін.). Саме тому, після кожної спроби утвердити українську державність, владу в Україні підступним шляхом захоплювали росіяни (у II пол. XVII ст. після національно-визвольної війни Б. Хмельницького; у 20-тих роках XX ст. через захоплення влади комуністами М. Грушевському не вдалося стати першим офіційним українським президентом, а шанс на власну державність було втрачено в черговий раз; у 2014 році, скориставшись ситуацією плітничної кризи в Україні (яка, власне, мала основну причину – повернення України до проєвропейського курсу), Росія знову нахабно втрутилася і з того часу веде безпосередню та інформаційну війну на українських землях, становить загрозу українській державності).

Зазначені історичні факти є засадничо важливими та необхідними для осмислення й усвідомлення кожним українцем, для історичної пам'яті й прагматичних висновків, особливо для політичної еліти, котра, за покликанням, своїми рішеннями та цілеспрямованими діями має вести країну до кращого майбутнього. Так, серед найбільш активних прибічників та лобістів входження України до ЄС колишні президенти вже незалежної України – В. Ющенко (2005–2010 рр.) та П. Порошенко (2014–2019 рр.), а також різні діячі політико-правової та культурно-наукової сфер, громадські активісти. Експрезиденти Л. Кравчук (1991–1994 рр.) та Л. Кучма (1994–2005 рр.) притримувалися політики балансування. Цікаво, що Л. Кучма у своїй праці з красномовною назвою «Україна – не Росія» (усі три видання надруковані в Росії (!)) згадував, що в середині 90-тих років XX ст. досить популярним у політичних колах та й не лише було запитання «Йдемо ми до Європи разом з Росією чи ні?» І у цьому питанні вже було як мінімум три підпитання: чи йдемо ми до Європи? Чи йде до Європи Росія? Чи наші країни це роблять разом – у співпраці, з взаємопідтримкою та допомогою? [9, с. 491].

Л. Кучма стверджує, що для України європейський вибір є більш органічним, природним, історично зумовленим, у той час як більшість представників російської спільноти не вважають євроінтеграцію цивілізаційним вибором Росії. Досить поширеним є трактування Росії як окремої самобутньої цивілізації, котра не має потреби бути частиною іншої спільноти, оскільки є самобутньою, має «історичну місію» і йде своїм «третім шляхом» [9]. І хоча процеси русифікації та асиміляції українців здійснювалися століттями та в різний спосіб, цілеспрямовано та безперервно, насильницьким чи мирним шляхом, очевидно чи приховано, однак росіяни недооцінили внутрішній стрижень українського народу, природу та потенційну силу національних процесів. Йдеться, зокрема, і про вже згадувані нами Помаранчеву та Революцію Гідності, і про офіційну позицію провідників України. Так, у своїй інавгураційній промові новообраний шостий президент України В. Зеленський підкреслює, що український народ обрав шлях до Європи і це нас єднає, однак важливо, щоб кожен українець зрозумів особисту відповідальність та свій внесок у цю спільну справу.

Питання глибини історичних традицій та соціальних зв'язків, ментальних подібностей, що єднають Україну з цивілізацією Західної Європи було предметом осмислення й відомого сучасного українського філософа С. Кримського. Вчений стверджував, що ми дійсно можемо говорити про європейський контекст формування української нації [10, с. 518]. Зокрема, науковець зазначав, що якщо брати поняття «Європа» в соціокультурному аспекті, то в цьому плані воно спирається на три фундаментальні явища: античність, християнство та Просвітництво. При цьому античність розуміється згідно з тим, як вона заломлювалася в

Ренесансі, християнство з тим, як воно пройшло через Реформацію, а Просвітництво – в контексті подальшого розвитку соціального й наукового прогресу та демократії. Європейський спосіб життя має три рівні: якість життя; життєвий рівень (кількісні показники) і стиль життя. У центрі європейської сучасної свідомості перебуває проблема ліберальної демократії. Причому демократію в цивілізованому світі розуміють з огляду не на критерії більшості, а на критерії гарантованості прав меншості, і, кажучи ширше, прав людини, прав особистості. Бо прийняття рішень за принципом «більшості» стає навряд чи ефективним в небезпечних ситуаціях, а також в умовах зіткнення з унікальними моральними й естетичними явищами. В меншості може опинитися мудрець, також варто пам'ятати і про ефект особистої анонімної безвідповідальності «я роблю як усі» [10, с. 512] (особливо добре зрозумілий цей ефект для громадян типу *homo soveticus* – носіям радянського способу мислення). Натомість найважливіший компонент «європейськості» – права особистості мають пріоритет над правами держави.

Найбільш близькими до європейських, на нашу думку, є такі ментальні риси українців як волелюбність (свободолюбність), індивідуалізм та одвічний потяг до демократії на протигагу деспотії та авторитаризму Росії. Очевидно, саме ці риси української ментальності уможливили історичне збереження та відродження української нації. І саме ці риси допоможуть нам розвиватися далі та стати розвиненою європейською країною не лише географічно та економічно, а й духовно.

Українська волелюбність є цікавим феноменом: неприйняття нав'язаного ззовні авторитету, прагнення відмежуватися від соціуму, сподівання на власні сили, здібності та розум, ініціативність – це, безумовно, плюс, однак є і суттєвий мінус: в українців зазначена особливість історично реалізовувалася передусім у родинному колі і тільки в останні десятиліття відчутно зростає кількість активних громадських діячів, збільшується відсоток громадянського суспільства. Особливістю «волелюбності по-українськи» є й те, що в часи глибоких суспільних криз та потрясінь вона спричиняє трансформацію психоповедінкової реакції «*vita minima*» («зачаєне» існування, відступ «у себе», уникнення близького контакту зі світом) на «*vita maxima et heroica*» (авантюрно-козацький тип реакції: тотальна мобілізація духовних і матеріальних ресурсів, героїчний супротив навіть ціною власного життя) [11, с. 9]. Події української історії ХХІ ст. змусили весь світ заговорити про Україну, про її шлях до демократії та Європи, вирізняли серед інших країн пострадянського простору і показали яскравий контраст з російськими реаліями.

Індивідуалізм українців відображений у знаній фразі великого українського поета Т. Шевченка: «у кожного своя доля і свій шлях широкий». Однак, наразі життя та діяльність за цим принципом більше шкодить, ніж допомагає нашим співвітчизникам.

Подібно до описаних вище характеристик волелюбності, історично інтереси та сфера впливу українця протягом століть обмежувалися винятково його найближчою родиною. Наразі ж важливо усвідомити свою приналежність до держави та необхідність двосторонньої взаємодії, особистісної відповідальності й власного внеску у побудову бажаної моделі державного управління.

Показовим прикладом дещо романтичного відтінку індивідуалізму українців є обговорення результатів Референдуму 1991 року, коли 90,32% учасників референдуму (28 мільйонів 804 тисячі і 71 особа) підтримали Акт про незалежність України, а число на кінці якого «1» для українців стало цікавим та символічним, адже кожен, хто проголосував за незалежність, дивлячись на цю одиницю, міг собі і жартома і цілком серйозно сказати: «Ось він, я. Без мене в кінці був би нуль» [9, с. 417].

Однак, як слушно зазначає вітчизняний дослідник М. Козловець, для країни, яка прагне стати повноправним членом ЄС, засадничими є її національне становлення та достатній рівень зрілості, мужності, самоповаги, національної гідності, адже тільки у цьому випадку можливий конструктивний діалог «на рівних», взаємовигідне успішне партнерство та співробітництво. І тут йдеться не лише про досягнення високих економічних стандартів та гідного матеріального життя як зовнішньої форми, інтегруватися до Європи важливо й на внутрішньому рівні – ціннісному, духовно-культурному, збільшити кількість активних освічених громадян, що є ядром розвитку та поступу – активно нарощувати потужне громадянське суспільство [12, с. 83]. А це можливе лише у випадку глибокого осмислення власного «коріння», сьогоднішнього та майбутніх устремлінь; завдяки щоденній цілеспрямованій інтелектуальній праці та реалізації успішних реформ.

Висновки. Європейський вектор розвитку України – шлях складний, але перспективний, який вимагає великих зусиль влади та народу, перебудови свідомості й способу життя людей, забезпечення відповідальності та свободи особистості, демократизації держави й модернізації політичної системи суспільства та економіки. Набуті в минулому риси ментальності українців суттєво впливають на побудову суспільної взаємодії та комунікації, формування цінностей, визначення уподобань та пріоритетів, а також на євроінтеграційні процеси. На жаль, значна кількість українських громадян не володіє достатньою кількістю інформації щодо суті та необхідності євроінтеграції України; досі не усвідомила факту, що саме європейський вектор є можливістю збереження не лише суверенітету України, а й її державності та самобутності. Найбільшою подібністю України з європейськими державами на ментальному рівні є українська волелюбність, індивідуалізм та одвічний потяг до демократії на протигагу деспотії та авторитаризму Росії.

Список використаних джерел

1. Рафальський, І., 2016. 'Національне державне самовизначення України: внутрішні чинники та зовнішні впливи'. Київ-Ніжин, 480 с.
2. Бжезинський, З., 2004. 'Україна та світ', *Війна і мир або «Українці – поляки: брати/вороги, сусіди...»*. К.: АТЗТ «Українська прес-група», с. 543–548.
3. 'Історія філософії. Словник', 2006. За заг. ред. В. І. Ярошевича. К.: *Знання України*, 1200 с.
4. 'Соціальна філософія: Короткий Енциклопедичний Словник', 1997. Заг. редакція і укладання В. П. Андрущенко, М. І. Горлач. Київ – Харків: «Рубікон», 400 с.
5. 'Історія європейської ментальності', 2004. За ред. Петера Дінцельбахера, переклад з нім. В. Кам'янець. Львів: *Літопис*, 720 с.
6. Грушевський, М., 1991. 'Хто такі українці і чого вони хочуть'. К.: *Т-во «Знання України»*, 240 с.
7. Васків, О., 'Князя Ярослава Мудрого називали сватом Європи'. [online] Доступно: https://gazeta.ua/articles/history/_knyazya-aroslava-mudrogo-nazivali-svatom-evropi/806993 [2 грудня 2017].
8. Липинський, В., 2010. 'Листи до братів-хліборобів (вступ і перша частина частина)', *В'ячеслав Липинський та його доба: Книга перша*. Упорядники Т. Осташко, Ю. Терещенко. Київ: Темпора, с.92–214.
9. Кучма, Л., 2003. 'Україна – не Росія'. М.: *Время*, 560 с.
10. Сяндюков, І., 2004. 'Впродовж століть Україна завжди була невід'ємною частиною Європи. Інтерв'ю з Сергієм Кримським', *Війна і мир або «Українці – поляки: брати/вороги, сусіди...»*. К.: АТЗТ «Українська прес-група», с.511–520.
11. Грабовська, І., 2000. 'Українська ментальність крізь призму ХХ століття', *Пам'ять століть*, № ½, с.3–13.
12. Козловець, М.А., 2009. 'Європейська ідентичність: уніфікація чи «єдність в розмаїтті»?', *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. Вип.37, с.72–86.

12. Kozlovets, M.A., 2009. 'Yevropeiska identychnist: unifikatsiia chy «iednist v rozmaittii»?', *Humanitarnyi visnyk Zaporizkoi derzhavnoi inzhenernoi akademii*. Vyp.37, s.72–86.

References

1. Rafalskyi, I., 2016. 'Natsionalne derzhavne samovyznachennia Ukrainy: vnutrishni chynnyky ta zovnishni vplyvy'. Kyiv-Nizhyn, 480 s.
2. Bzhezynskyi, Z., 2004. 'Ukraina ta svit', *Viina i myr abo «Ukrainci – poliaky: braty/vorohy, susidy...»*. K.: ATZT «Ukrainska pres-hrupa», s. 543–548.
3. 'Istoriia filosofii. Slovnyk', 2006. Za zah. red. V. I. Yaroshevsia. K.: *Znannia Ukrainy*, 1200 s.
4. 'Sotsialna filosofii: Korotkyi Entsyklopedychnyi Slovnyk', 1997. Zah. redaktsiia i ukladannia V. P. Andrushchenko, M. I. Horlach. Kyiv – Kharkiv: «Rubikon», 400 s.
5. 'Istoriia yevropeiskoi mentalnosti', 2004. Za red. Petera Dintselbakhera, pereklav z nim. V. Kamianets. Lviv: *Litopys*, 720 s.
6. Hrushevskiy, M., 1991. 'Khoto taki ukraintsi i choho vony khochut'. K.: *T-vo «Znannia Ukrainy»*, 240 s.
7. Vaskiv, O., 'Kniazia Yaroslava Mudroho nazyvaly svatom Yevropy'. [online] Dostupno: https://gazeta.ua/articles/history/_knyazya-aroslava-mudrogo-nazivali-svatom-evropi/806993 [2 hrudnia 2017].
8. Lypynskiy, V., 2010. 'Lysty do brativ-khliborobiv (vstup i persha chastyna chastyna)', *Viacheslav Lypynskiy ta yoho doba: knyha persha*. Uporiadnyky T. Ostashko, Yu. Tereshchenko. Kyiv: Tempora, s.92–214.
9. Kuchma, L., 2003. 'Ukraina – ne Rosiia'. M.: *Vremia*, 560 s.
10. Siundiukov, I., 2004. 'Vprodovzh stolit Ukraina zavzhdy bula nevidiemnoiu chastynoiu Yevropy. Interviu z Serhiem Krymskym', *Viina i myr abo «Ukrainci – poliaky: braty/vorohy, susidy...»*. K.: ATZT «Ukrainska pres-hrupa», s 511–520.
11. Hrabovska, I., 2000. 'Ukrainska mentalnist kriz pryzmu KhKh stolittia', *Pamiat stolit*, № ½, s.3–13.

УДК 1:316

**“ДОЛИНА НАРЦИСІВ” – МІСЦЕ ВАЖЛИВОЇ
І ПОВНОЇ ТУРИСТИЧНОЇ РОБОТИ****DAFFODILS VALLEY AS A PLACE OF
IMPORTANT AND COMPLETE TOURIST WORK****Грех В. І.,**

доктор богословських наук, доктор філософії,
кандидат географічних наук, викладач кафедри
туризму, Львівський державний університет
фізичної культури (Україна, Львів),
e-mail: V.Hrekh@i.ua

Hrekh V. I.,

Doctor of Theological Sciences, Doctor of
Philosophy, Candidate of Geographical Sciences,
Lecturer at the Department of Tourism, Lviv State
University of Physical Culture (Ukraine, Lviv),
e-mail: V.Hrekh@i.ua

У статті повідомляється про одне з найцікавіших місць в Україні – “Долину нарцисів”, що знаходиться біля міста Хуст на висоті 175 – 185 метрів над рівнем моря в західній частині Хустсько-Солотвинської долини, у межах заплавної тераси річки Хустець, притоки Тиси, на стародавній терасі. Метою статті є привертання більшої уваги фахівців туристичної галузі до цього місця, оскільки воно на разі більше є об’єктом наукових досліджень в галузі біології.

У статті показано, як різновекторний розвиток цього важливого рекреаційного ресурсу сприятиме економічному розвитку краю, збереженню цієї унікальної долини нарциса вузьколистого (Narcissus angustifolius Curt.), продовженню наукових досліджень, а також зазначені переваги, які отримують як туристи, так і місцеві мешканці від відвідин цього прекрасного місця.

Ключові слова: нарцис вузьколистий (Narcissus angustifolius Curt.), рекреаційно-туристичні ресурси, охорона природи, туристи, “Долини нарцисів”, урочище, оселище, асоціація, угруповання, туризм, локалітети.

It is reported in the article about one of the most interesting places in Ukraine - Daffodils valley («Valley of narcissuses») that is situated near the town of Khust at an altitude of 175 - 185 meters above sea level in western part of Khust-Solotvyno valley, within the floodplain terrace of the Tisza tributary the Khustets' river on an ancient terrace. The aim of the article is to draw more attention of tourist industry specialists to this place, as now it is rather an object of scientific researches in a field of biology.

The article shows how multi-vector development of this important recreational resource will contribute to the economic development of the region, the preservation of this unique valley of narrow-leaved narcissus, continuation of scientific researches, and also the marked advantages, along with benefits that both tourists and locals will gain from visiting this wonderful place.

Keywords: Narrow-leaved Narcissus (Narcissus of angustifolius by Curt.), recreational and tourist resources, nature protection, tourists, Daffodils valley, tract, settlement, association, habitat, tourism, localities.

Найбільшим оселищем нарциса вузьколистого (Narcissus angustifolius Curt.) у Закарпатті, Україні й усій Європі є “Долини нарцисів”, заповідний масив, за чотири кілометри на схід від міста Хуст. На території масиву поряд з природними водотоками, розташовані також і штучні – канали меліоративної системи. Дана місцевість дуже давно привертає увагу ботаніків, а зараз зросла цікавість до цього прекрасного місця і туристів. Територія “Долини нарцисів” і самого нарциса вузьколистого (Narcissus angustifolius Curt.) перебуває під охороною, що почалася зі створення на початку шістдесятих років на її

частині (приблизно 80 гектарів) флористичного заказника місцевого значення. Завдяки зусиллям колективу Карпатського біосферного заповідника, у 1979 році заповідна територія в “Долини нарцисів” була збільшена до сучасних розмірів (256,5 га) та увійшла до його складу у статусі заповідного масиву. У 1992 році “Долину нарцисів” була включена до міжнародної мережі біосферних заповідників ЮНЕСКО.

Цей чудовий масив “Долини нарцисів” розміщений на висоті 175 – 185 метрів над рівнем моря в Хустсько-Солотвинській долині, її західній частині, на стародавній терасі річки Тиса, а також у межах заплавної тераси річки Хустець, притоки Тиси [5; 6].

“Це оселище рідкісного виду було визнано унікальним за розмірами, крім того, виняткове природоохоронне значення “Долини нарцисів” полягає у тому, що воно являє собою одну з небагатьох ділянок рівнинної частини Закарпатської області, близько за видовим складом і структурою до природної лучної рослинності” [4, с. 6, 3, 8, 9, 10].

На утворення закарпатської реліктової Долини нарцисів мав вплив льодовиковий період, в який як вважають деякі вчені сталися певні геологічні катаклізми, і з гір сповз величезний шмат землі разом з унікальними рослинами. Після цього, як зійшов лід з гір, почало стікати багато води, а це сприяло акліматизації, цвітінню і розповсюдженню нарциса вузьколистого (Narcissus angustifolius Curt.). Через деякий час, в низовині від сучасного міста Мукачеве до міста Хуста, де росли нарциси, з’явилися дубові ліси. Після того, як на цих землях стали здійснювати господарську діяльність, площа зростання нарцисів зменшувалася [11].

Під час Австро-Угорщини урочище Кіреші відносилось до лісництва і дуже пильно охоронялося, бо його території була багата на лікарські рослини, що слугували місцевим медикам, для лікування хворих. Коли територія Закарпаття відійшла до Чехословаччини, частину цих земель купили жителі Хуста, і тодішні місцеві мешканці ставилися до природи з великим розумінням. Місцеві жителі охороняли природу, щоб не нашкодити їй, вони випасали худобу на заповідних землях як їм дозволялося до Юрія, а господарювати знову їм можна було тільки з 14 жовтня.

За радянських часів долину хотіли переорати, щоб вирощувати сільськогосподарські культури. У 1980-х рр. на території заповіднику здійснювалися осушувальні роботи, внаслідок яких суттєво змінився рослинний покрив [3].

Коли вже було знищено 50 га нарцисів, то тоді оранку припинили і передали територію з нарцисами заповідному масиву Карпатського біосферного заповідника [7].

У “Долини нарцисів” є теж різна статистика досліджень. У різні роки зафіксували життя двох асоціацій [6]. Через двадцять років визнавали десять асоціацій [8]. У кінці вісімдесятих років В. В. Кричвалуший та В. І. Комендар підтвердили

п'ять асоціацій, потім в інших шість, отже, оцінки вчених дещо різняться.

Долина нарцисів, крім наукового інтересу, надихає і на духовне зростання, яке так близько відчувають і наукові працівники, і фотохудожники, і інші. “Унікальний масив Карпатського біосферного заповідника – Долина нарцисів... Як багато асоціюється з цією поетичною назвою! Унікальний куточок природи любий мені в будь-яку пору року, та чи не найбільше його магічні чари зваблюють навесні. Той, хто хоч раз побував на околицях міста Хуста, що на Закарпатті, лише при одній згадці про нарциси так само легко уявить зелений килим лук, по якому повільно білосніжні хмарки нарцисів аж до густої гриви верболозів. Легкий подих вітру розносить ніжний аромат квітів по всій околиці. Таку величну картину можна побачити тільки тут” [5]. Ці слова належать видатному вченому, професору Василю Комендару – головному досліднику цієї унікальної картини природи, одному з авторів надзвичайно талановито написаної книги “Запрошення на бал весни у Долину нарцисів”. Книга – наукова, що пояснює важливі життєві процеси росту нарцисів, дає розуміння важливості цього унікального дослідження, що приваблює з кожним роком все більше туристів. Крім написаного важливого наукового тексту В. І. Комендара іншим автором цієї книги є фотохудожник Семен Мельник, фотоілюстрації якого приваблюють до себе і заставляють дуже довго вдивлятися в ці талановиті чудові світлинки привабливих чудових чарівних нарцисів і надзвичайно цінної навколишньої місцевості.

Вказану територію складають звичайні луки, на яких розташувалося це унікальне царство нарцисів. Від побаченого відбирає мову, важко щось сказати на це чудо, що так свято розкинулося на Кіреських пагорбах. Оглядати цю колонію нарцисів з різних боків можна ідучи шляхом покладеним повз Долину нарцисів. Віночки вузьколистих нарцисів гарно відображаються на фоні жарячо-зелених барв злаково-різнотравних лук. Розкидані по долині ростуть верби [5]. Долина нарцисів містить у собі багато таємниць, які спеціалісти-біологи кафедри ботаніки Ужгородського національного університету і науковці Карпатського біосферного заповідника, деякі з них розгадали, але багато ще чекає і далі своєї черги. “І найчудовіша з них – сам нарцис вузьколистий, квітка з легенди. А може, і не квітка, а юнак Нарцис, який прийшов зі Стародавньої Еллади? Пригадуєте, як йому, сину річкового бога Кефиса та німфи Ліріопи, було напорочене довге життя, але за умови, що він ніколи не побачить свого обличчя. Виріс Нарцис надзвичайно вродливим. Його кохання домагалось багато жінок, але він був байдужим до них. Відкинув і почуття німфи Ехо, яка з любові до нього так висохла, що від неї залишився тільки голос. Зневажені нарцисом жінки стали вимагати від богині правосуддя Немезиди кари красеню. І ось одного разу, повертаючись із полювання, Нарцис побачив своє відображення у воді і закохався в

нього. Так і помер від любові до самого себе. А на тому місці виросла чарівна квітка. Проте краса її все-таки була холодною. І назвали цю квітку нарцисом” [5, с. 6].

“Долина нарцисів”, розташована поблизу Хуста, в урочищі Кіресі, у західній частині Солотвинської котловини. Нарцис вузьколистий (*Narcissus angustifolius* Curt.) – рідкісний ботанічний об'єкт, що занесений до Червоної книги України. Уся ця місцевість із 1979 року включена до складу Карпатського біосферного заповідника. Загалом долина має рівний рельєф, а зі східної, південної та західної сторін її оточують пагорби.

Вузьколистий нарцис (*Narcissus angustifolius* Curt.), що зустрічається в таких гірських системах як Альпи, Балкани, Південні та Східні Карпати, на території України зберігся тільки на Закарпатті, як ми вже знаємо в “Долині нарцисів”, а також у високогір'ях таких місцевостей (таблиця 1).

Таблиця 1

Вузьколистий нарцис (*Narcissus angustifolius* Curt.) на території України

№ п/п	Місце знаходження нарцису вузьколистого (<i>Narcissus angustifolius</i> Curt.) на Закарпатті
1	Високогір'я Свидовецького хребта
2	Горгани
3	Мармароські Альпи
4	Околиця села Залуж Мукачівського району
5	Селище Буштино Тячівського району
6	Село Ділове Рахівського району

Прекрасні і розумні люди живуть на цій красивій землі, де є чарівна “Долина нарцисів”, які зробили велику і важливу справу, де при наявності безземелля, добровільно і безкоштовно віддали у відання державного заповідника 256, 5 га, про що писав чехословацький журналіст Ф. Товарек. У “Долині нарцисів” проводиться науково-дослідна, господарська, рекреаційно-туристична робота, а також ставляться і інші завдання, де: “Ботаніки вирощували б для реалізації посадковий матеріал нарцисів, півників сибірських, еритроніїв тощо. Зрозуміло, що всі послуги, як і вхід у заповідник, були б платними, а сам проект прибутковим.

Хочу вірити, що все це вдасться здійснити. А поки що не втрачайте нагоди побувати у справжньому царстві квітів прийдешньої весни, неодмінно завітайте на бал весни у долину нарцисів. Не пошкодуєте. Запрошення Ви тримаєте в руках.

...Ми, свідки й учасники балу весни в Долині нарцисів, піднялися на Кіреські пагорби, що оточують мальовничі луки, щоб ще раз помилуватись омолодженою за останні десятиріччя стараннями людей неповторною ділянкою природи” [5, с. 8].

Слова “Запрошення Ви тримаєте в руках” написані відомим вченим, професором Василем Комендаром та фотохудожником Семеном Мельником у фотоальбомі “Запрошення на бал весни

у Долину нарцисів”, де ці відомі у Закарпатті і всій Україні автори вказаної книги-фотоальбому так цікаво описують проведення балу весни у Долині нарцисів”, і запрошують туристів на це важливе дійство. Прочитавши цей фотоальбом, кожен читач ніби вже побував у цьому чудовому куточку “Долині нарцисів”, і з читача так хочеться перетворитися на туриста, щоб те, що написано у фотоальбомі, побачити наяву: “У фотоальбомі знайшла своє відображення перлина багатой і розмаїтої природи Закарпаття – унікальний заповідний масив Карпатського біосферного заповідника – Долина нарцисів.

Відомий учений, професор Василь Комендар та фотохудожник Семен Мельник не лише долучають нас до гурту екскурсантів Києво-Могилянської академії, що приїхали на власні очі побачити самотню Долину нарцисів, а й уводять у суть проекту раціонального використання цього безцінного дарунка природи і запрошують до співпраці справжніх поціновувачів прекрасного” [5, с. 15].

Для більш повного вивчення природи і особливостей “Долини нарцисів”, туристам доцільно буде відвідати Хустську філію Закарпатського обласного еколого-натуралістичного центру учнівської молоді – натуралістичну базу “Нарцис”, яку відкрито з ініціативи обласного управління освіти і науки Закарпатської ОДА та при сприянні з боку керівництва Хустського міськвиконкому, районного та міського відділів освіти у листопаді 2002 року в с. Нижні Кіреші на місці колишньої початкової школи [2].

Вищезгаданий центр допоможе туристам відчувти повноту і важливість туристичної роботи.

“Долини нарцисів” – частина Карпатського біосферного заповідника, що є одним із найбільших наукових та еколого-освітніх центрів Карпатського регіону. “На його території розгорнута сітка еколого-освітніх, науково-пізнавальних маршрутів та інформаційних центрів, працює єдиний в Україні музей екології гір та історії природокористування Карпат, власна відеостудія, видається Всеукраїнський екологічний науково-популярний журнал “Зелені Карпати” [1, с. 13].

Як і до “Долини нарцисів”, так і до інших рекреаційно-туристичних ресурсів, а також і до цікавих важливих об’єктів Карпатського біосферного заповідника варто проводити цікаві і важливі туристичні подорожі.

Висновки. У статті висвітлено, що найбільшим оселищем нарциса вузьколистого (*Narcissus angustifolius* Curt.) у Закарпатті, Україні й усій Європі є “Долини нарцисів” поблизу м. Хуст Закарпатської області, у місцевості, яка дуже давно привертає увагу ботаніків, а зараз зростає цікавість до цього прекрасного місця і туристів.

Територія “Долини нарцисів” і сам нарцис вузьколистий (*Narcissus angustifolius* Curt.) перебувають під охороною, що почалася зі створення на початку шістдесятих років на її частині (приблизно 80 гектарів) флористичного заказника місцевого значення.

Наполегливими зусиллями колективу Карпатського біосферного заповідника, заповідна територія “Долини нарцисів” у 1979 році була збільшена до сучасних розмірів (256,5 га) і в 1992 році “Долину нарцисів” було включено до міжнародної мережі біосферних заповідників ЮНЕСКО.

Масив “Долини нарцисів” розміщений на висоті 175 – 185 метрів над рівнем моря в Хустсько-Солотвинській долині, її західній частині, на стародавній терасі річки Тиса, а також у межах заплавної тераси річки Хустець, притоки Тиси.

“Долина нарцисів”, крім наукового інтересу, надихає і на духовне зростання, яке так близько відчувають і наукові працівники, фотохудожники, інші.

Про “Долину нарцисів”, чудові слова написав видатний вчений, професор Василь Комендар – головний дослідник цієї унікальної картини природи, у книзі “Запрошення на бал весни у Долину нарцисів”. Крім написаного важливого наукового тексту В. І. Комендара, іншим автором даної книги є фотохудожник Семен Мельник, фотоілюстрації якого приваблюють до себе і заставляють дуже довго вдивлятися в ці талановиті чудові світліни привабливих чудових чарівних нарцисів і надзвичайно цінної навколишньої місцевості.

Цю територію складають звичайні луки, на яких розташувалося це унікальне царство нарцисів, що так свято розкинулося на Кірешських пагорбах. Найкраще оглядати цю колонію нарцисів із різних боків можна ідучи шляхом покладеним повз “Долину нарцисів”, що містить у собі багато таємниць, які спеціалісти-біологи кафедри ботаніки Ужгородського національного університету і науковці Карпатського біосферного заповідника, деякі з них розгадали, але багато ще чекає і далі своєї черги.

Стаття знайомить з легендою, у якій розповідається про утворення цієї красивої квітки з юнака Нарциса, який був надзвичайно вродливим, і коли побачив своє відображення у воді, закохався в нього, і помер від любові до самого себе. А на тому місці виросла чарівна квітка, яку назвали нарцисом.

Нарцисова долина, розташована поблизу Хуста, в урочищі Кіреші, у західній частині Солотвинської котловини, і славиться нарцисом вузьколистим (*Narcissus angustifolius* Curt.) – рідкісним ботанічним об’єктом, що занесений до Червоної книги України.

Нарцис вузьколистий (*Narcissus angustifolius* Curt.), що зустрічається в таких гірських системах як Альпи, Балкани, Південні та Східні Карпати, на території України зберігся тільки на Закарпатті в чудовій “Долині нарцисів”, а також у високогір’ях, про що в статті складено таблицю.

Стаття розповідає про прекрасних і розумних людей, що живуть на цій красивій землі, де є чарівна “Долина нарцисів”, і які зробили велику і важливу справу, де при наявності безземелля, добровільно і безкоштовно віддали у відання

державного заповідника 256, 5 га, про що писав чехословацький журналіст Ф. Товарек.

“Долина нарцисів” – визначне місце проведення науково-дослідної, господарської, рекреаційно-туристичної роботи, іншого.

Професор Василь Комендар та фотохудожником Семен Мельник у фотоальбомі “Запрошення на бал весни у Долину нарцисів”, на одній із сторінок написали слова: “Запрошення Ви тримаєте в руках”, тим самим наголошують, що цим запрошенням і є цей прекрасний фотоальбом.

У статті також повідомляється, що прочитавши цей фотоальбом, кожний читач ніби вже побував у цьому чудовому куточку “Долини нарцисів”, і з читача так хочеться перетворитися на туриста, щоби те, що написано у фотоальбомі, побачити наяву.

Особливо цікавим у статті є матеріал, який розповідає, що відомий вчений, професор Василь Комендар та талановитий фотохудожник Семен Мельник не лише долучають нас до гурту екскурсантів Києво-Могилянської академії, які приїхали на власні очі побачити самотню Долину нарцисів, а й уводять у суть проекту раціонального використання цього безцінного дарунка природи і запрошують до співпраці справжніх поціновувачів прекрасного.

У статті рекомендується, що, для більш повного вивчення природи і особливостей “Долини нарцисів”, туристам доцільно буде відвідати Хустську філію Закарпатського обласного еколого-натуралістичного центру учнівської молоді – натуралістичну базу “Нарцис”.

Цей важливий рекреаційно-туристичний ресурс “Долини нарцисів” – частина Карпатського біосферного заповідника, що є одним із найбільших наукових та еколого-освітніх центрів Карпатського регіону, і є важливим об’єктом туристичної роботи, що здатна відобразити усі аспекти людського життя і людської діяльності.

Карпатський біосферний заповідник – важливий рекреаційно-туристичний ресурс, який містить “Долину нарцисів”, а крім неї варто проводити цікаві і важливі туристичні подорожі в інші його частини, які теж надзвичайно цікаві.

Список використаних джерел

1. Гамор Федір, професор. Карпатський біосферний заповідник / професор Федір Гамор // Комендар В. І., Мельник С. Ю. Запрошення на бал весни у долину нарцисів: Фотоальбом / В. І. Комендар, С. Ю. Мельник. – Ужгород: ВАТ “Патент”, 2006. – 48 с.: іл.
2. Геревич Олександр. Виховний аспект Долини нарцисів / Олександр Геревич // Комендар В. І., Мельник С. Ю. Запрошення на бал весни у долину нарцисів: Фотоальбом / В. І. Комендар, С. Ю. Мельник. – Ужгород: ВАТ “Патент”, 2006. – 48 с.: іл.
3. Дубина Д. В., Устименко П. М. Карта рослинності заповідного масиву Долина нарцисів (Закарпатська область) / Д. В. Дубина, П. М. Устименко // Укр. ботан. журн. – 2007. – 64, №4. – С.553–564.
4. Зиман С. М., Гамар Ф. Д., Булах О. В., Волошук М. І. Нарцис вузьколистий (*Narcissus angustifolius* Curt.) у природній флорі України / С. М. Зиман, Ф. Д. Гамар, О. В. Булах, М. І. Волошук. – Київ: Фітосоціоцентр, 2014. – 60 с.

5. Комендар В. І., Мельник С. Ю. Запрошення на бал весни у долину нарцисів: Фотоальбом / В. І. Комендар, С. Ю. Мельник. – Ужгород: ВАТ “Патент”, 2006. – 48 с.: іл.

6. Комендар В. І. Распространение нарцисса узколистого в Закарпатье / В. И. Комендар // Ботан. журн. – 1964. – 49, №7. – С.1024–1032.

7. Сезон цвітіння нарцисів закінчується. КОЛИБА: портал про Закарпаття. 2007. Архів оригіналу за 2008-01-25. Процитовано 2008-04-13

8. Стойко С. М. Карпатам зеленіти вічно / С. М. Стойко. – Ужгород: Карпати, 1977. – 220 с.

9. Стойко С. М., Тасанкевич Л. О. Природні умови та рослинність резервату Долина нарцисів / С. М. Стойко, Л. О. Тасанкевич // Флора і рослинність Карпатського біосферного заповідника. – Київ: Наукова думка, 1982. – с.190–195.

10. Hegi G. Illustrierte Flora von Mitteleuropa, 2. Aufl. Munch / G. Hegi – 1939. – Bd. 2. 73. Herbert W. Amaryllidaceae, – London: Ridgeway. – 1837. – 428 p.

11. https://uk.wikipedia.org/wiki/Долина_нарцисів

References

1. Gamor Fedir, professor. Carpathian Biosphere Reserve / Professor Fedir Gamor // Komendar VI, Melnyk S. Yu. Invitation to the Ball of Spring into the Narcissus Valley: Photo Album / VI Komendar, S. Yu. Melnyk. - Uzhgorod: Patent OJSC, 2006. - 48 p.: il.
2. Gerevich Alexander. The Educational Aspect of the Narcissus Valley / Alexander Gerevich // Komendar VI, Melnyk S. Yu. Invitation to the Spring Ball into the Narcissus Valley: Photo Album / VI Komendar, S. Yu. Melnyk. - Uzhgorod: Patent OJSC, 2006. - 48 p.: il.
3. Dubina DV, Ustimenko PM Vegetation map of the protected array Narcissus valley (Transcarpathian region) / DV Dubina, PM Ustimenko // Ukr. nerd. . - 2007. - 64, №4. - P.553–564.
4. Ziman SM, Gamar FD, Bulakh OV, Voloshchuk MI *Narcissus angustifolia* (*Narcissus angustifolius* Curt.) In the natural flora of Ukraine / SM Ziman, FD Gamar, OV Bulakh, MI Voloshchuk. - Kyiv: Phytosocenter, 2014. – 60 p.
5. Komendar VI, Melnyk S. Yu. An invitation to the ball of spring into the valley of daffodils: Photo album / VI Komendar, S. Yu. Melnyk. - Uzhgorod: Patent OJSC, 2006. - 48 p.: il.
6. VI Kommendar, *Narcissus* *Narcissus* Distribution in Transcarpathia / VI Kommendar, Botan. - 1964. - 49, No.7. - P.1024–1032.
7. The daffodil bloom season is over. Kolyba: a portal about Transcarpathia. 2007. Archive of the original for 2008-01-25. Cited 2008-04-13
8. Stoyko SM Carpathians green forever / SM Stoyko. - Uzhgorod: Carpathians, 1977. – 220 p.
9. Stoyko SM, Tasankevich LA Natural conditions and vegetation of the Narcissus Valley reserve / SM Stoyko, LA Tasankevich // Flora and vegetation of the Carpathian Biosphere Reserve. - Kiev: Scientific Thought, 1982. - p.190–195.
10. Hegi G. Illustrierte Flora von Mitteleuropa, 2nd Aufl. Munch / G. Hegi - 1939 - Bd. 2. 73. Herbert W. Amaryllidaceae, - London: Ridgeway. - 1837. – 428 p.
11. https://uk.wikipedia.org/wiki/Narcissus_Valley

УДК 101.1

**ОСНОВНІ КОНЦЕПТУАЛЬНІ СХЕМИ
ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ І ЇХ
ВІДОБРАЖЕННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ
КРИТИЦІ. КРИТИЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ
К.-О. АПЕЛЯ**

**MAIN CONCEPTUAL SCHEMAS OF
PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS AND THEIRS
REFLECTION IN PHILOSOPHICAL CRITICISM.
CRITICAL RECONSTRUCTION OF K.-O. APPEAL**

Дубініна В. О.,

кандидат філософських наук, доцент,
завідувачка кафедри філософії і суспільних наук,
Українська медична стоматологічна
академія (Полтава, Україна),
e-mail: vera.dubinina777@gmail.com

Dubinina V. A.,

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head
of the Department of Philosophy and Social Sciences
of the Ukrainian Medical Dental Academy (Poltava,
Ukraine), e-mail: vera.dubinina777@gmail.com

Розглядаються особливості «лінгвістичної парадигми» К.-О. Апеля, який докладав критичну реконструкцію історико-гуманістичної традиції в німецькій філософії мови і герменевтики. Оригінальну концепцію філософ створює за допомогою трансформації трансцендентальної філософії Канта, пошуку відповіді на питання про створення умов можливої розумної аргументації в сучасному суспільстві на основі мови, комунікації та етики солідарної відповідальності. Особливої актуальності набуває звернення до ідеї єдності мови і мовним умовам можливості інтерсуб'єктивності прагматики розуміння себе та інших. Зроблено висновок, що трансцендентальна філософія є не тільки ідеєю можливої здійсненності всіх необхідно мислимих нормативних умов, але і «цільова стратегія» аргументації. Згідно трансцендентальної прагматики тільки таким способом сьогодні можливо досягти раціонального вирішення всіх спірних питань як у філософському, науковому, так і культурному співтоваристві.

Ключові слова: герменевтика, розуміння, інтерпретація, мова, смисл, розуміння.

The features of the "linguistic paradigm" of K.-O. Appeal, who wrote a critical reconstruction of the historical and humanistic tradition in German philosophy of language and hermeneutics. The original conception of the philosopher creates through the transformation of Kant's transcendental philosophy, the search for the answer to the question of creating the conditions for a possible rational argument in modern/modern society and. Of particular relevance is the appeal to the idea of unity of language and the linguistic conditions of the possibility of intersubjective pragmatics of understanding oneself and others. It has been concluded that transcendental philosophy is not only an idea of the possible feasibility of all conceivable normative conditions, but also a "target strategy" of argumentation. According to transcendental pragmatics, it is only in this way that today it is possible to achieve a rational solution to all controversial issues in the philosophical, scientific, and cultural community.

Keywords: hermeneutic, understanding, interpretation, language, sens, understanding.

Актуальність теми. Сучасний науковий дискурс вже давно розглядає мову і всі реалії, так чи інакше пов'язані з мовою, як законну сферу для побудови філософської рефлексії. Так званий «лінгвістичний поворот», здійснений філософією в ХХ столітті, означав не просто появу ще однієї теми або групи проблем, а докорінну зміну дослідницьких орієнтирів.

Звернення до мови, як однієї з найважливіших антропологічних чинників є симптомом зміни

як дослідницької мотивації, так і самих кордонів філософування. Ідейна і методологічна строкатість, що взагалі властива філософським побудовам, не забула позначитися і в вивченні мови, що призвело до формування цілого спектру дослідницьких програм, від інтуїтивно-спекулятивних, до спроб аналітичного препарування мовної реальності. Таким чином, за минуле сторіччя філософський дискурс щодо мови здійснювався в рамках численних підходів, кожен з яких, в свою чергу, представлений цілою плеядою дослідників, більш-менш оригінальних і, як наслідок, більш-менш несхожих один з одним.

На початку ХІХ століття у Німеччині з'являється дисципліна, яка виростає із глибин протестантської теології і класичної філології, яка позиціонувала себе як нова герменевтика і згодом призвела до зміни вектору наукового сприйняття мови і процедур інтерпретації від суто інструментального діадичного зіставлення форми та значення до визнання мови не тільки повноцінним об'єктом філософії, але й системою практик інтерпретації і розуміння як індивідуальної свідомості, так і інтерсуб'єктивну взаємодію, а також між співвідношенням між об'єктивною реальністю та лінгвістичною картиною світу.

Розвиток філософської герменевтики в ХХ ст. вийшов за рамки німецької філософії, подолавши також певну філологічну орієнтацію. З методу, що був покликаний, по суті, обслуговувати історико-філологічний і релігійний дискурс, герменевтика перетворилася на самостійну філософську дисципліну, яка відображає саму суть метафізичної проблематики.

Концепції творців філософської герменевтики докладно аналізуються в працях Г. Шпета, П. Рікьора, Ю. Кристєвої, М. Фуко, Ж. Дельоза, Р. Барта та ін.

Аналіз сучасної феноменологічної традиції та її герменевтичні і епістемологічні витоки, що є важливою складовою вказаних теорій, представлений у працях відомих українських філософів: Є. Бистрицького, І. Бичка, Б. Головка, В. Загороднюка, С. Кримського, А. Карпенка, В. Купліна, А. Лоя, В. Ляха, В. Малахова, В. Окорочова, В. Пазенка, М. Поповича, Є. Причепія, Л. Ситниченко, В. Табачковського та ін.

Метою дослідження є розглянути особливості «лінгвістичної парадигми» К.-О. Апеля, який докладав критичну реконструкцію історико-гуманістичної традиції в німецькій філософії мови і герменевтики.

Оригінальну концепцію філософ створює за допомогою трансформації трансцендентальної філософії Канта, пошуку відповіді на питання про створення умов можливої розумної аргументації в сучасному суспільстві на основі мови, комунікації та етики солідарної відповідальності. Особливої актуальності набуває звернення до ідеї єдності мови і мовним умовам можливості інтерсуб'єктивності прагматики розуміння себе та інших.

З ім'ям Карла-Отто Апеля (р. 1929) пов'язують останнє покоління представників німецької

філософської класики. Він - автор оригінальної концепції «трансцендентальної прагматики», який запропонував сприймати сучасну філософію крізь призму парадигми «першої філософії», названої Аристотелем *prima philosophia*. Стійкої схемою міркувань про те, що ми живемо в епоху «постметафізичного» мислення, німецький філософ протиставляє власну парадигму, що ідея «першої філософії» сама повинна бути тематично осмислена в ряду історичної зміни парадигм. «Першу філософію» не слід сприймати як якийсь абстрактне знання «обмеженого» всецілого буття. «Перша філософія» здатна сьогодні відтворити пізнавальну рефлексію стосовно прагматичних умов мови і універсальної значущості філософського мислення, що досягається в інтерсуб'єктивності прагматиці розуміння себе та інших.

К.-О. Апель розуміє етику дискурсу як етику двох рівнів: 1) суто формально-процедурного принципу аргументованого утворення консенсусу в теоретичних та практичних дискурсах. 2) усього іншого, тобто всіх віднесених до змісту тез щодо обґрунтування [4, с. 241].

Ідею зміни парадигм в стилі Т. Куна стосовно історії науки Апель докладає до реконструкції історії філософії і, перш за все, до аристотелівської концепції *prima philosophia* [1]. Аристотелівський задум «протофілософія» передбачає онтологію, яка пізніше, як відомо, стала сприйматися як «метафізика». Історико-герменевтичеська реконструкція історії філософії, здійснена німецьким класиком, допускає плідне осмислення неминущого і незаперечного значення метафізичної точки зору. Апель вказує на дві можливості в комбінуванні вимірювань розуму в традиції, який прийнято сприймати як філософського Логосу. Перше можливе «повернення» він бачить на шляхах античної онтологічної парадигми протофілософія, і в якості завершальної ідеї он-тотеології вона зустрічається у Декарта як основа граничного обґрунтування філософії. При цьому критика Апель спрямована на «методичний соліпсизм» в картезіанському стилі мислення, оскільки він повинен бути спростован критикою сенсу вихідних передумов самої філософії. Друга парадигма «першої філософії» співвідноситься з критичної філософією Канта, яка у Гегеля отримує своє радикальне втілення в «критиці Канта» і в принциповому ототожненні її з історією догматичної метафізики.

Але саме друга парадигма, вважає німецький філософ, відкриває новий вимір в філософії - простір трансцендентальної рефлексії - і тим самим задає і визначає можливість третьої парадигми *prima philosophia* сучасності, своєрідною новітньою трансформацією трансцендентальної філософії, вихідний до ідей Декарта, Канта і Гуссерля. Вже Кант прагне обґрунтувати об'єктивну значимість пізнання за допомогою можливого досвіду трансцендентальної рефлексії. Однак і він, як вважає Апель, продовжує зберігати вірність успадкованому схемою розуміння, виходячи з

«божественної точки зору» (On-totheologie), що визнає онтологічну і метафізичну теорію «двох світів» [1, с. 8]. Канту вдається сформулювати філософські питання, які прояснюють загальні умови можливості науки, математики та фізики. Як бачимо, кантівська постановка питання («Як можливі синтетичні судження аргіогі?») Продовжує зберігати актуальність і для наук XIX і XX ст. - неklasичної фізики, біологічної еволюційної теорії, наук соціального і суспільствознавчої циклів. При цьому багато питань до цих пір залишаються без відповіді, це стосується специфіки комунікативного і мовного априоризма суб'єктно-об'єктних відносин, особливостей інтерпретації практичної філософії суб'єкта у всіх його формах.

У цьому сенсі зовсім не випадково Кант знаходить соломонове рішення, коли пропонує розрізняти емпіричні дослідження, які вже в XVIII в. породжували потужний приріст приватних наук, зберігаючи при цьому традиційну єдність філософії і науки: «Будь-яка філософія є або знання з чистого розуму, або знання розуму з емпіричних принципів. Перша називається чистим, а друга емпіричною філософією» [2, с. 868]. Більш того, трансцендентальна філософія визначається як ідея науки, а справжнім завданням виступає раціональна аналітика і дослідження можливості априорних понять, первинних філософських основ науки. Трансцендентальна філософія повинна включати в себе «ґрунтовний аналіз всього априорного людського пізнання» [2, с. 27].

Апель робить синтез трьох парадигм, оскільки вважає, що він був свого часу творчо підготовлений філософією мови - ідеями Й.-Г. Гаманов, І. Гердера і В. фон Гумбольдта. І як підсумок - мова і комунікація сприймаються базисними вимірами філософського Логосу в XX ст.: в феноменології М. Хайдеггера та герменевтиці Г.-Г. Гадамера, аналітичної філософії Г. Фреге, Б. Рассела і Л. Вітгенштейна. Саме завдяки третьої парадигмі, яка дозволяє конкретизувати поняття критики розуму в сенсі поняття критики мови, стає можливим здійснення «прагматичного повороту» в сучасній філософії. Раніше, в попередній статті я зазначав, що «прагматичний поворот» при всій його новизні і продуктивності в питаннях априорних структур мови і єдності досвіду комунікації не може «покрити» всієї основної проблематики трансцендентальної філософії [3].

Важливо відзначити, що ідею трансформації трансцендентальної філософії Канта Апель вперше відтворює як ключову в філософській програмі модифікації сучасної філософії взагалі. У роботі «Трансформація філософії» (1973) [6] він виробляє власний арсенал прагматичної аргументації трансценденталізму, виділяючи в якості його складових теоретико-пізнавальні фігури сучасної філософії - Хайдеггера і Вітгенштейна, Канта і Г.-С. Пірса, Ю. Хабермаса і Гадамера. Апель об'єднує в синтезі розрізнені лінії аргументації існуючих філософських напрямків, що дозволяє йому визначити законне місце онтології в системі філософського пізнання і в

перспективі трансцендентальної філософії мови і аргіогі інтерсуб'єктивності углядіти можливість не тільки синтезу і рефлексії, а необхідність новітньої корекції в обґрунтуванні теоретичної і практичної філософії. Карл-Отто Апел наголошує на ролі мови як трансцендентально герменевтичного фактору. Аналізуючи мову в межах суб'єкт-суб'єктних відносин [5, с. 63]. Щоб усвідомити, чому трансцендентальна прагматика стала символом синтетичної парадигми в філософському дискурсі епохи, що минає радикальної критики розуму і критики культури, необхідно перш за все мати на увазі, що метафізичну значущість філософського пізнання Апел пропонує інтерпретувати в руслі аналітики мови. Філософський Логос розуміється їм двояко, на діалектичний манер: і як розум, і як мова. Критика пізнання трансформується в критику мови і критику, створюваного в мові за допомогою використання знаків, сенсу. Всю колишню трансцендентальну установку, що сходиться до кантовської ідеї апріорного пізнання, він замінює опосередкованим характером прагматичного вживання мови як пізнавального елемента в цивілізованому суспільстві. «Шлях повернення» до витоків трансцендентальної філософії німецький філософ сприймає як шлях «ретрансценденталізації» сучасної філософії [7, с. 553, 559].

Як вибір визначення «трансцендентальної підстави» Апел висуває основну тезу, що донаучний досвід має ті ж самі принципи і норми, що і комунікація і взаєморозуміння, оскільки всі вони ґрунтуються на міжсуб'єктній і мовній спільності аргіогі. Філософія трансцендентального обґрунтування сенсу комунікації в сучасних умовах може бути тільки універсальною. Життєвий світ - відчужений і колонізований соціумом - повинен шукати витоків збереження в комунікативній етиці. Етику загального раціонального дискурсу філософ засновує на ідеї трансцендентальної прагматики, інстанцією або «кінцевою підставою» (Letzbegründung) якою є спільність узгоджених між собою життєво важливих дискурсів та інтерсуб'єктивності взаєморозуміння в реальному необмеженій комунікативній спільності. Ідеалізм Апеля в тому і полягає, що він як трансцендентального суб'єкта визначає ідеальне співтовариство, яке вважає апріорі реальну можливість розширеного пошуку аргументації, взаємного розуміння і рефлексії щодо сенсу будь-якого висловлювання, спрямованого на досягнення консенсусу як цілі. Можливість всякого пізнання ототожнюється в даному випадку з можливістю будь-якої аргументації. За можливістю рефлексії завжди вже передбачається можливість аргументації. Трансцендентальна рефлексія сприймається фактично як специфічний філософський метод, який в сучасній дискусії при «граничному обґрунтуванні» критики мови і сенсу аргументації виявляє прагматичний вимір аргументації.

Ясного і чіткого розмежування емпіричної і трансцендентальної філософської позиції, на думку

Апеля, можна досягти тільки в рамках «дискусії та діалогу», відкритих для розумних доводів і аргументів. Арсенал аргументів, породжують раціональний дискурс, в кінцевому підсумку, можливий практично тільки при розрізненні «реальної і ідеальної комунікативної спільності» [6, с. 358-436].

В обґрунтуванні прагматики аргументуючи дискурс Апел спирається на теорію мовних актів Дж. Остіна і Дж. Серля, важливе місце в якій відводиться «конститууючим» і «перформативним» висловлюванням. У своєму проекті «трансформації» сучасної філософії він сходиться до ідеї універсальної прагматики соціальних наук Ю. Хабермаса, який виділяє два рівня організації комунікації в суспільстві - сам безпосередній акт комунікації і моральну значимість всякої прагматики, що має в усіх випадках загальний і загальнозначущий характер.

Раціональна аргументація, яка стає необхідною при викладі будь-якої проблеми, передбачає значимість універсальних етичних норм. Питання про етику як передумові логіки для Апеля є «стратегічним питанням», оскільки він стосується етичних основ будь-якої раціональної аргументації.

Розуміння себе та іншого Апел пропонує конкретизувати в дусі «трансцендентальної мовної гри», або комунікації, яка передбачає спочатку інтерсуб'єктивність значущості моральних норм. Розуміння себе та іншого означає досягнення умов можливості розуміння сенсу моральних норм, і ці процеси принципово публічні. Брехня, наприклад, зробила б діалог аргументів неможливим, як, втім, відмова від взаємного розуміння сенсу критики. Основна норма взаємного визнання партнерів по дискусії імпліцитно включає в себе умову визнання всіх людей як «особистостей». Етика логічної аргументації, як і етика дискурсу, передбачає визнання особистості як суб'єкта акту комунікації, розуміння й мови. Це моральне вимога до всіх членів спільноти є основа етики діалогу, етики міжособистісного діалогу, етики будь-якого дискурсу. Ідеальним підставою етики виступає апріорі комунікативне співтовариство особистостей як морально компетентних суб'єктів. У цьому полягає визнання основного моральної норми, яка розкриває вимір повинності: етична спільність розуміється в дусі кантівського «факту розуму», відкриваючи простір для обґрунтування основного етичного принципу.

К.-О. Апел у своїх дослідженнях підтримує ідею переосмислення раціональності, яку висловлював Г. Йонас: «ми повинні розпрощатися у цій кризовій ситуації індустріальних спільнот із сучасною ідеєю прогресу, притаманною європейському Новому часу» [10, с. 132].

Всякий, і філософ теж, пише Апел, в кожен момент свого життя повинен вольовим чином підкріплювати свою участь в трансцендентальному комунікативному співтоваристві як морально компетентна особистість. Це апріорі не можна минути за умови осмислення «факту розуму». Тим самим основну моральну норму можна розуміти і

як принцип трансуб'єктивне, розглядаючи його в якості основного принципу демократичної етики солідарної волі або методу моральної дискусії і всякого «практичного обговорення» [8, с. 330-336]. Інституціоналізація моральної дискусії в суспільстві вимагає від членів необмеженого суспільства не тільки визнання реальної рівноправності партнерства в комунікації, а й особистої моральної відповідальності за всі основні і другорядні наслідки. Навіть при відсутності комунікації, коли індивід знаходиться в умовах, близьких прикордонній ситуації, і від нього вимагається прийняття абсолютно єдиних в своєму роді рішень, коли він змушений уявно переступати всі моральні норми, він все ж може навмисно діяти - в своїй особі представляти все людство, а вибираючи себе, визнавати за собою право бути людиною, бути громадянином світу, як і всього людства («космополітичної спільноти»).

Апель прав, вважаючи, що наявність ідеальної етичної спільноти в реальному залишає і зберігає сенс передбачення виживання роду людського і його самостверджуючої емансипації, що звільняє прорив кризь перешкоди. Філософ називає цей сенс мети «стратегією звільнення в столітті науки і технології». У конкретних історичних ситуаціях, що межують з ризиком і заангажованістю, вірною стратегією залишається моральна рішучість, яка в прагненні до саморозуміння спирається на принцип «моральної самотрансценденції».

Апель зазначає, що в синтезі апперцепції Я, одночасно встановлюючи свій предмет і самого себе як мислячого суб'єкта, ідентифікується із «трансцендентальною комунікативною спільнотою». Без цього трансцендентальна передумова пізнання не може бути аргументом, а отримує статус неусвідомленого приватного переживання [9, с. 32].

Поняття «трансцендентальний» в такому прагматичному контексті Апель визначає як «особливий тип філософського мислення», який в різних відносинах постає завжди (емпірично і апріорно) тематично і методично обґрунтованим, тому аргументований дискурс має по відношенню до всього раціонально обґрунтованого (теорії і практиці) критичне значення і в цьому своєму статусі розцінюється як підстава всіх «умов можливого емпіричного знання» [6, с. 431].

Не можна не визнати, що в такому ракурсі трансцендентальна філософія є не тільки ідея можливої здійсненності всіх необхідно мислимих нормативних умов, але і «цільова стратегія» аргументації, яка має на увазі можливість раціонального обґрунтування змістовних (нормативно-етичних) домагань всіх суджень і дій. Згідно трансцендентальної прагматиці тільки таким способом сьогодні можливо досягти раціонального вирішення всіх спірних питань як у філософському, науковому, так і культурному співтоваристві.

Список використаних джерел

1. Абрамов С.Р. Герменевтика Реформации и ее вклад в современную теорию интерпретации сакрального текста // *Studia Linguistica*. – Выпуск 9. – СПб.: Тригон, 2000. – С.90-96.

2. Адорно Т.В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии [Текст] / Т.В. Адорно. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. – 191 с.

3. Адорно Т.В. Негативная диалектика [Текст] / Т.В. Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.

4. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / Карл-Отто Апель. – К.: Дух і Літера, 2009. – 430 с.

5. Апель К.-О. Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макретики / Карл-Отто Апель // *Философия без границ: сб. ст.: в 2 ч. Ч. 1.* — М.: Издатель Воробьев А. В., 2001. — С.47—67.

6. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. – М.: Логос, 2001. – 344 с.

7. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // *Вопросы философии*. – 1997. – №1. – С.76-92.

8. Арефьев А.Р. Власть и субъект в творчестве Кафки / А.Р. Арефьев. – Новосибирск: ООО «Адвайта», 1997. – 224 с.

9. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія / Анатолій Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

10. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Ганс Йонас; пер. с нем. И.И. Маханькова. — М.: Абрис-пресс, 2004. — 480 с.

References

1. Abramov S.R. The Hermeneutics of the Reformation and its contribution to the modern theory of interpretation of the sacred text // *Studia Linguistica*. - Issue 9. - St. Petersburg: Trigon, 2000. - S.90-96.

2. Adorno T.V. Jargon of authenticity. About German ideology [Text] / T.V. Adorno. - M.: Canon +; ROOI «Rehabilitation», 2011. – 191 p.

3. Adorno T.V. Negative dialectics [Text] / T.V. Adorno. - M.: Scientific World, 2003. -- 374 p.

4. Apel K.-O. Discourse and individuality: the problem of the transition to post-conventional morality / Karl-Otto Apel. - K.: Spirit i Litera, 2009. —430 p.

5. Apel K.-O. The concept of primary reciprocity as a prerequisite for planetary macroethics / Karl-Otto Apel // *Philosophy without borders: collection of books. Article: at 2 hours, Part 1.* - M.: Publisher Vorobyov A. V., 2001. - S.47-67.

6. Apel K.-O. Transformation of Philosophy / K.-O. Apel. - M.: Logos, 2001. —344 p.

7. Apel K.-O. Transcendental hermeneutic concept of language // *Questions of philosophy*. - 1997. - No.1. - S.76-92.

8. Arefiev A.R. Power and subject in the work of Kafka / A.R. Arefiev. - Novosibirsk: Advaita LLC, 1997. – 224 p.

9. Ermolenko A.M. The practical is practical philosophy / Anatoly Ermolenko. – K.; Libra, 1999. —488 p.

10. Jonas G. The principle of responsibility. Ethics Experience for Technological Civilization / Hans Jonas; per. with him. I.I. Makhankova. - M.: Abris-press, 2004 – 480 p.

УДК 141.7:821.133.1-96 Фуко

**РАЗВИТИЕ ТЕМЫ «ЗАБОТА О СЕБЕ»
В ТВОРЧЕСТВЕ М. ФУКО****ROZVITOK TEMI «TURBOTA PRO SEBE»
U TVORCHOSTI M. FUKO****DEVELOPING A TOPIC «SELF-CARE»
IN THE WORKS OF M. FOUCAULT****Ивченко А. С.,**аспирантка кафедры культурологии
историко-философского факультета,
Одесский национальный университет имени
И. И. Мечникова (Одесса, Украина),
e-mail: annshymko@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-6525-1869>**Ivchenko G. S.,**аспирантка кафедри культурології історико-
філософського, Одеський національний
університет імені І. І. Мечникова (Одеса, Україна),
e-mail: annshymko@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-6525-1869>**Ivchenko A. S.,**Postgraduate student, Department of Cultural
Studies, Faculty of History and Philosophy, Odessa
I.I. Mechnikov National University (Odessa, Ukraine),
e-mail: annshymko@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-6525-1869>

Прослежена еволюція проблематики заботы о себе в финальном периоде творчества М. Фуко, выявлено значение этих исследований для истории новоевропейской мысли. В соответствующем ракурсе проанализированы публикации и публичные выступления Фуко 1982-1984 гг. Показана трансформация древнегреческого принципа «epimeleia heautou», обосновывающая философский способ осмысления себя и мира, пути субъективации и самореализации. Обоснованы выводы о том, что современная этика, философия, психология во многом обусловлены традицией «культуры себя», соответствующими телесными и духовными практиками. Эксплицирована мысль М. Фуко о том, что в процессе исторического развития предписания заботы о себе человек постепенно отошел от внутренне обусловленного, найденного эмпирическим путем и закрепленного духовными инсайтами свободного, собственного пути - к механизмам внешней регуляции, закрепленным в социально-урегулированным ценностям и моральных кодексах.

Ключевые слова: забота о себе, культура себя, практики себя, субъективация, герменевтика субъекта.

Простежено еволюцію проблематики турботи про себе в фінальному періоді творчості М. Фуко, виявлено значення цих досліджень для історії новоевропейської думки. У відповідному ракурсі проаналізовані публікації та публічні виступи Фуко 1982-1984 рр. Показана трансформація давньогрецького принципу «epimeleia heautou», обґрунтовуючи філософський спосіб осмислення себе і світу, шляхи суб'єктиватії та самореалізації. Обґрунтовано висновки про те, що сучасна етика, філософія, психологія багато в чому обумовлені традицією «культури себе», відповідними тілесними і духовними практиками. Експліковано думку М. Фуко про те, що в процесі історичного розвитку приписує турботи про себе людина поступово відійшла від внутрішньо обумовленого, знайденого емпіричним шляхом і закріпленого духовними інсайтами вільного, власного шляху - до механізмів зовнішньої регуляції, закріпленням в соціально-урегульованих цінностях і моральних кодексах.

Ключові слова: турбота про себе, культура себе, практики себе, суб'єктиватія, герменевтика суб'єкта.

The evolution of the problems of self-nurturing in the final period of M. Foucault's work is retraced, the significance of these studies for the history of Modern European Thought is revealed. The corresponding perspective analyzes the publications and public

speeches of Foucault 1982-1984. The transformation of the ancient Greek principle "epimeleia heautou" is shown, which substantiates the philosophical way of understanding oneself and the world, the path of Subjectivation and Self-Realization. The conclusions are substantiated that modern ethics, philosophy, psychology are largely due to the tradition of "self-culture", the corresponding bodily and spiritual practices. The idea of M. Foucault is explicated that in the process of historical development of the prescription of self-nurturing, a person gradually moved away from the internally conditioned, found empirically and secured by spiritual insights, free, own path - to the mechanisms of external regulation, enshrined in socially regulated values and moral codes.

Keywords: self-care, self-culture, self-practice, subjectivation, the hermeneutics of the subject.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Тема «заботы о себе» выделяется исследователями творчества Мишеля Фуко особо. В биографии одного из величайших мыслителей XX в. поиск ответа на извечный вопрос о человеческой сущности постепенно эволюционирует, как отмечает А. В. Дьяков [3], от научно-гуманитарного и исторического ракурса анализа, ракурса анализа власти до исследования стратегий субъективации. Кто мы такие в терминах знания о себе? Кто мы такие в терминах способов, которыми контролируем других? Кто мы такие в терминах отношения к себе и этических формам, с помощью которых управляем собой?

Анализ исследований и публикаций:

Основным источником понимания темы заботы о себе у Фуко являются материалы публичных лекций, прочитанных в Колледж де Франс в течение 1982 г. – своеобразные отчеты о выполненных исследованиях, которые для самого философа выступали первой апробацией задуманных им текстов. Полная расшифровка записей опубликована во Франции только в 2001 г. под названием «Герменевтика субъекта» [4].

Основные положения концепции М. Фуко по поводу «заботы о себе» оформлены в II и III томах «Истории сексуальности», незаконченного масштабного исследования. Фуко разрабатывает тему «секса» в качестве инструмента управления и манипулирования. При этом направлении анализа актуализируется более глубокий вопрос отношения человека к самому себе.

Спустя 12 лет после выхода первой книги «Воля к истине» интересы М. Фуко значительно изменились, его уже не столько занимает проблематика власти, в фокусе внимания - человек, желающий удовольствий и начинающий контролировать свои желания, познающий себя и формирующий собственное «Я». Следующие две работы «Использование удовольствий» и «Забота о себе» готовились одновременно, поэтому целесообразно рассматривать их содержание как своеобразный целостный дискурс исследования сексуального поведения в античный период. «Использование удовольствий» [5] и «Забота о себе» [6] увидели свет в 1984 г., Фуко готовил их к печати уже тяжело больным. Эти две работы создавались одновременно, поэтому целесообразно рассматривать их содержание как целостное исследование дискурса об этике сексуального поведения: первая книга

посвящена проблематизации половой активности в классической греческой культуре; вторая представляет анализ греческих и латинских текстов I-II ст. н.э. (следующая часть этой большой работы «Признание плоти», посвященная техникам конструирования себя в раннем христианстве, не была опубликована и хранится в частной коллекции).

Изначально широкий план исследования не был окончательно реализован из-за преждевременной смерти мыслителя. Тем самым проблема *самоидентификации* и *субъективации*, рассматриваемая Фуко через практики заботы о себе, так и не получила дальнейшего развития в более широком онтологическом аспекте, и осталась включенной исключительно в контекст сексуальности.

В своем анализе *заботы о себе* М. Фуко использовал многозначное французское выражение «*le souci de soi*», что означает не только заботу, направленную на себя, но и проблемный аспект - *озабоченности собой*. Этот момент кажется чрезвычайно важным. В англоязычном переводе чаще всего используется распространенная фигура речи *self-care*, что имеет смысл *самообслуживания*. Русский перевод «забота о себе» хотя отражает эти смыслы, но имеет определенные культурные особенности: в советском и, отчасти, «постсоветском» сознании это выражение ассоциируется преимущественно с продуктивным отдыхом или эгоистично-гедонистической направленностью человека. Эти смыслы весьма далеки от того, о чем пытался размышлять Фуко.

Лекционный курс 1982 г. дает представление о книге, которая была задумана, но так и не написана. «История сексуальности» (1984) представляет переработку этой темы и включение в общий контекст интересов зрелого периода. Фуко разрабатывает тему «секса» в качестве инструмента управления и манипулирования, при этом актуализируется более глубокий вопрос *отношения человека к самому себе*.

Известно, что Фуко изначально планировал книгу «Забота о себе», не связанную с темой секса, а сосредоточенную на опыте получения знаний о собственном Я [2]. Однако столь развернутый план исследования так и не был реализован из-за преждевременной смерти мыслителя. Так или иначе, эта тема была представлена миру именно в рамках «Истории сексуальности», достаточно лаконично и отрывисто: глава «Изменения» во II томе и две главы «Культура себя» и «Я и другие» в III томе.

В процессе данного исследования были также использованы интервью и публичные выступления М. Фуко 1982-1984 гг., которые отражают различные варианты авторских переосмыслений обозначенной темы [10-12].

Цель данной статьи – проследить развитие темы *заботы о себе* в творчестве Мишеля Фуко и прояснить её значение в истории европейской мысли.

1981-1982. Герменевтика субъекта.

На протяжении двух лет Мишель Фуко читал открытые лекции в Колледж де Франс, неизменно привлекавшие огромное количество слушателей. Каждый год профессор разрабатывал новый список тем, курс 1982 года состоял из 26 лекций и полностью был посвящен проблематике *заботы о себе*. Методика состояла во вдумчивом чтении избранных текстов, их комментировании и постепенном встраивании в изначально задуманную композицию. Обращение к античным авторам, их переосмысление – традиционный философский подход, для мыслителей французской школы характерно выражать собственные мысли и идеи именно через критический анализ работ других ученых [3]. По сути, издание «Герменевтика субъекта» оказалось посмертным посланием современникам, что определило заметность книги и особое к ней отношение.

