
ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

**PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE
IN THE CONTEXT OF MODERN CULTURE**

2019. VOL. 11. ISSUE 2 (24)

Науковий журнал

Том 11 № 2(24) 2019

PHILOSOPHY AND POLITICAL SCIENCE IN THE CONTEXT OF MODERN CULTURE

ISSN [2663-0265](#) (print) ISSN [2663-0273](#) (online)

2019. Vol. 11. Issue 2.

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

Засновник

ДНІПРОВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ОЛЕСЯ ГОНЧАРА

Філософія та політологія в контексті сучасної культури

Науковий журнал «Філософія та політологія в контексті сучасної культури» репрезентує результати досліджень з актуальних проблем філософії, політології та соціології. Аналізуються онтологічні, метафізичні, етичні, математичні аспекти світової та вітчизняної філософії, а також фундаментальні аспекти становлення соціології і політології у сучасній культурі.

Для науковців, викладачів вищих навчальних закладів, а також аспірантів і студентів гуманітарних факультетів.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор:

Проф., д. політ.н., О.А.Третяк, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Автор концепції, головний редактор:

Проф., д. філос.н., О.С.Токовенко, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Заступники голови редакційної колегії:

Проф., д. філос.н., В.Б.Окороків, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., д. політ.н., І.В.Іщенко, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., д. політ.н., В.В.Кривошеїн, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Відповідальний секретар редакційної колегії:

Доц., к. філос.н., В.А.Вершина, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна).

Члени редакційної колегії:

Проф., д. філос.н., Ю.О.Шабанова, Національний технічний університет «Дніпровська політехніка» (Україна);

Проф., д. філос.н., Т.С.Павлова, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Професор, Кен Робертс, Ліверпульський університет (Великобританія);

Проф., д. е.н., С.Е.Сардак, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., Тереза Оболевич, Папський університет Іоанна Павла II в Кракові (Польща);

Проф., PhD, Деніел Епстайн, Техаський технологічний університет (США);

Проф., PhD, Ісик Куску Бонненфант, Близькосхідний технічний університет (Туреччина);

Проф., д. філос.н., М.А.Мінаков, Національний університет «Києво-Могилянська академія» (Україна), Європейський університет Віадрина (Німеччина);

К. філос.н., С.О.Троїцький, Інститут філософії СПбГУ (Російська Федерація);

Проф., д. філос.н., О.О.Осетрова, Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара (Україна);

Проф., PhD, В. В. Піроженко, Університет Мічиган (США).

Літературний редактор:

Доц., к. філол.н., Л.М.Ткач, Національна металургійна академія України (Україна).

Друкується за рішенням Вченої ради Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара.

Пр. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010, Україна.

Журнал внесений у Перелік наукових видань України з філософських наук - наказ МОН України № 1328 від 21 грудня 2015 р. (зі змінами від 24.05.2018 №527).

Philosophy and political science in the context of modern culture

Scientific Journal «Philosophy and political science in the context of modern culture» presents the results of researches on the issues of the day of philosophy, political science and sociology. The ontological, metaphysical, ethic, mathematical aspects of world and national philosophy are analyzed and fundamental aspects of the sociology and political science in contemporary culture are analyzed.

For researchers, academics and graduate students of humanities faculties.

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief:

Prof., Dr. Sc., O.A.Tretiak, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Author of the Concept, Editor-in-Chief:

Prof., Dr. Sc., O.S.Tokovenko Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Deputy Editors:

Prof., Dr. Sc., V.B.Okorokov, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., Dr. Sc., I.V.Ischenko, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., Dr. Sc., V.V.Kryvoshein, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Executive Editor:

Assoc. Prof., PhD., V.A.Vershyna, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine).

Members of the editorial board:

Prof., Dr. Sc., Y.O.Shabanova, Dnipro University of Technology (Ukraine);

Prof., Dr. Sc., T.S.Pavlova, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Emeritus Professor Ken Roberts FAcSS, School of Sociology and Social Policy, University of Liverpool (Great Britain);

Prof., Dr. Sc., S.E.Sardak, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., Dr., Teresa Obolovitch, Pontifical University of John Paul II (Poland);

Prof., PhD. Daniel J. Epstein, Texas Tech University (USA);

Assoc. Prof. Dr., Isik Kuscuk-Bonnenfant, Middle East Technical University (Turkey);

Prof., Dr. Sc., M.A.Minakov, National University of «Kyiv-Mohyla Academy», European-University Viadrina Frankfurt (Oder) (Germany);

Dr. S.O.Troitskiy, PhD, Senior Lecturer, Saint Petersburg State University (Russian Federation);

Prof., Dr. Sc., O.O.Osetrova, Oles Honchar Dnipro National University (Ukraine);

Prof., PhD, V. V. Pyrozhenko, University of Michigan (США).

Literary editor:

Assoc. Prof., PhD, L.M.Tkach, National Metallurgical Academy of Ukraine (Ukraine).

Approved by the Decision of the Scientific Council of the Oles Honchar Dnipro National University.

72 Gagarin Ave., Dnipro, 49010, Ukraine.

The journal was included into the List of scientific professional editions of Ukraine philosophical science the certifying Board of the MES of Ukraine December 21, 2015 (and № 527 of 24.05.2018).

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 111(477):2-453:[392(=161.2)]

Річард Анатолійович Горбань

Косівський інститут прикладного та декоративного мистецтва

Львівської національної академії мистецтв

вул. Міцкевича, 2, 78600, м. Косів, Івано-Франківська обл., Україна

E-mail: graukr@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7112-9723>

Received 10 June 2019; revised 18 July 2019; accepted 21 August 2019

DOI: 10.15421/351912

**СТАТУС І РОЛЬ ДРУЖИНИ (ЖІНКИ) В ОСОБОВОМУ БУТТІ
УКРАЇНСЬКОГО ПОДРУЖЖЯ (ФІЛОСОФСЬКИЙ,
ЕТНОРЕЛІГІЙНИЙ І ЕТНОНАЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТИ)**

Анотація.

Висвітлюються головні, обумовлені національно-культурною свідомістю, засади українського подружжя як союзу чоловіка і жінки, в якому в процесі життєдіяльності здійснюється самовираження та самореалізація двох рівноправних осіб. З'ясовано, що інститут подружжя в українській традиції складався на персоналістичних підставах гідності, любові, дружби, свободи.

Ключові слова: дружина, подружжя, сім'я, особа, любов, свобода, гідність, індивідуалізм, кордоцентризм.

Richard A. Gorban

Kosiv Institute of Applied and Decorative Arts of

Lviv National Academy of Arts

2 Mitskevycha St., Kosiv, Ivano-Frankivsk Oblast, Ukraine, 78600

E-mail: graukr@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7112-9723>

***The Status and Role of Druzhyna (Wife) in Personal Existence of the Ukrainian Couple
(Philosophical, Ethno-religious and Ethno-national Aspects)***

Abstract.

*The status and role of a woman in the marriage tradition of Ukrainian people is the point at issue. The author defines her influence and position, primarily, within the spouses, which is the bud and cement of the family as a fundamental sociocultural structure of the society and is represented by the union of a man and a woman. Over the centuries, every national culture produces its own, inherent only to this culture, type of spouses as an ideal model of the world, which represents a well-organized and gender identified structure of social roles focused on basic human needs and functions, as well as the key principles of vital activity, interpersonal communication and a system of spiritual values. Taking this, the goal of the study is to identify the main features and the most important, governing principles of the Ukrainian model of a married couple. Despite the aggressive challenges of gender ideology, in order to preserve the institution of the family, the All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations declared 2019 – the Year of the Family. In this aspect, the identification of the dominants of the national model of spouses seems to be relevant, since it will allow tracking the deformations that may indicate threatening trends in the field of national spirituality. In the course of research, the analysis primarily of philosophical, ethnoreligious and ethno-national approaches and concepts of distinctive Ukrainian scientists, theologians, and social activists of the second half of the 19th and early 20th century was conducted. Certain aspects of the Ukrainian model of a married couple are compared with the Russian and Polish models of marriage. Thus, spouses reveal a connection with the phenomenon of friendship and reflect the equality of a woman and a man in marriage at the stage of the linguistic world image, because the word *druzhyna* (Ukr. armed force, detachment, team, company, wife) in the Ukrainian*

language can be both masculine and feminine, since it is used to designate a married woman as applied to her husband, and a married man in relation to his wife. The equality of Ukrainian spouses is personalistically determined, because it is based on free activity and the free choice of two equal persons in their existential unity acquiring the form of friendship and love. The equality of the marriage union is preconditioned by the spiritual aristocracy as the awareness of the dignity of one's own self, which has been shaping the psychology of the Ukrainian woman for centuries and determined her high social status and active role in creating culture and preserving the nation.

Key words: wife, wedded couple, family, person, love, freedom, dignity, individualism, cord centrism.

Ричард Анатольевич Горбань

Косовский институт прикладного и декоративного искусства

Львовской национальной академии искусств

**Статус и роль супруги (жены) в личностном бытии украинской супружеской пары
(философский, этнорелигиозный и этнонациональный аспекты)**

E-mail: graukr@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7112-9723>

Аннотация.

Освещаются главные, обусловленные национально-культурным сознанием, основы украинского супружества как союза мужчины и женщины, в котором в процессе жизнедеятельности осуществляется самовыражение и самореализация двух равноправных личностей. Выяснено, что институт брака в украинской традиции основывался на персоналистических началах достоинства, любви, дружбы, свободы.

Ключевые слова: жена, супруги, семья, личность, любовь, свобода, достоинство, индивидуализм, кордоцентризм.

Кожна національна культура протягом століть виробляє свій, притаманний лише цій культурі, тип подружжя як ідеальну модель світу, в якій репрезентовано добре організовану гендерно визначену структуру соціальних ролей, зосереджених на основних потребах і функціях людини, а також ключові засади життєдіяльності й міжособової комунікації та систему духовних цінностей. Подружжя, представлене союзом чоловіка і жінки, є зачатком та основою сім'ї як фундаментальної соціокультурної структури суспільства, тому розробка проблематики, пов'язаної з буттям подружжя, набуває актуальності в переломні епохи, коли з'являються нові вимоги й нові загрози. Зважаючи на агресивні виклики гендерної ідеології, з метою збереження інституції сім'ї Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій оголосила 2019 рік Роком сім'ї [5]. У цьому аспекті виявлення домінант національної моделі подружжя вбачається актуальним, оскільки дозволить відстежити деформації, які можуть свідчити про загрозливий тенденції у сфері національної духовності.

Українські науковці, зокрема С. Кияк, О. Маргітич, О. Маскевич, О. Муллокандова, Н. Недзельська, І. Петренко, Л. Погоріла, Л. Усанова, Т. Шамсутдинова-Лебедюк, розглядають проблему подружніх взаємин і сімейно-шлюбних відносин переважно в контексті конкретних конфесійних традицій і релігійних учень або в системі гендерних координат, як це роблять І. Колокольчикова, Р. Олексенко, Г. Ортіна, Л. Петренко, О. Сизоненко та ін.

Завдання нашого дослідження полягає у виявленні головних ознак і найважливіших, визначальних засад української моделі подружжя, пов'язаних зі статусом і роллю жінки, на підставі аналізу насамперед філософських, етнорелігійних та етнонаціональних підходів і концепцій авторитетних українських науковців, богословів, громадських діячів другої половини XIX – початку XX століть.

Слово «дружина» в українській мові може бути і чоловічого, і жіночого роду, оскільки вживається на позначення як одруженої жінки стосовно свого чоловіка, так і одруженого

чоловіка стосовно своєї жінки. Як бачимо, в українській мові на граматично-семантичному рівні віддзеркалено рівноправність жінки і чоловіка у шлюбному житті як членів подружжя.

Семантика слова «дружина» в українській мові включає ще одне значення. За часів Київської Русі дружиною називали збройний загін, що становив постійну військову силу князя і брав участь в управлінні князівством. Між дружиною і князем існувала обопільна залежність – військо було опорою князя і безпосередньо залежало від нього.

Семантичний зв'язок обох значень слова «дружина» зберігся в українському шлюбному обряді. Ритуал сватання, який прийшов з Київської доби, описує філософ Мирослав Попович, зауважуючи високий статус майбутнього подружжя і його самостійність стосовно батьків: «Старшинство батьків у процедурі добре помітне, але оточення наречених і самі вони грають роль військової сфери суспільства: їх, а не батьків, називають князем і княгинею, у них – дружина (в українській мові цей термін закріпився за жінкою, що вийшла заміж), дружки, бояри ... Кінчалася справа згодою у формі пов'язування рушників – предмета сакрального, символу зв'язку» [25, с. 53]. Етнограф Богдан Микитюк, досліджуючи християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях, вказує на те, що в'язання рук молодої пари рушником нагадує подібну церемонію при обряді побратимства [18, с. 115].

Дійсно, йдеться про рівноправні й дружні стосунки між членами подружжя. На цьому аспекті наголошує і Сергій Кримський, відзначаючи, що слово «супруга» в мовній свідомості українців пов'язане не тільки із загальнослов'янським словом «жена», в якому актуалізовано функцію народжування, а й зі словом «дружина», яке вказує на суспільне становище жінки, тому Петро Могила, як знавець та упорядник звичаїв і обрядів українського народу, у своїх проповідях підкреслював, що до жінки треба ставитись як до товариша [12, с. 296].

З'ясовуючи соціопсихічні чинники

формування психічного життя українського етносу, представленого переважно селянською верствою, філософ-персоналіст Олександр Кульчицький стверджує, що селянський побут спрямований на взаємодію і співдію у формі «суспільної злагоди» та сприяє збереженню родинних і родових груп, приятелюванню й побратимству, це загання життя у «сферу інтимності», в родину [13, с. 155]. З цієї причини малі інтимні групи істотно впливають на психіку українця і створюють підґрунтя для розуміння інтимного життя іншої особи, розвитку товаришкості. Тому в подружньому співіснуванні високо цінується порозуміння.

Специфіка селянської праці й побуту визначає родинне життя українського подружжя, обумовлює врівноваженість чоловічого та жіночого начал і авторитет жінки в родині. В історично-етнографічній розвідці «Слобожане» (1918) професор Микола Сумцов зазначає, що на українських землях життя і праця йдуть тісно переплетеними поміж собою напрямками – чоловічим і жіночим, поділяються на чоловічі та жіночі, тому кожному господарю не можна обійтись без дружини. Батьки прагнуть одружити парубка якомога раніше, щоб у нього не з'явився нахил до пияцтва та розбишацтва, оскільки дружина й родинні обов'язки стають запорукою від ледарства і суспільної деградації чоловіка [28, с. 158].

Автор української геополітичної концепції Юрій Липа відносить Україну, як і інші країни Європи, до «хліборобського культурного кругу», центром духовності якого виступає жінка-матір, що єднає родину вмінням господарювати, витривалістю й традиціоналізмом у праці. Образ Великої Матері визначав українську духовну традицію ще за часів трипільської культури, тому саме материнськість переносить здобутки родини з покоління в покоління. Материнськість є найвищою формою людства, вона вища від чоловічого чи жіночого, оскільки поєднує в собі розуміння й відчуття обох первнів. Липа говорить про рівноправність цих двох елементів в українській культурі, виявлену, зокрема, в таких цілком

самостійних інститутах українського села, як жіноче «понеділкування» і «парубоцькі громади». Однак він підкреслює, що тільки родина давала можливість повноцінно реалізувати якості особи, які визначаються приналежністю до жіночої чи чоловічої статі. У подружжі чоловічі виразність уяви, спонтанна активність, прагнення до влади й експансії врівноважуються жіночою тверезістю, закріплюються як здобуте та перепроводжуються у традицію. У філософсько-ідеологічній праці «Призначення України» (1938) Липа пише: «В такім двопервнім підлужжі, що розвинулося в хліборобському крузі, енергія мужеськості згармонізована з жіночим первнем і підпорядкована родині» [15, с. 180].

Видатний український педагог Григорій Ващенко вказує на те, що матріархальна форма суспільного життя українців, мирний характер праці, тонкість емоцій, природна інтелігентність сприятливо впливали на національну форму одруження. Це стає очевидним у порівнянні з формою шлюбу, виробленою в російській культурі, яка, за визначенням Ю. Липи, входить до «кругу пастухів-номадів» [15, с. 178]. У московських землях здавна жили великими родинами, син женився рано й, оскільки не мав ні власності, ні своїх грошей, то жінку йому купляв батько, який ставав повноправним власником своєї «снохи» і через це мав неоспорюване право «снохацтва» – статевих зносин з невісткою. В Україні було інакше: через любов до волі й повагу до особи після одруження новоутворена сім'я відділяється від батьків і живе своїм окремим господарством [4, с. 114–115].

Вільна праця у власному господарстві як активний аспект життєдіяльності подружжя вимагає від обох його членів злагоджених і цілеспрямованих дій. Спрямована на створення духовних і матеріальних цінностей родини, праця потребує від подружжя спільних фізичних, розумових, емоційних і психічних зусиль рівною мірою, визначеною взаєморозумінням і взаємоповагою щодо виконання гендерно зумовлених обов'язків кожного – і дружини-жінки, і дружини-

чоловіка. У своїх філософських діалогах-інтерв'ю С. Кримський неодноразово підкреслює особливе розуміння сім'ї українцями: жінка – дружина, від слова «друг», сім'я – подружжя [31]. Очевидно, що вільна праця у власному господарстві створює необхідні умови для становлення дружніх стосунків між членами українського подружжя. Італійський соціолог Франческо Альбероні у дослідженні «Дружба і любов» (1979) спільну діяльність друзів визначає як обов'язкову підставу виникнення дружби [1, с. 100]. Розглядаючи дружбу як екзистенційне єднання, французький релігієзнавець і католицький філософ, професор психології Іньяс Лепп з позицій християнської екзистенційної філософії обстоює думку про те, що дружба виникає на основі вільного і взаємного вибору та передбачає значно більшу рівність між партнерами, ніж будь-яка інша форма любові [14, с. 140–141].

У праці «Філософія дружби» (2004) норвезький філософ Хельге Сваре підкреслює, що невід'ємною частиною дружби є свобода обирати собі друга – того, з ким хочеться дружити [26, с. 184]. Так, українське подружжя створюється на засадах обопільного вільного вибору. Історико-етнографічні й етнорелігійні дослідження другої половини XIX – початку XX ст. надають значний за змістом і обсягом ґрунтовно опрацьований матеріал, який дозволяє порівняти різні підходи до укладання шлюбної угоди, що сформувалися в українській і російській народних традиціях. Микола Костомаров в «Нарисі родинного життя і звичаїв великоруського народу в XVI та XVII століттях» (1860) пише про те, що російська жінка перебувала у стані рабства як у родині батька, так і в родині чоловіка; до одруження жінка і чоловік не знали одне одного і в них не питали про згоду на шлюб [11, с. 103–104]. В етнорелігійному дослідженні «Релігійно-міфічне значення малоросійського весілля» (1885) М. Сумцов засвідчує принципово інший підхід до укладання шлюбу в українській традиції: «У Малоросії отримало повне право громадянства і всезагальне поширення укладання шлюбу за взаємною

домовленістю самих молодят. Проти волі тут ні женять, ні віддають заміж» [27, с. 19]. Навіть Віссаріон Белінський, попри негативне ставлення до всього українського, змушений був констатувати цю різючу відмінність народних традицій. У «Статтях про народну поезію» (1841) він визнає, що в Південній Русі «ще й тепер так багато людяного і шляхетного в родинному побуті, де стосунки між подружжям ґрунтуються на коханні; і все це відрізняє її від Північної Русі, де родинні стосунки грубі, дружина – різновид домашньої худоби, а кохання – цілком стороння справа у шлюбах» [3, с. 349].

Зазначені шлюбні традиції склалися на підставі різного ставлення до жінки, і навіть християнство впливало на їх формування по-різному. Михайло Грушевський у праці «3 історії релігійної думки на Україні» (1925) говорить про неприязне і навіть вороже ставлення до жінки українських моралістів-аскетів, яке сформувалося під впливом недовіри та зневажання жіноцтва у візантійському християнстві. Хоча це явище й «викривляло здоровий розвиток суспільства, однак не мало такого успіху, як у Московщині, де впливи візантизму взагалі дійшли останніх крайностей» [7, с. 44]. Костомаров у згадуваній праці стверджує, що найгірші правила «Домострою», пов'язані з фізичним покаранням жінки, не тільки підтримувалися, а й проповідувалися як моральні російським православ'ям, митрополити і патріархи у проповідях навчали безумовній покірливості жінки чоловіку [11, с. 105]. В Україні християнство, поєднуючись із дохристиянськими традиціями щодо розуміння засад подружнього життя, давало принципово інші результати. За словами доктора філософії богослова о. Ісідора Патрила, унікальне й неперевершене для свого часу зведення законів – устав Ярослава, відомий під назвою «Руська Правда», який складався під безпосереднім впливом християнського вчення, містив вимогу добровільності при укладанні подружжя. Усяке насильство чи примус, особливо стосовно жінки, підлягали церковним судам і

каралися [24, с. 131, 140].

На підставі історико-порівняльного аналізу українських і російських шлюбних традицій професор Сумцов говорить про абсолютну рівноправність чоловіка і жінки в українському подружжі. Ця рівноправність обумовлена взаємною любов'ю та розбудовою сімейних взаємин на засадах поваги до людської особи, зокрема пошанування моральної гідності особи жінки, яка ні в чому не поступається гідності особи чоловіка. Тому в українському шлюбі складаються братні стосунки, що виражається в народній пісні: «миленький, як брат рідненький» [27, с. 19–20].

Український історик Данило Мордовець у нарисі «Малоросійське плем'я» (1897) теж наголошує на вкоріненості в українському менталітеті цієї персоналістичної інтенції: «Як на особливо визначну рису в характері українця вказують на те, що він високо цінить свою особу, ідею якої він широко розвинув у своєму минулому та сучасному побуті» [21, с. 12]. Оскільки українець цінить свою особу, ідея особи, «історично вихована у малоросів», на думку Мордовця, утворила любов до свободи та спричинила високий статус української жінки [21, с. 12].

Взаємна повага гідності особи в подружжі є визначальною ознакою української шлюбної традиції. Високорозвинена свідомість своєї гідності та пошана людської гідності взагалі, на думку Г. Ваценка, є ознакою духовного аристократизму народу. Науковець переконаний, що повага українця до гідності особи стала однією з головних причин катастрофи німецького війська в Україні під час Другої світової війни, оскільки селянин ще міг стерпіти, якщо в нього забирали збіжжя чи худобу, але не міг знести, якщо його або його дружину ображали биттям [4, с. 148].

Духовний аристократизм як усвідомлення гідності своєї особи формував психологію української жінки століттями. На цій підставі створювався ґрунт для поважного становища жінки не тільки в родині, а й у суспільстві. Це особливо давалося взнаки в українській історії в періоди розквіту національної культури. На повагу до жінки-

дружини, її великий суспільний авторитет за часів гетьманування Івана Мазепи – в один із найпродуктивніших періодів піднесення духовно-культурного життя України – вказує відомий історик Дмитро Дорошенко. У статті «До української проблеми» (1928), спираючись на документальні матеріали, він пише про те, що жінка є повноправним членом родини й суспільства: гетьманша за відсутності чоловіка видає універсали, а полковниця видає подорожнім охоронні грамоти й споряджає для них конвой; у духовних заповітах, розпоряджаючись своїм майном, українська жінка ніколи не забувала про культурні та благодійні цілі [8, с. 383]. Отже, українська жінка, як особа активна й впливова, дбала про розвиток суспільства, культури і моралі. Тенденція до високого статусу жінки не зникала і в часи занепаду й відсутності громадянських свобод, хоч і не видавала явно виражені маніфестації назовні у суспільстві, проте зберігалася в родинному житті українців. Це засвідчує у своїх мемуарах «Мій час» (1815) український просвітник Григорій Винський: «Подружнє життя було бездоганне, тривке й тим похвальніше, що жінки були повновласні у внутрішньому господарстві та в своєму поведенні» [6, с. 18].

Засновник сучасного українознавства Петро Кононенко наполягає на закономірності рівноправного статусу жінки не тільки в роді, сім'ї, племені, а й у державі та називає славетних українських жінок, яких шанували не менше, ніж аналогічної діяльності чоловіків: княгиня Ольга, донька Ярослава Мудрого Лина – регіна Франції, дружина султана Роксолана, Бондарівна, Маруся Чурай, Леся Українка, Марія Заньковецька, Соломія Крушельницька та десятки інших талановитих жінок, зокрема дружини гетьманів і полковників, засновниці бібліотек, братств, освітніх закладів [10, с. 657].

Д. Мордовець наголошує: «шапка Мономаха завжди є важкою» [21, с. 18]. Тому українська жінка не тільки користується соціальною свободою, самостійністю й панівним статусом у суспільстві та родині, які високо цінує, але й бере на себе відповідальність за це. Хоч вона

і повноправна хазяйка у своїм господарстві, але не має жодної допомоги. Українська жінка працює вдвічі більше за чоловіка та виявляє потужну соціальну активність, рятуючи суспільство і власну родину у скрутних обставинах. З огляду на це соціальний тип «козир-дівка» глибоко закорінений у ментальності українців та високо цінується ними [21, с. 19].

Це вигідно вирізняє українське подружнє життя на тлі російської та польської традиції, тобто тих народів, з якими українці в певні історичні періоди перебували в межах спільних державних кордонів. Виразний матеріал для порівняння знаходимо в праці видатного етнографа й історика Володимира Антоновича «Три національні типи народні» (1888): «В родині москаля найперше помічаємо, що і всякому кидається в вічі, велику численність родини і абсолютну безконтрольну владу голови (большака), яко ініціатора в сім'ї, ініціатива його все одно, що закон для останніх членів родини, через що всі інші члени родини доволі таки обезличуються, найпаче жіноцтво. Здається, через свою малу чутливість нервову жіноцтво легко піддається, переносить утиски і не помічає браку власної самостійності. В родині польській, де і чоловік, і жінка бажають пишатися та величатися, з самого початку прокидається люта усобиця. Річ звичайна – що хтось, або чоловік, або жінка бере гору, запевнивши другого своєю перевагою, а через неї і правом на верховодство» [2, с. 95–96].

Як бачимо, в українському подружжі вільна діяльність і вільний вибір двох рівних осіб, обумовлений передусім взаємною любов'ю, а також взаємна повага гідності особи створюють умови для самовираження та самореалізації обох його членів. Тому екзистенційне єднання чоловіка і жінки в українській родині здійснюється як у формі любові, так і у формі дружби, адже, як стверджує відомий ірландський філософ і богослов Клайв Стейплз Люїс, у дружбі панують рівність і свобода [17, с. 200]. В українському подружжі обидва – і чоловік, і жінка – є дружинами, тобто друзями стосовно

одне одного.

Цілком логічно, що в шлюбному союзі, створеному на засадах любові й дружби, подвоюється цінність вірності. Доктор філологічних наук С. Я. Єрмоленко зауважує в українському пісенному фольклорі виразне суперництво дівочої краси й дівочої вірності, адже пісня є виразником народної моралі – чесності, подружньої вірності [9, с. 211]. Українська пісня засуджує зраду і джигунство, оспівує вірність у коханні й сімейному житті, оскільки, за народними уявленнями, здорова родина створюється на ґрунті скромності, стриманості й вірності, отже має базуватися на сердечних взаєминах між чоловіком і жінкою [4, с. 142]. Ідеалізація пари й парності у фольклорі, оспівування парування як сакрального процесу єднання «серця з серцем», в якому зливаються чоловіча й жіноча життєдайні енергії, як доводить археолог В. Ф. Мицик, веде свою традицію від трипільської культури [19, с. 178–202]. П. Кононенко кордоцентричний характер українського світогляду пов'язує із сакралізацією й поетизацією жінки. Учений стверджує, що природа кордоцентризму постає із синтезу філософського, релігійного й мистецького світорозуміння та сприйняття всіх явищ життя українськими пращурами на рівні серця як власної долі. Так у національному менталітеті сформувався родовий вимір буття, в якому пошанування жінки відбувалося через сакралізацію й поетизацію спочатку Берегинь, Рожаниць, Великої Птахи, а після засвоєння християнства – Божої Матері [10, с. 657]. З огляду на це порушення подружньої вірності – це гріх, оскільки руйнує сакральність шлюбу, освячену і Богом, і родом.

Прикметним є те, що у вітчизняній культурі уособленням ідеалу дружини-жінки, утіленням найкращих рис української жінки став образ Ярославни – дружини князя Ігоря, створений за Княжих часів. У ньому з великою художньою переконливістю відбулася поетизація жіночої вірності й ніжності. Г. Ващенко порівнює вірність Ярославни зі світовим еталоном вірності – Пенелопою. Однак дружина Одиссея здається

холодною поряд із дружиною Сіверського князя Ігоря [4, с. 129]. Знаменитий плач Ярославни богослов о. Степан Ярмусь визначає як глибоке психологічне вникання й поетичне оспівування ніжних переживань жінки, які межують із релігійним екстазом [34, с. 80]. Об'єднання вірності й ніжності у визначальну рису ідеальної дружини цілком відповідає психічному укладу українця з його емоціоналізмом, сентименталізмом, чутливістю, ліризмом – рисами, якими філософ Дмитро Чижевський визначає український національний характер. Ці риси виявилися в естетизмі національного життя й обрядовості, зокрема шлюбній [32, с. 15]. Емоційність органічно пов'язана з кордоцентризмом українського світовідчуження і є унікальною ознакою особового буття людини. На переконання Євгена Онацького, притаманна українцю емоційність, яку не можна набути в жодній школі, за умови здорового родинного життя може стати «неоціненною творчою силою» української нації [23, с. 46].

Особливе поцінування родинної вірності українцями знаходить пояснення у концепції Володимира Яніва через одну з головних рис українського національного характеру – індивідуалізм. Родина має велике значення для українця з погляду індивідуалізму, оскільки в опорі на родину слабка одиниця визначається, здобуває призначення й славу, тобто родина стимулює діяльність індивіда. При індивідуалістичному світовідчуженні й родина набуває рис індивідуалізму: вона мусить бути назовні відмежована, а всередині спаяна й сильна. Індивідуалістична родина захищена від подружньої зради міцними засадами моногамії, в якій поєднуються дві сформовані особи, рівні й гідні один одного партнери, здатні народити й виховати повноцінного й гідного їх нащадка. Така індивідуалістична настанова безпосередньо пов'язана, з одного боку, з екзистенційною релігійністю українця, обумовленою геополітичним положенням країни «при битій дорозі», а з другого – з інтровертизмом і співчутливістю українця, який шукає тепла й любові в колі близьких, ідеалізуючи подружжя й любов [33, с. 174–

175; с. 245; с. 265].

Таку ідеалізацію подружжя, любові й жінки знаходимо не тільки в художніх формах у фольклорі чи літературі, а й у приватному житті українців. Прикладом є Іван Франко. Молодий філософ, закоханий в Ольгу Рошкевич, у приватному листі до неї (Львів, 20 вересня 1878 р.) описує свій ідеал подружжя з метою втілити його у життя разом з коханою. Зазначимо: Франкові вдалося здійснити задумане лише частково і з іншою жінкою. Він формулює три умови щасливого подружнього життя: любов, спільна ціль, «обопільна свобода ділання». Тобто йдеться про толерантне творення-приспосовування одна до одної двох розвинених і свободних осіб. Важливою умовою цієї персоналістичної моделі шлюбу є спільні погляди на виховання дітей [29, с. 115–116]. В іншому листі (Львів, 26 грудня 1878 р.) Франко формулює свій ідеал дружини, узгоджений практично з теоретичною моделлю щасливого подружжя. Це «жінка-чоловік» – мисляча, розумна, чесна, має власні переконання, до того ж любляча, сердечна, щира. Вона має займатися літературною працею, оскільки, по-перше, це спільний інтерес, по-друге, ця праця дає свободу, розвиває свободу особи – дає заробіток, повагу, незалежність [29, с. 133–134].

По суті, ідеал Франка підпорядкований національній справі, задля якої він поклав своє життя, утверджуючи українську мову, літературу, науку, культуру, державність. Розуміючи, що саме в родині формується національна ідентичність і відбувається становлення національно свідомої, активної, духовно й культурно розвиненої особи, Франко усвідомлює і визначальну роль дружини-матері у цьому процесі.

Саме на дружину-матір Іван Огієнко покладає «рідномовні обов'язки», невиконання яких, на переконання митрополита, є найбільшим її гріхом супроти свого народу, оскільки для недержавного народу мати є найміцнішою твердинею зберігання та плекання рідної мови [22, с. 64]. Дружина-матір зберігає і передає дітям

етнорелігійну традицію. Як свідчить психолог Богдан Цимбалістий, у підсоветській Україні релігійна свідомість, віра і практика збереглися стараннями та прикладом віруючої матері [30, с. 85]. Отже, дружина в українській родині виступає берегинею нації, оскільки саме вона забезпечує тяглість розвитку головних її чинників – рідної мови і рідної віри.

Цю думку в есеї «Українська жінка» (1938) розвиває Ю. Липа. Стверджуючи, що з родини постає цілий світ раси, він зауважує: «Жінка в родині є носителькою не тільки щастя щоденності, не тільки понять справедливості, але й суспільної й расової моралі. Вона більше, ніж мужчина, формує расу» [16]. Це пояснюється надзвичайною стійкістю духу українки, яка часто не відступить там, де відступить українець, адже від найдавніших часів українку характеризують фізична любов до свого і фізична ненависть до чужого у світогляді й духовності. Липа підкреслює інтуїцію, творчість і невсипущу енергію українського жіночого начала, яке цементує, дає стійкість і врівноваженість українському духовному життю. Визнаючи український жіночий первень за один із найкращих жіночих первнів Європи і білої раси, Липа, як ідеолог українського соціал-націоналізму, розглядає довіру до української жінки – дружини і матері та право пишатися нею як підґрунтя національної ідеї.

Українська концепція подружжя як основи нації та гаранта її збереження пояснює закорінене у глибинах душі українця упередження проти мішаного подружжя, на яке звертає увагу філософ Іван Мірчук у праці «Світогляд українського народу» (1942) [20, с. 232]. На думку І. Огієнка, мішані подружжя є психологічним пеклом для всіх членів родини через різні світоглядні й релігійні канони, через відсутність духовної й ідейної спільності, вони приносять нещастя, ведуть до розлучення та спричиняють «винародовлення» [22, с. 123–124].

Українська концепція подружжя пояснює і наступ на національний інститут шлюбу в часи занепаду й колоніального тиску в Україні. Так, В. Янів, як психолог, зауважує

більшовицький експеримент, спрямований на розхитання моногамії української родини. По суті, йдеться про своєрідну форму геноциду, в якому знищується родина як вияв психіки народу [33, с. 176]. Не випадково мішані шлюби ставали стратегічною зброєю великої політики, спрямованої на знищення української незалежності. Так, П. Кононенко звертає увагу на те, що Петро І змусив гетьмана Мазепу видати вердикт про необхідність одружень української еліти тільки з російською знаттю. У такий спосіб, на думку вченого, руйнувалися духовно-психічні гени української та закріплювалась домінанта російської психіки. Кононенко наголошує, що разом із сім'єю деформувалася душа народу та руйнувалася родова й трансцендентна сутність нації, а також її державно-політична, соціально-економічна, культурно-мистецька, освітньо-наукова, міжнародна орієнтація [10, с. 324–325]. Отже, спроби розхитати засади українського подружжя були спрямовані на знищення української нації.

Таким чином, уже на рівні мовної картини світу «подружжя» виявляє зв'язок із феноменом дружби та віддзеркалює рівноправність жінки і чоловіка у шлюбному союзі, адже слово «дружина» в українській мові може бути і чоловічого, і жіночого роду, оскільки вживається на позначення як одруженої жінки стосовно свого чоловіка, так і одруженого чоловіка стосовно своєї жінки. Рівноправність українського подружжя є персоналістично визначеною, оскільки ґрунтується на вільній діяльності й вільному виборі двох рівних осіб в їх екзистенційному єднанні у формі дружби і любові. Взаємна повага гідності особи в подружжі є визначальною ознакою української шлюбної традиції. Рівноправність шлюбного союзу обумовлена духовним аристократизмом як усвідомленням гідності своєї особи, що формував психологію української жінки століттями та визначив її високий суспільний статус і активну роль у творенні культури та збереженні нації.

Бібліографічні посилання

1. Альберони Ф. Дружба и любовь / пер. с итал. Т. З. Клебановой. Москва: Прогресс, 1991. 320 с.
2. Антонович В. Б. Три національні типи народні. *Антонович В. Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори* / упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. Київ: Либідь, 1995. С. 90–101.
3. Белинский В. Г. Статьи о народной поэзии. *Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. V: Статьи и рецензии 1841–1844*. Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 289–450.
4. Ващенко Г. Г. Виховний ідеал: Підручник для Виховників, Учителів і українських Родин. 2-е вид. Брюссель – Торонто – Нью-Йорк – Мюнхен: Вид-во Центральної Управи Співки Української Молоді, 1976. 209 с.
5. Всеукраїнська Рада Церков оголосила новий 2019 рік – Роком сім'ї. *Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій – Офіційне інтернет-представництво*. 19 грудня 2018. URL: <http://vrciro.org.ua/ua/events/560-uccro-proclaimed-2019-as-year-of-family> (дата звернення 09.05.2019).
6. Григоріїв Н. Я. Українська національна вдача. Вінніпег: Видання Української Видавничої Співки в Канаді, 1941. 60 с.
7. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні. Київ: Освіта, 1992. 192 с.
8. Дорошенко Д. И. К украинской проблеме. По поводу статьи кн. Н. С. Трубецкого. *Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык*. Москва: Прогресс, 1995. С. 380–392.
9. Єрмоленко С. Я. Мова і українознавчий світогляд: Монографія. Київ: М-во освіти і науки України, НДІУ, 2007. 444 с.
10. Кононенко П. П. Українознавство: Підручник для вищих навчальних закладів. Київ: М-во освіти і науки України, НДІУ, 2005. 679 с.

11. Костомаров Н. І. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. Санкт-Петербург: Типография Карла Вульфа, 1860. 215 с.
12. Кримський С. Б. Архетипи української ментальності. *Проблеми теорії ментальності* / відп. ред. М. В. Попович. Київ: Наукова думка, 2006. С. 273–299.
13. Кульчицький О. Ю. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен – Львів: Український Вільний університет, 1995. 164 с.
14. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / пер. з фр. В. Лях, О. Марштупенко. Київ: Пульсар, 2004. 148 с.
15. Липа Ю. І. Призначення України. 2-е вид. Нью Йорк: Говерля, 1953. 308 с.
16. Липа Ю. І. Українська жінка. *Жінка*. 1938. № 7–8 (квітень). С. 2–4. URL: <http://www.vatra.cc/rasa/yuriy-lypa-ukrayinska-zhinka.html> (дата звернення 18.05.2019).
17. Льюис К. С. Любость. *Дружба. Философия любви. Ч. 2. Антология любви* / сост. А. А. Ивин. Москва: Политиздат, 1990. С. 192–208.
18. Микитюк Б. Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях. *Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963)* / за ред. В. Янева. Мюнхен – Рим – Париж: НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. С. 93–129.
19. Мицик В. Ф. За законом Світового ладу: Трипільська цивілізація і світогляд українського народу. Київ: МАУП, 2007. 328 с.
20. Мірчук І. Світогляд українського народу. *Науковий збірник Українського Вільного Університету в Празі. Т. 3*. Прага: Друкарня протекторату Чех і Морави в Празі, 1942. С. 225–243.
21. Мордовцев Д. Л. Малороссийское племя. *Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Т. 5: Малороссия, Подолия и Волынь. Ч. 1: Полтавская, Черниговская, Волынская, Подольская, Харьковская и Киевская губернии*. Санкт-Петербург; Москва: Типография М. О. Вольф, 1897. С. 1–62.
22. Огієнко І. І. Рідна мова / упор. М. С. Тимошик. Київ: Наша культура, 2010. 436 с.
23. Онацький Є. Д. Українська емоційність. *Українська душа*. Київ: Фенікс, 1992. С. 36–47.
24. Патріло І. Вплив християнства на українське законодавство. *Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963)* / за ред. В. Янева. Мюнхен – Рим – Париж: НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. С. 130–148.
25. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 1998. 728 с.
26. Сваре Х. Философия дружбы / пер. с норв. И. Вороновой. Москва: Прогресс-традиция, 2010. 256 с.
27. Сумцов М. Ф. Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. Киев: Типография Г. Т. Кочак-Новицкого, 1885. 20 с.
28. Сумцов М. Ф. Слобожане. Історично-етнографічна розвідка. Харків: Союз, 1918. 240 с.
29. Франко І. Я. Зібрання творів. У 50 т. Т. 48: Листи (1874–1885). Київ: Наукова думка, 1986. 768 с.
30. Цимбалістий Б. Родина і душа народу. *Українська душа*. Київ: Фенікс, 1992. С. 66–96.
31. Чекан О. Ранок мудріший за вечір. *Тиждень.ua*. 2010. 9 липня. URL: <https://tyzhden.ua/Publication/3633> (дата звернення 17.05.2019).
32. Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні. *Чижевський Д. І. Філософські твори: У 4 т. Т. 1* / за заг. ред. В. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. С. 3–162.
33. Янів В. М. Нариси до історії української психології / упоряд. М. Шафовал. 3-є вид., стер. Київ: Знання, 2006. 343 с.
34. Ярмусь С. Духовність українського народу. Вінніпег, 1983. 227 с.

References

1. Albertoni F. Druzhba i liubov / per. s ital. T. Z. Klebanovoi. Moskva: Progress, 1991. 320 s.
2. Antonovych V. B. Try natsionalni typy narodni. Antonovych V. B. *Moia spovid: Vybrani istorychni ta publitsystychni tvory* / upor. O. Todiichuk, V. Ulianovskyi. Kyiv: Lybid, 1995. S. 90–101.
3. Belinskii V. G. Statii o narodnoi poezii. *Belinskii V. G. Polnoe sobranie sochinenii. T. 5: Statii i retsenzii 1841–1844*. Moskva: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1954. S. 289–450.
4. Vashchenko H. H. Vykhovnyi ideal: Pidruchnyk dlia Vykhovnykiv, Uchyteliv i ukrainskykh Rodyn. 2 vyd. Brussels – Toronto – New-York – Munich: Vyd-vo Tsentralnoi Upravy Spilky Ukrainskoi Molodi, 1976. 209 s.
5. Vseukrainska Rada Tserkov oholosyla novyi 2019 rik – Rokom simi. Vseukrainska Rada Tserkov i relihiinykh orhanizatsii – Ofitsiine internet-predstavnytstvo. 19 hrudnia 2018. URL: <http://vrciro.org.ua/ua/events/560-uccro-proclaimed-2019-as-year-of-family> (data zvernennia 09.05.2019).
6. Hryhoriiv N. Ya. Ukrainska natsionalna vdacha. Winnipeg: Vydannia Ukrainskoi Vydavnychoi Spilky v Kanadi, 1941. 60 s.
7. Hrushevskiy M. S. Z istorii relihiinoi dumky na Ukraini. Kyiv: Osvita, 1992. 192 s.
8. Doroshenko D. I. K ukrainskoi probleme. Po povodu statii kn. N. S. Trubetskogo. Trubetskoi N. S. Istorya. Kultura. Yazyk. Moskva: Progress, 1995. S. 380–392.
9. Yermolenko S. Ya. Mova i ukrainoznavchyi svitohliad: Monohrafiia. Kyiv: M-vo osvity i nauky Ukrainy, NDIU, 2007. 444 s.
10. Kononenko P. P. Ukrainoznavstvo: Pidruchnyk dlia vyshechykh navchalnykh zakladiv. Kyiv: M-vo osvity i nauky Ukrainy, NDIU, 2005. 679 s.
11. Kostomarov N. I. Ocherk domashnei zhyzni i нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. St. Petersburg: Tipografia Karla Vulfa, 1860. 215 s.
12. Krymskyi S. B. Arkhetypy ukrainskoi mentalnosti. Problemy teorii mentalnosti / vidp. red. M. V. Popovych. Kyiv: Naukova Dumka, 2006. S. 273–299.
13. Kulchytskyi O. Yu. Osnovy filosofii i filosofskykh nauk. Munich – Lviv: Ukrainskyi Vilnyi universytet, 1995. 164 s.
14. Lepp I. Khrystyianska filosofia ekzystantsii / per. z fr. V. Liakh, O. Marshupenko. Kyiv: Pulsar, 2004. 148 s.
15. Lypa Yu. I. Pryznachennia Ukrainy. 2 vyd. New-York: Hoverlia, 1953. 308 s.
16. Lypa Yu. I. Ukrainska zhinka. Zhinka. 1938. № 7–8 (kviten). S. 2–4. URL: <http://www.vatra.cc/rasa/yuriy-lypa-ukrayinska-zhinka.html> (data zvernennia 18.05.2019).
17. Liuis K. S. Liubov. Druzhba. Filosofia liubvi. Ch. 2. / sost. A. A. Ivin. Moskva: Politizdat, 1990. S. 192–208.
18. Mykytiuk B. Khrystyianski i pozakhrystyianski elementy v ukrainskykh narodnykh zvychaiakh. Relihiia v zhytti ukrainskoho narodu. Zbirnyk materiialiv Naukovoї Konferentsii u Rokka di Papa (18–20.X.1963) / za red. V. Yaneva. Munich – Rome – Paris: NTSh, UBNT, UVAN, UVU, 1966. C. 93–129.
19. Mytsyk V. F. Za zakonom Svitovoho ladu: Trypilska tsyvilizatsiia i svitohliadi ukrainskoho narodu. Kyiv: MAUP, 2007. 328 s.
20. Mirchuk I. Svitohliad ukrainskoho narodu. Naukovyi zbirnyk Ukrainskoho Vilnoho Universytetu v Prazi. T. 3. Prague: Drukarnia protektoratu Chekh i Moravy v Prazi, 1942. S. 225–243.
21. Mordovtsev D. L. Malorossiiskoe plemia. Zhyvopisnaia Rossia: Otechestvo nashe v ego zemelnom, istoricheskom, plemennom, ekonomicheskom i bytovom znachenii. T. 5: Malorossia, Podolia i Volyn. Ch. 1: Poltavskaia, Chernigovskaia, Volynskaia, Podolskaia Kharkovskaia i Kievskaia gubernii. St. Petersburg; Moskva: Tipografia M. O. Volf, 1897. S. 1–62.
22. Ohienko I. I. Ridna mova / upor. M. S. Tymoshyk. Kyiv: Nasha Kultura, 2010. 436 s.