Тема *заботы о себе* предлагается слушателям как логическое продолжение масштабного исследования процессов и способов *субъективации* (курс 1981 г.) – практики, которыми люди устанавливают себе правила поведения, стремятся преобразовать себя и сделать из своей жизни произведение, которое несет определенные этические и эстетические ценности [2].

В 1982 г. Фуко продолжает поиск соотношений между «субъектом» и «истинной», отталкиваясь от более широкого и емкого понятия «забота о себе». Этот термин представляется аналогом древнегреческого понятия *epimeleia heautou* – занятие собой. Предписание «Заботься о себе» было одним из главных правил общественной и личной жизни, но с течением времени оно оказалось заслонено другой знаменитой формулой «Познай самого себя». Фуко объясняет, что высеченное в камне дельфийского храма GNOTHI SEAUTON изначально не было однозначным требованием самопознания – это лишь частный случай, дополнение общего предписания EPIMELEIA HEAUTOU: необходимо быть внимательным к себе, заботиться о себе самом, беречь себя и т.п. [4, с. 17].

Самый известный мудрец, провозглашавший принцип *epimeleia* – Сократ, каким он видится нам из диалогов Платона. Это настоящий учитель *заботы о себе*, который убеждает людей «не беспокоиться ни о чем своим ранее, чем о самих себе» и подчеркивает, что самое главное послание богов. Примечательны метафоры, которые сопровождают эти тексты. Побуждение к заботе о себе сравнивается с моментом пробуждения от сна: «с той минутой, когда приподнимаются веки, сон отступает, и человек начинает различать первые проблески света». Сам Сократ подобен оводу, преследующему лошадь, который кусает ее и заставляет метаться. «Забота о себе – нечто вроде жала, которое должно войти в человеческое тело, все время напоминать о себе, зудеть, не давать покоя» [4, с. 20].

Три лекции Фуко посвящены детальному разбору диалога «Алкивиад» – первому из известных

философских текстов, в которых *забота о себе* получила теоретическое и методологическое обоснование [4, с. 67]. Словами Сократа автор объясняет, что *занятие собой* – неотъемлемое условие взросления молодого аристократа, которое позволяет ему достойно управлять городом. Власть над другими людьми невозможна без «овладения» самим собой.

В диалоге поднята проблема незнания, которая касается как важных жизненных истин, так и самого человека как носителя этих истин. Это приводит к раскрытию глубинного онтологического значения принципа заботы о себе – чтобы её осуществить, прежде нужно понять, что такое «Я сам» и в чем именно состоит «занятие собой»? Платон и Сократ видят в этом *душу*, а Фуко *субъекта* – «точку, к которой должно обращаться мышление, деятельность рефлексивная и рефлекслируемая, поворачивающая человека к самому себе» [4, с. 54]. Душа-субъект предполагает особую позицию: во-первых, деятельную («заниматься собой» как субъектом определенных действий, взаимоотношений, занимаемых позиций), во-вторых, как бы отстраненную относительно окружающего мира и самого себя.

Исполняя предписание *заботы о себе* без понимания этих нюансов, человек рискует ошибаться. Фуко часто предостерегал от нарциссического самозерцания, имеющего место в современной духовной культуре (поиски собственного пути, охота за своим подлинным «Я» и его культивирование): античная культура себя и «калифорнийский культ себя» диаметрально противоположны. *Epimeleia* означает не само-забвенную погоню за «ускользающей истиной своего Я», а неусыпный контроль над своими представлениями, не дающий раздавить себя бедам или увлечь удовольствиям. Охраняет зону такой бдительности – не тело, врожденную строптивость которого следует укрощать, и не душа, обретающая мужество и мудрость, но *взаимодействие тела и души*, обменивающихся своими слабостями и пороками; та точка, в которой болезни тела и души могут вступать во взаимодействие и питать друг друга [2]. Сегодня мысль Фуко хочется дополнить: тело и душа обмениваются не только болезнями и пороками, но и своими сокровенными наработками, ценностями.

Сам императив *заботы о себе* изначально не предназначался для философов, это древняя сентенция греческой культуры, воплощенная в многочисленных *технологиях себя* – более или менее ритуализованных процедурах и способах поведения, преобразующих способ бытия человека и его самого ради достижения истины (обряды очищения, предваряющие встречу человека с богами в храме, техники концентрации души, отрешения, выносливости и т.п.). Подобные практики встречаются в ряде древних культур; мало того, реорганизовываясь и обретая новые смыслы, они переходят из культуры в культуру, сопровождая человеческое существование до наших дней. В этой неизменной культурной

востребованности Фуко видит важность главной цели, стоящей за конкретными практиками заботы о себе.

Главная цель *заботы о себе* – стать истинным *субъектом своих действий*, обрести в отношении к себе «точку опоры» для отношения к событиям окружающего мира и правильно поместить себя в социум. «Когда мы переключаем внимание на себя, то при этом, как мы видели, нет речи об отворачивании от мира и учреждении себя самого в качестве какого-то абсолюта. Речь о том, чтобы возможно точнее определить то место, которое мы занимаем в мире, и целое тех необходимых связей, которыми мы повязаны» [4, с. 587]. Чрезвычайно важным кажется то, Фуко использует именно слово *субъект*. Это слово связано уже не только с философией, практической мудростью, но, скорее, с наукой, с установкой на разделение *субъекта и объекта*. («субъекте») Фуко подчеркивается разделение человека природного, спонтанного и человека, рефлекслирующего по отношению к миру и себе самому.

Забота о себе как форма существования – далеко не повсеместное явление, не что-то само собой разумеющееся. Это некий привилегированный стиль жизни, ассоциированный с личной свободой, социально-политическим статусом, экономической обеспеченностью, доступом к образованию и т.д. И конечно, это первый атрибут философского осмысления и осуществления жизни. *Epimeleia heautou* и сопутствующие практики отличали философское поведение вплоть до IV-V веков, по ходу истории этот принцип расширялся и обретал новые смыслы.

В историческом анализе Фуко выделяет три периода: сократо-платоновская фаза и появление *epimeleia* в философской рефлексии; золотой век культуры себя в эллинистический и римский период; последующий переход к христианскому аскетизму и «уход от себя» [2]. В эпоху Просвещения принцип заботы о себе был окончательно замещен принципом самопознания.

В следующих лекциях Фуко рассматривает развитие принципа заботы о себе в работах эпикурейцев и стоиков, в чьей традиции *забота о себе* это безусловное и всеобщее правило, выступающее самоцелью. Человеку предписывается заботиться о себе. Эта идея развивается в темах за телом, медициной, домоводством, семейными обязанностями, общественной деятельностью, сексуальной этикой. В понимании смысла такой заботы доминирует тема «*возвращения к себе*», ярко отраженная в метафоре мореплавания [4, с. 275]. Жизнь – это путь, имеющий начальную точку и конечную цель (место спасения и покоя), которой выступает сам человек. Путь к себе полон случайностей, трудностей, но также открытий, для его успешного завершения требуются знания и мастерство. В этот период философия становится профессиональной деятельностью, причем философ в первую очередь рассматривается как учитель (практик себя).

Следующая трансформация принципа, согласно Фуко, произошла в христианской догматике.

Фуко обнаруживает исторический парадокс: на основе позитивного предписания заботы о себе сложились «самые суровые, самые ригористичные и ограничительные, какие только знал Запад, моральные нормы» [4, с. 25]. Христианская духовность отказывается от идеи возвращения к себе, замещая ее *отказом от себя* как непременным условием доступа к истине и спасению. В трактатах Григория Нисского *epimeleia heautou* определяется уже как отречение от плоти, от привязанности, от всего, что может быть любовью к земному «Я». Забота о себе сравнивается с поиском утерянной драхмы: «чтобы найти ее, зажигают лампу, переворачивают весь дом, шарят по углам, пока где-то не блеснет металл; точно так же, чтобы найти образ, который Бог запечатлел в нашей душе и который тело покрыло грязью, надо *озаботиться собой*, зажечь свет разума и пошарить в темных углах души» [4, с. 536].

Христианство – это религия спасения, оно указывает человеку путь из одной реальности в другую (от смертности – к жизни вечной), для чего предусмотрен ряд условий и правил поведения. С одной стороны, человек должен признать определенные книги, а также институт, который их проповедует, в качестве неизменного и непреложного источника истины. С другой стороны, практика исповеди налагает строгие обязательства: каждый человек должен постигать, что происходит внутри него (прегрешения, вожделения, желания), мало того – он обязан раскрывать это публично, признавая себя в качестве кающегося грешника. Таким образом, обязательства истины, касающиеся веры и отношения к себе, оказались тесно взаимосвязаны [4].

Фуко снова подчеркивает важность *техник вербализации* – если поместить их в иной контекст, использовать не для отречения от себя, а для позитивного конституирования нового «Я». Принцип христианского самоотречения присутствует и сегодня: в общем контексте не-эгоистической этики, в «служении» великой цели, в форме обязанностей по отношению к другим, государству.

Основную причину Фуко видит в *размежевании познания и духовности*. Богословские практики связали производство истины с отказом от себя, но сам разрыв окончательно оформился только в эпоху Просвещения в связи картезианскими принципами познания. Гностические учения переоценили рациональность, выдвинули познавательные акты как окончательную инстанцию в постижении реальности (истины). Античного *субъекта правильного поведения* сменил *субъект истинного познания*, а *ргіогі «способный»* познать истину (в том числе и в себе самом) [2].

Однако философия задается вопросом об условиях и пределах доступности истины посредством каких поисков и опыта субъект производит в себе изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к знаниям? Основной постулат духовности в том, что *истина никогда не дается человеку просто так, он должен уплатить*

за неё некую цену. Право на доступ к истине достигается через преобразование, трансформацию себя: очищаться, обращаться, отрекаться, возвышаться над обстоятельствами, трудиться над собой, менять образ жизни и т.д. Вместе с тем, доступ к истине как результат духовного усилия, имеет эффект обратного воздействия: «Истина – это то, что озаряет субъекта, истина – это то, что дает ему блаженство, истина – это то, что приносит покой его душе» [4, с. 28-29]. Приближение к истине придает завершенность самому субъекту, позволяет ему сбыться и преображает его.

Хотя курс, который читал М. Фуко, посвящен анализу античности, его главный посыл – размышления о современности, о направлении развития западной научной мысли, когда-то заданном христианской догматикой и Просвещением. Фуко видит трагизм современной эпохи в отказе от постулата духовности: «*субъект, как он есть, не способен прийти к истине, но истина, как она есть, способна преобразить и спасти субъекта*» [4, с. 32]. Философы XIX века, а затем и XX стремились преодолеть акцентирование актов познания и снова приблизить истину к субъекту.

Курс, прочитанный Фуко в 1982 году – это история смены способов философского конституирования *субъекта*. *Epimeleia heautou* предстает перед слушателем как древнейшая традиция вопрошания и практикования себя, наиболее общая форма духовности, положившая начало философскому самоосмыслению. «Забота о себе» как требование жизни, общая установка по отношению к себе и к миру имеет два взаимосвязанных аспекта:

- активность сознания, специфическая направленность внимания, способ отслеживания собственных чувств и мыслей: нужно отвести свой взгляд от внешнего мира обратить на себя самого, на то, что происходит в душе;

- определенные действия над собой: набор техник и упражнений, направленных на владение собой и познание себя. Практикуя себя, человек достигает самоидентификации, сохраняет или изменяет идентичность.

Как подытожил свой курс сам Фуко, цель *заботы о себе* в том, чтобы «вооружить субъекта истиной, которой он не знал, и которая не обитала в нем, ... чтобы сделать из этой выученной, закрепленной в памяти, последовательно применяемой истины квазисубъекта, который суверенно правил бы в нас» [4, с. 545]. Это долгий и ежедневный труд, который формирует самодостаточное отношение субъекта к самому себе, полное владение собой.

1984. История сексуальности.

В фокусе нового этапа исследования *заботы о себе* – человек, который желает (удовольствий) и учится контролировать свои желания, тем самым познавая себя и формируя собственную субъектность. Фуко объясняет, что стремится обойти привычную очевидность «сексуальности» как повседневного опыта, за которым стоит определенный комплекс правил поведения и определенный способ, которым индивиды

наделяют смыслом свои действия и чувства. Секс как форма опыта отражает корреляцию между сферами знания, типами нормативности и формами субъектности, присущими данной культуре. Первые два аспекта (знания и нормирование удовольствий) раскрыты в исследованиях Фуко о психиатрии, системе наказаний и власти. В «Истории сексуальности» он отходит от привычных парадигм и поднимает вопрос о моделях отношения к себе и формам, через которые человек конституирует себя в качестве субъекта – «игры истины» по отношению к себе [5].

Во вступлении к «Использованию желаний» появляется представление о *самораскрытии*, которое поясняет трансформацию идей Фуко, те «теоретические сдвиги», стимулировавшие развитие *герменевтики себя*. Он описывает сложность, риски такого пути и цену, которую осознанно платит за свой выбор: годы дополнительной работы. Этот труд мотивирован любопытством особого рода, направленным на возможность отстраниться от самого себя, реализовать освобождение от автоматизма сознания: «В жизни бывают некие моменты, когда необходимо ставить вопрос о том, возможно ли мыслить иначе, чем мы мыслим, и видеть иначе, чем мы видим, если только мы хотим продолжать думать и смотреть» [13; 14]. Этот момент дает ключ к пониманию жизненной позиции самого Фуко, воплощенной в его творчестве: *постоянное самоизменение на пути к истине*. Вся философская деятельность мыслится им как «критическая работа мысли над самой собой», как «попытка узнать на опыте, как и до какого предела можно мыслить иначе», наконец, как «преобразующее испытание самого себя в игре истины» [5, с. 14-17]. Работа над собой – приоритет жизни мыслителя: «задавать себе трудные вопросы, вновь и вновь начинать сначала, пробовать, ошибаться, пересматривать все до самого основания, и при этом еще находить возможность для колебаний в ходе поисков» [5, с. 15]. Подход Фуко состоял не в получении и передаче знаний в готовом виде, а в трансформации самого себя на пути к истине. Это объясняет отмеченный многими биографами феномен «самоизменяющихся текстов» философа. Характерная особенность его творчества – отсутствие окончательности, постоянный пересмотр позиций и эволюция идей, противоречивость с самим собой [2; 3].

Вернемся к истории этических проблематизаций. Разные культуры предлагают множество систем правил и запретов, а реальное поведение, олицетворяющее тот или иной нравственный кодекс, предусматривает множество способов «вести себя морально». Любое этическое действие предполагает определенное отношение к себе, «какое есть не просто *самосознание*, но организация, конституирование себя как *морального субъекта*»: индивид отграничивает часть себя, определяет собственную позицию и обязательства по отношению к предписанию, находит место этого морального действия в общей

структуре поведения – «задает тип бытия, который имеет для него ценность» [5, с. 46]. Акцент сделан на формах отношения к себе, на методах и техниках, с помощью которых индивид познает себя, на практиках, позволяющих совершенствовать собственный способ бытия.

В «Использовании удовольствий» Фуко демонстрирует, что моральная рефлексия греков была направлена не на оправдание запретов, а на стилизацию свободы человека. В рассмотренных практиках себя (*диетика, экономика и эротика*) они искали необходимую меру пользы. Вокруг этого развивалось «искусство жить», вести себя и использовать удовольствия соответственно принципам умеренности; при этом строгость физического режима сопровождалась моральной твердостью, обеспечивающей его выполнение. Цель соблюдения режима заключалась не в том, чтобы продлить свою жизнь или возвыситься в свершениях, а в том, чтобы сделать свое существование полезным и счастливым внутри установленных границ. Важно, что условия своего существования не следует пытаться зафиксировать раз и навсегда: режим, полезен именно тем, что дает людям возможность чувствовать себя уверенно в разных ситуациях [5, с. 34].

Идея взаимосвязи внутренней свободы и самоограничений человека продолжается в следующем томе «Забота о себе». Глава «Культура себя» посвящена поиску источников проблематизации сексуальной жизни (ограничение свобод социальными институтами, законами, медицинскими рекомендациями и т.д.); именно этот раздел раскрывает новую грань концепции *заботы о себе*.

«Озабоченность» по поводу телесных удовольствий существовала во все времена, но её фокус в различные исторические времена смещается. Фуко подчеркивает, что тексты первых веков проникнуты уважением к индивиду не просто как к носителю телесных качеств и социальных статусов, но как к разумному существу, способному к моральной рефлексии и самоконтролю.

Определенные ограничения «настойчиво побуждают человека обратиться к самому себе», формируют бдительность к телесным и душевным состояниям, интенсифицируют внутренние связи и в конечном итоге – формируют субъектность.

Отдельно описаны практики самопознания: а) различные вызовы-испытания (чаще всего самоограничение), которые помогают достичь совершенства и одновременно проверить уровень, которого достиг человек на пути к добродетели; б) самоанализ, размышления о ежедневных делах как способ самовоспитания; в) «работа мысли над собой» – своеобразный фильтр, контроль собственных суждений и представлений, что обеспечивает свободный и разумный выбор [6].

Таким образом, согласно Фуко, человек способен менять привычную деятельность и переключать внимание от повседневной суеты к разгадке важных тайн человеческой природы. Соединяясь с собой, он защищается от страхов и

зависимостей, от порабощения неупорядоченными внешними силами. В итоге становится «обладателем себя», принадлежит только себе и сам распоряжается собой. Кроме того, достижение единства со своей внутренней сущностью и овладение ею, обеспечивает «опыт наслаждения собой», неисчерпаемый внутренний источник счастья в отличие от сиюминутных, ненадежных удовольствий. Таким образом, в контексте самовоспитания и «культуры себя» осмысливается мораль удовольствий начала нашей эры.

Отделившись от первичного философского смысла, принцип *заботы о себе* стал императивом многих доктрин и получил общее значение в культуре как *techne tou biou*: образ мышления и стиль поведения, тесно связанный с жизнеосуществлением человека. Он оформился в многочисленные процедуры, практики, предписания, которые индивид осмысливает, совершенствует, которым учится. Вокруг *заботы о себе* разворачивается бурная деятельность (устная и письменная), рождается определенный способ познания и интенсивные социальные коммуникации.

Следующие главы «Заботы о себе» посвящены конкретным практикам обеспечения телесного здоровья, режима сексуальных удовольствий и воспитанию «умной» души, обладающий собственными желаниями. Среди них отдельный интерес вызывает проблематика супружеских отношений, «искусство быть вместе», когда *забота о себе* предполагает заботу о близком человеке и жизнь строится как совместное существование.

Фуко делает вывод о том, что со временем этика владения собой видоизменялась, подчеркивалась слабость индивидуума, соответственно разрабатывались обряды для всех правила существования, которым субъект обязан был подчиняться. Фактически, христианская мораль вверила «уязвимого» человека заботе *высшего разума*, потребовав самоотречения. Практика самоконструирования также претерпела изменения: выросла роль самопознания; потребность испытать и проконтролировать себя. Глубина важности темы прослеживается в вопросе «Кто ты и на что ты способен?». Критерием успеха воспитания себя, как и ранее, выступает умение индивида владеть собой, но эта власть отныне распространяется на опыт, согласно которому отношение к себе принимает форму «не просто владения, но радости, что не знает надежд и тревог» [6].

Примечательно, что в объяснении исторических причин смещения акцентов в развитии культуры себя, Фуко уходит от противопоставления *познания* и *духовности* – идеи, которую он продвигал на многочисленных лекциях и семинарах. Вместо этого в главе «Я и другие» описано усложнение системы социальных отношений (институционализация брака и изменение политических правил), что потребовало переосмысления себя. Выделяются три формы властвования – *над собой, над супругом* (семьей) и *над другими* (в обществе), при этом

именно практика власти над собой выступала гарантом разумного применения двух других форм. Своеобразным ответом на такую стилистику существования явился кризис субъективации: осложнение способов, с помощью которых индивид может формировать себя как морального субъекта, и усилий, необходимых, чтобы найти в ходе работы над собой подчиниться правилам и придать своему существованию смысл.

Античная концепция *заботы о себе*, изложенная в «Истории сексуальности», апеллирует к внутренней силе и свободе человека, способного к самопознанию, самоорганизации и умеренному употреблению удовольствий, поддерживающих работу его души. Воплощенная в многочисленных практиках, она интенсифицирует связь с собой и с другими людьми, обеспечивает самодостаточность в изменяющемся мире. В последующие века христианская мораль вверила уязвимого и слабого человека заботе высшего разума, потребовав самоотречения. Ужесточение запретов и ограничений сопровождалось компрометацией соответствующих удовольствий и одновременно усиливало интерес к ним. Эта трансформация была обозначена лишь вкратце, как анонс будущей книги, которая так и не была опубликована. Именно в представленном виде концепция *заботы о себе* наиболее сильно повлияла на общественные настроения конца XX века.

1982-1984. Интервью и публичные выступления.

Работая над «Историей сексуальности», Фуко продолжал читать лекции в Колледж де Франс. В 1983 году это была тема *управления собой и другими*, где получили развитие некоторые идеи *герменевтики субъекта*. Основным понятием курса стала *parresia* – проблема высказывания правды в философском дискурсе, с помощью которой пересмотрен смысл философии как практики преобразования себя, позволяющей управлять другими.

Фуко давал многочисленные интервью, проводил лекции и семинары. Анализ этих материалов позволяет выявить сдвиги в рефлексиях Фуко относительно концепции «заботы о себе».

Так, на семинаре «Технологии себя» (Вермонт, осень 1982 г.) Фуко заявляет, что тема «Я» – это логическое завершение двадцатипятилетнего периода, посвященного изучению безумия, преступности и сексуальности. Он увидел в ней альтернативу традиционным философским вопросам: Что есть мир? Что есть человек? Что есть истина? Как мы познаём? и предложил вместо этого вопрос «Кто мы такие сегодня?». Фуко упоминает, что проект был навеян чтением книги К. Лаша «Нарциссическая культура» (1978): разочарование в современном мире проясняет онтологический перелом, в результате которого он пришел к *герменевтике себя* [10].

В лекциях в Беркли «The Culture of the Self» (1983) Фуко снова говорит о культуре себя и начинает с вопроса о том, какова специфическая роль философии в познании реальности. Он мечтает

о том, чтобы найти несколько единомышленников и провести исторический анализ технологий себя в западных обществах. Раскрывая принцип самозаботы, он использует формулировку *taking care of oneself*, подчеркивая деятельностный принцип (проводится тезис о том, что овладение собой занимает долгие годы упорной и тяжелой работы). Это предписание, мироощущение, технология и практическая матрица для переживания «Я» [11].

В интервью *Revista Internacional de Filosofia* (1984) Фуко с восторгом отзывается об аскетических практиках, с помощью которых человек пытается преобразовать себя и достичь желаемого способа существования. Он называет их *практиками свободы*, обеспечивающими полноту жизни. Забота о себе безусловно этична, она также этически первична по отношению к заботе о других (поскольку отношение к себе является онтологически первичным). В итоге мыслитель обозначает основную проблему Запада: почему нас волнует правда больше, чем мы сами? И почему мы заботимся о себе только благодаря заботе об истине? [7].

Выводы. Современная этика и философия во многом обусловлена античной традицией «культуры себя». *Eprimeleia heautou* предстает перед современным человеком как древнейшая традиция вопрошания и практикования себя, наиболее общая форма духовности, положившая начало философскому самоосмыслению. «Забота о себе» как требование жизни, общая установка по отношению к себе и к миру имеет два взаимосвязанных аспекта:

- сознательная активность, специфическая направленность внимания, способ отслеживания собственных чувств и мыслей: нужно отвести свой взгляд от внешнего мира обратить на себя самого, на то, что происходит в душе;

- определенные действия над собой: набор техник и упражнений, направленных на владение собой и познание себя. Практикуя себя, человек достигает самоидентификации, сохраняет или изменяет идентичность.

В процессе исторического развития принципа *заботы о себе* человек постепенно отошел от внутренне обусловленного, найденного эмпирическим путем и закрепленного духовными инсайтами свободного пути – к механизмам внешней регуляции, закрепленным в социальных ценностях и моральных кодексах. В первом случае работа над собой заключается в настойчивом поиске и проверке некой индивидуальной истины (доверие к внутренней мудрости). Во втором случае работа над собой – это контроль собственных желаний и влечений в следовании каноническим истинам. Человек признается несовершенным и слабым существом, он видит путь спасения в отказе от «несовершенной» части себя, которую осуждает.

Благодаря произведениям М. Фуко тема заботы о себе прочно вплетена в контекст существования человека в современном западном обществе, подкреплена многочисленными практиками

самоопеки, самопознания и саморазвития. Современная личность действительно озабочена своей идентичностью, самоидентичностью и уникальностью, осознанием собственного места в широком социальном контексте. Культивируя себя, человек не просто решает внутренние противоречия, заботится о физическом здоровье, умственной продуктивности и духовном (психологическом) благополучии. На более глубоко экзистенциальном уровне он развивает собственную бытийную «самость», достигая при этом как целостности внутри себя, так и конгруэнтности с окружающим предметным и социальным миром. Культура себя возвращает человека к исходной онтологической сущности – подлинно быть.

Мишель Фуко обосновал способ самоосмысления и самореализации, альтернативный привычному новоевропейскому стилю мышления. Он предложил путь, способный преодолеть острое чувство «тоски по себе самому», спасти человека от разворачивающегося экзистенциального кризиса и вернуть к целостности в отношении к себе и к жизни. Онтология настоящего, сформулированная Фуко, обнаружила новые пределы истины и предсказала новые установки в восприятии мира. Идея заботы о себе, рассматриваемая как особая стратегия и технология достижения *субъектности*, хорошо вписалась в новую, постмодернистскую, более «мягкую» для человека реальность и открыла широкое пространство интерпретаций: как относительно путей поиска истины, так и путей самовоплощения. Несомненно, влияние исследований Фуко на современные гуманитарные и психологические течения. Забота о себе подразумевает функционирование человека как субъекта собственной жизни: непрерывную работу над собой, активную позицию в собственном совершенствовании, самопознании, самореализации. В этих идеях черпают вдохновение гуманистическая и экзистенциальная теории, позитивная психология, христианская психотерапия. Современное переосмысление работ Фуко позволяет утверждать, что через принцип *заботы о себе* автор продвигает идею внутреннего саморегулирования и самоорганизации, в противовес внешним регламентам. С помощью «практик себя» человек адаптируется и находит собственные правила поведения в рамках широких культурных норм, формирует себя как гармоничную личность, субъект собственных желаний и поступков.

Перспективы дальнейших исследований темы *заботы о себе* обозначены несколькими направлениями: обнаружение путей освобождения от «властных» давлений – нахождение своего места в системе действующих правил и ограничений; связывание *заботы о себе* и *заботы о других* людях; выявление онтологического статуса *заботы о себе* как способа максимально полного бытийного самоосуществления. Исследование взаимовлияний познания и самопознания; рассмотрение, практическое применение духовных практик, конкретных технологий в целостности,

способствующей сохранению аутентичности личности, находящейся в состоянии непрерывного становления. развитие темы роли наставничества в обретении самого себя.

Список использованных источников

1. Грицанов А. А. Новейший философский словарь / А. А. Грицанов. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1203 с.
2. Гро Ф. Место курса в творчестве Фуко / Ф. Гро. – СПб: Наука, 2007.
3. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. – СПб: Алетейя, 2010. – 672 с.
4. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году / М. Фуко. – СПб: Наука, 2007. – 677 с.
5. Фуко М. Использование удовольствий. Том 2. История сексуальности. / М. Фуко. – СПб: Академический проект, 2004. – 432 с.
6. Фуко М. Забота о себе. История сексуальности-III / М. Фуко. – Москва: Рефл-бук, 1998. – 288 с.
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко – Москва: Праксис, 2002.
8. Сапогова Е. Е. Лабиринты автобиографии. Экзистенциально-нарративный анализ личных историй / Е. Е. Сапогова. – СПб: Алетейя, 2017. – 490 с.
9. Соловьев А. Е. Историко-философский анализ феномена «заботы о себе»: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 / Соловьев А. Е. – Ростов-на-Дону, 2006. – 160 с.
10. Foucault M. Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont (October 1982) / Foucault. – Vermont, 1988. – 122 с.
11. Foucault M. The Culture of the Self (аудиозапись лекций на английском языке в Беркли, 12 апреля 1983.) [Электронный ресурс] / М. 11. Foucault. – 1983. – Режим доступа до ресурса: <https://www.youtube.com/watch?v=9YISVvHO2o>.

References

1. Gritsanov A. A. The latest philosophical dictionary / A. A. Gritsanov. - Minsk: Book House, 2003. – 1203 p.
2. Gro F. Place of the course in the works of Foucault / F. Gro. - St. Petersburg: Science, 2007.
3. Dyakov A.V. Michel Foucault and his time / A.V. Dyakov. - St. Petersburg: Aletheia, 2010. – 672 p.
4. Foucault M. Hermeneutics of the subject: A course of lectures delivered at the College de France in the 1981-1982 academic year / M. Foucault. - St. Petersburg: Nauka, 2007. – 677 p.
5. Foucault M. Use of pleasures. Volume 2. The history of sexuality. / M. Foucault. - St. Petersburg: Academic project, 2004. – 432 p.
6. Foucault M. Taking care of yourself. The history of sexuality-III / M. Foucault. - Moscow: Refl beech, 1998. – 288 p.
7. Foucault M. Intellectuals and power. Selected Political Articles, Speeches, and Interviews / M. Foucault - Moscow: Praxis, 2002.
8. Sapogova E. E. Labyrinths of an autobiography. Existentially Narrative Analysis of Personal Stories / E. E. Sapogova. - St. Petersburg: Alethea, 2017. - 490 p.
9. Soloviev A. E. Historical and philosophical analysis of the phenomenon of “self-care”: dis. Candidate of Philosophy: 09.00.03 / Soloviev A. E. - Rostov-on-Don, 2006. – 160 p.
10. Foucault M. Technologies of the Self. Lectures at University of Vermont (October 1982) / Foucault. - Vermont, 1988. – 122 p.
11. Foucault M. The Culture of the Self (audio recording of lectures in English at Berkeley, April 12, 1983.) [Electronic resource] / M. 11. Foucault. - 1983. - Access mode to the resource: <https://www.youtube.com/watch?v=9YISVvHO2o>

УДК 101:001.8:004.01:308

**РОЗВИТОК СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ЗНАННЯ В УМОВАХ ЦИФРОВОЇ ЕРИ
(ДІДЖИТАЛІЗАЦІЇ) ТА ЙОГО ВПЛИВ НА
СУСПІЛЬСТВО І ЛЮДИНУ****THE DEVELOPMENT OF SOCIO-
PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE IN THE
CONDITIONS OF THE DIGITAL ERA
(DIGITALIZATION) AND ITS IMPACT
ON SOCIETY AND HUMAN****Кириченко М.,**«Університет управління освітою» НАЕС
України (Київ, Україна), e-mail: kmumo@i.ua,
ORCID 0000-0003-1756-9140**Kyrychenko M.,**SHEI «University of Educational Management» of
NAES of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: kmumo@i.ua,
ORCID 0000-0003-1756-9140

Актуальність теми в тому, що розвиток соціально-філософського знання в еру цифрової ери та його вплив на суспільство і людину вимагає свого поглиблення та має пояснити розвиток нового понятійно-категоріального апарату в еру цифрових технологій. **Постановка проблеми** – концептуалізація розвитку соціально-філософського знання і виявлення нових проблем (моментів), які розширюють знання про суспільство, людину, машину чи програму в умовах діджиталізації. **Аналіз останніх досліджень і публікацій** – досліджуються найфундаментальніші властивості цифрових технологій, що впливають на людину та її оточення. Дослідження полягали у тому, що людина в умовах цифрових технологій може взаємодіяти з машиною дуже тісно і природно. К. О. Курпріна та Д. Л. Хазанова розглядають діджиталізацію як спосіб приведення будь-якого різновиду інформації у цифрову форму. О. В. Халасіс розглядає діджиталізацію як процес, направлений на «оцифрування» буття. **Методи** – методи нелінійного мислення, що дозволяють отримати нове знання, долаючи кордони країн та дисциплін. Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття. **В основі дослідження** – концептуалізація розвитку соціально-філософського знання в епоху цифрової ери та її вплив на сучасну людину в умовах переходу інформаційного поля на цифрові технології. **Постановка завдання** – аналіз розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та її впливу на сучасну людину. **Мета статті** – концептуалізація розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та її впливу на сучасну людину. **Завдання:** 1) дослідити концепцію діджиталізації; 2) показати найважливіші сфери розвитку і проблеми діджиталізації; 3) сформувати напрями удосконалення розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та її впливу на сучасну людину. **Результати дослідження.** Доведено, як діджиталізація впливає на розвиток соціально-філософського знання, яке невпинно розвивається, поповнюється новим понятійно-категоріальним апаратом і сприяє формуванню концепції діджиталізації. Показано найважливіші сфери розвитку діджиталізації – економіка, бізнес, фінанси, освіта, медицина, менеджмент, що потребують підготовки нових кадрів, здатних працювати в умовах діджиталізації – цифровий блокчейн, цифровий вчитель, цифровий лікар, цифровий менеджер, цифровий бізнесмен. Сформовано напрями удосконалення розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та його впливу на сучасну людину. **Висновки.** Розвиток соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та його впливу на сучасну людину вимагає упровадження ІТ-технологій в усі сфери людського буття, трансформацію усіх сфер економіки, включаючи трансформацію сфери освіти, що потребує підготовки нових фахівців, здатних працювати в умовах діджиталізації.

Ключові слова: діджиталізація, цифровізація, ІТ-технології, соціально-філософське знання, людина.

The relevance of the topic is that the development of social and philosophical knowledge in the digital age and its impact on

society and man requires its deepening and should explain the development of a new conceptual and categorical apparatus in the digital age. Problem statement - conceptualizing the development of socio-philosophical knowledge and identifying new problems (moments) that extend knowledge about society, person, machine or program in terms of digitization. Analysis of recent research and publications - investigates the most fundamental properties of digital technologies that affect a person and their environment. Studies have shown that a person in a digital environment can interact with the machine very closely and naturally. KO Kuprina and DL Khazanov consider digitization as a way of bringing any kind of information to digital form. OV Halapsis views digitization as a process aimed at "digitizing" being. Methods are methods of non-linear thinking that allow you to gain new knowledge, overcoming borders of countries and disciplines. Selection of previously unresolved parts of the general problem addressed in the article. The study is based on the conceptualisation of the development of social and philosophical knowledge in the digital age and its impact on the modern man in the context of the transition of the information field to digital technologies. The purpose of the task is to analyze the development of social and philosophical knowledge in the digital era (digitization) and its impact on the modern man. The purpose of the article is to conceptualize the development of socio-philosophical knowledge in the digital era (digitization) and its impact on the modern man. Objectives: 1) to explore the concept of digitization; 2) to show the most important spheres of development and problems of digitization; 3) to form directions of improvement of development of social and philosophical knowledge in the conditions of the digital era (digitization) and its influence on the modern person. Research results. It has been proved how digitization influences the development of social and philosophical knowledge, which is constantly developing, replenished with a new conceptual and categorical apparatus and contributes to the formation of the concept of digitization. The most important spheres of development of digitization are shown - economy, business, finance, education, medicine, management that require training of new personnel capable to work in the conditions of digitization - digital blockchain, digital teacher, digital doctor, digital manager, digital businessman. The directions of improving the development of social and philosophical knowledge in the conditions of the digital age (digitization) and its influence on the modern person have been formed. Conclusions. The development of socio-philosophical knowledge in the digital age (digitization) and its impact on the modern man requires the introduction of IT technologies in all spheres of human life, transformation of all spheres of the economy, including the transformation of the sphere of education, which will require the training of new specialists able to work in the conditions of it.

Keywords: digitization, IT, social and philosophical knowledge, people, digitization, human.

Актуальність теми дослідження. Розвиток соціально-філософського знання в еру цифрової ери та її вплив на сучасну людину вимагає свого поглиблення та має пояснити розвиток нового понятійно-категоріального апарату в еру цифрових технологій. Розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) сприяли «інформатика і кібернетика, що базувалися на уніфікованій мові електронного коду, яка долає будь-яку двозначність (амбівалентність) і багатозначність (полівалентність). Ця загальна трансформація зачіпає і природу знання», – відмічали Марія Фюрст і Юрген Гринкс [25, с. 354].

Особливо показовим прикладом є розвиток цифрової техніки. Ці процеси сьогодні називають діджиталізація, яка сприяє поступальному розвитку соціально-філософського знання, зокрема мікроелектроніки, комп'ютеризації та цифрового менеджменту, породжених технократією та електронкратією, що сприяли переходу від індустріального, технократичного до інформаційного, діджиталізованого суспільства. Тому, варто замислитися, як людина відноситься до технізованого світу, які виникають взаємовідносини між «Я» і «суспільством діджиталізації», які

взаємовідносини формуються у результаті взаємодії цих відносин та трансформації технічної реальності в діджиталізовану реальність.

Постановка проблеми – концептуалізація розвитку соціально-філософського знання і виявлення нових проблем (моментів), які розширюють знання про людину, машину чи програму в умовах діджиталізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор.

Досліджуються найфундаментальніші властивості цифрових технологій, що впливають на людину та її оточення. Дослідження полягали в тому, що людина в умовах цифрових технологій може взаємодіяти з машиною дуже тісно і природно. К. О. Купріна та Д. Л. Хазанова розглядають діджиталізацію як спосіб приведення будь-якого різновиду інформації у цифрову форму. О. В. Халасіс розглядає діджиталізацію як процес, направлений на «оцифрування» буття. Ми спираємося на роботи таких авторів, як: Аль-Халілі Джим. Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє (К., 2018, 248 с.) [2]; Брінволфссон Е., Макафі Е. Друга епоха машин: робота, прогрес та процвітання в часи надзвичайних технологій (К., 2016, 236 с.) [3]; Джеймс П. Вомак, Данієл Т. Джонс, Данієл Рус. Машина, що змінила світ. Історія лін-виробництва – темної зброї «Тойоти» в автомобільних війнах (Київ, 2017, 388 с.) [7]; Келлі Кевін. Невідворотне. 12 технологій, що формують наше майбутнє (К, 2018, 304 с.) [9]; О' Райлі Тім. Хто знає, яким буде майбутнє (К., 2018, 448 с.) [19]; Стайнер Крістофер. Тотальна автоматизація. Як комп'ютерні алгоритми змінюють життя (К., 2018, 280 с.) [22]; Флорида Річард. Nomo creatives. Як новий клас завойовує світ (К., 2018, 432 с.) [23]; Форд Мартін. Пришестя роботів. Техніка і загроза майбутнього (К, 2016, 400 с.) [24]; Шевченко Анастасія. Діджитал ера. Просто про цифрові технології. (К., 2018, 457 с.) [27].

Проаналізувавши вищезазначені та інші праці, ми прийшли до висновку, що проблема розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та їх впливу на суспільство і людину ще недостатньо розроблена і потребує свого поглиблення.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття.

В основі дослідження – концептуалізація розвитку соціально-філософського знання в цифрову еру та її вплив на сучасну людину в умовах переходу інформаційного поля на цифрові технології, що представляють собою розвиток цифрових трансформацій, які змінюють світ. Сутність Інтернету у тому і полягає, що ми все більшою мірою опиняємося у світі без кордонів і переміщаємося зі швидкістю світла в любе місце планети. Взаємний зв'язок, що його забезпечує Інтернет через свою фундаментальну архітектуру, означає, що нині людей у всьому світі можна поєднати, як ніколи раніше. Хоча переваги онлайн-

світу добре засвідчені і через це висуваються на перший план в індустрії цифрових технологій, все ж таки існує і зворотна сторона цієї взаємної пов'язаності. Щодня ми все більше і більше «підключаємо» наше повсякденне життя до глобальної інформаційної мережі, не зупиняючись ні на мить, щоб себе запитати, що це насправді означає.

Методологія дослідження.

Методи – методи нелінійного мислення, що дозволяють отримати нове знання, долаючи кордони країн та дисциплін, а також інформаціологічний метод (підхід), досліджений нами у попередніх публікаціях [10].

Мета та формування цілей статті

Постановка завдання – аналіз розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та її впливу на сучасну людину.

Мета статті – концептуалізація розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та її впливу на суспільство і людину.

Формування цілей статті:

1) здійснити діагностику проблем діджиталізації та умови їх розв'язання;

2) сформулювати концепцію діджиталізації в умовах цифрових трансформацій, що змінюють світ;

3) виявити напрями удосконалення розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та їх впливу на сучасну людину.

Виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням отриманих наукових результатів

1. Здійснено діагностику проблем діджиталізації та умови їх розв'язання та показано найважливіші сфери розвитку діджиталізації – економіка, бізнес, фінанси, освіта, медицина, менеджмент, що потребують підготовки нових кадрів, здатних працювати у нових умовах глобалізації і діджиталізації – цифровий блокчейн, цифровий вчитель, цифровий лікар, цифровий менеджер, цифровий бізнесмен, вкладаючи інвестиції в освіту та науку [1]. Підготовка нових кадрів зумовлена масштабними змінами цифровізації світу, викликаних розвитком високих суперсучасних проривних технологій, бурхливими технологічними змінами, форсайтом технологічного розвитку, який не запрацював ще на повну міцність у сучасному цифровому світі. Як зазначає Джим Аль-Халілі у роботі «Що далі? Все, що наука знає про наше майбутнє», «...Обчислювальна потужність звичайних комп'ютерів постійно росте останні тридцять років і подвоюється десь кожні півтора року. Цю закономірність називають законом Мура. Прогресу досягають за рахунок мініатюризації транзисторів, з яких складається процес комп'ютера. Картина здається обнадійливою, але окремі задачі настільки складні, що навіть найкращі комп'ютери рахуватимуть правильну відповідь надто довго» [2, с. 145].

Оцифрування – одне з найновіших явищ, що продовжує поширюватися і прискорюватися, формуючи надзвичайну статистику. Бріньолфссон Е. і Макафі Е. відмічають: «Згідно з Cisco Systems, світовий інтернет-трафік збільшився у дванадцять разів лише за п'ять років між 2006 і 2011 роками, досягнувши 23,9 ексабайт за місяць» [3, с. 56]. Cisco прогнозує, що світовий інтернет-протокол трафіку досягне 1,3 зеттабайт до 2016 року. Це понад 250 млрд. DVD-дисків інформації [3, с. 57]. Google працює на більш, як мільйон серверів, застосовує сервіси, що розподіляються між ними, надає миттєвий доступ до документів і служб, що надходять від майже сотні мільйонів інших незалежних серверів до користувачів, які отримують послуги на мільярдах смартфонів і персональних комп'ютерів. Google – це агрегатор сотень мільйонів сайтів, розроблених людьми з усього світу і все це переплітається в одне ціле.

Саме тому цифрова інформація сьогодні визначає діяльність сучасних компаній Google чи Amazon, які визначають нові цінності колективного інтелекту та демонструють мережевий ефект. Проте багато залежить не тільки від кількості інформації, а й від того, як її розумно використовують. Тім О' Райлі зазначає: «Цифрові процеси приводять до того, що зростає швидкість пам'яті, щільність її елементів, обсяг вінчестерів, розростаються мережеві взаємозв'язки, монітори дешевшають, роздільна здатність їх збільшується, що свідчить про те, що ознаки технологічного прогресу несуть кардинальні зміни» [19, с. 62-63].

Цифрові організми вплинули на атмосферу комп'ютерних систем: перші програми злилися в операційні системи, утворивши мільйони рядків кодів. Це дало змогу людству ефективніше управляти комп'ютерами, а комп'ютери – нами. «Програми навчилися ділитися на пакети, переміщуватися мережею, виправляти будь-які помилки, що виникають на шляху і знову акумулюватися в точці призначення. У них усе – музика, зображення, голос, знання, інформація про друзів, статус, гроші і секс. Тож програми забезпечені безмежними ресурсами і формують багатоклітинні організми, які запускаються на різноманітних процесорах, так само як геноми – на різних клітинах», – відмічає Г. Дайсон [6].

Однією з проблем, вирішення якої сприяє розвитку технологізованого світу, що переходить в діджиталізований, є наявність *цифрової інформації*, яка є джерелом нових видів науки та напрямів її розвитку. У цифрову добу мова переважно йде про назви веб-сайтів або гаджетів, додатків до смартфонів, що відображають динамічні зміни у нашому суспільстві та демонструють нові можливості розвитку соціально-філософського знання діджиталізованого світу.

Мільярди людей і пристроїв у технологічну еру переплелися, утворивши глобальний колективний мозок, а за умови розумного відображення й обробки даних, відкриваються надзвичайні можливості й перспективи розвитку соціально-філософського знання, включаючи його гумані-

стичні, антропологічні напрями розвитку [4]. Уже незабаром хмарні обчислення та Інтернет у кількісному відношенні зростуть у сотні тисяч разів, а трохи згодом кожен фізичний об'єкт на планеті може бути підключений до Інтернету і отримати власну ІТ-адресу.

2. *Сформовано концепцію діджиталізації, яка впливає на розвиток соціально-філософського знання*, що невинно розвивається, поповнюється новим понятійно-категоріальним апаратом і сприяє формуванню нових напрямів розвитку діджиталізації. Найбільш потужні технології, включаючи робототехніку, синтетичну біологію, молекулярне виробництво та штучний інтелект, мають достатній потенціал для створення безпрецедентного достатку і процвітання в усьому світі, формуючи парадигму інформаційно-комунікативного розвитку [10].

Ці технології, що стрімко розвиваються, можуть стати надзвичайною силою, що працює заради загального блага – від створення необмежених обсягів енергії до отримання невичерпних джерел продовольства та феноменальних досягнень у медицині і інших сферах діяльності. Кевін Келлі відмічає, що «Телескопи, радіоскопи, циклотрони, прискорювачі ядерних частинок не тільки розширили кордони знань, а й породили нові загадки й розширили межі того, чого ми не знаємо... Наші винаходи дають змогу зазирнути всередину власного незнання. Якби знання росли в геометричній прогресії завдяки науковим інструментам, то в нас дуже швидко закінчилися би елементи загальної картини. Але, натомість, ми відкриваємо ще більші зони невідомого» [9, с. 278].

Тому, попри те, що наші знання ростуть експоненційно, кількість запитань збільшується ще швидше, у геометричній прогресії. Провалля між запитаннями і відповідями свідчить, що соціально-філософський розвиток відбувається надзвичайно повільно, розширює зону незнання, так як цифрові технології розвиваються з неймовірною швидкістю і породжують ще більше проблем, чим відповідей на ці питання у контексті соціально-філософського аналізу взаємовпливу і взаємодії особистості і глобалізованого соціуму [12, с. 96-108]. Іншими словами, соціально-філософська наука про сучасний технологічний розвиток розширює радше зону того, чого ми не знаємо і прагне знайти відповіді на проблеми штучного інтелекту, генних маніпуляцій та квантових обчислень, проте найграндіозніше запитання у нас ще попереду. «Тих, хто створюватиме запитання, ми вважатимемо двигунами, які стимулюють виникнення нових сфер, нових галузей, нових брендів, нових можливостей, нових континентів для дослідження, тому що ставити запитання – це значно сильніше, ніж давати відповіді», - зауважує Кевін Келлі [9, с. 284].

В основі концепції діджиталізації – розробка концепції штучного інтелекту, за яким майбутнє розвитку людства і соціально-філософської науки загалом. Сам термін «штучний інтелект» вперше використав американський вчений-інформатик

Джон Маккарті, визначивши його як «науку і техніку створення інтелектуальних машин». Сьогодні поняття «штучний інтелект» (ШІ) поширюється на вивчення й створення інформаційних систем, здатних виконувати завдання, що за своєю складністю дорівнюють людським можливостям у вирішенні інтелектуальних проблем.

Як зазначають Бріньолфссон Е. і Макафі Е. у роботі «Друга епоха машин: робота, прогрес та процвітання в часи надзвичайних технологій», «Концентрація і складність нашого цифрового світу стають причиною виникнення ризику. Технологічна інфраструктура стає все складнішою і більш взаємопов'язаною як феномен геокультури. Наприклад, Інтернет і Інтранет тепер єднають не лише людей і комп'ютери, але також телевізори, термостати, охоронні сигналізації, промислові датчики й елементи управління, паровози, автомобілі і безліч інших пристроїв. Багато з них забезпечують зворотний зв'язок один з одним, і більшість покладаються на кілька спільних підсистем, такі як маршрутизатори, що направляють Інтернет-трафік» [2, с. 190]. Будь-яка система такої складності й тісного взаємозв'язку має два взаємопов'язані недоліки: 1) система схильна бачити, як незначні початкові вади через непередбачувану послідовність переростають у дещо набагато масивніше і руйнівне: 2) складні, взаємопов'язані системи є привабливими об'єктами для шпигунів, злочинців і тих, хто прагне створити безладдя.

У результаті відбувається розвиток соціально-філософського мета-знання, що формується на абстрактному рівні мислення і дає можливість людині не тільки бачити глибинні властивості процесів і явищ природи, але й вирішувати суспільні проблеми, від яких залежить не тільки якість життя на Землі, але й саме існування цивілізації. Креативний клас розвиває інформаційну науку, яка за останні роки розсунула кордони Всесвіту і продовжує здійснювати експоненціальне зростання інформації, що переростає у знання, і продовжує насичувати суспільство новими проблемами, які слугують основою технологічного прогресу [23].

Креативний клас [23] зменшує розрив між наявністю проблем цифровізації і рівнем інтелектуального мислення, яке сприяє розвитку соціально-філософського знання, що потребує свого поглиблення. Люди не борються з машинами, а об'єднуються з ними, завантажуючи мозок у хмару і перетворюючись на частину «технологічної сингулярності». Як стверджують експерти, «рушійною силою прогресу у напрямку такої сингулярності є закон Мура. Його накопичене подвоєння востаточно підсумковує створення комп'ютер з більшою здатністю обробки та зберігання, ніж мозок. Машини можуть стати самосвідомими, люди і комп'ютери можуть стати одним цілим, а також можуть відбутися інші фундаментальні зміни», – зазначають Бріньолфссон і Макафі [3, с. 192].

3. *Виявлено напрями удосконалення розвитку соціально-філософського знання в умовах цифрової*

ери (діджиталізації) та їх впливу на сучасну людину.

Масштаби того, чим ми стаємо, усвідомити нереально. Це найбільше з усього, про що говорила соціально-філософська наука. Нині 4 мільярди мобільних телефонів та 2 мільярди комп'ютерів, що об'єднані в безкоштовний зовнішній шар, який оповиває Землю. Додати до них мільярди периферійних чіпів і пов'язаних пристроїв – від камер і автомобілів до супутників. Уже у 2015 році до велетенської мережі були під'єднані 15 мільярдів пристроїв. У кожному з них є від одного до чотирьох мільярдів транзисторів, а ці транзистори – нейрони величезного мозку. За оцінками вчених, за теперішніх темпів технологічного розвитку до 2015 року кожна жива людина на планеті матиме доступ до цієї платформи і усі будуть у мережі. «Якщо перша епоха машин допомогла звільнити сили енергії з пастки хімічних зв'язків, щоб змінити фізичний світ, реальна перспектива другої епохи машин полягає в тому, щоб допомогти розкрити потенціал людської винахідливості» [3, с. 194].

Наше суспільство успадкувало більше можливостей для перетворення світу, ніж будь-яке інше, і це привід для оптимізму, але тільки якщо ми будемо уважно робити свій вибір у всіх сферах діяльності на рівні смарт-технологій [19, с. 174-183]. Так, «Ринок фінтех-компаній зростає доволі стрімко. Головними драйверами фінтеху виступають: 1) мережа і мобільність; 2) незадоволеність від роботи банків; 3) недостатнє інвестування в інноваційні сервіси; 4) Big data – у нас тепер більше інформації і можливостей її обробляти і приймати правильні рішення про індивідуалізовані сервіси і продукти», – вважає А. Шевченко [27, с. 143]. Проте і злочинці розробили цілий арсенал методів для отримання прибутків у світі, який надав перевагу цифровому інтелекту перед людським. Злочинці, хакери, терористи та деякі уряди все частіше зламують сховища даних не з метою викрадення інформації, а для таємного маніпулювання представниками цієї інформації на наших екранах. Отже, справжня збереженість світової інформації – під загрозою. Хакери можуть повільно, непомітно і з великою точністю входити до наших сховищ даних і таємно змінювати будь-яку базову інформацію [5, с. 196-198].

Велика глобальна система не буде утопією, тому це потребує більш глибокого і розширеного розвитку соціально-філософського знання про глобальну інформаційну систему. Все це свідчить, що ми стоїмо на порозі нового процесу, проходимо точку перегину, за яким переломний момент -фазовий перехід у нову технологічну реальність та інший світ з новими нормами та правилами. Головним стане поширення, доступ та збір даних, які стануть набагато інтенсивнішими у пошуках відповідей на нові соціально-філософські питання часів глобалізації, включаючи і культурну [11]. Кожна з цих функцій буде породжена процесом високоякісної інтелектуалізації креативного класу, який щойно народжується. Кожна країна стане

живим суперорганізмом, що нагадує деяким науковцям концепт сингулярності.

Термін «сингулярність» запозичений з фізики для опису межі, за якою нічого невідомо. Жорстка його версія – це майбутнє, породжене триумфом суперінтелекту. «Коли ми придумуємо штучний інтелект, здатний створити інтелект, розумніший за себе, то у теорії він може створити цілі покоління ще розумніших ШІ. По суті, штучний інтелект, запустить сам себе у безкінечний прискорений каскад інтелектів, кожне наступне покоління якого виникатиме швидше, ніж попереднє, аж доки ШІ стане таким розумним, що розв'яже всі існуючі проблеми за допомогою своєї богоподібної мудрості та залишить нас, людей, далеко позаду. Це називається сингулярність, бо вона лежить за межами того, що ми можемо осягнути розумом. Деякі називають це нашим «останнім винаходом», – відмічає Кевін Келлі [9, с. 289].

Розвиток соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та її впливу на сучасну людину вимагає упровадження IT-технологій в усі сфери людського буття, трансформацію усіх сфер економіки, включаючи трансформацію сфери освіти, що потребує підготовки нових фахівців, здатних працювати в умовах глобалізації діджиталізації.

Ми повинні глибше і серйозніше міркувати над тим, як належить використовувати ці потужні досягнення, враховуючи їхні недоліки та потенційну шкоду, яку вони можуть спричинити. Поза всяким сумнівом, наука і технології є позитивними для людства, тим більше, що «Нещодавня революція в комунікаційних технологіях, яку здійснило винайдення інтернету, докорінно змінила те, як влаштований світ. Вона зумовила «скасування відстані». Картину століття, в якому ми живемо, визначає науково-технічна революція» [26, с. 50].

Однак, щоб впевнено процвітати в умовах науково-технологічної революції, детермінованої діджиталізацією, у поточному столітті нам доведеться витримати випробування технологічно-цифровими ризиками, які неминуче створює прогрес та цифровізація світу. Технології, які ми створюємо, надають значно більше влади для зміни світу, але з цією владою приходять і велика відповідальність.

Завдяки квантовим комп'ютерам ми зможемо розв'язати задачі, до яких поки що не можемо навіть приступитися – цілий клас задач, на які у звичайних умовах пішло б багато років, а то й десятиліть. Треба сподіватися, що квантові комп'ютери відкриють нам абсолютно нові можливості і несподіваним чином змінять життя людей. Різні галузі технологій взаємозалежні одна від одної та тісно пов'язані між собою. Прогрес в одній сфері може викликати несподіваний вибух інновацій в іншій. Інформаційно-комунікаційні технології розвивалися й експонентно поширювалися протягом десятиліть, інновації в інших сферах мали, загалом, поступово наростаючий, інкрементний характер. Закон Мура є найвідомішою мірою прогресуючої обчислювальної потужності, проте

насправді інформаційні та інноваційні технології пришвидшено прогресують на багатьох фронтах, здійснюючи дифузію інновацій [22].

Над розробкою квантового комп'ютера працюють кілька зарубіжних університетів. Інженери налаштовані оптимістично: до появи реального квантового комп'ютера залишилося років 10-20 і ми, поза всяким сумнівом, побачимо ще багато технічних рішень. Як відмічає Мартін Форд, «Звісно, що такий результат беззаперечно підвищить продуктивність багатьох підприємств і галузей, та водночас він спричиниться до того, що вони стануть менш трудомісткими» [24, с. 110].

Висновки. З метою вирішення проблем, які виникатимуть як наслідки технологічного прогресу, що швидко еволюціонують, слід знайти можливість, щоб спрогнозувати і попередити завтрашні злочини ще сьогодні, перш ніж ми дістанемось «точки неповернення». Тож, майбутні покоління будуть оглядатися назад і оцінювати наші зусилля щодо стримування загроз і захисту «душі технології», переконуючись, що вигоди людства від цифровізації максимально додержані. Організовані злочинні структури, хакери, шахраї, терористи, окремі державні діячі конкурують за те, щоб контролювати найновіші технології задля власної користі.

Йде війна між тими, хто намагається використовувати технології третього тисячоліття на благо всього людства, і тими, хто вважає краще руйнувати ці інструменти, ігноруючи шкоду, заподіяну іншим. Це боротьба за душу технології та її майбутнє.

Перспективи подальших розвідок у цьому напрямі

- виявлення нових напрямів розвитку технологій діджиталізації, що створюють можливості і потенціал, та їх трансформація у соціально-філософський розвиток знання;

- цифровізація в освіті та напрями підготовки кадрів, здатних працювати в умовах цифрової ери;

- управління цифровими технологіями та напрями розвитку в умовах сучасних технологічних ландшафтів, які допомагають вирішити проблеми – економічні, інфраструктурні, біологічні, соціальні, екзистенційні;

- активізація експертів-однорумців з метою вирішення проблем, які виникатимуть як наслідки негативні і позитивні у розвитку фантастичних можливостей суперкомп'ютерів та технологій, що надвишко еволюціонують в умовах діджиталізації та допомагають розкрити потенціал людської винахідливості;

- формування нової економічної парадигми діджиталізації, в основі якої повинна стати підготовка нової управлінської та економічної освіти, що потребує підготовки цифрових діджиталізаторів, які будуть працювати в усіх прогресивно-інноваційних сферах діяльності;

- формування нової концепції управлінського мислення, яка змінює світ в контексті глобальної трансформації, що вимагає в свою чергу розвитку соціально-філософського знання.

References

1. Azhza M.A. (2007). Investment in education as a factor of intellectual progress // Social perspective and regional development. Zaporizhzhia: «KSK-Alliance». 37-40.
2. Al-Khalili Jim (2017). What Next? Even scientists can't predict the future – or can they / London: Profile Books. 248
3. Brinolfsson, E. & Makafi, E. (2016). Druha epokha mashyn: robota, prohres ta protsvitannia v chasy nadvychainykh sytuatsiy. Kyiv, 236.
4. Voronkova Valentina, Maksimenyuk Marina, Nikitenko Vitalina (2016) Humanistic management in the context of phylosopic anthropology: human dimension // The new paradigm. Issue129. 64-76.
5. Mark Goodman (2019). Crimes of the future / lane. with the English. I. Mazarčuk, J. Mašiko. Harkiv: Publishing House «Morning»: Fabula. 592.
6. Dyson George (2012). Turing's Cathedral. New York: Pantheon. 238-239.
7. Womack, J., Jones, T., Rus, D. (2017). The machine that changed the world." History of line production – dark weapons «Toyota» in automotive wars. Library Lin Institute. Kyiv: Pavlum, Lean Snicit Ukraine. 388.
8. Kastells, M. (1996–1998). The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I-II. Oxford: Blackwell Publishers, 625.
9. Kelly Kevin. 12 technologies that shape our future. Lane. with the English. Natalia Valevskaya. PS: Our format, 2018. 304.
10. Kyrychenko, M. (2017). Informatiology as a component of formation of ideology of information society. Humanities Bulletin of Zaporizhzhhe State Engineering Academy, 69, 105–111. doi: <https://doi.org/10.30839/2072-7941.2017.102111>
11. Maksimenyuk, M., Nikitenko, V. (2016). The formation of the paradigm of information-communicative society as a kind of complex social systems and interactions. Humanities Bulletin of Zaporizhzhhe State Engineering Academy. Issue 66, 266–278. doi: <https://doi.org/10.30839/2072-7941.2016.78609>
12. Melnyk V.V. (2014). Hlobalizatsiia v kulturniy sferi: teoretyko-metodolohichniy analiz. Hileia. 86. 219–225.
13. Melnyk V.V. (2011). The socio-philosophical analysis of the influence and interaction of individual and globalised society. Humanities bulletin of Zaporizhzhhe state engineering academy. Issue 46. 96-108.
14. Nikitenko V.O. (2013). Modern geokultura as a geokulturnij phenomenon. Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhia State Engineering Academy/M-of education and science of Ukraine, Zaporizhzhia State Engineering Academy. Issue 53. 261-270
15. Nikitenko V.O. (2013). Problem field of the geokul' turnogo phenomenon: scientific approaches. Gileâ (Research Bulletin): Col. Sciences. Ave: publishing SCIENCE LLC NVP. Issue.71. 500-504.
16. Nikitenko V.O. (2018). Education as a factor of creative personality establishment and development in information society. Humanities bulletin of Zaporizhzhhe state engineering academy. Issue.74. 150-158.
17. Popov, S. M. (2010). The scientific paradigm of subject-sub'ëktного management in the conditions of modern continuum. Humanities Bulletin of Zaporizhzhia State Engineering Academy. 43. 166-175.
18. Požuêv V. I. (2010). Making sense of the place and role of information in modern society. Humanities Bulletin of Zaporizhzhhe State Engineering Academy. 42. 4-13.
19. O' Reilly, Tim. Who knows what will be the future / Lane. with the English. Yulia Kuzmenko. K. 2018. 448.
20. Ryzhova, I.S. (2017). Smart-technology as a factor of development of modern design // Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhia State Engineering Academy. Issue 69.174-183. Doi: <https://doi.org/10.30839/2072-7941.2017.102141>
21. Rogers, E. M. (2009). Diffusion of innovations. Kyiv: Publishing House: Kyiv-Mohylian Academy, 591.
22. Christopher, S. (2018). Total automation. How computer algorithms change life. Kyiv: Our format, 280.
23. Floryda, R. (2018). «Homo creativus». Yak novyi klas zavoiovuie svit». Kyiv: Nash format, 432.
24. Ford, M. (2016). Engineering and the threat of the future. Kyiv: Our format, 400.
25. Fiurst, M. & Trinks, Y. (2018). Filosofia. Kyiv: DUKh I LITERA, Instytut relihiinykh nauk sv. Fomy Akvinskoho, 544.
26. Chang, H.-J. (2018). 23 things they don't tell you about capitalism. Kyiv: Nash format, 296.
27. Shevchenko, A. (2018). Digital era. Just about digital technology. Kyiv: Summit Book, 457.

УДК 271.2-18:316.37

**СОЦІАЛЬНИЙ ІДЕАЛ
В СУЧАСНІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ДУМЦІ****SOCIAL IDEAL IN MODERN
ORTHODOX THOUGHT****Кислий А. О.,**

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

Визначено актуальність та тенденції вивчення проблеми соціального ідеалу в сучасній православній думці. З'ясовано, що в православній богословській та філософській думці відбувається подолання світоглядного консервативного ізоляціонізму поглядів на соціальний ідеал, що був характерний в минулі століття і притаманний деяким нинішнім православним мислителям. Доведено, що богослов'я, зберігаючи доктринальну чистоту вчення, звертається до філософського та суспільного дискурсу, реагує на вимоги та проблеми сучасності. Воно еволюціонує у напрямку осмислення ролі трансцендентних цінностей у повсякденному житті людини та визнання можливості і необхідності вияву соціальної активності особистості. Ідеалом соціальних взаємин є спілкування у християнській спільноті під час літургії та євхаристії в нових цивілізаційних умовах.

Ключові слова: соціальний ідеал, богослов'я, сучасна православна думка, спілкування, літургія, євхаристія.

It is determined the relevance and tendencies of the study the problem of the social ideal in contemporary Orthodox thought. It has been found that in Orthodox theological and philosophical thought there is an overcoming of the worldview conservative isolationism of the views on the social ideal, which was appropriate to the past centuries and is appropriate to some present Orthodox thinkers. It is proved that theology, while maintaining the doctrinal purity of teaching, appeals to philosophical and social discourse, responds to the demands and problems of the present. It evolves towards understanding the role of transcendental values in human daily life and recognizing the possibility and necessity of manifesting a person's social activity. The ideal of social intercourse is the communication in the Christian community during the liturgy and the Eucharist in the new civilizational conditions.

Keywords: social ideal, theology, modern Orthodox thought, communication, liturgy, Eucharist.

Руйнування соціальних ідеалів, що були домінуючими у попередньому столітті та їх практична невинуватість спричиняють інтелектуальний дефіцит та потребу переосмислення основних світоглядних теорій і шляхів духовно-морального розвитку суспільства. Суттєві зміни у нашій країні, що торкнулись усіх сфер життя, надзвичайно підняли інтерес до християнського вчення. Безсумнівно важливою є проблема сучасного православного розуміння духовних потреб суспільства, яке перебуває у процесі пошуку ідеалів і моделей самореалізації в нових умовах глобального інтерактивного простору. Вона набуває в наш час не тільки теоретичного, а й глибоко практичного значення з огляду на можливий її вплив на хід суспільного життя. При таких умовах природно,

що питання соціального ідеалу нерідко береться в його православній інтерпретації і обговорюється з точки зору історичних та сучасних невдач й успіхів на теренах Української держави.

Найбільший внесок у створення оригінальної філософської теорії суспільного ідеалу зробили Бердяєв М., Булгаков С., Данилевський М., Кириєвський І., Новгородцев П., Соловйов В., Франк С., Хомяков О. Теоретичному осмисленню проблеми суспільного ідеалу в історії християнської думки присвятили роботи Введенський О., Зеньковський В., Лоський М., Трубецький Є., Флоровський Г. та ін. Різні аспекти суспільного ідеалу як концептуальної моделі суспільного устрою є об'єктом вивчення вітчизняних філософів, культурологів, соціологів, істориків: Андрущенко В., Андрущенко Т., Бойченко М., Кременя В., Поповича М., Розової Т., Самчука З., Табачковського В., Чорної Л., Шинкарука В. та ін. Окремі питання розвитку українського суспільства на основі православних цінностей висвітлені в роботах відомих релігієзнавців: Бабія М., Богачевської І., Бондаренка В., Сленського В., Здіорука С., Колодного А., Кочан Н., Любашенко В., Мариновича М., Недавньої О., Решетнікова Ю., Сагана О., Филипович Л., Чорноморця Ю., Юраша А., Яроцького П. та ін.

У православному богослов'ї та філософії відбувається подолання світоглядного консервативного ізоляціонізму, що був характерний в попередні століття і притаманний для деяких сучасних православних мислителів, та пристосування до реалій сьогодення. Творчість філософів, богословів, священників Олександра Шмемана, Митрополита Антонія Сурзького, Теодора Стіліанополоса, Йоана Зізіуласа, Христоса Янараса, Джона Пантелеймона Мануссакіса, Аристотеля Папаніколау, Девіда Гарта, Пантеліса Калаїцидіса та ряду інших православних мислителів веде до оновлення системи знань, моральних цінностей та практичних норм. Вона набуває особливого значення, оскільки відображає сучасне бачення православної ідентичності як серед рядових віруючих, так і вищого духовенства.

Сьогодні, як і у попередні століття, проблема інтерпретації соціального ідеалу залишається не менш актуальною темою дискусій як у світській, так і в релігійних сферах. В умовах становлення Українського Православ'я як специфічного культурно-історичного феномену та інтенсивності пошуку духовних орієнтирів в українському суспільстві вона набуває особливого значення для релігієзнавчого дослідження. Тому метою роботи є виявлення специфіки поглядів сучасних православних мислителів на соціальний ідеал як образ бездоганно організованого соціуму.

На основі нових досліджень Грицишин В., Іщук Н., Подорожнього Ю., Шкіль С., Христокіна Г. можна стверджувати, що сучасна православна думка стає все більш оптимістичною в питанні духовного і соціального оновлення усіх – як християн, так і людей різних світоглядних переконань. Якщо довгий час православне

богослов'я формувалося переважно у постійній полеміці із католицьким Заходом, то тепер ідейним суперником став нігілізм світогляду постмодерну. Православна богословська думка стає більш відкритою щодо західного християнства. Важливим є безпрецедентне зближення православного богослов'я із католицькою теологією та намагання розумної співпраці з протестантською релігійною філософією. Богослови переглядають ідеї культурно-релігійного синтезу, що сприяє становленню нового екуменічного співробітництва у побудові загальних теорій соціального ідеалу.

В сучасних умовах діалогу культур православ'я, звертається як до філософського, так і суспільного дискурсу, акцентує увагу на вирішенні різних соціальних проблем. Богослов'я реагує на вимоги та проблеми сучасності й, прагнучи зберегти історичні віроповчальні традиції, наголошує на актуальності не лише вироблення теоретичних засадничих ідей соціального служіння, а й прагне подолати невідповідність між релігійним світоглядом та повсякденністю мирського життя. Суспільство, що стає заручниками досягнень сучасної цивілізації змушене пристосовуватися до нових умов. Участь людини у різноманітній суспільній діяльності, відповідно до християнських етичних норм, розглядається Церквою як одна із форм її служіння. Православне богослов'я еволюціонує у напрямку поступового визнання можливості і навіть необхідності вияву соціальної активності віруючих.

Розгляд питання суспільного ідеалу це не просто теоретизування про сучасне та майбутнє суспільства, біля його витоків лежить усвідомлення неможливості миритися зі стражданнями людини, що спричинені іншими людьми або суспільством в цілому. Тому основна задача православного вчення, як більшості соціальних учень, викорінення або хоча б зменшення соціального зла. Воно виникає як результат особливостей взаємодії на індивідуальному рівні, так і внаслідок деяких об'єктивних соціальних надіндивідуальних факторів. В такому випадку православ'я звертається до всіх людей, зорієнтоване на кожного і разом з тим на все суспільство та соціальні інституційні структури. Таким чином суспільний ідеал розглядається і як ідеал соціальної поведінки, і як уявлення про ідеальне суспільство.

Сучасна релігійна точка зору полягає в тому, що все що від Бога – добро, а для людини єдино виправдані віра і моральне життя відповідно до Закону Божого. Відповідно Церква не може не брати активну участь у вирішенні соціальних питань. Вона все більше стає не лише осередком духовно-моральних істин, а й дієвою силою в формуванні механізмів боротьби за умови, необхідні для забезпечення життєдіяльності людини усякими благами. Сучасне суспільство, в тому числі українське, адаптується до нових реалій життя, що супроводжуються підміною традиційних духовних цінностей штучно створеними шаблонами масової свідомості, запозиченими з інших культур. Це веде до інтерпретацій життєвої дійсності через

реалії предметно-фізичної повсякденності. У передмові до першого видання «Про суспільний ідеал» Новгородцев П. зауважує, що «природне різноманіття і конкретна складність життя не можуть бути замінені ніякими спрощеннями абстрактної думки. Життя вище теорії... До цього повинна прийти і всяка соціально-політична система, яка прагне стати вченням життя» [6].

Потенційною можливістю морального вдосконалення людини є духовність. Внутрішня узгодженість і гармонійність її духовного світу є провідним фактором у процесі існування людської особистості її цілісної ідентичності. Вона набуває сили через переживання Божої благодаті. Її сприйняття і освоєння відбувається за умови творчого спілкування та спільного церковного життя. В результаті цього загальні духовні цінності набувають особистісного характеру. Людина усвідомлюючи обдарованість свого життя повинна бути готова до подяки та самопожертви. Через відносини взаємного дарування та вдячності проявляється євхаристична необхідність всього способу буття особистості. Аналізуючи сучасні роботи православних теологів, відомий релігієзнавець, богослов Чорноморець Ю. приходиться до висновку, що відносини людини з Богом можливі у євхаристії. Бог приходиться до воцерковленої людини, яка у смиренні, що є умовою богопізнання, очікує Його. Церква, що є містичним тілом Бога, складається з багатьох інших, без яких неможлива церковна єдність. Спілкування в Церкві веде до істинного способу існування особистості і разом з тим залежності від зв'язків з іншими. Життя особистості в церковній єдності передбачає щирий взаємозв'язок з Богом та багатьма людьми – християнами у досвіді смирення, переживання страждань і прийнятті Іншого. Переживання людиною подій особистого та суспільного життя, намагання його зрозуміти веде до зустрічі з Іншим – Богом, що приходиться з вічного майбутнього. Шлях до Бога як прийняття страждання розп'ятого Христа можливий завдяки любові, вільній від всякої раціональності, лише під час літургії та євхаристії [9, с. 10-11].

В умовах сучасного суспільства православна громадськість не може гуртуватися суто на основі спільної віри. Тому богослов'я підкреслює значимість взаємозв'язку з Іншим (Бог) та інакшим (люди) поруч із собою у спільній літургії та після неї. На думку Зізіуласа Й., «євхаристія стверджує і освячує не тільки спілкування – вона освячує й інакшість. Саме тут відмінність перестає бути розподілом і стає благом» [4, с. 8] Але слід вказати, що інакшість не повинна вести до поділу, вона може бути прийнята лише тоді, коли веде до спілкування і єдності.

Соціальне середовище є сферою життєдіяльності людини і стосується її індивідуального буття та взаємодії між людьми. Життєві ідеали людини знаходяться в тісному взаємозв'язку із смислами суспільного буття. Релігійна людина може реалізуючи релігійні принципи та переконання впливати на поведінку як певного індивіда так і

спільноти. Особистість виникає і розвивається як суб'єкт та об'єкт комунікації з іншими. Відповідно, Православною церквою вирішується питання діалогічного спілкування. Ішук Н. в своєму дисертаційному дослідженні, звертаючись до робіт сучасного православного богослова Зізіуласа Й., доводить, що найдосконалішою формою екуменічного, парафіяльного та внутрішньо-конфесійного спілкування є діалог-співпричастя. Важливими є прагнення пристосування спілкування в парафії до реалій сьогодення та світовідчуття сучасної людини. Зізіулас Й. обґрунтовує особистісно орієнтований варіант співпричастя. Він доповнює богослов'я вченням про спілкування, основою якого є персоналізм, що вибудований як особистісне й еклезіальне буття та відношення. Розвиває контекст дискурсу дару спілкування, де важливим є не лише результат, але й процес, що веде до єднання. Такі думки формуються на основі важливості розуміння Іншого [3]. «Мислення Бога як абсолютно Інакшого кореспондується із сприйняттям інакшості братів у вірі та з необхідністю має призвести до толерування щодо інакшості, що сприяє не лише екуменічній взаємодії, а й діалогу християн з радикально інакшими – «належними світу» [2, с. 19].

Розглядаючи екзистенціалістські орієнтовану концепцію спільнотності Янараса Х., Ішук Н. приходять до висновку, що «теологія має ґрунтуватися на досвіді спілкування та відносин у спільноті з урахуванням життєвого світу – простору цих взаємин» [2, с. 19]. Природне прагнення Бога і людини до взаємної зустрічі, побудованої на любові, осягається завдяки безпосереднім соціальним зв'язкам. Спілкування в межах релігійної громади вільних особистостей готових до самопожертви може стати підставою трансформацій суспільства та людини в напрямку досягнення конкретної мети, що пропонує християнство. Воно неможливе без визнання спільних для суспільства цінностей.

Відсутність досвіду вирішення сучасних проблем спонукає православну церкву займатися не лише теоретичними богословськими питаннями, а звертатись до світських соціально-філософських концепцій, адже традиційні богословські підходи до абстрактного осмислення суспільних проблем, не дозволяють адекватно реагувати на виклики часу. «Традиція християнської думки, вкорінюючи і збираючи вічну красу стародавнього філософського стремління і філософський ерос у все більш віддаленій трансцендентності, позбавила світ його власних основ і тим самим, образно кажучи, прикрасила славу світу додатковою аурую чудової обдарованості і випадковості»; сяйво (файнейн) феноменів належало тепер іншому наративу і не могло більше забезпечити розуму незаперечної очевидності, яка зробила б його здатним опанувати світовими першоосновами [8, с. 204].

Сучасні соціальні теорії відкривають нову перспективу розгляду проблеми суспільного ідеалу. Соціальна реальність не існує незалежно від людей, вона відтворюється і змінюється в ході взаємодії людей, яка обумовлена уявленнями

людини про себе, про інших, про суспільство, про добро і зло. Церква закликає своїх вірних до участі в суспільному житті, орієнтуючись на моральний ідеал. Формування суспільства відбувається в процесі вирішення різних соціальних проблем. Напрямок цих змін залежить від постійного вибору всіх, хто взаємодіє, адже не можна навіть умоглядно встановити звід правил, які примушувала б усіх членів суспільства бути добрими один до одного. Тобто неможлива суспільна система, яка сама по собі забезпечує добро і виключає зло. Однак, соціальна доктрина, орієнтується насамперед на суттєві зміни в суспільстві. Низка взаємопов'язаних релігійних та соціальних перетворень відбуваються в напрямі більшого різноманіття форм, норм та цінностей, сприяє формуванню багатоманітності стилів життя. Участь духовенства, чернецтва та миряни в сфері суспільного служіння, в житті навколишнього світу у всій повноті, на думку Церкви, здійснюється по-різному і в різній мірі [7].

Нові суспільні відносини зумовили потребу змінити акценти в інтерпретації суспільного ідеалу. Спостерігається відмова ідеологів православ'я від конкретизації в його тлумаченні. Він визначається в найзагальніших етико-теологічних рисах, як абстрактна формула, що дозволить побудувати шлях для формування «досконалої людини». Роздуми над абстрактною людиною, витягнутою з реальних суспільних умов, виявляється вигідними для Церкви, але не свідчить про прийняття Церквою нейтральної позиції у вирішенні соціально значущих питань. Окремі теоретичні проекти ігнорують той факт, що в умовах постмодерну люди прагнуть до різних часто протилежних соціальних ідеалів. Одна з особливостей сучасного вчення православ'я – це примарне поєднання в ньому духу християнської релігії і того, що умовно можна назвати «духом часу». Лише на зламі століть Церква почала процес оформлення своїх позицій по соціальним, економічним, політичним, екологічним та іншим проблемам сучасності в концептуальному форматі. «На вимогу часу» РПЦ підготувала програмний документ «Основи соціальної концепції Руської Православної Церкви» [7], в якому висловила і позначила сфери своєї діяльності. З богословської та філософської точки зору йому бракує не тільки методологічної бази, а й сучасних теоретичних підходів та інтерпретацій соціальної дійсності. Незважаючи на те, що документ декларує участь Церкви у демократичних процесах вирішення багатьох проблем суспільного життя та формування громадянського суспільства, вони показують, що РПЦ тяжіє до монархічного укладу. Бажаним образом політичного устрою є візантійська симфонія де Церква не тільки тісно взаємодіє з державою, але і її канони повинні бути державними законами. Політичний характер цих документів демонструє обожнення персональної системи влади. Ідеали суспільно-політичних відносин, що сформувались в Київській Русі, підтримуються Руською Православною Церквою як в минулому, так сучасності Росії. Вони відображають позицію

російської державної імперської ідеології, але разом з тим суперечать сучасним цивілізаційним цінностям спільного проживання.

Теологи, визначаючи соціально-політичну сутність держави, прагнуть наділити її насамперед моральними ознаками. В соціальній концепції РПЦ держава вважається як «необхідний елемент життя в зіпсованому гріхом світі, де особистість і суспільство потребують огорожі від небезпечних проявів гріха, благословляється Богом» [7]. Гріхи і пороки потребують спільної протидії, це привело до встановлення законів, що «обмежують зло і підтримують добро» [7]. Її автори, витлумачуючи поняття держави, прагнуть вселити думку про те, що вона висловлює інтереси всіх без винятку членів суспільства, з огляду на її божественну природу, вона існує заради мети, якою є вище спільне благо.

В соціальній концепції зазначається, що у православ'ї ідеальною формою взаємин між Церквою і державою є форма, яка сформувалась історично в «державі, яка визнає Православну Церкву найбільшою народною свяциною...» [7]. Але такі твердження не відповідають православної думці доби постмодерну, що пов'язується з сучасною філософією та новими світоглядними орієнтирами постіндустріального суспільства. У своєму дисертаційному дослідженні «Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз» Грицишин В. доводить, що «відносини церкви і держави не можуть бути осмислені як партнерство духовної та світської гілок влади. Церква не є владою загалом, а є комунікативною спільнотою, що являє надприродний тип відносин» [1, с. 14]. Церква за своєю природою покликана з позиції авторитету вести людину і суспільство до спасіння, що можливе як надприродне життя. Тому вона не може претендувати на владу у суспільстві, залишаючись за межами сучасного глобалізованого світу.

У православ'ї сьогодні відчувається дефіцит розвиненого вчення «спільного блага». Воно продовжує пропонувати своє універсальне «спільне благо», що полягає в духовно-моральній інтеграції особистостей. Соціальна етика православ'я будується на основі методологічного індивідуалізму. Вона пояснюється поведінкою окремих індивідів, зосереджується на моральному виборі і діях особистості як суб'єкта соціальних відносин. «Соціальна етика в православ'ї заломлюється у світлі індивідуального, принципи соціальної етики формулюються як принципи етики індивідуальної і це, зрозуміло, обмежує можливості створення її самостійних принципів» [5, с. 274].

В сучасній православній концепції «спільного блага» простежуються спроби поєднати релігійні цінності з цінностями світськими, мирськими. Поняття «спільного блага» наповнюється різним змістом, по різному розглядається в різних умовах. З однієї точки зору, переважно на теренах постсоціалістичних країн «спільне благо» полягає в об'єднанні всього суспільства на основі спільної ідеї. Відповідно в ієрархії земних цінностей

«спільне благо» стоїть вище індивідуального. З іншої – «спільне благо» розуміється як сукупність різних, в першу чергу, громадських інститутів, що сприяють досягненню людиною духовної досконалості. Дехто намагається примирити представлені вище концепції, оголошуючи «спільним благом» дві групи цінностей, які можуть виступати як загальна мета багатьох особистостей – особисті (внутрішні) і суспільні (зовнішні).

Сучасність підводить православних мислителів до питання можливості раціонального осягнення «спільного блага». Воно вирішується в площині «не тільки те, що є, а й те, як має бути», осягненні не стільки реального стану суспільства, скільки ідеального. Ці засади стосуються всього суспільства, але оскільки воно не володіє субстанціональним буттям, то в кінцевому підсумку вони спрямовані до конкретної людської особистості. Людина пізнає загальне благо як ідеал переважно в категоріях етики, як систему правил і норм, приписів або заповідей. При цьому реалізація ідеалу перевищує можливості окремої людини, тому, на думку богословів, лише в спільній формі може відбуватися весь ланцюг особистих та суспільних трансцендентних зв'язків. На їх основі взаємини людей перетворюються на єдину цілісну спільноту.

Однією з характерних особливостей сучасної православної думки є її розвиток під впливом складного та суперечливого поєднання процесів активізації християнства в напрямку відродження релігійних духовних цінностей в суспільстві з одного боку та секуляризації й урбанізації, що все більше впливають на зміни у світовому співтоваристві – з іншого. Останні, проголосивши новими пріоритетами соціальної статус, престиж, багатство, користь, конкуренція, ринок, не схвалюються релігійними людьми та сприймаються з тривогою за їх безликість і бездуховність.

Американський православний теолог Девід Гарт сучасну картину соціальних відносин зображує як віртуальну та сумнівну участь у ринкових відносинах. «Ринок переступає межі ідеологій; він являє собою постхристиянську культуру комунікації, комерції і сучасних цінностей, міф, що формує економіку, політику і звичай модерну, ідеальний простір, в якому формуються бажання; це місце є всяке місце, дистанційованість всіх речей, тепер навіть і не ринкова площа, не місце зустрічей, не суспільне місце, а просто суха, порожня дистанційованість, що поглинає будь-яку іншу дистанцію» [8, с. 645]. Логіка ринку полягає у знеціненні людської особистості, перетворення її в функціонального споживача товарів та послуг. Значна увага до матеріальних ресурсів відхилила важливість духовної альтернативи. Віра в Бога, ідентифікується з товаром, а Церква – з надавачем послуг. Ринок визначає антропологічні кордони примушуючи людину до знеособленої комунікації зі світом, з іншими людьми. Обоюбічна взаємодія за таких умов веде до задоволення бажання набуття добробуту, комфорту та отримання насолоди «тут і сьогодні» не відкладаючи їх на далеку перспективу.

Мірилом всього сутнісного виступає вартість, що підриває основи християнства, оскільки знецінює місію Ісуса Христа та покликання Церкви. Тому, заглиблення у докорінні проблеми, які приводять до питання про потреби та інтереси людини, мотиви її життєдіяльності спонукають до сучасної богословської та філософської інтерпретації суспільного ідеалу. Більше того, в соціальній концепції РПЦ розплатою за ідеологію споживацтва та культ матеріального успіху вважаються наркоманія і алкоголізм як прояви духовної хвороби окремої людини і всього суспільства, як втрата справжніх ідеалів [7].

Сучасна православна думка закорінена у святоотцівській традиції. Звертаючись до філософського та суспільного дискурсу вона реагує на вимоги та проблеми сучасності й розвивається у напрямку осмислення ролі трансцендентних цінностей у посвяченному житті людини. Розробляючи теоретичні засади соціального служіння православ'я бере на себе відповідальність за розвиток духовно-моральних орієнтирів людини. Можливість і необхідності вияву соціальної активності в нових цивілізаційних умовах вважається особистим шляхом вдосконалення, підготовкою та випробуванням в цьому нинішньому світі.

В концепції соціального ідеалу простежуються спроби складного та суперечливого поєднання активізації православ'я в напрямку відродження релігійних духовних цінностей в суспільстві та реаліями світського життя. Ідеал соціальних відносин ґрунтується на спілкуванні у християнській спільноті під час літургії та евхаристії. Акцентуючи увагу на вирішенні різних соціальних проблем богослови переглядають ідеї культурно-релігійного синтезу, що сприяє побудові загальної теорії соціального ідеалу як можливості, що визначається есхатологічною перспективою.

Список використаних джерел

1. Грицишин, ВП. 2017. Православна думка доби постмодерну: філософсько-релігієзнавчий аналіз: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ. 18 с.
2. Іщук, НВ. 2019. Сучасна православна теологія діалогу: філософсько-релігієзнавчий аналіз: автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11. Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ. 40 с.
3. Зізулас, Й. 2005. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. *Пер. з англ. К.: Дух і літера.* 276 с.
4. Зизиулас, И. 2012. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. *Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»).* М.: Издательство ББИ. 407 с.
5. Мініч, А. 2015. Християнство в пошуках відповіді: проблеми соціально-етичної доктрини // *Волинський Благовісник.* №3. с.26-280.
6. Новгородцев, ПИ. 1921. Об общественном идеале. *Выпуск I, Издание третье.* – Книгоиздательство: «Слово». 386 с.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [online] Доступно: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
8. Харт, Д. 2010. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. *Пер. с англ. А. Лукьянова.* – М.: ББИ. 673 с.

9. 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. ВНТУ.* Вінниця. с.8-14.

References

1. Hrytsyshyn, VP. 2017. Pravoslavna dumka doby postmodernu: filosofsko-relihiieznavchyi analiz: avtoref. dys. ... kand. filos. nauk : 09.00.11. Nats. ped. un-t im. M. P. Drahomanova. Kyiv. 18 s.
2. Ishchuk, NV. 2019. Suchasna pravoslavna teolohiia dialohu: filosofsko-relihiieznavchyi analiz: avtoref. dys. ... d-ra filos. nauk : 09.00.11. Nats. ped. un-t im. M. P. Drahomanova. Kyiv. 40 s.
3. Ziziulas, Y. 2005. Buttia yak spilkuvannia. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy. *Per. z anhl. K.: Dux i litera.* 276 s.
4. Zyzyulas, Y. 2012. Obshchenye y ynakovost. Novye ocherky o lychnosti y tserkvy. *Per. s anhl. (Seriya «Sovremennoe bogoslovye»).* M.: Yzdatelstvo BBY. 407 s.
5. Minich, A. 2015. Khrystyanstvo v poshukakh vidpovidy: problemy sotsialno-etychnoi doktryny // *Volynskiy Blahovisnyk.* №3. s.26-280.
6. Novhorodtsev, PY. 1921. Ob obshchestvennom ydeale. *Выпуск I, Yzdanye trete.* – Knyhoizdatelstvo: «Slovo». 386 s.
7. Osnovy sotsyalnoi kontseptsyy Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy. [online] Dostupno: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>
8. Khart, D. 2010. Krasota beskonechnoho. Estetyka khrystyianskoi ystyny. *Per. s anhl. A. Lukianova.* – M.: BBY. 673 s.
9. Chornomorets, Yu., 2013. Teolohichne povernennia do tradytsii na pochatku tretoho tysiacholittia yak shliakh vidkrytosti ta dialohu. *Filosofska dumka. Sententiae. Spetsvypusk III. Khrystyianska teolohiia i suchasna filosofia.* VNTU. Vinnytsia. s.8-14.

УДК 21:14

**ПЕРЕВОПЛОЩЕНИЕ КАК ПРИНЦИП,
СОСТОЯНИЕ ВСЕЛЕННОЙ В
ЭНЕРГЕТИЧЕСКИХ ТЕОРИЯХ
М. ЛОМОНОСОВА, Т. ДЕ ШАРДЕНА,
В. И. ВЕРНАДСКОГО, Н. ТЕСЛЫ**

**ПЕРЕВТІЛЕННЯ ЯК ПРИНЦИП, СТАН
ВСЕСВІТУ В ЕНЕРГЕТИЧНИХ ТЕОРІЯХ
М. ЛОМОНОСОВА, Т. ДЕ ШАРДЕН,
В. І. ВЕРНАДСЬКОГО, Н. ТЕСЛА**

**REINCARNATION AS A PRINCIPLE, THE STATE
OF THE UNIVERSE IN THE ENERGY THEORIES
OF M. LOMONOSOV, T. DE SHARDEN,
V. I. VERNADSKY, N. TESLA**

Компаниец Л. В.,

доктор философских наук, доцент, доцент
кафедры теории культуры и философии науки,
Харьковский национальный университет
имени В. Н. Каразина
(Харьков, Украина), e-mail: polk@i.ua,
<https://orcid.org/0000-0001-8516-890X>

Компанієць Л. В.,

доктор філософських наук, доцент, доцент
кафедри теорії культури і філософії науки,
Харківський національний університет імені
В. Н. Каразіна (Харків, Україна), e-mail: polk@i.ua,
<https://orcid.org/0000-0001-8516-890X>

Companiets L. V.,

Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor, Department of Theory of
Culture and Philosophy of Science, Kharkov National
University named after V. N. Karazin
(Kharkiv, Ukraine), e-mail: polk@i.ua,
<https://orcid.org/0000-0001-8516-890X>

В центре исследовательского внимания находится дальнейшая реконструкция смысловых измерений идеи перевоплощения в умозерцаниях мыслителей XX века. Продолжается изучение взаимопроникновения её смыслов, их интерпретация в различных учениях, традициях, научных картинах мира. В статье идея перевоплощения осмысливается сквозь призму экзистенциального подхода. Компаративный анализ философских и научных картин мира позволяет прийти к обоснованию её универсализации. Тема перевоплощения осмысливается как универсальный ключ к целостному миропониманию, переосмыслению разноректорных теорий, интегральный их элемент.

Ключевые слова: перевоплощение, смыслообразование, интерпретация, состояние души, Вселенной, энергетические теории.

У центрі дослідницької уваги знаходиться подальша реконструкція смислових вимірів ідеї перевтілення в умозогляданнях мислителів XX століття. Триває вивчення взаємопроникнення її смислів, їх інтерпретація в різних вченнях, традиціях, наукових картинах світу. У статті ідея перевтілення осмислюється крізь призму екзистенційного підходу. Компаративний аналіз філософських і наукових картин світу дозволяє прийти до обґрунтування її універсализації. Тема перевтілення осмислюється як універсальний ключ до цілісного світогляду, переосмисленню різновекторних теорій, інтегральний їх елемент.

Ключові слова: перевтілення, смислотворення, інтерпретація, стан душі, Всесвіту, енергетичні теорії.

The focus of research attention is the further reconstruction of the semantic dimensions of the idea of reincarnation in the intuitions of thinkers of the 20th century. The study of the interpenetration of

its meanings, their interpretation in various teachings, traditions, and scientific pictures of the world continues. In the article, the idea of reincarnation is interpreted through the prism of an existential approach. A comparative analysis of philosophical and scientific pictures of the world allows us to come to the justification of its universalization. The theme of reincarnation is interpreted as a universal key to a holistic understanding of the world, the rethinking of multi-vector theories, their integral element.

Keywords: reincarnation, sense formation, interpretation, state of souls, the Universe, energy theories.

(стаття друкується мовою оригіналу)

«Теоретический» уровень актуализации темы опирается на необходимость дальнейших культиваций смыслов (философских интерпретаций) ключевых понятий мировоззренческой направленности в сфере духовной культуры. Основная задача философов по-прежнему заключается в раскрытии тем и идей, операциях с базовыми концептами, которые вырабатываются духовной культурой человечества в те или иные времена. В ситуации взаимодействия, взаимовлияния культур меняется отношение к различным темам религиозного содержания, ракурс их восприятия со стороны повседневного сознания, массовой культуры.

Академическая позиция (избранная автором) в развитии темы основывается на принципах плюрализма, объективности, историзма, открытости, полиметодичности (выхода за пределы «закрытых» идеологий). Экстраполяция нами методологического подхода (концептуально-семантического, герменевтического) на духовную сферу способствует культивации проблемы смыслообразования, раскрытию базовых мировоззренческих идей, к числу которых принадлежит тема перевоплощения. Соответственно, духовная (как интеллектуальная) эволюция, развитие культуры в новом тысячелетии зависит от интерпретации, степени актуализации, уровня понимания религиозных идей как мировоззренческих основ, базовых концептов миропонимания, как интегрирующих элементов религиозной, философской, научной картины мира, как «механизма» их обновления, эволюции.

Целью статьи является дальнейшее осмысление темы перевоплощения (смыслового её ядра) как универсальной метафизической модели истории, в пространстве которой пересекается религиозное, философское, теософское, научное сознание. Под покровом различных теорий и умозерцаний скрывается истина, которая преломляется в размышлениях мыслителей о различных состояниях, преобразованиях, трансформациях мира, духовных субстанций.

В том или ином виде тема перевоплощения существовала в пространстве философских концепций истории. Относительно недавно (в XX веке) она вновь оказывается в центре внимания мыслителей, философов и учёных, и, в частности тех, кто занимается социологическими, психологическими, религиоведческими исследованиями (Геллапа Полла, Уолтера Мартина, Я. Стивенсона, Стивена Роузена, Джона Пфайфера, С. Тейлора, Лесли А. Харта, Е. Клер Профет, М. Ньютона и др.).

По нашему мнению, кульминационной точкой в нашей презентации смыслов идеи перевоплощения, осмыслении её как универсального состояния душ в пределах философской мысли выступает одна из экспликаций бытующая в литературе XX века. А именно в значении не только толкования её как сквозной идеи духовной эволюции человечества, в пространстве которой проявляются ступени восхождения душ (их эволюция) по духовной лестнице бытия, но прежде всего представления о душе как сгустке энергии. Эта коннотация транслирует не только определённый уровень в интерпретации темы, но и позволяет иначе, объективно переосмыслить историю человечества, если можно так выразиться взглянуть на неё «в объёме». Итак, многоуровневая структура данного определения раскрывается посредством представлений о постепенном историческом восхождении человечества от нижнего пласта к высшим ступеням духовной эволюции. И, как следствие, порождает философские размышления о месте, которое занимает современная культура в этой градации.

Итак, нижний слой (в переосмысливаемом нами определении) демонстрируется как примитивный и безнравственный уровень развития человечества, состояние человеческого духа. На такой ступени бытия цивилизации материальное благо считается превалирующим, а духовное начало второстепенным. За ним следует высоконравственный, уровень космического братства. И наконец, полиформический, т.е. признающий концепцию бессмертия души, представляющий её как сгусток энергии, внедряющейся в новую, более совершенную физическую оболочку [9, с. 362].

Исходя из данной интерпретации возможно предположить, что вплоть до теперь Человек (в значении собирательного образа) находится на нижней ступени духовной эволюции. А крайний вектор изучаемого определения, полиформический уровень, осколочно представлен в теософских, философско-окрашенных энергетических теориях.

Исторически, обоснование наличия в человеке духовной субстанции (души), духовного эфира нашло своё отражение в динамическом учении о материи, которое освещалось Р. Декартом, Г. Лейбницем, И. Кантом, Ф.В. Й. Шеллингом, Г. В. Ф. Гегелем, Гартманом и др. В соответствии с ним, современная физика рассматривает все изменения физического мира как превращения энергии, распределение её видов в пространстве. Материя в контексте данного учения мыслится как комплекс энергий [8]. Михаил Ломоносов писал, что свет есть материя. Принцип перевоплощения как универсального состояния, трансформаций, которые претерпевают духовные энергии, субстанции, подтверждается размышлениями Тейяра де Шардена. Философ призывал признать, что трансформизм – это теория, закон бытия, вне зависимости от того, нравится он нам или нет. Философ формирует закон, в котором идёт речь о том, что во всех областях, когда одна величина достигла

пределов своего развития (в нашем контексте душа в одном воплощении), она резко изменяет свой вид, состояние или природу, преодолевает критические точки изменения состояний, скачки в ходе своей эволюции. Как считал автор, признание этого для науки есть единственный путь схватить первый момент. По его мнению, изменение состояний – это естественный феномен [10, с. 14, 17]. Посредством введения в историю понятия особенных моментов, или изменений состояния, автор объясняет процесс развития мира. Расширяя мысль философа до масштабов Вселенной, можно говорить о тех пограничных моментах, которых достигает душа, после чего происходит смена её состояния, переход «по сю» или «по ту» сторону бытия. Т. Шарден рассматривает человека как ключ универсума, центр его конструирования. По его мнению, наличествуют три основных события: преджизнь, жизнь и мысль. Они чертят одну и ту же траекторию в прошлом, определяют будущее, т. е. «кривую» феномена человека [10, с. 34]. Автор призывает в толковании универсума принять во внимание не только его внешнюю сторону, но и внутреннюю, не только материю, но и дух. Истинная физика та, которая сумеет включить человека в цельное представление о мире [10, с. 37]. На это указывала и теософская традиция. По мнению автора, в эпицентре материи находится энергия, которая переходит от одного атома к другому в процессе их преобразований. Ткань универсума суть гигантского масштаба атом. Космос составляет систему по своей множественности, целое по единству и квант по своей энергии. В целостном представлении о мире, наличие жизни предполагает существование до неё преджизни. В ходе превращения часть энергии теряется, преобразуется (например, теплоты). В целом универсум философ рассматривает как переходящий из одного состояния в другое [10]. Физическая материя неизбежно связывается с духовной энергией, что приводит к мысли о существовании единой энергии (духовной). Материя и дух составляют целостную картину мира. Человек воплощает и резюмирует в себе всё развитие последнего [10]. Учёные отмечают, что если учитывать науку об энергии и материи, можно говорить о непрерывности жизни. Иначе говоря, возникает вопрос: не об этой ли истине нам повествовала религиозная, философская, теософская мысль? О душе? Духе (духовной энергии), пронизывающем универсум? И т.д.

Запараллеливая традиции, отметим, что теософская мысль в размышлениях о духовных измерениях мироздания, состоящих из микро-сознаний, заполняющих и составляющих духовные измерения бытия, находит своё воплощение в теории Т. Эдисона, который высказывался в пользу мнения о том, что атомы обладают определённым количеством разумности, т. е. отстаивал идею универсальной жизни, которая состоит из жизни различных атомов [1]. Развивая сказанное, подчеркнём, что на всём протяжении развития научной мысли существовали теории,

в соответствии с которыми атомы образованы вихреобразными движениями эфира, который уподобляется солнцу. Например, Густав Лебон разработал энергетическую теорию [5]. Он писал о существовании некоего вещества, эфира, которое учёные пока не могут выделить, ему присущи вибрации, колебания. О пятом элементе, духовном эфире упоминала философская традиция, например Дж. Бруно, Ньютон, теософы, мисты, учёные [2]. К его проявлениям относят теплоту, свет, электричество, которые содержат его в своём эпицентре. Последний материален, но из иной материи, духовной. Вихри эфира учёные понимают как моменты проявления особой энергии, в её вихреобразном движении. Степень плотности материи Лебон объясняет быстротой вращения энергии (электронов). Под таким углом зрения энергия, по сути, представляет собой в концентрированном виде эфир в движении, атом, который создаёт впечатление материи. Автор приходит к выводу, что сила и материя – это две формы проявления одной сущности (эфира). В своё время ещё М. Ломоносов писал, что всецвета зависят от движения вращательного и колебательного, а образование и разрушение тел свидетельствует о движении корпускул. Последние составляют живые и мёртвые тела, движутся в органических и неорганических субстанциях, т.е. во всём. Иначе говоря, та же идея Жизни (пронизывающая религиозную, теософскую мысль), состояний мироздания звучит главной партией в научной картине мира. По М. Ломоносову, существуют нечувствительные физические частицы, которые не могут быть в реалиях «схвачены», разделены на меньшие, так называемые физические монады. Они недоступны зрению, вращаются вокруг своей оси, находятся в состояниях непрерывного движения. Им присущи колебательные движения. В письме Леонарду Эйлеру учёный написал, что материя есть эфир. Свет происходит от движения эфира. Весь универсум наполнен эфиром [6, с. 95, 96]. Внутреннее движение бывает поступательное, вращательное, колебательное. Никакое изменение тел немислимо вне движения. Иначе говоря, всё мироздание в картине мира учёного движется, изменяется.

Под такой оптикой зрения эфирное тело представляется как комок энергии и сознания, способного перемещаться по многомерным уровням мироздания, во времени и пространстве, претерпевая различные состояния [11]. Если дух есть духовная энергия, то последнее правомерно в измерениях человеческого бытия. В мегамасштабах вечность предстаёт как бесконечная энергия, вибрация реальности. Обоснованием в презентации нами перевоплощения как универсального состояния выступает закон сохранения энергии. Известно, что потенциальная энергия может переходить в кинетическую и наоборот, т.е. переходить от одной формы движения к другой. Положение о том, что энергия никуда не исчезает, а материя трансформируется, верно и для космических масштабов [11]. Это свойство энергии

признаётся наукой, зафиксировано в законе сохранения энергии, её трансформациях из одного вида в другой. Под данной оптикой зрения душа как сгусток энергии заключена в кругообороты бесконечности галактик, претерпевает различные состояния. М. Ломоносов открыл закон сохранения энергии. Он писал о том, что все изменения, совершающиеся в природе, происходят таким образом, что сколько к чему прибавилось, столько же и отнимается, т.е. сколько к телу добавилось вещества, столько и отнимется от другого [6, с. 160]. В данном контексте можно говорить о душе как сгустке энергии, продвигающейся по ступеням универсума, облачающейся в разной степени плотности тела (при воплощении), вбирающей в себя столько извне вещества, сколько она отдаёт в процессе развоплощения. Кроме того, перевоплощение как универсальное состояние душ, духовного бытия обосновывается нами сквозь призму движения сущего. Движение есть непрерывное перемещение. По М. Ломоносову, всё, что имеет начало своего движения, движется. Всякое тело (в нашем контексте душа) имеет начало своего движения, движимо другим (Богом). Реальность движения, производимого толчком, очевидна. Тела приводятся в движение толчком. Без толчка тела не могут действовать, противодействовать, т.е. существовать. Жизнь, как утверждал учёный, есть всеобщее явление, которое распространяется по всему миру, есть «всеобщее дыхание» [7, с. 40, 80–81].

Рассуждая в обозначенном русле, уместно также обозначить размышления выдающегося учёного, академика В. И. Вернадского. Он писал о вечном движении частиц от элементарных до небесных тел вселенной. Для автора материя в покое не мыслима. В таком случае она была бы мёртвой, но она бесконечна, ибо всё во вселенной движется, колеблется, живёт [3]. Учёный писал о бесконечных просторах универсума, о глубине и невозможности охватить человеческим умом всё мироздание, которое пронизывают невидимые излучения нематериальной среды, покрывающие всё мыслимое пространство. Сменяясь, пересекаясь и совпадая, вокруг нас всюду и везде непрерывно льются лучи разной длины волны, заполняя глубины и недра вселенского океана. Одни из них нисходят в форме энергии как передачи состояний. Другие микрочастицы переносятся через излучение, трансформируясь в атомы электричества. Между ними существуют переливы и переходы. Излучения в ходе своих метаморфоз трансформируются в формы энергии (переходят в световую, механическую, тепловую, электрическую энергию). Они влияют на мир материальных явлений, его состояния. Как писал В. И. Вернадский, мы знаем несоизмеримо малое число невидимых излучений, которые исходят из глубин Космоса, источника движения энергий, которое вечно. Передача состояний есть проявление движения. Учёный отмечал, что научная мысль не дошла до полного познания мира. Среди космических излучений известна лишь малая доля

видимой части солнечного спектра (всего несколько октав из сорока). Исходящие излучения, энергии строят и лепят лик Земли. Невидимая энергия, нисходя, преобразуется в энергию Земной среды. Земная поверхностная оболочка – это не просто область вещества, но энергии, источник изменения планеты внешними силами. В. И. Вернадский подчёркивал, что земная поверхность есть не просто оболочка, но область энергии, источник жизни планеты [3; 4]. Он писал о трех реальностях, среди которых видное место занимают космические просторы, в которых теряются Солнечная система и галактика. По мнению учёного, древние интуиции религиозных систем о людях как детях Солнца гораздо ближе к истине, чем те, кто видит в них случайное изменение земного вещества. Люди есть проявления космического механизма [3; 4].

В продолжение сказанного отметим, что известный учёный, которого называли «мистическим дарованием», гением XX века Н. Тесла писал: наш мир погружён в огромный океан энергии, всё вокруг круговращается, движется в бесконечном пространстве энергии. Учёный говорил о вечном движении частиц от элементарных до небесных тел вселенной. Материя автором не мыслилась в состоянии покоя, т.к. в этом случае она была бы мёртвой. В действительности материя бесконечна, ибо всё во вселенной движется, колеблется, живёт. Нахождение способа добычи энергии приведёт человечество к новому витку в его развитии. Тема состояний мира раскрывается в представлениях учёного о природе особых лучей и их свойствах, природе лучистой энергии, в описаниях тайн, скрытых под покровами земной тверди, в электрическом эфире небес. Н. Тесла писал, что волны светового электрического эфира тотально пронизывают всё мыслимое пространство, атмосферу и твердь нашей планеты, небесные пространства, звёзды и миры.

На что нам кабель, проводник!

Электричество помчится вширь,

Проникая всюду через воздух,

А быть может сквозь эфир [12, с. 159].

Таинственная материя содержит в себе переплетение полей и сил. Он отмечал, что удивительным есть наблюдения, как проявляется энергия переменного тока, проходящая по проводу не столько в проводах, сколько в окружающем пространстве. Пронизывая последнее, она принимает формы тепла, света, механической энергии и даже химического вещества [12, с. 12, 50, 156, 159]. Учёный призывал признать существование вечно приёмника и передатчика бесконечной энергии эфира, который выполняет различные функции.

Рассуждая в данном русле, если вселенная представляет собой разные состояния энергий, то зеркальным отражением данной идеи есть обоснование нисхождений душ по ступеням мироздания как вида, сгустка энергий, претерпевающих различные состояния. В данном ключе Н. Тесла писал, что природная энергия пронизывает всё пространство, постоянно нахо-

дится в состоянии движения и, подобно душе, оживляет инертную вселенную [13].

В качестве небольшого дополнения обозначим ещё одну теорию, принцип неопределённости Гейзенберга, в соответствии с которым мир пребывает в состоянии чистой потенциальности, претерпевает постоянные трансформации. Автор говорит об изменчивости физических волн и частиц, что справедливо и в отношении наших жизней. Подобные идеи, нашли своё отражение в теософской мысли. В картине мира последней все измерения универсума состоят из разной степени плотности духовных частиц. Великий Закон в различных своих проявлениях управляет всеми состояниями материи [12]. Обозначенный уровень целостного миропонимания располагает к развёртыванию обновлённого состояния сознания, в результате чего по-иному выстраивается жизненное мироощущение человека, культуры. Иначе говоря, преодолевая время и пространство, границы традиций, философская мысль, вливаясь в научную картину мира, презентует веер вечных истин, разбросанных по ландшафту эпох и, в частности, перевоплощение (как состояние передвижения «сгустка» духовной энергии сквозь тела в микро- и макромасштабах) как универсальное состояние мира, человеческой души.

Выводы. При смене вектора традиционного рассмотрения темы, с одной стороны, смысловое ядро идеи перевоплощения претерпевает глубинное перерождение, составляет сеть смысловых, базисных координат философских концепций. С другой стороны, презентует основные траектории её развёртывания как состояния души и универсума. Получает своё обоснование в энергетических теориях, в пространстве которых обосновывается, универсализируется. Благодаря сравнительному исследованию, интерпретации энергетических теорий, разновекторных традиций, выявляется сущность идеи перевоплощения, её возможность презентации как универсального состояния мироздания, духовных субстанций.

Список использованных источников

1. Блаватская, Е. 2002. *Тайная доктрина. Т.2*. Москва: ЭКСМО-Пресс. Харьков: Фолио.
2. Бруно, Дж. 2000. *Философские диалоги: О Причине, Начале и Едином; О бесконечности, вселенной и мирах*. Москва: Алетея.
3. Вернадский, В.И. 1994. *Живое вещество и биосфера*. Москва: Наука.
4. Вернадский, В.И. 1989. *Биосфера и ноосфера*. Москва: Наука.
5. Ладьяженский, М. 2002. *Сверхсознание и пути его достижения*. Москва: ЭКСМО-Пресс.
6. Ломоносов, М.В., 1950. *Избранные философские произведения*. Васецкий, Г. ред., Москва: Госполитиздат.
7. Ломоносов, М. 2011. *Полное собрание сочинений в 10 тт. Труды по физике и химии РАН. Т. 2*. Москва, Санкт-Петербург: Наука.
8. Лосский, Н.О. 1999. *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*. Москва: ТЕРА-Книжный клуб; Республика.
9. Яценко, Н.Е. сост. 1999. *Толковый словарь обществоведческих терминов*. Санкт-Петербург: Лань.

10. Тейяр де Шарден, П. 1965. *Феномен человека*. Москва: Прогресс.
11. Тейлор, С.Э. 2013. *Скрытая сила ваших прошлых жизней*. Харьков: Книжный клуб.
12. *Учение Храма. Ч.1*. 2001. Москва: Международный Центр Рерихов.
13. Фейгин, О. 2012. *Никола Тесла: Наследие великого изобретателя*. Москва: Альпина нон-фикшн.
14. Цверева, Г.К. 1974. *Никола Тесла*. Львов: Наука.

References

1. Blavatskaya, Ye. 2002. *Taynaya doktrina. T.2*. Moskva: EKSMO-Press. Khar'kov: Folio.
2. Bruno, Dzh. 2000. *Filosofskiye dialogi: O Prichine, Nachale i Yedinom; O beskonechnosti, vselennoy i mirakh*. Moskva: Aleteya.
3. Vernadskiy, V.I. 1994. *Zhivoye veshchestvo i biosfera*. Moskva: Nauka.
4. Vernadskiy, V.I. 1989. *Biosfera i noosfera*. Moskva: Nauka.
5. Ladyzhenskiy, M. 2002. *Sverkhsoznaniye i puti yego dostizheniya*. Moskva: EKSMO-Press.
6. Lomonosov, M.V., 1950. *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya*. Vasetskiy, G. red., Moskva: Gospolitizdat.
7. Lomonosov, M. 2011. *Polnoye sobraniye sochineniy v 10 tt. Trudy po fizike i khimii RAN. T. 2*. Moskva, Sankt-Peterburg: Nauka.
8. Losskiy, N.O. 1999. *Chuvstvennaya, intellektual'naya i misticheskaya intuitsiya*. Moskva: TERA-Knizhnyy klub; Respublika.
9. Yatsenko, N.Ye. sost. 1999. *Tolkovyy slovar' obshchestvovedcheskikh terminov*. Sankt-Peterburg: Lan'.
10. Teyyar de Sharden, P. 1965. *Fenomen cheloveka*. Moskva: Progress.
11. Teylor, S.E. 2013. *Skrytaya sila vashikh proshlykh zhizney*. Khar'kov: Knizhnyy klub.
12. *Ucheniye Khrama. CH.1*. 2001. Moskva: Mezhdunarodnyy Tsentri Rerikhov.
13. Feygin, O. 2012. *Nikola Tesla: Naslediye velikogo izobretatelya*. Moskva: Al'pina non-fikshin.
14. Tsverava, G.K. 1974. *Nikola Tesla*. L'vov: Nauka.

УДК 141.7:316.37:911

**ФІЛОСОФІЯ ЗМІН В СУЧАСНІЙ
САУДІВСЬКІЙ АРАВІЇ****PHILOSOPHY OF CHANGES IN MODERN
SAUDI ARABIA****Кривега Л. Д.,**професор кафедри соціальної філософії
та управління, Запорізький національний
університет, (Україна, Запоріжжя),
e-mail – ukra29@i.ua**Сухарева К. В.,**доцент кафедри бізнес-адміністрування і
менеджменту зовнішньоекономічної діяльності,
Запорізький національний університет (Україна,
Запоріжжя), e-mail – esuhareva30@gmail.com**Kryvega L.,**Professor of the Department of Social Philosophy
and Management, Zaporizhzhia National University
(Ukraine, Zaporizhzhia), e-mail – ukra29@i.ua**Sukhareva K.,**Associate Professor of the Department of Business
Administration and Management of Foreign Economic
activity, Zaporizhzhia National University (Ukraine,
Zaporizhzhia), e-mail – esuhareva30@gmail.com

В статті досліджується філософія змін в сучасному саудівському суспільстві. Виокремлюється основні етапи його становлення та особливості функціонування. Визначається, що сучасна модернізація саудівського суспільства спрямована на створення нової системної якості і здійснюється через імплементацію новацій в механізми існування соціуму. Підкреслюється, що релігійну традицію в конфігурації саудівського суспільства доповнює та, певною мірою, обмежує комплекс сучасних новацій відповідно до Програми Saudi Vision 2030, запропонованою владою Королівства. Це обумовлює певні зміни у світоглядних настановах та принципах облаштування публічного та приватного життя в Саудівській Аравії.

Ключові слова: Саудівська Аравія, філософія, зміни, світогляд, Іслам, суспільство, людина, соціальна практика.

The article explores the philosophy of change in contemporary Saudi society. The main stages of its formation and features of functioning are distinguished. It is determined that the modern modernization of Saudi society is aimed at creating a new systemic quality and is carried out through the implementation of innovations in the mechanism of existence of society. The religious tradition in the configuration of Saudi society is complemented and, to some extent, limited by the set of modern innovations in accordance with the Saudi Vision 2030 Program proposed by the Kingdom authorities. This causes some changes in the outlook and principles of public and private life.

Keywords: Saudi Arabia, change, philosophy, worldview, Islam, society, man, social practice.

Постановка проблеми. Дослідження логіки та напрямів змін у функціонуванні суспільства виступає нагальним завданням соціальної філософії. В цьому аспекті слухним та актуальним є зв'язування основних ліній модернізації сучасного саудівського суспільства. Інтерес до цієї теми викликаний й процесами, що розгортаються в сучасній Україні після президентських та парламентських виборів в 2019 році і які в деяких моментах схожі до зрушень в Саудівській Аравії. Безумовно, соціокультурне облаштування цих країн суттєво відрізняється, але розгортання суперечливих глобалізаційних процесів й постійно

зростаюча взаємозалежність держав в сучасному світі робить цікавою спробу виокремити основні принципи привнесення змін в розвиток найбільшої держави Аравійського півострову.

Аналіз дослідницької бази. Серед найбільш відомих дослідників Королівства Саудівської Аравії (КСА) в аспекті історико-релігійних, політико-економічних та соціально-філософських вимірів є такі фахівці як З. Арухов [1], О. Васильєв [2], Г. Косач [3-5], А. Кузнецов [6], Ф. Ласкаріс [7], І. Мохова [8] та інші. Ґрунтовними щодо висвітлення історії становлення та реалій сьогодення КСА є монографії О. Філоника, Б. Сейраняна, В. Исаєва «Становлення державності Аравійських монархій (історичний аспект і модернізаційні тенденції)» [10], Г. Косача «Саудівська Аравія: внутрішньополітичні процеси «етапу реформ» (кінець 1990-2006 рр.)» [11], І. Сенченка «Аравія: минуле та сьогодення» [12] та інші. Джерельну базу дослідження склали також матеріали офіційних сайтів та програм розвитку КСА (зокрема, "Saudi Vision 2030" [13]), виступи, інтерв'ю керівників країни, думки експертів із ЗМІ. Попри певні наукові здобутки в розробці цієї проблематики, існує низка аспектів, які у зв'язку з новими соціальними реаліями потребують додаткового дослідження. Це обумовлено тим, що дослідження модернізаційних процесів в КСА носить галузеву однобічність, локальну зосередженість та бачення проблеми через вузьку професійну парадигму. Тому слушною є філософська рефлексія зазначеної теми з урахуванням сучасних соціальних реалій.

Мета статті – визначення основних принципів, напрямів та суб'єктів перетворювальної активності у формуванні нової соціальної реальності в КСА. Відповідно задачами дослідження будуть: 1) визначення історії, потенціалу, ролі КСА на світовому та регіональному просторі, проблем розвитку КСА на сучасному етапі; 2) аналіз основних положень програми «Saudi Vision 2030» та практики її впровадження в саудівському суспільстві.

Виклад основного матеріалу. Філософська рефлексія певного соціального об'єкту передбачає з'ясування його сутнісних характеристик, основних етапів становлення, особливостей функціонування та тенденцій розвитку. Саудівська Аравія – одна з відносно молодих держав у світі, що була утворена 23 вересня 1932 року Абдул-Азізом Ібн-Саудом. Назва країни кладається з ім'я правлячої династії – родини Сауд і назви регіону – «Ар Рабі», яку дали давні єгиптяни цій пустельній місцевості ще до н.е. Вважається, що існуюча в КСА держава була третьою спробою організації державності. А зародження Саудівської держави почалося в 1744 році, коли правитель міста Ад-Дірій Мохаммед ібн Сауд (ок. 1710-1765) і ісламський проповідник Мохаммед ібн Абд аль-Ваххаба (1703-1792) об'єдналися з метою створення єдиної потужної держави. Цей союз поклав початок правлячій і донині династії Сауд, яка ґрунтується на таку ідеологічну основу як ваххабізм, що виступає різновидом суннітського

ісламу. Перша Саудівська держава проіснувала 73 роки – в 1817 році османський султан відправив на Аравійський півострів війська, які розгромили слабку армію арабів та зруйнували зачатки арабської державності. Друга Саудівська держава була заснована через 7 років (у 1824 році) зі столицею в Ер-Ріяді. Ця держава проіснувала 67 років і була знищена давніми ворогами клану Саудів – династією Рашидів. І тільки в 1902 році 22-річний Абдул-Азіз з сім'ї Сауд, якого зброя і військові науки захоплювали більше, ніж тонкощі релігійних тлумачень, захопив Ер-Ріяд і забрав владу у губернатора з родини Рашидів. Протягом наступних 30 років Абдул-Азіз захопив практично весь Аравійський півострів, що привело до створення КСА, а сам Абдул-Азіз став королем Саудівської Аравії. Історично населення, яке було в основному кочовим або напівкочовим, стало більш осілим з тих пір, як в Саудівській Аравії кінці 1930-х років була виявлена нафта, що обумовило швидке зростання економічного потенціалу країни.

Незвичною для сучасної європейської ментальності є форма правління в цій державі. КСА – абсолютна теократична монархія, де спираючись на різновид ісламу ваххабізм, державним і релігійним лідером є король з династії племенних вождів Аль-Саудів. Це визначається Основним законом Королівства, що носить назву «Основний низам (положення) правління Саудівської Аравії», який був прийнятий в 1992 році. Цей нормативно-правовий акт є наступним після Корану і Суни за юридичною силою в Королівстві Саудівська Аравія. Король володіє необмеженою владою і теоретично його влада обмежена лише нормами шариату. Але, зазначимо, монархічна форма правління збереглася і в 12 країнах Європи. Це Андорра, Бельгія, Ватикан, Великобританія, Данія, Іспанія, Ліхтенштейн, Люксембург, Монако, Нідерланди, Норвегія і Швеція. Схожою до КСА є форма правління у Ватикані, де монарх Папа Римський, спираючись на католицизм, також наділений абсолютною, теократичною владою. Спільним для європейських монархій та КСА є опора на історичні традиції оформлення влади, на консерватизм як принцип функціонування державності; відмінним – принципи престолонаслідування та тлумачення прав людини й порядку в організації суспільного життя. Так, в КСА після засновника країни Абдул-Азіза Ібн-Сауда королями становилися тільки його сини, в подальшому, згідно законодавству, на престол можуть претендувати і його онуки. Спадкоємець престолу призначається королем після обрання його «Радою Відданості», заснованою відповідно до закону 2006 року. Жіноча лінія в престолонаслідуванні в КСА, на відміну від європейської монаршої традиції, не враховується і не використовується. Розглядаючи Саудівське Королівство, на думку приходить патріархальна концепція походження держави, в основі якої лежать уявлення про виникнення держави з родини, а громадської та державної влади – з влади батька сімейства. Відповідно до цієї концепції монарх повинен, як і батько родини, піклуватися про своїх

підданих, а ті, в свою чергу, повинні беззаперечно підкорятися і поважати його. В випадку з КСА зміст поняття «сім'я» екстраполюється на поняття «держава», тому всі значущі державні посади обіймають тільки члени королівської родини.

Протягом всієї історії існування КСА його правителями, здійснювалося поступове оформлення механізму державного регулювання, відбувалося пристосування к новим внутрішнім та зовнішнім обставинам соціального буття. Зазначимо, що існують дві основні форми упорядкування відносин в суспільстві – традиція і новація. Традиційна конфігурація соціуму свідчить про наявність консолідуючого, інтегруючого напрямку дії сили, якою виступають та чи інша форма суспільної свідомості, специфіка суспільного виробництва чи діяльність певних соціальних суб'єктів. В саудівському суспільстві – це релігійна та персонально-історична традиції, які не дозволяють саудівській множині перетворитися на хаотичну масу та втратити ідентифікацію. Традиційна конфігурація саудівського суспільства забезпечує структурування його цілісності, адаптацію одних елементів до інших. Традиція виступає підґрунтями спільного буття, каркасом, який може частково змінюватися, але який в будь-який час може бути однозначно ідентифікований. Традиція дозволяла саудівському суспільству розвиватися, але в еволюційному форматі, обмеженому масштабі і зі збереженням ізоляції певної кількості елементів соціуму. До останнього часу реформування саудівського суспільства носило більше косметичний характер і відбувалося у форматі майже повного збереження традиції. В 21-му столітті КСА зіткнулося з новими небезпечними реаліями і викликами як глобального, так і внутрішнього характеру, тому невідкладною постала проблема модернізації суспільства, привнесення в його життєдіяльність системної новації, сучасності. Остання має, головним чином, правове оформлення і спрямована на осучаснення, модернізацію соціуму в цілому або деяких його сфер. Сучасність як характеристику упорядкування соціального простору відрізняють такі показники як раціональність, прагматизм, глобалізм, технологізація суспільного виробництва, креативність, індивідуалізм, мобільність, спрямованість до високих соціальних стандартів життя, зростання масштабів свободи і темпів соціальних змін. Слід зазначити, що на початку 2000-х років в КСА сформувався сучасний «освічений клас», який став вже пред'являти традиційному «правлячому класу» – королівській сім'ї і офіційним релігійним представникам вимогу про необхідність модернізації саудівського суспільства. Реалізувати завдання щодо системного реформування саудівського суспільства у форматі «сучасних новацій» взяли на себе чинний король КСА Салман бен Сауд та його син – Мохаммед бен Салман, наслідний принц Саудівської Аравії. Була розроблена Програма *Saudi Vision 2030*, відповідно до якої з середини 2016 року відбувається реформування КСА [13]. Програма *Saudi Vision 2030* спрямована на досягнення таких важливих цілей як: отримати

країною статусу «серця арабського і ісламського світів»; стати глобальним інвестиційним центром; перетворити місцезположення країни в Центр, що поєднує 3 континента (Азія, Європа, Африка). *Saudi Vision 2030* передбачає формування динамічного суспільства, розвинутої економіки і амбітної нації, щоб допомогти громадянам Королівства реалізувати свої сподівання. Головний задум цієї Програми – зменшення нафтозалежності Саудівської Аравії, диверсифікація її економіки та розвиток відповідно до сучасних викликів державного механізму та основних філій громадянського суспільства, створення ефективних структур державної охорони здоров'я, освіти, інфраструктури, рекреаційної сфери і туризму. Масштаб пропонує соціальних змін в КСА продовжує лінію «Арабської весни» в саудівському варіанті, але зміни пропонуються владою, а не протесною активністю населення. Для досягнення 96 стратегічних цілей *Saudi Vision 2030* пропонується 13 програм з реалізації цієї концепції. Це – програма якості життя, програма розвитку фінансового сектору, житлова програма, програма фіскального балансу, національна програма трансформації, програма фонду державних інвестицій, програма приватизації, програма просування національних компаній, національна програма промислового розвитку та логістики, програма стратегічного партнерства, програма хаджу та омри (паломництво мусульман до Мекки та Медини), програма розвитку людського капіталу, національна програма збагачення характеру.

Зауважимо, що сучасна модернізація КСА прагне обмежити вплив на суспільство вкрай консервативних богословів та їх фетв (приписів). Ідеологічне підґрунтя КСА – ваххабізм – стверджує, що справжній іслам практикувався тільки першими трьома поколіннями послідовників пророка Мохаммеда і заперечує всі наступні релігійні нововведення. Послідовники цього напрямку в сунітському ісламі називають себе салафітами, тобто прихильниками салафія (від араб. – «предки, попередники»). Головна настанова ваххабізму – суворе дотримання принципу таухіда, згідно якому існує тільки один Бог-Творець, тим самим доктрина таухіда відкидає християнську Трійцю і твердження іудеїв про те, що Творець благоволить тільки одному обраному народу. Правильне тлумачення атрибутів та імен Аллаха дається тільки в розумінні салафітів («праведних предків»). Це пояснює незмінність релігійного комплексу і, відповідно, сталих на протязі століть форм життєустрою саудівського суспільства. В КСА іслам є офіційною релігією, немусульманам не дозволено мати громадянство Саудівської Аравії. Суніти складають 85-90% громадян, шиїти – 10-15%. В країні іммігранти, головним чином іноземці-робітники, є представниками різних конфесій і становлять 37% від 33,1 млн. населення КСА [12]. Але незважаючи на наявність великої спільноти іноземців різних конфесій, більшість форм публічного релігійного прояву, несумісних із санкціонованим урядом тлумаченням сунітського ісламу, обмежені, а публічні немусульманські місця

відправлення релігійних культів не дозволяються зовсім.

Новим моментом в організації життя саудівців є створення сфери розваг. Це спрямовано на те, щоб молоде покоління жителів Саудівської Аравії, яке складає більше 60% населення, залишалось в країні для відпочинку та розваг, а не подорожували в інші країни для задоволення цих потреб. Створення розвинутих розважальних центрів по всій території Саудівської Аравії збільшило внутрішні витрати саудівців на відпочинок, дозвілля, розваги та туристичні подорожі країною. Галузі готельного бізнесу та роздрібною торгівлі в КСА також отримали можливість розвиватися завдяки туризму та інвестиціям в сектор розваг. Планується в КСА як «Країні Двох Святих Мечетей» (Мечеть Аль-Харам у Мецці та Аль-Масджід Аль-Набауї в Медині) збільшити паломництво до священних місць з 8 млн. до 30 млн. мусульман щороку, а також створити на узбережжі Червоного моря та майже у всіх містах КСА туристичної, спортивної, культурної інфраструктури для відпочинку і розваг саудівців та туристів з усього світу. Створення в Королівстві найбільшого ісламського музею в світі, подвоєння кількості об'єктів спадщини Саудівської Аравії, зареєстрованих в ЮНЕСКО – це дозволить побачити Саудівську Аравію в новому світі і, до речі, створить в країні біля 300 000 нових робочих місць [13]. Ставиться й завдання заохочення здорового способу життя серед населення, зокрема, щоб число громадян, які займаються спортом раз в тиждень, збільшувалася з 13 до 40 відсотків. Передбачається, що до 2030 року три міста Саудівської Аравії повинні бути серед 100 кращих міст світу, а також як мінімум п'ять університетів будуть серед 200 кращих університетів світу [13]. Відбулися зміни і у відношенні до жінок – їм дозволили керувати автомобілем, вчитися, працювати і лікуватися без згоди чоловіків, вони можуть відкривати власний бізнес без дозволу чоловіка або родича-чоловіка, бути найнятими на посаду слідчих, служити в армії. Крім того, жінки отримали право виступати ініціаторами розлучення. Але без згоди родичів-чоловіків жінка як і раніше не може отримати паспорт, самостійно подорожувати за кордон і тим більше вийти заміж [8].

Щоб стати амбітною країною, Саудівська Аравія зосередила увагу на підзвітності, прозорості та ефективності своєї стратегії управління. КСА встановила нульову терпимість до всіх рівнів корупції; підвищила прозорість за рахунок розширення онлайн-послуг і поліпшення стандартів управління; заснувала програму розвитку людського капіталу з метою навчання понад 500 000 державних службовців передовому досвіду в галузі управління та адміністрування [13]. Експерти вважають, що різкі зміни у зовнішньо- та внутрішньополітичному курсі КСА приховують і небезпечні моменти. Стрибок країни з середньовіччя в двадцять перше століття пов'язаний з великими потенційними проблемами, а саме: – жорстка консолідація влади в одних

руках може спровокувати розкол у правлячій еліті, зокрема, в королівській сім'ї Аль Сауд; – зневага молодим принцом ісламської складової саудівського суспільства може викликати реакцію з боку політичного ісламу і серйозні проблеми з ісламським екстремізмом в королівстві; – наступальна зовнішня політика КСА протягом двох останніх років несе виразний присмак авантюризму[6]. Мають місце заходи революційної доцільності, як це трапилося у випадку заточення в столичному отелі Рітц-Карлтон деяких членів королівської родини, генералів та топ-чиновників КСА до виплати ними в казну країни частини своїх фінансових активів, включаючи нерухомість та значні (мільярдні) суми готівкою. Потребує ретельного дослідження і прикрий випадок з журналістом Дж. Хашоггі в саудівському посольстві в Турції. Розширення меж свободи слова та критичних міркувань в осмисленні подій та процесів – нагальне завдання модернізації країни. Але в цілому можна відзначити соціально-конструктивну спрямованість системних реформ в КСА з метою підготовки країни до постнафтової ери. Саудівська Аравія прагне стати обличчям нового незахідного світу, що динамічно розвивається і гармонійно поєднує власні культурно-релігійні традиції з сучасністю.

Висновки. Сучасна модернізація саудівського суспільства спрямована на створення нової системної якості і здійснюється через імплементацію новацій в механізм існування соціуму. Релігійну традицію в конфігурації саудівського суспільства доповнює та, певною мірою, обмежує комплекс сучасних новацій відповідно до Програми *Saudi Vision 2030*. Нова стратегія розвитку Саудівської Аравії є показником рішучості саудівців до стрімких змін і створення динамічного, живого суспільства, зосередження уваги на своєму народі і ісламській вірі. Саудівська Аравія намагається незалежно створювати своє майбутнє, розширюючи вектори зовнішніх орієнтирів і моделей упорядкування внутрішніх процесів. Зауважимо, що Україні не завадило б мати таку ж змістовну, реалістичну і фінансово та технологічно забезпечену програму розвитку країни на наступне десятиліття відповідно до глобальних та регіональних викликів та реалій сучасності.

Список використаних джерел

1. Арухов З.С. Ваххабизм и духовенство в политической структуре саудовского общества: Проблемы взаимоотношений власти и оппозиции: [Монография]. Махачкала: Респ. газ.-журн. тип-я, 2002. 279 с.
2. Васильев А. М. История Саудовской Аравии (1745 г. - конец 20 в.). М.: Классика плюс, 1999. 553 с.
3. Косач Г.Г. Оптимизация по-саудовски. URL: <http://www.iimes.ru>
4. Косач Г.Г. Саудовская программа «Национальный поворот: 2020». URL: <http://www.iimes.ru/?p=28634#more-28634>
5. Косач Г.Г. Саудовская Аравия: внутривосточные процессы «этапа реформ» (конец 1990-2006 гг.). Москва: Ин-т Ближнего Востока, 2007. 359 с.
6. Кузнецов А.А. О внутривосточных и внешнеполитических проблемах Саудовской Аравии. URL: <http://www.iimes.ru/?p=39725>

7. Ласкарис Ф.И. Саудовская Аравия: о легализации Дня всех влюбленных и других либеральных нововведений. URL: <http://www.iimes.ru/?p=41593>.

8. Мохова И.М. Саудовская Аравия уступает дорогу женщинам. URL: <http://www.iimes.ru/?p=45549#more-45549>

9. Сенченко И.П. Аравия: прошлое и настоящее. Санкт-Петербург: Алетейя, 2014. 566 с.

10. Филоник А.О., Сейранян Б.Г., Исаев В.А. Становление государственности Аравийских монархий (исторический аспект и модернизационные тенденции). Москва: Институт востоковедения РАН, 2013, 180 с.

11. Kinninmont J. Vision 2030 and Saudi's Social Contract. Austerity and Transformation. The Royal Institute of International Affairs. Chatham House. London. 2017. 44 p. URL: <https://www.chatham.house.org>.

12. Saudi Arabia. The World Factbook. URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sa.html>.

13. Saudi Vision 2030. URL: <https://www.vision2030.gov.sa/eng>

References

1. Aruhov Z.S. Vahhabizm i duhovenstvo v politicheskoj strukture saudovskogo obshchestva: Problemy vzaimootnoshenij vlasti i oppozicii (Wahhabism and the clergy in the political structure of Saudi society: Problems of the relationship between the government and the opposition): [Monografiya]. Mahachkala: Resp. gaz.-zhurn. tip-ya, 2002. 279 s.

2. Vasilev A. M. Istoriya Saudoj Arovii (1745 g. - konec 20 v.). (History of Saudi Arabia (1745 –the end of the 20th cen.y). M.: Klassika plyus, 1999. 553 s.

3. Kosach G.G. Optimizaciya po-saudoj (Saudi optimization). URL: <http://www.iimes.ru>

4. Kosach G.G. Saudoj programma «Nacionalnyj povorot: 2020» (Saudi program “National Turn: 2020”). URL: <http://www.iimes.ru/?p=28634#more-28634>

5. Kosach G.G. Saudoj Arovii: vnutripoliticheskie procesy «etapa reform» (konec 1990-2006 gg.) (Saudi Arabia: Domestic Political Processes at the “Reform Stage” (late 1990-2006)). Moskva: In-t Blizhnego Vostoka, 2007. 359 s.

6. Kuznecov A.A. O vnutripoliticheskix i vneshnepoliticheskix problemah Saudoj Arovii (On domestic and foreign policy problems of Saudi Arabia). URL: <http://www.iimes.ru/?p=39725>

7. Laskaris F.I. Saudoj Arovii: O legalizacii Dnya vseh vlyublennyh i drugih liberalnyh novovvedeniyah (Saudi Arabia: on the legalization of Valentine's Day and other liberal innovations). URL: <http://www.iimes.ru/?p=41593>.

8. Mohova I.M. Saudoj Arovii ustupaet dorogu zhenshinam (Saudi Arabia gives way to women). URL: <http://www.iimes.ru/?p=45549#more-45549>

9. Senchenko I.P. Arovii: Proshloe i nastoyashee (Arabia: Past and Present). Sankt-Peterburg: Aletejya, 2014. 566 s.

10. Filonik A.O., Sejranyan B.G., Isaev V.A. Stanovlenie gosudarstvennosti Aravijjskih monarhij (istoricheskij aspekt i modernizacionnye tendency (Formation of statehood of the Arabian monarchies (historical aspect and modernization trends). Moskva: Institut vostokovedeniya RAN, 2013, 180 s.

11. Kinninmont J. Vision 2030 and Saudi's Social Contract. Austerity and Transformation. The Royal Institute of International Affairs. Chatham House. London. 2017. 44 p. URL: <https://www.chatham.house.org>.

12. Saudi Arabia. The World Factbook. URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sa.html>.

13. Saudi Vision 2030. URL: <https://www.vision2030.gov.sa/eng>.

УДК 001.16:167.1

МЕТОДОЛОГІЯ ШВЕЙЦАРСЬКОЇ ШКОЛИ ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНОСТІ У СУЧАСНОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ

METHODOLOGY OF THE SWISS SCHOOL OF TRANSDISCIPLINARITY IN MODERN SCIENCE DISCOURSE

Кушнір О. В.,

аспірантка кафедри філософії,
Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича (Чернівці, Україна),
e-mail: oksana.kushnir.93@ukr.net

Kushnir O. V.,

postgraduate student of the Department of
Philosophy, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National
University (Chernivtsi, Ukraine),
e-mail: oksana.kushnir.93@ukr.net

У статті розглянуто один з домінуючих напрямів у західноєвропейських трансдисциплінарних дослідженнях, представлений методологією соціального пошуку в розробках і практиці проведення «громадських форумів» з соціально значущих проблем Центру трансдисциплінарних досліджень Швейцарської академії наук. Здійснено аналіз ідентифікації трьох етапів дослідження, кожна з яких пов'язана зі специфікою проблеми і потенціалом для її вирішення та є основою методології трансдисциплінарного підходу. Визначено суть принципів: зменшення складності, досягнення ефективності через контекстуалізацію, досягнення інтеграції в процесі відкритих дискусій, розвиток рефлексивності через рекурсивність, які націлені на оптимізацію дослідження. Окреслено методологічні рамки трансдисциплінарного дослідження та визначено його основну мету, реалізація якої можлива лише за дотримання конкретних вимог. Досліджено роль системного, орієнтаційного та трансформативного типів знання, об'єднаних в єдиній пізнавальній моделі проекту. Здійснено аналіз двох важливих чинників: рекурсії і контекстуалізації, від яких залежить ефективність кожного етапу дослідження і всього дослідження в цілому. Розглянуто базові параметри досліджень, розроблені швейцарськими дослідниками, які виступають також теоретичними інструментами ідентифікації трансдисциплінарності на основі чотирьох критеріїв: інтеграція дисциплінарних парадигм; спільне дослідження; увага до проблем життєвого світу; пошук єдності знання. Визначено особливості залучення до дослідження зацікавлених соціальних акторів – стейкхолдерів.