23. Onatskyi Ye. D. *Ukrainska emotsiivist. Ukrainska dusha*. Kyiv: Feniks, 1992. S. 36–47.
24. Patrylo I. *Vplyv khrystyianstva na ukrainske zakonodavstvo. Relihiia v zhytti ukrainskoho narodu. Zbirnyk materialiv Naukovoï Konferentsii u Rokka di Papa (18–20.X.1963) / za red. V. Yaneva*. Munich – Rome – Paris: NTSh, UBNT, UVAN, UVU, 1966. S. 130–148.
25. Popovych M. V. *Narys istorii kultury Ukrainy*. Kyiv: ArtEk, 1998. 728 s.
26. Svare Kh. *Filosofia druzhby / per, s norv. I. Voronovoi*. Moskva: Progress-traditsia, 2010. 256 s.
27. Sumtsov M. F. *Religiozno-mificheskoe znachenie malorusskoi svadby*. Kiev: Tipografia G. T. Kochak-Novitskago, 1885. 20 s.
28. Sumtsov M. F. *Slobozhanie. Istorychno-etnohrafichna rozvidka*. Kharkiv: Soiuz, 1918. 240 s.
29. Franko I. Ya. *Zibrannia tvoriv. U 50 t. T. 48: Lysty (1874–1885)*. Kyiv: Naukova dumka, 1986. 768 s.
30. Tsymbalistyi B. *Rodyna i dusha narodu. Ukrainska dusha*. Kyiv: Feniks, 1992. S. 66–96.
31. Chekan O. *Ranok mudrishyi za vechir*. Tyzhden.ua. 2010. 9 lypnia. URL: <https://tyzhden.ua/Publication/3633> (data zvernennia 17.05.2019).
32. Chyzhevskyi D. I. *Narysy z istorii filosofii na Ukraini. Chyzhevskyi D. I. Filosofski tvory: U 4 t. T. 1 / za zah. red. V. Lisovoho*. Kyiv: Smoloskyp, 2005. S. 3–162.
33. Yaniv V. M. *Narysy do istorii ukrainskoi psykholohii / uporiad. M. Shafoval. 3 vyd., ster.* Kyiv: Znaiia, 2006. 343 s.
34. Yarmus S. *Dukhovnist ukrainskoho narodu*. Winnipeg, 1983. 227 s.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 101.1:378.14

Вікторія Станіславівна Даценко

Черкаський державний технологічний університет

бульвар Шевченка, 460, Черкаси, 18006, Україна

E-mail: vitka2177@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1510-6951>

Received 3 September 2019; revised 14 October 2019; accepted 19 November 2019

DOI: 1015421/351913

МАЙБУТНЄ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА

Частина II

Анотація.

З проблемою детермінованості майбутнього пов'язана проблема меж і можливостей нашого пізнання майбутнього. Інший аспект проблеми стосується способів пізнання майбутнього. На цьому напрямі напрацьований великий досвід і він потребує осмислення.

Майбутнє для людини є чимось більшим ніж пізнавальним образом, воно є екзистенційним станом людини. Людина постійно перебуває в майбутньому, залишаючись при цьому в теперішньому і, частково, в минулому. Цей суб'єктивний стан майбутнього людини є особливою темою філософського осмислення.

Ключові слова: час, майбутнє, онтологія майбутнього, епістемологія майбутнього, соціальна філософія майбутнього, антропологія майбутнього.

Viktoriia S. Datsenko

Cherkasy State Technological University

Shevchenko Boul., 460, Cherkasy, 18006, Ukraine

E-mail: vitka2177@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1510-6951>

The future as a philosophical problem

Part II

Abstract.

The problem of the determination of the future is connected with the problem of the limits and possibilities of our knowledge of the future. Another aspect of the problem concerns ways of knowing the future. Much experience is gained in this area and it needs to be understood.

Scientific foresight, especially the prediction of the future state of society, has become the object of scrutiny in modern philosophy.

A special kind of scientific prediction is social forecasting, which is to develop probabilistic knowledge about the state of a particular social phenomenon in the future.

Social forecasting reveals its potential in virtually all spheres of public life.

The prediction efficiency depends on the time, the most effective is the prediction, which covers a historically insignificant time period.

Specialized science - futurology deals with social forecasting of events in the relatively distant future.

It is possible to speak about the special futurological discourse which has developed in the second half of the twentieth century.

In the socio-philosophical understanding of the prediction of the future, attention is paid to two main directions of forecasting: 1) modeling the future; 2) the method of creating future scenarios.

The future for man is something more than cognitive, it is the existential state of man. Man is constantly in the future, while remaining in the present and partly in the past. This subjective state of the future man is a special theme of philosophical reflection.

Subjective time and, accordingly, subjective future refer to the course of time in subjective reality.

When we talk about human time and the human future, we have something else in mind. This is the time

and future in which a person is or will be. It can be said, not time in man, but man in time. Human time can be judged both objective and subjective.

Researchers distinguish three images of the future that are formed in modern man: apocalyptic, utopian and pragmatic.

The image of the future is the most important means of constructing human identity.

Investigating the interaction of the individual with his own future, philosophers seek to formulate an optimal strategy for the individual in the future.

Key words: *time, future, ontology of the future, epistemology of the future, social philosophy of the future, anthropology of the future.*

Виктория Станиславовна Даценко

Черкасский государственный технологический университет

бульвар Шевченко, 460, Черкассы, 18006, Украина

E-mail: vitka2177@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1510-6951>

Будущее как философская проблема

Часть II

Аннотация.

С проблемой детерминированности будущего связана проблема границ и возможностей нашего познания будущего. Другой аспект проблемы касается способов познания будущего. В этом направлении наработан большой опыт и он требует осмысления.

Будущее для человека - что-то большее, чем познавательный образ, оно является экзистенциальным состоянием человека. Человек постоянно находится в будущем, оставаясь при этом в настоящем и, частично, в прошлом. Это субъективное состояние будущего человека является особой темой философского осмысления.

Ключевые слова: *время, будущее, онтология будущего, эпистемология будущего, социальная философия будущего, антропология будущего.*

Основні проблеми філософії майбутнього ми сформулювали в вигляді чотирьох запитань.

«1) Чи існує майбутнє? Те, що майбутні події й речі не є так само реальними, як ті, що існують в теперішній час, зрозуміло. Не випадково ми говоримо про дещо передбачуване, що воно поки що, на цю мить, на сьогодні ще не існує. Втім віднесення майбутнього до цілковитого небуття також не виглядає переконливим. Якого сенсу треба надати поняттю існування, щоб включити до нього майбутнє? І в якому сенсі майбутнє виключене з існуючого (якщо такий сенс взагалі є)?

2) Чи пов'язане майбутнє закономірними зв'язками з теперішнім і минулим? Все існуюче (в будь-якому сенсі) пов'язане між собою, підпорядковане тому чи іншому виду детермінізму. Особливі види детермінізму, зокрема, причинно-наслідковий зв'язок, пов'язані з часом. Виникають питання про

місце майбутнього у цих зв'язках. Чи можна взагалі вважати майбутнє, якого ще немає у певному сенсі, детермінованим? Яку роль відіграють в цьому детермінізмі теперішнє й минуле? Чи можна говорити про зворотний вплив на них майбутнього?

3) Чи можемо ми передбачити майбутнє? З проблемою детермінованості майбутнього пов'язана проблема меж і можливостей нашого пізнання майбутнього. Обсяг ідей тут дуже широкий – від фаталізму, який передбачає повне знання майбутнього, до індетермінізму, який заперечує будь-яке знання про майбутнє. Таке розмаїття поглядів потребує виявлення самої можливості знання про майбутнє, а також специфіки такого знання порівняно зі знанням про теперішнє й минуле. Інший аспект проблеми стосується способів пізнання майбутнього. На цьому напрямі напрацьований великий досвід і він потребує осмислення.

4) В чому особливості образу майбутнього

людини? Як людина уявляє собі майбутнє? Уявлення про майбутнє, інтенції людини щодо майбутнього відіграють надзвичайно важливу роль в людському житті. Йдеться не лише про обґрунтовані, теоретично правильні уявлення. Майбутнє для людини є чимось більшим ніж пізнавальним образом, воно є екзистенційним станом людини. Людина постійно перебуває в майбутньому, залишаючись при цьому в теперішньому і, частково, в минулому. Цей суб'єктивний стан майбутнього людини є особливою темою філософського осмислення.» [12]

Мета статті.

На перші два питання ми дали відповідь у попередній статті. В даній статті ми розкриємо відповіді та третє та четверте питання.

3.

Пізнання майбутнього, його межі, передумови, способи й форми є одними з найбільш дискусійних питань в сучасній філософії. Насамперед йдеться про потенції в досягненні майбутнього спеціальних наук – природничих і соціальних. Загальновизнаним є те, що з трьох основних функцій наукового пізнання – опису дійсності, її пояснення та передбачення майбутнього – найрезультативнішою та найціннішою є остання. Наукове передбачення, особливо передбачення майбутнього стану суспільства, стало об'єктом прискіпливого вивчення в сучасній філософії.

Наукове передбачення є імовірнісним знанням про те, чого ще немає в дійсності, але що міститься в сучасному світі у вигляді можливостей, об'єктивних і суб'єктивних передумов. Передбачення не є безпосереднім знанням майбутнього, воно опосередковується різноманітними умовами, за яких це майбутнє здійснюється. Передбачення подібне до гіпотези, але, на відміну від неї, воно не потребує підтвердження одержаними експериментальними або іншими емпіричними даними, воно залишається знанням можливого до того часу, який передбачається. Як правило, наукове передбачення постає результатом сукупності досліджень, в процесі яких висувається низка

теоретично обґрунтованих припущень про майбутній стан тих чи інших явищ природи або суспільства. Міра вірогідності такого знання про майбутнє зумовлена деякими чинниками. По-перше, має значення той часовий період майбутнього, який є об'єктом передбачення. Найближчий період, зрозуміло, є найбільш доступним для огляду. По-друге, має значення, чи впливає передбачення зі знання, яке стосується сутності предмета. По третє, передбачення має спиратися на системні, всебічні й конкретні дані.

Особливим видом наукового передбачення є соціальне прогнозування, яке полягає в розробці імовірнісного знання про стан того чи іншого соціального явища в майбутньому. Прогнозом взагалі називають теоретично й емпірично обґрунтований опис функціонування або діяльності певного об'єкта або суб'єкта в майбутньому, враховуючи його можливі якісні стани, варіанти поведінки у певних хронологічних рамках. Соціальний прогноз природно охоплює можливі взаємини між людьми, які складаються на основі суспільних відносин, співпраці, кооперації в різних видах діяльності. Соціальне прогнозування виявляє свої можливості стосовно практично усіх сфер суспільного життя.

Ефективність прогнозування залежить від часу, найефективнішим є прогнозування, яке охоплює історично незначний часовий період (зазвичай цей період не перевищує 20 років). Дослідники виділяють також оперативні прогнози (до 1 місяця), короткочасні прогнози (від 1 місяця до 5 років), а також довгострокові прогнози (5-15 років), і далеко строкові (понад 15 років).

Соціальним прогнозуванням подій у порівняно віддаленому майбутньому займається спеціалізована наука – футурологія. Можна говорити про особливий футурологічний дискурс, який склався у другій половині XX століття [9]. Предметом футурології (від лат. *futurum* – майбутнє), за одним із визначень, є майбутнє в усьому діапазоні ставлення до нього суспільної людини, людських спільнот і людства як

цілісності, пов'язаної спільною долею [10, с.5]. Поява цієї наукової дисципліни супроводжувалася у другій половині ХХ ст. справжнім „футурологічним бумом”. Науковці різноманітних спрямувань (економісти, філософи, соціологи) почали активно прогнозувати майбутнє. Новою тенденцією було формування організаційних засад для прогнозування майбутнього, виникнення урядових та поза-урядових організацій, які стали займатися футурологічним моделюванням і прогнозуванням. У 1968 році був заснований славнозвісний „Римський клуб” – одна з перших міжнародних організацій вчених такого типу. У 1974 році було створено „Всесвітню федерацію досліджень майбутнього”. Одночасно створювались різноманітні наукові центри під егідою ООН та ЮНЕСКО. До кінця ХХ століття сформувалась ціла мережа футурологічних наукових центрів при університетах, міжнародних концертах, фінансових установах.

Вважається, що перша хвиля наукових прогнозів (приблизно 60-ті роки ХХ ст.) була викликана спробою передбачати довгострокові глобальні проблеми людства (екологічні та соціальні феномени науково-технічної революції). З кінця ХХ і на початку ХХІ століть загострюється потреба в пошуку більш конкретних рішень для подолання низки нагальних проблем людства. Сучасні підходи дослідників акцентують увагу не лише на образі майбутнього як такого, але й на методиці його побудови [11, с.217].

В соціально-філософському осмисленні прогнозування майбутнього сьогодні увага приділяється двом основним напрямкам прогнозування: 1) моделюванню майбутнього; 2) методу створення сценаріїв майбутнього. Моделювання відтворює моделі можливого майбутнього на основі поєднання даних математики, статистики, економічних наук, екології, природознавства. Прогностичне моделювання ставить своїм завданням систематичний опис і віртуальну перевірку тієї ситуації, що може реалізуватись у недалекому чи більш

віддаленому майбутньому. Розрізняють позитивні й негативні моделі майбутнього. Зокрема, йдеться про врахування негативної екологічної динаміки, змін у біосфері, регресивних факторів і тенденцій всередині суспільства. Моделювання базується на застосуванні конструктивного підходу, який мінімізує формування утопічної картини світу [11, с.217]. Прогностичний конструктивізм вимагає, по-перше, репрезентації системи як взаємозалежних частин з різними темпами розвитку. По-друге, необхідно враховувати ситуацію невизначеності, створювати багатоваріантну концепцію розвитку й функціонування системи. По-третє, необхідно конструювати майбутнє в залежності від внутрішніх трендів складних систем. По-четверте, треба співвідносити суб'єктивні чинники та тенденції зовнішнього середовища. По-п'яте, треба мати на увазі, що дія не завжди призводить до очікуваного результату. Такі принципи уможливають конструювання не утопічного а здійсненого майбутнього [11, с.217].

Гнучким способом передбачення майбутнього є сценарний метод. Дослідники пов'язують поширення цього методу з переходом від глобальних проєкцій майбутнього до відмови від глобальних прогнозів в сенсі визнання неможливості співвіднесення минулого з ідеальним образом майбутнього. Стверджується, що класичні лінійні моделі суспільного розвитку здебільшого складаються з комплексу ідеальних уявлень про майбутнє суспільства і посилюють відрив теоретичних досліджень від дійсної соціальної практики. Це зумовлює необхідність застосування індуктивних і дедуктивних принципів пізнання майбутнього [12, с.12].

Прогнозування має бути гнучким, оскільки природа розгалужених соціальних систем є складно організованою та еволюційною. Перевага методу розробки сценаріїв майбутнього в тому, що він дає можливість врахування максимально можливих варіантів подальшого розвитку соціальних систем. Передбачається також корекція сценаріїв

як на етапі створення прогнозу, так і в процесі імплементації результатів прогнозу на соціальні реалії [12, с.13]. Як правило, створюється декілька сценаріїв майбутнього, які корелюють між собою за найбільш суттєвими параметрами. З філософської точки зору, сценарний метод являє собою схематизацію розгалуженого майбутнього, прогнозування здійснюється в полі багатьох потенційних реальностей. Саме тому сценарний метод долає обмеженість лінійної та культурно-цивілізаційної моделей розвитку суспільства. Він, як зазначається, акумулює базу обох концептуальних моделей з метою створення вірогідних прогнозів майбутнього [12, с.14].

В останні десятиріччя надзвичайної популярності на Заході набув так званий метод форсайту. Цей метод виник у 80-х роках ХХ ст. в США, Великої Британії, Франції. Спочатку його використовували в галузі оборонних досліджень та досліджень перспектив безпеки. Виділяють три етапи у розвитку цього методу. На першому етапі метод застосовувався для розробки перспектив науково-технічної сфери. Перша британська програма (1984 р.) визначала форсайт як систематичний засіб оцінки наукових і технологічних досягнень та їх впливу на економічний і соціальний розвиток. На другому етапі метод форсайту застосовувався для досліджень ринку. На третьому, який продовжується сьогодні, форсайт став могутнім інструментом для дослідження соціально-економічної ситуації та її змін в майбутньому [13, с.297].

При проведенні форсайта застосовуються різні інструменти аналізу (іноді – до десяти методів одночасно). Це робота з інформаційними потоками, експертні оцінки, метод Дельфі, SWOT-аналіз, методика фокус-груп або панелей експертів. Визначальними є аналітичні методи, які виявляють зв'язність образів майбутнього й сполучених з ними стратегій. Метод форсайту протистоїть звичайним методам прогнозування і має низку переваг, які вказують на зміни в сучасній практиці передбачення майбутнього. По-перше, форсайт не

орієнтується на однозначне обчислення майбутнього, це варіативне передбачення, своєрідне «зондування» майбутнього. По-друге, форсайт більшою мірою, ніж звичайне прогнозування, спирається на експертні оцінки, має більш широкий формат участі фахівців, має більш високий рівень відкритості, взаємодії, спілкування. По-третє, форсайт принципово незавершений, процесуальний метод, тут має значення не лише результат, а й взаємодія учасників його здійснення. По-четверте, форсайт поєднує розрахунок вірогідного майбутнього та активний вплив на нього. Форсайт розглядає майбутнє в системі людської діяльності, спрямованої на його формування. Він дає орієнтири й стимулює активність [13, с.297]. Найкраще форсайт узгоджується з методом створення сценаріїв, в якому розглядаються різні версії майбутнього, кожна з яких містить в собі «неминуче майбутнє» але не зводиться до нього [14, с.76].

Говорячи про пізнання майбутнього, треба звернути увагу також на екстраполяційні методи, які мають у своїй основі поширення на майбутнє тенденцій, закономірностей, які в минулому й теперішньому вже себе проявили. Метод екстраполяції проявляється в різних формах: пророцтва, утопії, прогнозу [15, с.230]. Екстраполяція, як вважається, може сприяти створенню нового знання у двох основних напрямках: 1) коли з властивостей сукупності (системи) виводяться властивості окремих об'єктів (елементів); 2) коли із властивостей окремих елементів (об'єктів) виводяться властивості цілого [15, с.231-232].

4.

Переходячи до проблеми відносин людини та майбутнього, треба розділити поняття суб'єктивного часу й людського часу. І те, й інше обговорюється у філософії. Втім, треба розуміти відмінності у вживанні цих термінів. Суб'єктивний час і, відповідно, суб'єктивне майбутнє стосується перебігу часу в суб'єктивній реальності. Деякі пост-кантіанські філософські концепції цілкоміто вміщують час (а відтак – і майбутнє) в межі внутрішнього світу людини (свідомості,

розуму, психічної реальності). Говорячи про людський час і людське майбутнє, ми маємо на увазі дещо інше. Це час і майбутнє, в якому перебуває або буде перебувати людина. Це, можна сказати, не час в людині, а людина в часі. Людський час можна оцінювати і як об'єктивний, і як суб'єктивний (в залежності від загального розуміння часу філософом). Людський час, навіть якщо він тече у внутрішньому світі людини, протистоїть часу природних речей і часу соціальних подій і явищ.

Деякі дослідники пропонують термін «антропологічний час» [16]. Особливість його в тому, що лише в антропологічному часі різні його модуси (минуле, теперішнє й майбутнє) здатні взаємодіяти й співіснувати, проявляти себе разом. У цьому контексті майбутнє, як вказується, є тим часовим модусом, який існує лише в свідомості людини [16, с.13].

Можна виділити декілька способів існування майбутнього для людини. По-перше, майбутнє існує для людини як еталонний образ, як те, до чого наближається людина у часі. З майбутнім пов'язані цілі, проекти, наміри людини. По-друге, майбутнє постає як часова дистанція, простір людського життя. Існування в майбутньому дає людині повноту перебування у часі. Майбутнє у цьому сенсі стає продовженням теперішнього і виявляє свою єдність з теперішнім та минулим. По-третє, людина переживає майбутнє емоційно, майбутнє приходить до неї як відчуття того, що може бути й неминуче станеться з людиною, зокрема, відчуття скінченності життя.

Безперечно, людське майбутнє найтісніше пов'язане зі здатністю цілепокладання, проектування власних дій і обставин життя. Існує думка, що для індивідуального буття мета є визначеністю часових відношень протягом всього циклу індивідуальності [17, с.21]. Взаємний перехід часових періодів розгортається в межах відносин і взаємовпливів цілей і засобів життєдіяльності. Тривалість предметних дій, які поєднуються зі здібністю до саморегулювання й самоперевірки, маркує майбутнє. Майбутнє насичується еталонними образами подій, станів, людських

взаємовідношень, реалій соціального й природного середовища.

З певного погляду, саме в індивідуальному бутті позначаються межі тривалості минулого й можливого майбутнього [17, с.22]. В самому циклі індивідуалізації, самореалізації індивідуальності виявляє себе через цілепокладання й смислоутворення спрямованість від минулого до майбутнього. Майбутнє ототожнюється з задоволення потреби й досягненням цільового результату, із завершенням довжини періоду самореалізації й початком нового періоду невизначеності й свободи вибору. Таке проєктивне майбутнє відтворюється в суб'єктивному теперішньому, постає своєрідним модусом теперішнього, майбутнім в теперішньому. Людина потрапляє в майбутнє, не виходячи з теперішнього. Така ситуація має свої небезпечні сторони.

Дослідники констатують тенденцію, яка стає особливістю сприйняття часу більшістю сучасних людей. Йдеться про ставлення до теперішнього як до попереднього етапу перед справжнім життям – майбутнім. Виникає ефект відкладеного життя. Майбутнє у свідомості сучасної людини пов'язане з еталонними уявленнями про дійсне життя, в якому панує гармонія, щастя й добробут. Образ майбутнього висуває на перший план матеріальні й біологічні показники життєвого успіху: комфорт, володіння престижними речами, розваги, збереження молодості. Цілі сучасних людей найчастіше лежать за межами їх внутрішнього світу, вони створюються суспільно прийнятними зразками, а не пошуком власних ідеалів [16, с.19-20]. Така ситуація робить майбутнє людини над-особистісним, чужим людині. Відбувається, можна сказати, відчуження майбутнього, що постає однією з головних проблем сучасної людини.

З іншого боку, майбутнє являє собою межу антропологічного часу, яка відкриває людині простір свободи, дає людині розмаїття можливостей [16, с.15]. Майбутнє постає сферою реалізації можливостей, причому бажання сучасної людини мають скороминущий характер, часто змінюються

на нові. Домінує ідея неперервного розвитку, який охоплює все життя людини. Людина нашої епохи має бути сучасною й успішною, тобто оволодівати найновішими засобами й способами життя. Це й означає не відставати від часу. Така установка породжує раціональне ставлення до часу, за яким в майбутньому вбачається лише те, що має ознаки прогресу. Захоплення новими ідеями, проте, сприяє тому, що теперішнє є цінним для індивіда лише в його відношенні до майбутнього. Очевидно, що майбутнє для людини інформаційного суспільства стає однією з головних цінностей. Саме воно концентрує в собі людські страхи й сподівання, свободу й відповідальність, цілі й смисли людської діяльності [16, с.16].

Дослідники розрізняють три образи майбутнього, які формуються в сучасній людини: апокаліптичний, утопічний та прагматичний [16, с.17]. Апокаліптичний тип мислення породжує страх перед майбутнім, постійне очікування загрози (екологічних катастроф, політичних або економічних криз). Підвищується рівень тривожності, тривожність стає характерною рисою носія апокаліптичної свідомості, негативно впливає на життя людини. Не впевнена в майбутньому людина відчуває страх не лише за себе, а й за своїх ближніх. Тривожність розриває зв'язок людини зі своїм власним внутрішнім світом. Людина не відчуває себе захищеною в своєму соціальному й культурному оточенні, світ стає для неї незрозумілим і чужим [16, с.17]. Для позначення цього явища в сучасній філософській літературі поширений термін «футурофобія» [18, с.53-54]. Інше ставлення до майбутнього демонструє утопічний вид мислення, який можна вважати захисною реакцією на складності сьогодення. Ставлення до майбутнього тут базується на критиці сучасності як наповненої злом і несправедливістю, якій протиставляється ідеальне майбутнє – світ добра, справедливості й щастя. Образ такого майбутнього створює ілюзію можливості досягнення найвищого блага, але, як правило, шляхи досягнення цього найкращого стану не вбачаються. Людина при цьому живе майбутнім і

відривається від теперішнього, що не заважає їй відчувати себе досить гармонійно [16, с.17]. Прагматичний тип мислення утворює свій образ майбутнього, який базується на постійному осмисленні, аналізі наявної ситуації, відпрацюванні варіантів дій за різним перебігом подій. Прагматичний образ майбутнього стимулює людину до мислення й активної діяльності, до виважених оцінок і пошуку розумних рішень [16, с.18].

Має значення також ставлення до майбутнього в аспекті взаємодії і впливу на нього людини. Виділяють декілька типів такого ставлення. Наприклад, так звана аномофілія пов'язана з прагненням звільнити майбутнє від минулого, з вірою в те, що час нескінченний і немає меж у зміні світу, люди з цієї позицією вітають будь-які зміни. Інша позиція – хронізм – є цінуванням самого часу. Хроністи впевнені в минулому а, не в майбутньому, вони намагаються звільнити минуле від майбутнього і негативно ставляться до змін [18, с.53-54].

Оцінюючи в цілому ставлення людини до власного майбутнього, слід відзначити, що образ майбутнього є найважливішим засобом конструювання людської ідентичності. Різні рівні ідентичності особистості можуть мати різну часову спрямованість, орієнтуватись на різні моделі майбутнього. Особиста проекція майбутнього, з іншого боку, реалізує загальний соціальний дискурс майбутнього, який уможливорює висування цілей соціального розвитку [18, с.55].

Необхідність не просто визнання майбутнього як порожнього вмістилища подій, а якісного його наповнення визнається сучасними філософами. Для цього треба подолати звичайний для сучасних людей крайній презентизм, тобто думку про те, що майбутнє у своїх основних рисах подібне до теперішнього і можна просто перенести сучасні реалії на той час, який ще не настав [18, с.53-54].

Висновки.

Головне епістемологічне питання щодо майбутнього – чи підпорядковане майбутнє тим самим закономірностям, що й теперішнє

та минуле? Чи можемо ми пізнати майбутнє, виявивши ці закономірності? І тут розмаїття позицій філософів є досить великим. Можна знайти тих, хто стверджує номологічну автономність майбутнього і, відповідно, неможливість ніякого точного знання про нього (можливість лише припущень). З іншої точки зору, майбутнє цілком доступне для пізнання, оскільки підпорядковане загальним, незмінним законам Всесвіту. Досліджуючи теперішнє й минуле, можна формулювати істинні висловлювання про майбутнє. З більш поміркованого погляду, майбутнє є сферою об'єктивного, такого, що піддається істиннісній оцінці, але все ж таки імовірного знання.

Соціальне майбутнє є, мабуть, найбільш популярним напрямом досліджень і роздумів про майбутнє у філософії. В рамках філософії та соціальних наук сформувалась теорія передбачення майбутнього, якою постає особлива наука – футурологія. Разом з теоретичними засадами футурологія поширилась на практику соціального прогнозування, яка, у свою чергу, дає багатий матеріал для теоретичних узагальнень. У зв'язку з практичною спрямованістю передбачень соціального майбутнього

особлива увага приділяється методам такого передбачення. Розробка й оцінка методів моделювання майбутнього, створення сценаріїв майбутнього, методів форсайту виявила значні можливості, але, водночас, і обмеженість наукових прогнозів щодо суспільства.

Осягаючи майбутнє, філософія, зрозуміло, не може оминати його антропологічний аспект. Антропологія майбутнього базується на очевидній й загальноприйнятій у філософії думці про те, що майбутнє є надзвичайно важливою, визначальною частиною людського буття й внутрішнього світу людини. Філософи розглядають майбутнє людини як еталонний образ, як проект, як відкритий простір людського життя, як джерело футуристичних емоцій і переживань. Констатується, що образ майбутнього є найважливішим засобом конструювання людської ідентичності. Виявляються відмінні види ставлення людини до майбутнього – апокаліптичне, утопічне, прагматичне. Досліджуючи взаємодію особистості з власним майбутнім, філософи намагаються сформулювати оптимальну стратегію людини щодо майбутнього.

Бібліографічні посилання

1. Markosian, N. «Time». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://plato.stanford.edu/>
2. Bardon, A. *A Brief History of the Philosophy of Time*. Oxford: University press, USA, 2013. 200 pp.
3. Шамша, І. В. Небуттєва природа часу: монографія; Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ: Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2015. 253 с.
4. Кушелев, В. А. Философское решение парадокса времени и новая концепция метафизики. *Известия РГПУ им. А.И. Герцена*. 2005, №10. С.151-157.
5. Федчук, Д. А. Вопрос о времени: об онтологической первичности настоящего перед прошлым и будущим. *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология*. 2016, №3. С. 73-82.
6. Логунова, Л. В. Единство вечности и времени: философские аспекты. *Вестник КГПУ им. В.П. Астафьева*. 2015, №2 (32). С.268-271.
7. Артановский, С. Н. Традиция: от прошлого к будущему. *Вестник СПбГУКИ*. 2010, №1. С.6-15.
8. Солопова, О. А. Когнитивно-дискурсивное прогнозирование. *Вестник ЮУрГУ. Серия: Лингвистика*. 2011. №22 (239). С.22-27.
9. Драпогуз, В. П. Основні форми екстраполяції як методу соціального пізнання. *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 96. С. 229-233.
10. Пашенко, О. В. Будущее как модус антропологического времени в контексте современной культуры: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.13. Челябинск, 2016. 22 с.
11. Богомяков, В. Г. Дискурс будущего. *Дискурс-Пи*. 2010. №1-2. С.53-55.

12. Дадченко В.С. Майбутнє як філософська проблема. *Philosophy and political science in the context of modern culture*, 2019, T. 11, №1. С.21-31.

References

1. Markosian, N. "Time". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupu: <https://plato.stanford.edu/>
2. Bardon, A. A Brief History of the Philosophy of Time. Oxford: University press, USA, 2013. 200 pp.
3. Shamsha, I. V. Nebuttyeva priroda chasu: monografiya; Nacz. ped. un-t i m. M. P. Dragomanova. Kiyiv : Vid-vo NPU i m. M. P. Dragomanova, 2015. 253 s.
4. Kushelev, V. A. Filosofskoe reshenie parodoksa vremeni i novaya koncepcziya metafiziki. Izvestiya RGPU im. A.I. Gerczena. 2005, #10. S.151-157.
5. Fedchuk, D. A. Vopros o vremeni: ob ontologicheskoy pervichnosti nastoyashhego pered proshly'm i budushhim. Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya. 2016, #3. S. 73-82.
6. Logunova, L. V. Edinstvo vechnosti i vremeni: filosofskie aspekty. Vestnik KGPU im. V.P. Astaf'eva. 2015, #2 (32). S.268-271.
7. Artanovskij, S. N. Tradicziya: ot proshlogo k budushhemu. Vestnik SPbGUKI. 2010, #1. S.6-15.
8. Solopova, O. A. Kognitivno-diskursivnoe prognozirovanie. Vestnik YuUrGU. Seriya: Lingvistika. 2011. #22 (239). S.22-27.
9. Drapoguz, V. P. Osnovni` formi ekstrapolyaczi`yi yak metodu soczi`al`nogo pi`znannya. Gi`leya: naukovi`y vi`snyk. 2015. Vip. 96. S. 229-233.
10. Pashhenko, O. V. Budushhee kak modus antropologicheskogo vremeni v kontekste sovremennoj kul`tury: avtoreferat dis. ... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.13. Chelyabinsk, 2016. 22 s.
11. Bogomyakov, V. G. Diskurs budushhego. Diskurs-Pi. 2010. #1-2. S.53-55.
12. Daczenko V.S. Majbutnye yak fi`losofs`ka problema. *Philosophy and political science in the context of modern culture*, 2019, T. 11, #1. S.21-31.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 140.8

Юлія Володимирівна Пісна

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

E-mail: ulana88@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-2419>

Received 28 August 2019; revised 19 September 2019; accepted 11 October 2019

DOI: 10.15421/351914

ПРОБЛЕМА КОНФЛІКТУ У ФІЛОСОФІЇ ЕРІХА ФРОММА

Анотація.

Фромівське розуміння конфлікту вирізняється впевненістю у його конструктивних наслідках і користі для суспільного розвитку. Проте така характеристика актуальна лише для істинних конфліктів, на противагу деструктивним, які породжені злоякісною агресією і ведуть до насильства та військових зіткнень. Концепція особистості Е. Фромма базується на розумінні внутрішнього конфлікту біофілії і некрофілії, де перевага того чи іншого визначає сутність людини. Конфлікт не патологія, а хвороба, яку можна вилікувати зниженням рівня агресії людини через творчу самореалізацію і конструктивні зміни. Людство має враховувати наявність такого потужного ресурсу задля викорінення деструктивних конфліктів із суспільної взаємодії.

Ключові слова: конфлікт, агресія, деструктивність, людина, суспільство, соціальний характер, буття, соціальний конфлікт, біофілія, гуманізм, творчість.

Yuliya V. Pisna

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

E-mail: ulana88@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-2419>

A problem of conflict is in philosophy of E. Fromm

Abstract.

The analysis of philosophical works of E. Fromm gives an opportunity to draw conclusion, that principal reason of conflicts is aggression. As a nocifensor aggression is considered the fully normal phenomenon and helps personality to outline own borders, protect and save the individuality. However malignant aggression is sent to murder and violence and characteristic only for a man. She generates social contradictions - exploitation, conflicts, wars. Development of malignant aggression is inherent to those people that is not explained on development and work. They are not involved in the process of production and have a low level of education. The displays of aggression in modern society have a tendency to the increase of their frequency. Analyzing this phenomenon an author marks that aggression has two kinds that substantially differ one from other. Aggression it is possible and follow to overcome to every member of society in to the oneself. Unlike the looks of Z. Freid and K. Lorents, that count aggression in a man natural and insuperable, a philosopher considers that humanistic potential of western society yet not outspent.

Understanding of conflict of E. Fromm is distinguished by a confidence in his structural consequences and benefit for community development. However such description is actual only for veritable conflicts, in a counterbalance destructive that is descendant malignant aggression and conduce to violence and soldiery collisions. Conception of personality of E. Fromm is based on understanding of internal conflict of biophilia and necrophilia, where advantage of that or other determines essence of man. A conflict is not pathology, but illness that can be cured by the decline of level aggressions of man through creative self-realization and structural changes. Humanity must take into account the presence of such powerful resource for the sake of eradication of destructive conflicts from public cooperation.

Keywords: conflict, aggression, destructive, man, society, social character, existence, social conflict, biophilia, humanism, work.

Юлия Владимировна Писная

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

E-mail: ulana88@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3436-2419>

Проблема конфликта в философии Эриха Фромма

Аннотация.

Понимание конфликта Э. Фроммом отличается уверенностью в его конструктивных следствиях и пользе для развития общества. Такая характеристика актуальна только для подлинных конфликтов, в противовес деструктивным, которые порождены злокачественной агрессией, ведут к насилию и военным столкновениям. У философа концепция личности основана на понимании личностного конфликта биофилии и некрофилии, где преобладание той или иной склонности определяет сущность человека. Конфликт не является патологией, а определен Э. Фроммом как болезнь, которую можно излечить путем снижения уровня агрессии человека через творческую самореализацию. Человечеству необходимо учесть наличие такого мощного ресурса дабы искоренить деструктивные конфликты из социального взаимодействия.

Ключевые слова: конфликт, агрессия, деструктивность, человек, общество, социальный характер, бытие, социальный конфликт, биофилия, гуманизм, творчество.

Актуальність дослідження.

Проблема конфлікту досліджується в різних галузях гуманітарного знання. Проте методологія розуміння сутності конфлікту та підходи до вивчення даної теми довгий час формувалися та розвивалися в межах філософії. Лише у XX столітті разом з виникненням окремих дисциплін – соціології, психології, політології та ін. – стає очевидною специфіка конфліктологічних досліджень.

Сучасні теорії конфлікту сформовані на основі західної філософської думки. Витоки філософії конфлікту і сутність основних теоретичних підходів до розуміння даного феномену наявні у працях відомих мислителів, таких як З. Фрейд, Г. Зіммель, Л. Козер, Р. Дарендорф, Е. Фромм, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, К. Лоренц та ін. Всі вони аналізували сутність конфлікту, його розвиток і динаміку, особливості виникнення та можливі наслідки з метою розширення знань про даний феномен та його попередження в суспільстві. Таким чином на заході сформувався певне уявлення про конфлікт, що дало поштовх розвитку конфліктології як науки.

Довгий час радянський простір був зорієнтований на «безконфліктний» розвиток суспільства, що нівелювало актуальність вивчення конфліктологічної проблематики на вітчизняних теренах. У свою чергу

пострадянське суспільство виявилось не готовим до сприйняття конфлікту, як феномену суспільного розвитку. Такий перебіг подій мав переважно деструктивні наслідки як для кожної окремої особистості так і для людства в цілому, адже для вирішення проблеми слід її принаймні усвідомлювати.

Конфлікти пронизують все наше життя яке сповнене єдності протилежних начал, бінарних опозицій та антагонізмів. Стратегія уникнення конфліктів працює до певного часу, а потім провокує ескалацію та рух по колу затримуючи пошук шляхів вирішення суперечності.

Неможливість уникнення конфліктів показує єдиний вірний шлях у даному напрямку – їх ґрунтовне вивчення. Саме філософський підхід дозволяє досягнути і осмислити конфліктність буття, оскільки лише філософія продукує знання про різноманітні аспекти поведінки людини і функціонування суспільства, а також дає можливість методологічно і ґрунтовно аналізувати навколишню дійсність. Філософія дає можливість охопити людину в цілості з її реальністю, не висмикуючи окремі контексти. Це дозволяє глибоко, ґрунтовно і конструктивно аналізувати явище, виявляти закономірності та прогнозувати розгортання подій.

В історії філософської думки мислителі

не завжди однозначно висловлювались на рахунок ролі та значення конфлікту для кожної окремої особи і для суспільства в цілому. З одного боку, підкреслюючи деструктивну роль конфлікту, слід зазначити, що будь-які протиріччя, зіткнення різних інтересів, цілей, прагнень та реалій, порушують стабільність та гармонію системи (як окремої особи, так і суспільства), ведуть до дестабілізації, хаосу. З іншого боку, конфлікт можна розглядати як конструктивні зрушення, що є запорукою розвитку людини і суспільства.

Серед закордонних психологічних досліджень конфлікту у першій половині ХХ ст. слід виокремити психоаналітичний напрям, засновником якого вважають З. Фрейда. Проте фрейдівське розуміння конфлікту наче прирікає людину на вічну боротьбу суперечностей, як в ній самій, так і з її оточенням. У свою чергу Е. Фромм разом з іншими неофрейдистами розширили розуміння природи і поняття конфлікту та спробували включити в нього соціальний контекст. Вивчення конфлікту на основі фромівських робіт є актуальним, оскільки автор надзвичайно влучно описує і пояснює реалії сьогодення та їх можливі руйнівні наслідки для всього людства. Вивчення і розуміння динаміки цих процесів дозволить сформувати уявлення про основну ідею конфлікту сучасності та визначити шляхи руху в напрямку «конфлікт – феномен суспільного розвитку».

Отже, **метою даної статті** є дослідження проблеми конфлікту на основі філософського аналізу робіт Е. Фромма. Мета досягається шляхом постановки і вирішення наступних завдань:

- 1) розкрити вплив ідей З. Фрейда на формування концепції соціального конфлікту Е. Фромма;
- 2) проаналізувати розуміння агресії Е. Фроммом як першопричини конфліктів та окреслити перспективу їх вирішення.

Основна частина.

Розуміння природи конфліктів у філософських текстах ХХ століття значною мірою ґрунтується на психоаналітичних

концепціях уявлення про людину. Психоаналіз презентував людину як таку, що діє не лише під впливом свідомої мети. Відкриття реальності несвідомого належить З. Фрейду і до теперішнього часу має неабиякий вплив на психологічну методологію та практику, на розуміння сутності людського у філософських ідеях і концепціях та на сприйняття людиною самої себе і свого оточення. Сьогодні психоаналіз розуміють і як метод вивчення психічних процесів, і як вчення про несвідому природу людської душі, і як психотерапевтичну практику.

Фрейдівська ідея дослідити людину виключно з точки зору психології, відмовившись від біологічного та відкинувши будь-які спроби провести соціологічні аналогії, дала масив емпіричного матеріалу та можливість удосконалення методологічного підходу. Психодинамічна модель зв'язку психічних процесів дозволила пояснити динаміку впливу бажань і розуму, виховання і природних інстинктів. За допомогою опису свідомих і несвідомих механізмів психіки З. Фрейд створив одну із перших концепцій людської конфліктності. Більшою мірою він аналізував саме внутрішні конфлікти особистості, проте без уваги не залишилися і міжособистісні конфлікти (між батьками та дітьми, між чоловіками та жінками). Отож, за З. Фрейдом протиріччя лежить в самій людській природі. Завжди всередині людини відбувається конфлікт між інстинктивним та культурним, що породжує агресію, яка спрямовується зовні (на суспільство) або на себе.

Е. Фромм – соціальний психолог, філософ, психоаналітик, один із засновників неофрейдизму – піддає критиці ідеї З. Фрейда і розвиває їх. Мислитель вважає, що людина являє собою не лише результат психічних протиріч чи біологічно виправданих інстинктів, вона є і наслідком пристосування до соціальних умов. Тобто, за Е. Фроммом, індивідуальність людини знаходиться під впливом суспільних відносин, що втілюються у соціальному характері. Кожна епоха формує свій соціальний характер. Значна

кількість праць Е. Фромма присвячена аналізу сучасного суспільства і трансформації людини під впливом зміни соціальних обставин. Особливу увагу слід звернути на вивчення конфлікту як соціального явища. Філософ розглядає і намагається пояснити причинно-наслідкові зв'язки конфліктів всіх рівнів.

Е. Фромм акцентує увагу на конструктивних функціях конфлікту. Мислитель вважає, що конфлікт веде до катарсису, просвітлення та являється запорукою розвитку, проте не всі конфлікти є конструктивними. Оскільки людина являє собою єдність двох протилежних прагнень – біофілії і некрофілії, то в кінцевому результаті все залежить від переваги того чи іншого в ній. У випадку якщо людина більшою мірою підвладна перевазі некрофілії вона прагне до володіння і перетворює у мертве все, що стає об'єктом її власності. Людина тією ж мірою спроможна розвивати в собі і любов до життя, яка не може, на думку автора, повністю витіснити некрофілію, але здатна її мінімізувати. Людство має враховувати наявність такого потужного ресурсу задля викорінення деструктивних конфліктів із суспільної взаємодії. Аби розвивати і зрощувати у собі цей ресурс людині слід бути терплячою, дисциплінованою, критично мислити, постійно навчатися, відмовитися від власного нарцисизму та боротися зі своїми сумнівними бажаннями [5, с. 210]. Е. Фромм підкреслює: «Истинные конфликты между двумя людьми, цель которых – не проекция и не прикрытие, конфликты, происходящие на глубинных уровнях внутренней реальности, где они и зарождаются, не деструктивны по своей сути. Они ведут к просветлению, к катарсису, из которого оба партнера выходят более сильными и понимающими» [8, с. 177]. Тобто, істинні конфлікти дійсно конструктивні і є необхідними для оновлення, вони відбуваються стихійно, але їм притаманна повнота і цілісність.

Останнім часом конфліктність в суспільстві посилюється та характеризується своєю деструктивністю. Зростає внутрішня напруга особистості і розвивається внутрішній конфлікт. Людина сприймає себе крізь призму

своїєї затребуваності в системі виробництва і намагається зрощувати у собі такі якості, що допоможуть вигідніше «продати» себе. В той же час вона не прагне бачити себе творчою і різносторонньою особистістю, адже система ринкових відносин не передбачає цього. Е. Фромм підкреслює, що результат творчості (наприклад, картина) має цінність сама по собі. Коли ж на неї встановлюють ціну вона втрачає цінність і ми можемо говорити лише про вартість.

Людина сама для себе окреслює межі, обираючи не справжній спосіб існування в таких ринкових умовах і ставить грати, за якими унеможливорюється реальне і конструктивне життя. Це породжує агресію і нестабільний емоційний стан, що сіє ворожнечу між індивідами. У праці «Анатомія людської деструктивності» Е. Фромм детально досліджує зародження і прояв агресії у людини, як основну передумову конфліктної поведінки. Прояви агресії у сучасному суспільстві мають тенденцію до збільшення їх частоти. Аналізуючи дане явище автор наголошує, що агресія має два види, які суттєво відрізняються один від одного:

1) доброякісна агресія – виникає у ситуаціях загрози життю і спрямована на захист і оборону, активізується завдяки імпульсам, що спрямовуються на втечу або напад (в залежності від ситуації); така агресія має біологічні форми прояву і «згасає» коли зникає загроза; доброякісна агресія притаманна людині і тваринам;

2) злоякісна агресія – це деструктивність і жорстокість, притаманна лише людині, не служить біологічному пристосуванню, не має мети і філогенетичної програми.

Е. Фромм також вказує на три важливі відмінності від тварин у сприйнятті агресії людиною:

1. Людині притаманне прогностичне мислення, тому вона може сформулювати уявлення не тільки про реальну загрозу, а й передбачити її в майбутньому.

2. Особа здатна зробити припущення щодо певної загрози у своїх думках, тобто людині

можна «навіяти» наявність небезпеки, якої насправді немає.

3. Людина здатна сприймати загрозу не лише своїм вітальним цінностям, а й інтересам (патріотизм, визнані нею ідеали, релігійні переконання тощо).

Таким чином, Е. Фромм аналізує низку особливостей людської агресії і приходять до висновку, що вона перевищує тваринну агресивність в декілька разів і має низку специфічних рис, які підкреслюють її небезпечність для нашого технократичного суспільства. Слід зауважити, що на думку мислителя важливим чинником, що впливає на агресивність, є відсутність освіти, через що люди не вмотивовані до нової діяльності і розвитку інтересів. Якщо ж вони не задіяні і на виробництві, то накопичення агресивності зростає не маючи можливості її вивільнення. Так формуються прошарки населення, які можуть використати будь-який привід щоб проявити свою агресію. Це формує підґрунтя для соціальних конфліктів, політичних маніпуляцій та пригнічення одними інших.

Деструктивний характер зорієнтований на агресію, на думку Е. Фромма, - є садизм, тобто бажання одного повністю контролювати іншого. Тобто прояв орієнту на володіння одного іншим є садизмом, побічним ефектом ринкових відносин та не має нічого спільного з буттям, любов'ю, творчістю. Прикладом садизму може бути і тотальний контроль життя дитини батьками [9, с. 159].

Проте мислитель полемізує з К. Лоренцом і З. Фройдом, які надають агресії статус неминучої вродженої якості людини, оскільки тоді людина спрямована або на самогубство, коли агресує на саму себе, або на вбивство інших. Е. Фромм протестує проти такої безнадійної ідеї, яка прирікає людство на агресію, що потрапляє у число інстинктів. Він наголошує на тому, що воля до життя завжди сильніша за інстинкти смерті. Природна агресивність має свої прояви лише за певних обставин і не може бути постійним чинником небезпеки. Більше того, переважання в людині конструктивних, життєздатних установок на творення

знижують ступінь її агресії, що свідчить про безнадійність людини і людського в ній.

Висновки.