Ключові слова: трансдисциплінарність, методологія, інтеграція, рекурсія, контекстуалізація, принципи методології трансдисциплінарного дослідження, етапи дослідження, системний тип знання, орієнтаційний тип знання, трансформативний тип знання.

The article deals with one of the dominant tendencies in Western European transdisciplinary study, presented by the methodology of social search in the development and practice of conducting "public forums" on socially significant issues of the Center for Transdisciplinary Studies of the Swiss Academy of Sciences. The analysis of the identification of three stages of the study is carried out, each of which is related to the specificity of the issue and the potential for its solution and is the basis of the methodology of the multidisciplinary approach. The essence of the principles is defined: reduction of complexity, achievement of efficiency through contextualization, achievement of integration in the process of open discussions, development of reflexivity through recursivity, which are aimed at optimization of research. The methodological framework of transdisciplinary research is outlined and its main purpose is defined, the realization of which is possible only if specific requirements are met. The role of systemic, orientational and transformative types of knowledge, integrated in a single cognitive model of the project, is investigated. Two important factors are analyzed: recursion and contextualization, which depend on the effectiveness of each stage of the study and the entire study as a whole. The basic parameters of the research, developed by Swiss researchers, which also serve as theoretical tools for identifying transdisciplinarity based on four criteria, are

considered: integration of disciplinary paradigms; joint research; attention to the problems of the living world; the search for the unity of knowledge. The peculiarities of involvement of social actors - stakeholders concerned are identified.

Keywords: transdisciplinarity, methodology, integration, recursion, contextualization, principles of the methodology of transdisciplinary research, stages of research, systemic type of knowledge, orientational type of knowledge, transformative type of knowledge.

Постановка проблеми. Формування та розвиток трансдисциплінарності як нового типу інтеграції знання було детерміноване диференціацією науки, її зверненням до загальносоціальних норм і гуманістичних цінностей, а також можливістю взаємодії різних пізнавальних моделей і підходів у вирішенні складних соціально значущих проблем в сфері охорони здоров'я, екології, енергетики, освіти тощо. Основою трансдисциплінарності стали її можливості поєднувати когнітивні ресурси науки та знання соціальних акторів, сформовані на основі ціннісних установок, етичних регулятивів, приписів здорового глузду та практичної мудрості. На відміну від інших сучасних форм інтеграції знання, трансдисциплінарність орієнтована на контекстуалізацію, рефлексію, параметри соціальної прийнятності та формування «гібридних» форм дослідницьких колективів, які трансформуватимуть принципи внутрішньо-наукової експертизи та норми етичного забезпечення виробництва знання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Методологічний напрям у сучасному трансдисциплінарному дискурсі найбільш повно представлений у рамках методологічної розробки соціальних проектів трансдисциплінарних досліджень в роботах К. Пола і Г. Хадорн, а також М. Кістра, М. Россіні, Дж. Карон-Флінтерман, Я. Шмідта, Р. Шольца та інших. Потрібно зазначити дуже низький ступінь розробки проблеми вітчизняними науковцями. Серед українських дослідників простежується явна незацікавленість цією темою, відсутність ґрунтовних творів з даної проблематики.

Мета цієї статті – визначити суть методологічного напрямку в трансдисциплінарних дослідженнях, представленого у розробках Центру трансдисциплінарних досліджень Швейцарської академії наук.

Вклад основного матеріалу дослідження. У західноєвропейських трансдисциплінарних дослідженнях і методологічних напрацюваннях можна виділити два домінуючих напрями: онтогносеологічний і методологічний. Перший напрям представлено розробками Міжнародного центру трансдисциплінарних досліджень (CIRET, Париж, Франція) під керівництвом Б. Ніколеску. Другий – методологією соціального пошуку в розробках і практиці проведення «громадських форумів» з соціально значущих проблем Центру трансдисциплінарних досліджень Швейцарської академії наук.

Центр трансдисциплінарних досліджень Швейцарської академії наук було засновано у 2000 році Швейцарським академічним товариством з

досліджень навколишнього середовища і екології та Швейцарською академією наук. Теоретики швейцарської школи К. Пол і Г. Хадорн у праці «Принципи проектування трансдисциплінарного дослідження» визначають трансдисциплінарність як форму інтеграції знання, орієнтовану на проблеми життєвого світу і яка передбачає відкритість наукової інформації широкій публіці [див.: 6].

Вказаний підхід вбачає необхідність застосування трансдисциплінарного дослідження в ситуаціях складних соціально значущих проблем, вирішення яких може здійснювати суттєвий вплив на суспільство в цілому або його окремі групи. Як стверджують вищевказані представники швейцарської школи, трансдисциплінарне дослідження дозволяє: зрозуміти складність проблеми; взяти до уваги різноманіття життєвого світу і науковий розгляд проблеми; об'єднати абстрактне і конкретне знання; розвинути знання і діяльність, які передбачають досягнення загального блага [7, с. 112]. На відміну від французького центру трансдисциплінарних досліджень (CIRET), який розробляє онто-гносеологічний підхід, центр Швейцарської академії наук розвиває методологічний підхід. Методологія трансдисциплінарного дослідження заснована на ідентифікації трьох етапів, кожен з яких пов'язаний зі специфікою проблеми і потенціалом для її вирішення: 1) визначення і структурування проблеми; 2) аналіз проблеми; 3) реалізація результатів. Структурування процесу дослідження і розмежування кожного з етапів спрямоване на уточнення можливих стратегій, її опрацювання або висновку про нерациональність застосування методології трансдисциплінарного підходу в ряді випадків.

Також швейцарськими вченими розроблено ряд принципів, націлених на оптимізацію дослідження. Перший принцип – зменшення складності – передбачає виявлення необхідного знання і визначення залучених людей, з точки зору вирішення практично-орієнтованих проблем. Другий принцип – досягнення ефективності через контекстуалізацію – орієнтований на можливі соціальні імплікації проекту і його адаптацію для розуміння неспеціалістами. Третій принцип – досягнення інтеграції в процесі відкритих дискусій – передбачає сприйняття власної перспективи як однієї з можливих, а тому оцінку інших як потенційно прийнятних. Четвертий принцип – розвиток рефлексивності через рекурсивність – має на увазі визначення кожної фази дослідження як свого роду «експерименту реального світу», ресурс якого може бути використаний в подальшому аналізі, розгляді та структуруванні проблеми, а також при подальшому коригуванні вихідних пізнавальних установок з урахуванням комплексного характеру проблематики [6, с. 20-22].

Методологічні рамки трансдисциплінарного дослідження визначаються областю соціально важливої проблеми, щодо якої існує кілька підходів, які потребують узгодження стратегій і

способів її розгляду для подальшого вирішення. Виходячи з цього, мета трансдисциплінарності полягає в розробці, розвитку емпіричних і практичних орієнтирів знання, спрямованих на вирішення, зменшення або запобігання проблем в різних сферах життєвого світу. Досягнення цієї мети передбачає ідентифікацію відповідної проблематики, врахування складності, різних перспектив взаємозв'язку абстрактного і локального знання, а також практик, спрямованих на досягнення загального блага. Увага до цих вимог також націлена на інтеграцію різних когнітивних і ціннісних перспектив за допомогою включення зацікавлених соціальних акторів в дослідження.

Результатом інтерференції ресурсів дисциплінарної сфери і локального знання соціальних акторів виступають дослідницькі моделі з колективним управлінням, при цьому передбачається, що дисциплінарна сфера сформована, як правило, різними і нерідко конкуруючими теоретичними підходами. Нагальна необхідність узгодження різних підходів і позицій в процесі дослідження стає більш очевидною з урахуванням установок на досягнення загального блага, виступає одночасно і в якості нормативного регулятора поведінки з соціально важливими проблемами і у вирішенні конкретних ситуацій.

Структурування проблеми також передбачає відповіді на питання щодо: 1) генезису і формування проблемного поля, а також можливі інтерпретації його специфіки; 2) експлікації ціннісно-цільових детермінант і установок дослідження; 3) визначення практичних ресурсів, в якості яких можуть виступати як інституційні форми, так і нормативні чинники, спрямовані на трансформацію існуючих умов [6, с. 36].

Ще один істотний аспект пов'язаний з виявленням трьох типів знання – системного, орієнтаційного та трансформативного, об'єднаних в єдиній пізнавальній моделі проекту.

Системне знання спрямоване на подолання труднощів, які виникають в умовах невизначеності, тобто ситуацій, коли брак знань про проблему або складності інтерпретації призводять до розходження оцінок, необхідних для діяльності. Невизначеність системних знань в трансдисциплінарності ініціює пошук нових шляхів, спрямованих на подолання ситуацій, які приводять у глухий кут під час дослідницького процесу. Орієнтаційне знання дозволяє визначити пріоритети дослідницького процесу, прийняти до уваги різноманіття соціальних цілей і позицій наукового дискурсу і співвіднести їх з установкою на досягнення загального блага. Трансформативне знання фокусується в першу чергу на етапі реалізації результатів.

Трансдисциплінарний підхід демонструє взаємну залежність вище означених форм знання, виходячи з якої визначається потреба в когнітивних ресурсах і з'ясовуються важливі соціальні практики.

Ефективність кожного етапу дослідження і всього дослідження в цілому пов'язана з

урахуванням двох важливих чинників: рекурсії і контекстуалізації. Рекурсія на кожному етапі дослідження є способом перевірки базових припущень і модифікації всього дослідження в цілому на основі аналізу критичних оцінок учасників проекту, при утриманні інтенцій на зменшення складності ідентифікованої і структурованої проблеми [6, с. 43].

Контекстуальна рамка трансдисциплінарного дослідження сформована дисциплінарним і позадисциплінарним знанням, яке в єдиній перспективі утримує прагматичні, когнітивні, цільові та ціннісні параметри. Особливу увагу контекстуальній ідентифікації проблеми приділяє Х. Новотні в рамках концепції «другого типу» виробництва знання. З її точки зору, контекстуалізація не тільки фактор формування трансдисциплінарних досліджень, а й індикатор переходу до нового типу науки, який змушує переосмислити її традиційну дисциплінарно-організовану структуру [див.: 5].

Контекстуалізація в трансдисциплінарному дослідженні передбачає: 1) виявлення зв'язку проблематики з дисциплінарним знанням; 2) пошук релевантних досліджень. З огляду на те, що трансдисциплінарність характерна для нових методів дослідження, вирішення другого завдання може зіткнутися з труднощами. Більше того, існують об'єктивні складності ідентифікації досліджень як трансдисциплінарних, оскільки автори наукових публікацій не завжди достатньо відображають інформацію про методологію дослідження, фокусуючись переважно на отриманих результатах [6, с. 45-47].

Базові параметри досліджень, розроблені швейцарськими дослідниками, виступають також теоретичними інструментами ідентифікації трансдисциплінарності на основі чотирьох критеріїв: інтеграція дисциплінарних парадигм; спільне дослідження; увага до проблем життєвого світу; пошук єдності знання [6, с. 70].

Першу групу складають підходи, в яких трансдисциплінарність доповнює трактування міждисциплінарності участю представників суспільства. Наприклад, Р. Лоуренс, розглядаючи дисциплінарну організацію науки, яка склалася на сьогоднішній день, пов'язує міждисциплінарність з поєднанням дисциплінарних моделей знання, що утримують встановлені концепції і методи. У той же час трансдисциплінарність передбачає синтез дисциплінарного знання з ноу-хау непрофесіоналів. В результаті виникає знання, що сприяє «розширенню уявлення про суб'єкта і розвитку нових теорій. Трансдисциплінарність – шлях досягнення інноваційних цілей, кращого розуміння і синергії нових методів» [3, с. 488-489].

Другий варіант розуміння трансдисциплінарності звертається до специфіки проблеми, яка виникає в сфері життєвого світу, і потім ініціює наукові пошуки для її вирішення. Прикладом такого підходу може слугувати позиція Кеттер і Бальсігер. «Як тільки дана проблема виникає за межами наукового контексту і потребує

вирішення у формі об'єднання вчених і практиків, термінологічно доречним є використання терміну трансдисциплінарність» [2, с. 102].

Третій підхід трактування трансдисциплінарності пов'язаний зі спробою переосмислення дисциплінарної організації знання і затвердження моделей, що відповідають оцінці та аналізу проблем життєвого світу. Наприклад, Міттельштас розмірковує про асиметрію в пізнанні комплексних проблем, перш за все пов'язаних з навколишнім середовищем, енергетикою і здоров'ям. Можливості подолання спеціалізації і диференціації наукового знання він бачить в науковому мисленні в рамках трансдисциплінарного підходу, що дає потенціал для розвитку інтегративної ідеї знання, в якій єдність знання зумовлено не єдністю комплексу теоретичного знання, а спільністю на рівні дослідницьких програм [див.: 4].

Четвертий підхід до феномену трансдисциплінарності також мотивований зв'язком з проблемами життєвого світу і рухається до пошуку фундаментальних структур знань, які об'єднують різні проблеми і дисципліни з метою розширення потенціалу використовуваних методів. Варіантом такого підходу може служити ідея посередницької ролі трансдисциплінарності, яка включає: 1) визначення складності дослідницьких об'єктів і проблем; 2) визначення епістемологічних позицій; 3) вибір операціональних концептів; 4) детальну розробку дослідницьких стратегій; 5) поєднання дослідницьких методів і 6) створення пояснюючих теоретичних структур [1, с. 475].

Висновки. Методологічний напрям є одним з домінуючих у західноєвропейських трансдисциплінарних дослідженнях. Він представлений у розробках Центру трансдисциплінарних досліджень Швейцарської академії наук. Представники даного підходу визначають трансдисциплінарність як форму інтеграції знання, орієнтовану на проблеми життєвого світу і яка передбачає відкритість наукової інформації широкій публіці. На відміну від французького центру трансдисциплінарних досліджень (CIRET), який розробляє онтогносеологічний підхід, центр Швейцарської академії наук розвиває – методологічний, в основі якого лежать наступні принципи: зменшення складності, досягнення ефективності через контекстуалізацію, досягнення інтеграції в процесі відкритих дискусій, розвиток рефлексивності через рекурсивність. Основна мета трансдисциплінарного дослідження, на думку швейцарських теоретиків, реалізується шляхом ідентифікації відповідної проблематики, врахування складності, різних перспектив взаємозв'язку абстрактного і локального знання, а також практик, спрямованих на досягнення загального блага та інтеграції різних когнітивних і ціннісних перспектив за допомогою включення зацікавлених соціальних акторів в дослідження. Евристичність методологічних розробок Швейцарської школи демонструє більш, ніж десятирічний досвід реалізації трансдисциплінарних проектів в забезпеченні сталого розвитку.

Список використаних джерел

1. Depres C., Brais N., Avellan S. Collaborative planning for retrofitting suburbs: Transdisciplinarity and intersubjectivity in action. *Futures*. 2004. Vol. 36, №4. P.471-486.
2. Kotter R., Balsiger P.W. Interdisciplinarity and transdisciplinarity. A constant challenge to the sciences. *Issues in integrative studies*. 1999. №17. P.87-120.
3. Lawrence R.J. Housing and health: from interdisciplinary principles to transdisciplinary research and practice. *Futures*. 2004. Vol.36, №4. P.487-502.
4. Mittelstrass J. Enzyklopädie philosophie und wissenschaftstheorie. 4 Vols. Stuttgart: Metzler, 1996. 329 p.
5. Nowotny H. Real science is excellent science - how to interpret post- academic science, Mode 2 and the ERC. *Journal of science communication*. 2006. Vol.5, №4. P.1-3.
6. Pohl C., Hirsch Hadorn G. Methodological challenges of transdisciplinary research. *Natures Sciences Sociétés*. 2008. Vol.6, №1. P.111-121.
7. Pohl C., Hirsch Hadorn G. Principles for Designing Transdisciplinary Research – proposed by the Swiss Academies of Arts and Sciences. München: oekom verlag, 2007. 124 p.

References

1. Depres C., Brais N., Avellan S. (2004). Collaborative planning for retrofitting suburbs: Transdisciplinarity and intersubjectivity in action. *Futures*, 36 (4), 471-486 [in English].
2. Kotter R., Balsiger P.W. (1999). Interdisciplinarity and transdisciplinarity. A constant challenge to the sciences. *Issues in integrative studies*, 17, 87-120 [in English].
3. Lawrence R.J. (2004). Housing and health: from interdisciplinary principles to transdisciplinary research and practice. *Futures*, 36 (4), 487-502 [in English].
4. Mittelstrass J. (1996). Enzyklopädie philosophie und wissenschaftstheorie. 4 Vols. Stuttgart: Metzler [in English].
5. Nowotny H. (2006). Real science is excellent science - how to interpret post- academic science, Mode 2 and the ERC. *Journal of science communication*, 5 (4), 1-3 [in English].
6. Pohl, C., & Hadorn, H.G. (2007). Principles for Designing Transdisciplinary Research – proposed by the Swiss Academies of Arts and Sciences. München: oekom verlag [in English].
7. Pohl, C., Hadorn, H.G. (2008). Methodological challenges of transdisciplinary research. *Natures Sciences Sociétés*, 6 (1), 111-121 [in English].

УДК 172.4:342.725

**МОВА ТА ІСТОРИЧНА СПРАВЕДЛИВІСТЬ:
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ****LANGUAGE AND HISTORICAL JUSTICE:
A SOCIO-PHILOSOPHICAL ASPECT****Лісіцин В. В.,**

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільно-гуманітарних дисциплін, Запорізький обласний інститут післядипломної педагогічної освіти (Запоріжжя, Україна),
e-mail: lisitsinvv@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0620-3733>

Lisitsyn V. V.,

PhD, associate professor of the department of department of philosophy and social and humanities sciences, Zaporozhye regional institute after degree pedagogical education (Zaporozhye, Ukraine),
e-mail: lisitsinvv@gmail.com,
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0620-3733>

Здійснюється соціально-філософський аналіз державної політики, що призводила до виникнення мовних протиріч в період перебування українського народу у складі інших держав. Висвітлюється питання впливу мовного чинника на історичний розвиток міноритарних груп населення країни. Розглядаються сучасні підходи щодо забезпечення захисту мов меншин та оптимізації міжетнічної комунікації, які закріплені Європейською хартією регіональних мов або мов меншин. Визначаються умови, що дають можливість врегулювати відносини, пов'язані з використанням і розвитком міноритарних та мажоритарних мов, на засадах справедливості.

Робиться висновок про необхідність забезпечення державою права вільного використання і розвитку всіх мов, якими спілкуються її громадяни, а також про можливість надання переваг мові міжетнічного спілкування, за умови, що це буде здійснюватися в інтересах кожної сторони мовних відносин.

Ключові слова: мовна політика, мовні протиріччя, справедливе врегулювання мовних відносин, міноритарна мова, мова міжетнічної комунікації.

An socio-philosophical analysis of state language policy, which led to the emergence of language contradictions in the past of the Ukrainian people is presented. The topic in question reflects the impact of the language issue on the development of ethnic minorities. A particular attention was paid to characteristics of actions state parties can take to protect and promote historical regional and minority languages in accordance with The European Charter for Regional or Minority Languages. The article defines the conditions that allow regulating language relations in accordance with the principles of justice.

The analysis leads to the following conclusions: the state must protect the right to the free use and development of all the languages spoken by its citizens; the dominant position of the language of interethnic communication is allowed provided that it is beneficial to each participant of interaction.

Keywords: linguistic justice, language policy, language conflicts, minority language, language of interethnic communication.

Постановка проблеми та її актуальність.

Мова та справедливість здатні відігравати важливу роль у забезпеченні комунікації між людьми. Однак, в історії траплялися ситуації, коли мова починала суперечити справедливості, і переставала виконувати інтегративну функцію. Це відбувалося тоді, коли суб'єкти мовної політики намагалися використовувати зазначену соціальну цінність в якості засобу асиміляції. Прагнучи об'єднати різні етнічні групи за допомогою нав'язування їм певної мови, носії державної влади

викликали обурення та посилювали протистояння, тобто досягали протилежних результатів. Невідповідність мети і засобів в мовному питанні є філософською проблемою, без вирішення якої не можна досягнути справедливості і зняти існуючі у цій сфері протиріччя. Мовна проблема була актуальною для українського суспільного життя в період перебування України у складі інших держав і не втратила своєї нагальності до тепер. Прийняття Закону «Про освіту» (2017 р.) та Закону «Про забезпечення функціонування української мови як державної» (2019 р.) викликало суперечливу реакцію як в середині країни, так і за її межами. Перед кожними виборами які-небудь політичні сили в Україні починають розігрувати мовну карту, що говорить про важливість цього питання і про його невіршеність у відповідності до принципів справедливості.

Аналіз досліджень і публікацій. Про різні аспекти історії розвитку української мови писали вітчизняні мовознавці Мартин Феллер, Юрій Шевельов, Микола Тимошик, Микола Лесюк, Віктор Павлович Кубайчук, Любов Мацько, Віра Христенко.

Правові основи вирішення проблем, що стосувалися як української мови, так і мов національних меншин, стали сферою наукових інтересів Юрія Прадіда. Серед дослідників, які останніми роками в Україні займалися питаннями соціолінгвістики можна виділити Галину Яворську, Володимира Скляра, Ларису Масенко, Марію Олікову, Роксолянну Зорівчак, Світлану Швачко та ін.

Зарубіжними вченими, які висвітлювали соціолінгвістичну проблематику та досліджували державну мовну політику, є Роджер Т. Белл, Альберт Бастардас-Боада, Елана Шохамі, Володимир Алпатов.

Сучасні наукові розвідки, присвячені розгляду теоретичних моделей мовної справедливості та соціально-економічних наслідків мовної політики, опублікували Мишель Газзолі, Торстен Темплін, Бенгт-Арне Вікстрем.

Розвідки вітчизняних та зарубіжних мовознавців підготували теоретичну та емпіричну базу для філософського осмислення питання про історичне значення справедливого врегулювання мовних відносин.

Мета статті: на основі соціально-філософського аналізу державної політики, що призводила в минулому до виникнення мовних протиріч, визначити можливість справедливого врегулювання відносин, пов'язаних з використанням і розвитком мов різних етнічних груп багатонаціональної держави.

Виклад основного матеріалу. Кожне державне утворення зацікавлене розвивати єдину офіційну мову з метою забезпечення певної гомогенності та інтеграції різних груп громадян. Адже «суспільство, – як зазначав Еміль Дюркгейм, – може вижити лише тоді, коли між його членами існує значний ступінь однорідності» [4, с. 214]. З позиції збереження цілісності державного

організму це виглядає доцільним і виправданим. Уніфікація мови традиційно вважається одним із потужних чинників інтеграції. Але цей процес може призводити до гальмування у розвитку мови національних меншин або повної мовної асиміляції. Обмеження можливості виявляти свою самобутність та здійснювати культурну самореалізацію сприймається як спроба позбавити права на самостійне історичне буття і не може не викликати обурення з боку сторони, на яку здійснюється асиміляційний вплив.

Несправедливість уніфікаційних прагнень влади іноді посилюється тим, що меншини безпідставно звинувачуються у сепаратизмі та відсутності реальних ознак окремого народу. Їх прагнення до національного самовизначення проголошують штучними і породженими діями якихось зовнішніх сил. Історичним прикладом цього є події, пов'язані з обмеженням українського друкованого слова, що відбувалися в Російській імперії протягом II половини XIX ст. У 1863 р. міністр внутрішніх справ Петро Валуєв відправив до територіальних цензурних комітетів таємне розпорядження, яке увійшло в історію під назвою «Валуєвський циркуляр», і в якому наказувалося призупинити видання релігійних, навчальних і освітніх книг, написаних «малоросійською», тобто українською мовою. Необхідність таких дій пояснювалася тривожним становищем суспільства, схвилюваного політичними подіями, а також тим, що «ніякої особливої малоросійської мови не було, немає і бути не може» [7, с. 33].

Прийняття імператорського указу 1876 р. продовжило політику утисків рідної для українців мови. Цим актом заборонялося українською мовою видавати оригінальні твори і перекладати з іноземних мов, ввозити з-за кордону україномовні видання, ставити театральні постановки, організовувати публічні читання, здійснювати навчання рідною мовою навіть у початкових школах. Його прийняттю передувало обговорення даного питання на нараді 1875 р., що проводилася за участі міністра народної освіти, обер-прокурора Св. Синоду та головного начальника III відділення Власної Імператорської Канцелярії, а також голови Київської Археографічної Комісії Михайла Юзефовича. Під час обговорення питання про небезпечність українофільської пропаганди М.Юзефович назвав ідею малоруської самобутності «вигадкою австрійсько-польської інтриги, яка не мала ґрунту в історії та душі малоросійського народу» [7, с. 35].

Безпідставність тверджень про те, що українська не є окремою мовою, була доведена не лише українськими, але й російськими діячами науки. Відомий філолог, славіст, історик Ізмаїл Срезневський ще в 1834 р. писав: «У теперішній час, здається, вже ні для кого і ні для чого доказувати, що українська мова (або, як люблять називати інші, малоросійська) є мовою, а не говором російської чи польської, як доказував дехто; і багато хто впевнений, що ця мова є однією з найбагатших слов'янських мов» [9, с. 97].

На початку XX ст. свої критичні зауваження щодо вищезазначених положень, якими обґрунтовувалася необхідність обмежень українського друкованого слова, зробили авторитетні російські фахівці. В 1905 р. була оприлюднена доповідь Комісії з питання про скасування утисків малоросійського друкованого слова. Діячі Імператорської Академії Наук на підставі наукового аналізу доводили, що утиски української мови не могли бути викликані якими б то не було загрозливими єдності Росії прагненнями XIX ст., ані в перші роки XX ст.

Спростовуючи твердження про те, що окремої української мови ніколи не існувало, члени Комісії наголошували, що поділ населення давньої Русі на північноруську, середноруську та південноруську групи племен існував від початку давньоруської історії, а віддаленість їх говорів мала місце у домонгольський період і значно посилювалася у наступні часи [7, с. 14].

У доповіді Комісії зверталася увага на те, що заходи з обмеження української мови не лише завадили розвитку української літератури, але негативно вплинули на освіту дітей України та ускладнили розповсюдження на зрозумілій для місцевих селян мові корисних знань щодо ведення господарства [7, с. 27]. А це означає, що від імперської мовної політики страждала вже не лише культура, але й економіка. Агосподарська відсталість регіонів не може не позначитися і на загальному стані економіки держави. Виходить, що вчинивши історичну несправедливість щодо українців, російська влада опосередковано погіршила умови розвитку імперії у цілому. Академія Наук Російської імперії, ознайомившись з доповіддю Комісії, прийшла до висновку про необхідність припинення утисків української друкованої мови саме через те, що вони невігдно відбиваються на інтересах всього російського народу.

Події, які відбулися після прийняття розпорядження 1863 р. та указів 1876 і 1881 р., засвідчили, що вони викликали реакцію протилежну за ту, на яку розраховували в столиці митрополії. Замість гальмування сепаратистських та революційних рухів серед українців мовна політика посилювала їх активізацію. Повною мірою справдилися слова московського публіциста Михайла Каткова, які той написав щодо намірів боротися з українофільством ще у 1863 р.: «Гоніння і переслідування можуть з дрібниць створити серйозну справу; гоніння і переслідування, як свідчить досвід усіх століть, здебільшого порушували життя і силу в тому, що саме по собі не мало ані життя, ані сили» [Цит. за: 7, с. 20]. На підставі вищезазначеного можна зробити висновок про те, що намагання центральної влади перешкодити процесу самовизначення підвладних народів за допомогою мовних заборон, обмежують можливість для такого руху, але збільшують відповідну необхідність для нього. Оскільки до передумов виникнення і розгортання рухів людей відносяться як можливість, так і необхідність, то зменшення однієї з них, що супроводжується збільшенням іншої, не може бути ефективним засобом для гальмування.

Протиріччя між прагненням держави забезпечити мовну уніфікацію та бажанням меншин зберегти і розвивати свої власні мови не вирішене в багатьох країнах до нашого часу. Демократичні європейські держави намагаються знайти формулу, яка дозволить узгодити інтереси усіх зацікавлених сторін та забезпечить можливість для одночасної реалізації і права держави на самозбереження, і права нетитульних народів на культурну самореалізацію. 5 листопада 1992 року в Страсбурзі була ухвалена Європейська хартія регіональних мов або мов меншин (ЄХРМ). Члени Ради Європи, які підписали Хартію, визнали використання регіональної мови або мови меншини у приватному та суспільному житті невід'ємним правом цих груп населення, і зобов'язалися здійснювати рішучі дії, спрямовані на розвиток регіональних мов та мов меншин з метою їх збереження. В статті I частини I Хартії, присвяченій визначенням ключових понять, терміном «регіональні мови або мови меншин» названі мови, які традиційно використовуються в межах певної території держави групою громадян цієї держави, що за своєю чисельністю менша, ніж решта населення цієї держави. Такі мови відрізняються від офіційної мови (мов) цієї держави і не є діалектами офіційної мови чи мовами мігрантів.

В частині III Хартії визначено, що використання регіональних мов або мов меншин має заохочуватися на всіх рівнях освіти, в судочинстві, в адміністративних справах та у сфері послуг, в засобах масової інформації і культурній діяльності, в економічному та соціальному житті. Але, це слід робити в тих районах, де кількість мешканців, що їх вживають, виправдовує таке використання. Якою має бути кількість або відсоток носіїв недержавних мов для того, щоб надання їм зазначених прав стало виправданим, в тексті документу не вказано. Замість визначення чітких показників, державам пропонується діяти «у міру розумної можливості» [5].

Піклуючись про інтереси тих, хто в державі складає меншість, укладачі Хартії не забули і про інтереси держави в цілому. У Преамбулі до документу підкреслено, що охорона та розвиток цих мов «не повинні зашкоджувати офіційним мовам і необхідності вивчати їх» [5]. Багатомовність та культурне розмаїття визнаються такими, що сприяють розвитку культурного багатства і традицій в Європі, але вони мають забезпечуватися «в рамках національного суверенітету і територіальної цілісності» [5]. Небажання якоїсь частини населення вивчати належним чином державну мову може вважатися такою ж несправедливістю, як і небажання держави дати можливість своїм громадянам, що відносяться до міноритарних етносів, спілкуватися між собою рідною мовою в різних сферах своєї життєдіяльності. Таким чином, у відповідності до положень Європейської хартії регіональних мов або мов меншин, дієвим засобом вирішення мовного питання має бути створення оптимальних умов для розвитку як офіційних, так і неофіційних, як мажоритарних, так і міноритарних мов.

Слід зазначити, що запропонований Хартією варіант вирішення мовного питання був підтриманий не всіма впливовими демократичними державами в Європі. Конституційна рада Франції своїм рішенням від 15 червня 1999 р встановила, що Європейська хартія регіональних або меншинних мов містить положення, які суперечать Конституції країни. Івон Больман в книзі «Мовні війни в Європі» зазначає, що Хартія зазіхає на конституційні принципи неподільності Республіки та єдності французького народу, розпалює конфлікти «національностей», сприяє перетворенню вільних і рівних індивідуумів на незначних представників етнічних груп у «федеральній Європі регіонів». Цей документ створює передумови для розбудови «нової європейської імперії». Він є німецькою машиною війни проти Франції та її неетнічного розуміння громадянства [2, с. 11, 49].

Навіть якщо запропоновані засоби поєднання інтересів цілого та його частин не є ідеальними, можна стверджувати, що намір захистити меншини і надати їм права на збереження власних мов виглядає справою цілком справедливою. Це дає можливість мати власне історичне буття відносно невеликим народам і зберігає культурне різноманіття людства в цілому, а різноманіття, є одним з головних показників життєздатності не лише біологічних, але й соціальних систем.

Українська держава демонструє своє розуміння важливості збереження культурної різноманітності та створення умов для розвитку мов всіх народів, що входять до її складу. Влада, ратифікувавши Хартію, взяла на себе зобов'язання захищати регіональні мови або мови меншин. Проте, мовна ситуація, що склалася в Україні, відрізнялася від становища, що існувало в цьому питанні в західноєвропейських країнах. Автори книги «Мовна політика та мовна ситуація в Україні», що була видана в 2010 р. за редакцією німецького славіста і мовознавця Юліане Бестерс-Дільгер з Фрайбурзького університету, звернули увагу на те, що «Немає жодної іншої європейської країни, де мова етнічної меншини набула б такого ж поширення, що й державна мова, – а державна була б на певних територіях мовою меншості населення» [13, с. 332]. Причину цього дослідники бачать в історичному минулому українського народу, коли здійснювалися заходи, спрямовані на знищення його рідної мови та нав'язування мови панівних народів.

Найбільші дискусії у незалежній Україні виникають щодо статусу і умов розвитку російської мови, але статистичні дані та результати соціологічних опитувань свідчать, що захисту і підтримки потребує також мова, яка офіційно визнана державною. Несправедливою можна вважати ситуацію, коли 62% населення України вважають українську мову рідною, але спілкуються нею вдома та на роботі лише 42-44% громадян країни [6]. Виходить, що значна кількість тих, хто ідентифікує себе як українці, не розмовляють материнською мовою. У використанні рідної мови громадянами України, які вважають себе

етнічними росіянами, подібного дисбалансу не спостерігається. Рідною російську мову вважають 36%, а спілкуються нею 35-36% [6].

Отже, історична несправедливість відносно мови полягає у тому, що через несприятливі умови попереднього або сучасного розвитку велика група людей в державі не має можливості, або не бажає говорити рідною мовою. Проведення політики, яка забезпечить кожному можливість вільно спілкуватися материнською мовою з представниками свого етносу, є справедливою з будь-якої точки зору, оскільки вона відновлює баланс між тим, що має бути (що є природним) і тим, що є у дійсності. Баланс, паритет, відповідність є сутнісними визначеннями справедливості, а їх порушення сприймається як несправедливість, і призводить до невдоволення та ворожнечі.

Проте, створення умов, коли представники одного етносу стануть спілкуватися між собою рідною мовою, не вирішить остаточно мовної проблеми, оскільки без відповіді залишається питання: якою мовою мають спілкуватися між собою представники різних етносів однієї багатонаціональної держави? Міжнародні організації та прийняті ними документи не визначають і не можуть визначати те, яку мову слід визнати міжетнічною, офіційною або державною в кожній конкретній країні, і скільки таких мов там необхідно запровадити.

Досліджуючи ситуацію, коли в контакт вступають носії різних материнських мов, Володимир Алпатов виявив вісім можливих стратегій спілкування: 1) відмова від комунікації; 2) комунікація без мови; 3) комунікація з використанням кожною стороною власної материнської мови; 4) комунікація з перекладачем; 5) рівноправна двомовність; 6) використання сторонами класичної або міжнародної мови, що не є материнською для кожної з них; 7) спілкування чужою для обох співрозмовників мовою, яка належить колишнім колонізаторам, більш впливовій сусідній державі або найбільш чисельному в країні етносу; 8) спілкування мовою одного зі співрозмовників [1, с. 15-20]. На думку дослідника, з якою важко не погодитися, у сучасному суспільстві, включаючи радянське і пострадянське, провідну роль відіграють стратегії 7 і 8 (в міждержавному спілкуванні також 4), а решта ситуацій має маргінальний характер [1, с. 20].

Хоча на внутрішньодержавному рівні найбільшу роль відіграють два останні варіанти, можна стверджувати, що принципам справедливості більше відповідають стратегії №5 та 6. Рівноправне використання співрозмовниками мови один одного або спілкування сторонньою для них світовою мовою здатне забезпечити потребу у взаєморозумінні та уникнути становища, в якому хтось із учасників спілкування може відчувати лінгвістичну або етнічну неповноцінність. Однак реалізація зазначених стратегій є найбільш складним варіантом вирішення мовного питання, який для багатьох сучасних країн, зокрема і пострадянських, здається малоімовірним.

Питання запровадження двомовності або багатомовності сьогодні активно обговорюється в Україні і має багато прихильників та опонентів. Відоме висловлювання «Скільки мов ви знаєте, стільки окремих людей ви варті», що приписується імператору Священної Римської імперії Карлу V, виразно свідчить на користь вивчення і використання якомога більшої кількості мов. Однак використання двох або більше мов в освіті може мати не лише позитивні наслідки. Український мовознавець XIX ст. Олександр Потебня в роботі «Мова і народність» зазначав, що в ранньому віці знання двох мов не означає посідання двох систем змалювання і передачі того самого кола думок, а роздвоює це коло, наперед утруднюючи досягнення цілісності світогляду і перешкоджаючи науковій абстракції. Якщо мова школи відмінна від мови сімейства, то, на думку вченого, слід очікувати, що школа і сімейне життя не будуть приведені в гармонійні відносини, але будуть стикатися і боротися один з одним [8, с. 15].

Розглядаючи погляди свого попередника, авторитетний дослідник української, російської та інших слов'янських мов Леонід Булаховський звернув увагу на те, що концепція двомовності О.Потебні не є беззаперечною, і що не всі мовознавці й психологи XX ст. поділяли її як в теоретичному плані, так і в практиці учбової політики. Л.Булаховський не погодився з тим, що кількість мов перешкоджає розвитку абстрактного мислення, оскільки відхід від одномовності веде до звільнення мовної форми від конкретного змісту і таким чином більше сприяє виробленню абстракцій. В питанні щодо негативного впливу двомовності на цілісність світосприймання мовознавець XX ст. змушений був визнати правоту вченого, який вивчав цю проблему століттям раніше [3, с. 288].

Супротивники раннього вивчення двох і більше мов були і серед іноземних науковців. Досліджуючи в 20-х роках XX ст. дітей, що опановували рідну кельтську мову одночасно з англійською, науковці Великої Британії прийшли до висновку, що одномовні діти восьми-одинадцяти років перевершують двомовних однолітків влучнішим вибором слів, здатністю висловлюватись, досконалістю мислення. Крім того, було визначено, що у двомовних дітей спостерігається гірше володіння правою рукою [3, с. 287-288]. В громадській думці США дотепер панують уявлення про зв'язок двомовності з бідністю і відсталістю. Саме в цій країні намагалися експериментально довести, що більш благотворний вплив на розвиток особистості має одномовність [1, с. 13].

Якщо розглядати питання бі- або полілінгвальності в аспекті соціальному, то можна зазначити, що абсолютної рівнозначності та рівноправності мов майже ніде не існує. Рівноправ'я зазвичай буває лише формальним. Приміром в період існування союзу Чехословаччини чеські та словацькі мови юридично були рівноправними, але словацька мова на відміну від чеської фактично була регіональною. Двомовність головним чином

була властива для словаків, а спілкування чехів зі словаками майже завжди здійснювалося чеською. Сучасний російський філософ Асієт Шадже, аналізуючи сучасну мовну ситуацію в республіках Російської федерації, змушена була констатувати: «На жаль, можна зустріти російських (а також представників інших національностей), які вирости і прожили все своє життя в Адигеї, але так і не опанували адигейської мови хоча б на побутовому рівні» [12, с. 120].

Аналогічне становище донедавна спостерігалось й в Україні. Певні групи населення країни і сьогодні виступають за визнання двомовності на державному рівні не заради того, щоб зберегти материнську мову, а для того щоб не вчити української. Небажання деяких меншин вивчати офіційні мови держав, що утворилися на теренах колишнього СРСР, зокрема пояснюється тим, що частина російськомовних громадян досі вважає нинішню ситуацію тимчасовою, сподіваючись на відновлення Союзу в тому або іншому вигляді і тому не бажає пристосовуватися до ситуації [1, с. 172]. Якщо врахувати, що колишня митрополія демонструє нові імперські прагнення, а її керівник називає розпад Радянського Союзу найбільшою геополітичною катастрофою ХХ століття та стверджує, що «Україна - це навіть не держава» [10, с. 203], стає зрозумілим, чим підживлюються сподівання тих, хто ностальгує за минулим.

Вплив політичного чинника в багатьох випадках є головним фактором, який заважає справедливому вирішенню мовного питання. Носії влади, котрі засобом нав'язування або заборони якихось мов прагнуть зміцнити єдність держави, не враховують, що не мова об'єднує людей, а взаємодія. Мова лише сприяє взаємодії. Певна єдність може існувати навіть серед людей, що розмовляють різними мовами, якщо вони мають загальну мету і спільні інтереси. Приміром є швейцарці, не маючи спільної для всіх мови, не перестають бути єдиним народом, оскільки їх єдність ґрунтується не на однаковості етнічних властивостей, а на взаємозалежності, подібності умов життя та прагнень.

У випадках, коли соціальні або економічні чинники стоять на заваді взаємодії між різними регіонами чи верствами населення, мова не зможе забезпечити згуртованість навіть серед тих, хто не має мовних відмінностей. Північноамериканські колонії мали багато спільного з Англією у мові, релігії та інших складових духовної культури, проте у XVIII ст. вони виборили право на самостійне існування, оскільки залежність від митрополії гальмувала їх суспільний розвиток.

В 20-х роках ХХ ст. у Радянському Союзі проводилася політика коренізації, що передбачала надання офіційного (а інколи — й панівного) статусу національним мовам і на практиці означала дерусифікацію населення об'єднаних з Російською федерацією республік. Однак це не викликало тоді сплеску сепаратизму. Потім ця політика була згорнута і влада зробила все, щоб максимально зросійшити національні меншини. Однак це

не врятувало єдності, а стало однією з причин її послаблення та руйнування. Саме тоді, коли русифікація досягла свого апогею і в республіках запанувала мова центру, стався розпад союзної держави. Значну роль у процесі дезінтеграції відіграла Україна. Влада Російської імперії, а потім Радянського Союзу, побоювалася, що самотність українців буде підштовхувати їх до сепаратизму, тому доклали багато зусиль аби її нівелювати. Проте український народ проголосував за незалежність не тоді, коли був українізованим, а тоді, коли його рідна мова майже повністю була витіснена з офіційної сфери життєдіяльності республіки. Отже володіння спільною для всіх мовою не може забезпечити єдність держави там, де для існування відцентрових рухів є вагомі соціальні, економічні та політичні причини.

Спроби використати мову не в якості засобу для полегшення взаєморозуміння людей та оптимізації їх взаємодії, а в якості фактору уніфікації і засобу боротьби з сепаратистськими прагненнями, дуже часто призводять до того, що мова починає виконувати не інтегруючу, а роз'єднувальну роль. Слід зазначити, що подібні вияви в історії людства траплялися доволі часто. «Хоча інституція мови виникла як засіб комунікації між людьми, — писав відомий дослідник минулого Арнольд Тойнбі, — її соціальний вплив на історію людства досі діяв у протилежному напрямку — тобто більше розділяв людський рід, аніж об'єднував його» [11, с. 454].

Навіть, якщо вдасться відійти від політизації мовного питання, дуже важко буде знайти такий варіант його вирішення, який був би одночасно ефективним з точки зору забезпечення комунікації, реалістичним та справедливим. Єдина офіційна мова є кращим засобом для здійснення спілкування і не вимагає значних зусиль в опануванні. Однак вона ставить в привілейоване становище ті групи населення, для кого ця мова є рідною. Двомовність та багатомовність менше сприяють комунікації і більш складні щодо практичної реалізації. Хоч вони і дозволяють уникнути ситуації домінування одного етносу над іншими, проте не відповідають повною мірою імперативам справедливості, оскільки не можуть гарантувати мовного рівноправ'я всім етносам, що населяють країну.

Зняти мовне протиріччя можна, якщо орієнтуватися не на повне рівноправ'я, а на інтереси кожного. Автор книги «Теорія справедливості» Джон Ролз сформулював основний принцип цього надважливого регулятора людських відносин наступним чином: «Всі соціальні цінності — свобода та сприятливі можливості, статки і багатства, соціальні основи самоповаги — все це має бути порівну розподілено, окрім тих випадків, коли нерівне розподілення будь-якої, або всіх цих цінностей є більш вигідним для кожного» [14, с. 54]. Застосувавши цей підхід до мови, можна зробити висновок, що мовним рівноправ'ям дозволяється поступитися, якщо від цього у підсумку виграють усі. Коли національні меншини в Україні відчуватимуть, що забезпечення функціонування української мови як державної, з

одного боку, не означатиме обмеження розвитку їх рідних мов, не загрожуватиме їх національній ідентифікації та не принижуватиме їх гідності, а з іншого – дасть можливість через оволодіння українською мовою здобувати високоякісну освіту, знайомитися з художньою і науковою літературою, творами кінематографу та театрального мистецтва найвищого світового рівня, а також само-реалізуватися в україномовному просторі як успішним особистостям, то вони навряд чи будуть сприймати домінування мажоритарної мови, як прояв кричущої несправедливості. Якщо ж етнічні групи, котрі складають меншість, не бачитимуть покращення свого загального становища від надання переваг мові найчисельнішого етносу, то їм здаватиметься, що по відношенню до них проводиться дискримінаційна мовна політика з усіма добре відомими в Україні історичними наслідками.

Висновки. Розгляд питання про виникнення мовних протиріч в колоніальному минулому українського народу дозволяє зробити висновок, що прагнення суб'єктів мовної політики багатонаціональної держави забезпечити її єдність засобом обмеження використання і розвитку мов міноритарних етнічних груп може супроводжуватися запереченням їх права на історичне буття, заважати їх культурному та економічному розвитку, і ставати одним із факторів необхідності здобуття ними політичної самостійності.

Справедливому вирішенню мовного питання в багатьох країнах дотепер заважає його надмірна політизація та переконання носіїв влади в тому, що єдність мови може бути гарантом цілісності держави. З метою подолання мовних протиріч демократичні європейські держави, до яких належить й Україна, взяли на себе зобов'язання усунути будь-які необґрунтовані розрізнення, виключення, обмеження або переваги, які стосуються використання регіональної мови або мови меншини, та які перешкоджають чи створюють загрозу її збереженню. Імперативи справедливості вимагають створення умов для забезпечення вільного використання і розвитку всіх мов, якими спілкуються громадяни держави та надання цим мовам рівних прав, за виключенням тих випадків, коли домінування мови або мов міжетнічної комунікації відповідає інтересам кожної сторони взаємодії.

Список використаних джерел

1. Алпатов, В., 2000. '150 языков и политика. 1917-2000: Социолінгвістическіе проблемы СССР и постсоветского пространства', Москва: Крафт+Институт Востоковедения РАН, 190 с.
2. Болман, І., 2007. 'Мовні війни в Європі: Європейська хартія регіональних або меншинних мов', пер. з фр. С. Гринцевич, Київ: К. І. С., 275 с.
3. Булаховський, Л., 1975. 'Вибрані праці в п'яти томах', Т. 1, Київ: Наук. Думка, 495 с.
4. Дюркгейм, Э., 1995. 'Социология. Ее предмет, метод, предназначение', пер. с фр. А. Гофман, Москва: Канон, 352 с.
5. Рада Європи, 1992. 'Європейська хартія регіональних мов або мов меншин', Офіційний портал

Верховної Ради України. Доступно: < https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_014 >. [10 Серпень 2019].

6. Бестерс-Дільгер Ю.(ред.), 2010. 'Мовна політика та мовна ситуація в Україні. Аналіз і рекомендації', Київ: Києво-Могилянська академія, 363 с.

7. 'Об отмене стеснений малорусского печатного слова', 1905. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 100 с.

8. Потебня, А., 2019. 'Поэтика. Избранные работы', Москва: Издательство Юрайт, 263 с.

9. Срезневський, І., 2013. 'Погляд на пам'ятки української народної словесності', Міфологія і фольклор. Загальноукр. наук.-освітній журнал, №1 (13), с. 97–104.

10. Стент, А., 2015. 'Почему Америка и Россия не слышат друг друга? Взгляд Вашингтона на новейшую историю российско-американских отношений', Москва: Манн, Иванов и Фербер, 464 с.

11. Тойнбі, А., 1995. 'Дослідження історії', Том 1, пер. з англ. В. Шовкун, Київ: Основи, 614 с.

12. Шадже, А., 1996. 'Национальные ценности и человек (социально – философский аспект)', Майкоп: Изд-во Адыгейского гос. ун-та, 168 с.

13. 'Языки общения украинцев: пресс-релиз, подготовленный по результатам исследованний кампании Research & Branding Group', 2012. Research & Branding Group. Доступно: <<http://rb.com.ua/blog/jazyki-obshhenija-ukraincev>>. [10 Серпень 2019].

14. Rawls, J., 1999. 'A Theory of Justice', Oxford: OxfordUniversity Press, 538 p.

References

1. Alpatov, V., 2000. '150 yazykov i politika. 1917-2000: Sotsiolingvisticheskie problemy SSSR i postsovetskogo prostranstva (150 Languages and Politics: 1917-2000. Sociolinguistic Problems of the USSR and the Post-Soviet Space)', Moskva: Kraft Institut Vostokovedeniya RAN, 190 s.
2. Bolman, I., 2007. 'Movni viiny v Yevropi :Ievropeiska khartiia rehionalnykh abo menshynnykh mov (Language wars in Europe: European Charter for Regional or Minority Languages)', per. z fr. S. Hryntsevych, Kyiv: K. I. S., 275 s.
3. Bulakhovskiy, L., 1975. 'Vybrani pratsi v piyaty tomakh (Selected Works: Volume Five)', T. 1, Kyiv: Nauk. Dumka, 495 s.
4. Dyurkgeym, E., 1995. 'Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie (The Rules of Sociological Method)', per. s fr. A. Gofman, Moskva: Kanon, 352 s.
5. Rada Yevropy, 1992. 'Ievropeiska khartiia rehionalnykh mov abo mov menshyn (European Charter for Regional or Minority Languages)', Ofitsiyniy portal Verkhovnoyi Rady Ukrainy. Dostupno: < https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/994_014 >. [10 Serpen 2019].
6. Besters-Dilger Yu.(red.), 2010. 'Movna polityka ta movna sytuatsiia v Ukraini. Analiz i rekomendatsii (Language Policy and Language Situation in Ukraine. Analysis and Recommendations)', Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademiia, 363 s.
7. 'Ob otmene stesneniy malorusskogo pechatnogo slova (On the abolition of the constraints of the Little Russian printed word)', 1905. Sankt-Peterburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 100 s.
8. Potebnya, A., 2019. 'Poetika. Izbrannyye raboty (Poetics. Featured Works)', Moskva: Izdatelstvo Yurayt, 263 s.
9. Sreznevskiy, I., 2013. 'Pohliad na pamiatky ukrainskoi narodnoi slovesnosti, Mifolohiia i folklor (A look at the sights of Ukrainian folk literature)'. Zahalnoukr. nauk.-osvitniy zhurnal, № 1 (13), с. 97–104.
10. Stent, A., 2015. 'Pochemu Amerika i Rossiya ne slyshat drug druga? Vzgl'yad Vashingtona na noveyshuyu istoriyu rossiysko-amerikanskih otnosheniy (Why America and Russia Do Not Hear Each Other?)', Moskva: Mann, Ivanov i Ferber, 464 s.
11. Toynbi, A., 1995. 'Doslidzhennia istorii (A Study of History)', Tom 1, per. z anhl. V. Shovkun, Kyiv: Osnovy, 614 s.

12. Shadzhe, A., 1996. 'Natsionalnyie tsennosti i chelovek (sotsialno –filosofskiy aspekt) (National values and people (socially-philosophical aspect)', Maykop: Izd-vo Adyigeyskogo gos. un-ta, 168 s.

13. 'Yazyki obscheniya ukrainsev: press-reliz, podgotovleniyiy po rezultatam issledovaniy kampanii Research & Branding Group (Languages of Ukraine: Press release on the results sociological research)', 2012. Research & Branding Group. Dostupno: <<http://rb.com.ua/blog/jazyki-obshheniya-ukraincev>>. [10 Serpen 2019].

14. Rawls, J., 1999. 'A Theory of Justice', Oxford: OxfordUniversity Press, 538 p.

УДК 130.1

**ИБН ТАЙМИЯ И АЛАВИТЫ (НУСАЙРИТЫ)
- ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС:
ВЛИЯНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИДЕЙ
НА СОВРЕМЕННУЮ ОБЩЕСТВЕННО-
ПОЛИТИЧЕСКУЮ СИТУАЦИЮ**

**ИБН ТАЙМІЯ І АЛАВІТИ (НУСАЙРИТИ) -
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС:
ВПЛИВ СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ІДЕЙ НА СУЧАСНУ
СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНУ СИТУАЦІЮ**

**IBN TAYMIYYA AND THE ALAWITES
(NUSAIRITY) - HISTORICAL AND
PHILOSOPHICAL DISCOURSE: THE INFLUENCE
OF MEDIEVAL IDEAS TO MODERN POLITICAL
SITUATION**

Маевская Л. Б.,
кандидат исторических наук, исследователь,
(Україна, Київ), e-mail: fat-agma@yandex.ru,
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3431-9074>

Маєвська Л. Б.,
кандидат історичних наук, дослідник,
(Україна, Київ), e-mail: fat-agma@yandex.ru,
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3431-9074>

Mayevskaya L. B.,
PhD in History, Researcher, (Ukraine, Kiev),
e-mail: fat-agma@yandex.ru,
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3431-9074>

Актуальность изучаемой проблемы обусловлена обострением религиозно-политической обстановки на Ближнем Востоке, а именно, в Ираке, Сирии и Северном Ливане. В основе обострения ситуации, лежат религиозно-политические противоречия, которые насчитывают почти тысячелетнюю историю. Основой сегодняшнего противостояния, являются напряженные взаимоотношения между суннитами и алавитами, которые имеют глубокие исторические корни. В нашем исследовании будет рассмотрено отношение Ибн Таймийи, которого некоторые причисляют к суннитским ханбалитским богословам к эзотерической, эклектической секте алавитов, которую исследователи относят к шиитам. В отечественной философии, истории, богословии подобных исследований обнаружено не было. Среди западных исследователей к изучению этой темы обратился Ярон Фридман и раскрыл ее в своем фундаментальном труде «Нусайриты-алавиты. Введение в религию, историю и идентичность ведущего меньшинства в Сирии», который вышел в Бостоне в 2010 году.

Основная цель нашей работы изучить отношение Ибн таймийи к алавитам. Рассмотреть его фетвы, направленные против этой этно-конфессиональной группы и проанализировать, как его концепция, разработанная на рубеже XIII-XIV вв., используется представителями радикально-экстремистских организаций, в том числе ИГИЛ для формирования своих идеологических установок. Для этого мы очертили следующий круг исследовательских задач:

изучить некоторые особенности религиозно-философских взглядов алавитов;

рассмотреть религиозные заключения (фетвы), Ибн Таймийи, направленные против этой религиозной группы;

проанализировать влияние Ибн Таймийи на группировку ИГИЛ. В том числе и в алавитском вопросе.

Так, как изучаемая проблематика, находится на стыке философии, религиоведения, истории, политологии и теологии, то для решения поставленных задач был использован методологический аппарат всех этих наук. Особый акцент, при проведении параллелей между деятельностью Ибн Таймийи и группировки ИГИЛ был сделан на исторических и философских методах. Также мы рассмотрели интерпретацию современными экстремистами теологического наследия Ибн Таймийи и подчеркнули, что оно не соответствует многим

положениям исламского вероучения. Особый, акцент был сделан, на том, что фетвы против алавитов, выпустил только Ибн Таймийа. На это указывает исследование Ярон Фридман.

В итоге мы пришли к выводу, что Ибн Таймийа выступил против алавитов и выпустил ряд религиозных заключений, в которых обвинил их в неверии и назвал врагами мусульман. Также было подчеркнуто, что он выпустил фетвы против алавитов, не имея достаточной информации об их вероучении, и путая их взгляды с воззрениями различных сект исмаилитов. Это связано с тем, что последние, обычно скрывают свое вероучение от непосвященных.

Также было отмечено, что религиозно-философские концепции средневековья оказывают решающее влияние на формирование идеологии современных террористических организаций. Фактически они не привнесли ничего нового в свою религиозно-философскую концепцию. Она была заимствована «как есть» у средневековых авторов и перенесена в наше время, в том, числе суннитско-алавитское противостояние, которое ныне, наблюдается в Сирии.

Ключевые слова: Ибн Таймийа, алавиты, нусайриты, ислам, сунниты, фетва, ИГИЛ, Сирия, Ливан.

Актуальність проблеми, яку досліджено у нашій роботі обумовлена загостренням релігійно-політичного стану на Близькому Сході, а саме, в Іраку, Сирії та Північному Лівані. В основі загострення ситуації, лежать релігійно-політичні протиріччя, які налічують майже тисячолітню історію. Основою сучасного протистояння, є напружені взаємини між сунітами та алавітами, які мають глибокі історичні корені. У нашому дослідженні буде розглянуто ставлення Ібн Таймійі, якого деякі вважають сунітським ханбалітським богословом до езотеричної еклектичної секти алавітів, яку дослідники відносять до шиїтів. У вітчизняній філософії, історії, богослов'ї подібних досліджень виявлено не було. Серед західних дослідників до вивчення цієї теми звернувся Ярон Фрідман, і розкрив її у своїй фундаментальній праці «Нусайрити-алавіти. Введення в релігію, історію та ідентичність провідної меншини Сирії», яку було в іданов Бостоні у 2010 році.

Основна мета нашої роботи вивчити ставлення Ібн Таймійі до алавітів. Розглянути його фетви, спрямовані проти цієї етно-конфесійної групи і проаналізувати, як його концепція, розроблена на рубежі XIII-XIV ст., використовується представниками радикально-екстремістських організацій, зокрема ІДІЛ для формування своїх ідеологічних установок. З цією метою ми окреслили наступні дослідницькі завдання:

вивчити деякі особливості релігійно-философських поглядів алавітів;

розглянути релігійні висновки (фетви), Ібн Таймійі, спрямовані проти цієї релігійної групи;

проаналізувати вплив Ібн Таймійі на угруповання ІДІЛ, особливо в алавітському питанні.

Так, як вивчається проблематика, яка знаходиться на стику філософії, релігієзнавства, історії, політології та теології, то для вирішення поставлених завдань було використано методологічний апарат всіх цих наук. Особливий акцент, при проведенні паралелей між діяльністю Ібн Таймійі і угруповання ІДІЛ був зроблений на історичних і філософських методах. Також ми розглянули інтерпретацію сучасними екстремістами теологічної спадщини Ібн Таймійі і підкреслили, що вона не відповідає багатьом положенням ісламського віровчення. Особливий акцент був зроблений на тому, що фетви проти алавітів, випустив тільки Ібн Таймийа. На це вказує досліджувати Ярон Фрідман.

У підсумку ми прийшли до висновку, що Ібн Таймийа виступав проти алавітів і випустив ряд релігійних висновків, в яких звинуватив їх у невірі та назвав ворогами мусульман. Також було підкреслено, що він випустив фетви проти алавітів, не маючи достатньої інформації про їх віровчення, і плутаючи їх погляди з поглядами різних сект ісмаїлітів. Це пов'язано з тим, що алавіти зазвичай приховують своє віровчення від непосвячених.

Також було відзначено, що релігійно-философські концепції середньовіччя мають вирішальний вплив на формування ідеології сучасних терористичних організацій. Фактично пібнички екстремістів не привнесли нічого нового в свою релігійно-философську концепцію. Вона була запозичена «як є» у середньовічних авторів і перенесена в наш час, в тому числі сунітсько-алавітське протистояння, яке нині спостерігається в Сирії.

Ключові слова: Ібн Таймийа, алавіти, нусайрити, Іслам, суніти, фетва, ІДІЛ, Сирія, Ліван.

The relevance of the studied problem is connected with the aggravation of the religious and political situation in the Middle

East, namely, in Iraq, Syria and Northern Lebanon. The religious and political contradictions, which number almost a thousand years of history, are at the heart of the aggravation of the situation. The basis of today's confrontation is the tense relationship between the Sunnis and the alawites, which has deep historical roots. In our study we will consider the attitude of Ibn Taimiyah, who is often classified as a Sunni Hanbali theologian, to the esoteric, eclectic sect of alawites, which is referred to the Shiites by researchers. There have not been found such studies in Ukrainian philosophy, history and theology yet. An Western researcher Yaron Friedman had addressed to the study of the topic and had disclosed it in his fundamental work "Nuceryity alawites. The introduction to the religion, history and identity of the leading minority in Syria", which was released in Boston in 2010.

The main purpose of our work is to study the attitude of Ibn Taimiyah to the alawites, to consider his fatwas directed against this ethno-confessional group and to analyze in what way his concept, developed at the turn of the XIII-XIV centuries, is used by representatives of radical extremist organizations, including ISIS to form their ideological attitudes. Thus, we have outlined the following range of research tasks:

- to study some features of the religious and philosophical views of the alawites;

- to consider the religious opinions (fatwas) of Ibn Taimiyah, directed against this religious group;

- to analyze the impact of Ibn Taimiya on ISIS, including the alawites' issue.

Since the studied problems have been at the intersection of philosophy, religious studies, history, political science and theology, the methodological apparatus of all these sciences has been used to solve the problems. The special emphasis has been placed on historical and philosophical methods when drawing parallels between the activities of Ibn Taimiya and ISIS. We have also considered the interpretation of the theological heritage of Ibn Taimiyah by modern extremists and have stressed, that it does not correspond to many provisions of the Islamic faith. The special emphasis has been placed on the fact, that the fatwas against the alawites have been released only by Ibn Taimiya. It has been indicated at Yaron Friedman's study.

As a result, we have realized, that Ibn Taymiyah had opposed the alawites and had issued a number of religious conclusions, in which he had accused them of disbelief and had considered them the enemies of Muslims. It has been also stressed, that he had issued fatwas against the alawites without sufficient information about their creed, confusing their views with the views of the various sects of the Ismailis. It has happened due to the fact that the latter use to hide their creed from the uninitiated.

There has been also noted, that the religious and philosophical concepts of the Middle ages have had a decisive influence on the formation of the ideology of modern terrorist organizations. In fact, they have not add anything new to the religious and philosophical concept. It has been borrowed "as is" from the medieval authors and has been transferred to modernity, including the Sunni-Alawite confrontation, which is observed in Syria nowadays.

Keywords: Ibn Taymiyyah, alawites, nuceryity, Islam, Sunni, fatwa, ISIS, Syria, and Lebanon.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Наше исследование, посвящено изучению отношения Ибн Таймии к алавитам. Особый акцент сделан на том, как этот аспект межконфессиональных отношений влияет на современную общественно-политическую ситуацию в Восточном Средиземноморье.

Проведем ознакомительный экскурс, в происхождение алавитов. Сразу подчеркнем, что данные религиозные группы скрывают свое вероучение от непосвященных. Поэтому сведения об их религии могут носить несколько противоречивый характер.

Согласно общепринятому мнению в научных кругах, секта алавитов откололась от шиитов тысячу лет назад. Однако некоторые ученые считают это утверждение спорным [1]. Первоначально секта называлась нусайритами по имени основателя Мухаммада ибн Нусайра (859 г.), который после смерти 11-го имама Хасана

аль-Аскари провозгласил себя его посланником. Основным догматом нусайризма является почитание триединого Бога. В понимании нусайритов в божественную троицу входят Али, двоюродный брат и зять Пророка Мухаммада, как земное воплощение самого Бога. Кроме того, нусайриты верят, что Бог создал Мухаммада от своего духа, который, в свою очередь, создал Салмана аль-Фарси, своего сподвижника-перса. Таким образом, в их представлении троица имеет три ипостаси: Мана (смысл), Исм (имя/завеса), Баб (врата).

Последователи ибн Нусайра верят в цикличность воплощений Бога: якобы Он проявлял себя семь раз в семи разных троицах. Впервые Его сущность выразилась в триаде Авель, Адам, Гавриил, в последний раз – в Али, Мухаммаде и Салмане. В целом, смыслы или проявления Бога считаются подчиненными ипостасями, тогда как Имя/завеса – это высшая ипостась. Так, в их представлении, Иисус был Именем, тогда как воплощением Бога был Симон-Петр, Мухаммад тоже был Именем, тогда как воплощением был Али. Эта приверженность концепции троицы заставляет предположить околочристианское происхождение учения Нусайра. Слово «нусайрийя» похоже на слово «насара», что по-арабски значит «христианин».

Некоторые специалисты даже считают, что алавиты в скрыто тяготеют к христианству, так как алавиты отмечают некоторые христианские праздники и почитают многих христианских святых. В 1903 году иезуит Анри Ламменс (Henri Lammens) объявил нусайритов утраченной ветвью христианства. Наиболее ярко это проявилось в XX веке, когда Сирия попала под мандат Франции.

Известно, что нусайритами широко практиковалась такая, позволявшая им вести себя то как христиане, то как сунниты, так как, по их вероучению, «одеяние» других сект не вредит «телу». Таким образом, концепция джихада у них воплощается в борьбе за сокрытие тайн своей религии от неверных. Как мы видим, эзотерические религии, подобные религии алавитов, часто используют метафорические термины. Они использовали название столпов Ислама, чтобы скрыть свои собственные убеждения, имея в виду «пост», сохраняя свои секреты или «паломничество», посещая своих шейхов [2].

Эта способность к религиозной мимикрии обеспечила им выживание в условиях гонений, а прагматичность стала одной из черт нусайритов, вынужденных как хамелеоны приспосабливаться к разной власти. Когда началось вторжение крестоносцев, нусайриты делали акцент на христианоподобных аспектах своей веры и таким образом избежали преследований. При Османском правлении нусайриты подстраивались под требования ханафитского мазхаба [1].

Алавиты – религиозная община, представители которой, подобно шиитам, почитают Али и двенадцать имамов. Вместе с тем их догматика и религиозная практика далеки от традиционного

шиизма (например, это касается элементов обожевления Али, отсутствия ежедневной молитвы и хиджаба). Многие алавиты не считают себя шиитами, особенно после исламской революции в Иране. Об этом в своей статье написал главный редактор журнала «Россия в глобальной политике» Федор Лукьянов [3].

Что касается отношения шиитов к алавитам, то данную религиозную группу, некоторые формально и считают мусульманами-шиитами, но они имеют идеологические и ценностные представления, близкие к синкретическому язычеству. Это признают даже авторитетные шиитские богословско-правовые центры, которые долгое время не отождествляли алавитов с исламом [4].

Исследователь Анри Лауст считает, что известный шиитский богослов Аль-Хилли, полемизировал с Ибн Таймией по вопросу отношения к алавитам. Аль-Хилли относил их к мусульманам шиитам. Анри Лауст относит такую позицию к возникшей в то время, необходимости сотрудничества между различными шиитскими сектами [5, с. 182].

На протяжении многих столетий алавиты были самым слабым, самым бедным, самым ненавидимым меньшинством на территории Сирии Столетия вражды сказались на алавитской психике. Алавиты не только проклинали суннитских правителей, но и атаковали любых чужеземцев. Они заработали репутацию яростного и неуправляемого народа. Алавиты скрылись в своих горах, изолированные от внешнего мира, не влияющие на то, что происходит непосредственно за границами контролируемого ими региона, что превратило их территорию в живой музей прошедших эпох. Самуэль Ляйд, путешествовавший по Сирии в 1860-х годах, писал, что алавитов сильно угнетают. Ненависть к суннитам, подпитанная несколькими столетиями безжалостного угнетения, имела далеко идущие последствия для истории искусственного образования, известного сейчас внешнему миру под названием Сирийская Арабская Республика [6].

Ибн Таймий относился к алавитам крайне негативно, и в XIV в. издал несколько фетв о том, что алавиты - неверные, еретики и вероотступники и их дозволяется убивать [7, с. 30]. Более подробно это описано в его книге «Маджмуа Аль-Фатава» (т.35, с. 145). Его спросили об алавитах и сказали, что они разрешают употреблять спиртное, верят в реинкарнацию, не верят в воскрешение из мертвых в рай и ад, верят, что Али - творец небес и земли, и что он-их Бог на небесах и имам на земле и т.д. Допустимо ли мусульманину (мужчине или женщине) жениться на них (Нусайри)? Допустимо ли есть мясо убитого ими скота? Каково решение о еде сыра, сделанного из сычужного фермента их жертвенных животных? Каково решение об использовании их посуды и одежды? Можно ли хоронить их вместе с мусульманами?

Ибн Таймия ответил, что эти люди, названные «Ан-Нусайрия», и другие группы из числа карматов

и батинитов, являются большими неверующими, чем евреи и христиане. Нет, они более неверующие, чем большинство мушриков (многобожников). и их вред общине пророка Мухаммада, больше, чем вред неверующих, которые воюют с мусульманами, таких как монголы, европейцы и другие. Ибо они предстают перед невежественными мусульманами, как сторонники и защитники Ахль-уль-Бейта, в то время, как на самом деле они не верят ни в Аллаха, ни в Посланника, ни в Книгу, ни в приказы [Аллаха], ни в запреты, ни в награду, ни в наказание, ни в рай, ни в огонь, ни в одного из Посланников до Мухаммада, ни в религию из числа предыдущих религий. Скорее, они берут что сказано всевышним и Его Посланником, известные ученым мусульманам, и они интерпретируют их на основе своих измышлений, утверждая, что их интерпретации являются «скрытым знанием» («Ильм `уль-баатин»), например, то, что упоминал вопрошающий и многое другое. Они не имеют предела в своем неверии относительно имен Аллаха, его стихов и их искажения речи Аллаха Всевышнего и Его посланника из их собственных мест [обычаев]. Их цель-отречение от исламских верований и законов всеми возможными способами, пытаясь показать, что эти вопросы имеют реальности, которые они знают, как те, о которых упоминал вопрошающий и другие, например, что «пять молитв» означают знание их секретов, «обязательное быстрое» сокрытие их секретов и «паломничество в Байт аль-Атик» посещение их шейхов, и что две руки Абу Лахаба представляют Абу Бакра и Умара, и что «великая новость и явный имам» (an naba'ul'adheem wal imaamuл Мубин) - это Али ибн Абу Талиб.