Отже, на основі аналізу низки філософських робіт Е. Фромма слід зазначити, що фундаментальною детермінантою конфліктів є агресія. Як захисний механізм агресія вважається цілком нормальним явищем і допомагає особистості окреслити власні кордони, захистити та зберегти свою індивідуальність «Я». Проте злаякісна агресія спрямована на вбивство і насильство (характерна лише для людини), породжує соціальні антагонізми – експлуатацію одними інших та війни. Розвиток злаякісної агресії притаманний таким прошаркам соціуму, які не вмотивовані на саморозвиток і творчість, не задіяні у процесі виробництва та мають низький рівень освіти. Агресію можна і слід долати кожному члену соціуму щоденною кропіткою працею: тренуванням сили волі, розвитком творчості, орієнтиром на «буття» на противагу «володінню». На відміну від поглядів З. Фрейда та К. Лоренца, які вважають агресію в людині природною та нездоланною, філософ вважає, що гуманістичний потенціал західного суспільства не вичерпано. Е. Фромм ставить перед суспільством в цілому, і перед кожною людиною зокрема, глобальне завдання: змінити соціальні умови, що породжують некрофілію і створюють основи для війн та інших соціальних конфліктів. У кожної людини є природний ресурс для зрощення у собі любові до життя, що має стати метою розвитку суспільства в цілому. Конфлікт у теорії Е. Фромма не патологія, а хвороба яку можна вилікувати.

Подальшу дослідницьку перспективу має проведення структурного історико-філософського аналізу феномена конфлікту в історії філософської думки. В перспективі подальшого дослідження конфліктологічної проблематики передбачається розробка програми профілактики соціальних конфліктів на основі філософських ідей західноєвропейських мислителів.

Бібліографічні посилання

1. Дарендорф, Р. Элементы теории социального конфликта. *Социс.* 1994, №5 С. 142-147.
2. Фрейд, З. Введение в психоанализ: Лекции. СПб.: Питер, 2002. 384 с.
3. Фрейд, З. Мы и смерть. *Рязанцев С. Танатология (учение о смерти)*. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. С. 13-25.
4. Фрейд, З. Я и ОНО. З. *Фрейд. Я и оно: Сочинения*. М.: ЭКСМО; Харьков: ФОЛИО, 2002. С. 839-860.
5. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. 315 с.
6. Фромм, Э. Бегство от свободы; общ. Ред. П. Гуревича; пер. с англ. Г Швейника. М.: Флинта; МПСИ; Прогресс, 2006. 248 с.
7. Фромм, Э. Иметь или быть? *Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни*. М.: Айрис-Пресс, 2004. 133 с.
8. Фромм, Э. Искусство любить. СПб.: Азбука-классика, 2005. 189 с.
9. Черепанова, Е. С. Философия конфликта: [учеб. пособие]. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 196 с.

References

1. Darendorf, R. Elementy teorii socialnogo konflikta. *Socis.* 1994, №5 S. 142-147.
2. Frejd, Z. Vvedenie v psihoanaliz: Lekcii. SPb.: Piter, 2002. 384 s.
3. Frejd, Z. My i smert. *Ryazancev S. Tanatologiya (uchenie o smerti)*. SPb.: Vostochno-Evropejskij Institut Psihoanaliza, 1994. S. 13-25.
4. Frejd, Z. Ya i ONO. Z. *Frejd. Ya i ono: Sochineniya*. M.: EKSMO; Harkov: FOLIO, 2002. S. 839-860.
5. Fromm, E. Anatomiya chelovecheskoj destruktivnosti. M.: Respublika, 1994. 315 s.
6. Fromm, E. Begstvo ot svobody; obsh. Red. P. Gurevicha; per. s angl. G Shvejnika. M.: Flinta; MPSI; Progress, 2006. 248 s.
7. Fromm, E. Imet ili byt? *Fromm E. Imet ili byt? Radi lyubvi k zhizni*. M.: Ajris-Press, 2004. 133 s.
8. Fromm, E. Iskustvo lyubit. SPb.: Azbuka-klassika, 2005. 189 s.
9. Cherepanova, E. S. Filosofiya konflikta: [ucheb. posobie]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2016. 196 s.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 231.01

Федір Васильович Стрижачук

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова,

Центр дослідження релігії

вул. Пирогова, 9, 01601, м. Київ, Україна

E-mail: tedandgalina@mail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3644-9382>

Received 31 July 2019; revised 15 August 2019; accepted 24 September 2019

DOI: 10.15421/351915

ТРИНІТАРНЕ БОГОСЛОВ'Я КАРЛА БАРТА

Анотація.

Карл Барт є ініціатором тринітарного Ренесансу у богослов'ї 20-го століття. У своєму тринітаризмі одкровення Барт критикує традиційний термін «особа» і пропонує замінити його терміном «образ буття». В статті аналізується роль кожного «образу буття» в ікономії спасіння і внутрішньому житті Трійці і розкривається зміст концепції «Бог, який любить у свободі».

Ключові слова: християнське богослов'я, Бог, доктрина про Трійцю, Карл Барт, тринітаризм, особа, образ Буття.

F. V. Stryzhachuk

National Pedagogical Dragomanov University, Center of Religious Studies

E-mail: tedandgalina@mail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3644-9382>

The Trinitarian Theology of Karl Barth

Abstract.

Karl Barth initiated the revival of the doctrine of the Trinity in the 20th century. The Swiss theologian made a significant contribution to the development of the doctrine of the Trinity, and reviewed its basic concepts. His theology is Trinitarianism of revelation. His Trinitarian theology is in fact an analysis of the fundamental statement, "God reveals Himself as God," in which God the Father acts as the Author of revelation, God the Son as the objectivity of revelation, and God the Holy Spirit as the subjectivity of revelation. God the Father is the Speaker, God the Son is the Word of the Speaker and the Holy Spirit is the received meaning of the Word.

Conscious of the theological tradition, Barth still abandons the traditional Trinitarian term "person" to refer to the Father, Son, and Spirit, who in his view has too individualistic meaning and prefers the term "image of being." God the Father is the Father, first of all because He is the Father of Jesus Christ. God the Son in the history of incarnation reveals the living God in such a way that He is antecedent in eternity. The incarnation of the Son shows that God can overcome the line between Himself and the created world. God is a partner of man. God has always been a partner - Father for Son and Son for Father. The Holy Spirit is the subjective moment of revelation. The spirit enables the soteriological encounter of man with God and the perception of God's revelation. In his later theological work, Barth links his leading idea of the "rule of God" to God's love. The God of the Trinity means to him "the God who loves in freedom." God's love in freedom determines the eternal existence of God; God in his grace draws people to participate in the Trinitarian life of God. God's love is free; it is not determined by any need. God's love for creation is His absolutely free choice. God loves His Son, in His Son He loves all men, and in men He loves all creation. The love of God in freedom in his grace draws people into the Trinitarian life of God.

Keywords: Christian theology, God, Trinity doctrine, Karl Barth, Trinitarianism, person, way of being.

Федор Васильевич Стрижачук

Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова,

Центр исследования религии

E-mail: tedandgalina@mail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3644-9382>

Тринитарное богословие Карла Барта

Аннотация.

Карл Барт является инициатором тринитарного Ренессанса в богословии 20-го века. В своем тринитаризме откровения Барт критикует традиционный термин «лицо» и предлагает заместить его термином «образ бытия». В статье анализируется роль каждого «образа бытия» в икономии спасения и внутренней жизни Троицы и раскрывается содержание концепции «Бог, который любит в свободе».

Ключевые слова: христианское богословие, Бог, доктрина о Троице, Карл Барт, тринитаризм, лицо, образ бытия.

Постановка проблеми.

Доктрина про Трійцю разом доктриною про боговтілення є основоположною доктриною християнського богослов'я. У 19-му столітті і на початку 20-го, у період домінування протестантського ліберального богослов'я спостерігався занепад тринітарного богослов'я. Карл Барт вважається ініціатором відродження доктрини про Трійцю у богослов'ї 20-го століття. Проте, його тринітаризм одкровення Барта не є просто повторенням традиційної доктрини, швейцарський богослов проблематизує окремі аспекти доктрини про Трійцю і пропонує свої інноваційні концептуальні рішення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Богослов'я Карла Барта описується і аналізується багатьма дослідниками. У російськомовному науковому середовищі богослов'я Барта представлено в монографії Дмитра Бінцаровського Історія сучасного богослов'я: чому може вона нас навчити. На російській мові також є переклад авторитетного дослідження сучасного богослов'я Стенлі Гренца і Роджера Олсона Богослов'я і богослови 20-го століття. Тринітарне богослов'я Карла Барта досліджується і аналізується у роботах В.М. Каркайна, С. Гренца, Л. Д'ю, К. Гантона та ін.

Формулювання цілей статті.

У статті ставляться наступні цілі: (1) Показати роль Карла Барта в тринітарному ренесансі 20-го століття. (2) Зробити аналіз реконцептуалізації терміну «особа» у тринітарному богослов'ї Барта. (3) Зобразити роль кожного «образу буття» у доктрині про

Трійцю. (4) Зробити аналіз концепції «Бог який любить у свободі»

Введення: Карл Барт – богослов 20-го століття.

Історики богослов'я вважають Карла Барта ведучим християнським богословом 20-го століття. Даніель Хардівпевнено заявляє «Карл Барт безсумнівно був найвидатнішою фігурою в пост-реформаційному протестантському богослов'ї, можливо навіть більш впливовою ніж Фрідріх Шлаєрмахер в попередньому столітті, і його вплив поширюється далеко за межі цієї традиції» [12, с. 21]. На протязі всього 20-го століття його популярність та вплив були поза конкуренцією. Німецький богослов Юрген Мольтман говорить: «довгий час у мене було враження, що як неможлива інша філософія після Гегеля, так неможливе інше богослов'я після Барта» [18, с. 126]. Гарі Дорін відмічає, що «Як видатний богослов століття, Карл Барт був єдиною фігурою, з якою всі інші богослови 20-го століття повинні були мати справу» [8, с. 131]. Деякі дослідники називали його «отцем сучасної церкви» і ставили його в ряд самих видатних мислителів християнства [20, с. 13]. По закінченні 20-го століття на початку 21-го популярність богослов'я Барта не згасає, а продовжує стимулювати нові дослідження його богословської спадщини та переклади на інші мови, в тому числі на російську¹.

Заслуги Карла Барта серед християнських богословів полягають не лише в його загальному впливові і популярності, але в його вирішальному внеску в відродження тринітарного богослов'я. Після Шлаєрмахера

¹Свідченням незгасаючої популярності богослов'я Карла Барта може служити переклад і публікація чотирьох томів Церковної Догматики російською мовою видавництвом ББІ в 2007-2015.

та Гегеля у першій половині 20-го століття по обидві сторони Атлантики з'явилися богословські дослідження доктрини про Трійцю. Проте, жодний внесок в відродження доктрини про Трійцю не був таким вагомим. Роберт Дженсон наступним чином оцінює роль Барта у відродженні тринітарного богослов'я: «Буде справедливо сказати, що головним здобутком сучасного богослов'я на екуменічному рівні є відродження і розвиток доктрини про Трійцю. Також буде справедливим заявити, що Барт був ініціатором цього досягнення» [13, с. 47].

Отець, Син і Дух Святий у тринітарному богослов'ї Карла Барта.

Карл Барт розвиває свій тринітаризм одкровення дотримуючись монархічного порядку представлення божественних Осіб: Отець, Син і Дух Святий. Слідуючи цьому порядку, Барт починає кожен раз з повернення до свого пункту орієнтації – божественного саморозкриття в Ісусі Христі. Потім він звертається до відповідних артикулів Нікейського символу віри і розвиває свої аргументи, виходячи з динаміки тринітарного життя вічного Бога.

Перш ніж говорити про Отця, Сина і Святого Духа в тринітарному богослов'ї Карла Барта слід відмітити, що Барт критично відноситься до традиційного терміну «особа», який використовується по відношенню до членів Трійці. Він вважає, що слово «особа» в сучасному мовному вжитку відрізняється від значення цього слова, яке вкладали автори традиційної доктрини про Трійцю. Він переконаний, що Трійця не складається з трьох незалежних автономних самосвідомих «Его». Так розуміють слово «особа» сучасні люди. Тут Барт робить неочікуваний хід, і для означення Отця, Сина і Святого Духа Барт обирає німецький термін *Seinsweise* [14, с. 71]. Буквальний переклад українською – «спосіб буття», якщо орієнтуватися на російський переклад Церковної догматики – «образ буття». В англійських перекладах використовується термін *mode of being*, який відразу викликає асоціації з модалізмом і відповідно звинувачення Барта в модалізмі.

Ми відкладемо дискусію з цього приводу до відповідного підрозділу. Таким чином, для Барта Трійця скоріше є трьома відмінними «образами буття» одного божественного «Я» [15, с. 126-127]. Іншими словами, Барт вважає, що якщо говорити про божественну Особу, у сучасному розумінні слова «особа», то це слово слід приберегти для означення єдності триєдиного Бога [16, с. 158]. Стенлі Гренц пояснює це наступним чином: «Для Барта, Отець, Син і Дух Святий є божественними образами буття, які вічно існують в Богові в абсолютній єдності, однак їх відмінності створюють передумови для Божого одкровення в Ісусі Христі» [10, с. 37]. Проте, Барт не наполягав, що слід зовсім відмовитися від слова «особа», тому що воно допомагає зберегти історичну спадкоємність богословської традиції.

Барт починає розглядати доктрину про Бога з Бога Отця. Він вказує на біблійне свідчення про Ісуса як одкровення Бога. Ісус говорить про себе як про Сина Отця. Цією самоідентифікацією Ісус диференціює себе від Отця. Перебуваючи з Ісусом у Його служінні, смерті і воскресінні, цей Бог стає відомим як Господь життя та смерті – Господь над людським життям. Так як Отець є Творець, то це означає за думкою Барта, що Бог є наш Отець. Барт також додає, що Бог є Отцем не лише тому що Він Творець, а тому що Він є Отець Ісуса Христа. Тринітарне ім'я «Отець» означає, що Він є Автором інших образів буття Трійці, Сина і Духа Святого [3, с. 393].

У центрі тринітарної доктрини Барта стоїть образ Бога Сина. Дискусія про Сина починається з другого аспекту свідчення Ісуса про Бога Отця, а саме з свідчення Ісуса про Свою єдність з Отцем. Цей аспект одкровення вказує на те, як Ісус відкриває Себе відрізняючи Себе від Бога як Свого Отця, що веде до визнання божественності Ісуса як Сина і Господа. Новий Завіт свідчить про Ісуса як того, хто відкриває Отця і приводить до примирення грішне людство з Отцем. Це теж, за думкою Барта, вказує на божественність Сина в Його відмінності від Отця.

Барт вважає, що божественність Ісуса стає

очевидною з динаміки самого одкровення. Він переконаний, що якби Ісус був лише творінням, Він не міг би відкрити Бога, тому що творіння не може стати на місце Бога і виконувати Його функції. Якщо Ісус відкриває Бога, Він Сам має бути Богом [3, с. 406]. Гренц відмічає, що у функції одкровення Отця Сином Барт знаходить другий вид верховенства, який відрізняється від верховенства Бога як Творця [9, с. 44]. Верховенство Сина полягає в тому що Він, перебуваючи в середовищі людського бунту проти Бога, приносить вістку про примирення з Богом до грішних людей. Барт вважає, що ми повинні говорити про другий Образ Буття (Син) відмінний від першого Образу Буття (Отець). Він робить наступний висновок: «Примирення і одкровення не є творінням або продовженням творіння, але скоріше зовсім новим видом діяльності, яка виходить за межі діяльності творіння, таким чином, ми можемо твердити, що Син не є Отець, і в цій діяльності Богом є, не без участі Отця, Син або Слово Отця. Але тому що творіння є онтологічно передумовою і хронологічно передуює примиренню, і примирення є примиренням грішного творіння, ці два моменти ведуть нас до встановлення порядку в концептуалізації божественної реальності: Примиритель слідує за Творцем» [3, с. 413]. Аргументація Барта рухається від одкровення в історії до вічності. Ісус не стає Сином Божим або словом під час події одкровення, Він відкриває себе в цій події, яким Він є поза цією подією. Синівство Ісуса не є обмеженим подією одкровення. Його синівство, як і отцівство Отця є вічним. Одкровення має вічний зміст і вічну чинність. Тут богослов'я Барта відрізняється від сучасних тенденцій говорити про Бога як про «Бога дня нас». Барт переконаний, що «Ісус є Син, або Слово Боже для нас, тому що Він є таким антецедентно у Собі» [3, с. 416]. Хоча Барт визнає, що богослов'я не може проникнути у глибини божественного буття, яке є таємницею, проте, він вважає, що розуміння біблійного образу Ісуса як Сина Божого слід шукати в «автентичній реальності Бога». Аналізуючи фразу Нікейського

символу віри «Народжений, не створений», Барт показує, що народження є дією вищою за дію творіння. Народження є вільною дією любові Бога в Богові, коли Бог є причиною Своєї реальності, коли Бог робить Себе своїм об'єктом. А творіння є дією волі Бога, коли Він є причиною реальності відмінної від Бога [3, с. 433]. Барт також проводить аналогію між промовцем і його словом, слово відрізняється від промовця, проте слово промовця не є відмінним від нього по суті [3, с. 434]. Так само він тлумачить відносини між Отцем і Його Словом.

Стенлі Гренц відмічає, що через усе богослов'я Карла Барта проходить епістемологічно-онтологічна ідея про єдність людського знання про Бога і знання, яке Бог має про Себе [9, с. 46]. Барт говорить: «Слово Боже, в якому Бог відкриває Себе нам є ні чим іншим ніж тим знанням, яким Бог знає Себе» [3, с. 434].

У другій частині четвертого тому Церковної догматики Карл Барт досліджує історію відносин між Ісусом та іншими людьми у христологічній і антропологічній проблематиці дистанції та конфронтації, зустрічі і партнерства [5, с. 342]. У втіленні Бог являється таким як Він є, не замаскований, живий Бог, який знає проблему дистанції, зустрічі і партнерства, тому що Він є Син Отця. Бог тут представлений як Бог, який стає Богом два рази – в Отці і Сині. Втілення Сина доводить, що Бог може подолати рубіж між Собою та створеним людством. Життя Бога зображується як життя у партнерстві. Бог завжди був партнером – Отець для Сина і Син для Отця. Історія Бога – це не історія самотника, це історія пізнання Сина Отцем і Отця Сином: «І Сина не знає ніхто, крім Отця, і Отця не знає ніхто, окрім Сина, та кому Син захоче відкрити». (Від Матвія 11:27). Знання про Бога може бути розкритим лише з середини «божественного кола», коли Син долучає людину до цього знання через одкровення [5, с. 344]. Життя Бога в Його екстеріоризації вже не є чимось чужим для Нього, але є повторенням і підтвердженням того, ким Бог є у Собі. Дистанція, зустріч віч-на-віч, і партнерство

між Богом і світом, насправді, відображають диференціацію між Отцем і Сином [7, с. 192]. Посередництво, комунікація, історія завіту з людством відображають Боже життя у вічності – історію єдності Отця і Сина у Духові Святому. Бог діє і відкриває Себе таким, яким Він є у Собі, доводячи тим самим, що він є Бог любові. Історія відносин між Ісусом Христом і людьми корелюється з історією життя Бога, Його само-одкровенням. Це історія в якій людина стає гідним партнером Бога [5, с. 346].

Проаналізувавши христологію в контексті тринітарних відносин, Барт ставить запитання: «як людина може сповідувати, що «Ісус є Господь!», або по іншому, як homo rassator стає сарах ver bidivini (Як грішна людини стає носієм божественного слова)» [3, с. 456]. Пошук відповіді на це питання приводить Барта до суб'єктивного аспекту одкровення – Духа Святого. Після смерті і воскресіння Христа об'єктивне одкровення завершилось і тепер Дух Святий готує уважного слухача, який готовий приймати сотеріологічне послання [15, с. 128]. В такий спосіб Барт поєднує Христа і Духа в єдиному одкровенні, говорячи про них як об'єктивне і суб'єктивне одкровення в зазначеному порядку [14, с. 70-71]. Коли Бог відривається людині, Дух Святий уможлиблює для людини сприйняття Божого одкровення. Ця діяльність Духа по трансформації людей у слухачів Слова Божого відбувається в церкві, яка є середовищем Божого одкровення для людей. Барт говорить: «Сам Бог стає присутнім для людини не лише зовні, не лише «над людиною», але вже «з середини», «знизу», суб'єктивно» [3, с. 451]. Об'єктивними інструментами, які використовує Дух Божий, щоб донести до нас одкровення є Писання, проповідь, хрещення, Вечеря Господня та ін. Через них Дух Святий веде людей до зустрічі з сотеріологічною силою Бога. Ці інструменти слід завжди оновлювати і адаптувати до часу і ситуації, щоб вони діяли зі свіжістю, ясністю та енергійністю Духа. Досвід внутрішнього преображення людини і здобуття самосвідомості дитяти Божого під дією Духа Божого Барт називає чудом і вказує

на текст Рим. 5:5 «бо любов Божа вилилася в наші серця Святим Духом, даним нам». Прийняття вірою Слова Божого є результатом свободи, яка дарується людям Богом через Духа Святого. Дух Божий є Господом, який діє як Визволитель, звільняючи людину для Бога і конституюючи її дитям Божим. Барт впевнено, без будь яких застережень, проголошує божественність Святого Духа. Він говорить: «Дух Святий є не меншим і не іншим ніж Бог, не меншим за Отця, не меншим за Ісуса, Він є Бог, Бог у повній мірі» [3, с. 459]. Щоб розвинути це положення, Барт приймає західну августіанську концепцію Трійці, яка вважає Духа конкретизацією відношення між Отцем і Сином. Барт розглядає Духа як «спільність», «акт комунікації», «взаємну любов» між Отцем і Сином.

Барт не зміг розвинути доктрину про Святого Духа у всьому об'ємі. Для цієї доктрини був запланований п'ятий том його Церковної догматики. Проте, Барт не встиг завершити четвертий том і не почав роботу над п'ятим томом. По цій причині у нас немає розгорнутого вчення про Святого Духа у Барта. Пізніше Юрген Мольтман буде сприймати цей факт, як знак для свого покликання розвинути доктрину про Духа Святого. Він це здійснив у монографії «Дух Життя» [19].

Бог який любить у свободі.

Дослідники богословського спадку Карла Барта відмічають, що після публікацій першої частини першого тому Церковної догматики в 1936 він дещо скоректував свої богословські позиції. Барт заявляє, що має приділити більшу увагу христологічному аспекту, який впливає з тексту Івана 1:14 «І Слово сталося тілом» [4, с. 50]. МакКормак також зауважує, що Барт переглянув свою позицію на доктрину про обрання [17, с. 462]. Ханс Урс фон Бальтазар також відмічає зміни у методології Барта [1, с. 34-42]. Він переходить від діалектики до аналогії. Це помітно у монографії Барта про Ансельма [2].

У цей період Барт пов'язує верховенство Бога з Його любов'ю. Він говорить про Трійцю, як про Бога який любить у свободі

[6, с. 275]. Колін Гантон тлумачить Барта наступним чином: ««Бог є», для Барта рівняється до «Бог любить»» [11, с. 99]. Так Барт представляє атрибути Бога. Він не залучає до розгляду метафізичні терміни, а звертається до реальності Бога в конкретності події боговтілення [21, с. 87]. Барт пише: «Бог є Тим, хто у Своєму Синові Ісусі Христі любить всіх Своїх дітей, у Своїх дітях усіх людей, і у людях усе творіння. Боже буття є Його любов. Він є Тим, хто любить» [6, с. 351]. Цей аналіз Божої любові закладає підстави для усього подальшого дискурсу про Божу благодать і святість, милість і праведність, терпіння і мудрість. Такий відправний пункт для дискусії про досконалість Бога відриває двері ширшого простору для дискурсу про Отця, Сина і Святого Духа. Триєдиний Бог є любов'ю у часі і у вічності. Бог у Собі антецедентально є любов'ю і Він є ініціатором і творцем спілкування з людьми. Божа любов це дар, вона не базується на потребі, вона є наслідком достатку та переповнення [11, с. 100]. Бог є взаємна любов Отця, Сина і Святого Духа в іманентній Трійці. Бог є вічна любов у свободі у Собі, і цей факт є передумовою для любові до людей. Бог не є лише ідеєю любові, Він є любов'ю в самому Своєму акті існування. Бог любить і в цій дії любові, Він живе.

Концепція Божого буття як буття любові в свободі була розвинута і набула конкретної форми у доктрині про обрання, яка була представлена в другій частині другого тому Церковної догматики. Тут Барт звертається до реформатської доктрини про обрання, проте, витлумачує її в тринітарному і христологічному контексті. Результатом такого переосмислення доктрини про обрання благодаті є «дивовижний обмін» Богом і людиною [21, с. 88]. Обрання благодаті називається у Барта вічним початком усіх шляхів і діл Божих в Ісусі Христі. В Ісусі Христі Бог у своїй вільній благодаті присвячує Себе грішній людині, а грішну людину обирає для Себе. В такий спосіб Бог бере на

Себе осудження людини з усіма її наслідками, і обирає людину для участі в Божій славі [4, с. 94]. Фокусом обрання є Ісус Христос, в якому Бог обирає Себе бути осудженим і відкинутим, а людина обирається для участі в блаженстві божественного життя. Бог у Христі бере на себе людську участь, а людям дарує те, що належить Йому. Божа любов у свободі детермінує вічне буття Бога, Бог у своїй благодаті залучає людей до участі у тринітарному житті Бога. Божа любов є вільною, вона не визначається ніякою необхідністю. Божа любов до творіння є Його абсолютно вільним вибором.

Висновки.

Карл Барт є ініціатором відродження доктрини про Трійцю у 20-му столітті. Його богослов'я є тринітаризмом одкровення. Маючи глибоку пошану до богословської традиції, Барт все ж відмовляється від традиційного тринітарного терміну «особа» для означення Отця, Сина і Духа, який на його думку має занадто індивідуалістичне значення і надає перевагу терміну «образ буття». Бог Отець є Отцем, в першу чергу тому що Він є Отцем Ісуса Христа. Бог Син в історії боговтілення відкриває живого Бога таким яким Він є антецедентально у вічності. Втілення Сина показує, що Бог може подолати рубіж між Собою і створеним світом. Бог є партнером людини. Бог завжди був партнером – Отець для Сина і Син для Отця. Дух Святий є суб'єктивним моментом одкровення. Дух уможливорює сотеріологічну зустріч людини з Богом і сприйняття Божого одкровення.

У пізній період своєї богословської творчості Барт пов'язує свою провідну ідею «верховенство Бога» з Божою любов'ю. Бог Трійця означає для нього «Бог, який любить у свободі». Бог любить Свого Сина, у Своєму Синові любить усіх людей, і у людях любить усе творіння. Божа любов у свободі у своїй благодаті залучає людей у тринітарне життя Бога.

Бібліографічні посилання/References

1. Balthasar, Hans Urs von, и Edward T. Oakes. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. San Francisco: Communio Books, Ignatius Press, 1992.
2. Barth, Karl. *Anselm, Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*. Pittsburgh Reprint Series 2. Pittsburgh: Pickwick Press, 1985.
3. Barth, Karl. *Church Dogmatics 1.1* ed. G.W. Bromiley and T. F. Torrance, trans. G. W. Bromiley, 2nd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
4. Barth, Karl. *Church Dogmatics, 1.2*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
5. Barth, Karl. *Church Dogmatics*, edd. G.W. BROMILEY and T.F. TORRANCE. T. 4.2. Edinburgh: T & T Clark, 1956.
6. Barth, Karl, Geoffrey William Bromiley, и Thomas F. Torrance. *Church Dogmatics*. 2d ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
7. Bourguine, Benoît. «The Christology of Karl Barth». B *Jesus Christ Today. Studies in Christology in Various Contexts. Proceedings of the Académie Internationale des Sciences Religieuses, Oxford 25-29 August 2006 and Princeton 25-30 August 2007*, 179–208. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009.
8. Dorrien, Gary J. *The Barthian revolt in modern theology: theology without weapons*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2000.
9. Grenz, Stanley J. *Rediscovering the triune God: the Trinity in contemporary theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
10. Grenz, Stanley J. *The social God and the relational self: a trinitarian theology of the imago Dei*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2001.
11. Gunton, Colin E., и Paul Brazier. *The Barth Lectures*. T & T Clark Theology. London: T & T Clark, 2007.
12. Hardy, Daniel W. «Karl Barth». B *The modern theologians : an introduction to Christian theology since 1918.— 3rd ed. / edited by David F. Ford with Rachel Muers.*, 819. The Great Theologians. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
13. Jenson, Robert W. «Karl Barth». B *The Modern Theologians: An Introduction To Christian Theology In The Twentieth Century by David F. Ford (Editor)*, 1:772. New York: Blackwell, 1989.
14. Kärkkäinen, Veli-Matti. *The Trinity: Global Perspectives*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007.
15. La Due, William J. *The Trinity guide to the Trinity*. Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2003.
16. Marmion, Declan, и Rik Van Nieuwenhove. *An introduction to the Trinity*. Introduction to religion. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011.
17. McCormack, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936*. Oxford: Oxford. Univ. Press, 1997.
18. Moltmann, Jürgen. *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroad, 1992.
19. Moltmann, Jürgen, и Margaret Kohl. *The spirit of life: a universal affirmation*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2001.
20. Mueller, David L, и Bob E Patterson. *Karl Barth*, 2016.
21. Torrance, Alan. «The Trinity». B *The Cambridge companion to Karl Barth*, ed. John Webster, 72–91. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК: 316.324.7:37]:316.722

Василь Іванович Зінкевич

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

Вул. Івана Франка, 24, Дрогобич, Львівська область, 82100, Україна

E-mail: Zinkevych1971@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>

Received 31 September 2019; revised 16 October 2019; accepted 20 November 2019

DOI: 10.15421/351916

ЦИВІЛІЗАЦІЙНИЙ ПІДХІД ЯК ІНСТРУМЕНТ АНАЛІЗУ СИСТЕМИ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ ОСВІТИ

Анотація

У статті обґрунтовується гіпотеза про те, що сучасні проблеми розбудови освіти ХХІ ст. сучасні філософія освіти і педагогіка вирішити не спроможні, оскільки їх методологічні засоби не здатні це зробити. Тому пропонується звернутися до теорії пізнання основним методом якої «є ідеальне розумове відтворення предмета вивчення у відповідних категоріальних структурах». На цій основі здійснити раціональну реконструкцію предмету дослідження – соціальну систему індустріальної освіти, як найбільш вивчену і реально ще діючу цілісність. Для ефективного відтворення її структурних і функціональних параметрів пропонується звернутися до парадигми «життєвого циклу освітніх систем у контексті цивілізаційного підходу» на основі використання когнітивного аналізу. Її перевага полягає тільки у тому, що даний концепт «схоплює» явище освіти в цілому. Це означає, що явище цивілізаційної освіти вивчається у якості соціального інституту і соціальної системи індустріального суспільства.

При цьому сила когнітивного аналізу полягає у тому, що у якості вихідних одиниць аналізу виступає накопичено світовою спільнотою наукове знання про освіту. Новим є виявлення діалектики суб'єктного та об'єктного виміру когнітивних практик. Це дозволяє проводити дослідження когнітивного виміру еволюції сфери знання на основі системних відносин, які складаються в процесі формування нових проблемних областей. Цей висновок має принципове значення, оскільки є потреба у подальшому дослідити проблему становлення глобальної освіти у горизонті саморозгортання інформаційної цивілізації.

Нова форма життєустрою планетарного світу, ще тільки народжується, тому спрогнозувати саморозгортання і форму системи освіти можна тільки на основі вивчення загальних алгоритмів зміни форм його буття на попередніх етапах. При цьому звертається увага на той факт, що освіта інформаційної цивілізації не виростає з освіти індустріальної доби.

Ключові слова: соціальна система освіти, цивілізація, цивілізаційний підхід, життєвий цикл, зародження, зростання, зрілість, сходження.

Vasyl I. Zinkevich

Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University (Ukraine)

E-mail: Zinkevych1971@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>

Civilization approach as instrument of analysis of the industrial education system

Abstract.

The article substantiates the hypothesis that the modern problems of the development of education in the 21 century, philosophies of education and pedagogy cannot be solved because their methodological tools are not sufficient for it. Therefore, the author proposes to turn to the theory of cognition, the basic method of which is «the perfect mental reproduction of the object of study in the relevant categorical structures». Taking it as the basis, it is necessary to carry out a rational reconstruction of the subject of study – the social system of industrial education, as the most studied and actually still functioning integrity. To effectively reproduce its structural and functional parameters, the author suggests resorting to the paradigm of the «life cycle of educational systems in the context of a civilizational approach» based on the use of cognitive analysis. Its

advantage is only that the concept «grasps» the phenomenon of education as a whole. This means that the phenomenon of civilization education is studied as a social institution and social system of the industrial society.

The power of cognitive analysis lies in the fact that the accumulated scientific knowledge of the world community about education steps forward as the starting point of the analysis. What is new is the revelation of the dialectics of subjective and objective measurement of cognitive practices. This allows us to investigate the cognitive dimension of the evolution of the sphere of knowledge on the basis of systemic relationships that are shaped in the process of forming new problem areas. This conclusion is of fundamental importance as there is a need to further explore the problem of becoming a global education in the horizon of self-unfolding information civilization.

The new form of life of the planetary world is still being born, thus, it is possible to predict the self-unfolding and form of the education system only on the basis of studying the general algorithms for changing the forms of its existence in the previous stages. Attention is drawn to the fact that the formation of information civilization does not grow out of the education of the industrial age.

Keywords: social education system, civilization, civilization approach, life cycle, origin, growth, maturity, ascension.

Василий Иванович Зинкевич

Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко
E-mail: Zinkevych1971@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1004-1685>

**Цивилизационный подход как инструмент анализа
технократического образования**

Аннотация.

В статье обосновывается гипотеза о том, что современные проблемы развития образования XXI века, современная философия образования и педагогика решить не в состоянии, поскольку их методологические средства не способны это сделать. Поэтому предлагается обратиться к теории познания основным методом которой «есть идеальное воспроизведение предмета изучения в соответствующих категориальных структурах». На этой основе осуществить рациональную реконструкцию предмета исследования - социальную систему индустриального образования, как наиболее изученную и реально еще действующую целостность. Для эффективного воспроизводства ее структурных и функциональных параметров предлагается обратиться к парадигме «жизненного цикла образовательных систем в контексте цивилизационного подхода» на основе использования когнитивного анализа. Ее преимущество заключается только в том, что данный концепт «охватывает» явление образования в целом. Это означает, что явление цивилизационного образования изучается в качестве социального института и социальной системы индустриального общества.

При этом сила когнитивного анализа заключается в том, что в качестве исходных единиц анализа выступает накопленное мировым сообществом научное знание об образовании. Новым является выявление диалектики субъектного и объектного измерения когнитивных практик. Это позволяет проводить исследования когнитивного измерения эволюции сферы знания на основе системных отношений, которые складываются в процессе формирования новых проблемных областей. Этот вывод имеет принципиальное значение, поскольку есть потребность в дальнейшем исследовать проблему становления глобального образования в горизонте саморазвертывания информационной цивилизации.

Новая форма жизнеустройства планетарного мира, еще только рождается, поэтому спрогнозировать саморазвертывание и форму системы образования можно только на основе изучения общих алгоритмов изменения форм его бытия на предыдущих этапах. При этом обращается внимание на тот факт, что образование информационной цивилизации не вырастает из образования индустриальной эпохи.

Ключевые слова: социальная система образования, цивилизация, цивилизационный подход, жизненный цикл, зарождение, рост, зрелость, восхождение.

Постановка проблеми.

Значну увагу інтелектуального загалу сучасного світу нині спрямовано на вирішення проблем загальної і професійної освіти. Причина цього кроку полягає у тому, що, з одного боку, сучасне виробництво не отримує підтримки у переході від принципу динамічної рівноваги до принципу сталої рівно важності, що часується з глибин ХХІ ст., а з іншого – молоде покоління, вступаючи у сферу існуючої системи освіти, не має уяви про своє професійне майбутнє.

І це виявляється соціальною гострою проблемою, оскільки вона, з одного боку, торкається мільйонів і мільйонів людей на планеті, а з іншого, – сигналізує про зміну провідної детермінанти планетарного розвитку, що спрямовує нас у сферу превалювання духовного виробництва над матеріальним. Закономірно постало питання про спосіб й засоби її вирішення.

Багаточисельні публікації з приводу стану і перспектив сучасної освіти у наукових журналах педагогів і менеджерів від освіти, що намагаються «угамувати» потік негараздів в освітньому просторі не мають, на жаль, успіху. Це відбувається, з нашого погляду, з однієї тільки причини, - вони усі розробляються на основі алгоритму буття індустріальної цивілізації, інтерпретуються авторами через призму їх власного педагогічного досвіду або помірковано пролонгуються від індустріальної доби у інформаційну.

На наш погляд, ситуація вимагає застосувати принципово інший підхід і інші інструменти, оскільки планетарне людство потрапило у міжцивілізаційний зсув і тому система освіти перелаштовується на основі дії чинників, що притаманні не вузькоспеціалізованому соціальному поділу праці, а більш глибокому за топологією і тому більш потужному за силою впливу поділу соціальної праці. На превеликий жаль, сучасна педагогіка не володіє і тому не оперує такими поняттями, а філософія освіти, що сформувалась і розквітла в останню чверть ХХ ст., також від них далека.

До того ж, у сфері освіти панує хибна, на нашу думку, теза про те, що філософія осві-

ти є, одночасно світоглядом, ідеологією, методологією і теорією освіти і педагогіки. Це далеко не так. Справ стан усугубляється тим, що у більшості публікацій з приводу проблем освіти автори не бачать різниці між соціальним інститутом освіти і соціальною системою освіти. Сучасна педагогічна, а навіть ширше – освітянська практика, цілком має право висунути обвинувачення філософії освіти, що вона, філософська думка, не спонукала теоретиків на її основі розробити якщо не фундаментальну теорію освіти і педагогіки, то хоча б закласти її основи.

Тому ми вимушені виходити з того, що маємо на початок ХХІ ст. Для того, щоб побачити реальний стан сучасної освіти, а тим більше спрогнозувати її майбутнє для промисловців, педагогів і батьків, а головне - для молоді, слід змінити методологічну призму теоретичного аналізу і побачити предметне поле освіти у принципово іншому світлі. Варіантів тут достатньо багато, наприклад, можна розглядати його, освітнє поле, у світлі синергетичного, системного, цивілізаційного, інтервального, геронтологічного, транзитивного, іконічного, лінгвістичного, трансгуманістичного, номадологічного, мультимодального, транскультурного, гендерного та інших підходів.

Мета даної статті полягає в обґрунтуванні цивілізаційного підходу до освоєння проблем сучасної освіти, як головного методологічного підходу на основі якого системно розкриваються не тільки проблеми генезису, зростання, зрілості і занепаду соціальної системи індустріальної освіти, а й з'являється можливість на основі встановлених закономірностей її породження спрогнозувати алгоритм самоорганізації соціального інституту інформаційної доби. Це принципово можливо зробити, як нам здається, на основі її життєвого циклу. Одночасно це й принципово важливо для сприяння планетарній спільноті у швидшому становленню соціальної системи інформаційної освіти.

Зробити це ми маємо за допомогою інструменту філософської рефлексії освіти, що «як конструктивний гносеологічний процес, переслідує низку цілей, серед яких можна ви-

ділити: 1) раціоналізацію універсальї освіти; 2) вироблення строгого понятійного апарату цього соціокультурного феномену; 3) побудова загальної теоретичної моделі освіти, як концептуального синтезу міждисциплінарного знання; 4) пояснення освіти як особливого типу предметної реальності, який за допомогою комунікації формує і модернізує культурні способи опредмечування вироблених наукою знань» [1, с.32].

Далі пояснимо нашу дослідницьку установку на контекст частки «цивілізаційний підхід», що нині набув поширення у сфері вітчизняного пізнання соціального світу і відтиснив на другий план формаційну парадигму.

Його поява пов'язана з практикою вживання терміну «цивілізація». Цивілізація, «будучи призначена для пояснення, розуміння і прогнозування динаміки великих соціокультурних спільнот, найчастіше, адекватно використовується лише вузьким колом фахівців, які розробляють теорію цивілізації (цівілологію) або працюють в рамках предметно орієнтованого знання саме на реальність цивілізації» [2, с.32].

Г.С. Гудожник підкреслює, що категорією «цивілізація» позначається історично певну якість суспільства, що виражається в специфічній суспільно-виробничій технології і відповідній їй культурі» [3, с.36-37]. Аналогічний підхід до визначення поняття «цивілізація» знаходить відображення також в роботах А.С. Гальчинського, Н.Г. [4, с.20]. Саме така предметна орієнтація дослідників й дозволила визріти, сформуватися і увійти в науковий обіг цивілізаційному підходу.

У свою чергу, «цивілізаційний підхід» прийнято асоціювати з цивілізаційною парадигмою вивчення історії, як однієї з концептуальних версій прочитання її, історії, партитури. Але ми маємо право запитати: які вихідні методологічні установки представників цього підходу, не просто тих, хто знаходить новий імпульс після часткового банкрутства істмату з його формаційним баченням історичної реальності, але що є, на думку Ютти Шеррер, ідеологічним дискурсом?» [2, с.10]. Для нас принципово важливо, що цивілізаційний

підхід, як специфічна ідеологія дослідження, дозволяє нам вивчати цивілізацію та її наслідки для соціального світу, як у лінійно-стадіальному, так і у локальному ключі.

Ми тут не маємо наміру вступати у полеміку з приводу співвідношення понять «цивілізаційного» і «формаційного» підходів. Ми тут поділяємо точку зору на їх зміст і різницю, що наводить Б.С.Єрасов. Він вказує на наявність у феномені цивілізації обов'язкового соціокультурного зв'язку, що обумовлює єдність духовного життя планетарної спільноти або її локацій на певній території і іманентною природньою спадкоємністю. У відповідності з цим цивілізація – це «подолання природного та етнічного початків у людському суспільстві», тому вона ототожнюється з громадянським суспільством, у той час як формація відображає «сутнісний соціально-економічний зміст суспільства» [5, с.88]. Це по-перше.

По-друге, це диференціація духовного життя у межах даної спільноти, у відповідності з яким «поняття цивілізації розкриває локальні та конкретні, випадкові та другорядні характеристики суспільства, а формація – його загальнотипологічні властивості» » [5, с.88].

По-третє, це підтримання спадкоємності в існуванні суспільства протягом тривалого часу: формаційний тип розвитку передбачає, за Б.С. Єрасовим, «стадіальність, переривання поступовості та боротьбу протилежностей...», а цивілізаційний тип розвитку передбачає спадкоємність, зберігання та передачу культури, що сприяє регуляції життєдіяльності суспільства та уникнення конфліктів» [5, с.88].

Тож, наш методологічний підхід полягає у тому, що основою для виділення історичної доби для аналізу предмету дослідження нами обрано цивілізаційний критерій. При цьому ми не маємо наміру аналізувати зміст базової категорії «цивілізація», а маємо лише використати її як методологічний засіб, як джерело породження і простір буття освіти. Як ми не налаштовані й на аналіз критеріальної основи для їх виділення, оскільки існує достатньо велика кількість цивілізаційних форм буття світової спільноти. Достатньо ґрунтовно явище цивілізації і його віддзеркалення у тео-

ретичній спадщині розглянуто наприклад, у монографічній праці Д.Є. Мурзи «Восточно христианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность» [6, с.476] або до підручника А.С.Панаріна з філософії історії [7, с.431].

Тому тут ми наведемо лише мінімум необхідної інформації для обґрунтування предмету і граничних меж поля даного дослідження. Наприклад, в «Философском энциклопедическом словаре» наводиться три його значення: 1) синонім культури; 2) рівень або ступінь суспільного розвитку матеріальної і духовної культури; 3) ступінь суспільного розвитку, наступна за варварством [8, с.765]. В цілому тільки Ріккерт вдалося сформулювати програму філософсько-історичної науки, до сих пір не втратила свого значення. Він виділив три напрямки в філософії історії: 1) узагальнення історичного процесу, зведення окремих «історій» в єдину всесвітню історію; 2) відшукування сенсу історії; 3) методологія історичного пізнання [7, с.431].

Якщо звернутися до джерел сучасної «Вікіпедії», то можна прочитати наступне: «Цивілізація (від лат. *civilis* – громадський, державний) – це спосіб життя великої спільноти людей, що посідає певну територію, сповідує свою релігію, розвиває власні культурні традиції й систему цінностей, удосконалює оригінальний комплекс суспільно-економічних відносин. Історично сформована культурна спільність людей характеризується неповторним способом життя. Для нас принципово важливо звернути увагу на зміст явища цивілізації. Як подано у підручнику «Філософія історії» цивілізації - це: «великі, довгостроково існуючі самодостатні спільноти країн і народів, виділених на соціокультурній основі своєрідність яких обумовлено в кінцевому рахунку природними, об'єктивними умовами життя, в тому числі способом виробництва. Ці спільноти в процесі своєї еволюції проходять (тут можна погодитися з А. Тойнбі) стадії виникнення, становлення, розквіту, надлому і розкладання (загибелі). Єдність світової історії виступає як співіснування цих спільнот в просторі і в часі, їх взаємодія і взаємозв'язок.

Виділення цих спільнот становить, отже, першу передумову цивілізаційного підходу до історії в його сучасному розумінні. Друга передумова - розшифровка соціокультурного коду, що забезпечує існування і відтворення спільнот, їх своєрідність і відмінність один від одного. Ключовим поняттям тут є культура в усьому її різноманітті. І тут вже багато що залежить від того, які її аспекти виявляються в центрі уваги. Найчастіше у сучасного прихильника цивілізаційного підходу на перший план виступає духовна культура, вкорінена в народі, або ментальність (менталітет), що розуміється у вузькому сенсі слова, тобто як потаємні пласти суспільної свідомості.

Але нікуди не піти від питання: як і звідки виник цей соціокультурний код? Тут вже без звернення до об'єктивних умов існування спільноти не обійтися. Об'єктивні умови - це і природні (природне середовище), і антропологічні, яка започаткована ще в доісторичну епоху, і соціальні (спосіб, яким люди забезпечували себе життєвими засобами, міжгромадського впливу та ін.) фактори. Таким чином, соціокультурний код є результат взаємодії різноманітних факторів.

Головне тут - процес олюднення, цивілізованості, облагородження самого суб'єкта історії, тобто індивіда і роду *homo sapiens*» [9]. Тож, у самий останній час в середовищі вітчизняних істориків, філософів почастишали спроби якось упорядкувати, привести в деяку логічно вивірену систему існуючі концепції цивілізації. Є навіть пропозиція виділити нову науку під назвою «цивіліографія» [10, с.384].

Цивілізація розвивається за власними законами і характеризується такими параметрами, як геополітичне становище, природні ресурси і господарська діяльність, етнодемографічна ситуація, державний лад і політична система, зовнішня політика, культурно-релігійні здобутки. Саме цивілізаційний підхід дає можливість дослідити конкретний фактичний матеріал, з'ясувати місце і роль окремих країн і народів у регіональній і світовій історії» [11].

Тож, за визначенням багатьох дослідників цивілізація - «це простір, культурна зона, сукупність культурних характеристик і фено-

менів». У багатьох дефініціях саме культура виступає основною ознакою цивілізації. Ми з цим не зовсім погоджуємось, оскільки нова культура є продуктом нової цивілізації. Вона, реалізована культура, завжди виконує консервативну функції, тобто, протистоїть появі нового устрою планетарної спільноти. Так, наприклад, нині ще немає культури інформаційної цивілізації і тому людство тяжко долає «мертву хватку» культури індустріальної доби, у тому числі й у сфері освітянської діяльності. Далі ми вимушені будемо пояснити це більш детально.

Однак загальний розвиток цивілізаційної теорії породило: французьку (просвітницьку), британську (А.Фергюсон, Г.Т.Бокль, Г. Спенсер), німецьку (І.-Г.Гердера, В.фон Гумбольдт) і російську (М.Я.Данилевський, А.Л.Метліцький, К. М. Леонтьєв, В.І.Ламанський, П.А.Сорокін і ін.) її версії.

Навіть Е.Тоффлер, що є автором прозорової праці «Третя хвиля» зазначив, що вона «опирається на тверде підґрунтя й на те, що можна назвати напівсистематизованою моделлю цивілізації та наших зв'язків з нею» [11, с.15].

Настав час перейти до відтворення змісту систем освіти, що виникли на попередніх етапах цивілізаційного розвитку планетарної спільноти. Це нам необхідно зробити для того, щоб переконатися, що: по-перше, система освіти є рукотворним продуктом, а значить вона визрівала протягом певного часу; по-друге, нам треба напрацювати тактику дослідження проблемного поля – це буде дослідження життєвого циклу найбільш зрілої системи освіти чи ми будемо шукати відповідні фрагменти в усіх видах цивілізаційного поступу світової спільноти.

Тож, для того, щоб виявити зміст і форми буття освіти у структурі цивілізацій ми зупиняємось на виділенні таких етапів або видів цивілізаційного устрою планетарного соціального світу: працивілізація, аграрна, індустріальна (технократична), інформаційна, інтелектуальна, космічна. [12, с.220].

Це означає, що ми виходимо з того, що слід виділяти працивілізацію, що мало пов'язана

з системами освіти, але була предтечею виникнення освіти як системи. Скоріше над усе валідними робочими моделями тут мають стати аграрна, технократична і інформаційна цивілізації. Інтелектуальна цивілізація, що є більш зрілою формою життєустрою планетарної спільноти, але вона скоріше за усе мати систему освіти у такому вигляді як ми її сьогодні собі уявляємо, не буде.

Для цього звернемося до праці К.Корсака, який ще у 2002 році у журналі «Рідна школа» подав розгорнуту характеристику явища освіти у дискурсі доаграрного, аграрного, індустріального і інформаційного суспільств[13, с.7]. Вона нараховує 12 чинників, що оцінюються дослідником у кожному окремому типі суспільства. Наведену порівняння співставлення властивостей суспільства і освіти з наукою можна зустріти також у монографії В.Огнев'юка «Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку»[14, с.380].

З вищерозглянутого матеріалу стає очевидним, що для відтворення процесу становлення освіти інформаційної доби найбільш корисним є використати закономірності самопородження і саморозгортання і розвитку соціальної системи індустріальної цивілізації, оскільки, по – перше, вона є найбільш зрілою; по-друге, - її життєвий цикл легко відтворити на основі того матеріалу яким володіє планетарна спільнота; по-третє, ми сьогодні є безпосередніми учасниками і свідками четвертого заключного етапу коли вона сходить з планетарної арени.

Отже, цивілізаційного підхід до дослідження явища освіти вимагає розмежувати планетарний культурно-історичний процес на певні етапи яким має відповідати свій тип системи освіти. Додатково треба, як виявляється, розглянути періодизацію і класифікацію цивілізаційного поступу планетарної спільноти, оскільки однозначного погляду дослідників на класифікацію цивілізаційного поступу планетарної спільноти немає.

У якості головного висновку з вищенаведеного матеріалу зазначимо, що для цілісного відтворення життєвого циклу соціальної системи індустріальної освіти цілком валід-

ний саме цивілізаційний підхід, що системно охоплює явище індустріальної освіти і тому може сприяти теоретичному відтворенню алгоритму саморозгортання освіти інформаційної доби в цілому і конкретно її першого етапу

– етапу само породження соціальної системи інформаційної доби, оскільки соціальний світ має циклічну природу і сталі закономірності функціонування і розвитку.

Бібліографічні посилання

1. Пунченко, О.П. Образование в системе философских ценностей: Монография /О.П.Пунченко, Н.О. Пунченко. Одесса.: Печатный дом, 2010. 506 с.
2. Ютти, Шеррер. Цивилизация: от локального к глобальному Граду: Монография. Донецк: ДонНТУ, УНИТЕХ, 2008. 236 с.
3. Гудожник, Г.С. Цивилизация: развитие и современность. *Вопросы философии*. 1986, № 3 С. 36-37.
4. Гальчинський, А. С. Становлення суспільства постформаційної цивілізації: Навч. осібник / А.С. Гальчинський. К.: Вища школа, 1993. 544 с.
5. Ерасов, Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (Очерки общей теории). М.: Наука. Гл. ред. Восточной литературы, 1990. С.88.
6. Мурза, Д.Е. Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность. Донецк: Вебер, 2009. 476 с.
7. Философия истории: Учеб. для студентов вузов, обучающихся по гуманит. спец. и направлениям / А.С. Панарин, И.А. Василенко, Е.А. Карцев и др.; Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 431 с.
8. Философский энциклопедический словарь. М.: 1983, С. 765.
9. Цивілізаційний підхід [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki>.
10. Черняк, Е.Б. Цивилиография. М., 1996. 384с.
11. Тоффлер, Елвін. Третья Хвиля / 3 англ. пер. А. Євса. К.: Вид. дім «Всесвіт», 2000. С. 15.
12. Бех, В.П. На порозі сингулярності: планетарна спільнота у вирі Всесвіту. Монографія В.П. Бех, Ю.В. Бех; Мін-во освіти і науки України; Нац. пед. ун-т імені М.П.Драгоманова. К.: МП Леся, 2014. 220 с.
13. Корсак, К. Освіта і суспільство – дороговкази розвитку. *Рідна школа*. 2002, №5. С.7.
14. Огнев'юк, В. Освіта в системі цінностей сталого людського розвитку. К., 2003. 448с.

References

1. Punchenko, O.P. Obrazovanie v sisteme filosofskih cennostej: Monografiya /O.P.Punchenko, N.O. Punchenko. Odessa.: Pechatnyj dom, 2010. 506 s.
2. Yutti, Sherrer. Civilizaciya: ot lokalnogo k globalnomu Gradu: Monografiya. Doneck: DonNTU, UNITEH, 2008. 236 s.
3. Gudozhnik, G.S. Civilizaciya: razvitie i sovremennost. *Voprosy filosofii*. 1986, № 3 S. 36-37.
4. Galchinskij, A. S. Stanovlennya suspilstva postformacijnoyi civilizaciyi: Navch. osibnik /A.S. Galchinskij. K.: Visha shkola, 1993. 544 s.
5. Erasov, B.S. Kultura, religiya i civilizaciya na Vostoke (Ocherki obshej teorii). M.: Nauka. Gl. red. Vostochnoj literatury, 1990. S.88.
6. Murza, D.E. Vostochnohristianskaya civilizaciya: sociokulturnoe ustroenie i identichnost. Doneck: Veber, 2009. 476 s.
7. Filosofiya istorii: Ucheb. dlya studentov vuzov, obuchayushihsy po gumanit. spec. i napravleniyam / A.S. Panarin, I.A. Vasilenko, E.A. Karcev i dr.; Pod red. A.S. Panarina. M.: Gardariki, 1999. 431 s.
8. Filosofskij enciklopedicheskij slovar. M.: 1983, S. 765.
9. Civilizacijnij pidhid. Rezhim dostupu: <https://uk.wikipedia.org/wiki>.
10. Chernyak, E.B. Civiliografiya. M., 1996. 384s.
11. Toffler, Elvin. Tretya Hvilya / 3 angl. per. A. Yevsa. K.: Vid. dim «Vsesvit», 2000. S. 15.
12. Beh, V.P. Na porozi singulyarnosti: planetarna spilnota u viri Vsesvitu. Monografiya V.P. Beh, Yu.V. Beh; Min-vo osviti i nauki Ukrayini; Nac. ped. un-t imeni M.P.Dragomanova. K.: MP Lesya, 2014. 220 s.
13. Korsak, K. Osvita i suspilstvo – dorogovkazi rozvitku. *Ridna shkola*. 2002, №5. S.7.
14. Ognev'yuk, V. Osvita v sistemi cinnostej stalogo lyudskogo rozvitku. K., 2003. 448s.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК (091) 321.7: 304.4

Світлана Геннадіївна Карпова

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000 Україна

E-mail: svet.univ@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9184-2179>

Received 13 September 2019; revised 25 October 2019; accepted 22 November 2019

DOI: 10.15421/351917

**КРИЗОВІ ДИСКУРСИ ЛІБЕРАЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД ТА
УКРАЇНСЬКІ ПЕРСПЕКТИВИ (ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ)**

Анотація.

Виокремлено кризові дискурси ліберальної демократії: симулятивний, екзистенційний, аксіологічний. Симулякр ліберальної демократії ще більше розмиває та знесилює соціально-політичну реальність та поступово відбувається деструкція соціальної та історичної пам'яті. Криза ліберальної демократії набуває екзистенційного забарвлення через її однозначний та безумовний соціальний статус. Суспільство тут лише «зачиняє пастку», з одного боку, надаючи громадянину відчуття важливості для держави, а з іншого – зводячи нанівець можливість для людини об'єктивного сенсу та конкретного визначення на рівні громадянського існування. Криза ліберальної демократії з одного боку конститує деформацію ціннісних орієнтирів людини та суспільства, а з іншого – надає можливість трансформації ціннісних векторів задля подолання кризи.

Ключові слова: екзистенційна криза, Європа, кризові дискурси, ліберальна демократія, симулякр, цінності, сучасна Україна.

Svetlana G. Karpova

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

E-mail: svet.univ@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9184-2179>

**Crisis discourses of liberal democracy: European experience and
Ukrainian perspectives (philosophical reflections)**

Abstract.

Ukrainian society has experienced three overarching structural crises over the past hundred years: the Revolution of 1917 – 1920, the restructuring of the late 1980s – early 1990s, and the events of 2013–2014. All these developments led to the destruction of the foundations for the formation of liberal democracy and further deepened the tendencies towards authoritarianism.

European crises of liberal democracy in the twentieth century were called so by external factors, and the current crisis is directly related to the internal development of liberal democracy. The crisis of liberal democracy is deepening and acquiring the character of J. Baudrillard's simulacrum. The simulacrum of liberal democracy is further eroding and weakening the socio-political reality and the social and historical memory is gradually being destroyed. Liberal democracy as a «simulacrum» renders impossible reality and exists in hyperreality.

In general, we can mark the following crisis discourses of liberal democracy: simulative, existential, axiological. The crisis of liberal democracy is indeed becoming existential because of its unambiguous and unconditional social status. Society here only «closes the trap», on the one hand, giving the citizen a sense of importance to the state, and on the other hand – nullifying the possibility for the person of objective meaning and particular definition at the level of civic existence.

The crisis of liberalism leads to the need of criticism and transformation of methodology, so today there is a need to actively introduce a culture of critical thinking. Having a critical mindset by the most members of society can help produce a kind of «anti-crisis vaccine» and prevent both the crisis of liberal democracy and others. All this can help transform even the values of society. Thus, the crisis of liberal democracy, on the one hand, confirms a deformation of the values of human and society's landmarks, and on the other hand, it enables

the transformation of value vectors in order to overcome the crisis.

Keywords: *the existential crisis, Europe, the crisis discourses, liberal democracy, simulacrum, values, modern Ukraine.*

Светлана Геннадиевна Карпова

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

E-mail: svet.univ@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9184-2179>

**Кризисные дискурсы либеральной демократии: европейский опыт и украинские перспективы
(философские размышления)**

Аннотация.

Выделены кризисные дискурсы либеральной демократии: симулятивный, экзистенциальный, аксиологический. Симулякр либеральной демократии еще больше размывает и ослабляет социально-политическую реальность и постепенно происходит деструкция социальной и исторической памяти. Кризис либеральной демократии приобретает экзистенциальную окраску из-за ее однозначного социального статуса. Общество здесь только «захлопывает ловушку», с одной стороны, предоставляя гражданину ощущение важности для государства, а с другой – сводя на нет возможность для человека объективного смысла и конкретного определения на уровне гражданского существования. Кризис либеральной демократии с одной стороны конституирует деформацию ценностных ориентиров человека и общества, а с другой – предоставляет возможность трансформации ценностных векторов для преодоления кризиса.

Ключевые слова: экзистенциальный кризис, Европа, кризисные дискурсы, либеральная демократия, симулякр, ценности, современная Украина.

Постановка проблеми. У сучасному світі постійно зростають масштаби негативних явищ і процесів. Тому серед ключових понять, які формують мову засобів масової інформації, політико-економічний дискурс і академічні дебати, поняття «криза» займає першорядне місце. Термін «криза» застосовується до величезного розмаїття областей: від нескінченних жахів, пов'язаних з «глобальною економічною кризою», до опису зон війни які «роздираються кризою», до характеристик професіоналів як «кризових експертів», а також посилення на урядових «кризових менеджерів». Частота, з якою використовується слово, не означає ясності сенсу і не вказує на історичну та теоретичну точність. Фактично, широкий діапазон застосувань робить його невизначеним: через те, що він вказує на звичайні альтернативи і незворотні рішення, він прийняв невизначені конотації, що можна розглядати як ознаку того, що сьогоднішня історична епоха глибоко відзначена нестабільністю і відсутністю розуміння, куди далі рухатися і що очікує європейську культуру в близькій і далекій перспективі.

Україна, як і інші пострадянські республі-

ки, переживає глибокі соціокультурні трансформації, головною метою яких декларується побудова ліберальної демократії. За взірць прийняті ліберальні демократії Європейського союзу, але вони самі переживають глибоку кризу, тому просте копіювання європейських взірців може привести не до побудови громадянського суспільства в Україні, а до накопичення кризових явищ, що ми можемо спостерігати сьогодні.

Так, метою цієї статті буде філософське дослідження кризових дискурсів ліберальної демократії в контексті сучасних соціокультурних трансформацій. Мета, відповідно, буде реалізована через постановку та вирішення таких завдань: 1) дослідити окремі аспекти кризи європейської та української ліберальної демократії; 2) позначити кризові дискурси ліберальної демократії (екзистенційний, симулятивний, аксіологічний).

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Кризові дискурси зазначеної теми статті представлені як на рівні міждисциплінарних так і вузькоспеціальних досліджень. Так, міжнародна наукова конференція «Криза та оновлення в історії політичної думки», що про-

йшла 11–13 жовтня 2017 року в Гайдельберзі (Німеччина) зафіксувала, що поняття «криза» стало ключовим у сучасному соціально-політичному і правовому дискурсі, тому що ліберальна демократія знаходиться у кризовому положенні. В тому числі констатується криза громадянського суспільства і усіх його складових частин [11]. В наступні два роки європейськими інтелектуалами було опубліковано декілька монографій, у яких аналізувалися особливості сучасної кризи ліберальної демократії та сьогочасного громадянського суспільства, і можливі шляхи подолання цієї кризи, а також подальші перспективи розвитку європейської цивілізації [14;10;12]. На пострадянському просторі дослідженням цієї теми активно займаються в межах діяльності міждисциплінарної експертної групи «Європейський діалог», що актуалізується в постійних дискусіях, семінарах, публікаціях та дебатах. Так, активна теоретично-практична робота цієї експертної групи синтезується в межах виданої нещодавно, в 2019 р., колективної праці – «Лібералізм в ХХІ ст.: Сучасні виклики свободи та нові ліберальні відповіді» [4], де аналізуються як вузькоспеціальні соціально-політичні аспекти, так і міждисциплінарні та соціально-філософські, релігійно-навччі, культурологічні, етичні та ін. дискурси ліберальної демократії та її (не)можливої кризи. Лібералізм та релігія, криза лібералізму, ліберальна демократія та культурологічний дискурс, лібералізм – свобода – віртуальна реальність та ін., – все це лише частина тих мисленевих конструктів, що були окреслені в межах даної колективної праці.

Політологічні дослідження ліберальної демократії в українському науковому просторі здійснюються на рівні поодиноких статей та дисертаційних досліджень. Так, наприклад, дослідниця І. Головка звертає увагу на «базові детермінанти формування ліберально-демократичних процесів у трансформаційних суспільствах» [3].

Що стосується вузькоспеціальних історико-філософських досліджень позначеної теми, то тут актуальними є дослідження Т. Сидоріної в монографії «Парадокси кризової

свідомості» [7], де окремий розділ – «Криза суспільства – криза влади» присвячений дослідженню кризових дискурсів К. Поппера, Е. Муньє, Ф. Хайека та Е. Юнгера. Так, дослідниця фіксує важливу, на нашу думку, особливість рефлексії ліберальних соціальних теоретиків та філософів минулого століття в наступному: «Основну причину негараздів, які спіткали Європу ХХ ст., вони бачили саме в забутті та відмові від класичних принципів лібералізму, що були заповідані Дж. Локком, Д. Юмом, А. Смітом, Дж. Ст. Міллем та іншими захисниками правової держави, автономії особистості та вільної економічної діяльності» [7, с.142].

В той же час, незважаючи на безумовну глибину досліджень, в яких останнім часом було започатковано розв’язання проблеми, що є наріжною в цій статті, залишаються дискурси, які ще не в повній мірі розкриті та проаналізовані. Так, наприклад, більш детального аналізу потребує ліберальна демократія в дискурсі екзистенційної кризи, а також в історичному контексті. Крім того, більшість досліджень представляють ліберальну демократію в європейському досвіді, або ж пострадянському. Майже немає розвідок, які б демонстрували саме українські соціально-політичні, філософські та міждисциплінарні перспективи ліберальної демократії, наявність тут кризи та можливість подолання.

Виклад основного матеріалу дослідження. Криза ліберальної демократії набуває екзистенційного забарвлення через декілька суттєвих дискурсів. Зокрема, враховуючи її однозначний та безумовний соціальний статус, суспільство тут лише «зачиняє пастку», з одного боку, надаючи громадянину відчуття важливості для держави, а з іншого – зводячи нанівець можливість для людини об’єктивного сенсу та конкретного визначення на рівні громадянської екзистенції. Ю. Габермас в лекції «Філософський спор навколо ідеї демократії» позначав, що «Ліберали починають з того, що інституціоналізують в правовому відношенні рівні свободи для всіх і розуміють ці свободи як суб’єктивні права. Для них права людини мають нормативний пріоритет пе-

ред демократією» [8, с.34]. Умовна екзистенція людини в межах ліберальної демократії загострює та певним чином унеможлиблює її повноцінне існування, феноменологічне переживання та єдине «со-буття». Свідомий вибір власного існування в межах суспільства, а також ціннісна компонента, не допомагають в повній мірі визначенню топоса конкретного громадянина. Крім того, тут приєднуються ще один дискурс – історичний, враховувати який стає вкрай необхідною умовою, особливо коли розглядається досвід (і тут ми маємо на увазі в першу чергу минуле) та перспективи (майбутнє). Людина опиняється поза межами власного існування і це лише загострює кризу, роблячи уповільненим вирішення інтерсуб'єктивного. Однак, необхідність розв'язання вузла протиріч призводить до повторного занурення у прірву історичного дискурсу в соціально-політичному топісі. Дійсно, «... суперечливість проблем, з якими стикається суспільство при вирішенні кризової ситуації: з одного боку, воно не може собі дозволити буття поза історичним контекстом, повністю забувши і відкинувши своє минуле, з іншого боку, механізм традиції, що забезпечує безконфліктне перетікання минулого в майбутнє, працює в спокійні, а тому нормальні часи, дає очевидні збої в період криз, коли творення майбутнього пов'язано з тією або іншою формою заперечення минулого» [9, с.241]. Так, екзистенційна криза ліберальної демократії конститується та деконструється через контекст. Певним чином це допомагає вийти на шлях вирішення проблеми, а з іншого боку зафіксувати неможливість її вирішення. Потенціальним рішенням тут стає позиція «на межі» яка «спрацьовує» в більшості кризових дискурсів: «Мабуть, для ефективного подолання кризи необхідно зберегти історичний контекст, не допустити повного розриву традиції, але при цьому забезпечити суверенітет майбутнього, надавши творчому духу свободу вибору і поле для маневру» [9, с.241].

В Україні криза ліберальної демократії має особливу глибину і значно відрізняється від кризових проявів у тих же країнах Європейського Союзу. Українське суспільство за

останні сто років пережило три всеохоплюючі структурні кризи: революцію 1917 – 1920 року, перебудову кінця 1980-х – початку 1990-х років, та події 2013 – 2014 року. Всі ці події були, з одного боку, проявом гострої кризи ідеї ліберальної демократії в Україні, а з іншого боку вони призводили до руйнування основ для формування ліберальної демократії і ще більше поглиблювали тенденції до авторитаризму. Щоправда український досвід не є загальнообов'язковим, як показують практики Західної Європи, процес входження у кризу не обов'язково може призвести до деградації і занепаду. Так, наприклад, західноєвропейська інтелектуальна традиція пропонує не агресивні шляхи вирішення кризових станів соціальної взаємодії, з орієнтацією на більш творчий, філософський підхід. К. Поппер свого часу позначав, що «...роль мислення полягає в тому, щоб проводити революції шляхом критичних суперечок, а не за допомогою насильства і воєн, що велика традиція західного раціоналізму – це битва словами, а не мечами. Саме тому наша західна цивілізація є, по суті, плюралістичною і саме тому монолітне соціальне становище означає смерть свободи – свободи думки, свободи пошуку істини, а разом із цим раціональності і гідності людини» [6, с.461]. Дійсно, криза лібералізму призводить до необхідності критицизму та трансформації методології до вирішення проблем задля майбутнього, тому сьогодні виникає необхідність активного впровадження культури критичного мислення. Ця культура може бути забезпечена в освітньому процесі завдяки активному використанню гуманітарних дисциплін, а не їх поступовому виведенню з процесу, що, на жаль, зараз можна спостерігати на всіх рівнях освіти. В межах українських реалій можливо б більш позитивним вирішенням було використання цього підходу, а не деструктивних рішень. З одного боку, можна погодитися з думкою К.Поппера, що «... Певний ступінь контролю з боку держави в освіті, приміром, потрібен для захисту молоді від зневаги, яка може завадити юним захистити свою свободу, а держава повинна стежити за вільним доступом для кожного до всіх освіт-

ніх установ. Але занадто суворий контроль з боку держави за освітою створює смертельну небезпеку для свободи...[5, с.130]. В той же час, якщо ми аналізуємо пострадянське суспільство, то ця небезпека може постійно пульсувати в соціальному дискурсі, тому що часто ті компетентності, які на рівні освіти мали би змогу набуті учні, студенти та ін., пов'язані з набуттям та формуванням навичок критичного мислення, нівелюються і поступово зводяться нанівець, разом з соціально-гуманітарними дисциплінами, які постійно скорочують. Наявність критичного мислення у більшості членів суспільства може допомогти виробляти своєрідні «антикризові вакцини» та попереджати як кризу ліберальної демократії, економічну та екзистенційну кризу та ін. Все вищезазначене, в свою чергу, може допомогти трансформувати навіть ціннісні орієнтири суспільства. Певним чином ця трансформація стає необхідною в умовах сучасного «суспільства споживання» (як європейського, так і українського), тому що аксіологічний кризовий дискурс ліберальної демократії стає одним із наріжних. Тут необхідно звернути увагу на загальну деструкцію аксіологічного фундаменту суспільства та локальну трансформацію ціннісних орієнтирів людини. Так, криза ліберальної демократії з одного боку конститує деформацію ціннісних орієнтирів людини та суспільства, а з іншого – надає можливість трансформації ціннісних векторів задля подолання кризи. В межах ліберальної демократії наразі може бути реалізована дискусія щодо повернення вищих духовних цінностей людини спочатку хоча б на рівні з цінностями споживчими, а потім (завдяки діяльності інтелектуальних еліт) і до поступового заміщення інструментальних, споживчих цінностей вищими.

Повернемося до історичного дискурсу та позначимо, що за останні 100 років модель ліберальної демократії продемонструвала свою живучість і здатність адекватно пристосовуватися до постійних соціокультурних змін в пов'язаних із ними викликів. За свою історію ліберальна демократія вже пережила дві системні кризи, які були пов'язані, спочат-

ку, із соціалістичною альтернативою, а трохи пізніше із фашистською альтернативою суспільного розвитку.

Соціалістична або комуністична альтернатива суспільного розвитку заперечувала основний принцип лібералізму – це право людини на приватну власність. Згідно із вченням лібералізму саме загаль людей, які мають приватну власність, мусить бути основою справедливого суспільства. Комуністична альтернатива культурного розвитку передбачала, що основою держави повинні бути люди без приватної власності, а ліквідація ринкових відносин стане запорукою соціальної справедливості. Революція в Росії 1917 року, соціалістичні рухи по всьому світу і утвердження комуністичної моделі організації суспільства в багатьох країнах світу у другій половині ХХ ст. змусили інтегрувати в ліберальну модель ідею соціальної справедливості і відмовитися від абсолютизації ідеї вільного ринку, адже без втручання держави в економічні процеси неможливо було б домогтися перерозподілу матеріальних благ, задля загального процвітання. Однак ця криза була подолана і наразі ліберальна демократія являє собою певний синтез ідеї вільних ринкових відносин та ідеї соціальної справедливості для всіх, а не тільки приватних власників. В той же час соціалістична система в Європі, опорою якої був Радянський Союз, була зруйнована, а радикальні європейські соціалістичні рухи першої половини ХХ ст. еволюціонували в демократичних лівих, які самі стали опорою сучасної ліберальної демократії.

Авторитарна фашистська альтернатива визнавала ліберальну ідею про суспільний договір між державною владою і людьми, що були наділені приватною власністю. Однак фашистська альтернатива не визнавала права окремої особистості, навіть право людини на життя ставилося під сумнів. Ідея пригнічення особистості заради процвітання держави виявилась на причуд привабливою для жителів Європи у 1930-ті роки. Однак схильність до екстремального насилля призвела до краху авторитарних систем. Процес подолання кризових явищ, викликаних Другою світовою

війною призвів до утвердження ідеї загальнолюдських цінностей, прав і свобод людини, не залежно від раси, національності, релігії і т.д., як однієї із основоположних ідей сучасної ліберальної демократії.

Після краху радянської системи переважна більшість інтелектуалів вважала, що ліберальна демократія остаточно перемогла своїх ворогів і опонентів, а системна криза ліберальної демократії просто неможлива. Саме ці настрої обумовили народження теорії Ф. Фукуями про кінець історії. Однак сьогодні цей оптимізм залишився у минулому. Думки про те, що настав кінець ліберальної демократії, принаймні у відомих нам формах, все гучніше лунають серед європейських інтелектуалів. Оптимістичний погляд у майбутнє було витіснено вірою в то, що кращі часи позаду і майбутні покоління будуть жити у світі гіршому, ніж їх батьки [2, с.80]. Однак історичний досвід подолання двох системних криз ліберальної демократії може давати надію на збереження звичної для європейців моделі організації суспільства. Проте, однієї віри в живучість ліберальної демократії недостатньо, тому дослідження причин і суті сучасної кризи ліберальної демократії є першочерговою задачею інтелектуальної спільноти.

Якщо кризи ліберальної демократії у ХХ столітті були викликані так би мовити зовнішніми чинниками, а саме наявністю двох різних альтернатив розвитку європейської культури, то сучасна криза пов'язана безпосередньо із внутрішнім розвитком ліберальної демократії. Парадоксальним чином система прав і свобод особистості, на якій базується ліберальна демократія, забезпечує зростання ваги антиліберальних течій.

В надрах ліберальної демократії зародився і визрів праворадикальний популізм, який багато в чому заперечує загальновизнані основи ліберальної держави. І на кожних нових виборах, у тій чи іншій європейській державі, популістські політичні рухи отримують все більше і більше голосів виборців. Так, певним чином криза ліберальної демократії поглиблюється і сама ідея ліберальної демократії набуває ознак симулякру Ж. Бодрійяра. Деструкція

сенсу відбувається не лише у засобах масової інформації, але й за своїми есенціальними та екзистенціальними ознаками. Симулякр ліберальної демократії ще більше розмиває та знесилює соціально-політичну реальність та поступово відбувається деструкція соціальної та історичної пам'яті. Ліберальна демократія як симулякр унеможливорює реальність та, певним чином, існує в гіперреальності. Тобто реалізується відомий вислів Ж. Бодрійяра «реальність гіперреалістична»: «Сьогодні ж вся побутова, політична, соціальна, історична, економічна і т.п. реальність від самого початку включає в себе симулятивний аспект гіперреалізму: ми скрізь вже живемо в «естетичній» галюцинації реальності. Старе гасло «Реальність перевершує вигадку», що відповідав ще сюрреалістичної стадії естетизації життя, зараз сам перевершений: немає більше вигадки, з якою могло б зрівнятися життя, хоча б навіть перемагаючи його, – вся реальність стала грою в реальність...» [1, с.153].

Популістські громадські організації постійно збільшуються і отримують все більший вплив на суспільне життя європейських країн. Ідеологічна платформа європейських популістів досить розмита, але вони багато в чому експлуатують небезпечний неонаціоналістичний тренд. Як результат у світі почали формуватися авторитарні режими нового типу, які в науковій літературі отримали різні назви: «неодемократія», «неліберальна демократія», «делегетивна демократія», «електоральна демократія» [2, с.80]. Авторитарні режими нового типу значно відрізняються від класичних авторитарних режимів міжвоєнної доби. Соціальною опорою «неодемократій» є соціальні верстви, які вбачають в сучасних глобалізаційних процесах загрозу їх економічних інтересів та їх культурній ідентичності. Як результат ці люди вбачають гарантом своїх інтересів національну державу і всебічне посилення її інститутів. На цих побоюваннях і спекулюють популісти, які послідовно, крок за кроком, демонтують ліберальну демократію заради збереження власної влади. Якщо для старої Європи криза ліберальної демократії не переходить до критичного ста-

ну, то для країн нової Європи, яка нещодавно розпрощалася із авторитарною радянською системою, вплив правого популізму є критичним. Для країн нової Європи, які увійшли до складу Європейського Союзу, процеси перебудови ліберальної демократії у авторитарну демократію постійно гальмуються, і незважаючи на правопопулістську природу правлячих режимів в Угорщині, Польщі, Чехії, Болгарії, Словаччині, Литві, Латвії, Естонії і Румунії в цих країнах зберігається модель саме ліберальної демократії. Для нових європейських країн, які не входять до ЄС і більшості країн Азії і Африки, криза ліберальної демократії частіше за все означають скочування до авторитарної неodemократії.

Висновок дослідження і перспективи подальших розвідок. Європейський досвід функціонування громадянського суспільства потребує творчого осмислення і урахування того, що через двадцять – тридцять років світ, реагуючи на глобальні кризові виклики, може кардинально змінитися. Для досягнення якісних змін в українському суспільному житті необхідно розробити власну модель імплементації принципів ліберальної демократії в українську дійсність. Тільки таким

чином Україна разом з іншими європейськими державами зможе подолати чергову кризу ліберальної демократії і перейти на новий рівень суспільного розвитку. Так, в сучасних соціально-гуманітарних дискурсах часто лунає думка про розбіжність навіть самого поняття «ліберальна демократія», де за своїми сутнісними ознаками лібералізм та демократія знаходяться в певній позиції зіткнення. В той же час, головним завданням повинні стати не постійні намагання оновлення лібералізму та її сенсоутворюючого каркасу, а певним чином редуційно-феноменологічний підхід з фінальними рішеннями сьогочасних соціальних процесів та явищ, орієнтований на аксіологічний вимір.

Так, перспективою подальшого дослідження теми може бути напрацювання методологічного каркасу щодо вирішення кризових дискурсів ліберальної демократії (на засадах історико-філософських та міждисциплінарних). Крім того, більшу увагу можна було би приділити в подальшому перспективам подолання кризи ліберальної демократії в межах українського соціально-гуманітарного дискурсу.

Бібліографічні посилання

1. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387с.
2. Вятр, Е. Кризис либеральной демократии в XXI в.: сравнительная перспектива. *Журнал Белорусского государственного университета. Социология*. 2019. № 2. С. 79–84.
3. Головки, І. Базові детермінанти формування ліберально-демократичних процесів у трансформаційних суспільствах [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://journals.hnpu.edu.ua/index.php/politology/article/view/2807/2831>
4. Либерализм в XXI веке: Современные вызовы свободе и новые либеральные ответы / Фонд Ф.Наумана; Экспертная группа «Европейский диалог»; Фонд «Либеральная Миссия»; отв. ред. В.А. Рыжков. М.: Мысль, 2019. 371 с.
5. Поппер, К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1 / Перекл.с англ. О.Коваленка. К.: Основи, 1994. 444 с.
6. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.2/ Перекл.с англ. О.Буценка. К.: Основи, 1994. 494 с.
7. Сидорина, Т.Ю. Парадоксы кризисного сознания. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т., 2002. 239с.
8. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: АО «КАМІ», Издательский центр ACADEMIA, 1995. 245 с.
9. Халапис, А. Зеркало Клио: Метафизическое постижение истории: монография. Днепр: Адверта, 2017. 380 с.
10. Beyme, K. von. From Post-Democracy to Neo-Democracy. Cham: Springer International Publishing AG, 2018. 130 p.

11. «Crisis and Renewal in the History of Political Thought» Fifth International Conference of the European Society for the History of Political Thought. University of Heidelberg [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://europoliticalthought.files.wordpress.com/2013/10/crisis-eshpt-cfp.pdf>
12. Przeworski, A. Crises of Democracy. New York: Cambridge University Press; 2019. 254 p.
13. The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies. New York: Trilateral Commission Report, New York University Press, 1975. 220 p.
14. Wiatr J., editor. New Authoritarianism: Challenges to Democracy in the 21st Century. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 2019. 184 p.

References

1. Bodriyyar, Zh. Simvolicheskiy obmen i smert'. M.: Dobrosvet, 2000. 387s.
2. Vyatr, E. Krizis liberal'noj demokratii v KhKhI v.: sravnitel'naya perspektiva. Zhurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Sociologiya. 2019. # 2. S. 79–84.
3. Golovko, I'. Bazovi` determi`nanti formuvannya li`beral`no-demokratichnikh procеси`v u transformaczi`jnikh suspi`l`stvakh [Elektronny`j resurs]. Rezhim dostupu: <http://journals.hnpu.edu.ua/index.php/politology/article/view/2807/2831>
4. Liberalizm v XXI veke: Sovremenny`e vy`zovy` svobode i novy`e liberal`ny`e otvety` / Fond F.Naumana; E`kspertnaya gruppa «Evropejskij dialog»; Fond «Liberal`naya Missiya»; otv. red. V.A. Ry`zhkov. M.: My`sl`, 2019. 371 s.
5. Popper, K. Vi`dkrite suspi`l`stvo ta jogo vorogi. T.1 / Perekl.s angl. O.Kovalenka. K.: Osnovi, 1994. 444s.
6. Popper K. Vi`dkrite suspi`l`stvo ta jogo vorogi. T.2/ Perekl.s angl. O.Buczenka. K.: Osnovi, 1994. 494 s.
7. Sidorina, T.Yu. Paradoksy` krizisnogo soznaniya. M.: Ros. gos. gumanit. un-t., 2002. 239 s.
8. Khabermas, Yu. Demokratiya. Razum. Nравstvennost`. Moskovskie lekczii i interv`yu. M.: AO «KAMI», Izdatel'skij cenzr ACADEMIA, 1995. 245 s.
9. Khalapsis, A. Zerkalo Klio: Metafizicheskoe postizhenie istorii: monografiya. Dnepr: Adverta, 2017. 380 s.
10. Beyme, K. von. From Post-Democracy to Neo-Democracy. Cham: Springer International Publishing AG, 2018. 130 p.
11. «Crisis and Renewal in the History of Political Thought» Fifth International Conference of the European Society for the History of Political Thought. University of Heidelberg [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://europoliticalthought.files.wordpress.com/2013/10/crisis-eshpt-cfp.pdf>
12. Przeworski, A. Crises of Democracy. New York: Cambridge University Press; 2019. 254 p.
13. The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies. New York: Trilateral Commission Report, New York University Press, 1975. 220 p.
14. Wiatr J., editor. New Authoritarianism: Challenges to Democracy in the 21st Century. Leverkusen: Verlag Barbara Budrich, 2019. 184 p.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 271.22

Сергей Владимирович Савченко

Национальная металлургическая академия Украины

просп. Гагарина 4, Днепр, 49600, Украина

E-mail: serhijs@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3615-2343>

Received 12 August 2019; revised 15 September 2019; accepted 17 October 2019

DOI: 10.15421/351918

**ОБРАЗЫ КРЕСТЬЯНСКОЙ ПАСТВЫ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ДУХОВЕНСТВА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА:
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ**

Аннотация.

В данной статье речь идет о социальном конструировании крестьянского мира представителями духовного сословия. Церковь осуществляла собственную классификацию крестьянского мира, пытаясь унифицировать его в соответствии с несколькими социально-утопическими категориями. Первая категория, связанная с дискурсом Просвещения, это «грязные суеверы», вторая – «богоносцы», рожденная славянофильством и религиозно-мессианским народничеством, третья – «протестанты», вызванная к жизни влиянием европоцентризма, и, наконец, четвертая категория вмещала в себя «сумасшедших параноиков», т.е., тех, кому не нашлось места в других классификационных нишах. Выстраивание культурной коммуникации с крестьянской паствой в рамках указанных категорий являлось в руках Церкви инструментом семиотической модернизации аморфной и неструктурированной крестьянской паствы.

Ключевые слова: крестьяне, паства, образы, духовенство.

Сергій Володимирович Савченко

Національна металургійна академія України

E-mail: serhijs@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3615-2343>

**Образы селянської пастви в уявленнях духовенства
XIX – початку XX століття: соціально-філософський аналіз**

Анотація.

У даній статті мова йде про соціальне конструювання селянського світу представниками духовного стану. Церква здійснювала власну класифікацію селянського світу, намагаючись уніфікувати його у відповідності з кількома соціально-утопічними категоріями. Перша категорія, пов'язана з дискурсом Просвітництва, це «брудні забобони», друга - «богоносці», народжена слов'янофільством і релігійно-месіанським народництвом, третя - «протестанти», викликана до життя впливом европоцентризма, і, нарешті, четверта категорія вміщала в себе «схибнутих параноїків», тобто, тих, кому не знайшлося місця в інших класифікаційних нішах. Побудовування культурної комунікації з селянською паствою в рамках вказаних категорій було в руках Церкви інструментом семіотичної модернізації аморфної і неструктурованої селянської пастви.

Ключові слова: селяни, паства, образи, духовенство.

Serhiy Volodymyrovych Savchenko

National Metallurgical Academy of Ukraine, Ukraine, Dnipro

Gagarina ave., 4, Dnipro, 49005, Ukraine

E-mail: serhijs@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3615-2343>

**The images of the peasant flock in the ideas of the clergy XIX - early XX centuries:
socio-philosophical analysis**

Abstract.

This article deals with the social construction of the peasant world by representatives of the clergy. The

Church played the most significant role in the mental modernization of the peasant estate in the nineteenth and early twentieth centuries. The Synodal Church sought to replace the archaic peasant worldview with a new imperial and synodal mythology. The task of Church politics and pastoral theology was the creation of semantic concepts, with the help of which a new classification of the amorphous, inert, archaic «mass of the people» should be carried out on the basis of clearly articulated, ideological parameters. The purpose of this article is to show with what ideas about the peasant flock the Russian Orthodox clergy came to the most important line of the historical existence of the Church – 1917.

The flock was unified in the sphere of social imagination. In the church consciousness, several generalized (and therefore reduced to stereotypes) images of the Christian flock formed. Each of them was the product of a more or less conscious influence of the prevailing secular ideologies. The church carried out its own classification of the peasant world, trying to unify it in accordance with several socio-utopian categories. The first category related to the discourse of the Enlightenment is «dirty superstitions». The second category is «God-bearers» («bogonostsy» – rus.) born of Slavophilism. The third category is «Protestants», brought to life by the influence of Eurocentrism. Finally, the fourth category contained «crazy paranoid people». They did not find a place in other classification groups. The construction of cultural communication with the peasant flock within the framework of these categories was in the hands of the Church an instrument of semiotic modernization of the amorphous and unstructured peasant flock. The practical significance of the studied representations is that their study will help to better understand the Soviet anthropological project of the twentieth century. The Author argues that the topic of mental representations needs further research.

Key words: *peasants, flocks, images, clergy.*

Постановка проблемы. Вопреки расхожим и стереотипным представлениям Церковь играла самую существенную роль в ментальной модернизации крестьянского сословия в XIX – начале XX в. Она стремилась заменить архаическое крестьянское мировосприятие новой церковно-синодальной мифологией, в которой ключевую роль играли бы откровенно выраженные или завуалированные современные идеи, органически связанные с Просвещением, позитивизмом, романтизмом, народничеством и даже социализмом. Задачей церковной политики и пастырского богословия было создание смысловых концептов, с помощью которых следовало провести новую классификацию аморфной, инертной, архаической «народной массы» на основании четко артикулированных, идеологических параметров.

Анализ исследований и публикаций. Созидаемая православными интеллектуалами «рационалистическая утопия» (термин Ю. Лотмана) [30] была призвана служить инструментом воплощения идеалистических представлений в актуальную социально-политическую реальность [4]. По словам Ю. Бессмертного, важность изучения пространства социального воображения состоит в том,

что «структуры и социальная практика есть в первую очередь производное от представлений, с помощью которых индивиды и группы осмысливают окружающий мир. Представления оказываются как бы матрицей для конструирования самого общества. В том числе и его социального расчленения» [6, с. 20]. Источниками исследования выступают тексты, главным образом, церковной публицистики XIX – начала XX в.

Цель данной статьи – показать с какими представлениями о крестьянской пастве русское православное духовенство подошло к важнейшей черте исторического существования Церкви – 1917 году.

Изложение основного материала. Преобразование архаического, неграмотного и суеверного крестьянина в образцового прихожанина связано с проектом построения идеального общества и идеального государства. Новый социально-антропологический порядок должен был возникнуть из «хтонического» хаоса прежней, архаической, до-имперской жизни, которая в глазах оппозиционной интеллигенции представала в виде нерасчлененного «мистического» единства. «До Петра, – писал Н. Минский, – весь русский народ во всех слоях, от царя до холопа, ду-

ховно представлял собой одну нераздельную массу, согретую одной и той же внешне обрядовой, жаждущей чудес религиозностью» [32,с.100]. «Народ» нужно было вывести из идиллического прошлого, сквозь ужасающее настоящее к великому и славному будущему, превращая «скотообразных существ», только видом напоминающих людей, как выразился Д. Фонвизин, в цивилизованных подданных и образцовых христиан [31,с.383]. Созидая идеальную паству, Церковь тем самым формировала идеальных подданных православной империи, прежде всего, нравственных, рациональных и послушных власти. Церковь помогала «Народу» идти в правильном направлении и осознавать свою «историческую миссию», мобилизуя его под идею великого государственного строительства. Этот процесс можно описать как «конфронтацию» между империей и крестьянством, когда более сильный соперник навязывал более слабому не только свои социальные порядки, но и миропонимание [13,с.5].

На уровне игры слов и поверхностных ассоциаций имперско-синодальный проект создавал видимость своей близости идеям Просвещения. «В естественном строе, так как люди все равны, то общее звание их – быть человеком», – утверждал Ж.Ж. Руссо, желая научить людей быть прежде всего людьми [44]. К природе часто апеллировали, подражая тону французского философа, естественностью восхищались как свежей пасторальной экзотикой, но значение этого слова менялось на противоположное. Как это не парадоксально, естественность формировалась искусственно. С помощью воспитания, предварительно исправив все его врожденные недостатки, человека можно и нужно привести к гармонии, порядку и счастью. «Духовный Регламент» предполагал, что «внушение простому народу есть врачевание немощи человеческой» [20,с.18]. Этот изъятый из хтонического хаоса индивид должен быть совершенно лояльным политически, немного грамотным и потому начисто лишенным суеверий.

Картина мира крестьянина до середины XIX в. мало кого интересовала. Крестьянин

был «Другим». Он ассоциировался с «человекообразными существами, принадлежащими мифическим расам Востока, ведущим свой род от Каина» [55, с. 38]. Это существо, впрочем, было не безнадежным, его можно было превратить в человека путем «внушений», призванных «уврачевать немощь человеческую», то есть, глупость, темноту и суеверность. Человеческое сознание представлялось как сосуд, который можно опустошить и наполнить любым полезным содержанием. Как уже отмечалось, Церкви принадлежала особая роль в формировании идеала «нового имперского человека», при этом миссия духовенства, просвещающего народ, была более чем деликатной. Народ необходимо просветить, но лишь в той мере и таким образом, чтобы Евангелие с его индивидуалистическим радикализмом и идеями эсхатологического обновления мира не повредило консервативному государству. Православные пастыри на протяжении практически всего синодального периода рассматривали своих прихожан как умственно пассивную массу, которая усваивает внушаемые идеи в готовом виде, превращаясь в идеальных прихожан и идеальных подданных империи. Союз между имперским государством и Церковью предполагал унификацию огромного и разнообразного крестьянского мира. Его концептуальной основой были по сути просвещенческие представления об однородном пространстве и рациональном умопостигаемом мире, на вершине которого находится Высший Разум. Церковно-синодальная керигма (в самом широком понимании – как возведение нормативных смыслов) опиралась на фундаментальный тезис: мыслить – значит унифицировать, т.е. «сводить явления к какому-то великому принципу» [23,с.37]. Для тех, кому не находилось места среди благонамеренной паствы, создавались другие ниши в новой рационалистической имперской классификации. В социокультурном пространстве, постепенно космизируемом чиновниками-демиургами, не должно оставаться зон логической неупорядоченности. Такой была установка нового просвещенного мышления.

Уже «Духовный регламент» Феофана Про-

коповича (1721 г.) рассуждает о том, что неплохо было бы иметь такую краткую и понятным языком написанную «книжицу», способную включить в себя «все, что к народному наставлению довольно есть, а тыи книжицы прочитывать по частем в недельные и праздничные дни в церкви перед народом» [20, с. 6]. Содержание этой «книжицы» в меру ее усвоения должно дословно и буквально совпасть с содержанием сознания «простого человека». Идея единого и несложного текста, который унифицирует религиозное сознание на всем всероссийском пространстве, оказалась лишь имперской мечтой. Ее осуществление было невозможно как по техническим, так и по мировоззренческим причинам. Барокковые духовные писатели, вроде Димитрия Ростовского, каждый раз, избирая «Народ» в качестве объекта внимания, испытывают неудобство, пытаются извиниться за «простоту слога» [42, с. 4]. Однако семиотика простоты свт. Димитрия была слишком тесно связана с барочной риторикой, игравшей темой простоты, умилявшейся простоте, но не стремившейся к действительному опрощению.