Есть хорошо известные случаи проявления вражды и книги, которые они написали в отношении своей вражды к исламу и его народу. Когда у них есть возможность, они проливают кровь мусульман, например, когда они однажды убили паломников и бросили их в колодец Замзама. Однажды они взяли черный камень (здесь речь идет о секте карматов - Авт.), и он остался с ними на некоторое время, и они убили так много мусульманских ученых и старейшин, что только Аллах знает их число. Они написали много книг, таких как то, что упоминал спрашивающий, и другие. Они являются, более неверующими, чем иудеи, христиане и индийские идолопоклонники-брахманы.

То, что спрашивающий меня, упомянул в качестве их описания, - это немного из того большого количества того, что известно ученым относительно их характеристик. А также нам известно, что они всегда на стороне каждого врага против мусульман, поэтому [вы обнаружите, что] они с христианами против мусульман. Они не признают, что у этого мира есть Создатель, который создал его.

Изучением истории и верований алавитов, в том числе фетв Ибн Таймий об алавитах занимался исследователь Ярон Фридман, который в своей работе «Нусайриты. Алавиты» он отмечает, что фетвы против алавитов, были выпущены только

Ибн Таймий. Другие суннитские и шиитские богословы не выпускали подобных фетв, но некоторые согласились с ним. Ученый считает Ибн таймию спорным богословом ханбалитской школы [5, с. 62] и указывает, что он призывал уничтожать алавитов. Историками отмечено, что в то время мамлюкские власти проводили политику по физическому искоренению различных сект, в том числе и алавитов.

Он отмечает, что существуют разночтения между текстами его фетв по этому вопросу в сборнике «Аль-Фатава Аль-Кубра», «Маджмуа Аль-Фатава» и «Мухтарс аль-Фатава аль-Мишрия» [5, с. 190].

Есть еще одна фетва Ибн Таймии об алавитах. Он провозглашает, что с ними нужно бороться до тех пор, пока они сопротивляются. Они худшие еретики, ведомые дьяволом. Их бойцы должны быть убиты, имущество конфисковано, а дети обращены в рабство. Далее он перечисляет, что они не выполняют пять столпов ислама, и, позволяют пить вино. Ибн Таймия говорит, что их нужно призвать к соблюдению исламских законов или убить [5, с. 194]. Ибн Таймия, считал, что убивать их более полезное дело, чем воевать с монголами.

Есть версия, что в некоторые книги Ибн Таймии были внесены изменения со стороны его учеников. Эта практика коснулась и фетв про алавитов. Один из учеников Ибн Таймии – Али Аль-Бахли, в фетву своего учителя добавил строчку от себя. Поэтому возникла версия о том, что данная фетва в первую очередь была направлена против исмаилитов [5, с. 190]. Он полагал, что алавиты, это группа, которая откололась от исмаилитов. Во времена Ибн Таймии исмаилиты и алавиты жили на одной территории. Он не имел возможности получить информации об учении алавитов от самих представителей секты и пользовался информацией случайных людей. Эта путаница может также быть обусловлена тем, что в те времена сильное влияние имела исмаилитская секта низаритов и про их учение, было известно, а про учение алавитов было мало информации. В других фетвах он запрещает есть мясо, которое было забито алавитами и друзьями [5, с. 192]. Ученик Аль-Бахли стремился вызвать противостояние между друзьями и алавитами и добавил к фетве своего учителя, что алавиты поселились в друзских горах, о чем Ибн таймия, вообще, никогда не упоминал в своих работах.

Что касается хронологии появления фетв против алавитов, то первая согласно историку Ибн аль-Варди, могла появиться в 1305 году во время его второго рейда против алавитов, но историк Аль-Макризи считает. Что первая фетва появилась несколько позднее. Третья фетва была издана в 1317 году во время восстания алавитов, а вторая, где упомянуты и друзья и алавиты не связана с каким-либо историческим периодом.

Ибн Таймия не ограничился изданием фетв. Историки отмечают, что в 1300 году Ибн Таймия принимал участие в военной экспедиции против алавитов, которые жили в ливанских горах. В 1305 году, он снова принял участие в походе

против алавитов. В результате алавиты покинули регион и обосновались в Южном Ливане. Есть мнение, что в XIV веке из-за преследований, алавиты бежали из Ирака, где прежде жили. Так же сообщается, что в Триполи (Ливан) было убито 20 тысяч представителей данной секты, а остальные ушли в Джаблу. Они обращались к правителю Триполи с просьбой приравнять и к Людям Писания и говорили, что готовы платить джизью. Правитель города согласился и проигнорировал фетву Ибн Таймии, так как у него преобладали экономические интересы, а алавиты были хорошими земледельцами. Ибн Таймия агитировал власти, что бы совершать нападения на алавитов,но его призыв был проигнорирован. Вскоре его в Дамаске бросили в тюрьму по обвинению в антропоморфизме [5, с. 63]. Также ибн Таймия требовал, что бы алавиты не допускались к участию в джихаде против крестоносцев [5, с. 147].

Что касается друзов, исследователи сообщают, что Ибн Таймия часто путал алавитов и исмаилитов, а именно друзов, [5, с. 146] но обе группы считал в числе неверных и выносил им такфир.

Ныне фетвы Ибн Таймии пользуются большой популярностью в Саудовской Аравии и партии «Братья-мусульмане» [5, с. 236], особенно после подавления восстания сторонников партии в сирийской Хаме. Западные исследователи полагают, что взгляды Ибн Таймии совпадают и согласуются с взглядами ИГИЛ [8]. Также считается, что политическая его религиозно-философская и политическая концепции стали основой для формирования идеологии данной организации [9].

Ныне, на фетвы Ибн Таймии, призывающие убивать алавитов, активно ссылаются противники режима Башара аль-Асада [1].

По словам очевидцев событий, происходящих в современной Сирии, с которыми имел возможность, пообщаться блогер Р. Тавирдяков, больше всех от игиловцев пострадали мусульмане - алавиты и сунниты, в то время как легче всего пришлось христианам. Он подчеркнул, что боевики смотрели на людей через призму своего мировоззрения: Алавитов, которые являлись оплотом президента Башара Асада и в вероучении которых имеются существенные отклонения от классического ислама, они считали неверными (кафирами). На этом основании большинство алавитов уничтожалось физически [10].

Кроме этого алавитско-суннитское противостояние вспыхнуло и в Северном Ливане. В Триполи между жителями двух соседних кварталов – алавитского Джебаль Мохсин и суннитского Баб эль-Таббане, отмечался вооруженный конфликт [11].

Для примера использования ИГИЛом концепций Ибн Таймии приведем случай с убийством иорданского летчика Муазы Аль-Касасбе, группировкой ИГИЛ было объяснено как акт возмездия за воздушную кампанию против него. 22-минутное видео убийства аль-Касасбе заканчивается цитатой из работ Ибн Таймии [12].

Наиболее интенсивными были дебаты о том, могут ли религиозные постановления Ибн Таймийи против монголов, угрожавших Сирии в начале 1300-х годов, быть использованы для оправдания насилия джихадистов сегодня.

Известно, что монголы приняли ислам, но Ибн Таймийя все-таки решил, что с ними все равно нужно сражаться, потому что они напоминали ему мятежных хариджитов раннего ислама. Некоторые современные джихадисты ссылаются на антимонгольские фетвы Ибн Таймийи, чтобы оправдать создание врагов среди мусульман [12].

В видеоклипе, распространенном Исламским государством не цитируются антимонгольские фетвы Ибн Таймийи, но в там присутствует цитата из его работы, преподнесенная в качестве оправдания убийства аль-Касасбе. Также отмечено, что члены данной организации в своих целях, немного искажают некоторые высказывания Ибн Таймийи. Например, в его сборниках «Маджмуа аль-Фатава» и «Фатава аль-Кубра» написано допустимое наказание, а не публичное, как используют в своем видео представители ИГИЛ. Если боевики «Исламского государства» внимательно читают Ибн Таймийю, то к этому следует отнестись серьезно. В этом контексте это видео и другие являются тщательно продуманной стратегией войны, а не просто бессмысленными актами насилия [12]. Исламское государство цитирует его, чтобы добавить престиж своим усилиям.

В Украине учение Ибн Таймийи, в основном, популяризируют организации «Альраид», Духовное управление мусульман Украины «Умма», «Ассоциация мусульман Украины» и некоторые группы псевдоашаритов, которые признают его ученым. «Альраид» это организация, которая в идеологическом плане тяготеет к взглядам Юсуфа аль-Кардави, одного из идеологов партии «Братья-мусульмане» и он является их духовным главой [13].

Что касается отношения к алавитам, то «Альраид» интересуется этим вопросом и разместил на своем ресурсе несколько аналитических материалов, посвященных данной тематике.

Например, они рассматривают отношение Ибн Таймийи к алавитам, которые, ныне, правят в Сирии и приводят его высказывание о том, что, такие секты как нусайрия и им подобные являются самыми порочными из всех. Они более опасны, чем евреи, христиане и даже многобожники, поскольку мусульмане имеют от них больше вреда, чем от врагов [14].

В другой статье «Сирийские алавиты: история и будущее» [1] они приводят анализ М. Нгуен-Фйонг, о положении алавитов в современной Сирии. Указывается, что с начала конфликта в Сирии в 2011 году погибла треть молодых мужчин-алавитов. Не смотря на то, что Асад поддерживает кипение в котле межконфессиональной розни, его падение означало бы геноцид для алавитов от рук экстремистов, и многие алавиты уже не сомневаются, что проиграли в этой войне. По мере

приближения подразделений ИГИЛ к алавитскому региону, алавитов ждет очередной геноцид, независимо от их лояльности Асаду.

Глава связанной с «аль-Каидой» организации «Фронт ан-Нусра» Абу Мохамад аль-Голани призвал к терактам в алавитских районах в отместку за неизбирательные удары России по позициям суннитов.

Современные последователи Ибн Таймийи, считают алавитов и еретиками, и противниками в войне.

Любопытным фактом является то, что в одной из статей сайта упоминается о том, что Ибн Таймийя неоднократно менял свои взгляды [15]. Поэтому мы видим, что переменчивость воззрений идеологического предшественника ваххабизма признают даже его приверженцы.

Список использованных источников

1. Нгуен-Фйонг М. Сирийские алавиты: история и будущее [Электронный ресурс] / Май Нгуен-Фйонг – Режим доступа к ресурсу: <http://islam.plus/ru/actualno/mnenie/siriiskie-alavity-istoria-i-budusee>. (Nguyen-Phyong M. Syrian alawites: history and future [Electronic resource] / May Nguyen-Phyong – Mode of access to the resource: <http://islam.plus/ru/actualno/mnenie/siriiskie-alavity-istoria-i-budusee>).
2. Secretive Sect of the Rulers of Syria [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <http://www.ibntaymiyyah.com/articles/jjxhg-secretive-sect-of-the-rulers-of-syria.cfm>.
3. Эксперт: Успех России – создание «алавитского Израиля» [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://islamnews.ru/news-ekspert-uspex-rossii-sozdanie-alavitskogo-izrayla/>.
4. Шейх предложил сирийкам защищать свою честь до смерти вместо суицида [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://islamnews.ru/news-shejx-predlozil-sirijskam-zashchishat-svoyu-chest-do-smerti-vmesto-suicida/>.
5. Friedman Y. The Nusayri-Alawis [Электронный ресурс] / Yaron Friedman – Режим доступа к ресурсу: http://www.en.islamic-sources.com/download/E-Books/religion_&_sects/The-Nu%C5%9Fayr%C4%AB-%E2%80%98Alaw%C4%ABs.pdf.
6. В блогах: Об «алавитском заговоре» [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://islamnews.ru/news-V-blogah-Ob-alavitskom-zagovore/>.
7. Игнатенко А.А. Халифы без халифата. Исламские неправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность. – М.: 1988. –205 с.
8. A meeting between Ibn Taymiyyah and ISIS in Jerusalem [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://www.geopolitica.ru/en/article/meeting-between-ibn-taymiyyah-and-isis-jerusalem/>
9. Saleh M. Ibn Taymiyyah and the reception of his Political Thought by ISIS and its influence on their action. [Электронный ресурс] / Muhemed Saleh – Режим доступа к ресурсу: https://www.academia.edu/31544557/Ibn_Taymiyyah_and_ISIS.
10. Разница в отношении ИГИЛ к мусульманам и христианам [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://islamnews.ru/news-raznica-v-otnoshenii-igil-k-musul-manam-i-hristianam/>.
11. Перемирие в Ливане соблюдаться не будет - эксперт [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <https://islamnews.ru/news-Peremirie-v-Livane-sobljudatsja-ne-budet-jekspert/>.
12. How to read the medieval scholar the Islamic State used to justify al-Kasasbeh murder [Электронный ресурс]

– Режим доступа к ресурсу: <http://theconversation.com/how-to-read-the-medieval-scholar-the-islamic-state-used-to-justify-al-kasasbeh-murder-37293>.

13. Проповедь Карадави на площади Тахрир (текст и комментарии) [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <http://www.islam.com.ua/mnenie/608-propovedy-karadavi-na-ploschadi-tahrir-tekst-i-komentarii>.

14. Секта алавитов [Электронный ресурс] – Режим доступа к ресурсу: <http://islam.plus.ru/fatwa/socialnyevoprosy/religii-tecenia-i-sekty/sekta-alavitov>.

15. Аль-Ауда С. Прямой путь и перемены [Электронный ресурс] / Сальман Аль-Ауда – Режим доступа к ресурсу: <http://www.islam.com.ua/welcome/985-pryamoy-puty-i-peremeny>.

Reference

1. Nguen-Fjong M. Sirtiiskie alavity: istorija i budushee [Jelektronnyj resurs] / Maj Nguen-Fjong – Rezhim dostupa k resursu: <http://islam.plus.ru/actualno/mnenie/sirtiiskie-alavity-istoria-i-budusee>.

2. Secretive Sect of the Rulers of Syria [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <http://www.ibntaymiyyah.com/articles/jjxhg-secretive-sect-of-the-rulers-of-syria.cfm>. (Secret section of the Rulers of Syria [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <http://www.ibntaymiyyah.com/articles/jjxhg-secretive-sect-of-the-rulers-of-syria.cfm>).

3. Expert: Russia's Success – the creation of "Alawite Israel" [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <https://islamnews.ru/news-ekspert-uspex-rossii-sozdanie-alavitovskogo-izrailja/>. (Expert: Russia's Success – the creation of "Alawite Israel" [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <https://islamnews.ru/news-ekspert-uspex-rossii-sozdanie-alavitovskogo-izrailja/>).

4. Shejh predlozhit sirijkam zashhishhat' svoju chest' do smerti vmesto suicida [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <https://islamnews.ru/news-shejx-predlozhit-sirijkam-zashhishhat-svoju-chest-do-smerti-vmesto-suicida/>. (Sheikh offered Syrians to defend their honor to death instead of suicide [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <https://islamnews.ru/news-shejx-predlozhit-sirijkam-zashhishhat-svoju-chest-do-smerti-vmesto-suicida/>).

5. Friedman Y. The Nusayri-Alawis [Jelektronnyj resurs] / Yaron Friedman – Rezhim dostupa k resursu: http://www.en.islamic-sources.com/download/E-Books/religion_&_sects/The-Nu%C5%9Fayr%C4%AB-%E2%80%98Alaw%C4%ABs.pdf. (Friedman Y. The Nusayri-Alawis [Electronic resource] / Yaron Friedman – Resource access mode: http://www.en.islamic-sources.com/download/E-Books/religion_&_sects/The-Nu%C5%9Fayr%C4%AB-%E2%80%98Alaw%C4%ABs.pdf).

6. V blogah: Ob "alavitskom zagovore" [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <https://islamnews.ru/news-V-blogah-Ob-alavitskom-zagovore/>. (Blogging About "alavieska conspiracy" [Electronic resource] – access Mode to a resource: <https://islamnews.ru/news-V-blogah-Ob-alavitskom-zagovore/>).

7. Ignatenko A.A. Halify bez halifata. Islamskie nepravitel'stvennye religiozno-politicheskie organizacii na Blizhnem Vostoke: istorija, ideologija, dejatel'nost'. – M.: 1988. – 205 c. (Ignatenko, A. A. caliphs without Caliphate. Islamic non-governmental religious and political organizations in the middle East: history, ideology, activities. – M.: 1988. - 205 c.)

8. A meeting between Ibn Taymiyyah and ISIS in Jerusalem [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <https://www.geopolitica.ru/en/article/meeting-between-ibn-taymiyyah-and-isis-jerusalem/> (A meeting between Ibn Taymiyyah and ISIS in Jerusalem [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <https://www.geopolitica.ru/en/article/meeting-between-ibn-taymiyyah-and-isis-jerusalem/>).

9. Saleh M. Ibn Taymiyyah and the reception of his Political Thought by ISIS and its influence on their action. [Jelektronnyj resurs] / Muhemed Saleh – Rezhim dostupa k resursu: https://www.academia.edu/31544557/Ibn_Taymiyyah_and_ISIS. (Saleh M. Ibn Taymiyyah and the reception of his Political Thought by ISIS and its influence on their action. [Electronic resource] / Saleh Muhemed – access Mode to a resource: https://www.academia.edu/31544557/Ibn_Taymiyyah_and_ISIS).

10. Raznica v otnoshenii IGIL k musul'manam i hristianam [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <https://islamnews.ru/news-raznica-v-otnoshenii-igil-k-musul-manam-i-hristianam/>. (The difference in ISIS's attitude to Muslims and Christians [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <https://islamnews.ru/news-raznica-v-otnoshenii-igil-k-musul-manam-i-hristianam/>).

11. Peremirie v Livane sobljudat'sja ne budet - jekspert [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <https://islamnews.ru/news-Peremirie-v-Livane-sobljudatsja-ne-budet-jekspert/>. (The truce in Lebanon will not be respected - expert [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <https://islamnews.ru/news-Peremirie-v-Livane-sobljudatsja-ne-budet-jekspert/>).

12. How to read the medieval scholar the Islamic State used to justify al-Kasasbeh murder [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <http://theconversation.com/how-to-read-the-medieval-scholar-the-islamic-state-used-to-justify-al-kasasbeh-murder-37293>. (How to read the medieval scholar the Islamic State used to justify al-Kasasbeh murder [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <http://theconversation.com/how-to-read-the-medieval-scholar-the-islamic-state-used-to-justify-al-kasasbeh-murder-37293>).

13. Propoved' Karadavi na ploschadi Tahrir (tekst i komentarii) [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <http://www.islam.com.ua/mnenie/608-propovedy-karadavi-na-ploschadi-tahrir-tekst-i-komentarii>. (Karadawi's sermon on Tahrir square (text and comments) [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <http://www.islam.com.ua/mnenie/608-propovedy-karadavi-na-ploschadi-tahrir-tekst-i-komentarii>).

14. Sekta alavitov [Jelektronnyj resurs] – Rezhim dostupa k resursu: <http://islam.plus.ru/fatwa/socialnyevoprosy/religii-tecenia-i-sekty/sekta-alavitov>. (Alawite sect [Electronic resource] – Mode of access to the resource: <http://islamplus.ru/fatwa/socialnyevoprosy/religii-tecenia-i-sekty/sekta-alavitov>).

15. Al'-Auda S. Prjamoy put' i peremeny [Jelektronnyj resurs] / Sal'man Al'-Auda – Rezhim dostupa k resursu: <http://www.islam.com.ua/welcome/985-pryamoy-puty-i-peremeny>. (Al-Auda S. Direct path and changes [Electronic resource] / Salman al-Auda – Mode of access to the resource: <http://www.islam.com.ua/welcome/985-pryamoy-puty-i-peremeny>).

УДК 159.923: 364.274 (043.2)

**ЖІНОЧА САМОТНІСТЬ:
ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ
АСПЕКТИ**

**FEMALE LONELINESS: PHILOSOPHICAL
AND ANTHROPOLOGICAL ASPECTS**

Малімон В. І.,

кандидат наук з державного управління,
доцент, доцент кафедри публічного управління
та адміністрування, Івано-Франківський
національний технічний університет нафти і газу
(Івано-Франківськ, Україна),
e-mail: vmalimon@ukr.net,
orcid.org/0000-0003-0446-3902

Malimon V. I.,

Candidate of Science in Public Administration,
Associate Professor, Associate Professor of
the Department of Public Administration and
Administration, Ivano-Frankivsk National Technical
University of Oil and Gas (Ivano-Frankivsk, Ukraine),
e-mail: vmalimon@ukr.net,
orcid.org/0000-0003-0446-3902

У статті здійснено філософський аналіз гендерного аспекту самотності. Особливу увагу присвячено жіночій самотності як складній багаторівневій цілісній властивості особистості, яка характеризується різними емоційними проявами та відчуттями. Теоретично визначено коло властивостей особистості, що гіпотетично пов'язані з жіночою самотністю та визначають її прояви. Дослідження жіночої самотності дає право стверджувати, що жіноча самотність зумовлена багатьма онтологічними, соціокультурними та індивідуальними чинниками.

Ключові слова: самотність, гендер, типи самотності, чоловіча самотність, жіноча самотність.

The article deals with the philosophical analysis of the gender aspect of loneliness. Particular attention is paid to women's loneliness as a complex multilevel integral personality trait characterized by different emotional manifestations and feelings. The range of personality traits that are hypothetically linked to female loneliness and determine its manifestations is theoretically determined. The study of women's loneliness gives the right to claim that women's loneliness is caused by many ontological, socio-cultural and individual factors.

Keywords: loneliness, gender, types of loneliness, male loneliness, female loneliness.

Постановка проблеми. Проблематика жіночої самотності є багатогранною та багатоаспектною, до неї постійно звертаються як зарубіжні, так і українські вчені, що також свідчить про її актуальність. Щодо сутності жіночої самотності, то у філософії вона традиційно пов'язувалася з особливостями світосприйняття людини, станом її душі, мотивацією вчинків та самосвідомістю [9, с. 3].

Самотність одна з найбільш серйозних соціальних проблем сучасності. Воно належить до числа тих понять, «життєвий сенс яких, здавалося б, чітко представляється навіть повсякденної свідомості, проте подібна ясність оманлива, бо приховує складний, суперечливий зміст» [12, с. 12].

Аналіз останніх публікацій. Феномен самотності наразі є об'єктом досліджень багатьох наукових дисциплін, а саме поняття «самотність»

дослідники називають одним із досить популярних у вітчизняній і зарубіжній філософській літературі. Звертає на себе увагу численна кількість представлених авторами визначень змісту поняття «самотність».

Перший ґрунтовний аналіз самотності опублікував Зілбург (1938 р.). Він розглядав феномени самотності та усамітнення. Усамітнення — це стан, що виникає в результаті відсутності конкретного «когось». Самотність — це нездоланне постійне відчуття самотності. Неважливо, чим людина зайнята, але самотність, як «черв'як», роз'їдає її серце. Згідно з теорією Зілбурга, самотність є відображенням характерних рис особистості: нарцисизму, манії величності, ворожості. Зілбург простежив походження самотності, починаючи з дитячого віку. Дитина пізнає радість любові і викликає захоплення разом з потрясінням, породженим тим, що вона — маленька слабка істота, змушена чекати задоволення своїх потреб від інших. Це і є, за Зілбургом, зародження відчуженості, ворожості та агресивності самотнього «Самотній індивід, як правило, проявляє хворобливу скритність або відкрити ворожість» [11, с. 153–154].

Самотність, на думку Г. Саллівана, являє собою деструктивну форму самосприйняття. Самотня людина відчуває себе покинутою, забутою і непотрібною. Г. Салліван виділяє такі джерела самотності:

— неврологічний імператив — передбачає оптимальний діапазон стимуляції у фізичній, культурній та міжособистісній сфері;

— психологічний імператив застерігає від відмов або виключення з відносин, які ведуть до переживань, що тебе не люблять і відкидають;

— соціальний імператив диктує, що при виключенні з групи, ми не отримаємо того, чого ми потребуємо і чого хочемо від життя;

— когнітивний імператив говорить, що ми здатні посилати і приймати повідомлення з тим, щоб вижити в суспільстві [13, с. 270; 10, с. 117].

Проблемі самотності у жінок присвячені роботи, що досліджують сутність самотності, причини її виникнення, характерні прояви й вплив на людей у різні періоди життя (В. Бедан, Б.Ш. Болен, О. Вейнінгер, О. Доценко, М. Кандиба, О. Каштанова, Л. Левченко, Н. Мишевська, Дж.А. Санфорд, Ф. Фурдуй, Н. Хамітов, Н. Шігова).

Питання про характер і причини самотності жінок є багатоаспектним і вимагає подальших наукових досліджень. Без глибоких знань про особливості жіночої самотності неможливо запропонувати вирішення проблем, пов'язаних з негативними проявами переживання цього стану.

Мета статті — розглянути гендерний аспект самотності та сутність феномену жіночої самотності.

Виклад основного матеріалу. Вже у філософа Аристотеля знаходимо дуже цікаві роздуми про природу чоловіка й жінки. На його думку, відмінність статі відповідає загальній відмінності у світі форми й матерії, активного й пасивного

початку. Чоловік має більше покликання до керівництва, ніж жінка. Але не можна робити висновки, що у чоловіків і жінок свої, тільки їм притаманні властивості. За Аристотелем, однаковий набір якостей належить чоловікам і жінкам. Позиція мислителя в трактуванні питання статі була репрезентативною для своєї епохи, оскільки, як було зазначено, закономірно поставала з розуміння природи людини, яка була властива для тієї епохи [9, с. 10].

Наступна тенденція, пов'язана з розглядом відмінностей між характеристиками статі, виходить на авансцену філософської думки в епоху Нового часу. Завдяки християнській ідеології відбувається переосмислення природи жінки у філософії, яка поставила чоловіка і жінку на одному рівні перед Богом. Саме в цей час у філософії і культурі формуються концепти маскуліності та фемінності.

Глибоким проникненням у проблематику статі, любові, андрогінності відзначається «срібний вік» російської філософії на межі XIX – XX століття. У цей час виникла специфічна російська «теологія статі» (М. Бердяєв, Ф. Достоєвський, В. Розанов, В. Соловйов). Її відрізняє містичне відношення до жіночої краси (Ф. Достоєвський), своєрідний символізм статі (В. Розанов). Разом з тим у російській науковій літературі є дуже мало робіт, в яких проблеми жінки розглядалися би на основі методологічних принципів сучасної філософії людини [9, с. 12–13].

В XX столітті проблематика гендеру набуває особливої актуальності. Зокрема, австрійський філософ О. Вейнінгер у розділі «Чоловіча і жіноча психологія» своєї книги «Стать і характер» [4] роздумує над властивостями й унікальними явищами, притаманними для чоловічої і жіночої статі. До унікальних явищ людського існування він відносить і відчуття стану самотності. Для жінки зовсім не існує абсолютної проблеми самотності й суспільства саме тому, що вона ніколи не виходить із самотності в соборність. Для чоловіка самотність і соборність завжди являють собою відому проблему, хоча нерідко лише одне із двох є для нього можливістю. Жінка ніколи не буває самотньою. Їй не відомі ні любов до самотності, ні страх перед нею. Навіть тоді, коли жінка одна, вона знаходиться в стані злиття з усіма людьми, яких вона знає: це знову доводить, що вона не монада, тому що всі монади мають межі. Жінки за своєю природою не обмежені, але не так, як геній, межі якого збігаються із межами світу: жінка просто нічим істотним не відрізняється від природи або ж людей.

Д. Шинода Болен [3] виокремлює в структурі психіки жінки сім архетипів давньогрецьких богинь: Гера, Персефона, Деметра, Афінна, Гестія, Артеміда та Афродіта. До кожної з цих богинь вона додає опис жіночої поведінки, відповідно до якої жінка спілкується з оточенням.

На відміну від широкої типології Д.Ш. Болен, Дж.А. Санфорд [14] вважає, що психіка жінки має однокомпоненту структуру, і називає її, вслід за

Юнгом, Анімусом, тобто Невидимим Партнером у стосунках жінки з протилежною статтю. Цей Невидимий Партнер, будучи психічною структурою, має таку особливість, як перенесення на інших: «Жінки, які ідентифікувались зі своєю фемініною природою, звичайно проєктують маскуліну частину своєї особистості на чоловіків» [14, с. 20]. Переважання у жінки психологічних характеристик протилежної статі, на думку Санфорда, перешкоджає висловленню власних емоцій. Негативним проявом Анімуса в жінок вважається неусвідомлення та знецінення маскуліної частини своєї психіки [5, с. 13].

Коли Анімус перемагає, жінка відчувається від своїх почуттів і думок та ідентифікується з банальними висловлюваннями або узагальненнями, не дає оточенню сприймати і відчувати тепло, її чуттєву сторону. Незважаючи на можливі негативні прояви Анімуса, Дж.А. Санфорд відзначає його користь для розвитку психіки жінок, оскільки його основна мета — звернути увагу на наявну проблему у внутрішньому світі та на необхідність «стати на шлях, який веде до цілісності» [14, с. 70], визнати реальність внутрішньої фігури. Анімус, як архетипова фігура, назавжди залишається в психіці жінки та є постійним партнером, із яким необхідно вступити в контакт і налагодити стосунки через визнання, що є труднощі у взаєминах із протилежною статтю. Одним із шляхів усунення проблеми є поліпшення стосунків з невидимим Партнером, а через ці стосунки — з реальними людьми [5, с. 13].

Говорячи про жіночність, Е. Еріксон пов'язує її з внутрішнім простором. Учений пише: «... для жінки «внутрішній простір» — джерело відчаю, хоча воно водночас є умовою її реалізації. Порожнеча для жінки — загибель. Це почуття іноді властиво і деяким емоційним чоловікам» [18, с. 292]. Досить радикальну позицію займав Альфред Адлер, який вважав, що всі психологічні відмінності між статями є безпосереднім результатом культурних відносин [1].

Типологія жіночої самотності за критерієм суб'єктивного сприйняття свого стану самотніми жінками презентована Н. Шітовою [17]. За результатами інтерв'ю самотніх жінок та аналізу наукових і літературних публікацій авторка розглядає основні чотири типи суб'єктивного ставлення до переживання самотності, що відображують і позицію жінок, які обирають активність або пасивність. Негативно-пасивний тип передбачає критичну, негативну оцінку стану самотності та характеризується відсутністю активних дій щодо подолання цього стану, відчуттям відособленості від інших, байдужістю до оточуючих, почуттям пригніченості. Негативно-активний тип відображає відчуття важкості і небажаності свого стану, вибір активної позиції, пошук виходу з ситуації, що склалася. Характеризується наполегливістю, впертістю у відносинах з оточуючими, агресивною налаштованістю по відношенню до співрозмовника, демонстрацією істероїдних рис

характеру. Позитивно-пасивний тип ставлення до самотності відрізняється задовільним станом, відчуттям спокою і задоволення, можливістю використовувати вільний час для відпочинку, цінністю самотності, як джерела тиші і спокою для спілкування з собою, осмислення власного «Я». Позитивно-активний тип суб'єктивного ставлення до самотності характеризує «вільне існування» і активне використання цього часу для творчості, самовдосконалення і самоактуалізації, отримання додаткової освіти, орієнтація лише на власні цілі та інтереси, свобода вибору часу і кола спілкування [17, с. 16–17].

О. Каштановою проведено дослідження самотніх жінок «Сінглтон — специфічна категорія», що дозволило автору виділити шість типів синглотнів:

1) «виборні», до яких відносяться особи, що не прагнуть вносити зміни в сформований з роками спосіб життя і жертвувати своїми інтересами; 2) «егоїстичні і егоцентричні», що характеризує осіб, для котрих концентрація уваги на власному «Я» більш значуща, ніж зв'язок «Я – Вони»; 3) «одинаки з ідейних міркувань», що визначає людей, котрі абсолютно задоволені життям, принципово не бажають змінювати свій сімейний стан, народжувати дітей; 4) «Сінглтон мимоволі» — особи, котрі не вміють створювати і підтримувати на необхідному рівні соціальні контакти; 5) «невпевнені в собі» — особи, котрі бояться чужих і соромляться знайомих, які здатні нагадати їм про минулі і теперішні невдачі, хто пережив відчутне розчарування в партнері або втрату близької людини, особи, що розлучені або овдовіли, матері-одиначки, котрі свідомо вирішили продовжувати жити на самоті, особи, котрі ніколи не пов'язували себе узами шлюбу; 6) «відчуження від всіх» складають особи, котрі втратили довіру до інших і вважають за краще перебування на самоті будь-яким відносином. Дослідниця робить висновок, що сучасних «самотніх жінок» можна віднести до нової субкультури «Сінглтон» [7, с. 207–208; 2, с. 67–68].

Сучасні зарубіжні вчені значну увагу приділяють дослідженню «нового соціального експерименту» — «sololiving» або «життя соло», результати якого презентовано Е. Кляйненбергом [8]. Дослідником виокремлені причини поширення даного феномена: 1) рішення жити на самоті з'являється в різних культурах, коли це економічно доцільно (свобода від партнера, використання власних ресурсів на свій розсуд); 2) культурні зміни в суспільстві, де переважає гедоністичне мислення (свідомий вибір самотнього життя, дотримуючись при цьому сучасних суспільних цінностей — індивідуальної свободи, самоконтролю і самореалізації); 3) революція в засобах зв'язку надала можливість підтримувати спілкування з людьми не викликає почуття самотності; 4) урбанізація, що привела не тільки до поширення практики самотнього проживання, але до появи субкультури «самотніх людей»; 5) зростання тривалості життя, що призводить до збільшення числа самотніх, зокрема, поширюється таке явище, як самотність в літньому віці. Наслідки даного соціального експерименту Е.

Кляйненберг розглядає виключно як позитивні для суспільства. На його думку, самотні люди більш соціально активні, приймають участь у громадському житті, мають більше вільного часу, оскільки звільнені від сімейних зобов'язань [8; 2, с. 67].

У дослідженні Л. Левченко [9, с. 10] з'ясовано, що жінка скаржиться на самотність більше, ніж чоловік, хоч саме жінка більше спілкується у своєму колі. Коли жінка виражає себе, то це говорить про психічно здоровий стан, про сформовану соціальну адаптацію, а відсутність цього свідчить про те, що людина або мало спілкується, або не впевнена у собі, своїй зовнішності тощо. Жінка ніколи не йде по накресленому шляху, а пронизує все своїми емоціями та переживаннями. Коли ж вона відчуває себе самотньою, то поринає у нереальний світ, забуваючи про навколишніх. Саме жінці завжди властива думка, що доля її оминає, і в неї появляються погані передчуття, негативний настрій, роздратування. Жінка, яка повірила у всі ці прикраси, стає самотньою. Ці елементи відчуваються лише тоді, коли люди вірять в них. У свідомості кожного вони мають своє неповторне значення.

Жінка зазнає гостре відчуття самотності, коли вона не може реалізувати свій материнський інстинкт. Психологія жінки так влаштована, що їй обов'язково потрібно про когось піклуватися, відчувати себе потрібною, жити заради близької людини. Якщо в жінки є діти, то вона скеровує всю свою увагу на них. Але, вона має потребу в тому, хто здатний виявити турботу, дати емоційну й духовну підтримку, відчуття захищеності, упевненості, надійності й опори в житті.

Самотність матері-одиначки наповнена «прикутістю» до дитини. І одночасно вона шукає в дитині остаточний зміст і подолання самотності. Їй хочеться створити з дитиною самодостатній світ. Але почуття самодостатності не виникає. Мати-одиначка завжди усвідомлено або несвідомо прагне знайти чоловіка. Знаходження чоловіка для матері-одиначки є зняття «ганьби без заміжжя». Тому її інтерес до чоловіків може бути забарвлений таємною ворожнечею до них [15].

Останнім часом однією із серйозних причин жіночої самотності стала самотність без дітей. На жаль, для жінки з дитиною ймовірність вийти заміж в 3 рази менше, ніж у жінки, що їх не мають. Очевидно, цим пояснюється той факт, що почастишали випадки відмови від дітей молодих незаміжніх породілей.

Сучасні жінки стали більше цінувати особисту свободу. Замість слова з негативним відтінком «бездітна» (childless) все частіше стало вживатися «вільна від дітей» (child-free). Дослідження соціальних психологів показали, що жінки, що не бажають мати дітей, частіше високоосвічені, виявляють цікавість до своєї роботи й домоглися більших успіхів; вони думають, що материнство не принесло б їм такого задоволення [6].

Цікаву думку про проблему жіночої самотності висловив Н. Хамітов: «...ще одна розповсюджена причина самотності жінок: сексуальна слабкість

чоловіків» [16]. Не можна применшувати значення інтимного життя в шлюбі. Особливо в перший період спільного життя чоловіка й жінки. Пізніше центр ваги може переміститися на інші сфери взаємин — дружбу, вірність, довіру, спільність поглядів і т.д.

Серед інших причин самотності жінок, Н. Хамітов виділяє пияцтво як чоловіче, так і жіноче. Пияцтво й алкоголізм одного або обох чоловіка й жінки робить нещасними всю сім'ю й веде до неминучого розриву відносин.

Жінки більш терпимі до пагубних звичок чоловіка. Але рано чи пізно виявляються біологічні й соціально-психологічні наслідки алкогольної залежності. Чоловік стає дратівливим, агресивним, брехливим, цинічним. Він втрачає критичне ставлення до свого стану, почуття обов'язку перед близькими родичами. В нього не викликають співчуття сльози дружини, власних дітей, коло інтересів звужується. Всі прагнення спрямовані на пошук спиртного. Слабшає батьківський інстинкт, він не піклується про дітей, б'є їх і дружину. У підсумку жінка не витримує й залишає чоловіка, віддаючи перевагу самотності.

Самотність закоханих людей, які мають різний культурний рівень та різні ціннісні спрямованості. Їхнє первісне спілкування, яку наповнене ілюзіями, приховує це розходження, але згодом, коли прилив почуттів відступає, оголюється різниця у колі друзів, смаків, зразок й оцінок [6].

Ще одна з причин жіночої самотності — результат придбаного досвіду в батьківській сім'ї, у якій під впливом статево-рольових стереотипів вибудовуються передумови неадекватної самосвідомості, негативної самооцінки, невміння усвідомлювати власні бажання й можливості як жінки.

У дитинстві людина засвоює модель поведінки власної статі. Ця модель складається зі сценаріїв і планів дій, необхідних для реалізації поведінки, що відповідає гендеру. В основі такого засвоєння лежить механізм інструментального й поведінкового наслідування, причому дівчинки більш точно й повно копіюють своїх матерів, чим хлопчики батьків.

Український філософ Н. Хамітов обстоює думку про те, що глибинний сенс чоловічого начала у людському бутті виступає як духовність. Під духовністю як внутрішньою чоловічістю філософ розуміє здатність до творчого пориву, радикального самотрансцендування, до виходу за будь-які межі. Сенс жіночого начала полягає в душевності — здатності до співчуття та любові. Це турботливе, бережливе ставлення до Буття. Воно дуже влучно передане українським словом «берегиня» [16, с. 265]. Отже, якщо чоловічість можна визначити як дух, духовність, то жіночість можна означити принаймні як душевність. Осягнені таким чином чоловічість – духовність та жіночість – душевність перестають сприйматися крізь призму владно-субординативної взаємодії. Чоловіче перестає бути «небом» та «світлом», а жіноче — «землею» і «темрявою» (традиційні

патріархальні образи у міфологіях Сходу і Заходу). Вони стають рівноправними первнями людського буття; «земне» й «небесне» є в них обох [16, с. 269].

Висновки. Таким чином, теоретичний аналіз літератури з проблематики жіночої самотності показав, що під феноменом «жіноча самотність» розуміється широкий спектр явищ, характеристик і станів людини, що мають різне філософське забарвлення. Дослідження жіночої самотності дає право стверджувати, що жіноча самотність зумовлена багатьма онтологічними, соціокультурними та індивідуальними чинниками. Жіноча самотність характеризується наявністю певних когнітивних та поведінкових стандартів, особливим сприйняттям соціокультурних реалій.

Список використаних джерел

1. Адлер, А., 1997. 'Понять природу человека'. Спб.: *Академический проект*, 256 с.
2. Бедан, ВБ, 2018. 'Індивідуально-типологічні особливості схильності особистості до переживання самотності'. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук. Одеса, 319 с.
3. Болен, ДШ, 2007. 'Богини в каждой женщине. Новая психология женщины. Архетипы богинь' / перев. с англ. под ред. И. Старых. М.: ООО «София», 272 с.
4. Вейнингер, О, 2012. 'Пол и характер'. М.: ООО «Издательство АСТ», 512 с.
5. Доценко, ОЮ, 2016. 'Особенности семейной социализации жінок із симптомокомплексом «емоційного холоду»'. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук. Харків, 192 с.
6. Кандиба, МО, 2012. 'Психологічний аналіз причин жіночої самотності'. http://nbuv.gov.ua/UJRN/prsz_2012_1_12.
7. Каштанова, ОВ, 2011. 'Синглтоны – специфическая категория российских граждан'. *Вестник Казанского технологического университета*. Казань, № 11. с.206–212.
8. Кляйненберг, Э, 2014. 'Жизнь соло: новая социальная реальность'. Москва, 269 с.
9. Левченко, ЛЮ, 2007. 'Проблема самотності: гендерний контекст'. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. К., 23 с.
10. Мишевська, НЛ, 2016. 'Самотність як соціально-психологічний феномен'. *VIRTUS*. #5. с.116–120.
11. Перлман, Д., Пепло, ЛЭ, 1989. 'Теоретические под-ходы к одиночеству'. *Лабиринты одиночества* (сост., общ. ред. и предисл. Покровский Н.Е.). М.: *Прогресс*, с.152–168.
12. Покровский, НЕ, 1989. 'Лабиринты одиночества'. Пер. з англ. М.: *Прогресс*, 624 с.
13. Салливан, ГС, 1999. 'Интерперсональная теория в психиатрии'. Спб.: *Ювента*, 347 с.
14. Санфорд, ДжА, 2009. 'Невидимые Партнеры: Влияние внутренней маскулинности и фемининности на межличностные отношения' / Пер. с англ. В. Мершавки. М.: Независимая фирма «Класс», 160 с.
15. Фурдуй, ФИ, 1990. 'Стресс и одиночество'. *Стресс и здоровье*. Кишинев, С.75–84.
16. Хамитов, Н. В., 2004. 'Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему'. М.: АСТ, Харьков: *Торсинг*, 444 с.
17. Шитова, Н. В., 2009. 'Социально-психологические особенности одиноких женщин': дис. ... канд. псих. наук: 19.00.05. Воронеж, 182 с.
18. Эриксон, Э, 1996. 'Идентичность: юность и кризис': Пер. с англ. / Общ. ред. и предисл. Толстых А.В. М.: Издательская группа «Прогресс», 344 с.

References

1. Adler, A, 1997. 'Poniat' pryrodu cheloveka'. Spb.: *Akademicheskyy proekt*, 256 s.
2. Bedan, VB, 2018. 'Indyvidual'no-typolohichni osoblyvosti skhyl'nosti osobystosti do perezhyvannia samotnosti'. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata psykholohichnykh nauk. Odesa, 319 s.
3. Bolen, DSh, 2007. 'Bohyni v kazhdoi zhenshchyni. Novaia psykholohiia zhenshchyny. Arkhetypy bohyn' / perev. s anhl. pod. red. Y. Starykh. M.: OOO «Sofia», 272 s.
4. Veininher, O, 2012. 'Pol i kharakter'. M.: OOO «Izdatel'stvo AST», 512 s.
5. Dotsenko, Olu, 2016. 'Osoblyvosti simeinoi sotsializatsii zhink iz symptomokompleksom «emotsiinoho kholodu»'. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata psykholohichnykh nauk. Kharkiv, 192 s.
6. Kandyba, MO, 2012. 'Psykholohichniy analiz prychnyn zhinochoi samotnosti'. http://nbuv.gov.ua/UJRN/pspz_2012_1_12.
7. Kashtanova, OV, 2011. 'Sinhltony – spetsyficheskaia katehoriia rossiyskykh hrazhdan'. *Vestnyk Kazanskoho tekhnolohicheskoho unyversyteta*. Kazan, №11. s.206–212.
8. Kliainenberh, E, 2014. 'Zhyzn' solo: novaia sotsyal'naia realnost'. Moskva, 269 s.
9. Levchenko, LIu, 2007. 'Problema samotnosti: hendernyi kontekst'. Avtoreferat dysertatsii na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata filosofskykh nauk. K., 23 s.
10. Myshevska, NL, 2016. 'Samotnist' iak sotsial'no-psykholohichniy fenomen'. *VIRTUS*. #5. s.116–120.
11. Perlman, D., Peplo, LE, 1989. 'Teoretycheskie podkhody k odinochestvu'. *Labirynty odinochestva* (sost., obshch. red. y predysl. Pokrovskiy N.E.). M.: *Prohress*, s.152–168.
12. Pokrovskiy, NE, 1989. 'Labirynty odinochestva'. Per. z anhl. M.: *Prohress*, 624 s.
13. Sallivan, HS, 1999. 'Interpersonal'naia teoriia v psykhiiatrii'. Spb.: *Yuventa*, 347 s.
14. Sanford, DzhA, 2009. 'Nevidymye Partnery: Vlyaniie vnutrennei maskulinnosti i feminnosti na mezhlichnostniie otnosheniia' / Per. c anhl. V. Mershavky. M.: Nezavisimaia firma «Klass», 160 s.
15. Furdui, FY, 1990. 'Stress i odinochestvo'. *Stress i zdorov'ia*. Kyshyniev, s.75–84.
16. Khamitov, NV, 2004. 'Odinochestvo zhenskoie i muzhskoie. Opyt vzhivanyia v problemu'. M.: *AST*, Kharkov: *Torsynh*, 444 s.
17. Shitova, NV, 2009. 'Sotsial'no-psykholohicheskie osobennosti odinokyykh zhenshchyn': dys. ... kand. psykhn. nauk: 19.00.05. Voronezh, 182 s.
18. Erikson, E, 1996. 'Identychnost': yunost' i kryzis'. Per. s anhl. / Obshch. red. i predisl. Tolstykh A.V. M.: Izdatelskaia hruppa «Prohress», 344 s.

УДК 316.752:124.5

**ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ
В ІСТОРІЇ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОГО
ЗНАННЯ****THE PHENOMENON OF SOCIAL VALUES
IN THE HISTORY OF SOCIO-PHILOSOPHICAL
KNOWLEDGE****Олексин І. Я.,**

кандидат філософських наук, викладач
кафедри соціально-гуманітарних дисциплін,
Національного університету фізичного
виховання і спорту України (Київ, Україна), e-mail:
igoroleks@ukr.net, ORCID 0000-0002-6650-627X

Oleksin I. Ya.,

Candidate of Philosophy, Lecturer in the
Department of Social and Humanitarian Disciplines,
National University of Physical Education and Sports
of Ukraine (Kyiv, Ukraine), e-mail: igoroleks@ukr.net,
ORCID 0000-0002-6650-627X

В статті обґрунтовано, що «цінність» є вузловим поняттям аксіології, дефініція якого несе в собі відбиток різноманітних підходів, що мають місце у соціально-філософському знанні, не дивлячись на те, що в ньому на сьогоднішній день відсутнє його сонце, загальноприйняте визначення, що детерміновано багатогранністю його історико-філософського бачення. Встановлено, що аксіологія визначає та формує категоріально-понятійний апарат, поза яким вкрай проблематично здійснити всебічний аналіз як самих цінностей, зокрема соціальних, так і оцінок, що сприяють осмисленню специфіки естетичного, етичного та логічного знань.

Ключові слова: аксіологія, цінності, феномен соціальних цінностей, ціннісні засади життєдіяльності особистості, ціннісна свідомість особистості, соціальні норми.

The article substantiates that 'value' acts as a nodal concept of axiology. The explanation of which bears the imprint of a variety of approaches that take place in socio-philosophical knowledge. Despite the fact that nowadays there is no single, generally accepted definition which is determined by the versatility of value historical and philosophical vision. It is established that axiology defines and forms the categorical-conceptual apparatus, outside of which is extremely difficult to carry out a comprehensive analysis of the values, in particular the social values and assessments which are contribute to understanding the specifics of aesthetic, ethical and logical knowledge.

Keywords: axiology, values, the phenomenon of social values, the value based of the lifestyle, value consciousness of personality, social norms.

Вступ. Проблематика аксіології охоплює широке коло філософського знання, серед якого особливе місце посідає визначення особливостей соціального аксіологічного буття особистості, співвідношення цінностей та оцінок, природи та сутності ціннісних визначень та суджень, функціонального змісту ціннісних засад життєдіяльності як окремої людини, так і суспільства в цілому. Ось чому, беручи до уваги двозначність, яка має місце в українській мові, є всі підстави, з одного боку, розглядати цінність як щось позитивне, а з другого, розуміти її як певну значимість, а аксіологію трактувати як вчення про значимості. В самому широкому плані цінності поділяються на утилітарні, індивідуальні та соціальні.

Постановка проблеми. Досліджуючи питання сутності феномена соціальних цінностей в історії

соціально-філософського знання, варто, бодай у загальних рисах, визначити їх зміст та ознаки. Тому основним завданням цієї публікації є всебічний, комплексний аналіз не в повній мірі дослідженого питання генези та трансформації змісту таких визначальних цінностей, як Благо, Добро, Краса, Справедливість саме під кутом зору соціально-філософського знання.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Фундаментальна проблема цінностей як суттєвої складової особистості є в центрі уваги багатьох філософських шкіл та напрямків, що визначає пріоритетний характер філософських досліджень таких відомих вітчизняних вчених, як В. Андрущенко, Т. Бутківська, Л. Губерський, В. Іванов, С. Кримський, М. Попович, М. Михальченко, В. Табачковський, В. Шинкарук, так і зарубіжних дослідників – С. Аверінцева, М. Бахтіна, М. Гайдегера, А. Гулігі, Ж. Дерріди, М. Кагана, О. Лосева, Ж.П. Сартра, М. Шелера. Слід особливо наголосити, що питання осмислення сутності феномена соціальних цінностей в історії соціально-філософського знання не є остаточно, комплексно та всебічно досліджене саме в соціальної філософії та потребує свого подальшого ґрунтовного розгляду.

Мета дослідження. Виходячи з того, що під соціальними цінностями необхідно розуміти насамперед, переконання, які поділяються соціумом або соціальною верствою з приводу цілей, які слід досягнути, та тих засобів та шляхів, що сприяють їх реалізації, варто зазначити, що соціальні цінності як суттєвий компонент системи соціальної регуляції поведінки особистості, соціальної верстви, соціуму в цілому, визначають мотивацію їх життєдіяльності. Тому метою цієї статті є аналіз соціальних цінностей як основи функціонування таких соціальних норм, як рівність, свобода, братерство, мир, честь, громадянський обов'язок, соціальна справедливість крізь призму розвитку соціально-філософського знання.

Виклад основного матеріалу. Розглядаючи питання сутності феномена соціальних цінностей в історії соціально-філософського знання, слід сказати, що в творах філософів часів Античності проблема цінності досліджувалася у якості складової теорії буття, в силу того, що його цілісність розумілася у вигляді абсолютної цінності для особистості, яка ж до того, є виразником етичних та естетичних переконань. Якраз Сократ одним з перших античних філософів обґрунтував питання про сутність цінностей, їх роль у житті людини та соціуму.

Варто підкреслити, що у філософській теорії Платона Благо або Єдине ототожнювалось з Буттям, Добром, Красою. Тому не випадково те, що в епоху Сократа та Платона, завдяки їх філософським концепціям, в науковий обіг увійшла така понятійна тріада як Істина, Добро, Краса. До того ж суттєвою ознакою філософської теорії Сократа та Платона було те, що ціннісна проблематика, яку вони розглядали, була вбудована як в поняття об'єктивного світу, так і об'єктивності

істинного буття. В цьому плані заслуговує на увагу порада Платона законодавцю, так здійснювати розподіл цінностей та забезпечувати їх ієрархію, щоб вона була фундаментом суспільного щастя. «Саме цінне за правом, - зазначає Платон, - це блага, що відносяться насамперед до душі, якщо в ній має місце розсудливість, потім чудові якості тіла, а також так звані блага, що відносяться до майна або добробуту» [1, с. 168-169].

Отже, в тріаді таких благ, як душа, тіло, причому не всього, а лише його чудових якостей та добробут, ієрархія цінностей формується Платоном методом дедукції, з піднесеного, в значній мірі сакрального – душі, до суто земного – майна, блага. Разом з тим, проміжною ланкою у зазначеній градації мислителя є чудові якості тіла, пов'язані, на наш погляд, з його здатністю до удосконалення шляхом довготривалого, копіткого, багатого в чому аскетичного, виконання тих чи інших спортивних вправ, будь це кулачний бій чи метання списа. Тому суттєвою ознакою ідеалістичного реалізму, який започаткував Платон та в подальшому розвинув Г. Гегель, є іманентна єдність буття та цінностей, онтології та аксіології.

Отже, генеза аксіології як самостійної галузі філософських знань, обумовила розмежування змісту категорій буття на такі дві складові, як реальності та цінності, як об'єкта прагнень та бажань особистості, що самостверджує себе в процесі діяльності, зокрема спортивної. Розглядаючи питання про бачення Аристотелем сутності цінностей, слід наголосити, що йому належить оригінальна градація благ на «цінними» (душа, розум, добродієність), «хвалими» (добродієності, дії яких викликають похвалу) та «можливі» (сила, краса, влада, багатство) [2, с. 8-9]. Якщо порівняти градацію благ у Платона, яку ми вже здійснили вище, та наведену їх ієрархію у Аристотеля, то заслуговує на увагу те, що у двох великих філософів епохи Античності, перегукується характеристика таких благ, як душа та багатство у Аристотеля та майно, добробут у Платона.

Суттєвою рисою часів середньовіччя є те, що їм властива переоцінка наріжних античних цінностей, тому, що значну роль у функціонуванні суспільних відносин поряд з нормативними регуляторами, все більше відіграють релігійні цінності, що акумулювали в самій ідеї Бога цінності Краси Добра та Істини. В епоху середньовіччя, яка тривала тисячу років, саме монотеїзм визначає осмислення цінностей людини як об'єктивно існуючих ідеальних субстанцій, генеза та існування яких визначена волею Бога. Більш того, аксіологічні погляди античних філософів про Красу, Благо, Істину, Справедливість, в часи середньовіччя, завдяки перш за все творам Томи Аквінського та Августина Блаженного, трансформувалися в незаперечні положення християнських догм. Ось чому, за працями таких відомих філософів епохи середньовіччя, як Августин Блаженний та Фома Аквінський, маємо змогу простежити зміст уявлень про цінне та антицінне, які закріплені

у формі теологічних істин та догм. Важливою ознакою філософських поглядів Томи Аквінського та Августина Блаженного є те, що вони протиставляють вищі, саме божественні цінності вторинним, нижчим тобто людським цінностям [3, с. 351-413]. Разом з тим, вищі, божественні цінності, Августин Блаженний трактує як вічні та незмінні в силу того, що вони даються Богом, любов до якого слід розуміти як найвищу цінність.

Окрім цього, такі цінності як свобода, здоров'я, тілесна краса, сила, слава, честь мислитель розуміє як нижчі цінностей, що є тимчасовими, а провідною серед них вважає земну любов до людини, завдяки якій вона має можливість підвестись до Вічної божественної любові. Варто наголосити, що Августин Блаженний далекий від уявлень про субстанціональність зла, а разом з тим й антицінностей, оскільки, цінності визначені самою людиною, її досвідом, мудрістю та прагненням до щасливого життя. Подібне бачення Августином Блаженным змісту вищих та нижчих цінностей, дозволяє дійти до висновку про те, що й вищі цінності теж, в тій чи іншій мірі, залежні від людини.

Таким чином, Августин Блаженний зауважує, що Бог є єдиною, вищою сутністю, від якої практично все залежить в світі. Разом з тим, для Августина Блаженного першість Бога над усім у світі має вкрай важливе значення тому, що він є першоосновою не лише всього існуючого, а й та будь-яких змін у всьому світі.

Інший представник філософської думки часів середньовіччя, Тома Аквінський, саме крізь призму пізнішої класичної теології переглянув аксіологічні погляди Аристотеля, здійснивши їх систематизацію та всебічне дослідження [4, с. 58-59]. Так, розглядаючи зміст нижчих, людських цінностей, філософ визначає сім чеснот, серед яких три слід віднести до віровчення (віра, надія, любов), а чотири, до таких людських чеснот, як мужність, справедливість, розсудливість та поміркованість. Більш того, саме непохитна віра в Бога дозволяє поєднувати вищі цінності у формі Божественної Благодаті з зазначеними вище чотирма людськими чеснотами. В такій ситуації, наголошує Тома Аквінський, лише Благо (Бог) володіє абсолютною цінністю, а така антицінність як Зло, не має права на самостійне існування, тому, що є відхиленням від нього, яке варто розглядати як відсутність Добра [4].

Аналізуючи питання розвитку уявлень про сутність цінностей в епоху Відродження, слід зазначити, що в цей період йшов процес становлення й розвитку якісно нових, на відміну від середньовіччя, поглядів у вигляді ідеалів гуманізму та вільнодумства, що обґрунтовували певний компроміс у взаємодії нижчих, земних цінностей з вищими. Зазначена епоха, що підняла на новий щабель філософського осмислення ідеї античності про красу та гармонію тілесного та духовного в людині, разом з тим дала поштовх формуванню об'єднавчого процесу античного та середньовічного бачення сутності особистості,

доля якої вже цілком не залежить від божого промислу. Відомий французький філософ, прихильник скептицизму, Мішель Монтень, в своїй праці «Досліди», яка побачила світ у 1580 році, розкриває значення у житті особистості саме нижчих цінностей, що передбачають задоволення насамперед плотських, суто земних потреб та бажань. Мішель Монтень наголошує, що душа залежна від тіла, а тому людина не має права нехтувати голосом природи та не повинна задовольнятися досягнутим та має діяти згідно дисципліни вчинку, свого роду «гігієни дій», метою якої є забезпечення внутрішнього спокою, що дає твердість, енергію для утвердження громадської злагоди та миру в суспільстві.

При цьому Мішель Монтень, який вважав, що теологія є лженаукою, що закріпачує розум, наголосив, що сумнів, який варто вважати цінним і який є важливим його продуктом, що відкриває шлях до мудрості: «Лише дурні, - підкреслює Мішель Монтень, - можуть бути непохитні в своїй упевненості» [5, с. 166]. Мудрість за М. Монтенем означає незмінне радісне сприйняття життя, за умов, коли саме радість виправдовується чесно виконаним обов'язком [5, с. 178-179], як основи самореалізації особистості.

Отже, філософська теорія М. Монтеня, лейтмотивом якої є теза про недосконалість та обмеженість людського пізнання, врешті – решт є запереченням аскетизму як релігійної цінності та обґрунтуванням цінності суто земного життя людини, її життєвого досвіду, що передбачає задоволення її природних, тілесних, багато в чому, плотських потреб.

В період Нового часу видатний французький філософ Р. Декарт, який призначенням знань вважав утвердження панування людини над силами природних явищ, звернувся до аналізу поняття цінності, наголошуючи, що «істинне призначення розуму полягає у розгляді справжньої цінності всіх благ, досягнення яких уявляється певним чином залежним від нашої поведінки» [6, с. 284]. Таким чином, Р. Декарт розуміє «цінність» як світ суб'єкта, тобто його моральну діяльність.

Досліджуючи питання сутності феномена соціальних цінностей в історії соціально-філософського знання, необхідно особливо підкреслити, що саме в період епохи Відродження та Нового часу йде процес актуалізації ціннісних проблем «добра», «краси», «блага», «істини». Відомий англійський філософ Д. Юм, який розвинув погляди софістів, наголошував, що оскільки цінності та норми є відбитком почуттів, що неможна визначити ані істинними, ані хибними, то й цінності такими не є. Причому, фундаментом норм та цінностей є почуття, які притаманні кожній людині, тому й цінності носять суб'єктивний характер [7, с. 387].

І. Канту як представнику німецької філософії XVIII – початку XIX ст., належить значний внесок у подальший розвиток аксіологічної науки, який поставив за мету всебічно осягнути сутність ціннісної свідомості людини як феномен, якому властивий особливий статус. І. Кант

наголошував, що у всіх аспектах процесу пізнання мають місце ціннісно спрямовані спонукання, а свідомість завжди орієнтована на критерії добра, досконалості та цінності. [8, с. 192]. Відомо, що головним завданням своєї філософії І. Кант вважав дослідження фундаментальної проблеми сутності людини та її цінностей, наголошуючи, що сенс її життя не поза неї, а в ній самій і цей сенс є іманентним людині як істоти соціальної. При цьому, як деякий атрибут об'єктивного світу сенс життя не існує сам по собі, оскільки він є усвідомленням особистістю свого буття, а добровільне, усвідомлене дотримання морального закону надає суто людський смисл будь-якої діяльності, зокрема спортивній, в процесі якої необхідно «навчитися тому, яким потрібно бути, щоб бути людиною» [9, с. 206].

Підкреслюючи абсолютну сутність морального закону. І. Кант зазначає, що справжня істинна моральна цінність визначає саме ті моральні вчинки, які здійснюються не стільки згідно вимог обов'язку, скільки «по обов'язку». Така моральна цінність робить наші дії та вчинки дієвими та результативними завдяки бажанню виконати всі вимоги морального закону заради самого закону. Тому людина, беручи за приклад таку поведінку, яка є морально ціннісною має піклуватися про таке власне благо як, скажімо, здоров'я, виходячи виключно з почуття обов'язку. [10, с. 62-65; 74-83; 158-159; 190-191]. Отже, важливою рисою філософського вчення І. Канта є те, що зміст поняття, «цінність» він ототожнює з поняттям культури, яка обґрунтовує суспільну цінність людини.

Г. Гегель аналіз сутності поняття цінність здійснює шляхом співвідношення його з правом, політекономією, культурою, суспільством. Г. Гегель в праці «Філософія права» пов'язує цінність з річчю, якій властиві кількісні (знак) та якісні (форма) ознаки. Разом з тим, зазначеній речі притаманне значення або «придатність» відносно потреб суб'єкта та яке співвимірюється з іншими потребами у відповідності з речами. Як бачимо, за Г. Гегелем відбувається процес трансформації цінностей з небуття у простір матеріально - ідеальних сутностей, оскільки цінністю є «всезагальність речі, проста визначеність якої впливає з її приватного характеру» [11, с. 119].

При цьому цінність не є тотожною речі тому, що її слід сприймати як певну абстракцію, яка має на меті співвіднести «придатність» речей, які мають різну форму. Варто підкреслити, що у Г. Гегеля відсутнє чітке розмежування таких понять, як цінність та вартість. «Цінність речі, - наголошує Г. Гегель, - може бути дуже різною у відношенні до потреби, але якщо ми бажаємо висловити не специфічний а абстрактний бік цінності, то це будуть гроші. Гроші служать представником всіх речей, але оскільки вони не являють собою саму потребу, а слугують лише її знаком, вони самі в свою чергу керуються специфічною цінністю, яку вони у якості абстрактного тільки відбивають» [11, с. 119-120].

Отже, Г. Гегель зробив значний внесок в розгляд питання сутності цінності, встановивши її співвідношення з правом, політекономією, культурою, суспільством, разом з тим не досліджував її як окреме самостійне поняття філософського знання.

Аналізуючи сутність феномена соціальних цінностей в історії соціально-філософського знання вкрай важливо звернути увагу на позицію щодо усвідомлення змісту цінностей, голови марбурської школи неокантіанства Г. Когеном, яку він виклав у відомому творі: «Етика чистої волі» (1904 р.), в якому він зазначає, що задоволення та незадоволення не є проявами, гарантами цінності, оскільки лише «одна чиста воля має виробляти цінності, що можуть бути наділені гідністю» [12, с. 155].

Не секрет, що цінності, які наділені гідністю, самі по собі в реальному світі не існують поза проявами, використовуючи термінологію Г. Когена, чистої волі, яка багато в чому ґрунтується на моралі, яка врешті-решт визначає вольовий акт особистості. При цьому слід пам'ятати, що «...воля, - як зазначає Н. Ковтун, - не визначає і сутності моралі, постаючи переважно засадничим механізмом вироблення, селекції, поширення, інституалізації, закріплення моральних норм і цінностей» [13, с. 204], які в свою чергу детермінують такі важливі процеси життєдіяльності особистості як функціонування потреб і інтересів та отримання нею того чи іншого задоволення. Останнє, як вважає засновник іманентної філософії В. Шуппе, «не має цінності, але само є цінністю, якою володіє рід, яка породжує задоволення» [14, с. 34].

Варто сказати, що в середині XIX ст. в результаті набуття аксіологією статусу самостійного розділу філософського знання, активно йде процес формування відповідних теорій цінностей. По-перше, серед провідних аксіологічних шкіл, що утворилися в XIX ст. слід назвати натуралістичний психологізм Дж. Д'юї, який аналізує цінності у якості об'єктивних факторів реального світу, які емпірично можна простежити і які мають своїм джерелом як психологічні, так і біологічні потреби особистості. В цьому плані Дж. Д'юї доходить до висновку про те, що цінністю є будь-який предмет, що задовольняє будь-яку потребу особистості.

По-друге, важливою філософською школою, що розробляла питання сутності цінностей є персоналістичний онтологізм, яскравим представником якого був М. Шелер, який вважаючи особистість ядром «царства цінностей» поділяє як самі цінності, так і їх носіїв. М. Шелер розглядає цінності як об'єктивні явища, що не залежать як від свідомості особистості, так і від предметів, в яких знаходять свій прояв. Буття цінностей, наголошує М. Шелер, не залежить від буття таких їх носіїв, як особистості, речі, які не є їх властивостями. [15, с. 186-191].

По-третє, відомою школою, представники якої ґрунтовно досліджували проблему сутності цінностей є аксіологічний трансценденталізм В. Віндельбанда та Г. Ріккерта. Так, В. Віндельбанд

вбачав у цінностях надприродну основу, оскільки вищі «цінності емпіричного життя – знання, моральність та мистецтво набувають в трансцендентальній свідомості більш високе та глибоке знання» [16, с. 298]. Тому призначення філософії за В. Віндельбандом, полягає у вивченні вищих цінностей, що формують тло функцій культури і є підґрунтям практичного втілення цінностей. Причому, культура, зазначені цінності має пояснити для того, щоб зрозуміти їх значення та аналізувати їх як норми, а не як факти.

В свою чергу, представник неокантіанства Г. Рікерт, дещо з інших позицій ніж В. Віндельбанд, не зводячи до теорії цінностей предмет філософії, розглядає сутність поняття «цінність», виводячи його сутність з логіки та теорії пізнання, наголошуючи, що життя людини «може бути лише засобом, і цінність його тому залежить лише від цінності цілей, яким воно служить» [17, с. 35]. Виходячи з цього, Г. Рікерт, розглядаючи питання про існування цінностей, зазначає, що постановка питання про те, що існують чи не існують цінності позбавлена сенсу, оскільки наголос слід робити на тому, що вони значать або не мають значення.

Слід наголосити, що у XX ст., зокрема у 1968 р., з виходом у світ праці А. Маслоу «До психології буття», в якій поряд з аналізом ієрархії визначальних потреб особистості розглянуто субординація цінностей, проблематика цінностей набуває «другого дихання». Більш того, в 70 –х – 80 – х роках XX ст. спостерігається значне зростання інтересу до аксіології, свідченням чого стала публікація у 1971 р. в Нью-Йорку та Лондоні збірника статей «Цінності і майбутнє: Вплив технологічних змін на американські цінності», авторами якого були такі відомі вчені як Е. Тоффлер, Н. Решер, Дж. Гелбрейт.

За радянських часів перша філософська дискусія щодо проблеми цінностей відбулася в 1965 році в м. Тбілісі. Великий обсяг літератури з цієї тематики, що з'явилася в 1960–1980-і роки, безсумнівно, ніс на собі відбиток марксизму, – проте, зневажливо ставитися до вітчизняного доробку другої половини XX століття, нехтуючи дослідженнями радянських українських, російських чи грузинських філософів було би неправомірним кроком, оскільки для багатьох із них офіційний марксизм – який, до речі, мав мало спільного з реальною філософською думкою К. Маркса, – був лише поверхневим шаблоном частогусто оригінальних та змістовних концепцій. Не останнє місце при цьому належить і таким відомим представникам Київської екзистенційно-антропологічної школи філософії, що активно працювали в 1950–1980-ті роки, як В. Іванов, П. Копнін, В. Шинкарук, О. Яценко та ін.