Во второй половине XIX века ситуация изменилась: «Народ» из культурной периферии или вне-культурного пространства перемещается в центр культуры. Он сам становится культурой и Церковь не могла с этим не считаться. «Образованное общество», государство и Церковь заинтересовались «душой народа», то есть, глубинным содержанием сознания крестьянина. Эта переориентация была связана со стремительной модернизацией имперского общества [20, с. 32, 35], включавшей, помимо «растущей рационализации человеческого мышления и деятельности», индивидуализацию и новое, более глубокое, по сравнению с Просвещением, понимание человека. Он стал восприниматься как «микрокосмос» – «средоточие и вершина космических сил». Главное в этом человеке – уже не его разум, а его душа [54, с. 73].

Если для «Духовного регламента» XVIII века рассудочность – едва ли не главная христианская добродетель, то в конце XIX века обер-прокурор Святейшего Синода К.П. По-

бедоносцев противопоставляет «живую веру» народа «рассудочной логике» богословов [38]. Если архиереи-чиновники XVIII века считали своим долгом преследовать почитаемых народом старцев как «невежд», «суеверов» и «лицемеров», то архиереи эпохи последнего царствования, не переставая быть чиновниками, верили в то, что именно эти невежественные старцы спасут православие, империю и монархию [53, с. 23]. И даже то, что они не умели отличить старцев от проходимцев вроде Распутина, свидетельствует об окончательном утверждении народничества в церковном сознании, спутавшего народ с его симулякром. Победившее народничество стремится переместить сферу «высоких мыслей» из аристократических салонов в народные низы, мобилизовать массы в качестве носителей и движущей силы «благородных идей». «Пропагандисты «идут в народ», чтобы всю Россию обратить к своей доктрине», – писал в то время М. Катков [24].

Все усилия интеллигенции состояли в том, чтобы заменить аутентичную народную культуру имитационными «правильными образцами». Крестьян стали убеждать в нужности для них многих вещей, без которых они как-то обходились все прежнее время, например, общей аграрной программы, общего идеального прошлого, социализма или национальной идеи. Культурная политика идеологической унификации паствы внедрялась во все сферы церковной жизни. Собrania крестьян, слушавших долгими зимними вечерами чтение Библии каким-нибудь сельским грамотеем, стали подозрительно напоминать протестантские секты, хотя раньше на них никто не обращал внимания. Их старались заменять внебогослужебными собеседованиями, библейскими курсами и часами для катехизации – практиками, невиданными в прежнее время. Крестьянскую интеллектуальную активность должен был курировать и даже возглавлять священник. Главное – писать об этом регулярные рапорты в духовную консисторию, втиснув духовные поиски читателей Евангелия в рамки строгой отчетности.

Спонтанно возникающие крестьянские

секты (были ли они вообще сектами?) вытеснялись из легитимного публичного пространства церковными братствами с собственными декоративными крестьянами. Странствующие чернички и старцы объявлялись праздношатающимися, а их антиподами становились разъездные штатные миссионеры и книгоноши. Сектантская трезвость, вызванная апокалиптическими настроениями, конкурировала с православными обществами трезвости, ставившими на то, что от непьющих мужиков государству больше пользы. Настоящие бесноватые кликуши вместо актов экзорцизма получали направление в психиатрическую больницу [7]. То же самое происходило с народными «христами», которыми всегда была богата Русь. Если раньше в ошибочности мессианских расчетов переубеждали в монастырских тюрьмах, заставляя «христов» проводить время в посте и молитве, то в эпоху позитивизма их уже лечили от «паранойи».

Примеров можно приводить множество, однако не всегда эти замены аутентичного на санкционированное (имитационное) проходили гладко. Создавая институт финансовой взаимоподдержки, функционирующий у штундистов, Церковь сталкивалась с нежеланием крестьян участвовать в официальных кассах взаимопомощи [22]. Дело не в том, что среди православных крестьян не было милосердных людей, а в том, что им не понравилась сама идея превратить любовь к ближнему в бюрократический институт со сметами, отчетами, ревизиями и председателями. Ничего не вышло и с планами заменить огромное разнообразие народных праздников, связанных с неканоническим почитанием святых, табельными праздниками [39,с.5]. Святая Параскева-Пятница все равно почиталась больше, чем «царские дни» и небесные покровители царствующего дома, а попытка еще Петра I отменить праздники местных икон богородичного цикла закончилась провалом. Как отметил А. Розов, «крестьяне могли довольно холодно относиться к некоторым большим, двенадцатым праздникам, особо чтимых церковью, предпочитая им «средние» или «малые», так как последние в лице некоторых святых яко-

бы приносили конкретную практическую пользу» [41,с.60].

Унификация паствы осуществлялась, прежде всего, в сфере социального воображения. В церковно-общественном сознании сформировалось несколько обобщенных (и потому редуцированных к стереотипам) образов паствы. Каждый из них был продуктом более или менее осознаваемого влияния господствующих светских идеологий.

Грязные суеверы

Традиционным топосом, с помощью которого описывалась крестьянская паства, были «суеверные невежды», грязные, скотовобразные существа, живущие «низменными инстинктами». Образ крестьян как грязных и вонючих невежд, погрязших в суевериях, был одним из способов интеллигентского описания «великого незнакомца». «Русский крестьянин изображается ... как угрюмый, скрытный, двуличный, невежественный, увязший в традиции и рутине, склонный к спорадическим вспышкам насилия <...> Неграмотные, лишенные логического мышления, крестьяне казались неспособными оперировать абстрактными идеями и даже осознавать свои собственные интересы. Подобно детям, крестьяне нуждались в поводе, без крепкой руки они бы деградировали или все время бунтовали из-за своей неконтролируемой импульсивности» [60,с.1]. Картина мира крестьянина до середины XIX в. мало кого интересовала, а замечание Дениса Фонвизина о том, что мужик лишь только внешностью отличается от скота, четко выражало культурную или даже «видовую» дистанцию между ним и дворянином [31,с.383]. Крестьянин был «Другим». Он ассоциировался с «человекообразными существами, принадлежащими мифическим расам Востока, ведущим свой род от Каина» [55,с.38]. Это существо, впрочем, было не безнадежным. Его можно было превратить в человека путем «внушений», призванных «уврачевать немощь человеческую», то есть, глупость, темноту и суеверность. Человеческое сознание представлялось как сосуд, который можно опустошить и наполнить любым полезным содержанием.

Естественно, крестьянство становилось главным объектом воспитательных усилий империи: как по причине своей численности, так и потому, что именно это сословие было менее всего интегрировано в бюрократический ритм регулярного государства. Оно отчаянно сопротивлялось любым связям с государством, видя в нем лишь грубую внешнюю силу, вынуждающую платить: по крестьянским меркам, всегда много и несправедливо. Со стороны элиты и власти «Великий незнакомец» воспринимался как нечто хаотическое, нецивилизованное, звериное; это был «необработанный человеческий материал», косная и громадная масса. В эпоху романтизма и народничества, породившего власть над умами «прогрессивного общественного мнения», появились другие, более положительные ассоциации. Но сути дела это не меняло: крестьянин – нечто не до конца понятное, нечто, что подлежало «дешифровке», это масса, которую необходимо вести за собой в светлое будущее. Все это парадоксальным образом уживалось с верой в «Народ» как неисчерпаемый ресурс будущего обновления России и всего мира.

В XIX веке эта вера была уже всеобщей: она пронизывает мышление чиновников, миссионеров, священников, журналистов. Она пленила светскую либеральную и революционную интеллигенцию. Крах «хождения в народ» в 1870-е гг. немного уменьшил оптимизм относительно способности крестьянина осознать «великие цели», но в целом поздняя имперская эпоха, вплоть до конца 1917 года, прошла под знаком народнического мессианизма. Сословные стереотипы о крестьянах, проникнутые ощущением культурного превосходства, доминировали вплоть до революции. В марте 1908 года инспектор народных училищ Бахмутского уезда А. Луцкевич выразил сочувствие учителям, которым приходится работать с «темной, невежественной, грубой, хотя и родной нам русской народной массой», не знающей никакой санитарии и гигиены. Более того, сами учителя «вдали от цивилизованного общества, не имея общения с интеллигентными людьми ... нравственно

опускаются, грубеют, дичают, озлобляются». Крестьянин был «темным», «невежественным», «непробудно спящим», серым и глупым мракобесом, фанатиком и профаном, панически боящимся прививок и училищ [16]. Он воспринимался как существо воодушевленное, наделенное разумом, но «хтоническое», неотесанное, инфантильное и подозрительное, лишь при должном надзоре способное к порядку и нравственной жизни. Церкви надлежало указать ему в виде четких инструкций как правильно этим разумом пользоваться, но не более того. «На паству учили нас смотреть как на элемент опасный, который следует держать подальше от церковного управления», – признавали священники в 1917 году [9]. События 1905-1907 гг., казалось бы, подтвердили реалистичность таких представлений. Провинциальные помещики и после подавления революции продолжали жаловаться на крестьян, которые грабили, увечили, вредили господам, но не получали от этого никакой пользы, кроме чисто нравственного удовлетворения. «Крестьяне не ходят, правда, как прежде целыми толпами и с караванами конных подвод, чтобы грабить помещичьи усадьбы и жечь их. Но поджоги все-таки непрерывно – то дом подожгут, то гумно, то сарай, то амбар, то скирды и одонья хлеба. Продолжаются самые возмутительные, самые нелепые потравы. Становится невозможным завести огород или плодовый сад, ибо и овощи, и фрукты непременно будут расхищены еще в завязи. Мало сказать – расхищены, растения, иногда очень дорогие, выписанные из дальних стран, вырывают с корнем, ломают, рубят. Даже простые декоративные растения беспощадно истребляются. Племенной скот увечится иногда самым безжалостным образом. Сельскохозяйственные машины портятся и т.д. Чувствуется не отчаяние нищеты, не жадность разбойника, а какое-то сладострастие вандалов, уничтожающих культуру только потому, что она культура... Ничуть не помогают самые добрые, самые великодушные отношения к крестьянам со стороны помещика... На барина-благодетеля чаще всего смотрят как на дурака, простотой которого пользоваться сам

Бог велел...» [34,с.132].

Объектами нападений с целью грабежа и вымогательства становятся нередко и священнические дома, а причтовые земли, как и помещичьи, становятся предметом вожделений, хотя говорить об антицерковных настроениях, было бы преувеличением. Крестьянский «антиклерикализм» имел исключительно экономический характер. Впрочем, это мало повлияло на тональность высказываний о народе духовных авторов. Несмотря на осязаемую многими пастырями потерю влияния на крестьян, церковные публицисты продолжали верить в идиллию, что «народ глубоко верит православному духовенству, всегда внимательно прислушивается к его голосу» [45,с.64]. В видимой грубости крестьянина заключено некое доброе зерно, позволяющее из дикаря «образовать христианина» [16]. В то же время крестьянин ассоциировался с естественностью, с природой, был частью привычного родного ландшафта. В этом взгляде на народ духовенство и дворянство были едины. По словам Ф. Степуна, дворянам народ представлялся «каким-то природно-народным пейзажем», «человечность русской природы» воспринималась как «обратная сторона природности русского народа». Будучи уже в послереволюционной эмиграции, русские помещики вспоминали о своих крестьянах «с совершенно такой же нежностью, как о березках у балкона и ступе молотилки за прудом» [48,с.25-26]. В таких представлениях отражалась целая совокупность целую совокупность просвещенческих, романтических, народнических, либеральных идей и ориенталистских комплексов, ставших призмой мировосприятия типичного позднеимперского интеллигента, в том числе церковных интеллектуалов, пастырей и миссионеров [46; 57].

«Фонетически грамотный человек» (М. Маклюэн) в идеале не должен оставаться суеверным. Правила грамматики и фонетики создавали правильную призму логически верного моделирования окружающей действительности. Пропаганда элементарной грамотности шла рука об руку с осуждением суеверий, но, в отличие от средневековых

времен, их носителей уже не подозревали в том, что они стали жертвами демонических внушений и искушений. И, в отличие от рационалистического XVIII в., суеверов уже не обвиняли в социальной злонамеренности и непослушании властям, хотя в установлении факта суеверия и определении его качества полицией еще принадлежали значительные полномочия. Их главная вина заключалась в использовании неправильной, ненаучной, магико-ассоциативной логики при классификации мира. Свободному подданному императора, идущему путем прогресса, надлежало обладать, помимо веры и непоколебимой нравственности, естественно-научным мировоззрением. Инструкции Святейшего Синода постоянно напоминали приходским священникам, чтобы они включали в свои проповеди элементы научного подхода к объяснению сил природы. Хотя к концу XIX в. стало заметно, что церковные просветители несколько смягчили обличительные акценты в отношении суеверий: многие из них признавали, что суеверия неискоренимы, в какой-то мере даже «естественны», и борьба с ними бесполезна.

Духовенство не хотело расставаться со сформированным еще в 60-90-е гг. XIX в. образом народа как инфантильного, беспомощного «деревенского младенствующего чада», которому «свойственна не твердая пища, а «млеко словесное»...» [8,с.605]. С народом «нужно обходиться в высшей степени осторожно, чтобы не поселить в умах каких-нибудь ошибочных взглядов и понятий» [36]. С крестьянином «нужно говорить не вычурно, — по городски, а просто, ясно и удобопонятно, как с ребенком...» [40,с.235]. Его нужно занять чем-то практичным, заполнить его досуг ручной работой, чтобы он меньше думал и не впадал в ереси. Как заметил один дворянский депутат в ходе обсуждения народного образования, отсутствие прикладных наук в крестьянском обучении ведет к тому, что «наш народ чересчур много философствует и философия его направлена не к делу, а к безделию» [35, с. 13].

Вопрос о том, нуждались ли «крестьяне-младенцы», не знающие гигиены, в приоб-

щении к цивилизации – решался неоднозначно. С одной стороны, нуждались, и в качестве «агентов цивилизации» священники воспринимали себя, своих жен и даже собственных детей, агитируя друг друга не бояться отправлять их в сельские школы: «Ложному стыду или страху пред грубостью крестьянских детей не должно быть места. Отдавая своих детей в народную школу, духовенство внесет вместе с ними в эту школу любовь к детям крестьян, грубость которых от общения с первыми смягчится...» [18,с.465]. С другой стороны, эта крестьянская «дикость» могла интерпретироваться в положительном ключе. Откровенное нежелание большинства приходских пастырей быть миссионерами для своих собственных прихожан базировалось на их восприятии как «диких», но «естественных» христиан, «чистых душ, алчущих правды». Они христиане не в силу усвоения богословско-догматических истин, а по природе, вследствие своей изначальной крестьянскости, т.е., чистоты, первозданности и неиспорченности цивилизацией. Эту гармонию лучше не нарушать никакими радикальными идеями, проповедями и приходскими нововведениями. Естественность, христианство и крестьянство – эти слова стали в каком-то смысле синонимами, взаимозаменяемыми понятиями.

Этот «антиинтеллектуалистский» акцент церковной жизни резко обличался миссионерами и активными пастырями, но они, несмотря на ряд впечатляющих успехов привлечения крестьян к делу миссии, не могли переломить культурную инерцию [51]. К тому же, обычный приходской священник, прежде всего, желал сохранить паству от расхищения революционными и сектантскими агитаторами. «Мы должны напрячь все свои силы к тому, чтобы охранить вверенную нам Богом паству от опасностей, удержать ее в ограде святой Православной Церкви и в повиновении предержащей Самодержавной Царской власти» [19,с.317-318]. В межреволюционный период (1905-1917) религиозная проповедь проигрывала социалистической пропаганде. Поэтому пастыри думали о том, чтобы как-то

изолировать крестьян от интеллигенции и рабочих [2,с.138-139].

Богоносцы

В сознании духовенства и близкой к Церкви интеллигенции «Народ» раздваивался на два образа: с одной стороны, суеверного, дикого невежду-полуязычника и, с другой стороны, – одухотворенного «богоносца», несущего надежду и космические перспективы погибающему человечеству. Иногда эти два образа функционировали раздельно, иногда – соединялись, порождая корпоративные представления о нравственно невинных существах – диких и умственно отсталых, но нравственных «по природе». Образ «народа-богоносца» был создан славянофилами. О «народе-богоносце» писал А.С. Хомяков («О старом и новом»), а К. Аксаков и его единомышленники полагали, что истинным началом и особенностью Россия является взаимное и интимное доверие власти и народа, в частности, помещиков и крепостного народа. «Славянофилы, – возмущался Ф. Достоевский, – имеют редкую способность <...> ничего не понимать в современной действительности» [17]. Тем не менее, их идеи в значительной мере стали ключом к пониманию народа русским духовенством: они использовались в историософских обобщениях об особом пути России, о мудром крестьянстве, верующим «сердцем», а не «умом». На крестьян возлагалась всемирно-историческая миссия. «Только во имя великой общечеловеческой миссии русский народ может требовать себе руководства другими народами...» Как писал один из лидеров «правых» Л.Тихомиров, русский народ «имеет известную цель своей жизни, не для себя одного он живет...», а для всего «рода человеческого». Народ-богоносец возглавит «дело Божие» и Россия, таким образом, возвестит своего Христа всему миру [50,с.72]. Этот образ идеальных христиан-подданных православной империи превратился в важнейшую часть феномена «русской идеи» [60].

Штамп об «искони благочестивом, богобоязненном и христианнейшем народе», который все время пытались развратить «интеллигенты-сумасброды», надолго стали частью

официальной церковной риторики [43,с.181]. Вопреки гротескно-ужасающей картине приходской жизни, показанной в «Описании сельского духовенства» свящ. Ивана Беллюстина [3], воображение церковных авторов рисовало образ «Народа» как «русского богатыря», «живущего лучшими мыслями и чувствами строителей нашей Руси» [25,с.79]. Считалось, что священники в силу своего сословного положения, сближавшего их с крестьянами, были знатоками истинных «чаяний» народа. По словам А.Н. Энгельгардта, они лучше всех знали жизнь обычного сельского мужика, и именно к ним нужно обращаться за справками по этому вопросу [56,с.44]. Миф о благочестивости касался всех русских крестьян в имперской классификации, но иногда малороссы выделялись особо. Их, полагал архиепископ Никанор (Бровкович), нужно хвалить за «благочестие» и за то, что «отцы их умирали за веру» [33,с.83]. «Если Малороссию засеять иезуитами, то все таки вырастут там казаки» – эту расхожую мысль о твердой преданности украинцев православию цитировал знаменитый исследователь церковной старины епископ Порфирий (Успенский) [58,с.119]. Несмотря на признание «массового отпадения от Церкви», «религиозного равнодушия народа, остающегося в церковной ограде» [12,с.314], представления о «благочестивых крестьянах-христианах» как опоре самодержавия функционировали вплоть до 1917 года. По мнению церковного публициста Н. Смоленского, этим священнослужители «убаюкивали» свою совесть [53,с.138].

Протестанты

Российская империя – государство, хоть с опозданием, но идущее по европейскому пути, поэтому «закономерности» этого пути – это обязательные пункты на маршруте в цивилизованный мир. Можно было, подобно К.Н. Леонтьеву, отрицать и очернять этот путь, называя его погибелью [29], но нельзя было не замечать, что именно по нему движется империя в пореформенное время. Модернизация страны была неотделима от ее вестернизации, одним из влиятельнейших агентов которой выступила государственная церковь.

Она стремилась провести «ментальное» обновление подотчетного ей сообщества, но совершить это под видом «возвращения к истокам», к идеально-каноническому устройству, «обновления» некой идеальной христианской старины, возрождения «золотого века» православия. Проблема локальных крестьянских миров, которые выпадали из проекта «обновленного православия», принципиально не модернизировались и не унифицировались в желательном направлении, решалась путем их «перетолкования». В рамках доминирующей логики вестернизации неудобные крестьяне попадали в разряд «протестантов». Миссионеры и богословы делали все возможное для того, чтобы навязать эту идентичность крестьянским сектам, не поддающимся обращению в православие, и хотя бы под таким именем вывести их на магистральный путь прогресса имперского общества. Мифология Реформации, искусственно навязанная крестьянским сообществам, как и мифология Контрреформации, которую православные миссионеры приспособили к самооценке собственной деятельности – выступали инструментом «ускоренного» прохождения европейского пути развития. Точнее, это создавало соответствующую иллюзию.

В новом формирующемся мире не могло оставаться пространств концептуальной неупорядоченности, «ничьих», т.е. несемантизированных зон и «ничьих» людей. Новое общество испытывало интерес к человеку, его поступкам, мыслям и высказываниям. Его уже никак нельзя было оставить в покое из опасения, что к сознанию, чистому от какой-либо идеологии, первыми доберутся конкуренты: либералы, социалисты, анархисты, марксисты, сектанты и вообще кто угодно. В первую очередь это касалось «безмолвствующего большинства». Крестьян нужно было непременно вывести из их замкнутых локальных миров, включив в большое идеологическое общество.

Приписывание протестантской идентичности читающим Евангелие крестьянам означало распространение власти имперских интеллектуалов на те «реликтовые» социальные

группы, которые еще не были вовлечены в новый цивилизационный проект и оставались идеологически неосвоенными. «Классификация, – писал К. Леви-Стросс, – какой бы она ни была, ценна сама по себе, – это лучше, чем отсутствие всякой классификации» [28,с.120]. Тем более это замечание справедливо в отношении к XIX веку. Интеллектуалы этой эпохи демонстрировали «почти маниакальную тягу» к классификации. Речь шла о стремлении «к систематизации мира как предмета науки, к созданию целостной картины соотносенных между собой форм бытия» [26,с.187]. Реальность, как природная, так и социальная, считалась познанной после завершения процедуры упорядочивания мира в соответствии с естественными или социальными законами. В существовании и неумолимом действии последних, именуемых иногда «социальной механикой» [21], до определенной поры мало кто сомневался. При этом, создавая идеальные схемы для трансформации реальности, классификаторы стремились создать видимость того, что они всего лишь фиксируют объективное положение вещей.

Штундисты, по чисто внешним признакам, включая обстоятельства их обнаружения, лучше всего соответствовали тем религиозным сообществам, которыми можно было бы заполнить пустующую классификационную нишу – «русской реформации» или «русского протестантизма». Будучи вплоть до начала XX в. сетью локальных, разрозненных и почти несвязанных друг с другом крестьянских сектантских сообществ, штунда с помощью нарративных манипуляций превратилась в респектабельное «реформационно-протестантское движение», «русский протестантизм», или, как выражаются некоторые авторы, «потерянный шанс» обрести собственную Реформацию [62]. Мы имеем все основания говорить о соучастии миссионеров, богословов, церковных чиновников, пастырей и просто публицистов-интеллектуалов в конструировании этого мифа.

В теоретическом смысле вопрос состоит не в том, чтобы выяснить как штунда появилась, развивалась и как ее преследовали

«реакционные» власти вместе с Церковью (хотя целостной и объективной фактографии этого процесса до сих пор не существует), а каким образом обычные крестьянские секты, которые в том или ином виде существовали со времен стригольников, жидовствующих, Феодосия Косого и Матвея Башкина, стали интерпретироваться в качестве «русского протестантизма», а международное баптистское движение сочло необходимым узнать в крестьянах-иконоборцах своих героических единомышленников и предшественников. Мы имеем дело с принципиально важным фактом расхождения между историческими реалиями и социально-утопическим воображением – «рационалистической утопией» XIX века.

Сумасшедшие параноики

Наконец, были крестьяне, которые не вписывались ни в образ покорного и подающего большие надежды «народа-богоносца», ни в образ добрых, хотя и «суеверных дикарей», не напоминали они и «протестантов». Используя термин Виктора Тернера, это «лиминальные персонажи», которым не находилось места в существующих классификационных схемах и которые в силу слабости собственной интеллектуальной рефлексии не могли сопротивляться внешнему знаковому насилию. «Лиминальные существа, – писал Тернер, – не здесь, ни там, ни то, ни се; они в промежутке между положениями». Главное – эти «существа» своей непонятностью и промежуточностью внушают страх обществу и регулярному государству. Они кажутся зловещими, опасными и оскверняющими [49,с.169,181]. В отношении тех сектантов, которые не укладывались в интеллектуальные схемы западного опыта (хлыстов, скопцов, шалапутов, малеванцев) применялась репрессивная психиатрия: тех, кого не удавалось превратить в «протестантов», ожидало лечение от паранойи (как К. Малеванного), или, в лучшем случае, уголовное преследование, тюрьма и ссылка. Чиновниками, миссионерами, этнографами, журналистами, врачами и богословами создавался обобщенный образ сектантов-изуверов, лишенных какой бы то ни было связи с цивилизацией и человеческой нравственно-

стью. Они подозревались в «свальном грехе» и ночных оргиях, индуцируемой истерии, сумасшествии, преступных замыслах против общества и правительства, членовредительстве, революционных настроениях и т.п. Еще их называли «мистиками», в отличие от «сектантов-рационалистов», к которым также относились плохо, но все же более терпимо. Мистика в представлении типичного интеллигента XIX века – это нечто ненужное, темное, иррациональное, непонятное, даже враждебное. По словам Н. Бердяева, «господствующее сознание этого мира видит в мистике или психологическую ненормальность или <...> чудачество». Мистика все нормальные люди почитали «отпетым», для мистиков уже готовы «богадельни, в которых с будут обращаться с ними как с тихими помешанными» [5, с. 8]. Мистика приравнялась к безумию.

Естественно, что крестьяне, религиозное поведение которых было признано девиантным, не поддающиеся правильной классификации, признаются «мистиками», т.е. предметом интереса полиции и психиатров. Вплоть до конца XIX века были принято считать, что Россия отстает от цивилизованной Европы по числу душевнобольных: всего лишь 1 больной на 1000 здоровых. При этом причина отставания объяснялась общим культурным фактором: «культурная отсталость России по сравнению с Западной Европой обеспечивает и более низкую заболеваемость психическими заболеваниями». Но на рубеже XIX-XX вв. такая точка зрения была признана заблуждением, были проведены новые исследования по новым критериям и Россия успешно преодолела свою отсталость в этом отношении [27]. Случилось, собственно, то, что ранее произошло на Западе. Станислав Гроф описал это так: «Иудеохристианская религиозная традиция официально считается основой и фундаментом западной цивилизации. В каждой комнате любой гостиницы в ящике ночного столика есть Библия, и высокопоставленные политики в своих речах упоминают Бога. Однако если у члена религиозной общины возникнут мощные духовные переживания, подобные тем, которые испытали многие

значимые в истории христианства личности, священник, скорее всего, направит такого человека к психиатру» [14].

Удивительным образом резкое увеличение количества религиозно мотивированных параноиков совпало с появлением новой «объективной психиатрии» В.М. Бехтерева [7] и открытием первой в империи психофизиологической-лаборатории в Казани [59, с.125]. Отказавшись от «субъективной психологии», ученый решил объяснить психологические явления языком физиологии и анатомии, например, то, что раньше называлось «мыслью», он обозначил в качестве «заторможенного сочетательного рефлекса». В духе «подлинного научного материализма» были резко обозначены пределы «нормальности». Как следствие, любое религиозное воодушевление могло быть интерпретировано в качестве органического психического заболевания. Религиозный опыт превращался в физиологию [15].

Лучший пример – Кондрат Малеванный, крестьянин из Киевской губернии, провозгласивший себя Христом во втором пришествии. Он был арестован и подвергнут насильственному лечению в нескольких психиатрических клиниках, в том числе, и в казанской. Его случаем как раз и занимались такие светила репрессивной медицины как В.М. Бехтерев и И.А. Сикорский, поставившие Малеванному и его последователям диагноз «паранойя». Она оказалась заразной «психопатической эпидемией», охватившей массы населения, которые предавались «стадному экстазу». [47]

Миссионеры и богословы, взявшие на себя ответственность за теологическую рецепцию религиозной жизни, в целом были согласны с такой трактовкой. Специальная богословская комиссия Третьего Миссионерского съезда в Казани признала, что у Кондратия Малеванного *paranoia religiosa* – как следствие, с одной стороны, злоупотребления спиртными напитками, а с другой, непосильных размышлений о Библии. Богословы решили, что Малеванный находится в «болезненном психопатическом состоянии», а крестьяне и мещане, adepts движения, всего лишь «истерические

невротики». Логика этой богословской экспертизы исключала традиционную гипотезу о кознях бесовских сил, искушающих «темных» и «невежественных» крестьян.

Между тем, псевдомессианство – это обязательный атрибут подлинной, живой, несхематической религиозности. Ложные мессии были всегда, но в традиционной христианской картине мира они трактовались как еретики и «антихристы», но не сумасшедшие. Феномен псевдомессианства вполне естественный, ожидаемый и даже «программируемый» догматическими установками христианства.

Выводы. Клод Леви-Стросс в одной из своих работ поднял важный вопрос о познавательной ценности классификации. Он пришел к логичному заключению, что любая классификация лучше, чем ее отсутствие. Однако остается вопрос: «является ли разработанный тип порядка объективной чертой феноменов или приспособлением, сконструированным ученым»? [28, с.120] Мы склоняемся ко второму варианту ответа, с тем замечанием, что конструированием социальной реальности занимаются не только ученые, а все, кто способен писать и тем самым влиять на общественное сознание. Одну часть крестьян (номинально православную) с помощью пропагандистских и классификационных манипуляций превращали в лояльный к самодержавно-православной власти «народ-богоносец» (игнорируя или «преодолевая» естественное ассоциативное мышление – «суеверия» – как матричную основу его мировоззрения); другую – в «протестантов» – игнорируя или нарративно преодолевая аутентичный образ мышления, настоящую картину мира, далекий от какого-либо протестантизма характер верований. «Протестантизация» штунды как формы народной, преимущественно крестьянской религиозности, явилась одним из способов искусственной, нарративной модернизации крестьянского социума. А усиливающийся интерес власти к психиатрии указывал на судьбу тех, кто не впишется в официально признанную рационалистическую схему. В любом случае – искусственный нарратив должен был заменить действительность, изготовить культурные об-

разцы реальности, чтобы заменить ими реальность настоящую.

Представления духовенства о крестьянской пастве стали ключевым элементом социально-утопического дискурса, «материализовавшегося» в начале 1917 года. Тогда Церковь впервые встретила лицом к лицу с крестьянской паствой без посредничества светской власти, переставшей быть блюстителем православия. То, что она увидела вместо выдуманного идеала, заставило будущего патриарха Алексия (Симанского) признать: «Нет ничего святого у русского человека». В письме своему духовнику владыка писал: «Если выразить конкретное мое душевное состояние, то могу сказать, что все совершающееся корбит душу, делается противным видеть, до чего хам – русский человек...» [37] 1917 год стал годом крушения всех проектов преобразования мира и человека, кроме большевистского. Последний предусматривал не просто опрощение, а крайнюю примитивизацию индивида и общества, редукцию всех общественных отношений к элементарным бинарным оппозициям, находившим свое предельное выражение в плакатных лозунгах. Для крестьянского мира этот проект оказался самым близким и понятным, поскольку вписывался в «стихийно-коммунистические» народные ожидания. В. Андриевский и другие идеалистически настроенные деятели украинского движения, проводя съезды крестьян, были буквально шокированы их жестким требованием «коммунизировать» буквально все, включая хаты, сады, штаны и даже жен [1]. Как и духовенство, украинская интеллигенция создавала в своем воображении несколько другой образ народа, оказавшийся нежизнеспособным.

В имперско-синодальный проект «Идеальная паства – образцовые подданные» имплантировались тот набор нравственных и мировоззренческих характеристик, который впоследствии был использован властью в проекте «советского народа» и «советского человека». Простой, непритязательный, скромный в материальных запросах, суеверный в быту, но не слишком религиозный, доверчивый к

официальной информации и восприимчивый к пропаганде, послушный любой власти, легко сменяющий поверхностную мировоззренческую оболочку – «советский человек» в значительной мере был продуктом исследуемых нами антропологических представлений.

Библиографические ссылки

1. Андриєвський, В. З минулого (1917 рік на Полтавщині). Берлін, 1921. 159 с.
2. Ахиезер А., Козлова Н. Матвеева С. Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1994. 250 с.
3. Беллюстин, И., свящ. Описание сельского духовенства. Лейпиг, 1858. 168 с.
4. Бергер П., Лукман, Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. 336 с.
5. Бердяев, Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. 287 с.
6. Бессмертный, Ю. «Анналы»: переломный этап? Одиссей. М., 1991. С.7-25.
7. Бехтерев, В.М. Объективная психология. М., 1991. 480 с.
8. Богородский, Ф., свящ. Не об уничтожении неофициального отдела епархиальных ведомостей нужно думать. Екатеринославский епархиальные ведомости (ЕЕВ). 1907. № 27. С. 603-606.
9. Будущее Православной Церкви и духовенства в обновлении России // Архангельские епархиальные ведомости. 1917. № 13-24. С. 202-204.
10. Ван дер Лоо Х., ван Райен В. Модернизация. Проект и парадокс. *Ab imperio*. 2002. №.1. С.33-64.
11. Впечатления. Миссионерские курсы в Таганроге. ЕЕВ. 1913. № 16. С. 473-475.
12. Готовы ли мы? ЕЕВ. 1905 № 11-12. С. 314-315.
13. Грациози, А. Великая крестьянская война в СССР. М., 2008. 136 с.
14. Гроф С. Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом [Электронный ресурс] Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=102701&p=2>
15. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993. 218 с.
16. Доброе начинание. ЕЕВ. № 9. С. 319-325.
17. Достоевский, Ф.М. Ряд статей о русской литературе.V. Последние литературные явления. Газета «День» [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/publico-russkoj-literature/orl-v-poslednie-literaturnye-yavleniya.htm>
18. Думы и чаяния Екатеринославского духовенства. ЕЕВ. 1908. № 13. С. 458-472.
19. Духовное единение пастыря с паствою как главнейшее необходимое условие пастырского авторитета в настоящее время. ЕЕВ. № 11-12. 1905. С. 317-318.
20. Духовный регламент. СПб., 1779. 112 с.
21. Иванов-Разумник. История русской общественной мысли. Т.2. СПб., 1911. 521 с.
22. К вопросу о церковно-приходских попечительствах. ЕЕВ. 1886. №19. С. 465-472.
23. Камю, А. Бунтующий человек. М., 1990. 415 с.
24. Катков, М.Н. Дело о «хождении в народ» [Электронный ресурс] Режим доступа: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_delo_o_hojdenii.html
25. Козубовский, С. свящ. Что читать православно-русскому народу? ЕЕВ. 1911. № 3. С. 79-81.
26. Копосов, Н. Как думают историки. М., 2001. 340 с.
27. Кутько, И., Чугунов В. Призрение душевнобольных в Харьковской губернии в конце XIX столетия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://psychiatry.org.ua/books/history/paper36.htm>
28. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление. М., 1994. 384 с.
29. Леонтьев, К. Средний европеец как орудие всемирного разрушения [Электронный ресурс] Режим доступа: http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/s_evropeeec.txt
30. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. 464 с.
31. Лотман, Ю.М. Руссо и русская культура XVIII – начала XIX века. Избранные статьи в 3-х томах. Т.3. Таллинн, 1993. 495 с.
32. Минский, Н. Народ и интеллигенция. Русская мысль. Кн. 9. М., 1909. С. 99-110.
33. Никанор (Бровкович), архиепископ. Воспоминания. Переезд из Новочеркасска в Уфу. Киевский Собор 1884 года. М., 1908. 112 с.
34. Нилус, С. Близ есть, при дверех. Мгарский монастырь, 2001. 382 с.

35. Объединенное дворянство. Съезды уполномоченных губернских дворянских обществ. 1906-1916. В 3-х т. Т.2. 1909-19012. Кн. 2. 1911-1912. С., РОССПЭН, 2001. 608 с.
36. Пастырю о.П.П-му и всем местным пастырям. Екатеринославская Земская газета. 22 июня 1916 г. № 57. С. 2.
37. Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000. 304 с.
38. Победоносцев, К.П. Московский сборник. М., 2005. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.wco.ru/biblio/books/pobedonoscev1/Main.htm>
39. Распоряжения епархиального начальства (к сведению духовенства Екатеринославской епархии). ЕЕВ. 1883. №1. С. 5-6.
40. Розанов, А. Записки сельского священника. Быт и нужды православного духовенства. СПб., 1882. 324 с.
41. Розов, А.Н. Сельский священник в праздничной культуре русской деревни XIX – начала XX в. Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. 2016. № 5. С. 56-65.
42. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1855. 643 с.
43. Рункевич, С.Г. Русская Церковь в XIX веке. СПб., 1901. 265 с.
44. Руссо, Ж.Ж. Эмиль или о воспитании [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php
45. Савельев, И. свящ. К вопросу о материальном обеспечении духовенства. ЕЕВ. 1917. № 4. С. 64-67.
46. Саид, Э. Ориентализм. СПб., 2006. 637 с.
47. Сикорский, И.А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии. Киев, 1893. 46 с.
48. Степун, Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью Йорк, 1956. 391 с.
49. Тернер, В. Символ и ритуал. М., 1983. 277 с.
50. Тихомиров, Л. К реформе обновленной России. М., 1912. 343 с.
51. Трухманов, И. На повороте жизни. Екатеринославский благовестник. Екатеринослав, 1914. С. 9-19.
52. Фирсов, С. Время в судьбе. СПб., 2005. 396 с.
53. Фирсов, С. Церковь в империи. СПб., 2007. 460 с.
54. Франк, С. Достоевский и кризис гуманизма. Путь. Париж, 1931. №27. С. 73-78.
55. Фридман, П. Образ крестьянина в позднесредневековой Германии (по Гуго Гримбергскому и Феликсу Химмерли). Одиссей. М., 1994. с. 38-50.
56. Энгельгардт, А.Н. Из деревни. 12 писем. СПб., 1999. 728 с.
57. Эткинд, А. Внутренняя колонизация. М., 2013. 448 с.
58. Успенский, П. Книга бытия моего. Т.1. СПб, 1894. 797 с.
59. Юдин, Т.И. Очерки истории отечественной психиатрии. М., 1951. 481 с.
60. [Chebankova](#), Elena. \Russia's idea of the multipolar world order: origins and main dimensions. *Post-Soviet Affairs*. Vol. 33. 2017. p.217-234.
61. Eklof, Ben. Russian Peasant School. Officialdom, village culture and Popular pedagogy, 1861-1914. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1986. 652 p.
62. Zhuk, S. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830-1917. Washington: Woodrow Wilson Center Press – Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2004. 457 p.

References

1. Andrievskiy, V. Z mynuloho (1917 rik na Poltavschini). BerlIn, 1921. 159 s.
2. Ahiezer, A., Kozlova N. Matveeva S. Modernizatsiya v Rossii i konflikt tsennostey. M., 1994. 250 s.
3. Bellyustin, I., svyashch. Opisanie selskogo duhovenstva. Leypig, 1858. 168 s.
4. Berger, P., Lukman, T. Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. traktat po sotsiologii znaniya. M., 1995. 336 s.
5. Berdyaev, N. Novoe religioznoye soznanie i obschestvennost. SPb., 1907. 287 s.
6. Bessmertnyiy, Yu. «Annalyi»: perelomnyiy etap? *Odissey*. M., 1991. S.7-25.
7. Behterev, V.M. Ob'ektivnaya psihologiya. M.,1991. 480 s.

8. Bogorodskiy, F., svyasch. Ne ob unichtozhenii neofitsialnogo otdela eparhialnyih vedomostey nuzhno dumat. *Ekaterinoslavskiy eparhialnyie vedomosti (EEV)*. 1907. # 27. S. 603-606.
9. Budushee Pravoslavnoy Tserkvi i duhovenstva v obnovlenii Rossii // *Arhangel'skie eparhialnyie vedomosti*. 1917. # 13-24. S. 202-204.
10. Van der Loo H., van Rayen V. Modernizatsiya. Proekt i paradoks. *Ab imperio*. 2002. #1. S.33-64.
11. Vpechatleniya. Missionerskie kursyi v Taganroge. *EEV*. 1913. # 16. S. 473-475.
12. Gotovy li myi? *EEV*. 1905 # 11-12. S. 314-315.
13. Gratsiozi, A. Velikaya krestyanskaya voyna v SSSR. M., 2008. 136 s.
14. Grof, S. Duhovnyiy krizis: kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsya krizisom [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <https://www.litmir.me/br/?b=102701&p=2>
15. Dzheyms, U. Mnogoobrazie religioznogo opyita. M., 1993. 218 s.
16. Dobroe nachinanie. *EEV*. # 9. S. 319-325.
17. Dostoevskiy, F.M. Ryad statey o russkoy literature. V. Poslednie literaturnye yavleniya. Gazeta "Den" [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/public/o-russkoj-literature/orl-v-poslednie-literaturnye-yavleniya.htm>
18. Dumyi i chayaniya Ekaterinoslavskogo duhovenstva. *EEV*. 1908. # 13. S. 458-472.
19. Duhovnoe edinenie pastyrya s pastvoyu kak glavneyshee neobhodimoe uslovie pastyirskogo avtoriteta v nastoyashee vremya. *EEV*. # 11-12. 1905. S. 317-318.
20. Duhovnyiy reglament. SPb., 1779. 112 s.
21. Ivanov-Razumnik. Istoriya russkoy obschestvennoy myisli. T.2. SPb., 1911. 521 s.
22. K voprosu o tserkovno-prihodskih popechitelstvah. *EEV*. 1886. #19. S. 465-472.
23. Kamyu, A. Buntuyuschiy chelovek. M., 1990. 415 s.
24. Katkov, M.N. Delo o «hozhdenii v narod» [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_delo_o_hojdenii.html
25. Kozubovskiy, S. svyasch. Chto chitat pravoslavno-russkomu narodu? *EEV*. 1911. # 3. S. 79-81.
26. Koposov, N. Kak dumayut istoriki. M., 2001. 340 s.
27. Kutko, I., Chugunov V. Prizrenie dushevnobolnyih v Harkovskoy gubernii v kontse XIX stoletiya [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <http://psychiatry.org.ua/books/history/paper36.htm>
28. Levi-Stross, K. Pervobyitnoe myishlenie. M., 1994. 384 s.
29. Leontev, K. Sredniy evropeets kak orudie vseirnogo razrusheniya [Elektronnyiy resurs] – Rezhim dostupa: http://lib.ru/FILOSOF/LEONTIEV_K/s_evropeec.txt
30. Lotman, Yu.M. Vnutri myislyaschih mirov. M., 1996. 464 s.
31. Lotman, Yu.M. Russo i russkaya kultura XVIII – nachala XIX veka. Izbrannyye stati v z-h tomah. T.3. Tallinn, 1993. 495 s.
32. Minskiy, N. Narod i intelligentsiya. Russkaya myisl. Kn. 9. M., 1909. S. 99-110.
33. Nikanor (Brovkovich), arhiepiskop. Vospominaniya. Pereezd iz Novocheerkasska v Ufu. Kievskiy Sobor 1884 goda. M., 1908. 112 s.
34. Nilus, S. Bliz est, pri dvereh. Mgarskiy monastyr, 2001. 382 s.
35. Ob'edinennoe dvoryanstvo. S'ezdyi upolnomochennyih gubernskih dvoryanskih obschestv. 1906-1916. V 3-h t. T.2. 1909-1912. Kn. 2. 1911-1912. S., ROSSPEN, 2001. 608 s.
36. Pastyiryu o.P.P-mu i vsem mestnyim pastyiryam. *Ekaterinoslavskaya Zemskaya gazeta*. 22 iyunya 1916 g. # 57. S. 2.
37. Pisma Patriarha Aleksiya svoemu duhovniku. M., 2000. 304 s.
38. Pobedonostsev, K.P. Moskovskiy sbornik. M., 2005. [Elektronnyiy resurs] Rezhim dostupa: <http://www.wco.ru/biblio/books/pobedonoscev1/Main.htm>
39. Rasporyazheniya eparhialnogo nachalstva (k svedeniyu duhovenstva Ekaterinoslavskoy eparhii). *EEV*. 1883. #1. S. 5-6.
40. Rozanov, A. Zapiski selskogo svyaschennika. Byit i nuzhdyi pravoslavno duhovenstva. SPb., 1882. 324 s.
41. Rozov, A.N. Selskiy svyaschennik v prazdnichnoy kulture russkoy derevni XIX – nachala XX v. *Vestnik Syktyivkarskogo universiteta. Seriya gumanitarnyih nauk*. 2016. # 5. S. 56-65.
42. Rozyisk o raskolnicheskoy bryinskoy vere. M., 1855. 643 s.

43. Runkevich, S.G. Russkaya Tserkov v HIIH veke. SPb., 1901. 265 s.
44. Russo, Zh.Zh. Emil ili o vospitanii [Elektronnyy resurs] Rezhim dostupa: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pedagog/galag/12.php
45. Savelev, I. svyasch. K voprosu o materialnom obespechenii duhovenstva. *EEV*. 1917. # 4. S. 64-67.
46. Said, E. Orientalizm. SPb., 2006. 637 s.
47. Sikorskiy, I.A. Psihopaticheskaya epidemiya 1892 goda v Kievskoy gubernii. Kiev, 1893. 46 s.
48. Stepun, F. Byivshee i nesbyvsheesya. Nyu York, 1956. 391 s.
49. Turner, V. Simvol i ritual. M., 1983. 277 s.
50. Tihomirov, L. K reforme obnovlennoy Rossii. M., 1912. 343 s.
51. Truhmanov, I. Na povorote zhizni. Ekaterinoslavskiy blagovestnik. Ekaterinoslav, 1914. S. 9-19.
52. Firsov, S. Vremya v sudbe. SPb., 2005. 396 s.
53. Firsov, S. Tserkov v imperii. SPb., 2007. 460 s.
54. Frank, S. Dostoevskiy i krizis gumanizma. Put. Parizh, 1931. #27. S. 73-78.
55. Fridman, P. Obraz krestyanina v pozdnesrednevekovoy Germanii (po Gugo Grimbergskom i Feliksu Himmerli). *Odissey*. M., 1994. s. 38-50.
56. Engelgardt, A.N. Iz derevni. 12 pisem. SPb., 1999. 728 s.
57. Etkind, A. Vnutrennyaya kolonizatsiya. M., 2013. 448 s.
58. Uspenskij, P. Kniga by'tiya moego. T.1. SPb, 1894. 797 s. Yudin T.I. Ocherki istorii otechestvennoy psikiatrii. M., 1951. 481 s.
59. Chebankova, Elena. Russia's idea of the multipolar world order: origins and main dimensions. *Post-Soviet Affairs*. Vol. 33. 2017. p.217-234.
60. Eklof, Ben. Russian Peasant School. Officialdom, village culture and Popular pedagogy, 1861-1914. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1986. 652 p.
61. Zhuk, S. Russia's Lost Reformation. Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830-1917. Washington: Woodrow Wilson Center Press.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 111. 853

Виктория Анатольевна Вершина

Днепровский национальный университет имени Олеся Гончара

Пр. Гагарина 72, Днепро, 49000, Украина

E-mail: vivi.dp@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-4348>

Received 15 July 2019; revised 17 August 2019; accepted 23 September 2019

doi: 10.15421/351919

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО В ФИЛОСОФИИ С. ФРАНКА

Аннотация.