Висновки. Отже, розгляд таких проблем, як природа цінності, місце людини в ціннісному розумінні світу, завжди передбачає осмислене звернення до сфери аксіології, визначення її світоглядного потенціалу. Настанови та смисли, виявлені в процесі дослідження еволюції основних аксіологічних ідей, свідчать, що аксіологія

залишається найважливішим елементом сучасного пізнання – вона актуалізується через людину та її діяльність, у тому числі діяльність соціальну – зокрема, й спортивну.

Список використаних джерел

1. Платон. Сочинения / Платон. - Т. 3. Ч.2. - М.: Мысль, 1972. - 678 с.
2. Кавалеров А.А. Цінність у соціокультурній трансформації: монографія / А.А. Кавалеров. - Одеса: Астропринт, 2002. - 221 с.
3. Августин Блаженный. О Граде Божием: Пер. с лат. / Августин Блаженный. - Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. - 1296 с.
4. Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений: Пер. с лат. / Фома Аквинский. - М.: ИФРАН, 2001. - 206 с.
5. Монтень М. Опыты. Избранные произведения: В 3 т.: Пер. с фр. / М. Монтень. - М.: Голос, 1992. - Т. 1. - 384 с.
6. Descartes R. Correspondence / Publ. avec une introd. et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud. T. 4. P., 1947 - P. 284.
7. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. - Пер. с англ. В.Н. Кузнецова / Под. ред. С.Б. Крымского. - М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2000. - 800 с.
8. Соловьев Э. Ю. Морально-этическая проблематика в «Критике чистого разума» // «Критика чистого разума». И. Кант и современность. - Рига.: Звайгзне, 1984 - 346 с.
9. Кант И. Приложение к наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного / И. Кант Соч. в 6 - ти т. - М.: Мысль, 1964. - Т. 2. - 611 с.
10. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III / Подгот. к изд. Э. Соловьевым и А. Судаковым (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Наука, 1997. - 430 с.
11. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель; пер. с нем. Б.Г.Сталпнера, М.И. Левиной; АН СССР, Ин-т философии. - М.: Мысль, 1990. - 524 с.
12. Cohen H. System der Philosophie. Th. 2. Ethic des reinen Willens. B., 1904. - S. 155.
13. Ковтун Н. Воля як основа соціальної активності: теоретико - методологічний аналіз: монографія / Н. Ковтун. - Ж.: Вид-во Євенок О.О., 2014 - 292 с.
14. Schuppe W. Grundzuegeder Ethic und Rechtsphilosophie. Breslau, 1881. - S. 34.
15. Проблема ценности в философии. - М., Л.: Наука, 1966. - 260 с.
16. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. / В. Виндельбанд. СПб.: Типография М. Меркушева, 1904. - 374 с.
17. Рикерт Г. Ценности жизни и культурные ценности / Г. Рикерт // Логос - М.: Тип. Т-ва А.А. Левенсон, 1912 - 1913. Кн. 1 и 2. - С. 1 - 35.

References

1. Plato. Works / Plato. - Vol. 3. Part 2. - M.: Thought, 1972. - 678 p.
2. Kavalеров AA Value in socio-cultural transformation: a monograph / A.A. The Cavaliers. - Odessa: Astroprint, 2002. - 221 p.
3. Augustine the Blessed. About the City of God: Trans. with lat. Augustine the Blessed. - Minsk: Harvest; M.: AST, 2000. - 1296 p.
4. Thomas Aquinas. Ontology and theory of knowledge: fragments of works: Per. with lat. Thomas Aquinas. - M.: IFRAN, 2001. - 206 p.
5. Montaigne M. Experiments. Selected Works: In 3 volumes: Trans. with fr. / M. Montaigne. - M.: Voice, 1992. - Vol. 1. - 384 p.
6. Descartes R. Correspondence / Publ. avec une introd. et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud. T. 4. P., 1947 - P. 284.

7. Skirbekk G., Guillé N. History of philosophy. - Per. with English. VN Kuznetsova / Under. ed. S.B. Crimean. - M.: Humanitarian Publishing Center VLADOS, 2000. - 800 p.

8. E. Soloviev Yu. Moral and Ethical Issues in «Critique of Pure Reason» // «Critique of Pure Reason». I. Kant and modernity. - Riga: Zweigzne, 1984 - 346 p.

9. Kant I. Appendix to the observations of the feeling of the beautiful and the sublime / I. Kant Soch. in 6th volume - M.: Thought, 1964. - Vol. 2. - 611 p.

10. Kant I. Works in German and Russian. T. III / Prep. to ed. E. Soloviev and A. Sudakov (Moscow), B. Tushling and U. Fogel (Marburg). M.: Science, 1997. - 430 p.

11. Hegel, GVF. Philosophy of Law / GVF Hegel; trans. with him. BG Stalpner, M.I. The lion; USSR Academy of Sciences, Institute of Philosophy. - M.: Thought, 1990. - 524 p.

12. Cohen H. System der Philosophie. Th. 2. Ethic des reinen Willens. B., 1904. - S. 155.

13. Kovtun N. Will as the basis of social activity: theoretical and methodological analysis: monograph / N. Kovtun. - Zh.: Issue of Evenok OO, 2014 - 292 p.

14. Schuppe W. Grundzuegeder Ethic und Rechtsphilosophie. Breslau, 1881. - S. 34.

15. The problem of value in philosophy. - M., L.: Nauka, 1966. - 260 p.

16. Windelband V. Preludes. Philosophical articles and speeches. / W. Windelband. St. Petersburg: Typography of M. Merkushev, 1904. - 374 p.

17. Rickert G. The values of life and cultural values / G. Rickert // Logos - M.: Type. T-va AA Lowenson, 1912 - 1913. Bk. 1 and 2. - P. 1 - 35.

УДК 141. 333(4): 165 (075.8)

**УКРАЇНСЬКИЙ КОРДОЦЕНТРИЗМ:
ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ****UKRAINIAN COORDINCENTRISM:
HISTORY AND MODERNITY****Розова Т. В.,**

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри культурології,
мистецтвознавства та філософії культури,
Одеський національний політехнічний
університет (Одеса, Україна),
e-mail: roztam 21@gmail.com,
ORCID 0000-0002-5168-425X

Сидоренко О. П.,

кандидат філософських наук, професор,
завідувач кафедри філософії, історії та політології,
Одеський державний аграрний університет
(Одеса, Україна),
e-mail: filosqfyodau615@ukr.net,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7612-8594>

Коваленко О. А.,

кандидат філологічних наук, доцент кафедри
української та іноземних мов, Одеський
державний аграрний університет
(Одеса, Україна),
e-mail: kovalenkooday @ukr.net,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3377-514X>

Rozova T.,

Doctor of Philosophy, Professor, Head of the
Department of the Cultural and Arts, and Philosophy
Studies of Culture, Odessa National Polytechnic
University (Odessa, Ukraine),
e-mail: roztam 21@gmail.com,
ORCID 0000-0002-5168-425X

Sydorenko O. P.,

Ph.D. in Philosophy, Professor, Head of the
Department of Philosophy,
History and Politology, Odessa State Agrarian
University,
e-mail: filosqfyodau615@ukr.net,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7612-8594>

Kovalenko O. A.,

PhD in Philological sciences, Associate Professor at
the Department of Ukrainian and Foreign language, s
Odessa State Agrarian University
e-mail: kovalenkooday @ukr.net,
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3377-514X>

Стаття присвячена дослідженню зародження та еволюції українського кордоцентризму, визначенню його специфіки і ролі в становленні духовного життя українського народу. Зосереджується увага на необхідності формування людиною свого цілісного бачення світу. При цьому особливий акцент робиться на аналізі можливостей поєднання раціонально-наукового і кордологічного підходів до осягнення природних і суспільних процесів. Висловлюється плідність такої методики в епістемологічній і методологічній діяльності, особливо в період становлення постнекласичної науки.

Ключові слова: кордологізм, кордоцентризм, філософія серця, екоософія, українська нація, науковий дискурс, постнекласична наука, синергетика, людиномірна система, раціональність, тип раціональності, епістемологія, методологія, знання.

The article is devoted to the study of the origin and evolution of Ukrainian cordocentrism, to determine its specificity and role in the spiritual life of the Ukrainian people. The focus is on the need for a person to form a holistic vision of the world. Special emphasis is placed on analyzing the possibilities of combining rational, scientific and cordological approaches to the comprehension of natural and social processes. The fertility of such a method is expressed in epistemological and methodological activity, especially during the period of postnonclassical science.

Keywords: cordologism, cordocentrism, philosophy of the heart, ecosophy, the Ukrainian nation, scientific discourse, postnonclassical science, synergetics, human system, rationality, type of rationality, epistemology, methodology, knowledge.

Актуальність теми дослідження полягає в осягненні висновків постнекласичної науки про місце і роль людини в самоорганізації систем відкритого типу з нелінійними зворотними зв'язками, елементом яких вона є. Один із цих висновків – необхідність розгляду людини не як абстрактного суб'єкта діяльності, в першу чергу наукової, а як особистості, що керується певними цінностями і традиціями, історичним і власним досвідом, має психологічні, національні, релігійні і культурні особливості. Тому в процесі дослідження складних людиномірних систем, до яких відноситься більшість із них, є важливим залучення, поряд з уже напрацьованим потенціалом класичного і некласичного типів науки, ще не досить вивчених можливостей постнекласичної науки та кордоцентризму. Так, наприклад, постнекласична наука в наші дні заново відкриває час і в цьому полягає ключ до фундаментального перегляду нею уявлень на роль і місце знань в системі людської культури, на суть і зміст наукової раціональності і самої раціональності як такої. Сьогодні постнекласична наука – це феномен, що орієнтується на діалог людини з природою, а не на конфронтацію з нею. Один із її творців І. Пригожин був переконаний, що нова наука не тільки внутрішньо плюралістична, вона багатодисциплінарна і не нав'язує людині одну – єдину модель розуміння дійсності. Тим самим постнекласичний тип науки набуває нового людського виміру, орієнтує сучасну цивілізацію не лише на постійний діалог з природою, але й на порозуміння «людини з людиною», мета якого – забезпечення передумов виживання суспільства в цілому, формування екофільних відносин. Однак за межами цього типу науки, як і двох її попередніх типів (класичного і некласичного), залишається багато проблем, вирішення яких не під силу науці, проте «раціонально-ірраціональні підказки» серця можуть стати для людини дороговказом у житті. На думку авторів статті, осмислення суті й історії українського кордоцентризму, їхнє нове «прочитання» з урахуванням досягнень сучасної науки, філософії і культури, може допомогти у вирішенні зазначених вище проблем, у формуванні цілісного, системного знання про світ, в якому ми живемо і без якого не можливе подальше існування людини.

Аналіз наукових досліджень і публікацій. Феномен українського кордоцентризму прагнула осягти більшість вітчизняних філософів, починаючи з творчості книжників Київської держави і

до сьогодення. Однак навколо цього феномену і в наші дні тривають дискусії, які характеризуються певною мірою протистоянням між абсолютизацією можливостей кордоцентризму та міфом про ілюзію наукових уявлень. Проте домінують рисою майже всіх досліджень і концепцій, присвячених кордоцентризму, є акцентування його толерантності, взаємоповаги між людьми, почуття власної гідності, що гуманізує життєвий простір людини, сприяє формуванню й утвердженню в світогляді особистості національних і загальнолюдських цінностей. Цей висновок був характерний для творчості автора (авторів) «Велесової книги», митрополита Іларіона, літописця Нестора, князя Володимира Мономаха, митрополита Никифора, митрополита Кирила Туровського, Данила Заточника (Заточеника) та багатьох інших київських книжників. Їхні ідеї поділяли перші українські гуманісти, викладачі Острозького колеґіуму, братських шкіл та Києво-Могилянської академії. Кордоцентристські погляди пронизують твори Григорія Сковороди, Михайла Максимовича, Миколи Гоголя, Пантелеймона Куліша, Тараса Шевченка, Памфіла Юркевича, Івана Франка, Лесі Українки, Дмитра Чижевського, Олександра Довженка, Володимира Шинкарука, Володимира Табачковського, Сергія Кримського, Мирослава Поповича та інших українських філософів і митців. У наші дні плідно займаються дослідженням змісту українського кордоцентризму Є. Андрос, Я. Гнатюк, П. Давидов, К. Дубровіна, А. Єрмоленко, С.Киселиця, С. Максимов, Л. Павлишин, А. Сокирко, В. Стеценко, Н. Хамітов та ін. Цікаві ідеї, викладені в їх наукових працях, сприяють поглибленню сучасних знань про специфіку кордології як вчення про серце, його можливостей у пізнавальній діяльності. Однак проблема долучення цього вчення до формування цілісного знання, створення епістемологічних і методологічних основ для отримання таких знань, розроблення інструментарію і механізмів їхнього досягнення (чим займаються філософія науки та постнекласична наука разом з іншими видами пізнавальної діяльності людини), потребують подальшого вирішення, чекають на своє глибоке і фундаментальне дослідження. Значний внесок у вирішення цієї складної проблеми вносять здобутки вітчизняних філософів В. Вашкевича, В. Ляха, І. Книша та ін.

Мета дослідження – виявлення механізмів зародження і становлення концепцій українського кордоцентризму, їхнього впливу на формування духовності українського народу; аналіз «сильних» і «слабких» складових концепції «філософії серця»; висвітлення окремих аспектів еволюції раціональності як однієї з базових цінностей європейської культури; пошук можливостей синтезу науково-раціонального та кордоцентристського підходів у процесі формування цілісних знань людини про світ і саму себе.

Виклад основного матеріалу. В історії української філософської думки повчальний приклад в осмисленні основ (ростків) кордо-

центризму як виміру гуманності людини, творенні і пізнанні людського світу за допомогою душі і розуму належить київським книжникам. Особливу роль у цьому плані історія відвела Володимиру Мономаху. У його міркуваннях, викладених у творі «Повчання Володимира Мономаха дітям», простежуються основні принципи життєдіяльності, якими, на думку князя, повинні керуватися його сини й онуки (майбутні князі), а саме: сприяння укріпленню державної влади, досягнення світобудови, осмислення сенсу свого життя та ін. Усі ці питання Мономах рекомендував вирішувати шляхом формування в собі високих моральних якостей: вимогливості, доброзичливості, милосердя, працелюбності, щирості, чемності, душевності.

Моральні, політичні та правові погляди Мономаха часто суперечили багатьом положенням ортодоксальної церкви. Наприклад, силу князів він вбачав не в беззаперечному «духовному віданні», а в життійній мудрості, знань, володінні ситуацією, закликав учитися постійно, наполегливо й творчо, тобто виступав за «реабілітацію» світської мудрості. Для часів середньовіччя, коли в усіх сферах духовного життя безроздільно панував релігійний світогляд з його догмами примату віри над розумом, знаннями, це був сміливий крок, навіть для першої особи в державі.

Отже, основою життя Володимир Мономах вважав працю, як фізичну, так і розумову, не принижував першу і не підносив до небес другу, серцем відчував їхню діалектичну єдність.

На кінець XI – поч. XII ст. припадає життя і творчість відомого книжника, політичного і церковного діяча Никифора. Тривалий час він очолював київську метрополію. Йому належать п'ять творів, серед яких найбільш відомим є «Послання митрополита Никифора Володимиру Мономаху». У цьому творі Никифор виявив себе справжнім мислителем, який підійшов до вивчення пізнавальних процесів людини з системних позицій. Саме в ньому він першим у Київській державі поставив питання про культуру пізнавальної діяльності особистості і не тільки поставив, але й певною мірою спробував вирішити його, спираючись при цьому на її психологічні можливості.

Никифор виходив з того, що людина – це складна система, яка створена з двох субстанцій – тілесної і духовної, перебуває у стані їхньої єдності і в той же час постійної боротьби. Душа людини, на його думку, складається з трьох начал: словесного, лютого і бажаного. Перше (вище) начало – це розум, логос; друге начало (стихійна, неприборкана сила) – почуття, пристрасті, емоції; третє начало (бажане) – це воля, прагнення, цілеспрямована дія. Саме третє начало, стверджував Никифор, повинно превалювати в душі людини, тому що вона «... пов'язує раціональне (словесне) з ірраціональним (лютим), емоції підпорядковує розуму» [1, с. 26] і в такий спосіб додає процесу мислення сталого і глибокого характеру, підносить його на більш високий, культурний рівень.

Аналізуючи боротьбу розумного і пристрасного начал у душі людини, митрополит Никифор вийшов на розгляд питань моральної культури, а саме боротьби добра і зла, які також перебувають у діалектичній єдності. На його думку, щоб бути моральною, людина повинна розрізняти добро і зло. У цій справі їй теж не обійтись без достовірних знань. Оскільки первинним джерелом знань є органи чуття людини, а їх інформація часто буває поверховою, неглибокою і навіть помилковою, то її необхідно постійно перевіряти, уточнювати, корегувати і підкріплювати розумом. Тому без діяльності розуму Никифор не уявляв собі інших можливостей осягнення суті моральних істин і побудови на їхній основі структури виховного процесу. Звичайно, у роздумах мислителя йшлося про релігійне виховання новонавернених християн, однак методологічні засади цього процесу, позначені ним, виявилися життєздатними і знайшли застосування у світському пізнанні та вихованні, у тому числі в формуванні мудрості, доброчесності та порядності людини як основних елементів кордоцентричного вчення.

Так, в одному з перших оригінальних вітчизняних творів була започаткована спроба розкрити «механізм» людського пізнання і його діалектику, показати роль у ньому елементів кордологізму, позначити підходи та інструментарій до морального виховання людини. Цим кроком митрополит Никифор здійснив свій посильний внесок у побудову фундаменту величезної споруди, назва якої «духовна культура».

Одним із найбільш цінних творів світського характеру останнього періоду існування Київської Русі є «Слово» («Моління», «Моленіє») Данила Заточника (Заточеника).

Відомостей про автора цього твору вкрай мало. Хто такий Данило, коли і де він народився, яке його походження, чим він займався, чому його прозвано «Заточником», чи взагалі існувала така людина, чи це збірний образ, а літературний твір, що приписується йому, має колективне походження? На всі ці питання поки що не отримано однозначної відповіді. Однак безумовним є той факт, що «Слово» – це видатна пам'ятка не лише давньоруської, але й світової культурної спадщини, адже відомо, що філософія і література Київської держави формувалися у творчому діалозі з візантійським християнством та культурою Візантії.

Глибинний науковий, філософський і культурологічний зміст «Слова» полягає у розкритті значення розуму та мудрості в житті людини. Данило не просто звеличував, оспівував і прославляв розум, але й підніс його до вищих цінностей людини. Він доводив, що розум важливіший за матеріальне багатство, найбільш цінний порівняно з іншими якостями людини. Ні фізична сила, ні хоробрість, ні слава, ні авторитет не можуть зрівнятися з ним. Усі вище зазначені цінності скороминущі, на думку філософа, їх можна придбати або сформувати в собі, розум же дається не кожному, його не купиш і не всякого можна навчити розуму. Як «...мерця не розсмішити, – стверджував автор «Слова», –

так і глупака розуму не навчити» [2, с. 60]. Навіть здібній людині розум не дається в готовому, розвиненому вигляді, для цього необхідно багато працювати, навчатися. Аналізуючи свій життєвий шлях, Данило звертається до князя зі словами: «Я, княже, ні за море не ходив, ні від філософів не навчався, та був як бджола – припадав до різних квітів, збираючи мед у щільники. Тож і я по книгах багатьох збирав солодощі словесні й розум. І зібрав їх, наче у міх води морські» [2, с. 62]. Данило рекомендував так діяти кожній людині.

Отже, природжений розум і всебічна освіта, яка здобувається завдяки постійній і наполегливій праці, можуть дати бажаний результат – розвинути інтелект людини і піднести його на рівень мудреця. Цими словами Данило підкреслив вплив знань людини на формування мудрості як одного з основних елементів єства людини.

Однак при всій важливості розуму він не складає, як стверджував філософ, ні основу буття, ні джерело його пізнання. Такою основою є серце – істинне «Я», самість людини, а його опорою – мудрість і краса, раціональне і естетичне. «Серце розумного укріплюється в тілі його красою і мудрістю» [2, с. 57], констатував Данило, воно – той орган, що зводить воедино розум, чуття і волю людини.

Таким чином, аналізуючи творчі напрацювання автора «Слова», можна зробити такі висновки: по-перше, заслуга Данила полягає в акцентуванні ролі розуму в пізнавальній діяльності людини, проголошенні культу особистої мудрості. Визнавши мислячу особистість вищою цінністю, його твір продемонстрував високий рівень розвитку індивідуальної самосвідомості книжників Київської держави, а саме «Слово» стало натхненним гімном розуму і мудрості. По-друге, Данило першим дав визначення мудрості як фундаменту кордологізму, оголосивши її втіленням достовірних знань у практику власного життя. По-третє, філософ доклав значних зусиль у справу перетворення розрізнених поглядів на кордоцентризм, у концепцію примату серця над розумом у пізнанні, яка стала в наступні часи однією з провідних в українському фольклорі, мистецтві, філософії та в інших сферах духовного життя.

Отже, мислителі Київської Русі першими у вітчизняній культурі зробили акцент на осягненні серця як центру, в якому зароджується рішучість людини до пізнання та реалізації тих чи інших дій і вчинків, осередку, що містить бажання і волю, феномену, який є носієм головної риси української національної психології – емоційності, тобто наданню значущості відчуттям, своєрідному баченню природи, що виявляється в прагненні злитися з нею. У їх творах чітко простежується тенденція до трактування серця як органу розуміння, центру, що зводить воедино думку (розум), волю та віру. Такий висновок зробив у своєму «Слові про закон і благодать» перший київський митрополит – Іларіон, зазначивши, що коли князь Володимир задумав увести християнство на Русі, в його серці «...возсіяв розум» [3, с. 191].

З християнською антропологією також пов'язані підходи до трактування ролі і місця серця у творах відомих українських релігійних діячів і просвітників І. Вишенського, Г. Кониського, П. Могили, Д. Туптала, К. Транквіліон – Ставровецького та багатьох інших філософів і митців. Серед них особливе місце належить спадку Г. Сковороди.

Подібно київським книжникам і першим українським гуманістам, професорам братських шкіл та Києво-Могилянської академії, Г. Сковорода схилився перед можливостями серця. Тому основним об'єктом його досліджень був духовний світ людини, а в ньому – людська душа, центром якої є серце, що не існує ніде в світі, але водночас «воно є усюди, в усій людській істоті» [3, с. 191-192]. Отже, поняття «серця» мислителем розглядалося не тільки як орган тіла, але і як те «загальне серце» [4, с. 139], «особлива реальність...», що об'єднує всі серця» (там само), перебуває поза людиною і «...втілює «всесвітній розум» (там само). У той же час серце кожної людини пов'язане із «загальним серцем» і повинно прислухатися до нього. Тому, розвиваючи ідею «сродної праці», просвітник стверджував, що серце – це не тільки символ духовного життя, не лише емоційно-вольова основа духу, а сам «...дух» [5, с. 55], або думка людини, яка виступає як засіб пізнання свого неповторного, індивідуального – «сродного» життєвого шляху. Головним джерелом усіх людських негараздів і бід філософ розглядав «несродність». При цьому в роздумах Г. Сковороди йшлося не тільки про моральні переживання людини, її почуття, пристрасті, але й про пізнання нею світу. На думку просвітника, лише проникаючи в серце, пізнання може бути реалізованим, може досягти адекватних знань. Проте він був далекий від абсолютизації пізнавальних можливостей серця, воно здатне помилятися, тому що серцем можуть оволодівати як добрі, так і злі сили. Перші підносять людину, другі сприяють її падінню. Тому людина повинна прагнути до очищення свого серця. «...Душа, не навчена насолоджуватися своїм становищем, хоч із життя переходить, проте всюди сумує й колотиться, бо носить всередині джерело прикрасів – розтлінне серце» [6, с. 315]. Для свого духовного самоочищення людина повинна постійно саморозвиватися, вдвляючись у своє серце, доходити до істини й правди. З цього приводу заслуговують на увагу слова І. Вишенського, знаного попередника Г. Сковороди, який писав, що розвиватися людині потрібно, але тільки після того, коли вона відкинеться від усього, що її нівечить, коли вона очиститься і оздоровиться духовно. При цьому людина повинна ставити «чисте серце» в центр «істинної», тобто «внутрішньої» людини і навіть отожднювати його з нею. Завдяки «чистому серцю», як джерелу натхнення та інструменту пізнання й розуміння, стверджував український Сократ, людині відкриється більш короткий, надійний і вірний шлях до досягнення істини.

Так, обгрунтувавши положення про вирішальну (на думку мислителя) роль, яку відіграє в людській

діяльності інтуїція, емоційне і підсвідомо-несвідоме начало – серце, філософ на сторіччя випередив свій час, запропонувавши нащадкам, на наш погляд, ефективний інструментарій для долучення ідей кордоцентризму до формування системних знань про реальність, яку вивчає сучасна постнекласична наука. Він довів, що серце важлива і глибока субстанція в людині, з нього випливає все: і думка, і скерованість, і почуття. Тому вся моральність і цінності людини теж повинні виводитися з серця. Звідси і з'явилося знамените напуття Г. Сковороди: «Пізнай себе!», «Поглянь у себе!».

Г. Сковорода своїм власним життям демонстрував, що заклик «Пізнай себе!» це не тільки вираження необхідності досягнення своєї екзистенції, але і вказівка на те, як це необхідно робити; це не лише раціональне осмислення людського життя, а насамперед його переживання. Мабуть, тому мислитель прагнув самотності, бо найвище щастя він вбачав в досягненні глибин власної душі. Для цього людину ніщо не повинно відволікати від творчого самозаглиблення. Тому філософ не прагнув самоізоляції, він лише намагався створити умови для свого духовного самовдосконалення та рекомендував людині постійно прислухатися до найкращого радника – свого серця.

Тезу про визначальну роль серця в житті людини Г. Сковорода упродовж усієї своєї творчості наповнював новим змістом. Він не втомлювався стверджувати, що серце – не тільки інструмент людини, але й найбільш достовірний критерій та надійна основа пізнання. Так, розвиваючи цю думку в діалозі «Наркіс», просвітник називає серце «головою усього в людині», «коренем життя і обителлю вогню і любові», не перестав наголошувати, що без нього людина є «опудалом і пнем», так само, як «горіх без зерня ніщо». При цьому філософ завжди акцентував увагу на масштабності, складності й глибині серця. «О, сердце, бездна всех вод и небес ширшая! Сколь ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебя ничто не вмещает» [7, с. 446].

Таким чином, Г. Сковорода розглядав людину не як традиційний суб'єкт пізнання, а, в основному, як специфічний витвір духовно-сердечного буття, екзистенцію. Проте його напрацювання мають велике значення для культури і науки, яке вони не втратили і в наші дні.

Під іншим кутом зору досліджували людину представники української «університетської» філософії XIX – XX століть О. Новицький і С. Гогоцький та українські романтики Л. Боровиковський, М. Гоголь, Є. Гребінка, П. Гулак-Артемівський, Г.Квітка-Основ'яненко, М. Костомаров, П. Куліш, М. Максимович, А. Метлинський, Т. Шевченко, П. Куліш та ін.

Так, О. Новицький і С. Гогоцький, високо цінуючи історико-філософську концепцію Г. Гегеля, водночас критикували її за надмірний раціоналізм, оскільки, на їхню думку, найцінніший зміст духовного світу людини живе в переконаннях

серця, а не в поняттях розуму. Вони також доводили, що німецькі філософи помилялися в прагненні замінити християнську віру знаннями.

За переконанням О. Новицького, предметом філософії є усвідомлююче «Я», усвідомлюване «не-Я» і перша причина того й іншого, тобто: «Я» – дух, що пізнає себе; «не-Я» – світ зовнішній, що визначається духом; Бог – те, що нічим не обмежене, вище і за дух, і за світ, чинник і кінець усього. Проте спочатку всі ці три елементи – людина, світ і Бог – постають перед мисленням в єдності і загальності. При подальшому дослідженні буття, мислення вивчає і людину, і світ, і Бога відокремлено, і лише на останньому етапі дослідження за допомогою філософського світосприйняття і людина, і світ, і Бог знову сходяться в єдине буття. Ця діалектика як метод, звичайно, з певними обмеженнями, може стати в нагоді при осягненні сучасних процесів у посткласичній науці та формуванні системних знань про світ і окремі його складові.

С. Гогоцький вважав правильним у гегелівських поглядах на історію філософії відображення нею ідей філософії, в яких поступ історичного спрямування філософії визначається об'єктивно, а не бажанням дослідника. При цьому недоліки філософії Г. Гегеля він вбачав у суперечності його системи та методу інтерпретації тотожності мислення та буття, тлумаченні триади «буття – ніщо – становлення».

Проблема серця була центральною і в філософії українського романтизму. Представники цього напрямку протиставили класичному «наслідуванню природи» творчу активність ученого і митця з їх правом на самотність і оригінальність, підняли науковий підхід і мистецтво на рівень найвищої цінності і розглядали їх витвори як вияв глибинної сутності і змісту життєдіяльності людини, де понад усе цінується творча особистість. Так, М. Максимович – перший ректор Київського університету, відомий учений-природознавець, історик, фольклорист, етнограф і письменник постійно доводив, що філософія не може базуватися суто на розумі, потрібне «серце», тому що філософія є любов до мудрості. Ця думка знаного вченого справила значний вплив на творчість М. Гоголя та членів Кирило-Мефодіївського товариства.

М. Гоголь був послідовним продовжувачем кордоцентричної лінії в українській філософії і культурі. Основний інтерес для нього мала людська душа. Як і Г. Сковорода, М. Гоголь називав душу «серцем», однак тлумачив його по-іншому. Змістом серця для письменника були глибинні, а не будь-які пласти людської душі, її духовність та індивідуальність, у той час як функцією серця він розглядав формування досконалого почуття – любові, що звеличує людину. «Над усім і джерелом усього є любов. Ані на момент не слід нам забувати, що життя нам дане для любові і що ми є твором Божої любові» [8, с. 104]. І далі М. Гоголь зауважував, що серце людини – криниця, однак вона не для всіх відкрита. Але до пізнання свого серця людина все ж таки може дійти шляхом самопізнання, спочатку знайти ключ до власної

душі, а вже потім, за його допомогою відкривати можливості свого серця та особливості душ інших людей, тобто пізнавати їх. Таким ключем, на думку М. Гоголя, є почуття, емоції, моральні і естетичні переживання людини, а не розум. «...Порив і натхнення рухає душу, а натхненням багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею» [2, с. 237]. Ось вам та правда, яку я завжди чув у душі, звідки виходять у нас усі правди, і, яку стверджували мені шохвилі і власний, і чужий досвід, підкреслював мислитель.

Оскільки правда знаходиться у людській душі, тому і шлях до правди, вважав М. Гоголь – це заглиблення в свою душу, а звідси стає зрозумілим і спосіб пізнання Всесвіту, і його процесів, і явищ. Людина повинна вносити в світ добро, порядність і чесність, гармонію і красу, зберігати і примножувати їх, адже поряд з ними у світі існують безладдя і зло, які теж спричиняє людина, але байдужа чи несвідома стосовно сенсу свого життя.

М. Гоголь бачив два шляхи виходу із занедбаного духовного стану людини. Перший шлях він називав особистим, а другий суспільним. Особистий шлях включає в себе три основні напрями діяльності людини: заняття працею, до якої вона має здібності (у Г. Сковороди це «сродня» праця); внутрішній самоконтроль («внутрішня аскета», «внутрішній монастир», «внутрішній прокурор») і залучення до свого самовдосконалення мистецтва (краси).

Однак мислитель усвідомлював, що не можна змінити духовність людини без змін у суспільстві. Так М. Гоголь виходить на другий, суспільний шлях оновлення духовного стану особистості. Його суть – перебудова всього суспільства на моральних, естетичних і релігійних засадах. Причому вирішення цієї проблеми він розглядав з діалектичних позицій, як єдиний нерозривний процес: відродження духовного стану особистості викликає зміни у духовності суспільства і, навпаки, духовне оздоровлення суспільства спричиняє зворотний вплив на становлення моралі людини. Роль рушійної сили у цьому процесі письменник відводив мистецтву.

Певний науковий інтерес, на нашу думку, викликають погляди М. Гоголя на співвідношення розуму і серця, раціонального і емоційного в житті людини. Почуття, емоції, переживання мислитель розглядав домінуючими елементами духовного світу про що свідчать такі його слова: «Є речі, яких ми не можемо збагнути нашим нікчемним розумом, а які можемо відчувати глибиною нашої душі, сльозами й молитвами, а не людськими турботами» [8, с. 210]. З цього висловлювання випливає висновок, що розуму М. Гоголь відводив другорядну роль у пізнанні. «...Розум трактувався ним «як помічник» серця, функція якого полягає в систематизації того, що продукує душа» [4, с. 139], – наголошує дослідник його творчості В. Книш. Ще більшу впевненість у правильності зробленого висновку додають наступні слова самого письменника: «Розум – не є вища в нас здатність, його посада не більше ніж поліцейська: він може

тільки впорядковувати і розкласти по місцях все те, що в нас вже є» [9, с. 87].

Таким чином, М. Гоголь віддавав перевагу в пізнанні кордологічному підходу, тобто емоційному сприйнятті буття, відводив велику роль формуванню любові, як «продукту» серця, яка є найбільш досконалим почуттям, що звеличує людину. Тому серце виступає у мислителя і як образ, і як християнський символ, і як інструмент пізнання, і як джерело морального самовдосконалення.

Схожих поглядів на серце також дотримувалися засновники Кирило-Мефодіївського товариства. Наприклад, М. Костомаров вважав, що «людина здібна любити тільки дух. Фізичне, саме по собі, – неприступне для її серця» [8, с. 104]. Бог, створюючи світ, наполягав фундатор цього товариства, втілив у неї духовне начало, яке безпосередньо сприймається її серцем. Аналогічно «серце людини любить у всіх явищах фізичного світу всюди бачити дух» (там саме), подібно тому як воно доброзичливо ставиться до своєї духовної основи. Отже, інтерес до питань сердечності, духовності існував і в М. Костомарова.

Надзвичайно суперечливою, однак оригінальною, є філософія П. Куліша. Головна його позиція (традиційна для української думки ще з часів Київської Русі) – спрямованість думки на «внутрішню» людину. Її глибинною основою, за переконанням П. Куліша, уособленням найпотаємнішого ества людини теж є серце, яке нерозривно пов'язане з рідним краєм, батьківщиною, Україною. Тому письменник постійно підкреслював провідну роль серця в життєдіяльності людини: «найперша річ – серце шире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум-слуга того голосу» [10, с. 112]. «Внутрішнє», «глибинне» постійно протистоїть «зовнішньому», «поверховому», що уособлює, згідно з П. Кулішем, все вороже людині, чуже рідному краю, Україні. З постійного змаганням «внутрішнього» і «зовнішнього» у творах письменника виникає безліч антитез: минуле – сучасне, хутір – місто, Україна – інші держави тощо.

Отже, можна констатувати, що під «серцем» мислитель розумів національну самосвідомість, ментальність, бо, згідно з його вченням, розумом людина звернена до всього чужого, а серцем – до свого народу, його минулого і сучасності, культури:

«Ми серцем, Богом серця живемо.

Від розуму й науки тільки цвіту,

Від серця ж плоду вічного ждемо» [11, с. 565].

Народну мову П. Куліш розглядав щирим виявом екзистенціальної «глибини» людського ества, безпосереднім «голосом» серця, просте слово протиставляв штучній мові літературних салонів як чомусь чужому. Його приваблювала народна простота, тому що вона йде від серця і в цьому плані дає людині серце. Жодна наука, ніяка «громадянська» філософія, на думку мислителя, не зможуть дати такого правдивого серця як народна мова. Письменник був переконаний, що тільки

«селянська» філософія походить безпосередньо з Євангелія, з цієї «вічної» книги. Виходячи з цих позицій, П. Куліш закликав тікати від міського життя і йти в село, тобто ближче до життя серця.

Гідність людини всією своєю творчістю стверджував і Т. Шевченко. Він був упевнений, що народ України досягне високого матеріального і духовного рівня розвитку, а головне – свободи і незалежності. З цих позицій поет оцінював значення науки та інших форм суспільної свідомості, роль історичних особистостей, цінностей, якими вони керується в житті і діяльності, їхній патріотизм. Кобзар також високо цінував роль серця в житті людини та її пізнавальній діяльності про що свідчать такі його слова: «Як серце сміється, сліпі очі плачуть», «То серце по волі з Богом розмовля», «То серце щечече Господню славу», «Твоє серце, та виспівуй», «А думка край світа на хмарі гуля» та ін. [12, с. 46-47]. Проте кращим доказом антропоцентричного характеру творчості Т. Шевченка, наповненої ідеями кордоцентризму, є його життєва позиція.

Аналізуючи різні концепції вітчизняного кордоцентризму, не можна обійти увагою зміст «філософії серця», можливого впливу її окремих ідей на стан сучасних наукових досліджень тим більш, що на думку авторів цієї статті, і сьогодні ще існують певні прогалини в осягненні методологічного потенціалу цього вчення.

Автором своєрідної концепції – «філософії серця» – був П. Юркевич, який уперше представив її теоретично обґрунтованим ученням, і де вона набула цілісного вигляду. Центральним питанням в його філософії залишається проблема людини. Професор П. Юркевич, подібно Г. Сковороді, розглядав саме цю проблему як малий світ («мікрокосм»). Наслідуючи українську традицію, філософ змальовував реальність плюралістичною, яку, на його думку, утворюють три сфери: 1) «ноуменальний світ» (ідеальне царство «вічної правди», подібне до царства ідей Платона); 2) «реальний світ», що є царством розумних істот; 3) «феноменальний світ», притаманний існуванню тілесності. Активна взаємодія цих трьох сфер становить гармонію цілісного світу. Проте гармонійна взаємодія сфер не означає їхньої повної «прозорості». Насамперед це стосується «реального світу» розумних істот.

Оперуючи ідеями, розум, як інструмент для осягнення сфери загального, принципово не може вичерпати індивідуальне, тобто те, що представники української класичної філософії (Г. Сковорода, кирило-мефодіївці) називали «серцем». Цілоком спроможний відповісти на питання, що є розумні істоти, розум неспроможний відповісти на проблему, хто вони. Тому головною проблемою свого дослідження П. Юркевич обрав з'ясування суті, змісту і можливостей серця як осередку душевного і духовного життя людини, його ролі у пізнанні, осягненні зв'язків з розумом, формуванні цінностей, що він і здійснив у одній із своїх основних наукових праць «Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням

Слова Божого». У ній вчений наводить понад 120 цитат із Біблії і показує, що автори Святого Письма теж розглядали серце як центр духовного життя, як особливий орган для сприйняття Бога і в цьому плані залишили нам величезний спадок, який підлягає осягненню, подальшому вивченню, чим і займався філософ.

У зазначеній вище праці П. Юркевич запропонував досить оригінальний і новий для свого часу філософський підхід до трактування серця як основи тілесного і духовного життя людини.

Обґрунтовуючи свій підхід, мислитель писав, що серце людське розглядається ним «...як найістотніший орган і щонайближче вмістилище всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками й відтінками» [13, с. 73]. Саме тому серце і є осереддям душевного і духовного життя людини, місцем усіх пізнавальних дій душі, центром морального життя людини, вихідним пунктом усього доброго й злого в словах, думках і вчинках людини.

Проаналізувавши величезний масив наукових і релігійних джерел, П. Юркевич дійшов висновку, що серце є більш глибокою основою її душевного життя, ніж розум, що релігійна свідомість людини є визначальним чинником основи серця і утворена на природному ґрунті, що відповідає біблійним поглядам на серце як осередок усієї людини, усіх її душевних сил. Однак, як пише з цього приводу К. Дубровіна, це не означало, що душа людини розглядалася П. Юркевичем тотожною «...душевному серцю» [3, с. 193], хоча «...вона найбільш ясно і повно відображається саме в ньому. Це стосується не лише почуттів, а й розумової діяльності» (там само), – зазначає ця дослідниця творчості П. Юркевича. Тому такий підхід до трактування серця не був сприйнятий більшістю представників як ідеалістичної антропології, так і матеріалістами, зазнав критики.

Далі П. Юркевич вийшов на осягнення іншого аспекту сутності серця, розгляду його як джерела походження моралі – справжньої субстанції людської душі, – екзистенційного характеру серця. У цьому плані ідеї вченого виявилися певним зародком сучасних концепцій екзистенціалізму і феноменалізму, які невдовзі були всебічно обґрунтовані і розвинені Е. Гуссерлем, К. Ясперсом, М. Гайдеггером, М. Бердяєвим, Л. Шестовим та іншими філософами і посіли провідне місце в дослідженнях неklasичної і постнеklasичної науки, розвідках неklasичної філософії.

Після цього П. Юркевич торкається аналізу проблематики, що мала актуальне значення для класичного типу науки, зокрема піддав нищівній критиці настанови механістичного світогляду та наукових знань, що формувалися під його впливом. Вчений підкреслював, що на світ не можна дивитися з позицій законів механіки, тим більше оцінювати унікальну діяльність людської душі. Мислитель доводив, що серце є не тільки осередком душевного і духовного життя, хранителем і носієм усіх тілесних сил, але й коренем різноманітних почуттів, хвилювань,

пристрастей, страхів, моральних станів, а також пізнавальних дій душі, однак лише таких, що не зумовлені логічними, абстрактними процесами, а виникають як факти істини «безпосередньо і раптово», тобто інтуїтивно. Можливо, саме з цим чинником і пов'язане наше українське трактування «розуміння і пізнання серцем», коли ми його сприймаємо як «зосередження усієї пізнавальної діяльності людини». В умовах постнеklasичної науки значно зросла методологічна роль подібних міркувань П. Юркевича, його рекомендацій щодо залучення пізнавальних можливостей серця до вивчення індивідуального, емоційного, неповторного в діяльності психіки людини, розгляду пізнавальних взаємозв'язків серця та розуму в процесі осмислення несумірних явищ і об'єктів, їхнього впливу на створення узагальненої моделі раціональності і, як наслідок, на формування узагальнених знань про функціонування складних людиновимірних систем.

Що стосується епістемологічних аспектів цієї проблеми, то П. Юркевич констатував недосяжність людині знання Абсолюту, однак знання про Абсолют, його творчість їй доступні. Людина доходить до цих знань завдяки релігійному відчуттю, філософській медитації та сердечному, совісному, містичному прозрінню. Вчений доводить, що саме ці феномени імлікують процес мислення, проте він у котре застерігає, що сутність людини не полягає в мисленні, бо «дерево пізнання – це не дерево життя» [14, с. 87], вона «виринає» з кореня духовного життя, з її серця. Тому П. Юркевич і пише, що «у серці людини лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не випливають з жодного загального поняття чи закону» [14, с. 75]. Йдеться про свободу, неповторність, унікальність людини, її перехідну роль між гармонійним, але непроникливим світом ідей і світом речей, яку вона відіграє завдяки багатству свого індивідуального душевного стану. Для цього П. Юркевич, за влучним висловом К. Дубровіної, «вводить духовну вертикаль у вимір буття» [3, с. 195], переглядає деякі традиційні погляди на людину, в тому числі кордоцентристські ідеї своїх попередників. У своїй концепції «філософія науки» він доводить, що людину утворюють не душа і тіло як два субстанційних начала, а серце і розум як дві душевно-тілесні сторони однієї конкретної сутності. Саме ця душевно-тілесна сутність може бути і сердечною і мислячою. Згідно з цією вертикаллю, серце може виявляти, виражати і своєрідно розуміти, відкривати, схоплювати і висловлювати – в тільки йому притаманний спосіб – такі переживання духу, які, з причини своєї виключної духовності і ніжності, віддаленому знанню розуму недосяжні. Знання розуму, оскільки воно є, на думку П. Юркевича, стороною єдиної духовної сутності, а не залишається відчуженим зображенням зовнішніх предметів, теж відкривається, або надає спроможність себе відчувати й помічати не в голові, а в серці. У цю глибину воно має проникнути, щоб стати діяльною силою та двигуном нашого

духовного життя». Тому зовсім безпідставно стверджувати, доводив філософ, що розум самостійно, сам по собі, із власних сил і засобів створює закони для всієї душевної діяльності. Розум – це ліхтар, «яким освітлюється не їм покладене, але Богом створене життя людського духу, з його, Богом даними законами» [14, с. 87]. Знання розум є лише видимою вершиною айсберга духовної сутності серця, її теоретичною складовою.

Отже, мислитель аргументує, що розум виявляє загальне в діяльності людей, а серце є основою неповторності й унікальності людської особистості. У серці творяться ті явища і події історії, які принципово неможливо вивести із загальних законів, але вони впливають на достовірність знань. Однак будь-які знання повинні пройти «чуттєву сферу» особистості, осяяну розумом, прямо до серця – «вмістилища душі», тільки тоді вони будуть мати сенс і досягнуть мети. Це означає, що вже в середині XIX ст. П. Юркевич розумів роль і місце чуттєвості у пізнавальному процесі і запропонував свій кордоцентристський підхід для вирішення проблеми забезпечення адекватності знань, який ним було покладено в основу своєї концепції «філософії серця». З цієї нагоди вчений писав: «Людина починає свій моральний розвиток з рухів серця, яке всюди бажало б зустрічати істоти радісні, які зігрівають один одного теплотою кохання, пов'язані між собою дружбою та взаємним співчуттям. Тільки у цій формі здійснення загального щастя світ представляється йому як дещо гідне існування» [14, с. 181].

Таким чином, прагнучи до гармонії серця і розуму в пізнавальній діяльності, П. Юркевич у своїй концепції пізнання усе-таки віддавав перевагу серцю над розумом: розум планує пізнавальний процес, стверджував мислитель, а серце його породжує; головне в пізнанні, на його думку, – не знання самі по собі, а той душевний стан людини, який зумовлюється знаннями; розум – вершина, а не корінь духовного життя, наполягав філософ. Знання тільки тоді будуть корисними і міцними, коли знайдуть своє місце в серці.

«Філософія серця» П. Юркевича обґрунтовувала також гармонію розуму та релігійної віри. В удосконаленні цієї гармонії вчений вбачав подальший прогрес філософського знання. Ідеї професора П. Юркевича поклали початок багатій традиції релігійної філософії в Україні і Росії, вони, як і спадок багатьох інших концепцій українського кордоцентризму, залишаються актуальними в наш час, їх вплив помітний також на результатах досліджень у різних галузях сучасної науки, мистецтва, культури. Про це свідчать наукові і філософські розвідки в подальшому обґрунтуванні ідеї спадкоємності в розвитку знань, зокрема в подоланні наслідків несумірності парадигм, що впливали з концепції «історичної динаміки наукового знання», розробленої Т. Куном, а також концепції «методологічного анархізму», започаткованої П. Феєрабендом; з'ясуванні

та усуненні «вузьких» місць «тематичного аналізу науки», запропонованого Дж. Холтоном; осягненні і розвитку нових аспектів у вченні про «неявне знання», розробленому М. Полані та удосконаленому Н. Хенсоном; новому «прочитанні» поглядів С. Тулміна на історичний підхід до розуміння науково-дослідних процесів, в основі якого знаходиться ідея функціонування «стандартів раціональності та розуміння» [15, с. 151-423]. На нашу думку, великий вплив ідеї кордоцентризму справили на формування сучасного погляду на сутність філософського знання як елементу світу людини, що свідчить про її здатність вносити ідеальний порядок і сенс в реальність, створюючи тим самим передумови її практичної трансформації.

Висновки. Можна по-різному ставитися до кордоцентризму, його строкатості, замовчування чи відвертого ігнорування ним певних епістемологічних, методологічних та етичних проблем науки, однак беззаперечним є той факт, що це провідна риса української ментальності, а її наявність серед інших світоглядних настанов і переконань великої кількості українців, робить кожного з нас особистістю, яка прагне одухотворення свого життєвого простору. Можна критикувати кордоцентристські постулати і висновки, не погоджуватися з деякими з них, але цілком ігнорувати їх не вдається, не можна. Кордоцентризм зародився як своєрідний протест проти намагань новоєвропейської філософії вичерпати все духовне багатство людини за допомогою раціонального пізнання, а це не можливо. Тому для світоглядно-ціннісної свідомості українського народу, його культури стає характерним висунення на передній план того, що становить підвалини, коріння морального життя, тобто «серця» як метафори глибин душі. Згодом кордоцентристська філософія увійшла в духовну культуру українського народу як цілісний, але своєрідний світогляд, що відображає морально-етичні цінності української нації, зв'язок і гармонійне співіснування людини з природою і суспільством. Сучасні кордоцентристські ідеї мають широкі можливості щодо подальшого залучення їх до вирішення проблем неklasичного і постнеklasичного типів науки.

Список використаних джерел

1. Федів Ю.О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії /Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова: Навчальний посібник. – К.: Україна, – 2000. – 512 с.
2. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії /Ю. О. Федів, Н. Г. Мозгова //Навчальний посібник: Данило Заточеник. Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу. – К.: Україна, – 2000. – С. 57-62.
3. Дубровіна К. О. «Філософія серця» в українській культурній традиції /К. О. Дубровіна //Публікації Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України 2006 рік: мультиверсум. Філософський альманах. - К.: Центр духовної культури, -2006. – №52 - С.190-197.
4. Книш І. В. Кордологізм та його роль у становленні української нації: сучасний науковий дискурс /І. В. Книш//Філософія науки: традиції та інновації, 2015,

№1 (11) 136 УДК 1 (091) (477)-С.136-143. Сумський національний аграрний університет.

5. Сковорода Г. Книжечка про читання Святого письма, названа жінка Лотова / Г. Сковорода // Сковорода Г. Твори: У 2 т. – Т. 2: Трактати. Діалоги, Притчі, Переклади, Листи. – К.: АТ «Обереги», 1994. – 480 с.

6. Сковорода Г. Тлумачення із Плутарха про тишу серця / Г. Сковорода // Сковорода Г. Твори: У 2 т. – Т. 1: Поезії. Байки. Трактати, Діалоги. – К.: АТ «Обереги», 1994. – 527 с.

7. Таранов П. С. Анатомія мудрости: 120 філософів: Життя. Судьба. Учення. Мисли. / П. С. Таранов: Універсальний аналітичний справочник по історії філософії: В 2 т. – Т. 2, Симферополь: «Реноме», 2002. 1966. – 704 с.

8. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка / Дмитро Бучинський. – Лондон, Мадрид, 1962. – 256 с.

9. Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Николай Гоголь. - М.: Сов. Россия, 1990. -432 с.

10. Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані / Пантелеймон Куліш. – Нью-Йорк, Торонто: Українська Вільна Академія Наук у США, 1984. – 326 с.

11. Куліш П. О. Твори: у 2 т. / Пантелеймон Куліш. – К.: Наукова думка, 1998. – Т. 2. – 768 с.

12. Шевченко Т. Перебендя / Г. Г. Шевченко. – К.: ТОВ «Видавництво Глорія», 2014 – 400 с.

13. Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / Памфіл Юркевич // П. Вибране. - К.: Абрис, 1993. - С. 73-114.

14. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // П. Д. Юркевич. Философские произведения: приложение к ж-лу «Вопросы философии», – М., 1990. – 860 с.

15. Пропедевтичний курс з філософії науки: підручник / О. П. Сидоренко, С. С. Корлюк, В. В. Власов, Т. В. Розова та ін.; за ред. О. П. Сидоренка – К.: «Освіта України», 2017. – 430 с.

References

1. Fediv U.O., Mozgova N.G. Istoriya ukraïns'koyi filozofiyi/U.A. Fediv, N.G. Mozgova: Navchal'nyy posibnyk. – K.: Ukrayina, - 2000. – 521 s.

2. Fediv U.O., Mozgova N.G. Istoriya ukraïns'koyi filozofiyi/U.A. Fediv, N.G. Mozgova: Navchal'nyy posibnyk: Danylo Zatochenyk. Slovo Danyla

Zatochenyka, shcho napysav vin knyazyu svojemu Yaroslavu Volodymyrovychu. – K.: Ukrayina, - 2000. – S. 57-62.

3. Dubrovina K.O. “Filosofiya sertsya” v ukraïns'kiy kul'turniy tradytsiyi/ K.O. Dubrovina // Publikatsiyi Instytutu filozofiyi imeni H.S. Skovorody NAN Ukrayiny 2006 rik: mul'tyversum. Filozofs'kyy al'manakh. –K.: Tsentru dukhovnoyi kul'tury, -2006.- №52 – S.190-197.

4. Knysh I.V. Kordolohizm ta yoho rol' u stanovlenni ukraïns'koyi natsiyi: suchasnyy naukovyy dyskurs/I.V. Knysh// Filozofiya nauky: tradytsiyi ta innovatsiyi, 2015, №1 (11) 136UDK 1(091) (477) – S.136-143. Šums'kyu natsional'nyy ahrannyi universytet.

5. Skovoroda G. Knyzhechka pro chytannya Svyatoho pys'ma, nazvana zhinka Lotova / G. Skovoroda. Tvory: U 2t. – T.2: Traktaty. Dialohy. Prytchi, Pereklady, Lysty. – K.: AT “Oberegy”, 1994. – 480 s.

6. Skovoroda G. Tlumachennya iz Plutarkha pro tyshu sertsya/ G.Skovoroda // Skovoroda G. Tvory: U 2t. – T.1: Poeziyi. Bayky. Traktaty. Dialohy. - K.: AT “Oberegy”, 1994. – 527 s.

7. Taranov P.S. Anatomiya mudrosti: 120 filozofov: Zhizn' i sud'ba. Ucheniye. Mysli. /P.S. Taranov: Universal'nyy spravochnik po istorii filozofii. U 2t. – T.2, Simferopol' i Renome, 2002. 1996. – 704 s.

8. Buchyn's'kyy D. Khrystyians'ko-filozofs'ka dumka T.H. Shevchenka/Dmytro Buchyn's'kyy. - London, Madryd, 1962. - 256 s.

9. Gogol' N.V. Vybrannyye mesta iz perepiski s druž'yami / Nikolay Golol'. - M.: Sov. Rossiya, 1990. - 432 s.

10. Vybrani lysty Panteleymona Kulisha ukraïns'koyu movoyu pysani/Panteleymon Kulish. - N'yu-York, Toronto: Ukrayins'ka Vil'na Akademiya Nauk u SSHA, 1984. - 326s.

11. Kulish P. Tvory: u 2 t./ Panteleymon Kulish. – K.: Naukova dumka, 1998. – Т.2. – 768 s.

12. Shevchenko T. Perebendya/T.H. Shevchenko. - K.: TOV “Vydavnytstvo Hloriya”, 2014 - 400s.

13. Yurkevych P. Sertse ta yoho znachennya u dukhovnomu zhytti lyudyny, z'hidno z uchennyam slova Bozhoho/Pamfil Yurkevych//P. Vybrane. – K.: Abrys, 1993. – S. 73-114

14. Yurkevich P. D. Serdtse i yego znachenije v dukhovnoy zhizni cheloveka, po ucheniyu slova Bozhiya // P.D. Yurkevich. Filozofskiy proizvedeniya: prilozheniyek zh-lu “Voprosy filozofii”, - M., 1990. – 860s.

15. Propedevtychnyy kurs z filozofiyi nauky: pidruchnyk / O.P. Sydorenko, S.S. Korlyuk, V.V. Vlasov, T.V. Rozova ta in.; za red. O.P. Sydorenka K.: “Osvita Ukrayiny”, 2017. - 430 s.

УДК 141. 333

**КОРРЕЛЯЦІЯ МІЖ ПЕРЕДАНИЕМ
І ПИСАННЯМ В БОГОСЛОВІИ
В. Н. ЛОССКОГО**

**КОРЕЛЯЦІЯ МІЖ ВІДДАНИСТЬ І ПИСАННЯ
В БОГОСЛОВ'І В. Н. ЛОСЬКИЙ**

**THE CORRELATION BETWEEN TRADITION
AND SCRIPTURE IN THE THEOLOGY OF
V. N. LOSSKY**

Саблон Лейва Э. А.,

магістр релігієзнавства, Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова (Киев, Украина),
e-mail: esablonleiva@gmail.com
Orcid: 0000-0003-3743-9271

Саблон Лейва Е. А.,

магістр релігієзнавства, Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: esablonleiva@gmail.com
Orcid: 0000-0003-3743-9271

Sablon Leiva E. A.,

Master of Arts in Religious Studies, National Pedagogical Dragomanov University (Kiev, Ukraine),
e-mail: esablonleiva@gmail.com
Orcid: 0000-0003-3743-9271

Цель статьи: критически проанализировать мистико-апофатическую концепцию «Предание» русско-французского православного богослова В. Н. Лосского, а также определить точки соприкосновения и пересечения между Преданием и Писанием в его богословии. Методология: герменевтический и философско-теологический анализ первоисточников – работ Лосского и вторичных источников – работ других богословов, проливающих свет на данный вопрос.

Основные полученные результаты: в статье демонстрируется, что, четко отделяя православную позицию в отношении Предания от католической и протестантской, Лосский в свойственной ему апофатической манере скорее описывал, чем определял Предание. В его понимании Предание не имеет ничего общего с «буквой», разумом или откровением, в то время как Писание является одним из исторических «свидетелей» Предания или ойкономической деятельности Духа Святого в Церкви. Корреляция между Преданием и Писанием заключается в том, что Предание мистическим образом содействует и делает возможной верную интерпретацию и восприятие Писания в тесной связи с католическим сознанием и памятью Церкви.

Ключевые слова: богословие В. Н. Лосского, концепция Предания, соотношение Предания и Писания, апофатизм, мистицизм.

Мета статті: критично проаналізувати мистико-апофатичну концепцію «Переказ» російсько-французького православного богослова В. Н. Лосського, а також визначити точки дотику і перетину між Переданням і Писанням в його богослов'ї. Методологія: герменевтичний та філософсько-теологічний аналіз періоджерел - робіт Лосського та вторинних джерел - робіт інших богословів, які проливають світло на це питання.

Основні отримані результати: в статті демонструється, що, чітко відділяючи православну позицію щодо Передання від католицької і протестантської, Лосський у властивій йому апофатичній манері швидше описував, ніж визначав Передання. У його розумінні Переказ не має нічого спільного з «буквою», розумом чи то відкриттям, в той час як Писання є одним з історичних «свідків» Переказу або ойкономічної діяльності Духа Святого в Церкві. Кореляція між Переданням і Писанням полягає в тому, що Переказ мистичним чином сприяє і робить можливою вірну інтерпретацію і сприйняття Писання в тісному зв'язку з Кафолічна свідомістю і пам'яттю Церкви.

Ключові слова: богослов'я В. Н. Лосського, концепція Передання, співвідношення Передання і Писання, апофатизм, мистицизм.

The purpose of this article is to critically analyze the mystical and apophatic concept of "Tradition", as well as to determine the points of contact and intersection between Tradition and Scripture in the theology of the Russian-French Orthodox theologian V. N. Lossky. The methodology consists of a hermeneutical and philosophico-theological analysis of the primary sources – Lossky's works and secondary sources – other theologians' works which shed light on this matter. The main results obtained: the article demonstrates that, clearly separating the Orthodox position regarding Tradition from the Catholic and Protestant, Lossky, in his apophatic manner, rather described Tradition than defined it. In his understanding, Tradition has nothing to do with the "letter", reason, or revelation, while Scripture is one of the historical "witnesses" of Tradition or the iconomical activity of the Holy Spirit in the Church. The correlation between Tradition and Scripture is that the former mystically promotes and makes possible a correct interpretation and perception of the latter in the close connection with the catholic consciousness and memory of the Church.

Keywords: theology of V. N. Lossky, the concept of Tradition, the correlation between Tradition and Scripture, apophatism, mysticism.

(стаття друкується мовою оригіналу)

Понятие «предания» наряду с «Писанием» и «учительством Церкви» имеет важнейшее методологическое значение для богословия. Исторические церкви, православная и католическая, видят в предании часть откровения. При этом происходит различение «Предания» Церкви в целом и местных «преданий», из которых последние менее значимы. Задачей богословия католики и православный все XX столетие видели возвращение от местных традиций к Преданию Церкви в целом.

Анализ понимания концепта «предания» в современном православном богословии активно развивается зарубежными и отечественными авторами. Митрополит Калист Уер в предании видит мета-категорию православного богословия и мировоззрения, и даже пытается редуцировать Писание к записаной части Предания. Священник Д. Станилоае, наоборот, Писание ставит выше предания и преданий, доказывая необходимость обновления православия при помощи библиоцентризма. При этом следует отметить, что сам Д. Станилоае сделал очень много для деятельного возрождения предания, для возврата к стилю, букве и духу мысли греческих отцов Церкви. Священники Георгий Флоровский и Александр Шмеман в предании видят евхаристию, чинопоследование которой передается и развивается из поколения в поколение, а само событие литургии конституирует церковь как таковую.

Владимира Николаевича Лосского – крупнейшего русско-французского православного богослова – по праву можно считать самым выдающимся православным идеологом концепции предания XX века. Именно предание (*paradosis*) наряду с соборностью играет в его экклесиологии центральную роль. Самой значимой работой, в которой Лосский эксплицитно, целенаправленно и подробно раскрывает свой взгляд на предание, является «Предание и предания». В этом эссе он обсуждает несколько подходов к определению

предания, а также различные проблемы, связанные с этими подходами. Кроме того, он приводит в нем свою дифференциацию таких смежных и родственных, но не идентичных, с его точки зрения, понятий, как предание со строчной буквы и Предание с прописной буквы, рассматривая при этом целый спектр проблем, связанных с их корреляцией. (В ходе данного исследования, во избежание возможной понятийной путаницы, эти понятия, или категории, также будут различаться строчной и, соответственно, прописной буквами).

Специальное внимание в своем эссе среди прочего Лосский уделяет топике, которая волнует скорее протестантских теологов, чем его самого, а именно: соотношение Священного Предания и Священного Писания. Несмотря на то что ни Лосский, ни восточное православие в целом никогда не видели какой-либо коллизии между Преданием и Писанием, он уделяет пристальное внимание этому немаловажному вопросу, рассматривая различные и, по его мнению, ложные представления о нем. Как отмечает Альфонс Брюнинг, Лосский наряду с другими православными богословами пытался «спасти термин “предание” как от сведения его к “апостольскому преданию”, согласно католическому учению, так и от протестантской противоположности, сформулированной в принципе *sola scriptura*» [7, с. 82].

Лосский был не согласен с популярной классификацией Предания и Писания как устных и письменных источников. Мы остаемся на поверхности, если противопоставляем «написанные чернилами книги и сказанные живым голосом проповеди», – писал он [5, с. 675]. Результатом такого взгляда можно считать то, что переданное устно или даже «немым» языком (например, в иконописи и богослужебных образах) Предание становится откровением, которое, будучи явленным во времени и пространстве, тем самым перестает быть тайной *per se*. Однако Лосский не мог принять этого. Как мы увидим ниже, он настаивал на том, что Предание – это всегда «тайна»; его нельзя свести к «слову» в какой-либо форме, будь то устной, письменной или даже «немой».

Предание невозможно кодифицировать или систематизировать, поскольку оно нечто живое, даже мистическое; оно динамично, а не статично. Следовательно, любые попытки заключить это понятие в какие-либо лапидарно-рациональные формулировки и определения аннигилируют его как такое, каким его (за)мыслил Лосский. Чтобы постичь концепцию Предания Лосского, лучше всего, как мы увидим далее, сосредоточиться на его способе *описания* Предания, чем на его *определении*.

В силу особо выраженного мистического понимания Лосским Предания, а также его апофатического подхода, очень сложно очертить четкие границы его концепции Предания. Более того, как он сам утверждает, «в Предании, в очищенном его понятии, нет ничего формального» [5, с. 682]. Однако несмотря на все это, он все

же осмеливается предпринять попытку дать определение Преданию: «...оно есть жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не в естественном свете человеческого разума» [5, с. 682]. В богословских построениях Лосского Предание играет фундаментальную роль, поскольку является «основ[ой] христианского познания» [5, с. 684]. Для него Предание «не есть содержание Откровения, но единственный модус его приятия, та сообщаемая Духом Святым возможность, которая и дает Церкви способность познавать отношение Воплощенного Слова к Отцу (высший гносис, который и есть для отцов первых веков “Богословие” в подлинном смысле этого слова), так же как и познавать тайны Божественной икономии, начиная с сотворения неба и земли – книги Бытия, – вплоть до Нового неба и Новой земли Апокалипсиса» [5, с. 685]. Иными словами, Лосский утверждает, что Истина познаваема только в свете Предания. Предание *просвещает* человека, позволяя ему воспринимать истину, а не *информирует* его. Конечно, для Лосского это возможно только внутри Церкви и при содействии Святого Духа. Эту эпистемологическую, или гносеологическую, функцию не следует путать с герменевтической (хотя Предание обладает и этой функцией, о которой будет сказано позже). Предание не просто истолковывает Писание; оно делает человека способным воспринимать и, как следствие, знать Истину. Таким образом, Предание не суть или содержание того, что передается, а способность воспринимать и понимать это.

Важно отметить, что язык и терминология Лосского в корне отличаются от языка Реформации и Контрреформации в отношении корреляции Священного Предания и Священного Писания. В частности, он решительно отказывается идентифицировать Предание и Писание, как это принято по большей части в западных традициях, как «источники откровения» или как «источники богословия». Такая позиция обусловлена многими факторами, однако мы намерены отметить здесь только два из них: во-первых, Предание является (как уже упоминалось выше) скорее средством понимания откровения, чем его содержанием. Во-вторых, необходимо учитывать тот факт, что в богословии Лосского единственным источником откровения является сам Святой Дух – создатель и носитель Предания [6, с. 58]. Следовательно, ни о каких «источниках» (во множественном числе) откровения не может быть и речи.

Кроме того, как уже было сказано, Лосский не видел никаких проблем во взаимоотношениях между Преданием и Писанием. Если быть точными, то он видел проблему в ошибочных попытках разделить или противопоставить их друг другу. Косвенно и частично он приписывает эту ошибку католикам (в частности, тридентскому определению Предания) и протестантам (их учению о достаточности Писания). Он считал Писание и Предание двумя реальностями (но не

двумя источниками откровения, как это принято понимать в католицизме), которые являются различными способами выражения «одной и той же полноты Откровения, сообщенного Церкви» [5, с. 673]. Однако это различие не является строго радикальным или формальным. Для Лосского Писание наряду с иконографией, догмой и литургикой является свидетелем «Предания Духа Святого» [5, с. 697].

Главное различие между Писанием и Преданием, по мнению Лосского, состоит не столько в способе их передачи (т. е. устной или письменной), сколько в их природе и функциях. В соответствии с этой точкой зрения, Писание можно охарактеризовать такими терминами, как «проповедь», «слово» (*logos*) или «содержание» (будь то открыто провозглашенное апостольское учение или тайные предания, хранящиеся Церковью в «молчании»), тогда как смысл Предания хорошо передается термином «модус». Писание – это фактическое содержание откровения; Предание – это, в свою очередь, и средство, и способность к его получению и постижению, которая актуализируется исключительно при содействии и руководстве Святого Духа. Следовательно, Писание не является частью Предания, а Предание не является одним из двух источников Откровения. Таким образом, поскольку Писание и Предание не являются двумя источниками откровения, каждый из которых мог бы доминировать или противоречить другому, вместо этого будучи содержанием и способностью понимать это содержание, между ними не может быть никаких противоречий.

Итак, в богословии Лосского Писание является скорее одной из форм предания (со строчной буквы), чем Предания (с прописной буквы). Если предания, в том числе и Писание, являются «словом» или «проповедью», тогда Предание – это «тайна» или «таинственная» жизнь Духа внутри Церкви. Если предания провозглашаются и, как следствие, становятся достоянием масс, то Предание молчаливо хранится в недрах Церкви как сокровище, доступное только внутри нее. Чтобы быть более точными, Предание является единственным способом слышать и понимать Божье Слово.

В своем учении о двух плоскостях предания Лосский указывает на то, что Предание и Писание расположены на разных линиях или плоскостях – вертикальной и горизонтальной, – которые временами пересекаются друг с другом. В его понимании Писание – это не больше и не меньше, чем один из «свидетелей» Предания. Только благодаря Преданию тексты Писания оживают и несут в себе жизнь. Таким образом, Писание является одним из способов выражения Истины, тогда как Предание – «единственный способ воспринимать Истину» [5, с. 682]. Лосский утверждает, что Предание «раскрывает существеннейший для Церкви подлинный их [Писания и устного предания. – Э. С. Л.] смысл и значение» [5, с. 687]. Он также неоднократно утверждает, что Церковь знает Истину, или

Писание, в Предании [5, с. 687, 691–692, 695]. Однако он ничего не говорит конкретно о том, как человек может прийти к истинному пониманию Писания через Предание. По этой причине система Лосского представляется довольно неясной в отношении того, как происходит взаимодействие и пересечение горизонтальной и вертикальной плоскостей Предания, в частности как Предание конкретно помогает в истолковании Писания.

Исходя из того, что Предание хронологически предшествовало Писанию, Лосский приходит к следующему выводу: если Церковь могла возникнуть на основе учений апостолов до формирования новозаветного канона, то логично полагать, что она могла бы обойтись без Писания, но не без Предания. (Этими словами Лосский вовсе не ставит под сомнение важность роли Писания для Церкви, ибо подобным образом он подчеркивает неотъемлемую, жизнеполагающую роль Предания. Лосский использует в данном случае первичность Предания во времени в качестве аргумента в пользу того, что Предание не является всего лишь неким «дополнением» или «придатком» Писания. Одним словом, он не нивелирует Писание, но артикулирует особую роль Предания в жизни Церкви.) Кроме того, «[е]сли Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если все это – различные способы выражать Истину, то Священное Предание – единственный способ воспринимать Истину» [5, с. 682]. Читая между строк, можно заметить, что Лосский местами, собственно как и в этом случае, противопоставляет «достаточность» Предания протестантской идее «достаточности» Писания. (Данный вывод следует из контекста, а также из критики Лосского этой протестантской доктрины; см. также: [5, с. 673]. Его точка зрения заключается в том, что Церковь не ограничивается Писанием и что это явно следует из ее существования, процветания и провозглашения ею истины задолго до написания и канонизации книг Нового Завета [8, с. 15–16]. Вслед за этим он делает следующее утверждение о Предании: «Оно не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий: оно не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слушанием молчания, из которого слово исходит, оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину» [5, с. 682].

Кроме всего прочего, Владимир Лосский указывает на эпистемологическую, верифицирующую и герменевтическую функции Предания, которые предполагают собой то, что познание живой Истины возможно только внутри Предания: «Предание состоит не только в устной передаче фактов, которые могут нечто добавить к евангельскому повествованию. Оно есть восполнение Писания и прежде всего осознанное Церковью исполнение Ветхого Завета в Новом. Именно Предание дает понимание смысла истины Откровения (Лк. 24, 25), – не только

того, *что* надлежит принимать, но также – и что главное, – того, *как* следует принимать и хранить услышанное!» [4, с. 724]. В свете Предания, которое Лосский называет «критическим духом Церкви», Церковь определила, какие книги (а иногда и интерполяции) считать каноническими, а какие нет [5, с. 687]. (Кроме того, Лосский называет Предание «основой христианского познания» [5, с. 684]. Г. В. Флоровский по поводу влияния предания на формирование канона Нового Завета высказывался похожим образом. Он характеризовал предание не как какое-то внешнее «влияние», как если бы оно было каким-то образом отделено от самого процесса формирования канона, а скорее как климат самого процесса формирования или рождения Священного Писания внутри Церкви как книги Церкви: «Очень важно помнить, что писания Нового Завета моложе Церкви. Эти писания – это книга, написанная в Церкви» [9, с. 28].) Наконец, Лосский верил, что каждый член Тела Христова может понять содержание Священного Писания только в свете Предания и только внутри Церкви [5, с. 685].

Примечательно, что Лосский довольно критично относился к буквалистскому, строго историко-грамматическому подходу к интерпретации Библии, который, по его мнению, препятствует ее читателям видеть «жизнь – динамическую и в этом смысле никогда не “чистую”, увидеть то живое Предание, которое раскрывает в древнейших текстах все новый смысл, вложенный в них Божественной икономией, соответственно каждой новой дохристианской эпохе» [3, р. 664]. («Бог открывает Себя в священном тексте Писаний по мере того, как мы отрываемся от его буквального смысла – иудеям только он и доступен, – чтобы проникнуть в его духовный смысл, открытый христианам» [1, с. 353]).

Взгляд Лосского подразумевает постижение Писания мистическим образом. Иначе говоря, процесс истолкования Библии является скорее духовным или мистическим, чем «техническим» или экзегетическим. Такой подход пренебрегает необходимостью в какой-либо герменевтической методологии при интерпретации Писания. (Брюнинг приходит к выводу, что русские православные богословы, в том числе Лосский, на самом деле мало интересовались вопросом методологии в интерпретации Писания. Опираясь на работу Александра Негрова, Брюнинг замечает, что герменевтическая традиция русского православия «проводит различие между научным, например историческим или филологическим анализом библейских текстов, и пониманием, которое в конечном счете доступно только верующему, открытому для вдохновения Святого Духа» [10, с. 140]. Цит. по Брюнингу: 7, с. 88.) Эта особенность подхода Лосского не обязательно является проблемой, заключающейся в отсутствии ясности относительно того, как конкретно Предание влияет на понимание Писания внутри Церкви и как оно сохраняет ее от ложных интерпретаций. Кроме того, неизбежно создается

впечатление, что, излагая функции Предания, Лосский фактически обсуждает личность Святого Духа и его функции в Церкви, а не какое-то отдельное средство или герменевтический ключ к аутентичному толкованию Писания.

Лосский признавал богодухновенность Писания, говоря, что «Бог открывает Себя в священном тексте Писаний...» [1, с. 353]. Следуя его концепции двух измерений Предания, Писание находилось на одном уровне (т.е. горизонтальной плоскости) с другими «свидетелями» – Преданиями, например другими церковными писаниями и иконами. Фактически Лосский уравнивает авторитет Писания и других «свидетелей» Предания и считает спор о примате Писания над Преданием ложной проблемой. Вместо этого он подчеркивает примат Предания над Писанием. С одной стороны, он называет Предание и Писание одной полнотой (*pleroma*), с другой – склонен больше акцентировать внимание и подчеркивать место Предания. Практически он поставил Писание в положение полной зависимости от Предания. Однако если учесть, что Лосский, говоря о Предании, рассматривает его как пневматологическое измерение Церкви, то мнимая проблема соотношения Предания и Писания исчезает.

На основании вышеизложенного мы можем сделать общий вывод, что, несмотря на тесное единство между Преданием и преданиями, Лосский их все же различал. Он относил «слово» как написанное, так и устное, включая Писание, к категории «предания». Что касается живого Предания, он определял его как жизнь Святого Духа в Церкви; это опыт, сознание и память Церкви. Он верил, что Писание может быть правильно истолковано только с помощью Святого Духа и внутри Церкви, т.е. в свете Предания. Предание – это пронизывающий свет, посредством которого человек может воспринимать истину, а не содержание откровения. Только в свете Предания можно понять суть преданий, в том числе Священного Писания. Предание не только определило формирование окончательной формы Писания, но и обозначило пределы и границы его понимания. Писание, как и другие кодифицированные источники Церкви, является своего рода свидетелем Священного Предания. Если первое – это «слово» (*logos*), будь то написанное или хранимое в тайне, то последнее является единственным способом его восприятия. Это две реальности одной и той же *плеромы*.

Список использованных источников

1. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский // Александрия. – М.: АСТ, 2006. – с. 344–368.
2. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский // Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – с. 311–452.
3. Лосский В. Н. Богословие образа / В. Н. Лосский // Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – с. 657–671.
4. Лосский В. Н. Всевятая / В. Н. Лосский // Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – с. 721–734.
5. Лосский В. Н. Предание и предания / В. Н. Лосский // Боговидение. – М.: АСТ, 2006. – с. 671–698.

6. Стилианопулос Т. Новый Завет: Православная перспектива: Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М.: ББИ, 2008. – 296 с. – (Сер.: Современное богословие).
7. Brüning A. “Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology.” / Alfons Brüning // *Journal of Eastern Christian Studies*. – 2014. – №66. – p. 73–90.
8. Fairbairn D. *Eastern Orthodoxy through Western Eyes* / Donald Fairbairn. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002. – 224 p.
9. Florovsky, G. “Revelation, Philosophy and Theology.” / George Florovsky // *Creation and Redemption*. Vol. 3 of the *Collected Works of Georges Florovsky*. – Belmont, MA: Nordland Pub. Co., 1976. – p. 21–40.
10. Negrov A. I. *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective* / Alexander I. Negrov. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. – 348 p.

References

1. Losskiy V. N. *Bogovidenie* / V. N. Losskiy // *Aleksandriya*. – М.: AST, 2006. – s. 344–368.
2. Losskiy V. N. *Bogovidenie* / V. N. Losskiy // *Bogovidenie*. – М.: AST, 2006. – s. 311–452.
3. Losskiy V. N. *Bogoslovie obraza* / V. N. Losskiy // *Bogovidenie*. – М.: AST, 2006. – s. 657–671.
4. Losskiy V. N. *Vsesvyataya* / V. N. Losskiy // *Bogovidenie*. – М.: AST, 2006. – s. 721–734.
5. Losskiy V. N. *Predanie i predaniya* / V. N. Losskiy // *Bogovidenie*. – М.: AST, 2006. – s. 671–698.
6. Stilianopolos T. *Novyj Zavet: Pravoslavnaya perspektiva: Pisanie, predanie, germenevtika* / Teodor Stilianopolos; [per. s angl. N. Holmogorovoj]. – М.: ББИ, 2008. – 296 с. – (Сер.: Современное богословие).
7. Brüning A. “Tradition and Traditions” – Relating Gadamer’s “Truth and Method” to Russian Orthodox Theology.” / Alfons Brüning // *Journal of Eastern Christian Studies*. – 2014. – №66. – p. 73–90.
8. Fairbairn D. *Eastern Orthodoxy through Western Eyes* / Donald Fairbairn. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2002. – 224 p.
9. Florovsky, G. “Revelation, Philosophy and Theology.” / George Florovsky // *Creation and Redemption*. Vol. 3 of the *Collected Works of Georges Florovsky*. – Belmont, MA: Nordland Pub. Co., 1976. – p. 21–40.
10. Negrov A. I. *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective* / Alexander I. Negrov. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. – 348 p.

УДК 141. 333

**РОЗВИТОК БЕЗПЕРЕРВНОЇ ОСВІТИ
В УКРАЇНІ ЯК ОДНІЄЇ ІЗ СКЛАДОВИХ
ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СОЦІАЛЬНОЇ МОДЕЛІ**

**DEVELOPMENT OF CONTINUING EDUCATION
IN UKRAINE AS ONE OF THE COMPONENTS OF
THE EUROPEAN SOCIAL MODEL**

Семенюк Н. В.,

доктор філософських наук, доцент, професор
кафедри соціальної філософії, філософії освіти
та освітньої політики, Національний
педагогічний університет
мені М. П. Драгоманова (Київ, Україна),
e-mail: rosenal717@gmail.com

Semeniuk N. V.,

Doctor of Philosophy, Associate Professor,
Professor of the Department of Social Philosophy,
Philosophy of Education and Educational Policy,
National Pedagogical University
M. P. Dragomanov (Kyiv, Ukraine),
e-mail: rosenal717@gmail.com

Розглядається розвиток безперервної освіти в Україні, мета якої полягає у забезпеченні людей будь-якого віку рівним і відкритим доступом до якісного навчання, щоб озброїти їх комплексом знань та вмінь, необхідних для активної творчості й діяльності в сучасному динамічному житті. З огляду на це безперервна освіта своєю чергою орієнтується на постійне вдосконалення і цілісний розвиток людини як особистості протягом усього її життя. Розвиток безперервної освіти дозволяє створювати умови для формування гнучких освітніх траєкторій і вирівнювання доступу до якісної освіти на всіх рівнях освітньої системи, забезпечує набір освітніх послуг, що відповідають динамічному розвитку потреб особистості, суспільства та економіки на шляху до європейського простору.

Ключові слова: освіта, форми освіти, безперервна освіта, навчання протягом життя, система безперервного навчання, освітній європейський простір.

The development of continuing education in Ukraine is analysed, its goal is to provide people of all ages with equal and open access to quality education in order to equip them with dynamic life. In this context, continuing education focuses on the permanent improvement a set of knowledge and skills necessary for active creativity and activity in today's and holistic development of a man as a person throughout his life. The development of continuing education enables to create conditions for the formation of flexible educational trajectories and equalization of access to quality education at all levels of the educational system, provides a set of educational services that meet the dynamic development of the needs of an individual, society and economy on the way to the European Education Area.

Keywords: education, forms of education, continuing education, lifelong learning, system of continuing learning, European Education Area.

Зміни в системі освіти вимагають навиків безперервного навчання, пізнавальної діяльності, колективних форм навчання і передачі знань.

Безперервне навчання — навчання, яке має місце в перебігу всього життя індивідуума, і яке обумовлене інтенсивним оновленням знань і умінь, необхідних для успішної і ефективної професійної діяльності і, відповідно, швидкою зміною соціальних і економічних умов, що висувають нові вимоги до рівня професійної підготовки фахівців [1, с. 166].

Відзначимо, що країни Європейського Союзу прийняли серйозні документи, що стосуються

питань безперервної освіти. Найважливішими з них є: резолюція Європейського Союзу з питання про безперервну професійну освіту від 5 липня 1989 року; Європейська стратегія зайнятості, прийнята в листопаді 1997 року у Люксембурзі; висновки саміту Європейського Союзу з питання «про освіту протягом всього життя», що відбувся в Лісабоні в березні 2000 року.

Останнім часом навчання впродовж життя стало ключовим елементом у визначенні Європейським Союзом стратегій щодо завдання формування найбільш конкурентоспроможного і динамічного в світі суспільства, що базується на знаннях. Ці стратегії отримали назву Лісабонських, оскільки вони розглядалися і дістали схвалення на Лісабонському засіданні Ради Міністрів ЄС в березні 2000 року [2, с. 181].

Європейська Комісія об'єднала різні освітні й навчальні ініціативи в єдину Програму навчання протягом життя (Lifelong Learning Programme). Ця програма прийшла на зміну програмам професійного та дистанційного навчання, які існували до 2006 року.

Рада Європи затвердила навчання протягом життя як один з основних компонентів європейської соціальної моделі. Таке навчання не обмежується лише сферою освіти; воно також є критичним фактором у сферах зайнятості й соціального забезпечення, економічного зростання і конкурентоспроможності.

Керівні принципи політики розвитку навчання протягом життя були визначені Європейською стратегією зайнятості (European employment strategy), що була погоджена 22 липня 2003 р. Ці керівні принципи закликають країни ЄС звернути увагу на дефіцит робочої сили з відповідними навичками і заохочують їх здійснювати всебічні стратегії навчання протягом життя, щоб озброїти громадян навичками, необхідними в сучасній економіці. Керівні принципи визначають необхідність збільшення інвестицій у людські ресурси, особливо через навчання дорослих підприємствами [3].

Сама ідея безперервної освіти була висловлена і зафіксована в документах ЮНЕСКО у 60-70 рр. ХХ століття, однак її витoki можна знайти у древніх філософів — Конфуція, Сократа, Арістотеля, Платона. Вагомий внесок у розвиток теоретичних засад безперервної освіти зробили П. Ленгранд, Ж. Жерар, А. Турен, Ф. Янушкевич, Р. Даве, Ж. Делор, Б. Саймон, А. Гартунга, Ф. Джессап, М. Кареллі, Дж. Кидд, Ф. Кумбс та інші [4].

Значних масштабів ідеї безперервної освіти набули в дослідженнях з андрагогіки в зарубіжних країнах — США (М. Ноулз, Р.М. Сміт), Великій Британії (П. Джарвіс), Німеччині (Ф. Пеггелер), Польщі (І. Дзежговська, Л. Тургос, І. Вільш), Бельгії, Швейцарії, Угорщині, Росії.

Зокрема у Польщі з 1946 р. в Ягелонському університеті (м. Краків) діє кафедра просвіти і культури дорослих, що заснована педагогом М. Семенським та психологом В. Хенріком, та дослідницький підрозділ суспільної педагогіки

і андрагогіки Педагогічного інституту цього університету [5, с. 22].

Конкретизація ідеї освіти дорослих з урахуванням індивідуальних особливостей належить Дж. Д'юї та Е. Ліндемману, які висловлювали думку щодо необхідності навчання дорослих з опорою на їхній досвід і спрямованість на досягнення практичних цілей.

За даними ЮНЕСКО існує близько 20 термінів, які відносяться до поняття безперервної освіти, загалом, їх в літературі налічується до 30 [6, с. 13]. Серед них такі, як: довічна освіта, освіта, що продовжується, перманентна освіта, освіта, що поновлюється, освіта дорослих, подальше навчання, післядипломне навчання, компенсаторне навчання та ін. У міжнародному тлумачному словнику представлено близько 10 визначень безперервної освіти. У більшості країн вважають за краще користуватися різними термінами: у США вживають, в основному, термін «довічна освіта», в Англії – «освіта, що продовжується», в Швеції – «освіта, що поновлюється» тощо.

Згідно з матеріалами ЮНЕСКО, пріоритетне завдання навчання дорослих – забезпечити людину комплексом знань та вмінь, необхідних для активної творчості та діяльності в сучасному динамічному житті. У наш час склалась сукупність поглядів на роль науки про дорослих у досягненні узгодженого прогресу особистості.

Суб'єкт навчання, щоб не відстати від інших, не дискваліфікуватись, повинен займатися самоосвітою і з певною періодичністю проходити курси перепідготовки і навіть оволодівати новою професією. В деяких розвинених країнах, наприклад в США, навіть пенсіонери включаються в цей процес, заохочуються, в тім числі і матеріально. Це веде до продовження життя, до збільшення активного віку людини. У суспільстві, яке базується на міцному фундаменті знань, вища освіта посідає пріоритетну роль у розвитку окремих країн і світового співтовариства в цілому, ясна річ, що в такому суспільстві на передові позиції виходять люди, які володіють найновішими знаннями, здатні застосувати їх на практиці і творити нові, складають його інтелектуальну еліту. Постіндустріальному суспільству відповідає економіка знань, де не речі, не рухоме чи нерухоме майно і не природні родовища, в тім числі енергетичні ресурси складають головне багатство суспільства, яке уступає місце новому пріоритету – інформації і інтелекту. В цьому суспільстві пріоритетними є духовні цінності, які створюють люди, що функціонують у сфері науки і освіти, тобто наукова, гуманітарна, освітня еліта [7].

Розглядаючи важливість освіти дорослих у соціально-економічних перетвореннях, слід зазначити, що вона є одним із вагомих чинників економічного і соціально-культурного прогресу [8].

Уся історія становлення і розвитку навчання людини як самостійної області його діяльності вказує на те, що навчання повинне бути безперервним і адаптивним [9].

Потреба в безперервному поповненні й відновленні професійних знань, їхньої актуалізації на продуктивному етапі людського життя обумовлена темпами науково-технічного прогресу, переходом до інформаційного етапу розвитку суспільства, широким застосуванням інноваційних технологій. За деякими оцінками, середньорічний темп приросту нових знань становить 4 – 6%. Це означає, що близько 50% професійних знань фахівець повинен одержати після закінчення навчального закладу. Обсяг часу, необхідний для відновлення професійних знань для фахівців з вищою освітою становить 28% від загального обсягу часу, яким володіє працівник протягом усього працездатного періоду. Безперервна освіта стає важливим фактором конкурентоспроможності фахівця на ринку праці [10].

Метою нашої роботи є необхідність розробки теоретично обґрунтованих і практично значущих концептуальних підходів до організації системи неперервної освіти в Україні щоб забезпечити людей будь-якого віку рівним і відкритим доступом до якісного навчання тобто навчанням яке триває протягом життя.

Виклад основного матеріалу дослідження. Безперервна освіта орієнтується на постійне вдосконалення і цілісний розвиток людини як особистості протягом усього її життя, підвищення можливостей її трудової і соціальної адаптації у світі, що так швидко змінюється. Роботодавці дедалі більше керуються принципом: «Люди – найвища технологія і найцінніший капітал». Тому для системи безперервної освіти необхідно передбачити можливість в одній системі подати курси з різних областей знань, що забезпечить можливість різностороннього навчання.

Процес безперервної освіти – це послідовна заміна «щаблів», кожен з яких повинен розвивати знання, здобуті людиною на попередніх етапах навчання, а з другого боку – закладати засади для освіти на дальших ступенях.

Основними вимогами до навчального процесу, який мають забезпечити системи безперервного навчання, є індивідуалізація, релевантність і орієнтація на практичний, прикладний результат.

Модель освітнього процесу за вимогами безперервного навчання міститиме такі етапи: 1) визначення освітніх потреб і цілей учня; 2) визначення вже наявних у учня знань та навичок, що відповідають цілям навчання; 3) побудова і адаптивна підтримка релевантного навчального процесу на основі відомостей отриманих на 1-му і 2-му етапах [11].

Стан розвитку освіти протягом життя постійно перебуває в центрі уваги різноманітних європейських інститутів. Відсоток людей віком від 25 до 64 років, задіяних у різноманітних формах навчання протягом життя складає 9,7% у межах ЄС. Велику увагу навчанню своїх працівників у країнах ЄС приділяють підприємства. Відсоток усіх підприємств, які забезпечили навчання своїм працівникам, складає від 21% у Греції до 90% у Великобританії і складає 60% у середньому по ЄС.

Позитивна динаміка спостерігається в більшості країн, що останніми роками приєдналися до Євросоюзу. Початкове професійне навчання в межах підприємств найбільш розвинене у Німеччині, Великобританії, Австрії, Данії, Нідерландах, Італії та Франції – близько 50% робітників [12].

Дуже показовою є також кореляція між рівнем попередньої освіти та ступенем залученням до навчання дорослого населення віком від 25 до 64 років, що свідчить про більші можливості й більшу схильність до продовження навчання людей з вищим рівнем попередньої освіти – чим вищою є перша освіта, тим скоріше індивід готовий до продовження освіти протягом життя [13].

Проблематику неперервної освіти можна умовно розділити на дві основні сфери. Перша пов'язана з побудовою системи безперервної освіти як частини соціальної практики (соціально-освітній аспект безперервної освіти), друга – із процесом засвоєння людиною нового життєвого, соціального, професійного досвіду. Саме тому в другій половині 90-х років ХХ століття у сфері освіти дорослих було проголошено сполучення принципу безперервності освіти із принципом навчання протягом життя і формуванням суспільства знань. Тим самим зроблена спроба закріпити в суспільній свідомості розуміння взаємної відповідальності суспільства, держави й особистості за розвиток освітніх процесів.

Серед функцій безперервної освіти виділяють: розвиваючу (задоволення духовних запитів особистості, потреб творчого зростання); компенсуючу (заповнення пробілів у базовій освіті); адаптивну (оперативна підготовка й перепідготовка в умовах мінливої виробничої й соціальної ситуації); інтегруючу в незнайомий культурний контекст; функцію ресоціалізації (повторної соціалізації).

У змісті безперервної освіти прийнято виділяти три основні значимі компоненти, пов'язані з навчанням дорослого населення: навчання грамотності в широкому сенсі, включаючи комп'ютерну, функціональну, соціальну та ін.; професійне навчання, що включає професійну підготовку, перепідготовку, підвищення кваліфікації (job qualification); загальнокультурну додаткову освіту, не пов'язану із трудовою діяльністю (life qualification) [14].

Експертами ЮНЕСКО були сформульовані основні принципи неперервної освіти. Принцип всезагального характеру неперервної освіти означає наступність між різними ступенями освіти, між різними напрямками формування особистості; інтеграцію всіх освітніх впливів (навчальні заклади, соціальне оточення, виробництво, засоби інформації, заклади культури); взаємозв'язок загальної і професійної освіти, який доповнюється підготовкою на виробництві, відкритістю та гнучкістю освіти. Принцип доступності до будь-яких видів і типів освіти на основі індивідуальних здібностей та нахилів, а не тільки отриманих свідоцтв та дипломів. Принцип вільного вибору продовження навчання – можливість користування

освітніми послугами після перерви в навчанні в будь-якому віці, вільний вибір засобів, методів та форм навчання (денна, вечірня, заочна, самоосвіта). У Меморандумі неперервної освіти Європейського Союзу як висновку Європейського саміту (березень 2000 р.) відзначено, що Європа вже вступила в «епоху знань», що потребує зміни традиційних моделей освіти, переходу до неперервної освіти – навчання впродовж життя (lifelong learning) [15].

Ключові принципи безперервної освіти окреслені також у Меморандумі безперервної освіти [16]. Ці принципи мають стати основоположними для визначення механізмів реалізації безперервної освіти: нові базові знання та навички для всіх (такі, наприклад, як комп'ютерна грамотність, іноземні мови, технологічна культура, підприємницькі та соціальні навички); збільшення інвестицій у людський капітал; інноваційні методи викладання та підготовки фахівців; впровадження нових підходів до системи оцінки освіти; розвиток наставництва та консультування; наближення освіти (наблизити освітні можливості до власного помешкання через функціонування мережі навчальних та консультативних пунктів, використання інформаційних технологій).

За відомим дослідником Р. Деве, у рамках програми розвитку теоретичних основ безперервної освіти Інституту освіти ЮНЕСКО до базових принципів безперервної освіти також відносяться [17]:

- охоплення освітою всього життя людини;
- включення в систему освіти крім навчальних закладів і центрів попередньої підготовки формальних, неформальних і позаінституціональних форм освіти;
- горизонтальна та вертикальна інтеграція між окремими етапами освіти;
- універсальність та демократичність освіти;
- ув'язування загальної та професійної освіти;
- індивідуалізація навчання;
- гнучкість і різноманітність змісту, засобів і методик, часу і місця навчання та інше.

На сьогодні існують наступні три основні форми освіти:

- *формальна* освіта – початкова, загальна середня освіта, середня професійна освіта, вища освіта, освіта після закінчення ВНЗ (аспірантура й докторантура), підвищення кваліфікації й перепідготовка фахівців і керівників з вищою і середньою професійною освітою в інститутах, на факультетах і курсах підвищення кваліфікації й професійної перепідготовки;

- *неформальна* освіта – професійно спрямовані й загальнокультурні курси навчання в центрах освіти дорослих, у лекторіях товариства «Знання», по телебаченню, на різних курсах інтенсивного навчання;

- *інформальна* освіта є загальним терміном для освіти за межами стандартного освітнього середовища – індивідуальна пізнавальна діяльність, що супроводжує повсякденне життя, реалізується за рахунок власної активності індивідів в оточуючому культурно-освітньому

середовищі; спілкування, читання, відвідування установ культури, подорожі, засоби масової інформації тощо. При цьому людина перетворює освітні потенціали суспільства в дієві фактори свого розвитку.

За цілями, які ставляться й реалізуються в системі неперервної освіти її умовно можна поділити на три складові:

Перша складова системи неперервної освіти – додаткова професійна освіта – сприяє формуванню професійної основи кадрового потенціалу сучасної високотехнологічної економіки. Споживачами послуг даної частини системи неперервної освіти є соціально адаптована частина населення, яке отримує освіту послідовно на всіх її рівнях.

Друга частина системи освіти протягом життя забезпечує різноманітним групам населення можливість адаптуватися до мінливих умов життя. Ця підсистема передбачає освіту, спрямовану на адаптацію й реабілітацію соціальних і професійних груп, не здатних самостійно пристосуватися до швидкозмінного соціального середовища. Крім того, до цієї підсистеми залучаються громадяни, що не мають в силу різних причин доступу до формальної системи професійної освіти, що створює для них загрозу десоціалізації.

Третя складова системи освіти дорослих забезпечує задоволення різноманітних індивідуальних освітніх потреб громадян, наприклад, мовну підготовку, отримання психологічних, культурологічних та інших знань, комунікативних навичок, спеціальних умінь тощо.

До формалізованих структур додаткової професійної освіти примикають різні неформальні структури (тренінгові групи, підготовка й перепідготовка на підприємствах і т.п.) які іноді діють на базі формалізованих структур, а нерідко утворюються неформально, як правило, на короткий термін. Також до цієї системи примикає відкрита освіта у різних її формах і дистанційне навчання.

Висновки. Ефективним засобом розвитку системи безперервної освіти є створення корпоративних університетів, що забезпечують чергування одержання фундаментальних знань із практичною діяльністю.

Процеси безперервної освіти розуміються тепер не тільки як «навчання протягом життя» (lifelong learning), але й як „навчання шириною в життя” (lifewide learning). Останнє акцентує увагу на розмаїтості видів освіти – формальній, неформальній, інформальній, – які супроводжують будь-яку сферу життєдіяльності сучасної людини.

Освіта протягом життя покликана підвищувати рівень загальних знань і розширювати можливості участі громадян у культурній, соціальній і політичній діяльності країни. Вона повинна внести вклад у подальшу демократизацію суспільства, а також сприяти посиленню позиції людини в професійній діяльності.

Розвиток безперервної освіти дозволяє створювати умови для формування гнучких освітніх траєкторій і вирівнювання доступу до

якісної освіти на всіх рівнях освітньої системи, забезпечує набір освітніх послуг, що відповідають динамічному розвитку потреб особистості, суспільства, економіки [18].

Отже, необхідний новий погляд на роль і значення безперервної освіти, яка відповідає сучасним освітнім потребам європейського простору.

Список використаних джерел

1. Lifelong Learning in the Global Knowledge Economy: Challenges for Developing Countries. - A World Bank Report. Washington, D. C. – 2003. – 110 p.
2. Освіта протягом життя: світовий досвід і українська практика. Аналітична записка [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.niss.gov.ua/articles/252/>
3. Манилюк Ю. Інтегративні стратегії пошуку моделі безперервної освіти педагогів дошкільного навчального закладу [Електронний ресурс] / Юлія Манилюк. – Режим доступу до ресурсу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vird/2011_13/PDF/24.pdf
4. Енциклопедія освіти / Академія педагогічних наук України, головний редактор В.Г. Кремень. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – 1040 с. – С.22.
5. Беляева А. П. Інтегративно-модульна педагогічна система професійного образования / Беляева А. П. – СПб-Радом, ИПТО РАО. – 1997. – 226 с. – С.13.
6. Кузь В.Г. Майбутнє суспільства можна запрограмувати на майданчику дитячого садочка [Електронний ресурс] / Кузь В.Г. – Режим доступу до ресурсу: http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvuu/Ped /2011_20/kuzj.pdf
7. Сігаєва Л. Психолого-педагогічні проблеми освіти дорослих у контексті неперервного навчання / Сігаєва Л. // Неперервна професійна освіта: теорія і практика. – 2007. – Вип. 1-2. – С.175-184.
8. Дресвянников В.А. Андрагогика: принципы практического обучения для взрослых [Електронний ресурс] / Дресвянников В.А. // Элитариум: Центр дистанционного образования, 2007. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.elitarium.ru/2007/02/09/ andragogika.html>
9. Богданова И.Ф. Непрерывное образование в эпоху перехода к информационному обществу [Електронний ресурс] / Богданова И.Ф. – Режим доступу до ресурсу: <http://sbmt.bsu.by/projects/Thesis06.pdf>
10. Богданова И.Ф. Непрерывное образование в эпоху перехода к информационному обществу [Електронний ресурс] / Богданова И.Ф. – Режим доступу до ресурсу: <http://sbmt.bsu.by/projects/Thesis06.pdf>
11. Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2012 році : Щорічне Послання Президента України до Верховної Ради України [Електронний ресурс]. – К.: НІСД, 2012. – 256 с. – Режим доступу до ресурсу: www.president.gov.ua/docs/posl.pdf
12. Формування єдиного відкритого освітньо-наукового простору України: оптимальне використання засобів забезпечення випереджального розвитку [Електронний ресурс] / за ред. Здіорук С.І., Іщенко А.Ю., Карпенко М.М. – К.: Інститут стратегічних досліджень, 2011. – С. 18. – Режим доступу до ресурсу: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/Science_educational-e2f67.pdf
13. Освіта протягом життя: світовий досвід і українська практика. Аналітична записка [Електронний ресурс]. – Режим доступу до ресурсу: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/March2010/07.htm>
14. Любчук О. Нормативно-правове забезпечення державного управління неперервною освітою в Україні / Ольга Любчук. Режим доступу до ресурсу: http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Dums/2009-02/Lyubchuk.pdf

15. Меморандум безперервної освіти [Електронний ресурс] — Режим доступу: www.bolognaberlin2003.de/pdf/MemorandumEng.pdf

17. Офіційний сайт Організації Об'єднаних Націй з питань освіти, науки та культури [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: www.unscj.org

18. Формування єдиного відкритого освітньо-наукового простору України: оптимальне використання засобів забезпечення випереджального розвитку [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/Science_educational-e2f67.pdf

17. Official Website of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [Electronic resource]. - Resource access mode: www.unscj.org

18. Formation of a single open educational and scientific space of Ukraine: optimal use of the means of providing for the advance development [Electronic resource]. - Resource access mode: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/Science_educational-e2f67.pdf

References

1. Lifelong Learning in the Global Knowledge Economy: Challenges for Developing Countries. - A World Bank Report. Washington, D. C. - 2003. - 110 p.

2. Education for life: world experience and Ukrainian practice. Analytical note [Electronic resource]. - Resource access mode: <http://www.niss.gov.ua/articles/252/>

3. Manilyuk Y. Integrative strategies for searching the model of continuing education of teachers of pre-school educational institution [Electronic resource] / Yulia Manilyuk. - Resource access mode: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vird/2011_13/PDF/24.pdf

4. Encyclopedia of Education / Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine, editor-in-chief V.G. Flint. - K.: Yurinkom Inter, 2008. - 1040 p. - P. 22.

5. Belyaev AP Integrative-module pedagogical system of vocational education / Belyaeva AP - SPb-Radom, IPTO RAO. - 1997. - 226 p. - P. 13.

6. Kuz V.G. The future of the society can be programmed at the kindergarten [Electronic resource] / Kuz. - Resource access mode: http://www.nbu.gov.ua/portal/natural/Nvuu/Ped/2011_20/kuzj.pdf

7. Shigaeva L. Psychological and pedagogical problems of adult education in the context of continuous learning / L. Shigaeva // Continuing professional education: theory and practice. - 2007. - Vip. 1-2. - P. 175-184.

8. VADresvyannikov Andragogika: principles of practical training for adults [Electronic resource] / Dresvyannikov VA // Elitarium: Center for Distance Education, 2007. - Mode of access to the resource: <http://www.elitarium.ru/2007/02/09/andragogika.html>

9. Bogdanova IF Continuing Education in the Age of Transition to the Information Society [Electronic resource] / Bogdanova IF - Resource access mode: <http://sbmt.bsu.by/projects/Thesis06.pdf>

10. Bogdanova IF Continuing Education in the Age of Transition to the Information Society [Electronic resource] / Bogdanova IF - Resource access mode: <http://sbmt.bsu.by/projects/Thesis06.pdf>

11. On the Internal and External Situation of Ukraine in 2012: Annual Message of the President of Ukraine to the Verkhovna Rada of Ukraine [Electronic resource]. - K.: NISD, 2012. - 256 p. - Resource access mode: www.president.gov.ua/docs/posl.pdf

12. Formation of a single open educational and scientific space of Ukraine: optimal use of the means of providing for the advance development [Electronic resource] / ed. Zioruk SI, Ishchenko AY, Karpenko MM - K.: Institute for Strategic Studies, 2011. - P. 18. - Mode of access to the resource: http://www.niss.gov.ua/content/articles/files/Science_educational-e2f67.pdf

13. Education for life: world experience and Ukrainian practice. Analytical note [Electronic resource]. - Resource access mode: <http://old.niss.gov.ua/Monitor/March2010/07.htm>

14. Lyubchuk O. Regulatory and Legal Support of Public Administration of Continuing Education in Ukraine / Olga Lyubchuk. Resource access mode: http://www.nbu.gov.ua/portal/soc_gum/Dums/2009-02/Lyubchuk.pdf

15. Memorandum of Continuing Education [Electronic resource] - Access mode: www.bolognaberlin2003.de/pdf/MemorandumEng.pdf

УДК 111.33

**ФІЛОСОФСЬКЕ ПОНЯТТЯ СУЩОГО
ТА ЙОГО ОСОБЛИВОСТІ**
**PHILOSOPHICAL CONCEPT OF ESSENCE
AND ITS PECULIARITIES**

Скрицька Н. В.,
викладач кафедри суспільних наук та
українознавства, ВДНЗ "Буковинський державний
медичний університет" (Червінці, Україна),
e-mail: fedorkiv0@mail.ru

Skritskaya N. V.,
Lecturer in the Department of Social Sciences and
Ukrainian Studies, VDNZ "Bukovina State Medical
University" (Chervinty, Ukraine),
e-mail: fedorkiv0@mail.ru

Мета полягає у дослідженні проблеми сущого у філософській онтології. Оскільки суще є найзагальнішим поняттям, то стоїть необхідність визначення його конкретики (дефініції) щодо індивідуальних речей. Звернення до пізньої схоластики дає змогу більш детально охарактеризувати суще із його відношенням до речей.

Методи дослідження: історичний, абстрагування, методи індукції та дедукції, метод синтезу.

Висновки дослідження випливають із загальної характеристики сущого, яке відноситься до предметів, однак не є самим буттям, а міститься в ньому як окрема характеристика речі. Сущоє має семантичне, логічне, онтологічне значення. Сущоє також може виступати у формі одиночного чи загального значення. Виходячи з цього, доходимо висновку, що суще є найзагальнішим невизначеним поняттям з певним видовим та родовим відношенням до речей.

Ключові слова: *суще, не-суще, річ, онтологія, метафізика, поняття, дефініція, "є", "не-є", першопричина, схоластика.*

The goal is research of a problem of essence in philosophical ontology. Essence is the most general concept, so there is a need to determine its specificity for individual things. Recourse to late scholasticism gives a more detailed description the essence with its relation to things.

Research methods: historical, abstraction, methods of induction and deduction, synthesis method.

Conclusions of the study follow from the general characteristic of essence which relates to the subjects but not for being. The essence contains as a separate characteristic of thing. The essence has semantic, logical and ontological meaning. It may be in the form of a single or common one. On this basis, we conclude that essence is the most general vague concept with specific ancestral relation to things.

Keywords: *essence, thing, ontology, metaphysics, concept, definition, "is", "is-not", the first reason, scholastics.*

Виходячи з онтологічного розуміння сущого, ми можемо визначити його як "те, що є". Поняття сущого в онтології (метафізиці) є найзагальнішим поняттям. Все, що є, становить суще, і не існує жодного поняття, яке б не належало до його сфери. Однак ця сфера обмежена поняттям "є". Протилежним до нього виступає "не-є" в його онтологічному чи семантичному значеннях. Отже, якби ми прийняли можливість речей, що не існують (наприклад, як лише можливих), то обсяг сущого не був би найзагальнішим.

Р. Інгарден наголошує на "багатовекторності" сущого, і, разом з тим, на його змістовній невизначеності. Поняття сущого неможливо визначити, принаймні згідно з критеріями теорії дефініції, що походить від Арістотеля. Сущим може виступати як предмет, що визначається

(definiendum), так і визначники, що його описують (definiens).

Найдавнішим визначенням для поняття сущого, яке йде ще від Арістотеля, є абстракція. Абстракція – це відокремлення більш суттєвих рис предмета від менш досліджуваних. Сократ і Платон застосовували метод абстракції з метою пізнання суті речей. В арістотелівській філософії розрізняють абстракції змісту й обсягу.

Іншим методом, який дає сутю обсягове поняття сущого, є запропоноване учнем Плотина Порфирієм так зване "дерево Порфирія", вихідною точкою якого є завжди індивідуальне, або так зване суще.

Сущоє не має однозначного тлумачення та й не мало в епоху Середньовіччя, незважаючи на богословську проблематику та тлумачення філософських термінів в релігійному руслі. По-різному визначали суще філософи пізньої схоластики – Д. Скот, В. Оккам, Суарес та ін. Однак всі мислителі дотримувались одностайності в тому, щоб надати цілісності цьому поняттю, чого й вимагало формування єдиної філософської системи. Вищезазначене поняття можна й логічно довести. Це намагався зробити Дунс Скот. "Припустимо, - пише філософ, - що це А; якщо А – абсолютне перше, то ми отримуємо наш висновок; якщо А – не перше, то воно являється вторинною причиною, яка має іншу причину. Припустимо, що ця попередня причина є В, і створимо відносно неї те ж судження, що відносно А: в цьому випадку ми або дійдемо в майбутнє, що абсурдно, оскільки тоді ніщо не буде володіти створеним із-за відсутності першопричини, або ж залишиться на абсолютному першому, що й слід було довести" [6, с. 450].

Прикладом віднесення сущого до сфери логіки є також використання цього поняття Вільмом Оккамом. "Поняття [термін] "сущоє" співвідноситься з деяким поняттям, загальним для всіх речей і називається inquid в тому значенні, в якому називається inquid трансценденталія", - писав В. Оккам. [13, с. 137]. Під таким загальним поняттям філософа можна розуміти поняття потенційної безкінечності. Сучасним прикладом безкінечності теорії В. Оккама може бути натуральний ряд чисел, у якого немає кінця, але є початковий нуль.

Як відомо, про філософію Вільяма Оккама говорять як про філософію термінів. Термінологія Оккама є універсальною, оскільки належить як до логіки, так і до метафізики та теорії пізнання. Звісно, можна поставити під сумнів універсальність термінології як загального цілого для всіх наук, оскільки, наприклад, логіка не так має справу з термінами, як з поняттями, а ряд інших наук (природничих в тому числі) послуговуються спеціалізацією висловлювань. Щоб уникнути суперечностей В. Оккам використовує поняття "термін" в декількох значеннях. По-перше, воно може вживатися в широкому значенні і включати в себе наприклад, все, що може бути суб'єктом речення. В цьому випадку навіть висловлювання може бути назване терміном. По-друге, термінами

можуть називатися будь-які висловлювання й навіть найкоротші слова. Наприклад, слова “будь-який”, “або”, “чи”, “не” теж є термінами.

Як може утворитись суще? Це питання поставив Дунс Скот та відповів на нього наступним чином: “Або ж нічим, або самим собою, або другим. Воно не може бути створене нічим, так ніщо не може бути причиною чогось; воно не може бути створене самим собою, бо не являється причиною самого себе; відповідно, воно повинно отримати буття від чогось” [6, с. 450].

Наступне питання, яке цікавило Д. Скота, звучало так: “Що таке суще як суще?” Філософ визнає, що воно не є річчю. Швидше за все, таке універсальне поняття суцього застосовується до безкінечного і кінечного суцього, духовного та матеріального, а також до наявного та можливого суцього. З цього випливає, що суще як суще є абстрактне із усіх понять, що передують визначенню та є протилежністю не-суцього.

З цього приводу професор Е. Жільсон навіть підкреслював відмінність щодо тлумачення суцього Ф. Аквінським та Д. Скотом. Якщо Ф. Аквінського цікавило суще в значенні існування (*esse*), і він завжди акцентував увагу на існуючих речах, то Д. Скот розуміє суще як абстрактне поняття, якому протистоїть чисте *не-суще* або *ніщо*. З цього випливає приналежність Ф. Аквінського до екзистенціалізму, оскільки філософа цікавить існуюче суще. Д. Скот же ж вважає суще абстракцією та таким, що належить до трансцендентальної сфери, оскільки воно виходить за межі аристотелівських категорій (субстанції, кількості, якості, зміни та ін.). А оскільки суще належить до метафізики, то метафізику правомірно було б назвати наукою про трансценденталі.

В. Оккам, який критикував чимало ідей свого попередника, розділяв твердження Д. Скота щодо визначення поняття суцього. “По-перше, - суще, - пише схоласт, - це просте поняття; по-друге, - суще відноситься до всього того, припущення існування якого не містить в собі жодних суперечностей” [13, с. 42].

Вільям Оккам у філософії також відомий своєю “бритвою”, яка й ґрунтується на використанні термінів. Так, кожен термін повинен відповідати певній сутності. “Скільки термінів, стільки й сутностей!” – на цьому неодноразово наголошував філософ. Сам термін “бритва” означає “видалення” або заперечення певних сутностей, якщо вони є зайвими у використанні термінів. Наприклад, ми ведемо мову про речі, які існують у часі. Тому, мабуть, ми схильні вважати, що існує певна прихована сутність, яка називається “часом” і в якій відбуваються певні події. Проте слово “час” означає те ж саме, що й “рух”. Якщо говорити про те, що тіло рухається в просторі, - однозначне тому, що воно займає різні місця. Отже, немає сутності, яка називається “рухом”, а саме – сутності, окремої від речі. З цього випливає сутність самого принципу “бритви”: “Не слід примножувати сутності без необхідності”. “Було б дивно, якщо б моя рука стала б причиною якоїсь сили в камені, - пише В.

Оккам, - прийшовши в зіткнення з ним завдяки просторовому руху” [13, с. 152].

В доповнення до своєї термінології Оккам поділяє всі терміни на терміни “першої інтенції” та терміни “другої інтенції”. Відповідно, всі науки теж поділяються на “реальні” та “раціональні”. До “реальних” наук належать природничі науки. Схоласт зазначає, що, наприклад, фізик має справу із загальними поняттями, які безпосередньо розуміють речі. Іншими словами можна сказати, що фізик трактує про речі безпосередньо, але виходячи із загальних понять, під якими розуміються речі.

До “раціональних” наук належать всі інші науки, як наприклад, етика, естетика, політика, логіка тощо. Всі вони мають справу з поняттями, під якими розуміються всі інші поняття.

Вклад у логіку В. Оккама є величезним, оскільки створюючи учення про термінологію, він розрізняє різні види термінів. Це робиться для кращого пояснення використання сутностей. Так, наприклад, існує написаний термін.

Дунс Скот, продовжуючи традицію попередників, зокрема Фоми Аквінського, Авіценни, розглядає людський розум в якості здатності пізнання всього, що піддається пізнанню, та як таку річ, природнім об’єктом якого являється суще, оскільки воно суще, а все суще піддається пізнанню. Якщо б таке твердження було неістинним, то можна було б вважати метафізику не наукою або частиною природної філософії, чи фізики. Ми ж ведемо мову про можливість людського розуму не лише в цьому житті, але і в наступному. А тому в іншому вимірі розум в якості суцього зможе пізнавати духовні реальності безпосередньо, хоча природа розуму залишається такою ж, як і була. На підтвердження цього схоласт пише наступне: “Я стверджую, що першим предметом нашого розуму є суще, бо у ньому бере участь двояка первинність (*primitas*), це універсальність і віртуальність (можливість), бо усе те, що є саме по собі інтелігібельним, або сутністю включає підставу суцього, або є змістом потенційно чи сутнісно у тому, що сутнісно включає підставу” [14, с. 64-65]. І далі, доводячи беззаперечну універсальність суцього, філософ продовжує: “По суті, усі роди, види та індивіди, і усі сутнісні частини родів і не-сотворене суще “субстанційно” (*quid ditivamente*) включають суще. Окрім того, усі остаточні відмінності є сутнісно включені у якісь із цих родів, тоді як усі трансцендентальні властивості суцього є включені віртуально у суще і йому підлегле. Як наслідок, ті властивості, у яких суще не промовляє однозначно (унівокативно) суттєво, є включені у інші (властивості), у яких буття сповіщається однозначно і сутнісно” [14, с. 67].

Таким чином, саме суще відкриває шлях до пізнання. Це означає, що суще як категорія метафізики переходить в гносеологічну площину. Як відзначав В. Оккам, суще є поняттям метафізичним, та, переходячи до іншої аналогії, воно лежить в розумі. Цієї думки притримувались Ф. Аквінський, Д. Скот, Суарес та ін. Той, хто створив та містить у собі все суще, є Бог, який,

згідно середньовічних мислителів, сам являється нескінченим та абсолютним сущим.

Важливими десигнатами сущого (до цього апелював С. Аквінський, є “*те*” і “*що*”). Вихідним пунктом визначення сущого тут виступають присутність його в теперішньому часі. У такому понятті міститься відношення до певного змісту сущого, яке має бути конкретним, хоч і невизначеним, і відношення до пов’язаного з ним і пристосованого до нього індивідуального поняття, яке визначається не як існування “взагалі”, а як існування чогось конкретного. Так, у формулі: “*суще = те, що є*”, “*що*” означає якийсь конкретний зміст, “*є*” означає індивідуальне існування.

Звернімося до десигнату “*те*”. Він означає та апелює до предмету, до якого скерована наша пізнавальна дія. Однак цей предмет виступає запитуваним, невизначеним, навіть якщо спочатку ми його якимось чином визначали. “*Те*” нейтралізує цей конкретний предмет, позбавляє всіх можливих рис, не стверджує нічого щодо способу його існування” [6, с. 51].

Десигнат “*що*” міститься в “*що*”, скеровується на нього, визначає його сутність. Для нас важливо визначити, що ці риси є, неважливо від того, якими вони є насправді. Для аналізу ми повинні абстрагуватись від їхнього існування. Достатньо, що вони дані та ми аналізуємо їх в *in concreto*, хоч для самого визначення їх як “*що*” сущого це не обов’язково.

Звернімося знову до філософії Романа Інгардена, котрий відзначає, що сущим є щось, наділене рисами, завдяки яким воно є якимось чимось, точніше таким, а не чимось іншим. Верховним поняттям, до якого ми звертаємось, було б поняття *щось*. Зміст чисто формальний, тобто визначає, що є, але не твердить, ні як є, ані яким воно є. Отже, змістом поняття сущого є лише якийсь зміст, але його поява необхідна. Другою необхідною умовою є його існування. Констатуємо той факт, що сущє складається з двох констант: зміст, що визначає його певну сутність, та пов’язане з цією сутністю існування. При цьому тут може включатися як одиничність сущого, так і його плюралізм.

У філософії Аристотеля сущим буде субстанція як самодостатня та самостійне сущє (буття), вторинними дефініціями виступатимуть акциденції, кожна з яких черпає свою буттєвість із субстанції. Субстанція наділена такими рисами, які визначають її сутність та приналежність до певного роду та виду. Також субстанція виступає індивідуальним сущим, що завдячує акту-формі тим, чим воно є. Якщо ведемо мову про матеріальну субстанцію, то принципом індивідуації виступає матерія, “чиста буттєвість”, яка вичерпується з можливості набрання різних форм.

Завжди, де розглядається екзистенційна сторона сущого, враховується його пропорційність. До неї відносяться такі риси, як існування, єдність, благо, краса тощо. Буттєва аналогія зводиться до того, що кожний акт існування “пропорційно” пристосований до сутності сущого, існуванням якого він. Для прикладу, одиничність людини буде

відноситись до сутності людини, одиничність каменя – до сутності каменя, і навіть Єдиність Бога до сутності Бога. Отже, кожна річ містить в собі одиничність (дефініцію) і в той же час є загальним (видовим чи родовим поняттям).

Переходом до концепції буттєвого плюралізму ми завдячуємо Платону. Філософ відкрив світ незмінних і тотожних у собі сущих та світ часово-просторових речей, які постійно виникають і зникають. Сущим у У своїй “Софістиці” Платон вирізняє математичні, духовні, матеріальні найбільш властивому значення цього слова є ідея – сущє, яке бутіює: *o ontos on.* та духовно-тілесні ідеї, виражені сущими. Серед них філософ також вирізняє самостійні та несамостійні сущі, наприклад, артефакти, тіні тощо. Також мислитель наголошує на рухливості, змінності (*dynamic*) сущого. Відповідниками можуть виступати поняття міць, сила, потенція, стійкість.

На буттєвості сущого як такого наголошував німецький філософ Йоган Крістіан Вольф. Сущим є те, що може існувати. Оскільки існувати може те, що можливе, то можливим є сущє: *quod possibile est, ens est.* Отже, сущє зводиться до можливості існування, однак сущє завдяки можливості не належить існуванню, тобто не є тим, що існує. Воно ним може стати завдяки приєднанню до існування завдяки можливості, тобто як його доповнення: *existentiam definio per complementum possibilitatis.*

Й. Вольф визначає сущє як можливість, адже в можливості лежить підстава його буттєвості. В такому розумінні проблему сущого розглядав і Авіценна: існування – це акциденція субстанції. Існування Й. Вольфа можна розглядати в сфері семантики як предикат.

Поняття сущє, як і поняття буття належать царині метафізики та досліджується в метафізичній площині. Однак середньовічна філософія розглядала ці поняття в релігійному контексті, дотримуючись все ж одностайності в тому, щоб надати цілісності та взаємозв’язку цим поняттям.

Список використаних джерел

1. Аристотель. Метафізика / Аристотель [сост. и подгот. Текста С. И. Еремеева]. – СПб.: Алетейя, 2002; Киев: Эльга, 2002. – 832 с.
2. Аристотель Об истолковании: Соч. в 4 т. – Т. 2 / Аристотель. – М.: Мысль, 1978. – С. 91-117.
3. Аристотель. Первая аналитика / Аристотель // Аристотель: Сочинения в четырех томах, Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 117-254.
4. Аристотель. Топика / Аристотель // Аристотель: Сочинения в четырех томах, Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 347-533.
5. Баумейстер А. О. Біля джерел мислення і буття. – К.: Дух і Літера, 2012. – 480 с.
6. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. – М.: Республика, 2004. – 678 с.
7. Кобяков А. В. Вступ до метафізики / А. В. Кобяков. – М.: ЧеРо, 2002. – 320 с.
8. Корет Эмерих. Основы метафізики / Под ред. В. А. Демьянова, пер. с нем. В. Терлецкого. – К.: Тандем, 1998. – 248с.
9. Курантов А. П., Стяжкин Н. И. Уильям Оккам / А. П. Курантов, Н. И. Стяжкин. – М.: Мысль, 1978. – 191 с.

10. Лакс Майкл. Метафізика: сучасний вступний курс / М. Лакс [пер. з англ. М. Симчич, Є. Поляков]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА. – 2016. – 584 с.
11. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 476 с.
12. Неретина С., Огурцов А. Пути к универсалиям / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
13. Оккам У. Избранное / У. Оккам. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 272 с.
14. Оккам У. Избранные диспуты / У. Оккам // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): Т. 2. \ под ред. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 2002. – 635 с.
15. Райл Г. Категории / Г. Райл. – М., 2000. – С. 323–338.

References

1. Aristotle. *Metaphysics* / Aristotle [comp. and prepare. Text by SI Eremeeva]. - St. Petersburg: Aletheia, 2002; Kiev: Elga, 2002. - 832 p.
2. Aristotle On interpretation: Op. in 4 vols - Vol. 2 / Aristotle. - M.: Thought, 1978. - P. 91-117.
3. Aristotle. The first analyst / Aristotle // Aristotle: Writings in four volumes, T. 2. - M.: Mysl, 1978. - P. 117-254.
4. Aristotle. *Topeka* / Aristotle // Aristotle: Works in Four Volumes, T. 2. - M.: Thought, 1978. - P. 347-533.
5. Baumeister AA *Near the sources of thinking and being*. - K.: Spirit and Letter, 2012. - 480 p.
6. Gilson E. *Philosophy in the Middle Ages: From the Origins of Patristics to the End of the Fourteenth Century* / E. Gilson. - M.: Republic, 2004. - 678 p.
7. Kobyakov AV *Introduction to metaphysics* / AV Kobyakov. - M.: CheRo, 2002. - 320 p.
8. Coret Emerich. *Fundamentals of Metaphysics* / Under. ed. VA Demyanova, trans. with him. V. Terletsky. - K.: Tandem, 1998. - 248p.
9. AP Kurantov, NI Styazhkin, William Ockham / AP Kurantov, NI Styazhkin. - M.: Thought, 1978. - 191 p.
10. Lax Michael. *Metaphysics: A Modern Introductory Course* / M. Lax [trans. from English. M. Simchich, E. Polyakov]. - K.: SPIRIT AND LETTER. - 2016. - 584 p.
11. GG Maiorov *Formation of Medieval Philosophy* / GG Maiorov. - M.: Thought, 1979. - 476 p.
12. Neretina S., Ogurtsov A. *Ways to universals* / S. Neretina, A. Ogurtsov. - St. Petersburg: RChA, 2006. - 1000 p.
13. Occam W. *Favorites* / W. Occam. - M.: Editorial URSSS, 2002. - 272 p.
14. Okkam U. *Selected Disputes* / W. Okkam // *Anthology of Medieval Thought (Theology and Philosophy of the European Middle Ages): T. 2.* \ ed. S. S. Neretina, L. V. Burlak. - St. Petersburg: RChI, 2002. - 635 p.
15. Ryle G. *Categories* / G. Ryle. - M., 2000. - P. 323 - 338.

УДК 297

(стаття друкується мовою оригіналу)

**ПРОБЛЕМА БЕССПОРНЫХ (МУХКАМАТ)
И НЕОЧЕВИДНЫХ (МУТАШАБИНАТ)
АЯТОВ В ПЕРЕВОДАХ ТЕКСТА
СВЯЩЕННОГО КОР'АНА**

**ПРОБЛЕМА БЕЗПЕРЕЧНИХ (МУХКАМАТ)
І НЕОЧЕВИДНИХ (МУТАШАБІНАТ)
АЯТОВ В ПЕРЕКЛАДАХ ТЕКСТУ
СВЯЩЕННОГО КОР'АНА**

**THE PROBLEM OF INDISPUTABLE
(МУХКАМАТ) AND NON-OBVIOUS
(МУТАШАБІНАТ) AYAHS IN TRANSLATIONS
OF THE TEXT OF THE HOLY QUR'AN**

Ахмед Тамим,

Ph.D., президент Исламского университета
(Киев, Украина),
e-mail: mufti.ahmed.tamim@gmail.com,
ORCID 0000-0001-8722-5453

Ахмед Тамім,

Ph.D., президент Ісламського університету
(Київ, Україна),
e-mail: mufti.ahmed.tamim@gmail.com,
ORCID 0000-0001-8722-5453

Ahmed Tamim,

Ph.D., President of Islamic University
(Kyiv, Ukraine),
e-mail: mufti.ahmed.tamim@gmail.com,
ORCID 0000-0001-8722-5453

Статья посвящена рассмотрению особенностей толкования и перевода текста Священного Кор'ана в контексте существования двух видов аятов: бесспорных (мухкамат) и неочевидных (муташабиһат). На примере неочевидных аятов атрибутов Всевышнего (аят ас-сыфат) осуществлен анализ перевода смыслов Священного Кор'ана М. Якубовича с позиций исламской теологии. Показано, что в рассматриваемом переводе содержатся антропоморфные толкования аятов атрибутов Аллаһа. Сделан вывод о том, что перевод М. Якубовича нуждается в глубокой переработке в соответствии с исламским вероучением.

Ключевые слова: Кор'ан, аяты мухкамат, аяты муташабиһат, аяты ас-сыфат.

Стаття присвячена розгляду особливостей тлумачення і перекладу тексту Священного Кор'ану в контексті існування двох видів аятов: безперечних (мухкамат) і неочевидних (муташабиһат). На прикладі неочевидних аятов атрибутів Всевишнього (аят ас-сифат) здійснено аналіз перекладу смислів Священного Кор'ана М. Якубовича з позицій ісламської теології. Показано, що в розглянутому перекладі містяться антропоморфні тлумачення аятов атрибутів Аллаһа. Зроблено висновок про те, що переклад М. Якубовича потребує глибокої переробки відповідно до ісламським віровченням.

Ключові слова: Кор'ан, аяти мухкамат, аяти муташабиһат, аяти ас-сифат.

The article deals with features of the interpretation and translation of the text of the Holy Qur'an in the context of the existence of two types of ayahs: indisputable (muhkammat) and non-obvious (mutashabihat). Using non-obvious ayahs of attributes of the Allah (ayat as-syfat) as an example, an analysis of the translation of the meanings of the Holy Qur'an by M. Yakubovich is made from the perspective of Islamic theology. It is shown that the translation under consideration contains anthropomorphic interpretations of the ayahs of the attributes of Allah. It is concluded that the translation of M. Yakubovich needs deep processing in accordance with Islamic dogma.

Keywords: the Qur'an, ayat mukhammat, ayat mutashabihat, ayat as-syfat.

Проблема толкования и перевода коранического текста на другие языки сегодня является одной из наиболее актуальных. Это связано с тем, что всевозможные экстремистские и террористические организации, прикрывающиеся исламской религией для своих порочных целей, стремятся убедить своих потенциальных последователей и весь остальной мир в том, что они опираются на Священный Кор'ан. Перекручивая в соответствии со своей идеологией отдельные места Священного Писания мусульман, они искажают образ ислама в глазах немусульманского мира и привносят раздор и конфликт в мусульманское общество.

Одной из основных причин, делающей возможным подобные манипуляции с текстом Корана, является наличие в нем двух различных типов аятов: аяты, однозначные по смыслу (мухкамат) и аяты, неочевидные по смыслу, содержащие многозначные слова (муташабиһат).

Таким образом, предметом нашего исследования являются особенности перевода бесспорных и неочевидных аятов, в контексте соответствия их основам исламского вероучения.

Как сказано в Кор'ане, в суре «Аль-Имран» (аят 7), что означает:

7. «Аллаһ ниспослал Пророку, мир Ему, Писание – Кор'ан, которое содержит Аяты Мухкамат и Аяты Муташабиһат».

Известный исламский ученый Джалалуддин ас-Суюти, известный своим толкованием Священного Кор'ана «Тафсир аль-Джалалайн», обращает внимание на то, что в данном аяте аяты мухкамат именуются также «Матерью Книги»:

«Сказано в Кор'ане: «Он – тот, кто ниспослал тебе писание; в нем есть аяты бесспорные (muhkammat), которые – мать книги, и другие – неочевидные (mutashabihat)...» [9, с. 26].

По мнению Ибн аль-Хассара, аяты мухкамат именуются «Матерью Книги», поскольку ими объясняются неочевидные аяты и на них опираются в понимании ниспослания Аллаһа во всем, чему Он велел им поклоняться из Своего знания, в подтверждении истинности посланников, в исполнении его повелений и соблюдении его запретов [9, с. 34].

В своем тафсире ас-Суюти приводит около пятнадцати определений терминов мухкам и муташабиһ. Например, он приводит различные суждения известных исламских ученых о том, что мухкам – это то, смысл чего известен либо из самого текста, либо из истолкования, а муташабиһ – это то, знание чего Аллаһ оставил у Себя, например, наступление Часа (Судного дня), или приход Даджжала (лжемессии, противника пророка Исы). Или же что мухкам – это то, смысл чего понятен, а муташабиһ – противоположное этому. Но одной из наиболее распространенных версий является то, что мухкам – это то, что допускает только одно истолкование, а муташабиһ – это то, что допускает разные истолкования [9, с. 27].

Таким образом, *аяты мухаммат* – это аяты, которые имеют одно значение, ясное по смыслу, как, например, аят 11 суры «Аш-Шура», означающий: «Нет ничего, подобного Ему», или аята 4, суры «Аль-Ихляс»: «Нет ничего, равного Ему».

Аяты муташабиहत – это неоднозначные аяты, которые необходимо толковать, исходя из значений аятов мухаммат. Это касается тех аятов муташабиहत, которые вообще доступны для толкования. Есть аяты, толкование которых недоступно для человека. Об этом сказано в Кор’ане, в суре «Аль-Имран» (аят 7), что означает: «Никто не знает его толкования, кроме Аллаха».

Ар-Рагиб аль-Исфахани в своей знаменитой работе о необычной лексике в Кор’ане «Аль-муфрадат фи гариб аль-Кур’ан» указывал, что рассматриваемые аяты в сопоставлении друг с другом могут быть разделены на три вида:

- совершенно бесспорные;
- полностью неочевидные;
- бесспорные в одном отношении и неочевидные в другом отношении.

В свою очередь, аяты муташабиहत можно разделить на три вида:

- неочевидное с точки зрения выражения (*лафз*);
- неочевидное с точки зрения значения (*ма’на*);
- неочевидное с обеих точек зрения вместе.

Неочевидное с точки зрения выражения связано с отдельными словами (*алфаз муфрада*), когда они либо необычны, либо многозначны (например, *йад* – «рука» и *йамин* – «десница, правая рука») [9, с. 35].

Существует два признанных метода толкования аятов муташабиहत:

*Метод саляфитов*¹ Они толкуют эти аяты в целом и убеждены, что эти аяты имеют значение, достойное Величия Аллаха и Его восхваления, при этом не давая конкретного толкования этим аятам. При толковании аятов муташабиहत они ссылаются на аяты мухаммат.

Как сказал имам Аш-Шафи’ий: «Я уверовал в то, что передано от Аллаха, как этого хотел Аллах, и верю в то, что передано от Посланника Аллаха, мир Ему, как этого хотел Пророк, мир Ему».

*Метод халифитов*². Халифиты подробно толкуют индикаторные аяты, дают конкретное значение слов в соответствии с арабским языком.

К сожалению, значительная часть переводчиков текста Кор’ана не владеют методологией толкования, принимающей во внимание различия между этими видами аятов. В результате, подобные переводы содержат множество ошибок, включая серьезные противоречия с исламским вероучением.

Сказал Пророк Мухаммад, мир Ему: «Воистину раб, говорящий³, не задумываясь о значении сказанного, попадает в Ад, глубина которого

больше, чем расстояние от востока до запада» (передали имамы Аль-Бухарий и Муслим).

Рассмотрим примеры подобных, неадекватных с точки зрения исламского вероучения толкований аятов муташабиहत, в наиболее распространенном на украинском языке переводе текста Кор’ана М. Якубовича.

Как отмечал ас-Суюти, к аятам муташабиहत, в частности, относятся аяты атрибутов Всевышнего (*аят ас-сыфат*). Среди них есть атрибуты, которые при ненадлежащем знании арабского языка и исламского вероучения могут истолковываться антропоморфно, как части тела или как действия, связанные с телом: *йад* («рука»), *уаджх* («лицо»), *истауа* («утвердился»).

Один из наиболее известных примеров, в которых большинство переводчиков совершают ошибку, связанную с их незнанием исламского вероучения – это аят 5 суры «Тоха», в котором говорится о Всемогушестве Аллаха, и который имеет следующее значение: «Аллах *властвует* [*истауа*] над ‘Аршем («Великим Престолом»).

Вот пример некорректного перевода текста Корана на украинский язык М. Якубовича:

«5. Милостивий *піднісся* над троном» [15, с. 455]

Аналогичную ошибку он допускает и в других аятах, где есть такое же словосочетание, в частности, в аяте 54 суры «Аль-А’раф» (и аяте 3 суры «Юнус»):

«54 [3]. Воістину, ваш Господь – Аллах, Який створив небеса й землю за шість днів, а потім *піднісся* на троні» [15, с. 215, 290];

аяте 2 суры «Ар-Рад»:

«2. Аллах – Той, Хто звів небеса без опори, яку б ви могли бачити. Потім Він *піднісся* над троном, підкорив сонце й місяць» [15, с. 356];

аяте 59 суры «Аль-Фуркан»:

«59. Він створив небеса, землю й те, що між ними, за шість днів, а потім *піднісся* над троном» [15, с. 539]

или же аяте 4 суры «Ас-Саджда»:

«32. Аллах – Той, Хто створив небеса, землю і те, що між ними, за шість днів, а потім *піднісся* над троном» [15, с. 618].

Слова «вознесся», которое М. Якубович использует по отношению к Аллаху, с точки зрения исламского вероучения недопустимо, и подобный перевод ни в коем случае не передает смысла этих аятов.

В аяте говорится об ‘Арше («Троне»), который является самым большим твердым телом во вселенной и символизирует Всемогушество Создателя. Выражение «‘аляль-‘арш *истауа*» в значении «утвердился на Троне (‘Арше)», «воссел на Трон (‘Арш)», «вознесся на/над Трон (‘Арш)» используется сторонниками антропоморфных взглядов на Бога (*муджассимитами*). Однако с позиций ашаритской доктрины подобное толкование недопустимо, поскольку противоречит основам Веры. Слово *истауа* имеет в арабском языке более 15 значений [14], но по отношению к Аллаху его нельзя толковать в значении движения

¹ Саляфиты – верующие, которые жили в первые три века после переселения (Хиджры) Пророка Мухаммада.

² Халифиты – верующие, которые жили после саляфитов, то есть после первых трех столетий Хиджры. Современные мусульмане являются халифитами.

³ Говорящий слова неверия.

или местоположения, так как Аллаху это не присуще. При этом ряд из упомянутых значений *истауа* встречаются и в кораническом тексте. Первое значение – «иметь местонахождение и утверждение», например, в аяте 44 суры «Худ», где речь идет о ковчеге, который «утвердился» на горе. Так же говорят о всаднике, который «утвердился» на своем верховом животном.

Другое значение – «равенство и прямолинейность» (*истакама*), как, например, в 29 аяте суры «аль-Фатх», где речь идет о прямом росте растений. Абу Хаян в своем сочинении «Море-океан» говорит, что *истауа* используется в значении «дойти до совершенства» [1]. Имам Байдауи дает такое же толкование [3, с. 86]. С подобным толкованием также соглашается имам Ан-Насафи [16, с. 164], Куртуби в своем толковании такое же значение *истауа* (прямой ствол и созревание) [4, с. 295].

Известный хафиз и языковед Мухаммад Муртада аз-Забиди в своем разъяснении (*шархе*) к энциклопедии «Аль-Камус» дал определение *истауа* как «*и тадала*» – «выпрямление» [2, с. 188]. Аналогичное толкование дано в энциклопедии арабского языка «Лисан аль-Араб» [12, с. 414].

Третье значение *истауа* – «тамма» («усовершенствование, достижение совершенства»). Например, в 14 аяте суры «аль-Касас» говорится о том, что «его телесная сила достигла совершенства» (речь идет о Пророке Муса). В энциклопедии аль-Камус на сказано «*истауа раджуль*» – «достиг своей полной силы» [7, с. 1673]. Мухаммад Муртада аз-Забиди в своем разъяснении данного аята также ссылается на это значение термина *истауа* [2, с. 189]. В энциклопедии «Мухтар ас-Сыха» в объяснении *истауа ар-раджуль* дается толкование «закончилась его молодость» [5, с. 136]. Аналогичное понимание находим в энциклопедии «Лисан аль-Араб», где со ссылкой на аль-Фарраэ сказано о том, что в арабском языке *истауа* имеет два значения направления: одно из них *истауа ар-раджуль* (завершена его молодость, сила и т.д.) [12, с. 414].