Статья посвящена исследованию взглядов С.Франка на феномен красоты, прекрасное, эстетический опыт в контексте его философской системы. Отмечается, что эстетические рассуждения занимают важное место в философских построениях С.Франка. Анализ программных работ и художественно-критических очерков позволяет эксплицировать целостную и стройную эстетическую концепцию, гармонично вписанную в философскую систему мыслителя. Эстетическая концепция выступает в качестве аргумента, подтверждающего ключевую философскую интуицию С.Франка о бытии как сверхрациональном единстве.

Ключевые слова: красота, прекрасное, эстетический опыт, реальность, бытие, сверхрациональное всеединство, С. Франк.

Viktoriia A. Vershyna

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

E-mail: vivi.dp@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-4348>

Interpretation of Aesthetic in philosophy S. Frank

Abstract.

The article is devoted to the study of the views of Simon Frank on the phenomenon of beauty, beautiful, aesthetic experience in the context of his philosophical system.

Despite the fact that Simon Frank himself does not pay special attention to the phenomenon of beauty and even mentions the absence of such a task, considering the aesthetic experience to be not the most essential in a person's life, aesthetic reasoning occupies an important place in his philosophical constructions. Moreover, the analysis of program works and critical art essays allows us to explicate a holistic aesthetic concept, harmoniously integrated into its philosophical system.

According to Frank, the beautiful (both in nature and as a result of human creativity) is always characterized by integrity, internal indecomposable unity, and in works of art with unconditional necessity is complemented by harmony.

Aesthetic phenomena exist objectively, non-spatially, have a special specific property, namely the presence of an internal deep content. The content of aesthetic phenomena goes beyond the present, foreign "crude" reality and is revealed to a person in an aesthetic experience. Aesthetic phenomena also have the property that Frank called "soulfulness," which means the ability to communicate with the outside world and transform the external into the internal.

Aesthetic experience is a specific type of a person's relationship to the world, which allows one to overcome two ordinary, everyday types of relationships (rationally utilitarian and emotional-sensual) and directly reveals in experience the entire depth and completeness of reality in its concrete superlogical being. Aesthetic experience is considered by Frank and as an argument in favor of the reality of supersensory experience.

Keywords: beauty, beautiful, aesthetic experience, reality, being, suprarational unity, S.Frank.

Вікторія Анатоліївна Вершина

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

E-mail: vivi.dp@ukr.net, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0784-4348>

Інтерпретація естетичного в філософії С. Франка

Анотація.

Стаття присвячена дослідженню поглядів С.Франка на феномен краси, прекрасне, естетичний досвід в контексті його філософської системи. Відзначається, що естетичні міркування займають важливе місце в філософських побудовах С.Франка. Аналіз програмних робіт і художньо-критичних нарисів дозволяє експлікувати цілісну і струнку естетичну концепцію, гармонійно вписану в філософську систему мислителя. Естетична концепція виступає в якості аргументу, що підтверджує ключову філософську інтуїцію С.Франка про буття як надраціональну всеєдність.

Ключові слова: краса, прекрасне, естетичний досвід, реальність, буття, надраціональна всеєдність, С.Франк.

Постановка проблемы.

На протяжении всей человеческой истории эстетическое как чувственное и неутилитарное отношение к окружающему миру играет особую роль в бытии человека. Проблема природы прекрасного и сущности эстетического опыта издавна занимает мудрецов и философов. В одном из ранних диалогов Платона «Гиппий больший», посвященному идее прекрасного, Сократ формулирует ключевой вопрос «что же это такое – само прекрасное?» [7, с.392-393].

Современную социокультурную ситуацию характеризуют резкое ускорение процессов технологизации, диджитализации, виртуализации личностного и общественного существования; нивелирование этических и эстетических ценностей и всеобщая, тотальная прагматизация жизни, особенно в мироощущении молодого поколения. Как результат, происходят радикальные трансформации и, в том числе, эстетическая составляющая бытия во многом утрачивает свое значение, а красота превращается в гламур и китч. Следовательно, требуется серьезное осмысление происходящего и перед философией возникают новые задачи. Одну из них, на наш взгляд, верно сформулировал М.Эпштейн. Подчеркивая, что «чувства и действия, если они относятся к мирозданию в целом, к основам бытия, могут быть не менее философскими, чем идеи и понятия», М.Эпштейн видит новое понимание задач философского образования как воспитания мирообъемлющих чувств, которые, в свою очередь, могут вести к мирообъемлющим действиям» [14, с.167].

Имя Семена Людвиговича Франка занимает особое место в философском дискурсе

XX века. С момента «возвращения» в культурное пространство и исследовательское поле творчества мыслителей, высланных в 1922 г. из России, философские взгляды Семена Франка привлекают к себе неизменное внимание как отечественных, так и зарубежных авторов. Более того, как подчеркивает Г.Аляев, сегодня «даже слишком часто цитируют слова В.Зеньковского о том, что «Франк – самый выдающийся русский философ» [1, с.6]. Исследователи отмечают глубину, онтологизм и систематичность его философских построений, проводя обоснованные параллели с такой масштабной фигурой современной философии, как Мартин Хайдеггер. Именно системность и фундаментальность подчеркивается как важное преимущество Франка сравнительно с преимущественно эссеистическим и свободным характером славянской философской мысли. И сам С.Франк рассматривает свое философское мировоззрение как систематическое, представляя его первое изложение в работе «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915) и развивая на протяжении всей жизни в направлении социальной философии, философии религии, психологии [9, с.183]. Среди исследователей существует точка зрения, что главной проблемой философии Франк считал проблему человека, а Г.Аляев и Т.Резвых подчеркивают, что «смыслжизненное измерение философии всегда было для Франка важнейшей ее ипостасью» [2, с.110].

В этой связи весьма актуальной представляется точка зрения Семена Франка на феномен красоты, прекрасного, место и роль эстетического опыта в бытии человека.

Анализ публикаций.

Философии С.Франка посвящен целый ряд фундаментальных работ такими авторами, как Г. Аляев, Т.Оболевич, В.Бычков, П. Эллен, Ф. Буббайер, П. Гайдено, И. Евлампиев, В.Порус, А. Ермичев, В.Кантор, С. Хоружий и др.

Во «франковедческих» публикациях последних лет, связанных с темой данной работы, внимание исследователей сосредоточено на следующем: проблема осмысления красоты в русской философской традиции рассмотрена Е.Девдараидзе [6]; П.Гордеев пишет об «эстетическом опыте как прорыве от фактичности к реальности» [5]; красоте как «непостижимому» посвящена статья А.Гапоненкова [4]. В указанных публикациях акцентируются отдельные аспекты эстетического опыта и прекрасного в представлениях С.Франка, что детерминировано общей исследовательской задачей и мировоззренческими установками авторов. Так например, А.Гапоненков полагает, что Франк все более осознавал «невероятную трудность, почти невозможность соединения философского умозрения и религиозной веры» и подчеркивает скорее богословский, нежели философский, характер его поздних рассуждений: «В книге Франка, в главе 8 Святая замечательным образом строится не очередная эстетическая теория, а собственно то, что и составляет квинтэссенцию богословия красоты – размышления о ее абсолютной ценности, сущностной непостижимости, примиряющей гармонии мироздания, просветлении духа и спасении» [4, с.156]. Поэтому, несмотря на наличие ряда исследовательских работ, специально посвященных вопросам эстетическим вопросам у С.Франка, представляется, что проблематика красоты в его философии нуждается в дальнейшем изучении.

Цель данной работы заключается в исследовании взглядов Семена Франка на феномен красоты, прекрасное, эстетический опыт в контексте философской системы мыслителя.

Изложение основного материала.

Эстетика как самостоятельная область философского знания не является предметом специального рассмотрения философа, Франк не ставит своей задачей представить общую

теорию красоты. В работе «Смысл жизни» Франк определяет красоту как отдельное «отвлеченное определяемое благо» наряду с истинной, гармонией и т.п., полагая что ни одно из них «не может нас удовлетворить; ибо тогда жизнь, сама жизнь как целое, и прежде всего – наша собственная жизнь, остается как бы в стороне, не объемлется всецело этим благом и не пропитывается им, а только извне, как средство, служит ему» [13, с.167]. Но вместе с тем размышления эстетического порядка постоянно присутствуют в рассуждениях философа. В.Бычков отмечает, С.Франк что не мог обойти эстетическую проблематику, «ибо как любой истинный философ хорошо признавал уникальность и значимость эстетического опыта в человеческой жизни. Более того, именно в нем, в восприятии и переживании красоты, он видел один из главных путей приобщения человека к «реальности» [3, с.340]. В основном Непосредственно Франк обращается к анализу феномена красоты и содержанию эстетического опыта в работе «Непостижимое» (1938), представляющей собой онтологическое введение в философию религии, – в связи с тем, что эти «стороны аспекта бытия, именуемые нами «красотой» или «прекрасным, ... стоят в непосредственной связи с общим ходом наших размышлений» [4, с.424]; в контексте художественно-философской критики [11]; а также в работе «Реальность и человек» (1949), где представлена «более зрелая и углубленная формулировка философской системы» [10, с.208]. Следует отметить, что в данном произведении, опубликованном уже после смерти философа, С.Франк, говоря об эволюции своих взглядов, подчеркивает неизменность центральной мировоззренческой интуиции – «интуиции бытия как свехрационального всеединства» [10, с.208].

В рассуждениях о природе реальности, об отношениях реальности и человека, важное место принадлежит также анализу природы прекрасного и эстетического модуса бытия человека. Франк настаивает на различении понятий реальности и объективной действительности – явлений внешнего мира [10, гл.1]. Определяя природу реальности, Франк неод-

нократно приходит к следующему заключению: «Реальность есть, таким образом, единство ее самой и объективной действительности» [10, с.263]. Вместе с тем, характеризуя такое определение как «абстрактное и внешне неуклюжее», мыслитель указывает на достижение в нем конкретного и вполне существенного итога – понимание того, что углубление в реальность есть, по сути, путь *вглубь*, но в то же время есть путь *вширь*. Иными словами, углубление в реальность представляет собой такой путь, который освобождает человека от закрепощенности объективной действительностью или эмпирической внешней стороной существования, приводя к другому измерению самой реальности, но вместе с тем это путь, который именно в своей глубине приближает снова к корням реальности, где мы «улавливаем ее внутреннее существо как нечто родственное нам и связанное с нами» [10, с.263].

Это путь, позволяющий выйти за рамки двух возможных установок действия человека, которые Франк называет ограниченными – саморастворение во внешнем, объективно сущем, и, таким образом, подчинение ему, и самозамкнутость во внутреннем мире, аскетизм мироотрицания. Их преодоление в равной мере возможно через «приятие мира в его глубинном существе через утверждение себя в выходящих за пределы мира глубинах первичной реальности» [10, с.263]. Такое, все еще абстрактное определение и косвенное познание реальности, по мнению Франка может (и должно) быть восполнено интуитивным описанием реальности, попыткой особого комбинирования понятий, в которой «непосредственно просвечивает невыразимое отдельной мыслью опытно данное существо реальности» [10, с.263].

В качестве одного из основных аргументов в защиту интуиции бытия как свехрационального всеединства, Франк указывает на наличие в жизни целого ряда областей, где человек «как бы прямо» наталкивается на присутствие самой реальности в ее конкретно-сверхлогическом существе в составе опыта. К такой области Франк относит и восприятие красоты

или эстетическое восприятие. Примечательно, что такой опыт Франк не считает самым существенным, но наиболее простым и очевидно наглядным.

С.Франк выделяет два типа повседневного отношения человека к объективной действительности: рассудочно-утилитарное и субъективно-эмоциональное. Общим для обоих отношений есть восприятие явлений действительности как совокупности *фактов*, которые констатируются, логически определяются, но по своему существу являются инородными внутреннему существу человеческого «я». Философ характеризует такую совокупность фактов объективной действительности как безразличную и холодно констатируемую человеком. Отличие между ними заключается именно в модусе отношения: рассудочно-утилитарное исключает какую-либо личностную интимность и рассматривает факты как полезные, вредные, в конце концов, безразличные; субъективно-эмоциональное отражает градус и степень личностного восприятия человека – удовольствие/неудовольствие, симпатию/антипатию и т.п. (но и здесь, как подчеркивает Франк, мы «отчетливо различаем между нашим собственным субъективным чувством и самим объективным содержанием фактов» [10, с.264].

Вместе с тем говоря об инородности, чуждости человеку объективной действительности Франк указывает на наличие «на ее фоне» явлений особого порядка (будь это природные явления или результаты человеческой деятельности), которые вызывают и особое отношение, приковывают к себе внимание не рассудка, но внутреннего существа человеческой души. «Дело в том, что в них самих, в их собственном содержании, мы испытываем что-то значительное, какой-то духовный смысл, что-то родственное интимной глубине нашего "я"» [10, с.264]. Такое восприятие, прежде всего, характеризуется бескорыстностью и дает человеку наслаждение особого рода, которое принято называть эстетическим. Такие явления приобретают специфическую ценность и есть, по словам Франка «именно то, что мы называем *красотой*» [10, с.264].

Следующий, закономерный (сократовский) вопрос, который разбирает С.Франк: что такое, собственно, есть красота, прекрасное?

Прежде всего, Франк указывает на два момента прекрасного. Первый конституирует саму возможность эстетического восприятия и присутствует во всех явлениях (как природных, так и созданных человеком), осознаваемых в качестве прекрасного и эстетически воспринимаемых. «Прекрасное есть всегда «образ», «картина», неанализированное целое – предмет чистого чувственного созерцания, а не анализирующей, раздробляющей мысли» [9, с.424]. Поэтому прекрасное обязательно обладает целостностью, сплошностью, неразложимостью, всепронизывающим единством. Вторым моментом прекрасного Франк называет гармонию – соразмерность и внутреннюю согласованность частей. Гармония есть необходимая составляющая художественных произведений, так как дополняет, усиливает и явственно обнаруживает единство прекрасного, придавая ему законченность, самодовление и внутреннюю абсолютную ценность [9, с.425].

Франк апеллирует к определению Бенедетто Кроче, указывающему на главное в эстетическом переживании – присущий ему характер *выразительности*. Франк утверждает, что в глубине эстетических явлений наряду с чувственным опытом человек воспринимает не чувственное, а нечто совершенно иное. «Прекрасное прекрасно потому, что ”выражает” что-то, ”говорит” нам о чем-то за пределами определимых чувственных данных; в силу этого оно означает что-то особо значительное, что отсутствует в содержании обычного опыта объективной действительности» [10, с.265]. Обычные – это «грубые слепые» факты действительности, наделенные свойствами внутренней инородности, чуждости, неосмысленности и насильственности, с которыми человек вынужден считаться. В отличие от них прекрасное, или эстетическое явление, содержит ту последнюю, внутренне осмысленную глубину, которая близка и понятна внутренней сущности человеческого «я» и, тем самым, пленяет и зачаровывает человека.

Далее в цепи рассуждений возникает вопрос о содержании выразительности прекрасного, или что же именно прекрасное *«выражает»*? Франк подчеркивает очевидную бессмысленность и беспредметность самого вопроса для сознания «логически трезвого» и «эстетически чуткого». Поскольку сама возможность выражения эстетического опыта в логических понятиях сделала бы его ненужным, превратила бы в повторение обычного опыта, следовательно содержание эстетического опыта невозможно выразить прозаическим путем, попытки передать словами его подлинный смысл приводят к обеднению и искажению. Франк обращается к концептуальному аппарату Николая Кузанского (которого считал своим единственным учителем), полагая, что только формы мысли и термины «умудренного неведения» позволяют выразить содержание эстетического опыта – через противопоставление оформленным логически и, потому содержаниям «объективным».

Но все же, по мнению Франка, не следует совершенно отказываться от попыток выразить эстетический опыт логическими средствами и проводить параллель между интуицией бытия и эстетическим восприятием, поскольку идея реальности, достигнутая логически как философская форма выражения невыразимого и сверхлогического, аналогична содержанию эстетического опыта.

Следовательно, можно назвать следующие взаимосвязанные свойства прекрасного. Во-первых, прекрасное обладает существованием, принадлежит объективной действительности, есть часть ее. Франк опровергает распространенную теорию иллюзии эстетического опыта, опирающуюся на принцип антропоморфизма – перенесения на внешний объект субъективных чувств и внутреннего опыта самосознания. Такая позиция является фальшивой и искусственной. Во-вторых, характеризуется непространственностью. Франк указывает: «Красота пейзажа, выражение лица, характер музыкальной мелодии, впечатление от геометрической формы — все это пространственно не ”сидит” ни внутри нас, ни вне нас как бы прилепленное к поверх-

ности внешнего явления: все это живет непространственно, как непространственно сознается наша мысль, наша воля или какая-нибудь истина» [8, с.166]. В-третьих, посредством эстетического опыта прекрасное выходит за ограничительные рамки действительности и приобретает некоторое самодовлеющее значение, несет внутреннее единство (гармонию частей и элементов). Такое сочетание ограниченности и самодовлеющей целостности есть форма эстетического явления. «Это значит, что оно, как таковое, обладает свойством реальности быть таким всеобъемлющим, самодовлеющим целым, которое целиком присутствует и в ограниченном, частном» [10, с.266].

Форма есть «адекватное своеобразное» (одно из множества возможных) выражение «законченной бесконечности, актуализованной, всеобъемлющей и потому самодовлеющей полноты реальности» [10, с.266]. И эта реальность, открываемая в прекрасном, сродственна реальности, которую человек переживает во внутренней глубине своей души. По сути, указывает Франк, что это одна и та же реальность, насколько вообще возможно об этом говорить, поскольку «реальность в качестве всеобъемлющего и всепронизывающего единства сама по существу единственна и в этом смысле есть во всех своих проявлениях та же самая [10, с.266]. В этой связи несколько спорными представляются утверждения П.Гордеева. Во-первых, о том, что названия эстетика и эстетический, закрепившиеся в философской традиции, являются поверхностными, неадекватными обозначаемому содержанию и есть «интересный исторический казус». И во-вторых, о том, что в понимании Франка «эстетический опыт» в качестве сверхчувственного стоит в оппозиции к опыту чувственному» [5, с.98].

Вместе с тем Франк видит необходимость в уточнении общего и отличного в том, как реальность открывается во внутреннем глубинном опыте и которую представляет эстетический опыт. Франк полагает, что все явления воспринимаемые эстетически обладают свойством «душеподобности». Это значит наличие некоей внутренней жизни, душевности,

глубины, которая находит свое выражение во внешнем, и тем самым подобно тому, как сущность человеческой души отражается во внешних проявлениях взгляда, мимики, слов. Сродство состоит именно в выразительности. Таким образом, душевноподобность эстетических явлений ощущается в двух аспектах: наличие внутреннего содержания и выражение данного содержания во внешнем облике. Франк также отмечает коммуникативность как важную функцию эстетического переживания: человек во внешней равнодушной реальности находит нечто родное, вступает общение, преодолевает свое одиночество и, таким образом, внешнее становится частью внутреннего мира. Следует отметить также, что Франк не считает эстетический опыт доступным для любого человека – услышать, увидеть невыразимое, открыть подлинную глубину реальности посредством эстетического опыта способен только человек, одаренный музыкальным чувством, наделенный тонким эстетическим видением и чувством.

Различие состоит в так называемой иллюзорности эстетических явлений в конкретном смысле – возможную иллюзию их тождественности. Даже целиком поддаваясь очарованию красоты, человек все же сознает, что «душеподобность» в прекрасном не тождественна настоящей душевной жизни, не является настоящей душой. «Душеподобное нечто, выражаемое прекрасным, не имеет специфического качества всего подлинно душевного и духовного — быть для самого себя, быть реальным субъектом» [10, с.267]. Тем самым, Франк подчеркивает *безличность* эстетической реальности, отсутствие личного центра самосознания и активности выражения. Что очевидным образом подтверждает мысль Франка о реальности как всеобъемлющей основе всякого бытия вообще, выражаемой эстетической реальностью и обнаруживаемой в эстетическом опыте.

К существу эстетического опыта Франк также обращается, рассматривая и феномен веры как религиозный опыт. В частности, отвечая на вопрос о возможности сверхчувственного опыта вообще, т.е. такого опыта,

который выходит за пределы содержаний бытия воспринимаемых чувственно, Франк приводит эстетический опыт в качестве доказательства наличия опыта сверхчувственного. В данном случае Франк полагает наиболее верным привлечь к рассуждению «беспредметные» искусства – музыку и архитектуру.

Само существо музыки, ее музыкальная красота, есть не только некий ряд слышимых звуков и сочетаний, за ним проступает что-то совершенно другое. «Как бы позади звуков и сквозь них мы воспринимаем еще что-то неслышимое, о чем в словах можно дать только слабый, несовершенный намек» [12, с.234]. Звук слышит ухо, «неслышимое» содержание непосредственно воспринимает человеческая душа. Отсюда следует, что человек воспринимает музыку как бы на двух уровнях, физическом и духовном, телесно и душевно, чувственно и сверхчувственно. Так, в музыке Бетховена открывается героическое борец духа, музыка Баха отверзает небеса, а музыка Моцарта просветляет всю скорбь бытия [12, с.235].

В архитектуре подобно музыке уровень телесный, чувственный – это мир визуальных пространственных форм, духовный – то неслышимое и невыразимое прозой содержание, которое открывается и возвещает себя посредством чувственно данных форм. Не случайно Франк цитирует слова Фридриха Шеллинга: «Архитектура – это застывшая в пространстве музыка». Античная, готическая, ренессансная архитектура, можно сказать, открывают «сферу покойной, блаженно-сияющей, самоудовлетворенной красоты», пространство лёгкости и свободы, дают возможность ощутить покой и уравновешенность, имманентную пронизанность бытия порядком и внутренней согласованностью [12, с.235].

Таким образом, Франк полагает, что в красоте, прекрасном человек способен непосредственно-наглядно воспринять внутреннюю обоснованность, осмысленность и абсолютную ценность бытия и тем самым прекрасное есть «непроблематичное, безвопросное бытие» [9, с.426].

Выводы. Несмотря на то, что сам Семен

Франк не уделяет специальное внимание феномену прекрасного и даже упоминает об отсутствии перед собой такой задачи, считая эстетический опыт не самым существенным в бытии человека, эстетические рассуждения занимают важное место в его философских построениях. Более того, анализ программных работ и художественно-критических очерков позволяет эксплицировать целостную и стройную эстетическую концепцию, гармонично вписанную в его философскую систему.

Согласно Франку, прекрасное (и в природе и как результат творчества человека) всегда характеризуется целостностью, внутренним неразложимым единством и в художественных произведениях с безусловной необходимостью дополняется гармонией.

Эстетические явления существуют объективно, непространственно, обладают особым специфическим свойством, а именно наличием внутреннего глубинного содержания. Содержание эстетических явлений выходит за пределы наличной данности, инородных личности фактов «грубой» действительности и открывается человеку в эстетическом опыте. Эстетические явления также обладают свойством, названным Франком «душеподобностью», что означает возможность общения с внешним миром и трансформации внешнего во внутреннее.

Эстетический опыт представляет собой специфический тип отношения человека к миру, позволяющий преодолеть два обычных, повседневных типа отношения (рассудочно-утилитарное и эмоционально-чувственное) и непосредственно открывающее в опыте всю глубину и полноту реальности в ее конкретно-сверхлогическом существе. Эстетический опыт рассматривается Франком и как аргумент в пользу реальности сверхчувственного опыта.

В прекрасном как таковом и в «логически невыразимом» эстетическом опыте обнаруживается реальность аналогичная идее реальности, логически выведенной Франком как философской форме выражения невыразимого и сверхлогического. Таким образом,

эстетическая концепция выступает в качестве философскую интуицию С.Франка о бытии как аргумента, подтверждающего ключевую философию сверхрациональном единстве.

Библиографические ссылки

1. Аляев, Г.Е. Семен Франк. СПб.: Наука, 2017. 255с.
2. Аляев, Г.Е., Резвых, Т. Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекций С.Л.Франка). *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017. Вып. 69. С. 107–133. <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-glubinah-smyslov-tri-konspekta-lektsiy-s-l-franka/viewer>
3. Бычков, В.В. Эстетический опыт приобщения к реальности в философии Франка. *Семен Людвигович Франк* / под ред. В. Н. Поруса. М.: РОССПЭН, 2012. С. 340-348.
4. Гапоненков, А. Красота как «непостижимое» в философии Семена Франка. *Logos_i_ethos_2017_2* (46). С. 155–166. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/lie.2366>
5. Гордеев, П.А. Эстетический опыт как прорыв от фактичности к реальности. Парадигма: философско-культурологический альманах, 2017. С.95-123. <https://cyberleninka.ru/article/n/esteticheskiy-opyt-kak-proryv-ot-faktichnosti-k-realnosti/viewer>
6. Девдараидзе, Е.А. Умозрение в красках (проблема красоты в русской философской традиции) *Омский научный вестник*, 9 (47) 2006. С. 73-76. <https://cyberleninka.ru/article/n/umozrenie-v-kraskah-problema-krasoty-v-russkoy-filosofskoy-traditsii/viewer>
7. Платон. Гиппий больший. *Платон. Соч. в 4-х т.*, Т.1, М.: Мысль, 1990. С.385-417.
8. Франк, С.Л. Душа человека. *Франк, С.Л. Духовные основы общества*. М.: Республика, 1992. С. 4-207.
9. Франк, С.Л. Непостижимое. *Франк, С.Л. Сочинения*. М.: Правда, 1990. С. 183-555.
10. Франк, С.Л. Реальность и человек. *Франк, С.Л. Реальность и человек*. М.: Республика, 1997. С. 208-426.
11. Франк, С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
12. Франк, С.Л. С нами Бог. Три размышления. *Франк, С.Л. Духовные основы общества*. М.: Республика, 1992. С. 217-404.
13. Франк, С.Л. Смысл жизни. *Франк, С.Л. Духовные основы общества*. М.: Республика, 1992. С. 147-216.
14. Эпштейн, М. О философских чувствах и действиях. *Вопросы философии*, 7, 2014. С. 167–174.

References

1. Alyaev, G.E. Semen Frank. SPb.: Nauka, 2017. 255s.
2. Alyaev, G.E., Rezvyh, T. N. Chelovek v glubinah smyslov (tri konspekta lekcij S.L.Franka). *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*. 2017. Vyp. 69. S. 107–133. <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-v-glubinah-smyslov-tri-konspekta-lektsiy-s-l-franka/viewer>
3. Bychkov, V.V. Esteticheskij opyt priobsheniya k realnosti v filosofii Franka. *Semen Lyudvigovich Frank* / pod red. V. N. Porusa. M.: ROSSPEN, 2012. S. 340-348.
4. Gaponenkov, A. Krasota kak «nepostizhimoe» v filosofii Semena Franka. *Logos_i_ethos_2017_2* (46). S. 155–166. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/lie.2366>
5. Gordeev, P.A. Esteticheskij opyt kak proryv ot faktichnosti k realnosti. *Paradigma: filosofsko-kulturologicheskij almanah*, 2017. S.95-123. <https://cyberleninka.ru/article/n/esteticheskiy-opyt-kak-proryv-ot-faktichnosti-k-realnosti/viewer>
6. Devdaraidze, E.A. Umozrenie v kraskah (problema krasoty v russkoj filosofskoj traditsii) *Omskij nauchnyj vestnik*, 9 (47) 2006. S. 73-76. [https://cyberleninka.ru/article/n/umozrenie-v-](https://cyberleninka.ru/article/n/umozrenie-v-kraskah-problema-krasoty-v-russkoj-filosofskoj-traditsii/viewer)

kraskah-problema-krasoty-v-russkoy-filosofskoy-traditsii/viewer

7. Gippij bolshij. *Platon. Soch. v 4-h t.*, T.1, M.: Mysl, 1990. S.385-417.
8. Feber, Ya., Petrucijova, E. K voprosu opredeleniya filosofii S.L.Franka (vzglyad iz cheshskogo zarubezhya). *Solovyovskie issledovaniya*. Vypusk 1(53), 2017. S. 103-115.
9. Frank, S.L. Nepostizhimoe. Frank, S.L. *Sochineniya*. M.: Pravda, 1990. S. 183-555.
10. Frank, S.L. Realnost i chelovek. Frank, S.L. *Realnost i chelovek*. M.: Respublika, 1997. S. 208-426.
11. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie*. SPb.: Nauka, 1996. 738 s.
12. Frank, S.L. S nami Bog. Tri razmyshleniya. Frank, S.L. *Duhovnye osnovy obshestva*. M.: Respublika, 1992. S. 217-404.
13. Frank, S.L. Smy'sl zhizni. Frank, S.L. *Dukhovny'e osnovy` obshhestva*. M.: Respublika, 1992. S. 147-216.
14. Epshtejn, M. O filosofskih chuvstvah i dejstviyah. *Voprosy filosofii*, 7, 2014. S. 167–174.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN 2663-0265 (Print), ISSN 2663-0273 (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 32.019.51

Тамара Миколаївна Козак

Львівський університет імені Івана Франка
Вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна

E-mail: palm1330@ukr.net

Received 19 June 2019; revised 25 July 2019; accepted 21 August 2019

DOI: 10.15421/351920

АНГЛОМОВНИЙ КОЛОРИТ
ЛІНГВІСТИЧНОГО ПЕЙЗАЖУ УКРАЇНСЬКОГО МІСТА
(НА ОСНОВІ АНАЛІЗУ МОВНОГО ЛАНДШАФТУ ЛЬВОВА)

Анотація.

Розглянуто англomовний вплив на формування лінгвістичного пейзажу Львова, його сутність та ознаки. Визначена залежність лінгвістичного ландшафту українського міста від мовної політики центральної влади, від її ідеологічних поглядів та зовнішньополітичних орієнтацій. Підкреслено вплив історичної традиції на ставлення населення Львова до англomовного контенту міського лінгвістичного пейзажу. Наголошено на необхідності регулювання пропорцій співвідношення української та англійської мов при формуванні лінгвістичного пейзажу Львова.

Ключові слова: лінгвістичний пейзаж, українська мова, англійська мова, зовнішньополітичні орієнтації, мовний ландшафт Львова, реклама, мова оголошень та вуличних вказівників.

Tamara Kozak

Ivan Franko National University of Lviv
1, Universytetska St., Lviv, 79000, Ukraine

E-mail: palm1330@ukr.net

**English language colouring of the linguistic landscape of a Ukrainian city
(Based on the analysis of a linguistic landscape of Lviv)**

Abstract.

The author explores the features of a linguistic landscape of a Ukrainian city (Lviv), which visually reflects the dominant language in a certain environment. The linguistic landscape is formed by means of public displaying of linguistic meanings and entities (signs, symbols, signals and language codes). The article mentions that the semantics of the linguistic landscape reflects the worldview beliefs, political views and national traditions, being at the same time the result of implementation of state language policy. The increased role of information supply for maintaining the functioning of society has lead to the increase in the scientific interest in the problems connected with linguistic means used for the spread of information. In recent decades the research into linguistic landscape has gained particular popularity and wider coverage in the scientific works in multilingual countries and supranational unions (in particular, the EU). Information/advertising reference books and signs on the administrative, commercial and business institutions of Lviv as well as the materials gathered from visual observations have made up the resource base for the study. The author emphasizes that the consolidation of market economy principles in the urban economy of Lviv (competitiveness of goods, the role of advertising, the supply-demand correlation) have exerted their influence on the formation of the linguistic landscape of Lviv. The economic specialization of the city's economic activity is now trade and providing services (in particular in tourist sphere), which, in turn, increased the role of advertising, and therefore, the significance of the linguistic landscape. The article traces the connection between the linguistic landscape of Lviv with the mental-historical traditions and preferences of the city residents, their favorable attitude to the signs of linguistic landscape, presented in Latin alphabet. The article highlights the fact that the historic experience of the population of western Ukraine considerably contributes to the scope of its integration into the European civilization space. This is partially confirmed by the way the linguistic landscape of Lviv is formed. The English language colouring of Lviv linguistic landscape is meant to confirm and point out the fact, that the urban community belongs to the western civilizational environment and to emphasize its commitment to European ideological and social values. The spread of English verbal entities in the linguistic landscape of various cities of the world subjectively reflects the increased role of English as the global means of communication. The English colouring of Lviv linguistic landscape, on the one hand, attracts the residents' interest in learning

foreign languages, on the other – forms in mass consciousness the understanding of the role of English as an indisputably highly demanded means of transnational communication.

Ключові слова: *linguistic landscape, Ukrainian language, English, foreign policy vectors, linguistic landscape of Lviv, advertising, language of public notices and street signs.*

Тамара Николаевна Козак

Львовский университет имени Ивана Франка

E-mail: palm1330@ukr.net

**Англоязычный колорит лингвистического пейзажа украинского города
(на основе анализа языкового ландшафта Львова)**

Аннотация.

Рассмотрено англоязычное влияние на формирование лингвистического пейзажа Львова, его сущность и признаки. Определена зависимость лингвистического ландшафта украинского города от языковой политики центральной власти, от её идеологических взглядов и внешнеполитических ориентаций. Подчеркнуто влияние исторической традиции на отношение населения Львова к англоязычному контенту городского лингвистического пейзажа. Отмечена необходимость регулирования пропорций соотношения украинского и английского языков при формировании лингвистического пейзажа Львова.

Ключевые слова: *лингвистический пейзаж, украинский язык, английский язык, внешнеполитические ориентации, языковой ландшафт Львова, реклама, язык объявлений и уличных указателей.*

Постановка проблеми.

Сучасна доба світового розвитку позначена зростанням ролі інформації у житті суспільства. Потреби глобальної комунікації зумовлюють вдосконалення методів спілкування, головним засобом якого залишаються національні мови. Але урізноманітнення каналів поширення інформації вимагає запровадження міжнародного лінгвістичного засобу спілкування, роль якого неформально виконує англійська мова.

Мовне середовище впливає на формування суспільної свідомості громадян, визначає світоглядні критерії та етичні норми їхньої поведінки. Цей вплив здійснюється не тільки шляхом застосування сугестивного потенціалу ЗМІ, але й візуалізацією публічних лінгвістичних одиниць (знаків, символів, кодів та сигналів), із якими постійно контактує населення певного соціального середовища. Сфера практичної реалізації цієї дії одержала назву **лінгвістичного пейзажу**, під яким розуміють наочну видимість мов у публічних знаках на певній території (або просторі), тобто вуличних вказівниках, вівісках на державних установах та комерційних закладах, у комерційній рекламі, об'явах та повідомленнях.

Водночас варто зауважити, що лінгвістичний пейзаж уявляє собою форму спілкування влади та бізнесу із громадянським суспільством на певній території держави.

Аналіз мовного пейзажу певного територіального середовища сприяє усвідомленню політичних, етнокультурних та побутових уподобань населення. Водночас аналіз лінгвістичного пейзажу дає уявлення про зовнішньополітичну орієнтацію, національну та мовну політику влади конкретної держави. Переформування лінгвістичного пейзажу відбувається під впливом зміни історичних та політичних умов розвитку конкретного суспільства.

Аналіз останніх публікацій, пов'язаних із дослідженням мовних пейзажів національних та територіальних пейзажів, свідчить про зростання наукової уваги до зазначеної проблеми у багатьох країнах світу. Причому, як зазначає Р.Себба, «лінгвістично-пейзажна парадигма розвивалася швидко» [9, с.75]. У 1990-х роках дослідження, пов'язані із вивченням форм, змісту та характеру лінгвістичного пейзажу населених пунктів, досить активно почалися в країнах західного цивілізаційного кола. Ще у 1997 р. Р.Ландри та С.Бургис з позицій лінгвоетнічного аналізу визначили сутність та зміст урбаністичного лінгвістичного пейзажу [6]. В 2010 р. Е.Шохамі та Е.Бен-Рафаель конкретизували, розширили та поглибили трактування семантики лінгвістичного пейзажу міста [7].

Увагу європейських науковців до проблем урбаністичного лінгвістичного пейзажу певною мірою стимулювало розширення Євро-

союзу, яке призвело до ускладнення мовної ситуації у Європі. Визнання рівності та суверенності мов всіх держав-членів ЄС та надання їм статусу офіційних засобів спілкування в межах Євросоюзу породило складну та запутану систему відносин у сфері лінгвістичної комунікації владних інституцій ЄС. Саме тому перші дослідження мовного ландшафту європейських країн були спрямовані на наукове усвідомлення та визначення загальноєвропейського лінгвістичного пейзажу. Так, Г.Дорен у монографії «Лінгво. Мовний пейзаж Європи» [8] виділив специфічні характеристики та особливості формування лінгвістичного пейзажу міст об'єднаної Європи.

Глобалізація міжнародних відносин актуалізувала необхідність розроблення наукових принципів спілкування та поширення повідомлень у світовому інформаційно-комунікаційному просторі. Закономірно зросла увага і до формування та функціонування урбаністичних лінгвістичних пейзажів в у різноманітних країнах, етнолінгвістичних територіях та суспільствах світу. Так, наприклад, окремого наукового дослідження набули лінгвістичні пейзажі міст в Індії (Macalister, 2012), Сенегалі (Shiohata, 2012), Кампучії (Kasanga, 2012), Каринті в Австрії (Rasinger, 2014).

Проблеми лінгвістичного пейзажу привертають увагу і українських науковців (Л.Баланюк, Л.Белей [4], А.Павленко, О.Олійник [5], О.Галай). Питання мовного пейзажу часто стають предметом обговорення в місцевих ЗМІ та соціальних мережах, що свідчить про зростаючу суспільну увагу до цієї проблеми. В останні роки ці обговорення особливо активізувалися у зв'язку із радикалізацією державної мовної політики, спрямованої на захист та розширення сфери застосування української мови. Водночас поширення англійської мови в українському суспільстві об'єктивно впливає і на формування лінгвістичного пейзажу міст України, що призводить до певного накопичення конфліктного потенціалу у цій сфері.

Джерелознавчу базу дослідження склали матеріали інформаційних, рекламних довідників (зокрема – ресурсів Інтернету), оголошення адміністративних, комерційних та

суспільних організацій, а також данні візуальних досліджень елементів лінгвістичного пейзажу найбільш відвідуваних громадянами та туристами центральних вулиць та площ міста Львова.

Виклад основного матеріалу.

Принципи моделювання мовного ландшафту у конкретному українському місті – Львові – певною мірою відображають основні тенденції державної мовної політики, а також характер політичних, економічних та соціокультурних факторів, вплив яких надає лінгвістичному пейзажу наявних форм та відповідного колориту. Англійська семантика лінгвістичного пейзажу Львова являє собою впливовий фактор організації мовного ландшафту міста.

Колорит лінгвістичних пейзажів справляє вплив на формування суспільних поглядів мешканців населених пунктів. Саме тому визначення характеристик та векторів впливу компонентів лінгвістичного пейзажу на світоглядні позиції громадян привертає увагу дослідників у багатьох країнах.

Проблеми лінгвістичного пейзажу актуалізуються в багатомовному суспільстві або в тих країнах, громадяни яких постійно контактують із представниками іншомовних середовищ. Саме тому лінгвістичний пейзаж часто набуває конфліктного забарвлення у багатомовних країнах (в Канаді, Бельгії, Ізраїлі). Отже, колорит лінгвістичного пейзажу повинен відповідати потребам мешканців районів компактного проживання різних етнічних груп населення і не тільки виконувати суто інформаційні функції, але й сприяти підтриманню міжетнічної злагоди різних груп населення.

Характер лінгвістичного пейзажу певної держави визначається пріоритетними напрямками її мовної політики. Набуття колишніми радянськими республіками політичної незалежності вимагало формування нової мовної політики, стрижнем якої було надання національним мовам статусу державних, домінуючих у лінгвістичному середовищі новоутворених держав та створення умов для їхнього пріоритетного розвитку.

Водночас мовна політика новоутворених держав визначається геополітичними орієнтирами та зовнішньополітичними пріоритетами їхніх владних інституцій та громадянського суспільства. Після 1991 року зовнішньополітична стратегія України зазнала докорінної геочивілізаційної переорієнтації. Будучи спрямованою на інтеграцію у загальноєвропейський простір, вона впливає на мовну політику держави, а отже – і на формування лінгвістичного пейзажу її міст. Проголосивши входження в Євросоюз та НАТО в якості стратегічних пріоритетів своєї зовнішньої політики, Україна тим самим опосередковано визнає провідну роль англійської мови у світовому лінгвістичному просторі. Є всі підстави стверджувати, що національна політика України спрямована не тільки на всебічний розвиток української мови, але й на затвердження загальноєвропейських лінгвістичних стандартів комунікації, що знаходить своє певне відображення у мовному пейзажі українських міст. Так, наочна присутність знаків латинського алфавіту в графіці лінгвопейзажу Львова впливає саме із прагнення задекларувати європейську ідентичність міського суспільства: адже більшість європейських мов користується саме латинським алфавітом.

Передусім це стосується поширення англійської мови, яка виконує функції ефективного лінгвістичного інструменту, що сприяє залученню країн до світового суспільного прогресу. Ця обставина певною мірою враховується при моделюванні лінгвістичного пейзажу українських міст. Так, у Львові назви багатьох адміністративних установ та практично всіх центральних міських вулиць та площ подано на двох мовах (українській та англійській).

Однак основний контент будь-якого лінгвістичного пейзажу складають повідомлення рекламного характеру. Причому комерційна реклама прагне привернути увагу якомога більшого числа споживачів, що спонукує її враховувати етнічний склад населення, що відбивається і на мовному колориті лінгвістичного пейзажу. Так, у Львові на стінах небагатьох будинків ще збереглися рекламні

написи, вік яких нараховує багато десятиліть. Ці палеографічні свідоцтва львівської минувшини представлені на німецькій (до 1918 р. Львів входив до складу Австро-Угорщини), на польській та єврейській (ідиш) (у міжвоєнний період поляки та євреї складали більшість населення міста) та українській мовах. У післявоєнний період українська мова повністю домінувала у лінгвістичному пейзажі міста, а іноземні мови було практично виключено із ареалу мовного ландшафту Львова (за винятком російської, використання якої мало досить обмежений характер: переважно для позначення адміністративних закладів).

Багатовікова історична приналежність галицького краю до європейського цивілізаційного ареалу наклала своєрідний відбиток на ментальній устрій свідомості місцевого населення, яке із розумінням сприймає знаки латинського алфавіту. Так, наприклад, на середньовічних будівлях у центральній частині Львова зберіглося багато написів латинською мовою у вигляді сентенцій та девізів, що не мали жодного практичного, а тим більше рекламного характеру. Адже в умовах значної неграмотності міського населення не стільки комерційна реклама, скільки інформування городян здійснювалось зображенням піктографічних символів: так, корчми позначалися зображенням виноградного грона, майстерні ковалів – ключів тощо. (Треба зауважити, що піктографічні символи й досі знаходять широке використання у формуванні міських лінгвістичних пейзажів). Водночас слід зазначити, що у середньовіччі відсутність конкуренції товарів та послуг, що була зумовлена пануванням цехової організації виробництва, не сприяла виникненню реклами в сучасному розумінні цього явища.

В останні десятиліття у Львові було утворено багато різноманітних комерційних закладів, які привертають увагу клієнтів рекламними засобами, що значною мірою формують міський лінгвістичний пейзаж. У назвах цих закладів досить часто використовується англомовні лексеми, що відповідає світовим тенденціям у розвитку рекламного бізнесу. За словами Д.Кристала, «оголошення, елек-

тронні табло, вивіски магазинів та інші види реклами перетворилися на частину повсякденного побуту... Їхня наявність практично в кожному місті або населеному пункті стала одним із найважливіших свідоцтв поширення англійської мови у всесвітньому масштабі» [10, с.231]. Ця тенденція не оминула і львівський міський лінгвістичний ландшафт, що виявляється у численних написах англійською мовою або із використанням знаків латинського алфавіту.

Однак у деяких випадках дублювання назви установи на англійській мові важко назвати виправданим, оскільки часто воно мотивується виключно репутаційними амбіціями керівництва установ та їхнім прагненням задекларувати свою відданість західним лінгвістичним нормам. Так, назву «Львівського інституту економіки та туризму» окрім української подано на англійській мові, хоча важко припустити, що інститут планує здійснювати широку міжнародну діяльність.

Використання латиниці у комерційній рекламі у Львові можна пояснити усвідомленим прагненням торговельних закладів залучити якомога більше клієнтів: адже у багатьох українців на ментальному рівні й досі зберігається переконання у перевагах імпортованих товарів над вітчизняними. Саме тому реклама із використанням латинських літер підсвідомо асоціюється із стандартами імпортованих товарів, тобто із високою якістю та надійністю.

Інколи намагання власників комерційних установ задекларувати свою причетність до європейських стандартів надання послуг породжує дивні словоутворення, оприлюднені на вивісках: «Єврофото», «Євроштори», «Єврочистка» і навіть «Євросеконд-хенд». На деяких львівських закладах громадського харчування можна побачити вивіски, побудовані на основі поєднання української та англійської мов: «Fri house», «Burger кафе», «Pizza бар». Водночас слід наголосити, що маркування товарів та послуг, що виконує роль структурного елементу лінгвістичного пейзажу Львова, здійснюється переважно на українській мові.

Чисельні назви крамниць та ресторанів на іноземних мовах привертають увагу городян,

привчають їх до іншомовних елементів лінгвістичного пейзажу. Практична доцільність оволодіння мешканцями Львова іноземними мовами набуває особливого сенсу з огляду на ту обставину, що в останні роки стрімко зростає потік іноземних туристів, що справляє закономірний вплив і на формування міського лінгвістичного ландшафту.

Цілком очевидною виглядає і та обставина, що туристи, які відвідують Львів, потребують різноманітних сервісних послуг. Ефективність і прибутковість надання послуг певною мірою залежить від лінгвістичного супроводу.

Отже, сфери зайнятості, пов'язані із обслуговуванням туристів, вимагають залучення значних трудових ресурсів, що певною мірою сприяє розв'язанню проблеми працевлаштування мешканців міста. Зміна структури господарської діяльності в місті зумовила той факт, що значна частина працездатного населення Львова зайнята у сфері надання послуг, зокрема – у секторі обслуговування туристів. Так, за офіційними даними департаменту туризму Львівської міськради, 13% працездатного населення міста задіяні у сферах туристичного бізнесу. Однак фактично у цю сферу залучено набагато більше городян, які у своїй діяльності значною мірою орієнтуються на обслуговування туристів. Так, у Львові тільки офіційно налічується 94 приватних готелів (*хостелів*), діяльність яких значною мірою розрахована саме на іноземних туристів, про що свідчать англійськомовні рекламні оголошення та вивіски цих закладів.

Висновки.

Таким чином, англійськомовний контент лінгвістичного пейзажу Львова, з одного боку, відповідає уподобанням та очікуванням городян, а з іншого - формує в їхній свідомості розуміння аксіологічного значення мови міжнародної комунікації. Завдячуючи широкому застосуванню літер латинського алфавіту та англійськомовних лексем львівський лінгвістичний пейзаж за своїми характеристиками наближається до мовного ландшафту європейських міст. Однак в останні роки пропорційне співвідношення українськомовних та англійськомовних одиниць лінгвістичного пейзажу Львова змі-

нюється на користь останніх. Зміна означених пропорцій, з одного боку, досить переконливо засвідчує проєвропейську самоідентифікацію львівського громадянського суспільства, але з іншого – суттєво звужує простір застосування української мови як державної. Саме тому

цілеспрямоване та усвідомлене формування лінгвістичних пейзажів міст України потребує зваженого та гармонійного поєднання україномовних та англійськомовних елементів із передбаченням можливої ментальної реакції громадян.

Бібліографічні посилання

1. У 2017 році Львів відвідало 2,7 млн. туристів [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://gordonua.com/ukr/news/society/u-2017-rotsi-lviv-vidvidalo-2-6-mln-turistiv-227020.html>
2. Лінгвістичний пейзаж Львова [Електронний ресурс]. Режим доступу: lviv.ridne.net/galleries/thematic/linguistic
3. Хостели у Львові [Електронний ресурс]. Режим доступу: www.booking.com/львів-Хостели.
4. Белей, Л. Соціолінгвістичне висвітлення терміну «мовний ландшафт». *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Філологія. Соціальні комунікації*. 2010, вип. 23. С. 36-40.
5. Олійник, О.Ю. Термінологія опису мовного ландшафту в вітчизняному та зарубіжному мовознавстві. *Термінологічний вісник*, 2013, вип. 2 (1). С. 150-154.
6. Landry, R., Bourhis, S. Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality: Empirical Study. *Journal of Language and Social Psychology*. Volume 16. November 1, 1997. P.23-49.
7. Shohamy, E., Ben-Rafael, E., Bami, M. (eds.). Linguistic Landscape in the City. *Bristol Multilingual Matters*, 2010.
8. Dorren, Gaston. Lingo. A Language spotter's guide to Europe. Edited by Jonathan Buckley. 2014. 304 p.
9. Sebba, R. The Landscapes of Childhood. The reflections of childhood's environment in adult memories and the children's attitudes. *Environment and Behavior*. 23 (4), 395-433.
10. Cristal, David. English as a Global Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

References

1. U 2017 roci Lviv vidvidalo 2,7 mln. turistiv [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupu: <https://gordonua.com/ukr/news/society/u-2017-rotsi-lviv-vidvidalo-2-6-mln-turistiv-227020.html>
2. Lingvistichnij pejzazh Lvova [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupu: lviv.ridne.net/galleries/thematic/linguistic
3. Hosteli u Lvovi [Elektronnij resurs]. Rezhim dostupu: www.booking.com/lviv-Hosteli.
4. Belej, L. Sociolingvistichne visvitlennya terminu «movnij landshaft». *Naukovij vis-nik Uzhgorodskogo universitetu. Seriya: Filologiya. Socialni komunikaciyi*. 2010, vip. 23. S. 36-40.
5. Olijnik, O.Yu. Terminologiya opisu movnogo landshaftu v vitchiznyanomu ta zarubizh-nomu movoznavstvi. *Terminologichnij visnik*, 2013, vip. 2 (1). S.150-154.
6. Landry, R., Bourhis, S. Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality: Empirical Study. *Journal of Language and Social Psychology*. Volume 16. November 1, 1997. P.23-49.
7. Shohamy, E., Ben-Rafael, E., Bami, M. (eds.). Linguistic Landscape in the City. *Bristol Multilingual Matters*, 2010.
8. Dorren, Gaston. Lingo. A Language spotter's guide to Europe. Edited by Jonathan Buckley. 2014. 304 p.
9. Sebba, R. The Landscapes of Childhood. The reflections of childhood's environment in adult memories and the children's attitudes. *Environment and Behavior*. 23 (4), 395-433.
10. Cristal, David. English as a Global Language. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

МІЖНАРОДНІ ВІДНОСИНИ

УДК 327:351.74

Ігор Васильович Іщенко*, Олена Миколаївна Башкеєва**

**Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара*

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49010, Україна

****E-mail:** iv.ishchenko@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5799-7364>

***Державний вищий навчальний заклад*

«Український державний хіміко-технологічний університет»

Пр. Гагаріна 8, Дніпро, 49005, Україна

****E-mail:** olena.bashkeieva@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-2465>

Received 21 September 2019; revised 30 October 2019; accepted 19 November 2019

DOI: 1015421/351921

**АКСІОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК НЕСТАБІЛЬНОСТІ
В СУЧАСНИХ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ**

Анотація.

Автори досліджують вплив цінностей поліетнічних спільнот як чинника нестабільності міжнародних відносин. Використано методологічний підхід на основі синергетичної теорії до розуміння політичної нестабільності міжнародних відносин, в яких аксіологічний чинник є домінуючим. Головна мета роботи: по-перше - аналіз наслідків боротьби між провідними геополітичними гравцями за сфери впливу, що спричиняє масову неконтрольовану міграцію до країн Заходу а разом з тим - політичну нестабільність на основі неконгруентності цінностей; по-друге окреслити шляхи подолання конфліктності, спричиненої аксіологічним чинником. Дослідники показали основні наслідки цих процесів на прикладі Західної Європи: ксенофобію, негативне ставлення місцевих жителів до мігрантів; зростання популярності правого радикалізму в Європі; сплеск міжнародного тероризму тощо. Автори зазначили намагання політичних структур ЄС протистояти конфліктності. Як висновок, автори вказали перспективи зниження конфліктності через організаційну роботу з гармонізації міжкультурної взаємодії та створення нормальних соціальних умов у країнах-донорах міграції.

Ключові слова: цінності, міграція, нестабільність, аттрактор, міжнародні відносини.

Ihor Ishchenko*, Olena Bashkeieva,**

**Oles Honchar Dnipro National University*

72, Gagarin Av., Dnipro, 49010, Ukraine

***E-mail:** iv.ishchenko@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5799-7364>

***Ukrainian State University of Chemical-Technology*

8, Gagarin Av., Dnipro, 49005, Ukraine

****E-mail:** olena.bashkeieva@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-2465>

Axiological factor of instability in modern international relations

Abstract.

The article is devoted to the actual problem in modern international relations, namely the problem of instability and the role of axiological factor. The modern globalized world is filled with numerous regional conflicts and contradictions, which are determined by opposing value orientations of multi-ethnic communities. After all, there are almost no mono-ethnic countries left. It is worth exploring, along with the causes of a significant deterioration in the situation of intercultural interaction, the ways of its stabilization. This determines the topicality of the authors' research. The authors investigate the influence of values of multi-ethnic communities as a factor of instability in international relations. The authors of the article developed a methodological approach based on synergetic theory to understanding the political instability of international relations in which the axiological factor is dominant. The main purpose of the work can be formulated as follows. First, to analyze the consequences of the struggle between the leading geopolitical players for spheres of influence,

manifested in mass uncontrolled migration to the West and, at the same time, in political instability based on the incongruence of values. Secondly, to identify ways to overcome the conflictibility caused by the axiological factor. Researchers have shown the main consequences of these processes on the example of Western Europe. Among them are the manifestation of xenophobia, the negative attitude of local residents to migrants, the growing popularity of right-wing radicalism in Europe, the surge of international terrorism and the like. The authors noted the attempts of EU political structures to resist such conflict. As a conclusion, the authors pointed out the prospects for reducing conflict through institutional work to harmonize intercultural interactions and create normal social conditions in donor countries of migration.

Keywords: values, migration, instability, attractor, international relations.

Игорь Васильевич Ищенко*, Елена Николаевна Башкеева**

*Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

*E-mail: iv.ishchenko@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5799-7364>

**Государственное высшее учебное заведение «Украинский химико-технологический университет»

**E-mail: olena.bashkeieva@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7029-2465>

**Аксиологический фактор нестабильности
в современных международных отношениях**

Аннотация.

Авторы исследуют влияние ценностей полиэтнических сообществ как фактора нестабильности международных отношений. Использовано методологический подход на основе синергетической теории к пониманию политической нестабильности международных отношений, в которых аксиологический фактор является доминирующим. Главная цель работы: во-первых, анализ последствий борьбы между ведущими геополитическими игроками за сферы влияния, проявляющихся в массовой неконтролируемой миграции в страны Запада, а вместе с тем – в политической нестабильности на основе неконгруэнтности ценностей; во-вторых, наметить пути преодоления конфликтности, вызванной аксиологическим фактором. Исследователи показали основные последствия этих процессов на примере Западной Европы: ксенофобию, негативное отношение местных жителей к мигрантам; рост популярности правого радикализма в Европе, всплеск международного терроризма и тому подобное. Авторы отметили попытки политических структур ЕС противостоять конфликтности. Как вывод, авторы указали перспективы снижения конфликтности через организационную работу по гармонизации межкультурного взаимодействия и создание нормальных социальных условий в странах-донорах миграции.

Ключевые слова: ценности, миграция, нестабильность, аттрактор, международные отношения.

Постановка проблеми у загальному вигляді та зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Сучасний глобалізований світ наповнений численними регіональними конфліктами і суперечностями, які детерміновані протилежними ціннісними орієнтаціями поліетнічних спільнот. Адже моноетнічних країн майже не залишилося. Варто дослідити, поряд з причинами значного погіршення ситуації міжкультурної взаємодії, шляхи її стабілізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми. Всю літературу та джерельну базу зазначеної проблематики можливо умовно поділити на декілька груп. Перша група праць розкриває особливості соціальної поведінки

індивідів на основі ціннісних орієнтацій. В їх числі праці Г. Дурицької [1], С. Хантингтона [2], Т. Аккерман [11], Позднякової Н., Мюллер М. [13] та ін. Друга група наукових праць сконцентрована на синергетиці як методологічному підході з дослідження соціальної ентропії, що констелюється внаслідок неконгруентності ціннісних орієнтацій індивідів і груп. Її презентують наукові праці О. Музики [7], Л. Бевзенка [8] й ін. Третя група - представлена документами, що свідчать про тенденції і наслідки конфліктної взаємодії на міжкультурній основі та конкретні кроки європейських політичних структур й США із врегулювання ситуації [3], [4], [5], [6], [9], [10], [12], [14], [15], [16].

Метою дослідження є: по-перше - аналіз наслідків боротьби між провідними геополітичними гравцями за сфери впливу, що спричиняє масову неконтрольовану міграцію до країн Заходу а разом з тим - політичну нестабільність на основі неконгруентності цінностей; по-друге окреслити шляхи подолання конфліктності, спричиненої аксіологічним чинником.

Виклад основного матеріалу дослідження. Аналізуючи внутрішньодержавні конфлікти і нестабільність міжнародних відносин, важливо виявити причини такого стану. Вочевидь, глобалізація здатна не тільки сприяти умовному розчиненню кордонів між країнами, сприяти економічній та політичній інтеграції. Дослідники сучасної глобалізації пов'язують також нестабільність та конфліктогенність з намаганнями традиційних суспільств, очолюваних авторитарними політичними лідерами, уникнути соціокультурного впливу Заходу, зберігаючи свій статус-кво. Конкретизуючи вищевказані причини з методологічних позицій синергетики, зазначимо наступне.

Успішні демократичні країни, що мають високий рівень життя своїх громадян, виступають у якості аттрактивних чинників до країн, перебуваючих у стані демократичного транзиту. Ця аттракція сприяє активному обміну інформацією у світі, яка по суті є першоосною глобалізаційних процесів.

Крім того, на тлі гіперзростання інформаційного обміну у світовій системі, економіка країн-лідерів інноваційних технологій стає все більш інтегрованою не тільки між собою, але і з країнами третього світу. Сьогодні налічується кілька десятків тисяч транснаціональних корпорацій (ТНК), причому, лівова доля з них – походженням із США, Західної Європи та Японії [1, с.40].

Таким чином, ТНК поряд з глобальною мережею Інтернет несе вестернізацію у традиційні суспільства. Аттракторами можуть бути не тільки високий рівень життя, а й сприятливі умови для розкриття творчого потенціалу в екстрасоціетальній системі на тлі незадоволення соціальних потреб,

низької соціальної мобільності, правової незахищеності індивіда в державі. Тож, соціальні запити породжують пропозицію і, як наслідок, в політичній системі формується дисипативна структура-аттрактор (політична партія та її лідер), готові до екстраординарних дій, які в перехідних політичних режимах відбуваються, здебільшого, у руслі неконвенційної поведінки, дестабілізуючи ситуацію. Прикладом такої динаміки подій у недалекому минулому слугує так звана «арабська весна». Саме зіткнення двох ціннісних систем – постмодерну і традиційної культури у суб'єктному вимірі спричинило політико-конфліктне протистояння між діючою владою і суспільними угрупованнями навесні 2011 р.

Минулі і сьогоднішні події у світі, пов'язані з конфліктами культур в регіональному та міжрегіональному контексті, навіюють думки стосовно перспектив міжкультурної взаємодії. Тут мимоволі пригадується відомий прогноз С. Хантінгтона, оприлюднений 23 роки тому в його відомій праці «Зіткнення цивілізацій і перетворення світового порядку» (1996) [2]. Адже він пророкував наступне: «Баланс впливу між цивілізаціями зміщується: відносний вплив Заходу знижується; росте економічна, військова і політична міць азійських цивілізацій; демографічний вибух ісламу має дестабілізуючі наслідки для мусульманських країн і їх сусідів; незахідні цивілізації знову підтверджують цінність своїх культур» [2, с.14]. Як бачимо на основі сучасних подій в Україні, Сирії, Ірані та інших регіонах світу, численні конфлікти буквально пронизують міжнародні відносини. Причому, серед домінуючих причин фігурують інтереси, цінності та ідентифікації в різних пропорціях. Вони настільки переплетені, що часто-густо навіть палкі дискусії не можуть виявити істину – що виявилось першопричиною того чи іншого конфлікту.

Однак наслідки цих конфліктів цілком очевидні. Адже сьогодні міграційні хвилі накривають західні країни, котрі виявились неготовими до такого розвитку подій. «Арабська весна» 2011 р. істотно змінила

політичну ситуацію на південному узбережжі Середземномор'я та Близькому Сході: зміни режиму в Тунісі та Єгипті; громадянська війна в Сирії; хаос у Лівії після повалення режиму Каддафі та створення так званої Ісламської держави, – терористичної організації, що захопила великі райони Сирії та Іраку тощо. Безпрецедентний за кількістю у період після Другої світової війни наплив біженців, які походять із Сирії, інших держав Близького Сходу, африканських регіонів Магрибу та на південь від Сахари, рятуючись від війни, релігійних переслідувань та економічної скрути, обрали у якості місця призначення розвинені держави ЄС і особливо Західної Європи, провокуючи флуктуації таких параметрів порядку системи міграції як кількість, напрямки, шляхи досягнення держави призначення, соціокультурні особливості елементів тощо.

Поступове наростання флуктуацій у системі міграції Західної Європи призвело до виникнення наступної точки біфуркації, яка припадає на період 2015-2016 рр., коли система увійшла у стан, що іменується європейською міграційною кризою. Європейська міграційна криза, або криза біженців – це поняття, яким охарактеризовано гуманітарну катастрофу, викликану масовим напливом мігрантів у Європу, особливо у західноєвропейські держави, з охоплених війнами країн Африки і Близького Сходу.

Даному стану системи притаманні такі ознаки кризи, як: висока хаотизація елементів на індивідуальному (мікро-) рівні, тобто мігрантів та громадян приймаючих держав; небезпека; стан непевності; відчуття невідкладності; невірноваженість, які досягли крайньої точки та потребують механізмів зміни параметрів порядку елементами інституційного (макро-) рівня, тобто державами та/або загалом в рамках ЄС.

У 2015 р. Агенція з охорони зовнішніх кордонів ЄС, Frontex, підрахувала, що кількість прибулих до Європи мігрантів становила 1,8 мільйонів осіб [3]. Для даної біфуркації характерна зміна не тільки параметру кількості у бік її катастрофічного збільшення, а й виду

елементів: якщо раніше більшість складали економічні мігранти, то тепер переважають біженці з Сирії, Афганістану, Іраку та Еритреї. За визначенням, закріпленим в Конвенції ООН «Про статус біженців» (1951), біженець – це особа, яка «в силу цілком обґрунтованих побоювань стати жертвою переслідувань за ознакою раси, віросповідання, громадянства, приналежності до певної соціальної групи або політичних переконань знаходиться поза країною своєї цивільної приналежності і не може користуватися захистом цієї країни або не бажає користуватися таким захистом унаслідок таких побоювань; або, не маючи певного громадянства і знаходячись поза країною свого колишнього звичайного місця проживання.., не може або не бажає повернутися до неї унаслідок таких побоювань...» [4].

Більше мільйона осіб, порівняно з 200 тис. у 2014 р., прибули до Європи, а саме до берегів Греції та Італії морем через Середземноморські маршрути: переважно центрально-середземноморський (з Африки південніше Сахари (Еритрея, Нігерія та Сомалі), а також з Лівії до Італії) та східно-середземноморський (із Сирії та Іраку через Туреччину в Грецію) коридори. За даними Міжнародної організації з міграції, внаслідок морських переправ в 2015 р. загинули понад 3770 мігрантів. Більшість загинула на шляху з Північної Африки в Італію, а понад 800 осіб – на шляху з Туреччини в Грецію [3].

Далі, пересуваючись через країни Західних Балкан, більшість біженців прямували головним чином до Австрії, Німеччини та Швеції, що спричинило значне навантаження на внутрішні системи притулку в країнах першого прибуття, транзиту та призначення. Це свідчить про диверсифікацію маршрутів та способів досягнення держав призначення порівняно з попередніми роками.

У 2015 р. 1 255 600 шукачів притулку офіційно звернулися з проханням про міжнародний захист у державах-членах ЄС, що більше ніж удвічі переважає показники попереднього року. Найбільша кількість заявників була зареєстрована в Німеччині (441

тис. осіб – 35% від усіх заявників), Угорщині (174,4 тис., або 14%), Швеції (156,1 тис., або 12%), Австрії (85,5 тис., або 7%), Італії (83,2 тис., або 7%) і Франції (70,6 тис., або 6%). У порівнянні з попереднім роком кількість заявників притулку в 2015 р. рекордно збільшилась у Фінляндії (+822%), Угорщині (+323%), Австрії (+233%), Бельгії (+178%), Іспанії (+167%) та Німеччині (+155%) [5].

Реакцією на хаотизацію елементів індивідуального (мікро-) рівня системи стала спроба елементів інституційного (макро-) рівня змінити параметри порядку шляхом реформування старих регулюючих механізмів, зокрема в рамках ЄС. Наприклад, 13 травня 2015 р. Європейська Комісія опублікувала «Європейський порядок денний щодо міграції», в якому пропонуються невідкладні заходи для подолання кризи в Середземномор'ї та заходи, які слід вжити протягом наступних кількох років для більш ефективного управління всіма аспектами імміграції [6]. Серед конкретних пропозицій було, наприклад, створення схеми перерозподілу мігрантів в межах ЄС. Європейська Комісія вперше запустила механізм реагування на надзвичайні ситуації згідно зі статтею 78 (3) Договору про функціонування ЄС, в результаті чого 160 тис. мігрантів з Греції та Італії повинні бути розселені у інші держави-члени ЄС за виділеними квотами. Найбільше біженців мали прийняти Німеччина (26,20%), Франція (20,03%) та Іспанія (12,44%). Однак показники імплементації даної схеми виявилися нижчими, ніж очікувалося, а деякі держави (Угорщина та Словаччина) оскаржували дане рішення в Європейському суді. Також в рамках даного документу була представлена концепція «Гарячої точки», згідно з якою відповідні органи ЄС (Європейське управління підтримки з питань надання притулку (EASO), Європейське управління прикордонної та берегової охорони (раніше Frontex) та Управління Європейського Союзу з питань правоохоронної діяльності (Europol)) ведуть роботу на місцях у державах-членах для швидкої ідентифікації, реєстрації та зняття відбитків пальців ново-прибулих біженців, та операція спільної полі-

тики безпеки та оборони у Середземномор'ї для усунення мереж контрабанди та боротьби з торгівлею людьми – Військово-морські сили ЄС у Середземномор'ї (EUNAFOR Med), або Операція «Софія».

Отже, протягом останніх майже двадцяти років міграційна система держав Західної Європи, якій притаманна відкритість, динамічність, складність, зазнала кількох якісних перебудов або метаморфоз, пов'язаних зі зміною параметрів, від яких вона залежить: змінювалась кількість мігрантів, їх мотивація, держави-походження, спосіб досягнення держав-призначення, здатність до інтеграції у суспільство приймаючих держав тощо. За таких умов безперервної зміни параметрів можемо, за визначенням О. А. Музики, говорити про каскад біфуркацій – їх послідовність, один з типових сценаріїв переходу від порядку до хаосу, від простого періодичного режиму до складного аперіодичного, при нескінченному подвоєнні періоду [7]. Остання точка біфуркації, пов'язана із міграційною кризою у Європі, спричинила критичну модифікацію параметрів порядку системи. Не зважаючи на численні ініціативи та спроби стабілізації параметрів у процесі самоорганізації елементів інституційного рівня системи, її стан наразі залишається нестійким, хаотичним.

З іншого боку, міграційна криза констелюється не тільки у кількісних параметрах і навантаженнях на економіку країн-реципієнтів. Вона має й важливий соціальний вимір. Користуючись синергетичною термінологією, констатуємо – неконтрольована міграція підвищує соціальну ентропію.

Під соціальною ентропією розуміють міру відхилення соціальної системи або її підсистеми від нормального, очікуваного стану, що проявляється в зниженні рівня організації, ефективності функціонування, темпів розвитку системи. Л. Бевзенко дає більш ґрунтовне пояснення: «на макрорівні це поняття покликане відображати міру незв'язаності між членами соціуму, міру слабкості соціальної тканини, якщо допустимо

таке образне вираження, а на мікрорівні це поняття фіксує міру неузгодженості повсякденних практик членів суспільства» [8]. В контексті міграції населення соціальною ентропією можна назвати міру розбіжності у поглядах, цінностях, практиках соціального життя, релігійних, культурних, етнічних особливостях мігрантів або мігрантів та місцевого населення приймаючої держави, що призводить до таких явищ як наростання соціального напруження, ксенофобія, дискримінація, тероризм, злочини ненависті тощо.

Серйозною проблемою для західноєвропейського суспільства у період нестабільності міграційної системи залишається ксенофобія. Це соціальне явище, що пояснюють як страх або ненависть, нетерпимість до чужого, тобто іноземців та їх соціокультурних, мовних, релігійних та інших особливостей, стало одним з основних чинників зростання соціальної ентропії у системі міграції Західної Європи. Ксенофобія лежить в основі антиімміграційних настроїв населення, діяльності правих популістських партій та організацій, поглиблюючи прірву непорозуміння і протистояння з іммігрантами як іншими елементами системи, при цьому підвищуючи її хаотизацію.

З різним рівнем прояву ксенофобія спостерігається у всіх західноєвропейських державах, хоча у 2017 р. відзначається незначне зниження її показників [9]. Першою в Західній Європі за рівнем ксенофобії є Італія: у 2015 р. 80% італійців відчували страх або неприязнь до мігрантів, а в 2017 р. показник знизився до 66% італійців. Далі в рейтингу Німеччина та Греція із однаковими показниками близько 70% у 2015 р. та 55% у 2017р., Франція – 65% у 2015 р. та 59% у 2017 р., Велика Британія – 63% у 2015 р. та 34% у 2017р., Нідерланди – 53% у 2015 р. та 31% у 2017 р.. Найбільша нетерпимість проявляється до мусульман, адже саме цією релігійною групою представлена більшість біженців, що потрапили у держави ЄС у 2015-2016 рр..

Згідно з даними Євробарометру, проекту, що під егідою Європейської комісії займається опитуваннями громадської думки, в се-

редньому 23% громадян восьми західноєвропейських держав (Німеччина, Швеція, Данія, Нідерланди, Велика Британія, Франція, Італія, Іспанія) у 2018 р. називають імміграцію однією з двох найголовніших проблем, що стоять перед їхньою країною [10]. Хоча середній показник є майже в половину меншим, ніж за 2015 р., коли міграційна криза набула своєї критичної точки, імміграція все ще залишається головною проблемою для багатьох західноєвропейців. Наприклад, в Данії, Італії та Німеччині показники занепокоєння проблемою масової імміграції серед суспільства є найвищими – 34%, 35% та 38% відповідно.

Основне занепокоєння щодо імміграції серед громадян у опитуваних країнах полягає в необхідності інтеграції мігрантів у суспільство приймаючої держави [10]. Середній показник опитування щодо необхідності інтеграції мігрантів складає 71%. Зокрема, найвищий показник громадян, які вважають, що для блага їхнього суспільства іммігранти повинні прийняти звичаї та традиції їх держави були у Сполученому Королівстві та Нідерландах – 73%, а найнижчий у Швеції – 61%. При цьому найбільш важливими аспектами інтеграції вважають знання мови та повагу до інститутів і законів країни-реципієнта. Значна кількість людей також вважають важливим народитися в державі або бути християнином.

Важливо зазначити, що більшість громадян західноєвропейських держав вважають, що іммігранти скоріше збільшують ризик тероризму в приймаючому суспільстві, аніж обтяжують його економіку. Наприклад, найбільш поляризована суспільна думка в Німеччині – більше половини німців (51%) вбачають в імміграції збільшення ризику тероризму, а лише 19% – джерело збитків для економіки, а у Франції показники більш однорідні – 33% і 31% відповідно [10].

У формуванні ставлення до мігрантів велику роль відіграє ідеологія. Очевидно, що громадянам із правими ідеологічними поглядами найбільш притаманна думка про необхідність асиміляції мігрантів, їх роль у збільшенні ризику тероризму та економічної нестабільності. Так, на хвилі міграційної

кризи популістські праворадикальні партії різко посилили свій політичний вплив та здобули підтримку виборців у Західній Європі («Австрійська партія свободи» (FPÖ), «Швейцарська народна партія» (SVP) та французька партія «Національне об'єднання» (FN) виграли із результатом більше 20% на останніх парламентських або президентських виборах) [11]. Хоча в деяких аспектах такі партії різняться, їх об'єднує ідеологія націоналізму, бажання значно зменшити імміграцію, віра в те, що національній ідентичності загрожують іноземні культури, недовіра до «еліт» та претензія на представлення «простих людей». Праві політики обіцяють захищати так звану національну культуру, стримуючи нових іммігрантів та займаючи антимусульманську позицію.

Наприклад, в Італії період популярності правої популістської партії «Ліга Півночі» співпав з катастрофічним напливом мігрантів до берегів держави з країн Північної Африки у 2016 р. [12]. Будучи міністром внутрішніх справ, Маттео Сальвіні, голова «Ліги Півночі», очолив антиімміграційну політику, що включала, наприклад, перешкоджання гуманітарним рятувальним кораблям діставатися італійських портів.

У Німеччині у 2017 р. крайня права партія «Альтернатива для Німеччини» (AfD) вперше увійшла до федерального парламенту з 12,6% голосів, ставши найбільшою опозиційною партією держави [12]. З моменту свого існування вона наполягає на суворій антиімміграційній політиці. Непопулярна у державі політика «відкритих дверей» А. Меркель, що призвела Німеччину до найвищого у ЄС рівня прийнятих біженців, спричинила зростання підтримки населенням «Альтернативи для Німеччини». Незважаючи на спроби канцлера посилити свою позицію щодо імміграції, партія здобула успіху на виборах і наразі має представників у парламентах усіх земель (ландтагах).

Іспанська праванаціонально-консервативна партія «Голос» на парламентських виборах у квітні 2019 р. набрала 10,26% і вперше пройшла в Конгрес депутатів Іспанії,

отримавши 24 місця. А в листопаді після позачергових виборів збільшила кількість місць у Конгресі до 52 [12]. Партія обіцяє депортувати нелегальних іммігрантів та скасувати закони проти гендерного насильства. Така підтримка партії стала несподіваною, адже багато хто вважав, що іспанці ніколи не схвалять крайню праву партію через її історію при диктаторі Ф. Франко.

«Австрійська партія свободи» (FPÖ) стала єдиною крайньою правою партією при владі в Західній Європі, коли вона приєдналася до коаліції як молодший партнер Австрійської народної партії канцлера С. Курца у 2017 р. [12]. Як і в Німеччині, міграційна криза, що розгорнулася в 2015 р., також розглядалася як ключова для успіху FPÖ, і антиімміграційної політики, яку вони довго просували. Однак через політичний скандал, пов'язаний з тим, що голова партії Х.-К. Штрахе та голова парламентської фракції І. Гуден у 2017 р. планували надати ряд преференцій у будівельній сфері російській бізнес-леді взамін на фінансову підтримку партії на парламентських виборах, правляча коаліція розпалася, а підтримка FPÖ різко впала до 16%.

Французька націоналістична партія «Національне об'єднання» (до 2018 р. «Національний фронт») на чолі з М. Ле Пен здобула перемогу на останніх виборах у Європарламент [12]. «Національне об'єднання» виступає проти євро та звинувачує ЄС у масовій імміграції. Протестний рух «жовтих жилетів» пов'язують з діяльністю М. Ле Пен та її партії як намагання спровокувати позачергові вибори у Франції. Антиімміграційна націоналістична партія під назвою «Грецьке рішення» отримала 3,7% під час національних виборів у Греції 2019 р., здобувши 10 місць у парламенті [12]. Тоді як неонацистська партія «Золотий світанок» вже не має місця в парламенті.

Незважаючи на те, що такі партії не часто здобувають перемогу на виборах і стають правлячими, вони все-таки впливають на громадську думку, на правлячі партії та на порядок денний щодо імміграційних та інтеграційних питань у парламентах

західноєвропейських держав. Так, під впливом правих партій у ряді західноєвропейських країн (Австрія, Бельгія, Данія, Нідерланди, Франція та Німеччина) до квітня 2018 р. були прийняті антирелігійні, насамперед антиісламські, закони, що обмежують носіння мусульманського вбрання, в першу чергу такого, що закриває обличчя [13]. Крім того, у тринадцяти країнах ЄС у деяких приватних чи державних установах та компаніях релігійний одяг заборонений.

Одною зі сторін протистояння, що підвищує рівень соціальної ентропії в системі міграції Західної Європи є також політичні та громадянські ультраправі організації та рухи [9]. Наприклад, рух PEGIDA (Патріотичні європейці проти ісламізації Заходу) заснований в м. Дрездені з метою вплинути на імміграційну політику уряду Німеччини шляхом організації демонстрацій. Рух привернув увагу громадськості, коли мітинги почали ставати масовими і охоплювати велику кількість людей. Наприклад, після теракту в редакції газети «Шарлі Ебдо» в демонстрації 12 січня 2015 р. участь взяли близько 25 тис. прихильників руху. Під час щотижневих демонстрацій 2015-2017 рр. найбільш розповсюджені гасла містили заклики зберегти німецьку культуру, припинити релігійний фанатизм та релігійні війни. В Британії діє «Britain First» – фашистська політична організація, утворена в 2011 р. Її члени проводять кампанії в першу чергу проти мультикультуралізму, того, що вони вважають ісламізацією Великобританії, і виступають за збереження традиційної британської культури. Окремою групою виступають транснаціональні неонацистські угруповання, зокрема, «Combat 18» (C18) – неонацистська терористична організація, що має свої підрозділи у європейських державах, а також США і Канаді, та членів якої неодноразово підозрювали у численних вбивствах темношкірих іммігрантів.

Наступним чинником, що провокує зростання соціальної ентропії, є відмова значної частини іммігрантів від асиміляції як форми інтеграції. Це відбувається з

кінця XX ст., коли глобалізація в поєднанні з процесом національного та релігійного відродження ісламського світу призвели до появи широкого прошарку іммігрантів, не готових прийняти європейські стандарти. Цей процес особливо загострився в період регіональних конфліктів, внаслідок яких Західна Європа стала притулком для біженців з країн, охоплених війною.

Більшість біженців, що покинули рідні держави з огляду на об'єктивні обставини, не збираються змінювати свою ідентичність. У відповідь на інтеграційні програми приймаючої держави, які не враховують цю обставину, мігранти обирають самоізоляцію та гетто, які держава демонстративно ігнорує. Там вони стають жертвами впливу ісламістів і викликають протест корінних мешканців. Іншими словами, існує суперечність між очікуваннями європейського суспільства та реаліями, між потребами соціальної адаптації іммігрантів та асиміляційною моделлю інтеграції, а також між асиміляційною моделлю інтеграції та небажанням асимілюватися, що відчувається все більш зростаючою кількістю іммігрантів. Це означає не тільки недоліки інтеграційної політики, а й кризу самої національної держави: давні європейські традиції, на основі яких національні держави створювалися століттями, вступають в конфлікт із сьогоdnішніми реаліями, а саме небажанням значної частини новоприбулих представників національних меншин асимілюватися. Це створює основу для зростання ксенофобії, взаємної ворожості, дискримінації та посилення впливу екстремістських груп з обох сторін. Мета ісламістів полягає у формуванні потужного і контрольованого ісламістського руху в Європі, який би вирішував різноманітні завдання в інтересах поширення ісламу як саме політичної ідеології по всьому світу – від ідеологічного «промивання мізків» та вербування мусульман для участі у військових операціях в Сирії та Іраку і до здійснення терактів у Європі [14].

Існує думка, що ісламісти є протилежним відображенням праворадикальних

націоналістичних рухів. Зрештою, ісламізм – це релігійна і політична ідеологія та практична діяльність, спрямована на створення умов, за яких будь-які протиріччя всередині суспільства та держави, де є мусульманське населення, вирішуватимуться на основі норм шаріату. Ісламістський рух побудований у вигляді окремих операційних груп, кожна з яких має своє завдання. Перша група – це релігійні установи, які перебувають під контролем ісламістів, які зазвичай фінансуються з іноземних джерел [9]. Тут відбувається первинний відбір та обробка майбутніх членів ісламістського підпілля. Лише у Франції проповідники салафітського джихадизму контролюють, за різними оцінками, від 126 до 180 мечетей та молитовних будинків, з них лише 11 були закриті наприкінці 2017 р., оскільки вони формально не порушують закон.

До другої групи належать різні легальні організації ісламістського типу, які займаються пропагандою джихадизму, яка спрямована на залякування мусульман та формування у них уявлення про ворожість західної цивілізації до ісламу [9]. Сюди входить «Хізб ут-Тахрір» (НТ) – загальноісламська партія, яка діє на законних підставах у всіх західноєвропейських державах, крім Німеччини; «Союз ісламських організацій Франції» (UOIF), який згодом змінив назву на «Мусульмани Франції» – організація, яка свого часу навіть отримувала державні дотації, поки її діяльність не протидіяла французькому розумінню секуляризму; «Ісламське співтовариство Німеччини» (налічує понад 1000 членів), яку німецькі спецслужби визнають законною організацією, такою, що використовує юридичні, а не терористичні методи для просування свого порядку денного, але в той же час просуває ідеї, які суперечать свободі, демократії та конституційній організації суспільства. Крім того, низка напівлегальних організацій, таких як «Хезболла», «Хамас», «Мусульманське братство» тощо, працюють у тому ж напрямі.

Третя група включає численні ісламістські терористичні угруповання. Наприклад, «Аль-

Мухаджірун», «Аль-Каїда» чи осередки «Ісламської держави», які безпосередньо пов'язані з терористичними угрупованнями на Близькому Сході [9]. Терористичні атаки самі по собі не є кінцевою метою для ісламістів. В основному вони здійснюються з метою залякування немусульманського населення і, як наслідок, для провокування взаємної ненависті. Ісламісти активно використовують Інтернет, що призвело до недавньої появи мусульман, що діють поодиночці, отримуючи інформацію з Інтернету не лише про джихад, але і про те, як організувати терористичний акт, і стають серйозною проблемою для спецслужб, оскільки фактично не мають контакту з жодною із відомих терористичних груп.

Необхідно підкреслити, що іслам, як і будь-яка інша релігія, сам по собі не несе погрози світові і суспільству. Погроза виникає лише тоді, коли іслам перестає бути релігією і починає використовуватися як політична ідеологія, що призначена для захоплення влади в окремих країнах, регіонах або в планетарному масштабі в ім'я створення майбутнього Всесвітнього халіфату.

На тлі усіх цих міграційних проблем та їх наслідків, політичні структури ЄС намагаються здійснювати програми, метою яких є створення міжкультурної гармонії. Так нещодавно титул міст «столиць європейської культури» в 2020 році Єврокомісія надала хорватському місту Рієка і ірландському Голуей [15]. Завдяки своєму титулу столиць європейської культури Рієка і Голуей використовують весь потенціал культури, щоб збагатити життєвий досвід європейців і зблизити європейські спільноти», – наводяться в комюніке слова заступника голови ЄК з просування європейського способу життя Маргарітиса Схінаса. Ініціатива столиць європейської культури «об'єднує людей і підкреслює роль культури в просуванні цінностей, на яких побудований наш Європейський союз: різноманітності, взаємоповаги, терпимості та відкритості», – заявила в свою чергу член ЄК з інновацій, досліджень, культури, освіти та молоді Марія Габріель [16].

Суспільство повинне ґрунтуватися на

мультикультурних підставах, враховувати все різноманіття культур, релігій, будуватися на відкритості, повазі до інших цінностей, на умінні слухати іншого. Діалог між людьми різних культур, релігій, переконань повинен стати основою формою їхнього співіснування. Необхідна не просто терпимість, а повага до іншого, що означає знання один про одного. Повага до іншого повинна супроводжуватися здатністю критично відноситися до своєї культури.

Ідея різноманіття світу не суперечить ідеї єдності людства. Люди планети Земля усе глибше усвідомлюють себе як єдину спільність, де кожний зв'язаний з багатьма тисячами ниток. Для людини немає майбутнього поза її об'єднанням з іншими людьми. Людство не зможе розвиватися, не зміцнюючи свою спільність, не розширюючи зв'язки і контакти. Сучасне людство - це 7,7 млрд. землян, тисячі великих і малих народів, біля двохсот держав; це різноманіття економічних устроїв, форм соціально-політичного і культурного життя.

Очевидно, що ЄС на тлі міграційної кризи активізував діяльність із гармонізації

взаємодії полікультурних спільнот. Однак, це лише початковий етап організаційної роботи у дусі мультикультуралізму.

Висновки.

Глобалізація справляє різноманітний вплив на міжнародну систему та її елементи. Конфлікти інтересів між найбільш потужними геополітичними гравцями, поєднуючись з конфліктами цінностей та ідентифікацій, спричиняють міграційну кризу, вихід з якої й досі не знайдено, адже структури ЄС діють за принципом, який спрямований не на «лікування хвороби», тобто усунення причин неконтрольованої міграції, а лише намагаються усунути її наслідки. Причому, саме конфлікт цінностей виступає домінуючим у наслідках міграційної кризи. На наш погляд, його вирішення можливе у створенні нормальних соціальних умов у країнах-донорах мігрантів, інвестуванні в економіку країн Африканського континенту і Сходу.

Поряд з цим, необхідно акцентувати увагу на аксіологічній складовій міжцивілізаційного діалогу на підставах мультикультуралізму.

Бібліографічні посилання

1. Дурицька Г. В. Сучасні тенденції транснаціоналізації та їхній вплив на економіку України. *Вісник університету банківської справи Національного банку України*. 2013. № 2(17). С. 39-45.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. 603 с.
3. Asylum and migration into the EU in 2015. *European Union Agency for Fundamental Rights*. Luxembourg: Publications Office of the European Union, 2016. 44 p. Retrived from : https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2016-fundamental-rights-report-2016-focus-0_en.pdf
4. Convention Relating to the Status of Refugees. *United Nations High Commissioner for Refugees*. Geneva: UNHCR, 1951. Retrived from : <https://www.unhcr.org/3b66c2aa10.pdf#zoom=95>
5. Asylum in the EU Member States: Record number of over 1.2 million first time asylum seekers registered in 2015. *Eurostat newsreleas*. Luxembourg: Eurostat, 2016. Retrived from : <https://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/7203832/3-04032016-AP-EN.pdf/790eba01-381c-4163-bcd2-a54959b99ed6>
6. Immigration policy. *Fact Sheets on the European Union*. Brussels: European Parliament, 2019. Retrived from : <http://www.europarl.europa.eu/factsheets/en/sheet/152/immigration-policy>
7. Музыка О.А. Бифуркации в природе и обществе: естественнонаучный и социосинергетический аспект. *Современные наукоемкие технологии*. 2011. №1. С. 87-90. Retrived from: <https://www.top-technologies.ru/ru/article/view?id=26640>
8. Бевзенко Л. Социальная самоорганизация и механизмы регуляции социального поведения. *Український соціологічний журнал*. 2014. №1-2. С. 6-17. Retrived from: <https://periodicals.karazin.ua/usocjour/article/view/4382/3956>
9. Xenophobia, Radicalism, and Hate Crime in Europe: Annual Report 2017. *Institute for the Study of National Policy and Interethnic Relations et al*. Moscow: Editus, 2018. 140p. Retrived from: <https://www.osce.org/odihr/395336?download=true>

10. Immigration concerns fall in Western Europe, but most see need for newcomers to integrate into society. *Pew Research Center Fact Tank*. Washington, DC: Pew Research Center, 2018. Retrived from : <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/22/immigration-concerns-fall-in-western-europe-but-most-see-need-for-newcomers-to-integrate-into-society/>
11. Akkerman T. The Impact of Populist Radical-Right Parties on Immigration Policy Agendas: A Look at the Netherlands. *Transatlantic Council on Migration, a project of the Migration Policy Institute*. Washington, DC: Migration Policy Institute, 2018. Retrived from: <https://www.migrationpolicy.org/sites/default/files/publications/TCM2017-RadicalRightNetherlands-FinalWeb.pdf>
12. Europe and right-wing nationalism: A country-by-country guide. *BBC News*. London: BBC, 2019. Retrived from: <https://www.bbc.com/news/world-europe-36130006>
13. Позднякова Н., Мюллер М. Где в Европе запрещено носить паранджу. *Deustche Welle*. 2018. Retrived from : <https://p.dw.com/p/2ynSt>
14. Xenophobia, Radicalism and Hate Crime in Europe: Annual Report 2016. *European Centre for Tolerance et al*. Moskow: Editus, 2017. 120 p. Retrived from: <https://civic-nation.org/pan-european-report/Pan-European%20Report-2017-ed!.pdf>
15. 2020 European Capitals of Culture: Rijeka and Galway. Press release. 2019. December 15. Retrived from: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_20_6889
16. Названы культурные столицы Европы 2020 года. *Сайт LB.ua*. 2019. December, 15. Retrived from : https://lb.ua/culture/2020/01/03/446427_nazvani_kulturnie_stolitsi_evropi.html

References

1. Durytska, H. V. (2013). Current trends of transnationalization and their impact on the Ukrainian economy. *Visnyk universytetu bankivskoi spravy Natsionalnoho banku Ukrainy*, 2(17), 39-45. (in Ukr)
2. Hantington, S. (2003). *The Clash of Civilizations*. Moscow: AST (in Russ).
3. Asylum and migration into the EU in 2015/ (2016). *European Union Agency for Fundamental Rights*. Luxembourg: Publications Office of the European Union. Retrived from: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2016-fundamental-rights-report-2016-focus-0_en.pdf
4. Convention Relating to the Status of Refugees. (1951). *United Nations High Commissioner for Refugees*. Geneva: UNHCR. Retrived from: <https://www.unhcr.org/3b66c2aa10.pdf#zoom=95>
5. Asylum in the EU Member States: Record number of over 1.2 million first time asylum seekers registered in 2015. (2016). *Eurostat newsreleas*. Luxembourg: Eurostat. Retrived from: <https://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/7203832/3-04032016-AP-EN.pdf/790eba01-381c-4163-bcd2-a54959b99ed6>
6. Immigration policy. (2019). *Fact Sheets on the European Union*. Brussels : European Parliament. Retrived from: <http://www.europarl.europa.eu/factsheets/en/sheet/152/immigration-policy>
7. Muzyika, O. A. (2011). Bifurcations in nature and society: natural science and socio-synergetic aspect. *Sovremennyye naukoemkie tehnologii, 1*, (87-90). Moscow: Izdatelskiy Dom Akademiya Estestvoznaniya. Retrived from: <https://www.top-technologies.ru/ru/article/view?id=26640> (in Russ).
8. Bevzenko L. (2014). Social self-organization and mechanisms for regulating social behavior. *Ukrain-skyi sotsiolohichnyi zhurnal, 1-2*, 6-17. Retrived from: <https://periodicals.karazin.ua/usocjour/article/view/4382/3956> (in Russ).
9. Xenophobia, Radicalism, and Hate Crime in Europe: Annual Report 2017 (2018). *Institute for the Study of National Policy and Interethnic Relations et al*. Moscow: Editus. Retrived from : <https://www.osce.org/odihr/395336?download=true>
10. Immigration concerns fall in Western Europe, but most see need for newcomers to integrate into society. (2018). *Pew Research Center Fact Tank*. Washington, DC: Pew Research Center. Retrived from: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/22/immigration-concerns-fall-in-western-europe-but-most-see-need-for-newcomers-to-integrate-into-society/>
11. Akkerman, T. The Impact of Populist Radical-Right Parties on Immigration Policy Agendas: A Look at the Netherlands. (2018). *Transatlantic Council on Migration, a project of the Migration Policy Institute*. Washington, DC: Migration Policy Institute. Retrived from : <https://www.migrationpolicy.org/sites/default/files/publications/TCM2017-RadicalRightNetherlands-FinalWeb.pdf>
12. Europe and right-wing nationalism: A country-by-country guide. (2019). *BBC News*. London: BBC.

Retrived from : <https://www.bbc.com/news/world-europe-36130006>

13. Pozdnyakova, N., Myuller, M. (2018). Where in Europe it is forbidden to wear an yashmak. *Deutsche Welle*. Berlin : Deutsche Welle. Retrived from : <https://p.dw.com/p/2ynSt>

14. Xenophobia, Radicalism and Hate Crime in Europe: Annual Report 2016. (2017). *European Centre for Tolerance et al.* Moskow: Editus Retrived from : <https://civic-nation.org/pan-european-report/Pan-European%20Report-2017-ed!.pdf>.

15. 2020 European Capitals of Culture: Rijeka and Galway (2020, December 15). *Press release*. Retrived from: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_20_6889

16. The EU has identified the European Capital of Culture 2020. (2020, December 15). *Website LB.ua*. Retrived from: https://lb.ua/culture/2020/01/03/446427_nazvani_kulturnie_stolitsi_evropi.html

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 325+327.39

Марія Анатоліївна Міхейченко

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

пр. Гагаріна 72, Дніпро, Україна, 49000

E-mail: mikheichenko.mariia@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1536-1357>

Received 23 August 2019; revised 27 September 2019; accepted 18 October 2019

DOI: 10.15421/351922

**ПАР В СУЧАСНІЙ СИСТЕМІ МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИН
В ПІВДЕННІЙ АФРИЦІ**

Анотація.

Вивчаються особливості міжнародних відносин у Південній Африці. Розкриваються особливості розвитку ПАР як регіонального лідера. Наголошується на тому, що країна відіграє провідну роль в регіоні через сприятливе географічне положення і досить високий рівень економічного розвитку. Підкреслюється значення зовнішньої політики сучасної ПАР. Відзначається, що зовнішня політика ПАР здійснюється на трьох рівнях: регіональному, континентальному і глобальному. На першому з них республіка, маючи в своєму розпорядженні не тільки значним військово-політичним, але і найбільшим в Африці економічним потенціалом, може вважатися практично безальтернативним претендентом на лідерство. ПАР є локомотивом САДК і привертає трудові ресурси з усіх прикордонних країн, що не мають настільки розвиненої промисловості і не відрізняються настільки ж високим за регіональними мірками рівнем заробітної плати.