Знаменитый лексикограф Маджид аль-Фирузабади в отношении данного аята суры «аль-Касас» дает объяснение что речь идет о силе, крепости – «стал сильным/крепким» [8, с. 106].

Четвертое значение *истауа* – «*истауля, кахара*» («завоевать, властвовать, захватить»). Говорят «*истауа фулян*» над какой-то местностью – значит взял в руки власть, то есть овладел территорией. Языковед аль-Фаюми в своей «Мисбах аль-Мунир» написал следующее: «овладеть [*истауа*] тронem – значит взять над ним власть, даже если не садиться на него» [6, с. 113].

Пятое значение *истауа* – «*надыджа*» («созреть»). В частности, аль-Фаюми приводит пример «*истауа ат-таам*», то есть «*надыджа*» – «еда поспела» [6, с. 113].

Шестое значение *истауа* – «*касада*» или «*амада*» («стремиться, намереваться»). Аль-Фаюми в своей работе «Мисбах аль-Мунир» говорит о том, что «*истауа* иля аль-Ирак» – «направился

в Ирак», то есть *касада* – направляться [6, с. 113]. Ибн Манзур также указывает на значение *истауа* в смысле направляться. Свое толкование он также подтверждает ссылкой на аль-Фарраэ [12, с. 410].

Седьмое значение – «*тамасуль*» («подобие») и «*тасауи*» («равенство»). Аль-Фаюми говорит «*истауа* аль-каум филь маль» т.е. «имущественно они были равны» [6, с. 113]. А Ибн Манзур говорит об использовании глагола *истауа* в значении «они подобны друг другу» [12, с. 414].

Восьмое значение *истауа* – «сидеть», например, *истауа* аля сарир – т.е. «сидеть на диване».

Девятое значение *истауа* – «аль-улю» («возвышенность»). Ибн Манзур, ссылаясь на аль-Ахфаша, указывает, что «*истауа* значит 'аля, т.е. речь идет о возвышенности в значении находиться над чем-то» [12, с. 410]. Аль-Фирузабади в «Басаыр Зауи ат-Тамиз» говорит о том, что *истауа* используется в двух понятиях 1) находится над чем-то, 2) в значении превосходства [8, с. 106].

Как мы видим, некоторые из перечисленных значений *истауа* достойны Величия Аллаха, другие же – неприемлемы в отношении Его. Таким образом, в аяте сказано, что Аллах *властвует* над 'Аршем, самым большим из тел, созданных Им (что говорит о том, что все остальное из созданного тем более находится во Власти Аллаха). А такие качества, как «сидеть» или же «утвердиться» не достойны Величия Аллаха, – они являются свойствами созданных. Поэтому при толковании подобных аятов такие значения *истауа* отвергаются. Дополнительным доказательством правильности толкования «властвовать» в упомянутых аятах служат слова четвертого праведного халифа Али ибн Абу Толиба:

«Аллах создал Аль-'Арш, показывая Свое Моущество, а не для того, чтобы сделать его местом для Себя» [11, с. 24]

Также сказано про Аллаха в одной из основных ашаритских работ по исламскому вероучению, «Письму Ибн Асакира»:

«Он был до всего созданного. Ему не присущи ни «до», ни «после», ни «над», ни «под», ни «справа», ни «слева», ни «спереди», ни «сзади»» [13, с. 7].

В противном случае – если считать правоммерным перевод слова *истауа* как «сидеть», «утвердиться» или «вознестись» – происходит приписывание Аллаху свойств созданных, а это противоречит аяту мухаммат, сообщающему, что «нет ничего подобного Аллаху».

Другим примером аята ас-сыфат является аят 88 суры «Аль-Касас». В этом аяте есть словосочетание *удджуллах*, которое большинство переводчиков неправильно переводит как «лик» Аллаха. В частности, у М. Якубовича дан следующий вариант:

«88. Кожна річ загине, крім Його л^ику!» [15, с. 589].

Такой «перевод» является грубой ошибкой и противоречит основам Веры, ведь слово «лик» означает «внешний облик» или «лицо», а как выше мы уже показали, согласно исламскому

вероучению Аллаһу это не присуще. Аллах – не объект, не имеет размеров, формы и внешнего вида, поэтому выражение «лик Аллаһа» является явным отступлением от исламского вероучения.

Аналогично *истаха*, слово *уджш* в арабском языке имеет очень много значений. Например, в арабско-русском словаре Баранова приведены следующие: 1) лицо; 2) лик, образ, внешность; 3) перёд, передняя сторона; 4) сторона, направление; 5) поверхность, вверх; 6) лицевая сторона; 7) вид, разновидность, категория; 8) способ, манера, образ; 9) причина, основание; 10) отношение; смысл, значение [10, с. 876]. Кроме этих значений, оно является частью многих устойчивых оборотов речи, а также используется для указания на сущность чего-либо, и в таких случаях может переводиться как указательное или возвратное местоимение, а также иметь усилительное значение и на русский язык переводиться местоимением «сам», частицей «же» (в качестве усиления или противопоставления), наречием «только» (в значении исключительности).

Исламские ученые дали несколько вариантов толкования этого фрагмента аята. Имам Аль-Бухарий в разделе «Толкование Кор’ана» «Сахих аль-Бухари» объясняет его таким образом: «Все исчезает, кроме Его *власти*». Имам Ан-Насафи дал толкование: «Все исчезает, кроме Него *Самого*». Также ученые дали толкование: «Все исчезнет, кроме дел, сделанных искренне *ради Него*». Все эти толкования допустимы, и никто из теологов не толковал выражение *уджшуллаһ* как «лик» Аллаһа.

Все вышесказанное справедливо и в отношении 27 аята суры «Ар-Рахман», значение которого: «Вечен *только* Аллаһ – Обладатель величия и щедрости». Но и в этом аяте М. Якубович снова повторяет свою ошибку:

«27. Вічним є лише лик Господа твого, сповненого слави та щедрості!» [15, с. 821].

Другим примером антропоморфистских взглядов на толкование текста Священного Курана является другое слово, которое встречается в *аятах ас-сыфат* – *йад*. Буквальное значение слова – «рука», но также оно входит в состав многих идиом арабского языка. Как мы уже указывали, с точки зрения исламского вероучения, когда в Священном Кор’ане в отношении Аллаһа используется слово *йад*, оно ни в коем случае не означает руку как часть тела, так как Создателю не присущи ни тело, ни органы.

В качестве одного из примеров можно рассмотреть первую часть 64 аята суры «Аль-Маида»:

«64. І сказали юдеї: «Рука Аллаха закута!»

Будуть закутими руки їхні й прокляті вони за те, що говорять! Ні ж бо, руки Його широко простягнуті, наділяє Він, як побажає!» [15, с. 160].

В этом аяте используется арабская идиома об «открытой» и «закрытой» руке в значении щедрости и скупости. Выражение «рука такого-то привязана к шее» означает, что этот человек скуп

и жаден. Аналогично, выражение «распростертая рука» означает щедрость и может использоваться не только в отношении того, у кого есть рука как часть тела, но и в отношении того, у кого рук нет (например, калеки), и даже когда говорят о явлениях и ситуациях, к которым неприменимо понятие телесности.

В этом аяте говорится о людях, которые приписали Аллаһу жадность (дословно они сказали: «Рука Аллаһа привязана к шее»). И далее в аяте говорится, что это они жадные, и они будут прокляты и наказаны за свое богохульство. И после этого сказано, что, воистину, Аллаһ – щедр. О щедрости Аллаһа в этом аяте сказано, используя образное выражение арабского языка о «распростертых руках» (*йадаеху мабсутатен*). В аяте данное выражение ни в коем случае не означает, что у Аллаһа есть руки как части тела, а означает «неисчислимы щедроты Создателя». И в этом выражении сказано не об одной руке, а о двух не в значении количества, а чтобы подчеркнуть, что щедрость Создателя несоизмеримо превосходит щедрость любого из созданных.

Поэтому смысловая передача первой части этого аята, не противоречащая исламскому вероучению, может быть такой:

«А те, кто сказали: «Аллаһ жаден!» – это они жадные и будут прокляты за то, что так говорят об Аллаһе, ведь щедроты Его неисчислимы!».

Еще один пример – аят 67 суры «Аз-Зумар». Вот какой вариант перевода смысла этого аята предлагает М. Якубович:

«67. Вони не оцінили Аллаха гідною мірою! Уся земля буде Його *жменею* в День Воскресіння, а небеса буде згорнуто Його *правицею*! Пречистий Він і Вищий за те, що Йому додають у поклонінні!» [15, с. 705].

В этом аяте используются слова, которые в арабском языке обычно означают «кулак» и «правая рука». В самом аяте говорится о том, что неверующие в Судный День ответят за свое неверие. Тогда земли и Небеса по Всемогуществу Аллаһа будут свернуты, и это будет ясное знамение Всевластия Создателя.

В том месте аята, где говорится о разрушении земель, используется выражение *«кабдамуһу»*. Дословный его перевод – «в его кулаке», но смысловое значение – «иметь в полной власти и подчинении». Аналогичное выражение есть и в русском языке¹. И выражение *«кабдамуһу»*, согласно исламскому вероучению, ни в коем случае нельзя понимать буквально – в значении, что у Аллаһа есть кулак, ведь Аллаһу не присущи части тела.

А когда после этого сказано о разрушении Небес, то используется образное выражение *«вассамауат матууіат бияминиһи»* (дословно – «и Небеса будут сложены его правой рукой»). Правая рука в данном случае также является образом, который имеет двойной символизм – с одной

¹ Например, «держат в кулаке», «взять в кулак», «собрать в кулак», то есть подчинить своей воле.

стороны, она означает завершение¹, а с другой – могущество. Символика «правой руки» как выражения власти и могущества есть и в русском языке, например, известно выражение «карающая десница правосудия» и очевидно, что речь не идет о чьей-либо руке, а говорится о власти закона и справедливом возмездии.

И, как разъяснили исламские теологи, в этом аяте слово «кабдауту» ни в коем случае не означает, что у Аллаха есть кулак, а *бияминиһи* не означает руку как часть тела. Муджассимиты же в этом и подобных аятах толкуют слово *бияминиһи* в значении «правая рука», используя такие аяты в качестве «доказательства» того, что у Аллаха якобы есть руки.

Смысловая передача этого аята может быть такой:

«Они [не уверовали в Аллаха и] не возвеличивали Его должным образом! В День Воскрешения все земли будут в Его власти, а Небеса будут свернуты по Его Всемогуществу. Хвала Аллаһу, у Которого нет недостатков и нет сотоварищей!»

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в рассматриваемых примерах содержатся антропоморфные толкования аятов атрибутов Аллаха. Не вызывает сомнений, что перевод М. Якубовича нуждается в глубокой переработке в соответствии с исламским вероучением.

Список использованных источников

1. Абу Хайян, 1422 (г.Х.). 'Аль-Бахър аль-Мухит', Т. 9, Бейрут: Дар уль-Фикр (на араб. яз.).
2. Аз-Забиди, М. 1414 (г.Х.). 'Таджуль аль-Арус', Т. 13, Бейрут: Дар уль-Фикр (на араб. яз.).
3. Аль-Байдауи. 2015. 'Анвар ат-Танзил', Бейрут: Дар Ихья ат-Турас аль-Араби (на араб. яз.).
4. Аль-Куртуби, А. 1964. 'Аль-Джами ли-ахкам аль-Куран', Т. 16, Каир: Дар аль-Кутуб аль-Масрия (на араб. яз.).
5. 'Аль-Мухтар ас-Сыха', 1986. Бейрут: Мактабат Лубнан (на араб. яз.).
6. Аль-Фаюми. 1322 (г.Х.). 'Мисбах аль-Мунир', Каир: ат-Такаддум аль-Альмия (на араб. яз.).
7. Аль-Фирузабади, М. 1997. 'Аль-Камус аль-Мухит', Бейрут (на араб. яз.).
8. Аль-Фирузабади, М. 1996. 'Басаыр Зауи ат-Тамиз фи ля Тъаиф аль-Китаб аль-Азиз', Т. 2, Каир: Аль-Маджлис аль-Аля ли Шуун аль-Ислямия, Лижнат Яхья ат-Турас аль-Ислями (на араб. яз.).
9. Ас-Суюти, Д. 2005. 'Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана', М.: Восток-Запад, 320 с.
10. Баранов, Х. 1985. 'Арабско-русский словарь', М.: Рус. яз., 944 с.
11. 'Знание о Боге – наиважнейшее из знаний', 2011. К.: Аль-Иршад, 64 с.
12. Ибн Манзур, 2003. 'Лисан аль-Араб', Т. 14, Бейрут: Дар Садыр (на араб. яз.).
13. 'Краткое разъяснение «Письма» Ибн Асакира', 2015. К.: Аль-Иршад, 36 с.
14. 'О попытках дословного перевода Священного Кур'ана на другие языки', 2015. *Минарет*, №109-110, с.18, 23.
15. 'Преславний Коран: переклад смислів українською мовою', 2013. Пер. з араб. М.М. Якубович,

¹ К примеру, арабское выражение «закрывать книгу правой рукой» означает «прочитать книгу полностью».

Медина: Центр імені Короля Фагда з друку Преславного Сувою, 982 с.

16. 'Тafsir an-Nasafi', Т. 2, 1988. Бейрут: Дар уль-Китаб аль-Араби (на араб. яз.).

References

1. Abu Haiyan, 1422 (g.H.). 'Al'-Bah'r al'-Muh'it', T. 9, Beirut: Dar ul'-Fikr (na arab. yaz.).
2. Az-Zabidi, M. 1414 (g.H.). 'Tadzhul' al'-Arus', T. 13, Beirut: Dar ul'-Fikr (na arab. yaz.).
3. Al'-Baidaui, 2015. 'Anvar at-Tanzil', Beirut: Dar Ih'ya at-Turas al'-Arabi (na arab. yaz.).
4. Al'-Kurtubi, A. 1964. 'Al'-Dzhami li-ahkam al'-Kuran', T. 16, Kair: Dar al'-Kutub al'-Masriya (na arab. yaz.).
5. 'Al'-Muhtar as-Syha', 1986. Beirut: Maktabat Lubnan (na arab. yaz.).
6. Al'-Fayumi. 1322 (g.H.). 'Misbah al'-Munir', Kair: at-Takaddum al'-Al'miya (na arab. yaz.).
7. Al'-Firuzabadi, M. 1997. 'Al'-Kamus al'-Muhit', Beirut (na arab. yaz.).
8. Al'-Firuzabadi, M. 1996. 'Basayr Zau'i at-Tamiz fi lya T'aif al'-Kitab al'-Aziz', T. 2, Kair: Al'-Madzhlis al'-Alya li Shuun al'-Islamiya, Lizhnat Yah'ya at-Turas al'-Islami (na arab. yaz.).
9. As-Suyuti, D. 2005. 'Sovershenstvo v koranicheskikh naukah. Vyp. 4: Uchenie o ponimanii smyslov Korana', M.: Vostok-Zapad, 320 s.
10. Baranov, H. 1985. 'Arabsko-russkii slovar', M.: Rus. yaz., 944 s.
11. 'Znanie o Boge – naivazhneishee iz znanii', 2011. K.: Al'-Irshad, 64 s.
12. Ibn Manzur, 2003. 'Lisan al'-Arab', T. 14, Beirut: Dar Sadyr (na arab. yaz.).
13. 'Kratkoe raz'yasnenie «Pis'ma» Ibn Asakira', 2015. K.: Al'-Irshad, 36 s.
14. 'O popytkah doslovnogo perevoda Svyashennogo Kur'ana na drugie yazyki', 2015. *Minaret*, № 109-110, s.18, 23.
15. 'Preslavnyi Koran: pereklad smysliv ukrainskoiu movoiu' (Glorious Quran, translation of meanings in Ukrainian), 2013. Per. z arab. M.M. Yakubovych, Medyna: Tsentr imeni Korolia Fahda z druku Preslavnoho Suvoiu, 982 s.
16. 'Tafsir an-Nasafi', T. 2, 1988. Beirut: Dar ul'-Kitab al'-Arabi (na arab. yaz.).

УДК 241.1

**ЧУТТЄВЕ СПРИЙНЯТТЯ ТА ЙОГО РОЛЬ
У ФОРМУВАННІ РЕЛІГІЙНОЇ МОРАЛІ
ЛЮДИНИ У РОЗРІЗІ ТРАКТАТУ ІНОКЕНТІЯ
ГІЗЕЛЯ «МИР З БОГОМ ЧОЛОВІКУ»**

**SENSORY PERCEPTION AND ITS ROLE IN
THE FORMATION OF PERSON'S RELIGIOUS
MORALITY IN THE CONTEXT OF INNOKENTY
GIZEL'S TREATISE "THE PIECE WITH GOD
ON MAN"**

Цісар О. В.,

аспірант Національного Університету
«Острозька академія», Благочинний Кам'янець-
Подільського району УПЦ КП, Настоятель
Петропавлівської церкви в м. Кам'янець-
Подільський, митрофорний протоієрей
(Кам'янець-Подільський, Україна),
e-mail: bedruku@gmail.com

Tsisar O. V.,

PhD student at the National University of Ostroh
Academy, Charity Kamyanets-Podilskyi district of
the UOC KP, Abbot of the Peter and Paul Church
in Kamianets-Podilskyi, Metropolitan Archpriest
(Kamianets-Podilskyi, Ukraine),
email: bedruku@gmail.com

У статті розглядається чуттєве сприйняття та його роль у формуванні релігійної моралі людини у розрізі трактату Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку». Розглянуто взаємозв'язок чуттєвого та раціонального сприйняття людини, їх роль у формуванні релігійної та суспільної свідомості. Метою статті є розкриття поняття чуттєвого сприйняття та його роль у формуванні релігійної моралі людини у розрізі трактату «Мир з Богом чоловіку».

Проаналізовані загальні чинники, що формують чуттєве сприйняття, релігійність людини, котра є внутрішня та зовнішня, поняття пам'яті, що відіграють значну роль для людської життєдіяльності та свідомого сприйняття дійсності. Аналізується явище релігійності, котре змінюється протягом життя. Завдяки методу аналізу, узагальненню сформовані висновки щодо чуттєвого сприйняття та його ролі у формуванні релігійної моралі людини.

Ключові слова: чуттєве пізнання, пам'ять, загальне чуття, моральне виховання, релігійність.

The article deals with the sensory perception and its role in the formation of a person's religious morality in the context of Innokenty Gizel's treatise "The piece with God on man". The interrelation of the sensory and rational perception of the person and their role in the formation of religious and social consciousness are considered. The purpose of the article is to expose the notion of sensory perception and its role in the formation of a person's religious morality in the context of the treatise "The piece with God on man".

The general factors that shape the sensory perception, the religiosity of a person, which is internal and external, the concepts of memory, which play a significant role for human life and conscious perception of reality, are analyzed. The phenomenon of religiosity, which changes throughout life, is analyzed. Due to the method of analysis and generalization, conclusions about the sensory perception and its role in shaping the religious morality of a person are formed.

Keywords: sensory cognition, memory, general feeling, moral education, religiosity.

Актуальність даної теми полягає у аспектах чуттєвого та раціонального пізнання світу, що є важливим для формування релігійної моралі людини. Моральність пов'язується з побожністю та благочестям і розглядається невіддільно від критики занепаду звичаїв у тогочасному

суспільстві. Особливо багато уваги мислитель приділяє проблемам добра і зла, моральних чеснот і вад, гріховності, а також морального обов'язку. Така орієнтація мала на меті розширити коло культурних надбань, якими могли користуватися православні віруючі. Робота І. Гізеля «Мир з Богом людині» відображає факт звернення православного світу до рівня філософствування, коли яскраво викристалізовується проблематика навколо співвідношення «людина – світ», переноситься акцент на натурфілософські питання, теорію пізнання, логіку та етику.

Ступінь розробленості проблеми. Безперечно такої актуалізації, сприяли праці таких мислителів як Л. Довга, П. Кралюк, Н. Прядко, П. Копнін, В. Шинкарук, В. Винниченко, Д. Чижевський. Також слід зазначити монографічні дослідження М. Сумцова «К истории южно-русской литературы XVII ст. Иннокентий Гизель», що містить аналіз не лише суспільної, громадської а й церковної діяльності.

Метою даної статті є розкриття чуттєвого сприйняття та його ролі у формуванні релігійної моралі людини у розрізі твору І. Гізеля «Мир з Богом чоловіку».

Трактат І. Гізеля «Мир з Богом чоловіку» – глибокий систематичний синтез богословсько-етичних концептів тогочасного суспільства та Церкви, який підняв важливі питання, що посприяли розвитку не лише православного богослов'я, а й філософії, психології та соціології. У трактаті автор значну увагу приділяє внутрішнім чуттям, адже без чуттів, формування свідомості, поглядів, переконань не можна сформувати і правильний світогляд. Як відомо чуттєве пізнання – це пізнання, усвідомлення істинно предметного (належить як зовнішньому, так і внутрішньому) за допомогою зовнішніх почуттів або безпосередньо за допомогою «внутрішнього» почуття. Чуттєве пізнання реалізується через ряд функцій. Також слід звернути увагу і на раціональне пізнання, його вплив на формування свідомості.

У книзі вже з перших рядків передмови до читача виразно виступає глибока повага до людини, віра в людський розум, інтерес до справжнього знання, незалежно від кого воно походить: «Ібо не токмо в иноверных, но и в эллинских учениях иногда истинные и здравому разуму служащая новости яко зла то посреди блага обретаются» [3]. У творі ми знаходимо осмислення автором усіх сторін життя тогочасного суспільства. Його «Мир» є ніби керівництвом до розуміння тих моральних засад, на яких ґрунтується тогочасне життя у свідомості представників верхньої верстви суспільства. Мірилом для правителя, за Гізелем, повинна бути його власна совість; правитель та його помічники повинні запитати її, «аще возлагают на поданных свои необычные уроки и дани без народноя потребы, истязают их на своя избытки и пированиях, украшениях, дарах и иных суетствах» [3].

Важливим критерієм у формуванні чуттєвого знання формує і воля людини. Котра має свої як

суб'єктивні та і об'єктивні фактори формування. Свої життєві цінності людина обирає завдяки волі. «Воля ж є силою духовною душі розумної, якою душа пристає до доброго, раніше пізаного розумом» [2, с. 79]. Спершу людина раціонально оцінює речі, ідеї, події стосовно того, добрі вони чи злі. Якщо вони є добрими – то людина завдяки своїй волі обирає їх. Якщо вони оцінюються як злі – то вона їх оминає. Злі ж учинки людина робить у тому випадку, якщо вона неправильно оцінює зовнішнє середовище, тобто зле вона вважає за добре через свою хибну совість. Звісно цьому сприяють різні передумови та фактори, такі як суспільство, цінності як сімейні так і соціальні.

Звідси можна зробити висновок, що ключовим у структурі цінностей усе ж є когнітивний компонент. Саме завдяки наявності розуму людина є людиною: «Образ Божий, тобто розум, що ним Бог людину над усі створіння прикрасив» [2, с. 235], відрізняє людину з-поміж тварин і наближає до Бога.

Слід зазначити, що внутрішнє чуття по суті є одним, хоча відповідно до різних своїх актів воно отримує різні назви. А для того, щоб нам відтворити цю багатоманітність у певних родах, ми, шукаючи відмінність у різних способах діяння, якими тварина послуговується при сприйнятті чуттєво сприйманих об'єктів через внутрішнє відчужання, можемо, подібно до наявних 5 зовнішніх чуттів, нарахувати так само й 5 чуттів внутрішніх. Отже, це є: загальне чуття, фантазія, оцінювальна здатність, пам'ять, а також мисленнева спроможність [7, с. 347].

Загальне чуття – це внутрішнє чуття, за допомогою якого тварина розрізняє і впорядковує відчуття і об'єкти зовнішніх чуттів. Фантазія, або здатність утворювати уявні образи – це внутрішнє чуття, завдяки якому тварина з допомогою усвідомлених видів утворює собі різні уявні образи, об'єднуючи речі протилежні й розділяючи надзвичайно пов'язані. Оцінювальна здатність – це внутрішнє чуття, за допомогою якого тварина користується усвідомленими видами, щоб збагнути речі неусвідомлені. Пам'ять – це внутрішнє чуття, за допомогою якого тварина згадує про речі, раніше усвідомлені, чим вона, вочевидь, відрізняється від фантазії, яка хоча й схоплює минулу подію, проте, навпрост, а не як в минулу, тоді як пам'ять репрезентує її для себе як колишню. Мисленнева спроможність, якою володіє лише людина, є внутрішнім чуттям, що діє разом з інтелектом, у такому самому порядку. Тому, вважається, що вона залучає до розмірковування недосконалий розум. Це засвідчує, що різноманітна за змістом і складна дія не вказує на реальну відмінність між цими здатностями, адже від одного й того самого інтелекту походять дуже різні дії. Дійсно, просте схоплення дуже відрізняється від судження, судження, відповідно, від розмірковування, але через це не припускають великої кількості інтелектуальних здатностей [7, с. 347].

Пізнаючи предмети і явища навколишнього світу, виділяючи в них певні ознаки, ми

висловлюємо судження. Судженням називається думка, в якій утверджується або заперечується що небудь про предмети та явища об'єктивної дійсності. Щодо чуттєвого пізнання судження не завжди можна сформулювати, тут слід орієнтуватися на віру.

Судження відображає наявність або відсутність у предметів певних властивостей, ознак, зв'язків і відношень. У судженні виражається наше знання про саме існування предметів і явищ та про всі різноманітні зв'язки й відношення між предметами, явищами та їхніми властивостями.

Гізель акцентує увагу на внутрішній релігійності. При каятті, на думку мислителя, необхідне «жаленіє серця». «Жаленіє» може бути зовнішнім і внутрішнім. Зовнішнє «жаленіє» – це коли людина змушує себе сумувати й плакати. У трактаті не заперечується цінність такого «жаленія» при каятті, воно «добро есть и похвально», проте «не всегда нужно». Набагато більшу цінність має «жаленіє» внутрішнє, «которое на самой воле пребывает... когда воля отвращается от греха и гнушается им» [3]. Із контексту трактату випливає, що кожна людина несе індивідуальну відповідальність перед Богом і повинна сама спокотувати власні гріхи.

Релігійність – це суб'єктивний аспект релігії. Вона визначає способи особистого індивідуального пристосування до законів, які декларує та чи інша релігія.

Людині властива природна схильність до релігійності. Але схильність не тотожна неминучості, оскільки релігійність – це проблема вибору. Вибір духовних реалій проходить диференційовано: в одних він глибокий і пов'язаний з багатьма пластами психіки, а в інший торкається лише другорядних проблем життя. Відповідно до того чи іншого вибору формується конкретна релігійна особистість.

Зовнішня релігійність слугує для здобуття безпеки та суспільних позицій. У ній не враховується вся повнота релігійних істин, вибираються лише ті, які відповідають власним інтересам особи. Людина із зовнішньою релігійністю добре розуміє її суспільні функції, але свої релігійні обов'язки виконує поверхнево і під впливом другорядних мотивів.

Внутрішня релігійність, навпаки. Пронизує все життя людини, об'єднує потреби й цінності особи зі суспільними нормами. Вона налаштована на любов до ближнього, особи. Тому, доречно говорити про внутрішнє чуття людини.

Суттєвою особливістю внутрішньої релігійності є релігійна зрілість. Релігійна зрілість базується на зрілості особистісній. Критерії релігійної зрілості: рефлексійність і критичність, тобто вміння помічати багато елементів складної структури релігійного предмета і відповідно ставитися до нього; автономність означає, що поведінка людини відносно релігійних принципів не мотивується якимись підсвідомими силами (наприклад, відчуттям вини або страхом перед смертю), а є внутрішньою своєрідною енергією,

завдяки якій людина сприймає світ і себе; відкритість і толерантність – поодинокі особа не спроможна правдиво і без викривлень пізнати істину. Маючи певні переконання, людина повинна їх розвивати; об'єктивність, тобто вміння бачити себе немов би очима інших і утверджуватися в правді; інтегральність – пов'язаність життя з релігійно-моральними принципами. Перенесення релігійного досвіду на щоденне життя.

Явище релігійності не є сталим, воно змінюється в процесі життя. Основну роль у розвитку релігійності людини відіграють декілька факторів: досвід, потреби, емоції та суспільні групи.

Звеличуючи раціональне в людині, Гізель надає особливого значення її моральному вихованню й освіті, вбачаючи в них шлях до природного, земного щастя, досяжного зусиллями людей. Він переконаний, що церковники не повинні втручатися у світські справи, прагнути влади чи світських благ, їхній обов'язок – турбота про освіту народу й про поліпшення моралі, про викорінення моральних вад, найбільшою з яких він, як справжній гуманіст, вважає невігластво. Саме ця вада є причиною того, що чоловік «поступає з женою аки со рабынею, не разсмотря яко дружна его и едино тело с ним есть; аще без вины безчестит ее и бьет... творящи то из гнева и ненависти...» [3].

Особистість завжди вільна. Жодне примушення не матиме позитивного результату. Визнавши, що людина, хоч і схильна до переступів і помилок, все ж таки грішить не кожним помислом, словом і вчинком, І. Гізель підкреслював, що саме Церква покликана сформувати у людей розуміння своїх дій та вчинків, аби в подальшому людина могла нести відповідальність за них. Автор з'ясовує, що таке гріх та чому і як людина грішить. На його думку, гріх – це ушкодження волі, неправильний вибір, одного разу здійснений Адамом і після того постійно повторюваний людьми на Землі. Втім, вибір перших людей, котрі спокусившись, схилилися до зла, падає на людство тільки як потенційна схильність, а не як необхідність. Первородний гріх повністю змивається таїнством хрещення, і жоден християнин не несе за нього особистої відповідальності.

Зв'язок добра та свободи є необхідною умовою морального становлення. Проте лише правильне розуміння свободи дає силу добра. Такий погляд заснований на безмежній вірі в людину, що є основою християнської антропології. Однак необхідність свободи морального вибору зовсім не передбачає допустимість сваволі. Для морального життя, як зазначає К. Ушинський, свобода так само необхідна, як кисень для фізичного, але кисень повітря, звільнений від азоту, спалив би легені, так само й свобода, звільнена від діяльності, руйнує моральність людини» [10].

Вважається, що людина повинна бути доброю й чесною, при цьому основним джерелом її щастя виступають родина та друзі, а сенс життя полягає в турботі про інших. Це формула внутрішнього морального закону, що дозволяє

людині залишитися собою всупереч спокусам та соціальній дезорієнтації. Причину моральної дефективності слід шукати не в людині, а поза нею – в соціально-економічних і культурно-педагогічних умовах, в яких ця людина зростала та розвивалася. Таким чином, оздоровлення середовища мають займатися ті, хто має відношення до виховання, в першу чергу сім'я, школа і суспільство.

Як бачимо, ефективний розвиток морального виховання слід вбачати насамперед в духовних цінностях, національній спадщині та релігійних ідеалах.

Кожна людина у власному житті власною волею щоразу робить новий власний вибір, який може бути і добрим, і злим. Саме тому люди несуть персональну відповідальність за свій зроблений вибір. Втім, для того, щоб позбутися гріха, людина так само керується вільною волею, як і у випадку його здійснення. Головне місце у цьому процесі Гізель відводить людській волі, совісті і усвідомленню значення власних дій.

Розмірковуючи про природу людини, Гізель зазначав, що вона не є лише тілесною і духовною, а має багато вимірів і серед них одним з головних є її суспільне ество. Він розумів, що стосунки людей у суспільстві опосередковуються через речі й майнові відносини. Бо тілесні потреби у земному житті змушують їх не лише мати справу з речами як засобами для існування, а й об'єднуватися певним чином для набуття та розподілу різних матеріальних благ. Але чим меншою є залежність людини від царини речей, тим більшою, на його думку, є її як внутрішня, так і суспільна свобода. У зв'язку з цим Гізель поділяв усіх людей на тих, хто ставиться до речей як пан і володар, підпорядковуючи їх потребам як своїм, так і ближніх, і тих, хто сам підпорядковується речам, стаючи їх рабом і невільником.

У «Мирі з Богом чоловіку» людина розглядалася переважно як особистість, індивід, що стоїть наодинці перед Богом. Суспільство у той час могло мислитися лише як сукупність атомарних особистостей. Але вважалося, що останні підпорядковані певним законам (божественному, природному, громадянському) й поєднані спільною метою, яка випливала з їхньої природи, що розумілася як сукупність душі й тіла. Відповідно до цього й мета людей уявлялася подвійною: земною та небесною, її реалізація, згідно з тогочасними концепціями, забезпечувалася певним об'єднанням атомарних особистостей для цілеспрямованої діяльності. Якщо мета людини є і небесною та земною, тому відповідно мета суспільства є такою ж самою. А без чуттєвого сприйняття це є неможливим, тому що чуття і релігійність взаємопов'язані. У теперішньому суспільстві це відіграє значну роль, адже людина котра живе серед гаджетів, ЗМІ, соціальних мереж, і інформацію черпає з таких джерел. Відповідно і свідомість і сприйняття формуються також під впливом цих чинників. Тому, свідомі людина повинна ставити пріоритети у розумінні світу як світського так і релігійного. Релігійний світ

як і пізнання має свої особливості, котрі слід враховувати при формуванні чуттєвого пізнання. Варто звернути увагу і на релігійність як таку.

І. Гізель на той час вдало висвітлив роль чуттєвого сприйняття та його значення через призму тогочасного суспільства зокрема у своєму творі «Мир з Богом чоловіку». І у наш час основна частина та її трактування через призму сучасності також має свою актуальність.

Отже, здатність людського чуттєвого відображення дійсності не залишається незмінною. Вона розвивається (як індивідуально, так і історично) і піддається вдосконаленню. Та при всьому цьому чуттєве пізнання за своєю суттю обмежене – не лише особливою фізіологічною природою людини, але й тією обставиною, що цьому типу (формі) пізнання відкрита лише зовнішня сторона дійсності, а не внутрішня – не сутність речей, не закономірності їхнього руху та розвитку. Цю обмеженість людина переборює завдяки мисленню (логічному, раціональному пізнанню). Тому мислення, інтелектуальні можливості слід плекати з ранніх років, враховуючи різні фактори, що цьому сприяють. Лише завдяки чуттєвому пізнанню можливо говорити про релігійне сприйняття, релігійну свідомість та релігійну мораль. Адже релігія – це істина котру людина сприймає на віру, не піддаючи сумніву.

Список використаних джерел

1. Бабинський А. Інокентій Гізель. Нове видання творів [Електронний ресурс] / А. Бабинський. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/announcements_of_publications/49532/
2. Гізель І. Мир с Богом человеку / И. Гизель. – К., 1669. – 666 с.
3. Гізель І. Вибрані твори. У 3 т. / І. Гізель. – Том 1. Книга 1. – Л.: Свічадо, 2012. – 624 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://resource.history.org.ua/cgi>
4. Губар К.А. Деякі аспекти державно-правової думки Інокентія Гізеля: морально-філософський підхід [Електронний ресурс] / К. Губар. – Режим доступу: <http://www.academia.edu/29030735>
5. Довга Л. Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку» / Л. Довга // Соціум. Альманах соціальної історії. – 2005. – Вип. 5. – С. 249-259.
6. Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – К. – Л.: Свічадо, 2011.
7. Кочубей Т. Творчість І. Гізеля в оцінці українських істориків педагогіки / Т. Кочубей // Історико-педагогічний альманах. – 2007. – Вип. 1. – С. 65–75.
8. Кралюк П. М. Трактат Інокентія Гізеля «Мир з богом людині» як джерело з історії вільнодумства / П.М. Кралюк // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму та Реформації. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 183 – 193.
9. Ушинский К. Д. Вибрані педагогічні твори / К. Д. Ушинський. – К.: Рад. школа, 1983. – Т.1. – 416 с.
10. Прядко Н.А. Морально-етичні критерії особистості у філософському трактаті І. Гізеля «Мир з Богом чоловіку» / Н.А. Прядко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2004. – № 68-69. – С. 36-39.

References

1. Babinsky A. Innocent Giselle. New edition of works [Electronic resource] / A. Babinsky. - Access mode:

https://risu.org.ua/en/index/studios/announcements_of_publications/49532/

2. Gisel I. Peace with the God of man / I. Gisel. - K., 1669. - 666 p.

3. Giselle I. Selected works. In 3 volumes / I. Gisel. - Volume 1. Book 1. - L.: Svichado, 2012. - 624 p. [Electronic resource]. - Access mode: <http://resource.history.org.ua/cgi>

4. Gubar K.A. Some Aspects of the State-Legal Thought of Innocent Gisel: A Moral-Philosophical Approach [Electronic resource] / K. Gubar. - Access mode: <http://www.academia.edu/29030735>

5. Long L. The idea of «honor» in the treatise of Innocent Gisel «Peace with God be man» / L. Long // Socium. Almanac of social history. - 2005. - Vip. 5. - P. 249-259.

6. Innocent Giselle; editor-editor L. Long. - K. - L.: Svichado, 2011.

7. Kochubei T. Creativity of I. Gisel in the evaluation of Ukrainian historians of pedagogy / T. Kochubei // Historical and pedagogical almanac. - 2007. - Vip. 1. - P. 65–75.

8. P. Kaliuk PM The treatise of Innocent Gisel «Peace with the God of Man» as a Source from the History of Freethinking / P.M. Kralyuk // Secularization of spiritual life in Ukraine in the era of humanism and the Reformation. - K.: Scientific Thought, 1991. - pp. 183 - 193.

9. Ushinsky KD Selected Pedagogical Works / KD Ushinsky. - K. : Glad. school, 1983 - Vol. 1. - 416 p.

10. Pryadko NA Moral and Ethical Criteria of Personality in I. Gisel's Philosophical Treatise «Peace with the God of Man» / N.A. Pryadko // Bulletin of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy. Politology. - 2004. - № 68-69. - P. 36-39.

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

**РЕЦЕНЗІЯ НА МОНОГРАФІЮ:
СТРЕЛКОВОЇ Ю. О. «ДІАЛЕКТИЧНА
ТЕОЛОГІЯ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ
XX СТОЛІТТЯ: ФІЛОСОФСЬКО-
РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ»: МОНОГРАФІЯ /
Ю. О. СТРЕЛКОВА. КИЇВ: НАУКОВА ДУМКА,
2019. – 312 С.**

**REVIEW OF THE MONOGRAPH:
STRELKOVA YU. O. «DIALECTICAL THEOLOGY
IN THE SPIRITUAL CULTURE OF THE
TWENTIETH CENTURY: A PHILOSOPHICAL
AND RELIGIOUS ASPECT»: MONOGRAPH /
YU. O. STRELKOV. KIEV: SCIENTIFIC THOUGHT,
2019. – 312 P.**

Вергелес К. М.,

доктор філософських наук, доцент кафедри
філософії та суспільних наук, Вінницький
національний медичний університет імені
М.І. Пирогова (Україна, Вінниця),
e-mail: kvergeles@gmail.com

Vergeles K. M.,

Doctor of Philosophy, Associate Professor
(Ukraine, Vinnytsia), e-mail: kvergeles@gmail.com

Характерною ознакою останнього десятиліття розвитку світової філософії та соціальних наук – хоча, звичайно, не лише в них – є спроби переосмислення та подолання епохи постмодерну: навіть не стільки самої епохи, межі якої є доволі розмитими, скільки категоріального апарату опису даного часу, запропонованого постмодерністським дискурсом, та розв'язання проблем цим часом же і породжених. Значимим є те, що пошуки нової мови і зокрема темпорального порядку, здійснюються передусім у мистецтві та культурі, а також суспільних настроях, які так чи інакше віддзеркалюються в культурі і, зрештою, рефлексуються у філософії. Проте будь-які спроби подолання постмодерну наштовхується на певні, до того ж істотні, труднощі. На перший погляд здається, що постмодерн сьогодні мало кого задовольняє і як евристична соціальна теорія, і як філософія культури, і як філософія пізнання, і як філософія людини тощо. Але разом з тим постає проблема: з яким саме постмодерном слід розібратися, що в ньому можна і слід подолати, як (за допомогою яких прийомів та засобів) його осилити і головне, що протиставити або чим замінити.

Колізії постмодерного сьогодення породжують і не менш проблемні колізії їх подолання. У сучасній

теоретичній і соціальній філософії, культурології, антропології та інших гуманітарних науках намітилися різні тенденції усунення постмодерного нарративу, розробки і впровадження нового більш адекватного дискурсу для аналізу нашого часу. З усіх концепцій альтернативного опису нинішнього стану суспільства й людини найбільш цікавими є ті які безпосередньо апелюють до постмодерну, розвиваючи та «доповнюючи» його дискурс, та ті, що різко контрастуючи з останнім звертаються до традиційних, класичних підходів, надаючи їм нового смислозначимого наповнення, продукуючи тим самим «новий ренесанс». Першу тенденцію виражають представники теорії метамодерну: зокрема Ж. Липовецький зі своєю концепцією гіпермодерну; Н. Бурріо – з ідеєю альтермодерну; ініціатори діджімодерну (А. Кірбі, Р. Самуельс) тощо. На їх думку наш сьогоднішній постмодернізм не можна більше описувати ні сучасним дискурсом універсального споглядання «білої західної» людини, ні його постмодерністською деконструкцією «гетерогенних ліній раси, статі, класу і місця перебування», натомість його можна пояснювати «глобалізованим сприйняттям, культурним номадизмом і креолізацією» (Н. Бурріо); «винятковістю комп'ютеризації тексту, котра надає нової форми смисловій структурі» (А. Кірбі); «технологічною автоматизацією і автономією людини» (Самуельс) і т.п. З іншого боку не менш інтенсивні спроби метамодернізації постмодерну ведуться і з боку так званих «лівих сил», наприклад, М. Фішера, Вермолена та Робіна Ван дер Аккера з їх ідеєю «капіталістичного реалізму», а також представників «наукового реалізму» Р. Бойда, І. Нінілуото, П. Ліптона, С. Псілоса тощо, зі стратегією абдуктивних міркувань та їх імовірнісних (приблизно істинних) наслідків, що можуть мати однакові референти, котрі постають складовими частинами єдиного наукового пояснення успішності науки, а тому й частинами будь-якого адекватного опису науки та її відносин до досліджуваних нею об'єктів.

У руслі цих тенденцій актуальним і значимим є дослідження Стрелкової Ю. О. «Діалектична теологія в духовній культурі XX століття: філософсько-релігійнознавчий аспект». Адже, як зазначає вже в передмові автор, фіксує реальності сучасної філософії та теології і намагаючись відшукати глибинні причини їх трансформацій, не можна оминати «тектонічні зсуви» у самому осередді людського буття, які дедалі частіше пов'язуються із виникненням нової, постатеїстичної чуттєвості, тобто іншої, ніж це

було властиво модернізму та постмодернізму, моделі зв'язку людини зі світом і собою: йдеться про формування так званої «культури присутності» (Х. У. Гумбрехт), яка приходить на зміну «культури значення». Принциповою відмінністю цієї нової культури є своєрідна реанімація реального, яка не лише передбачає подолання диктату візуальності та аудіальності з його неминучим наслідком – дистанціюванням від реального, а й покладання тактильного як конститутивної основи «культури присутності» (с. 3).

У цьому сенсі вихідні інтенції і ключові поняття діалектичної теології вдало рецепіюються з основними ідеями критичного підходу до секулярного світу і секулярної свідомості у філософії другої половини ХХ та початку ХХІ ст., оскільки об'єднали в собі інтенції не лише К'єркегорівсько-ніцшевської, гуссерлівської, гайдеггерівської, діалогічної традиції, а й увібрали фідеїстичні підстави ортодоксального протестантизму та гуманізму ліберальної теології. І як вірно зазначає автор «універсальність корпусу ідей неортодоксії ґрунтується саме на її концепції людини, оскільки христоцентризм як К. Барта, так і Р. Бульмана, П. Тіллаха та інших представників діалектичної теології, за всіх відмінностей, з необхідністю передбачає актуалізацію філософсько-антропологічної проблематики, з обґрунтуванням свободи й автономності людської істоти, її спасіння через таємницю зустрічі з Богом» (с. 5). Тому діалектична теологія, поставши в духовній атмосфері початку ХХ ст. як теологія кризи, виявляється «суголосною і нинішнім філософсько-антропологічним тенденціям, що зосереджені на пошуках можливостей подолання тепер уже новітньої кризи, яка стала наслідком ствердження техногенної цивілізації й радикальної зміни становища людини у сучасному світі» (с. 7).

Монографія, що рецензується, розрахована для широкого загалу науковців, а саме, релігієзнавців, філософів, культурологів та всіх тих, хто цікавиться філософією релігії та проблемами духовного буття людини зокрема.

Композиційно робота зорієнтована не стільки на послідовне відтворення еволюції ідей представників діалектичної теології, хоча значною мірою логіка їх світоглядного та філософсько-теологічного поступу в ній витримується, скільки на виявлення їх внутрішньої, змістовної кореляції та взаємозв'язку із загальногуманітарними та філософськими проблемами, що постали перед самосвідомістю європейської культури ХХ століття. Адже діалектична теологія запропонувала не лише низку концепцій як ефективних і евристичних пізнавальних інструментів у межах теології, філософії чи дискурсу гуманітаристики загалом, а й виробила онтологізовану модель опису і пізнання Бога, людини та реальності, яка є відкритою системою і значною мірою вплинула на формування новітньої християнської картини світу та розуміння людської особистості.

Книга, що рецензується, складається із одинадцяти підрозділів, об'єднаних у чотири розділи.

У розділі 1. «Формування діалектичної теології як теології кризи» розкриваються соціально-історичні та світоглядні передумови виникнення діалектичної теології, її місце та значимість в контексті протестантської традиції, а також християнський екзистенціалізм та діалектика С. К'єркегора.

У підрозділі 1.1. «Соціально-історичні та світоглядні передумови виникнення діалектичної теології» авторська увага зосереджується на процесі формування в 20-х роках ХХ століття в Німеччині та Швейцарії діалектичної теології як теології кризи, що зумовлювався цілою низкою як історичних, соціокультурних, духовних, так і власне ідейно-релігійних чинників. Своєрідним поштовхом чи буттєвим підґрунтям виникнення цього напрямку філософсько-теологічної думки стали фатальні соціальні трансформації в європейських країнах. Глибока криза самих світоглядно-духовних засад європейської цивілізації, була спричинена Першою світовою війною та її трагічними наслідками. Аналізуючи передумови і причини післявоєнної кризи культури, А. Швейцер зазначав, що вона пояснюється втратою смисложиттєвих орієнтацій, послабленням духовного підґрунтя буття індивіда та спільноти, коли люди, «засліплені успіхами теоретичного пізнання і практики, не замислювались над тим, на який небезпечний шлях вступили, ігноруючи духовну сутність культури» (с. 9).

У підрозділі 1.2. «Діалектична теологія в контексті протестантської традиції» автор здійснює глибокий, змістовний аналіз етапу європейської історії періоду Першої світової війни та повоєнного часу, що характеризувався розмаїттям не лише соціально-політичних рухів і доктрин, а й невизначеністю, пошуковим станом тодішньої теологічної думки. Також поза увагою не залишається ситуація, що зумовила потребу для послідовників нового теологічного руху неортодоксії визначити своє місце в духовному та релігійно-філософському просторі початку ХХ століття. Виділяються і представники лібералізму, ліберальні теологи, які були не лише супротивниками, а й попередниками діалектичної теології, адже більшість фундаторів останньої пройшли у своєму розвитку своєрідний «ліберальний вишкіл», засвоюючи основні «ліберальні» ідеї, щоб пізніше піддати їх жорсткій критиці, і не в останню чергу на основі цієї критики вибудовувати свої власні теологічні вчення (с. 31-32).

У підрозділі 1.3. «Християнський екзистенціалізм та діалектика С. К'єркегора як ідейне джерело діалектичної теології» автором здійснено всебічний аналіз головних питань, що відносяться до зв'язку корпусу ідей, історії життя та загалом постаті данського філософа С. К'єркегора з теологічною традицією ХХ століття. Зв'язок, попри свою позірну очевидність, з огляду на велику кількість представників цієї традиції, що відзначали у своїх працях та виступах генетичну і головне, інтенціонально-смыслову спорідненість

з творчістю великого данця, не є простим. Йдеться насамперед про спосіб, у який ідеї К'єркегора були інтегровані в згадану традицію. Принагідно підкреслити, що до магістральної, наскрізної теми авторського дослідження входить саме «проблематизація модусу рецепції та експлікування визначальних мотивів екзистенціальної філософії з християнським забарвленням С. К'єркегора у творчості представників діалектичної теології», зокрема І. К. Барта, Р. Бульмана, та П. Тілліха, які неодноразово наголошували на недопустимість перебільшення ролі ідей С. К'єркегора на становлення філософської теології ХХ ст. Хоча, в супереч цьому, Лев Шестов зазначав, що К. Барт «увесь вийшов з К'єркегора». Адже і К'єркегор і Барт усвідомлювали «необхідність «екзистенціального мислення» в теології і філософії», і для обох мислителів Одкровення можна засвоїти тільки в діалектичний спосіб, через парадокс, і цей парадокс, «безкінечна якісна відмінність» між часом і вічністю, Богом і людиною може бути приборкана лише силою віри. А віра – це «дар Божий, вільний, ніяк нами не підготовлений дар Бога, що робить можливою для нас зустріч з Ним і слухання при цьому Його Слова» (с. 56-57).

У другому розділі «Діалектична теологія versus філософія: єдність та колізійність» переосмислюються принципи побудови теології К. Барта, а також представлені діалектико-теологічний проект Р. Бульмана та «Корелятивна методологія» П. Тілліха.

У підрозділі 2.1. «Переосмислення принципів побудови теології К. Бартом» автор, досліджує творчість видатного швейцарського теолога К. Барта (1886-1968), як фундатора надзвичайно складного та смислогенеруючого явища в теології, філософії та культурі західного світу не лише першої третини, а й загалом всього буремного ХХ ст., – діалектичної теології, або теології кризи, неоортодоксії, теології Слова Божого. Бартова теологія характеризується як діалектична насамперед тому, що мислитель, вважає автор, спираючись на гносеологічну програму Г. Когена та парадоксальне розуміння діалектики Г. Гегеля С. К'єркегором, переосмислює структуру й зміст діалектичної тріади, стверджуючи неочевидність та умовність необхідності сходження і зняття тези та антитези в синтезі. Це теоретичне положення, попри свою позірну невідповідність традиційному з часів Геракліта, Платона та Аристотеля розумінню концепту діалектики, стало надзвичайно евристичним у межах теологічного напрямку та традиції, започаткованої К. Бартом. Застосовуючи діалектичний метод у теології та водночас стверджуючи трансцендентність Бога світові і нездоланну дистанцію, «прірву» між Божим та людським, що окреслені в межах системи бінарних категорій (часове-вічне, просторове-безкінечне, вимовність-невимовність тощо), та описують і фіксують у мовному дискурсі реальність взагалі й ситуацію людини зокрема, мислитель стверджує смисложиттєвий пафос і раціональну

платформу теології нової історичної епохи, епохи кризи новочасових антропоцентричних за своєю природою цінностей, що їх, здавалося, тріумфально й остаточно ствердила в царині богослов'я традиція ліберальної теології ХІХ ст. Власне його антиномічна діалектика – це діалектика екзистенційного та логічно-поняттєвого дискурсу й аргументації в теології (с. 109-110).

У Підрозділі 2.2. «Діалектико-теологічний проект Р. Бульмана» розкриваються основні положення філософсько-світоглядного проекту Р. Бульмана, який відноситься до найвідоміших протестантських теологів сучасності разом із К. Бартом і П. Тілліхом. І це при тому що він не займався систематичною теологією, але виразно стверджував своє тяжіння до філософської традиції ХХ ст., головним чином до своєрідно інтерпретованої ним екзистенціальної парадигми у філософії та теології. Результатом аналізу стає авторський висновок про те, що Бульманова програма деміфологізації разом з його проектом герменевтики Святого Письма, що включає в себе як змістовно-смісловий, так і формально-логічний аспекти, стала базовою моделлю для теологічних пошуків не лише в протестантизмі другої половини ХХ ст., але й для всієї сучасної екуменічної традиції в теології та філософії (с. 85-86).

У підрозділі 2.3 «Корелятивна методологія» П. Тілліха» всебічно аналізується проект «корелятивної методології» в теології Пауля Тілліха.

П. Тілліх (1886-1965) своїм вченням здійснив вплив на формування основних інтенцій сучасної християнської теології в Європі, особливо Північній Америці на систематичне богослов'я у ХХ ст. Згідно з викликами та духом епохи, найближчою Тілліхові була екзистенціальна філософія, фундаментальна онтологія М. Гайдеггера й екзистенціальна аналітика Ж.-П. Сартра. Його легітимація філософії позірною дисонує з вищезгаданим містицизмом, що є однією з передумов його творчості (с. 136, 140-149).

У третьому розділі «Слово, екзистенція та церква: неоортодоксія та її філософсько-теологічні рецепції» автор ретельно зупиняється на вивченні концепції Слова Божого та її експлікації в проблемному полі діалектичної теології, програмі деміфологізації в межах неоортодоксії і парадигмі екзистенціальної теології, а також еклезіології та історизмі у традиції діалектичної теології.

Концепція Слова Божого для християнської теології та філософії є однією з визначальних і формоутворюючих підвалин системи поглядів, оскільки на відміну від власне догматики, що формує конструкцію релігійної християнської картини світу, вона є проміжною ланкою, а також об'єднавчим елементом у складному співвідношенні істин віри й істин розуму, оскільки Слово Боже є місцем зустрічі «сердечних почуттів» вірянина, ірраціональних психосоматичних і ментальних імпульсів та інтенцій й аналітичної раціональності, орієнтованої на конструювання і розуміння наративу й дискурсу, що конститує раціональну модерну людину. Власне, в Слові

Божему відбувається формування підвалин розуміння й переживання окремішності людини як її автентичності і створеності, що, своєю чергою, фундує можливість зустрічі з Творцем у спілкуванні. Зазначимо, що традиція європейської діалогічної філософії від початку ХХ ст. за всієї своєї неоднорідності (концепції М. Бубера, С. Розенцвейга та Е. Левінаса) особливо акцентує Слово як єдину підставу самовизначення та формування ціннісних орієнтацій екзистуючої людини, вірянина.

Четвертий, заключний розділ монографії «Від теологічної діалектики до теології спілкування: неопротестантизм у вимірах філософії та етики діалогу» проведений аналіз комунікативної трансформації діалектики божественного й людського та розкрито «етику безрелігійного християнства» Д. Бонхьоффера як спосіб «походання» світоглядних меж діалектичної теології.

В цілому дана робота, як будь яке дослідження, має певні моменти з якими можна або погодитись або ні, так і автор цього, спонукав до появи та вираження певних сумнівів та міркувань. Але висловлені нижче судження та думки, щодо окремих моментів і результатів цього дослідження істотно не впливають на значущість та важливість авторської роботи.

Перший сумнів породжений тим, що автор аналізуючи «діалектичну теологію, яка постає своєрідною світоглядно-ціннісною реакцією на події, що відбувалися насамперед у Німеччині та Швейцарії в повоєнний (після Першої світової війни) період, власне теологією кризи; кризи, яка торкнулась усіх сфер суспільного життя, з особливою гостротою проявившись саме в царині духу» (с. 161) залишає поза увагою інші країни зі своїми проблемами та баченням шляхів їх розв'язання, але водночас можна зрозуміти, що дослідник обмежений вузьким колом інтересів, зумовлених темою та предметом власного дослідження.

Другий сумнів пов'язаний з тим, що в роботі, на нашу думку, фактично відсутній (принаймні слабо представлений) порівняльний аналіз праць представників вітчизняного релігієзнавства і філософії в яких проводився аналіз проблем та ідей, що перетинаються з проблемами та ідеями, які досліджуються та висувуються автором. Такий аналіз дозволив би автору ще чіткіше і глибше поставити та висвітлити ті проблемні питання що аналізуються та висвітлюються в роботі.

Третій сумнів зумовлений тим, що автор досліджуючи місце та роль діалектичної теології в духовній культурі ХХ століття «як результату нового руху на зустріч традиціям філософського мислення, насамперед діалектиці, як способу утримати в свідомості всю суперечливість відношення «людина-Бог» та запобігти редукції божественного до людського» і вірно вважаючи, що «найбільш чутливою до такої небезпеки виявилась протестантська теологія, яка в одному із найвпливовіших своїх оновлених варіантів постає

саме як теологія діалектична» недостатню увагу, на нашу думку, звернув на вплив ідей діалектичної теології та інші вивчення, зокрема православ'я. Бо інакше як пояснити твердження самого автора про те, що «сьогодні простежується досить істотне поживлення інтересу як до ідей К. Барта, так і інших представників неоортодоксії. Особливо це помітно на пострадянському просторі де останніми роками було видано чимало їх праць та захищено низку дисертацій, присвячених як осмисленню теологічного доробку окремих мислителів діалектичної теології, так і аналізу конкретних релігійно-філософських проблем, поставлених ними» (с. 7).

Звичайно, така доволі об'ємна і ґрунтовна робота містить в собі значно більше ідей, гіпотез, цікавих знахідок і інтелектуальних відкриттів, ніж це під силу углядіти і описати автору цієї рецензії. Тому із уловленого і осмисленого рецензентом матеріалу прочитаного напрошується єдиний висновок - дослідження Ю. О. Стрелкової «Діалектична теологія в духовній культурі ХХ століття: філософсько-релігієзнавчий аспект» безсумнівно є актуальним і має значну наукову цінність не лише в релігієзнавчому, але й у філософському і соціокультурному контекстах.

Критичний аналіз роботи, її наукова новизна, теоретична ґрунтовність і достатній фактичний матеріал дають нам право вважати, що монографія Стрелкової Ю. О. є завершеним науковим дослідженням, яке виконане на актуальну тему, вирізняється науковою новизною, практичною цінністю й містить вагомі та ґрунтовні висновки.

Монографія буде корисною для фахівців, дослідників, студентів і широкого філософського загалу.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Гришко В. Д., Шейко В. О. Вплив культури на становлення світоглядних поглядів української молоді	7
Авер'янова Н. М., Воропаєва Т. С. Конфліктизаційні процеси в сучасній Україні	11
Aliieva O. H., Yablochanska E. Correlation of nature and technology in the life of a modern human (Співвідношення природи та техніки в житті сучасної людини)	17
Алушкін С. Проблема відмінності бажань та потреб в дуалістичних концепціях	21
Borodenko O. Body and labyrinth: anthropological and urban symbolism in James Joyce's Ulysses (Тіло та лабіринт: антропологічна і міська символіка в романі Джеймса Джойса «Улісс»)	25
Брижнік В. М. Антропологічний чинник стійкої розбудови громадянського суспільства в філософсько-освітніх роботах Теодора Адорно	28
Варенко В. М. Операційна аналітика як сучасний тренд	37
Верланов Д. С. Феномен інтуїції в історії античної думки	41
Габрієлян А. А. Вплив релігійно-богословських поглядів Еріха Фромма на гуманістичний психоаналіз	47
Navva O. V. About the role of the non-academic and non-institutional communication forms in classical philosophy (Про роль неакадемічних неінституційних форм комунікації в класичній філософії)	52
Гордійчук О. О. Європейський вектор розвитку України: ментальні засади сумісності з країнами ЄС	56
Грех В. І. "Долина нарцисів" – місце важливої і повної туристичної роботи	61
Дубініна В. О. Основні концептуальні схеми філософської герменевтики і їх відображення у філософській критиці. Критична реконструкція К.-О. Апеля	65
Ивченко А. С. Развитие темы «Забота о себе» в творчестве М. Фуко (Розвиток теми «Турбота про себе» у творчості М. Фуко)	69
Кириченко М. Розвиток соціально-філософського знання в умовах цифрової ери (діджиталізації) та його вплив на суспільство і людину	77
Кислий А. О. Соціальний ідеал в сучасній православній думці	83
Компаниец Л. В. Перевоплощение как принцип, состояние вселенной в энергетических теориях М. Ломоносова, Т. Де Шардена, В.И. Вернадского, Н. Теслы (Перевтілення як принцип, стан всесвіту в енергетичних теоріях М. Ломоносова, Т. Де Шарден, В. І. Вернадського, Н. Тесла)	88
Кривега Л. Д., Сухарева К. В. Філософія змін в сучасній Саудівській Аравії	93
Кушнір О. В. Методологія швейцарської школи трансдисциплінарності у сучасному науковому дискурсі	97
Лісіцин В. В. Мова та історична справедливість: соціально-філософський аспект	101
Маевская Л. Б. Ибн Таймия и Алавиты (Нусайриты) - историко-философский дискурс: влияние средневековых идей на современную общественно-политическую ситуацию (Ібн Таймія і Алавіти (Нусайрити) - історико-філософський дискурс: вплив середньовічних ідей на сучасну суспільно-політичну ситуацію)	108
Малімон В. І. Жіноча самотність: філософсько-антропологічні аспекти	114
Олексин І. Я. Феномен соціальних цінностей в історії соціально-філософського знання	119
Розова Т. В., Сидоренко О. П., Коваленко О. А. Український кордоцентризм: історія та сучасність	124
Саблон Лейва Э. А. Корреляция между преданием и писанием в богословии В. Н. Лосского (Кореляція між відданість і писання в богослов'ї В. Н. Лоський)	133
Семенюк Н. В. Розвиток безперервної освіти в Україні як однієї із складових європейської соціальної моделі	138
Скрицька Н. В. Філософське поняття сущого та його особливості	143
Ахмед Тамим. Проблема бесспорных (мухкамат) и неочевидных (муташабиһат) аятов в переводах текста Священного Кор'ана (Проблема безперечних (мухкамат) і неочевидних (муташабиһат) аятов в перекладах тексту Священного Кор'ана)	147
Цісар О. В. Чуттєве сприйняття та його роль у формуванні релігійної моралі людини у розрізі трактату Інокентія П'єзеля «Мир з богом чоловіку»	152

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Вергелес К. М. Рецензія на монографію: Стрелкової Ю. О. «Діалектична теологія в духовній культурі ХХ століття: філософсько-релігієзнавчий аспект»: монографія /Ю. О. Стрелкова. Київ: наукова думка, 2019. – 312 с.	156
---	-----


CONTENT

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Grishko V. D., Sheiko V. O. The influence of culture on the formation of worldviews of Ukrainian youth	7
Averianova N., Voropayeva T. Conflictization processes in modern Ukraine	11
Aliieva O. H., Yablochanska E. Correlation of nature and technology in the life of a modern human	17
Alushkin S. The problem of distinction between desire and needs in dualistic conceptions	21
Borodenko O. Body and labyrinth: anthropological and urban symbolism in James Joyce's Ulysses	25
Bryzhnik V. M. Anthropological factor of sustainable development of civil society by the Theodor Adorno's philosophical-educational works	28
Varenko V. M. Operational analytics as a modern trend	37
Verlanov D. S. The phenomenon of intuition in the history of ancient thought	41
Habrielian A. A. The influence of Erich Fromm's religious-theological views on humanistic psychoanalysis	47
Havva O. V. About the role of the non-academic and non-institutional communication forms in classical philosophy	52
Hordiichuk O. O. The european vector of development of Ukraine: mental compatibility with EU countries	56
Hrekh V. I. Daffodils valley as a place of important and complete tourist work	61
Dubinina V. A. Main conceptual schemas of philosophical hermeneutics and theirs reflection in philosophical criticism. Critical reconstruction of K.-O. Appeal	65
Ivchenko A. S. Developing a topic «self-care» in the works of M. Foucault	69
Kyrychenko M. The development of socio-philosophical knowledge in the conditions of the digital era (digitalization) and its impact on society and	77
Kysliy A. O. Social ideal in modern orthodox thought	83
Kompaniets L. V. Reincarnation as a principle, the state of the universe in the energy theories of M. Lomonosov, T. De Sharden, V. I. Vernadsky, N. Tesla	88
Kryvega L., Sukhareva K. Philosophy of changes in modern Saudi Arabia	93
Kushnir O. V. Methodology of the swiss school of transdisciplinarity in modern science discourse	97
Lisitsyn V. V. Language and historical justice: a socio-philosophical aspect	101
Mayevskaya L. B. Ibn Taymiyya and the Alawites (Nusairity) - historical and philosophical discourse: the influence of medieval ideas to modern political situation	108
Malimon V. I. Female loneliness: philosophical and anthropological aspects	114
Oleksin I. Ya. The phenomenon of social values in the history of socio-philosophical knowledge	119
Rozova T., Sydorenko O. P., Kovalenko O. A. Ukrainian coordincentrism: history and modernity	124
Sablon Leiva E. A. The correlation between tradition and scripture in the theology of V. N. Lossky	133
Semeniuk N. V. Development of continuing education in Ukraine as one of the components of the european social model	138
Skritskaya N. V. Philosophical concept of essence and its peculiarities	143
Ahmed Tamim. The problem of indisputable (muhkamat) and non-obvious (mutashabihat) ayahs in translations of the text of the Holy Gur'an	147
Tsisar O. V. Sensory perception and its role in the formation of person's religious morality in the context of Innokenty Gizel's treatise "The piece with god on man"	152

SCIENTIFIC LIFE

Vergeles K. M. Review of the monograph: Strelkova Yu. O. «Dialectical Theology in the Spiritual Culture of the Twentieth Century: A Philosophical and Religious Aspect»: Monograph / Yu. O. Strelkov. Kiev: scientific thought, 2019. – 312 p.	156
--	-----



Правила оформлення та подання рукопису до наукового видання «ГІЛЕЯ: НАУКОВИЙ ВІСНИК: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ»

1. Наукова стаття повинна містити такі необхідні елементи:

- постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

2. Мова написання рукопису: статті подаються мовою оригіналу: українська, російська, англійська, німецька, французька, іспанська, польська, чеська.

3. Рукопис статті подається до редакції у формі: файлу рукопису, який надсилається на електронну адресу редакції 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 абзаци, тобто вони мають бути розташовані після того абзацу, в якому на них робиться перше посилання в тексті.

7. Розташування структурних елементів статті:

- **індекс УДК;**
- **ім'я, по-батькові, прізвище автора** (авторів);
- **науковий ступінь, вчене звання; посада і місце роботи** (подається без скорочень); **e-mail; ORCID** (<http://orcid.org/>).
- **назва статті та анотація** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами. Анотація повинна бути структурованою, містити мету дослідження, застосовані методи, основні одержані висновки;
- **ключові слова** українською (або регіональною мовою) та англійською мовами;
- **Список використаних джерел.** Список літератури наводиться наприкінці статті у алфавітному порядку на мові оригіналу, відповідно до **Harvard Referencing style (гуманітарні науки та суспільні науки) – (http://ela.kpi.ua/bitstream/123456789/16051/22/Harvard_Referencing_style.PDF)**.
- **References.** Список літератури транслітерується латинськими літерами (References). Якщо наукова праця написана мовою, що використовує кириличний алфавіт, то її бібліографічний опис необхідно транслітерувати латинськими літерами. Після назви праці латинськими літерами зазначається переклад англійською мовою у дужках.

8. Посилання на джерела в тексті подаються за таким зразком: [7, с. 123], де 7– номер джерела за списком використаних джерел, 123 – сторінка. Посилання на декілька джерел одночасно подаються таким чином: [1; 4; 8] або [2, с. 32; 9, с. 48; 11, с. 257]. Посилання на архівні джерела – [15, арк. 258, 231зв].

9. Рукопис статті, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються зовнішньою рецензією кандидата або доктора наук за фахом публікації або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу) про рекомендацію статті до друку. Рецензія завіреною печаткою. Рецензія або витяг з протоколу подається у сканованому вигляді електронною поштою.

10. Відповідальність за зміст, точність поданих фактів, цитат, цифр і прізвищ несуть автори матеріалів. Редакція залишає за собою право на незначне редагування і скорочення, а також літературне виправлення статті (зі збереженням головних висновків та стилю автора). Редколегія може не поділяти світоглядних переконань авторів.

11. Відомості про автора (авторів): прізвище, ім'я, по-батькові, вчений ступінь, вчене звання, посада і місце роботи (без скорочень), службова і домашня адреси з поштовим індексом, контактний телефон, e-mail, відділення Нової пошти.

Наукове видання

«Гілея: науковий вісник»
В и п у с к 148 (9), Ч.2. Філософські науки

Scientific edition
«Hileya: scientific herald»
Volume 148 (9), Part 2. Philosophical sciences

СПІВЗАСНОВНИКИ:
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова;
ВГО Українська академія наук, «Видавництво «Гілея»

Шеф-редактор: *В. П. Андрущенко*
Головний редактор: *В. М. Вашкевич*

Видавництво: «Видавництво «Гілея»
04070, м. Київ, вул. Почайнинська, 62
Моб. тел. +38 (067) 509 33 99

Підписано до друку 27.09.2019 р.
Формат 60x84/8. Папір офсетний.
Друк цифровий.
Друк. арк. Умов. друк. арк 18,94.
Обл.-видавн. арк.
Наклад 100 пр. Зам. №
Віддруковано з оригіналів замовника.
Виготовлювач ТОВ «ТВОРИ».

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів
видавничої продукції серія ДК № 6188 від 18.05.2018 р.
21027, а/с 8825, м. Вінниця, вул. Келецька, 51а.
Тел.: (0432) 603-000, (096) 97-30-934, (093) 89-13-852.
e-mail: tvory2009@gmail.com
<http://www.tvoru.com.ua>

Ціна договірною