Наголошується, що Стратегія ПАР в рамках САДК будується на трьох китах: відновлення, зміцнення і збереження політичної єдності та згуртованості в рамках САДК.

З'ясовано, що роль ПАР полягає у поглибленні економічної інтеграції, і інтенсифікації розвитку регіональної інфраструктури. Доводиться, що ПАР взяла на себе провідну роль в регіоні для вирішення багатьох соціально-гуманітарних питань, особливо за допомогою економічної складової. Підтверджується, що Південна Африка також грає важливу роль з точки зору того, що вона є стартовим майданчиком для іноземних інвестицій в іншій частині Африки. Доводиться, що зовнішня політика ПАР в регіоні сприяла:

- створенню нових робочих місць;*
- модернізації існуючої, а також створення нової інфраструктури - в тому числі інвестиції в телекомунікації;*
- технологічного розвитку за рахунок поставки висококваліфікованих кадрів;*
- збільшенню податкових надходжень, а також збільшення споживчого вибору в приймаючих країнах;*
- створенню сприятливого бізнес клімату в південноафриканських країнах.*

Робиться висновок, що зовнішня політика ПАР в регіоні не завжди конструктивна по відношенню до інших південноафриканських країн. Південноафриканські корпорації домінують і це призводить до монополії і гегемонії ПАР. Економічна і політична міць Південної Африки на Півдні континенту є незаперечною. Політична нестабільність визначається як чинник послаблення лідерських позицій ПАР в регіоні.

Ключові слова: ПАР, САДК, Південна Африка, система міжнародних відносин, регіональний лідер, зовнішня політика, інвестиції, інтеграція.

Mariia Mikheichenko

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina Ave., 72, Dnipro, Ukraine, 49000

Email: mikheichenko.mariia@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1536-1357>

**Republic of South Africa in Contemporary International Relations System
in South Africa**

Abstract.

The features of international relations in South Africa are studied. The features of the development of South Africa as a regional leader are revealed. It is emphasized that the country plays a leading role in the

region because of its favorable geographical location and sufficiently high level of economic development. The importance of foreign policy of modern South Africa is emphasized. It is noted that South Africa's foreign policy is implemented at three levels: regional, continental and global. In the first of these, the republic, having not only significant military-political but also Africa's largest economic potential, can be considered as almost an alternative candidate for leadership. South Africa is SADC locomotive and attracts labor resources from all border countries that do not have such a developed industry and do not differ in the level of wages as high as regionally.

It is noted that South Africa's SADC strategy is based on three points: restoring, strengthening and maintaining political unity and cohesion within the SADC.

It is revealed that the role of South Africa is to deepen economic integration and intensify the development of regional infrastructure. It is proven that South Africa has taken a leading role in the region to address many social and humanitarian issues, especially through the economic component. It is confirmed that South Africa also plays an important role in that it is a launching pad for foreign investment in another part of Africa. It is proved that South Africa's foreign policy in the region contributed to:

- creation of new jobs;
- modernization of existing and creation of new infrastructure - including investments in telecommunications;
- technological development through the supply of highly qualified personnel;
- increasing tax revenues, as well as increasing consumer choice in host countries;
- the creation of a favorable business climate in South African countries.

It is concluded that South Africa's foreign policy in the region is not always constructive with respect to other South African countries. South African companies dominate and this leads to South Africa's monopoly and hegemony. The economic and political power of South Africa in the south of the continent is indisputable. Political instability is defined as a factor in the weakening of South Africa's leadership position in the region.

Keywords: South Africa, SADC, South Africa, international relations system, regional leader, foreign policy, investment, integration.

Мария Анатольевна Михейченко

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

E-mail: mikheichenko.mariia@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1536-1357>

ЮАР в современной системе международных отношений в Южной Африке

Аннотация.

Изучаются особенности международных отношений в Южной Африке. Раскрываются особенности развития ЮАР как регионального лидера. Подчеркивается, что страна играет ведущую роль в регионе из-за благоприятного географического положения и достаточно высокий уровень экономического развития. Подчеркивается значение внешней политики современной ЮАР. Отмечается, что внешняя политика ЮАР осуществляется на трех уровнях: региональном, континентальном и глобальном. На первом из них республика, располагая не только значительным военно-политическим, но и крупнейшим в Африке экономическим потенциалом, может считаться практически безальтернативным претендентом на лидерство. ЮАР является локомотивом САДК и привлекает трудовые ресурсы из всех приграничных стран, не имеющих столь развитой промышленности, и не отличаются столь же высоким по региональным меркам уровнем заработной платы.

Отмечается, что стратегия ЮАР в рамках САДК строится на трех китах: восстановление, укрепление и сохранение политического единства и сплоченности в рамках САДК.

Выяснено, что роль ЮАР состоит в углублении экономической интеграции, и интенсификации развития региональной инфраструктуры. Доказывается, что ЮАР взяла на себя ведущую роль в регионе для решения многих социально-гуманитарным вопросам, особенно с помощью экономической составляющей. Подтверждается, что Южная Африка также играет важную роль с точки зрения того, что она является стартовой площадкой для иностранных инвестиций в другой части Африки. Доказывается, что внешняя политика ЮАР в регионе способствовала:

- созданию новых рабочих мест;
- модернизации существующей, а также создание новой инфраструктуры - в том числе инвестиции в телекоммуникации;
- технологического развития за счет поставки высококвалифицированных кадров;

- увеличению налоговых поступлений, а также увеличение потребительского выбора в принимающих странах;

- созданию благоприятного бизнес климата в южноафриканских странах.

Делается вывод, что внешняя политика ЮАР в регионе не всегда конструктивна по отношению к другим южноафриканским стран. Южноафриканские компании доминируют и это приводит к монополии и гегемонии ЮАР. Экономическая и политическая мощь Южной Африки на юге континента является неоспоримой. Политическая нестабильность определяется как фактор ослабления лидерских позиций ЮАР в регионе.

Ключевые слова: ЮАР, САДК, Южная Африка, система международных отношений, региональный лидер, внешняя политика, инвестиции, интеграция.

Постановка проблеми. Головними фундаментальними процесами, що визначили вектори і характер розвитку міжнародних відносин в останній чверті ХХ - початку ХХІ століть, стали інтернаціоналізація, інтеграція та глобалізація. Безсумнівно, на Африканському континенті відбуваються всі ці процеси і в політичній, в соціальній і в економічній сфері на регіональному і на субрегіональному рівні і світ приділяє особливу увагу до цих змін і тенденцій.

На сучасному етапі розвитку міжнародних відносин поряд з інтересом до аналізу загальних тенденцій, таких як проблема глобалізації в цілому, як і раніше актуальним і важливим залишається вивчення економіки і зовнішньополітичних зв'язків окремо взятих країн, визначення їх ролі та місця в міжнародних і регіональних економічних і політичних системах, через які вони взаємодіють з іншими країнами, беручи участь в житті світової спільноти. Особливий інтерес в даному плані представляють країни - «регіональні держави» - центри економічної сили і геополітичного впливу регіонального рівня. На Африканському континенті таким центром є Південно-Африканська Республіка (ПАР). Південно-Африканська Республіка є однією з найперспективніших і розвинених країн на Африканському континенті і вона грає важливу роль в Південній Африці.

Географічне положення, лідируюча роль в регіоні, досить високий рівень економічного розвитку, багатство природних ресурсів - все це важливі фактори, що визначають якісні характеристики зовнішньої політики і існуючих зовнішньополітичних відносин ПАР. Аналіз зовнішньополітичних зв'язків ПАР як регіо-

нального лідера особливо важливий і актуальний в контексті вельми значущих історичних змін останнього десятиліття ХХ століття і початку ХХІ століття.

Південно-Африканська Республіка бере активну участь в інтеграційних процесах не тільки на регіональному (в рамках САДК, Африканського союзу (АС) і т.п.), але і на міжрегіональному рівні (ІБСА), (БРІКС) і в числі двадцятки (Г20). До цього можна додати що ПАР виступає в багатьох міжнародних організаціях як лобіст інтересів Африканських країн зокрема Південно-Африканських держав. Вплив Південно-Африканської республіки на тенденції і напрямки розвитку в Південно-Африканському регіоні є значущим і важливим моментом.

Протягом досліджуваного періоду (з 1994 р по 2019 р.) на Півдні в цілому відбулися серйозні зміни: було ліквідовано режим апартеїду в ПАР, оновлено Співтовариство розвитку Півдня Африки (САДК), і так ставлення ПАР з іншими африканськими країнами змінилися і посилилися, що в свою чергу сприяло посиленню і зміцненню ролі ПАР на Півдні Африки.

Нарешті, слід зазначити, що останнім часом в світі спостерігається посилення уваги до Африки, в тому числі і з боку великих держав і компаній. У цьому сенсі розширення знань про економіку, можливості і політичних відносинах ПАР в регіоні є важливим для багатьох країн. З одного боку, Південно-Африканська Республіка є одним з найбільших постачальників сировини як для розвинених, так і країн, що розвиваються; з іншого боку, ця країна відіграє провідну роль в регіоні через сприятливе географічне положення і досить

високий рівень економічного розвитку. Всі ці важливі чинники, що визначають існуючі зовнішньоекономічні відносини ПАР, також представляють інтерес для дослідження.

Аналіз публікацій. Основу історіографічної бази складають роботи зарубіжних авторів виявилися доступними видання С. Мойо і Ч. Манеруке, Дж. Муніцчик. Інформаційну базу роботи доповнюють деякі документальні матеріали, прикладом яких є установчі документи окремих регіональних об'єднань та інші.

Постановка завдання.

ПАР є членом ООН і ряду її спеціалізованих установ, Африканського союзу, Руху неприєднання, МБРР, МВФ, СОТ, КОМЕСА (Загальний ринок Східної та Південної Африки), САДК (Співтовариство розвитку Півдня Африки), Африканського банку розвитку.

Зовнішня політика сучасної ПАР здійснюється на трьох рівнях: регіональному, континентальному і глобальному.

На першому з них республіка, маючи в своєму розпорядженні не тільки значним військово-політичним, але і найбільшим в Африці економічним потенціалом, може вважатися практично безальтернативним претендентом на лідерство. ПАР є локомотивом САДК і привертає трудові ресурси з усіх прикордонних країн, що не мають настільки розвиненої промисловості і не відрізняються настільки ж високим за регіональними мірками рівнем заробітної плати.

Виклад основного матеріалу. Південно-Африканська Республіка (ПАР) є державою в південній частині Африканського континенту. На півночі вона межує з Намібією, Ботсваною і Зімбабве, на північному сході - з Мозамбіком і Свазілендом. У середині території ПАР знаходиться держава-анклав Лесото. ПАР є унітарною державою, адміністративно складається з 9 провінцій.

Перші люди на території сучасної ПАР з'явилися дуже давно. «Біля витоків історії ПАР стоять бушмени, що населяли цю частину континенту більше 30 000 років тому, які займалися полюванням і збиранням» [1]. Це свідчить про те, що людина почала жити на території країни в глибоку давнину. У період з

300 по 500 рр. до н.е. з півдня прийшли банту, які асимілювалися з місцевим населенням. Існує небагато матеріальних свідчень тих часів, так як бушмени, банту і готтентоти практично не чинили впливу на навколишнє середовище.

Першими європейцями, які прибули на землю Південної Африки, стали мореплавці «Бартоломеу Діаш в 1487 році і Васко да Гама в 1497 році» [1]. Письмова історія ПАР розпочалася 6 квітня 1652 року, коли Ян ван Рібек від імені Голландської Ост-Індської Компанії висадилися на березі Столовою бухти і заснував перше поселення європейців на мисі Доброї Надії (нині Кейптаун). У XVII і XVIII століттях до голландським переселенцям приєднувалися французи, німці, ірландці та інші.

Жителі нового поселення намагалися торгувати з готтентотами, але відносини між ними не були дружніми. «Історія Південно-Африканської республіки складається з низки воєн за родючі землі і влада в регіоні» [1]; ці військові конфлікти отримали назву «Капські прикордонні війни» [2]. за володіння землею, між голландцями та місцевим населенням зулу. Після цих воєн південноафриканці втратили свій суверенітет і утворювалася нова нація - Африканери (afrikaners), вони відомі як бури (boeren) і нову мову - африкаанс (afrikaans). На африканських землях бури заснували республіку Трансвааль і Помаранчеве незалежна держава. Важливо відзначити, що після приходу європейців Південна Африка була залучена у світову торгівлю і політику, де стала грати важливу.

У 1867 році в Південній Африці в околицях Кімберлі були знайдені алмази, а в 1884 році в Трансваалі - родовища золота. Відкриття багатих родовищ алмазів (1867) і золота (1886) привело до економічного зростання, бурхливому притоку іммігрантів в бурські республіки. Ці відкриття докорінно змінили ситуацію і погіршили політичне становище в регіоні: і британці, і бури претендували на контроль над багатючими покладами ресурсів і конфлікт інтересів призвів до війни. У 1880-1881 роках відбулася перша, а в 1899-1902 роках - друга Англо-бурська війни. Тривала війна стала дуже непопулярною в Англії, що під-

штовхнуло уряд Британії до переговорів. 31 травня 1992 року воюючі сторони підписали мирний договір і Бури визнали владу Британської імперії. Після ліквідації в 1994 р режиму апартеїду і проведення виборів, в яких Нельсон Мандела здобув перемогу, ПАР вийшла з міжнародної ізоляції і повинна була прийняти нову концепцію зовнішньої політики - визначити її основні цілі та завдання, які, до теперішнього часу не зазнали істотних змін. На той момент діючий лідер АНК і новий президент «Нової Південної Африки» Нельсон Мандела сформулював концепцію зовнішньої політики в пост-апартеїдного Південній Африці наступним чином: «питання прав людини займають центральне місце в міжнародних відносинах» [2]. З 1994 року Південна Африка приділяла особливу увагу правам людини, миру і безпеці. На сучасному етапі основними напрямками зовнішньої політики ПАР є наступні:

- забезпечення національних інтересів і безпеки держави за допомогою його участі в міжнародних відносинах, виходячи з нерозривності зв'язків між внутрішньою і зовнішньою політикою держави;
- розвиток системи підготовки зовнішньополітичних кадрів для забезпечення державних пріоритетів в області зовнішньої політики;
- встановлення відносин з іншими державами, а також створення сприятливого іміджу ПАР в світі;
- розширення і диверсифікація торговельно-економічних відносин і залучення іноземних інвестицій;
- активний виступ на підтримку міжнародної спільноти у дотриманні прав людини і демократії;
- сприяння міжнародній безпеці і стабільності (включаючи запобігання міжнародної злочинності);
- підвищення пріоритету захисту інтересів і розвитку держав Африканського континенту;
- зміцнення відносин між країнами, що розвиваються, посилення авторитету в міжнародних організаціях і зміна відносин між країнами, що розвиваються і розвиненими

країнами [2].

Одним з головних зовнішньополітичних пріоритетів ПАР на сучасному етапі є розширення і зміцнення позицій країни на Африканському континенті. Політичне керівництво ПАР вважає Південноафриканський регіон головним і пріоритетним напрямком свого зовнішньополітичного курсу. Після 1994 ПАР важливо було налагодити контакти з країнами Півдня Африки і уникнути ізоляції в регіоні. На сучасному етапі ПАР активно бере участь в регіональних структурах Південної Африки, активно діє в рамках Співтовариства розвитку Півдня Африки (САДК), яке є основним регіональним об'єднанням. Більш детально ми розглянемо цю організацію в другому розділі, зараз же варто відзначити, що головними її цілями є регіональний мир і стабільність, галузеве взаємодія та інтегрування економік регіону. У цій організації ПАР виступає як лідер і лобіст інтересів Півдня Африки на міжнародній арені.

Основними напрямками зовнішньої політики ПАР в регіоні є:

- створення, зміцнення і вдосконалення регіональної системи колективної безпеки;
- збереження і зміцнення позицій країни в САДК;
- концентроване застосування активних політичних, економічних і дипломатичних зусиль в інтересах запобігання і врегулювання локальних і регіональних конфліктів.

ПАР грає дуже важливу роль в САДК, яке втратило політичну антиапартеїдну мотивацію, і будує тепер свою діяльність під гаслом «інтеграція через розвиток». ПАР вже давно підключилася до діяльності організації, ставши її повноправним членом. Уряд Південної Африки спрямовує свої зусилля, перш за все, на вирішення соціально-економічних проблем, розвиток регіональних економічних зв'язків і на сприяння економічному відновленню сусідніх країн, вирівнюванню рівнів економічного розвитку всіх членів Співтовариства. За словами Міністра міжнародних відносин та співробітництва ПАР Маїте Нкоана-Машабане «Південна Африка буде

активно сприяти реалізації такої політики в південній частині Африки, яка поєднує в собі торговельну інтеграцію, розвиток інфраструктури та координацію секторальної політики, що виправить дисбаланс в поточних торгових відносинах» [2]. ПАР є лідером інтеграційних процесів на Півдні Африки і вона визначає напрямки розвитку всього регіону.

У регіональній економіці ПАР лідирує оскільки «Південна Африка становить близько 60% від загального обсягу торгівлі САДК і близько 70% валового внутрішнього продукту САДК (ВВП). Вона також має найбільш розвинену і диверсифіковану виробничу базу» [2]. І «прямі інвестиції від ПАР в країнах САДК перевищує \$ 5,4 млрд до 2000 року» [2]. У Південній Африці позитивне сальдо торгового балансу з іншою частиною континенту: якщо в 1994 році воно становило 6.3 млрд. ЗАР (\$ 602 млн), то в 2011 році це було вже 40,86 млрд. ЗАР (\$ 3,9 млрд), а в 2012 році позитивне сальдо торгового балансу ПАР склало 47,35 млрд. ЗАР. Це зростання, в основному, був забезпечений за рахунок зростання експорту в Мозамбік, Замбію, Зімбабве і Демократичну Республіку Конго протягом останніх двадцяти років. Ці дані досить чітко демонструють, що Південна Африка є найбільш розвиненою і сильною економікою в САДК. Південна Африка може бути описана як економічний центр регіону, чийм найбільшим експортним ринком «є САДК» [3], тому не випадково, що ПАР приділяє велику увагу даному регіону, чим і викликана активна популяризація ПАР в країнах-членах Співтовариства шляхом широкої інформаційної кампанії в ЗМІ (в тому числі - телебаченні та Інтернет).

Яскравим прикладом поглиблення економічної взаємодії Південної Африки в регіоні є її зв'язок з Мозамбіком і Анголою. За останнє десятиліття ці дві країни стали основними для інвестицій з боку Південної Африки. За даними Центру сприяння інвестиціям Мозамбіку, більше 262 інвестиційних проектів Південної Африки були зареєстровані з 1985 року з накопиченої інвестиційною вартістю понад \$ 1330 млрд. Ангола вже 10-й за величиною імпортер з Південної Африки. Загальний обсяг даного

імпорту в грошовому еквіваленті склав 11.7 млрд. ЗАР в 2009 році, а за період з січня по серпень 2010 року - 11,1 млрд. ЗАР [3]. Південна Африка також грає важливу роль з точки зору того, що вона є стартовим майданчиком для іноземних інвестицій в іншій частині Африки.

Тут слід також відзначити, що зовнішня політика ПАР в регіоні сприяла:

- створенню нових робочих місць;
- модернізації існуючої, а також створення нової інфраструктури - в тому числі інвестиції в телекомунікації;
- технологічному розвитку за рахунок поставки висококваліфікованих кадрів;
- збільшення податкових надходжень, а також збільшення споживчого вибору в приймаючих країнах;
- створенню сприятливого бізнес-клімату в південноафриканських країнах.

З іншого боку, зовнішня політика ПАР в регіоні не завжди конструктивна по відношенню до інших південноафриканським країнам. Південноафриканські корпорації домінують і це призводить до монополії і гегемонії ПАР. Економічна і політична міць Південної Африки на Півдні континенту є незаперечною. Залежність САДК від Південної Африки може виявитися каменем спотикання, що і «було продемонстровано через єдиноначальної, домінуючий підхід Південної Африки, коли мова йде про укладення торгових угод, наприклад, з ЄС, а також її неготовність йти на компроміс щодо угоди про економічне партнерство (СЕП), які інші держави САДК підписують» [4]. Ці відносини є дуже чутливими для Південної Африки, оскільки вона повинна збалансувати свою роль в якості регіонального, континентального і глобального гравця. З цієї причини важливо відзначити, що в силу своєї економічної потужності ПАР має потенціал сприяти, або перешкоджати регіональній інтеграції тієї чи іншої країни на Півдні Африки. ПАР виявилася в скрутному становищі, намагаючись збалансувати свої внутрішні, регіональні, континентальні та глобальні інтереси - держава рухоме тим, що воно має відігравати провідну роль в САДК, особливо

за допомогою політичних інститутів. Ця роль поширюється на операції САДК через його місії з підтримання миру і комерційної дипломатії, яка позиціонує південноафриканські підприємства як домінуючих суб'єктів в регіональному економічному просторі. Цілий ряд організацій, з метою встановлення економічної справедливості, підняли наступні питання щодо проведення ПАР бізнесу в регіоні:

- експлуатація мінеральних ресурсів, наприклад, в Конго;
- порушення трудових прав з боку деяких південноафриканських кампаній;
- відновлення в деяких випадках апартеїдного відносин (зокрема, в гірничодобувній промисловості і сільського господарства);
- Кампанії ПАР не сприймають своїх партнерів з країн-імпортерів своїх товарів як рівних собі; особливо домінування ПАР проявляється в харчовій і роздрібній торгівлі [2, с. 8].

З 1948 по 1994 роки зовнішня політика Південної Африки була направлена на виправдання і захист «авторитарної політичної системи апартеїду» і з 1978 року уряд Південної Африки прийняло політику «тотальної стратегії», згідно з якою країна спробувала дестабілізувати регіон.

Проте, можна стверджувати, що регіональна політика ПАР на сучасному етапі була викладена в статті Нельсона Манделі, опублікованій в 1993 році, де він визначив основоположні принципи зовнішньої політики ПАР:

- питання прав людини, які займають центральне місце в міжнародних відносинах і розуміння того, що вони виходять за межі політичної, а охоплюють ще й економічну, соціальну і екологічну сфери суспільства;
- справедливе і міцне рішення проблем людства може прийти тільки через просування демократії в усьому світі;
- світ є метою, до якого всі країни повинні прагнути, і в разі розбіжностей, їх рішення має відбуватися ненасильницькими методами на міжнародному рівні, в тому числі шляхом ефективних механізмів контролю над озброєннями;
- проблеми та інтереси Африканського кон-

тиненту повинні бути відображені у виборі зовнішньої політики;

- економічний розвиток залежить від вирощування регіонального і міжнародного економічного співробітництва у взаємозалежному світі [5].

Стратегія ПАР в рамках САДК будується на трьох китах: відновлення, зміцнення і збереження політичної єдності та згуртованості в рамках САДК; поглиблення економічної інтеграції, і інтенсифікація розвитку регіональної інфраструктури. Південна Африка взяла на себе провідну роль в регіоні для вирішення багатьох соціально-економічних питань.

Висновки. Значне місце в сучасній доктрині міжнародних відносин ПАР зіграв Африканський Національний Конгрес (АНК), який, по-суті, заклав основу сучасної міжнародної політики ПАР, усунувши апартеїд. В результаті загальних виборів 1994 Президентом ПАР став лідер АНК Нельсон Мандела (Nelson Mandela).

Після ліквідації в 1994 році режиму апартеїду і виходу країни з міжнародної ізоляції, в контексті національних інтересів були визначені основні цілі і завдання нової зовнішньої політики, які до теперішнього моменту не зазнали істотних змін:

- забезпечення національних інтересів і безпеки держави за допомогою участі держави в міжнародних відносинах виходячи з нерозривності зв'язків між внутрішньої і зовнішньої політики держави;
- перетворення структур зовнішньої політики і безпеки ПАР, включаючи розвиток системи підготовки зовнішньополітичних кадрів для забезпечення державних пріоритетів в області зовнішньої політики;
- встановлення відносин з іншими державами, а також створення сприятливого іміджу ПАР в світі;
- розширення і диверсифікація торговельно-економічних відносин і залучення іноземних інвестицій;
- активний виступ на підтримку міжнародної спільноти до дотримання прав людини і демократії;
- сприяння міжнародній безпеці і стабіль-

ності (включаючи запобігання міжнародної злочинності і контроль над нею);

- підвищення пріоритету захисту інтересів і розвитку держав Африканського континенту
- зміцнення відносин між країнами, що розвиваються і розвиненими країнами.

Основними напрямками зовнішньої політики ПАР в регіоні є:

- створення, зміцнення і вдосконалення регіональної системи колективної безпеки;
- збереження і зміцнення позицій країни в САДК;
- концентроване застосування активних політичних, економічних і дипломатичних зусиль в інтересах запобігання і врегулювання локальних і регіональних конфліктів.

Повалення апартеїду, в свою чергу, спричинило за собою і світоглядні зміни у зовнішній політиці держави - основним пріоритетом тут стало мирне врегулювання конфліктів, а також захист прав людини, які активно реалізовувалися і через регіональні об'єднання, в яких активну і, часто провідну, роль займала ПАР. В рамках САДК роль ПАР будується на трьох китах: відновлення, зміцнення і збереження політичної єдності та згуртованості в

рамках САДК; поглиблення економічної інтеграції, і інтенсифікація розвитку регіональної інфраструктури.

Пріоритетними для ПАР є відносини з Південною Африкою, так як від їх характеру багато в чому залежить безпека країни, причому не тільки у військово-політичному плані. Необхідно, зокрема, рішення проблем, пов'язаних з припливом мігрантів з інших південноафриканських країн на територію ПАР. ПАР, як і інші країни регіону, бачить один з основних шляхів захисту своїх національних інтересів в умовах сучасного світу в посиленні регіональної інтеграції, взаємної підтримки і солідарності. Політичне керівництво ПАР вважає південноафриканський регіон головним і пріоритетним напрямком свого зовнішньополітичного курсу.

У сучасних умовах загострення протиріч глобалізації значення ПАР для країн Південної Африки зростає. Як країна з найбільшою економікою на континенті ПАР - це «локомотив» економіки Африки і ворота для інвестицій в країни регіону. Головною загрозою у претендентстві на лідерство в регіоні є лише дестабілізація політичної ситуації в ПАР.

Бібліографічні посилання/ References

1. Alden C., South Africa's «Quiet Diplomacy» and the crisis in Zimbabwe / C. Alden. *Caderons de Estudons Africanos*. 2002. С. 187-211.
2. Cleary S. Regional Integration and the Southern Africa Development Community. Retrived from: <https://www.princeton.edu/jpia/past-issues-1/1999/1.pdf>.
3. Department of International Relations and Cooperation: Republic of South Africa. South African Heads of Mission Abroad. Retrived from: http://www.dirco.gov.za/foreign/sa_abroad/hom.htm.
4. Draper P., Sheila Kiratu S., Samuel C., Anchor Countries as Drivers of Regional Economic Integration – Consequences for Regional and Global Governance, and for Developing Countries / P. Draper, S. Kiratu, C. Samuel. *The Role of South African FDI in Southern Africa*. Bonn, 2010. С. 25.
5. Lee R. South Africa and regional economic integration. Retrived from: <http://www.osisa.org/economic-justice/south-africa-and-regional-economic-integration>

ФІЛОСОФІЯ ТА ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

ISSN [2663-0265](#) (Print), ISSN [2663-0273](#) (Online)

Journal home page: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP>

УДК 321:327

Павло Григорович Петров

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

Пр. Гагаріна 72, Дніпро, 49000, Україна

E-mail: ppgdmo@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9124-1763>

Received 17 August 2019; revised 15 September 2019; accepted 20 October 2019

DOI: 10.15421/351923

**ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ЯК ЕНДОГЕННИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ
ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОГО ІМІДЖУ
ТРАНЗИТИВНОЇ ДЕМОКРАТІЇ**

Анотація.

У статті досліджується інститут громадянського суспільства як один з ендегенних чинників формування зовнішньополітичного іміджу транзитивної демократії. Здійснюється ґрунтовний аналіз наукової дефініції «громадянське суспільство». Досліджуються особливості його функціонального становлення в рамках демократичного транзиту, складові елементи громадянського суспільства. Виокремлюються інструменти збільшення ефективності реалізації функцій громадянського суспільства в транзитивних демократіях, тим самим виступаючи ендегенним чинником іміджеформування.

Ключові слова: громадянське суспільство, демократія, транзитивна демократія, імідж, політичні інститути, зовнішня політика.

Pavlo H. Petrov

Oles Honchar Dnipro National University

Gagarina ave., 72, Dnipro, 49000, Ukraine

E-mail: ppgdmo@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9124-1763>

**Civil society as endogenous factors in the formation
of the foreign policy image of transitive democracy**

Abstract.

The article comprehensively examines the institution of civil society as one of the fundamental factors in the formation of the foreign policy image of transitive democracies.

A feature of modern international relations is their constant transformation and modernization under the influence of globalization. One of the main elements that determine the strength of the state today is not only economic, social, political development, but also how it is perceived by international society - the image of the state.

The image of the state today is an effective tool for achieving domestic and foreign policy goals, as well as its international positioning. This creates a certain problem for states that are undergoing democratic transformations, since their totalitarian and authoritarian past has shaped their negative image in the international community.

To overcome this historical factor in the formation of their image, states that are making democratic transformations must be effectively modernized and create a civil society. It is civil society, as one of the highest manifestations of a democratic state, that can act as an effective factor in shaping the foreign policy image of transitive democracies.

The article provides a thorough analysis of the scientific definition of "civil society". The features of its functional formation in the framework of democratic transit are investigated. The constituent elements of civil society are comprehensively investigated. Tools are identified that contribute to increasing the effectiveness of the implementation of the functions of civil society in transitive democracies, thereby acting as an endogenous factor in image formation.

Keywords: civil society, democracy, transitive democracy, image, political institutions, foreign policy.

Павел Григорьевич Петров

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

E-mail: ppgdmo@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9124-1763>

Гражданское общество как эндогенных факторов формирования внешнеполитического имиджа транзитивных демократий

Аннотация.

В статье исследуется институт гражданского общества как один из эндогенных факторов формирования внешнеполитического имиджа транзитивной демократии. Осуществляется тщательный анализ научной дефиниции «гражданское общество». Исследуются особенности его функционального становления в рамках демократического транзита, составляющие элементы гражданского общества. Выделяются инструменты повышения эффективности реализаций функций гражданского общества в транзитивных демократиях, тем самым выступая эндогенным фактором имиджеформирования.

Ключевые слова: гражданское общество, демократия, транзитивная демократия, имидж, политические институты, внешняя политика.

Постановка проблеми у загальному вигляді. Міжнародні відносини сьогодення характеризуються динамічністю, постійною модернізацією, що обумовлена процесами глобалізації. Такі процеси потребують від міжнародних акторів формування ефективних методів адаптації, трансформуючи свою внутрішню та зовнішню політику в досягненні встановлених цілей.

Особливо актуальним ця проблематика є для держав, що знаходяться в процесі свого демократичного становлення, тобто транзитивних демократій. Такі держави володіють негативним образом, який обумовлюється авторитарним, тоталітарним минулим, що не дозволяє сьогодні досягти міжнародного позиціонування як держави, яка здатна здійснювати ефективну економічну, соціальну політику тощо та, взагалі, демократичної держави. Для подолання негативного історичного чиннику іміджеформування транзитивні демократії потребують якісних трансформацій, в першу чергу, в суспільстві держави модернізуючи його й формуючи громадянське суспільство.

Аналіз публікацій. Дослідженню громадянського суспільства у вітчизняній науці приділена значна увага, так зокрема, його розуміння досліджують такі фахівці, як У. Стефанчук [16], В. Шатун [18], Л. Балущка [1]. Окрема увага приділяється у дослідженнях впливу інституту громадянського суспільства модернізацію держави: Л.М. Кіоссе [6], О.В. Петрунько [12], А.В. Слободянюк [14; 15],

І.А. Куян [9]. Проте, малодослідженим залишається аспект впливу громадянської думки на формування зовнішньополітичного іміджу.

Метою статті виступає дослідження громадянського суспільства як окремого ендогенного чиннику формування зовнішньополітичного іміджу транзитивної демократії.

Основний зміст. В класичному розумінні громадська думка являє собою колективні (більшості населення) вподобання з питання пов'язаних з політичною діяльністю уряду тощо.

Громадська думка є складним явищем, що обумовлює значну кількість теоретичних підходів до її розуміння. Здебільшого, громадська думку розуміється як думка більшості, що здійснює свій вплив на всі державні сфери [16, с. 144].

У. Стефанчук, досліджуючи зміст поняття «громадська думка», виокремлює два підходи до його розуміння. Перший підхід пояснює громадську думку як сукупність позицій окремих індивідів. Таким чином, громадська думка формується внаслідок синтезу позицій індивідів з тих чи інших політичних питань. Такий консенсус може бути досягнутий навіть за умов наявності фундаментальних відмінностей у судженнях кожного індивіда. Умовою формування громадської думки є й те, що до її створення повинні бути залучені всі індивіди суспільства [16, с. 145].

Інший підхід відкидає ідею громадської думки як синтезу позицій всіх індивідів в су-

спільстві. В першу чергу, це пояснюється неможливістю досягнення консенсусу при наявності великої кількості точок зору, що мають свої особливості на певне питання. В рамках цього підходу громадська думка є продуктом консенсусу не всього суспільства, а лише певної соціальної групи. Окремі індивіди, базуючись на власних цінностях та потребах, стають частиною тієї чи іншої соціальної групи, тим самим підтримуючи їхні ідеї, тобто ту громадську думку, що вона висловлює [16, с. 145-146].

Дещо інший підхід до поняття громадської думки демонструє А. Слободянюк та Ю. Сіденко. Його можна охарактеризувати як оцінно-функціональний. Інакше кажучи, є різні функції громадської думки, а оцінка певних явищ – по суті перший крок до їх регулювання та впливу на них. Отже, громадська думка проявляється у такій функціональності: масова свідомість, що відображає сукупність думок всіх верств населення, здійснює оцінку, аналіз та прогнозування подій, рішень тощо; ставлення суспільства до різноманітних подій, а таке ставлення носить прихований або відкритий характер; як певний компроміс у рішеннях щодо певних питань і такі рішення мають загальнообов'язковий характер; уявлення про дійсність, що може ґрунтуватися на вірогідних або хибних даних; як певна форма контролю щодо забезпечення прийняття консенсусних рішень [14].

В науковому просторі присутні розуміння громадської думки як інституту тобто системи організованих думок та суджень з певної суспільної сфери. Громадська думка як інститут виконує ряд функцій: когнітивна функція, яка піддає якісному осмисленню процеси, події, ефективність діяльності уряду, парламенту, президента, політичних лідерів і здійснює аналіз та прогнозування явищ; експресивна функція – здійснює оцінку явищ, що відбуваються в державі та ставлення до них різних верств населення; регулятивна функція, що ставить метою досягнення узгодженості різноманітних питань в економічній, соціальній, політичній сферах тощо, консолідує індивідів щодо їх позицій, надаючи змогу прийняття за-

гально вигідних рішень [12, с. 18-19].

Отже, діяльність інституту громадської думки спрямовано на регламентацію відносин, структуризацію механізмів консолідованого прийняття рішень, формування такого механізму здійснює якісний вплив на уявлення про транзитивну державу тим самим формуючи у міжнародній спільноті її позитивний імідж.

В сучасній науці присутня практика отожднювання понять «громадська думка» та «суспільні настрої», що обумовлює певну дослідницьку проблему. Однак, О. Васильченко наголошує на наявності фундаментальних відмінностей цих понять. В першу чергу, відмінність полягає у об'єктах цих понять. Так об'єкт громадської думки має більш конкретизований характер. Він отожднюється з певним явищем, подією, що знаходяться у сфері інтересів суспільної групи. Об'єктом суспільного настрою є загальноекономічна, політична та ін. ситуації в державі. Відмінності присутні і в суб'єктах цих понять. У контексті громадської думки ними виступають суспільні організації, спільноти тощо. Суб'єктами суспільного настрою є суспільні класи, прошарки суспільства тобто, менш структуровані, організовані, більш кількісні групи. Предметом суспільного настрою зазвичай є емоційне ставлення до соціальних, політичних та інших подій. В державі, в свою чергу, предметом громадської думки є оцінка діяльності політико-інституційних структур, фактів, аналіз подій, що викликають зацікавленість у соціальних груп [3, с. 204].

Таким чином, на відміну від суспільного настрою, громадська думка є більш вузьким поняттям, в сфері інтересів якої знаходяться більш конкретизовані питання. Також існує науковий підхід до розуміння громадської думки як до штучно створеного явища з метою маніпулювання свідомістю [1, с. 33]. Технології цього процесу в сучасності орієнтуються на використання, здебільшого, соціальних мереж, художніх творів тощо. Тобто, громадська думка виступає інструментом впливу на суспільство, що використовується певним зацікавленим колом осіб, політичними лідера-

ми тощо.

Такий вплив здійснюється шляхом розповсюдження вигідної інформації. В більшості випадків інформація є неправдивою, наприклад про стан політичних реформ, для підтвердження такої інформації застосовуються кількісні данні, що не відповідають реальному стану, тим самим створюючи у індивіда хибне враження про реальний стан речей, індивід виносить його на суспільне обговорення, тим самим впливаючи на формування громадської думки.

Слід зауважити, що штучне формування громадської думки можливо не тільки за умов низького рівня політичної культури, політичної освіченості суспільного середовища. Сучасні гаджети привчають нас у повсякденності передивлятися новини з одних джерел, яким ми довіряємо. Ми не бажаємо витратити час на розгляд альтернативних точок зору. А це вже привід для маніпуляцій. За таких умов індивід не в змозі самотійно, спираючись на наукові та практичні знання, здійснювати аналіз тієї інформації, що надається зацікавленими особами.

Явище використання громадської думки як процесу маніпуляції притаманне авторитарним та тоталітарним політичним режимам. Як можна тримати людей в таких країнах у стані маніпулювання їх свідомості? Варто для прикладу назвати такі технології як «чорний лебідь», створення мережі з лідерів громадської думки, що підконтрольна правлячому режиму і їм фінансується та деякі інші. Так в тоталітарних та авторитарних суспільствах громадська думка є відмінною від демократичного та формується на основі таких елементів: основоположна думка формується владою та розповсюджується нею у суспільстві; шляхом розповсюдження інформації, що не відповідає дійсності здійснюється маніпуляція свідомістю суспільства; не дозволяється критика владної ідеології; відсутні альтернативні точки зору; заперечується контроль з боку суспільства [7, с. 54].

Слід зауважити, що на формування громадської думки в тоталітарних режимах впливає інститут покарання за недотримання ідеоло-

гічної лінії влади. Важливу роль відіграє низький рівень освіченості суспільства, що також контролюється владою.

Формування штучного громадянського суспільства не здійснює якісні перетворення держави, що віднаходить своє відображення у її внутрішній та зовнішній політиці. Таке штучне суспільство не здатне сформувати якісне уявлення у міжнародній спільноті і призводить до формування негативного зовнішньополітичного іміджу транзитивної демократії.

Для того, щоб громадська думка виступала чинником демократизації та впливала на формування іміджу, на думку Д. Ключникова, повинні бути створенні умови, за яких суспільство спромоглося би вільно, не побоюючись покарання, висловлювати свою думку, в першу чергу, що стосується політики. Мають формуватися та розповсюджуватися незалежні джерела інформації. Необхідним є підвищення рівня освіченості суспільства, його компетентності в політичній сфері. Право висловлювати свою думку повинні мати представники всіх верств населення. Невід'ємною частиною цього процесу є моніторинг громадської думки [7, с. 54].

Вільне висловлювання власної думки громадянським суспільством виступає одним з найвищих проявом демократичного розвитку держави й, відповідно, створює її якісний іміджу у міжнародній спільноті.

Окремою умовою зміни характеру громадської думки є те, що в умовах демократичного транзиту зменшується рівень впливу влади на індивіда. Однак, як показує досвід, в умовах, гібридної війни не можна допускати применшення цього впливу на населення, коли протиборча сторона його активно здійснює.

С. Подлєвський визначає громадську думку як: «специфічний стан свідомості, що включає в себе потайне чи явне ставлення різних соціальних спільностей до подій, фактів або процесів соціальної діяльності, в тому числі політичної діяльності» [13, с. 97]. Під час демократичного транзиту громадська думка встановлюється як елемент політичної системи, що постійно здійснює вплив на її управ-

ління. Вона виконує такі функції як: експресивно-контрольна, що полягає у визначенні відповідної політичної позиції з питань, що є важливими для суспільства; консультативна – здійснює консультації, що визначають які саме дії повинна здійснювати влада для досягнення встановлених цілей; директивна – формує прийняття рішень з різноманітних політичних питань [13, с. 97-98].

Збільшення кількості функцій та повноважень громадянського суспільства в рамках політичного управління державою не лише підвищує його внутрішню та зовнішню політичну ефективність, а й створює відповідний якісний імідж.

У процесі демократизації має відбуватися зміна характеру відносин влади та громадськості. Їх основою виступає соціальне партнерство, в рамках якого громадська думка повинна прийматися до уваги в усіх сферах політики, а позиції влади з ключових питань державної політики – бути тотожними громадській думці. Разом з тим, влада виступає гарантом цих відносин. Вони констелюються у законах. Гарантія держави розповсюджується на такі демократичні норми як вільні вибори, свобода у вираженні своєї думки тощо. [13, с. 98, 100].

Цей вплив громадської думки на державну владу конкретизується до кожної з її гілок. Наприклад, в рамках законодавчої гілки влади вплив громадської думки здійснюється, в першу чергу, на етапі обрання, шляхом вільних виборів депутатів до парламенту. В ідеальному варіанті прийняття законів, постанов, інших рішень, їх характер ґрунтується на основі позицій, висловлених в рамках громадської думки, спрямованої на їх реалізацію.

Вплив громадської думки на виконавчу гілку влади в умовах демократії має контролюючий характер. Вона може впливати на методи, засоби виконання законодавчих рішень, визначати їх ефективність, тобто всебічно контролювати дії виконавчої влади. Транзитивні демократії, що роблять перші політичні кроки, особливо на пострадянському просторі, пов'язані з прийняттям рішень на основі опортуністичних інтересів, створюючи по-

трібні міфи, на основі яких й формується громадська думка, що часто не має нічого спільного з реальністю [11, с. 85].

Взаємозв'язок та вплив громадської думки прослідковується й в судовій гілці влади. Діяльність судової системи та контроль за дотриманням законодавства, по суті є відображенням позицій, що конгруентні громадській думці [13, с. 99; 10, с. 65].

Дещо по іншому ставиться до громадської думки О. Дмитренко, визначаючи її як «різновид безпосередньої демократії, що дає можливість кожному члену суспільства обирати своїх представників до державних органів управління та брати участь в обговоренні державних законів і проведенні їх у життя» [5, с. 105].

Інакше кажучи, громадська думка, рівень її залученості до політичних процесів в державі виступає показником демократичного розвитку та відповідного іміджу. Важливим аспектом громадської думки виступає її визначальний вплив на легітимацію політичної влади. Як зазначає Л. Кіоссе, легітимність політичної влади це «форма підтримки, виправдання правомірності застосування влади і здійснення правління державою або окремими його структурами та інститутами» [6, с. 230].

В науковій роботі Є. Цокура легітимність політичної влади це, в першу чергу, її законність, тобто вона повинна отримати свої повноваження законними методами, в рамках демократичного політичного режиму, шляхом вільних виборів, що надасть їй формально-юридичного характеру. Наступним критерієм легітимності виступає соціально-психологічний чинник. Влада та її представники повинні підтримуватися суспільством [17, с. 108].

Легітимність політичної влади сприяє ефективності її діяльності. Легітимна влада мінімізує транзакційні витрати на прийняття та реалізацію своїх рішень, що особливо важливо в умовах ресурсних обмежень. Вони характерні для транзитивних демократій.

Отже, легітимність дає підстави політичним структурам діяти в правовому полі не тільки формально, але й спираючись на пев-

ний кредит довіри та підтримки з боку громадськості. Визнання громадськістю політичної влади сприяє формування у держави позитивного продемократичного іміджу.

Така підтримка можлива у разі, якщо владні інститути реалізують свою діяльність, спираючись на встановлені цілі, конгруентні інтересам суспільства та у разі відповідності законам.

Демократичний транзит, звичайно, супроводжується модернізацією політичних інститутів. Якщо вони недостатньо гнучкі й несвоєчасно реагують на зміну політичної та економічної ситуації в країні, виникає напруженість в середовищі. Образно кажучи, політичні інститути мають поглинати активність населення, тоді вони ефективно виконуватимуть свої функції у модернізаційний період. [8, с. 38-40; 15, с. 19].

Зазначимо, що першочергово вплив громадської думки здійснюється на етапі вільних виборів політичних представників. Однак, громадська думка є також функціональним проявом політичної культури. Від того, наскільки здатна громадськість, завдяки пануючій політичній культурі, забезпечити якісний відбір політичних лідерів, залежить суб'єктність політичних інститутів.

Саме на основі громадської думки, що отримала свій прояв в рамках виборчого процесу відбувається формування парламенту, уряду, які своєю діяльністю мають втілювати цілі суспільного розвитку.

Під час процесів модернізації політичної системи відбувається впровадження такого політичного інституту, як референдум. Хоча у більшості країн його результати не обов'язково слугують єдиною підставою прийняття політичних рішень, однак ця форма вираження громадської думки є впливовою, особливо у передвиборчий період.

Основна функція референдуму в транзитивних демократіях політико-орієнтовна. Політичні інститути корегують свої функціональні норми, спрямовуючи вектор політичних реформ у русло суспільної підтримки. Щоправда, політичні актори у транзитивних демократіях, так само як і в авторитарних ре-

жимах організовують референдуми тоді, коли переконані, що його результати очікуються позитивні для цих акторів.

Слід назвати лобіювання одним із засобів надання впливу громадської думки на процес демократичного транзиту. Причому, якщо у західних демократіях лобізм діє на законних підставах, то у багатьох транзитивних демократіях з самого початку утворилися неформальні горизонтальні зв'язки, які описуються концепціями «захоплення держави» та «захоплення бізнесу», в основі яких зрощування політико-інституційних структур у контексті суб'єктності з бізнес діяльністю [34, с. 47; 18, с. 54].

Окремим інструментом впливу на процес демократичного транзиту, у форматі громадської думки, можливо виділити «народну ініціативу», тобто колективне звернення, якоїсь соціальної групи з пропозиціями щодо змін в політичній сфері держави [9, с. 203].

Також громадська думка може впливати на процеси демократичного транзиту засобами соціальних каналів, ЗМІ, інтернет простору тощо. Ефективність такого впливу на процеси демократичного транзиту, в першу чергу, буде залежати від рівня інституціоналізації стосовно агрегування та артикуляції громадської думки, тобто від рівня організаційної та структурної оформленості. Це надає змогу чітко формувати її та застосовувати найбільш дієві методи для її вираження.

Для ефективного впливу громадська думка має бути забезпечена певними суспільними, юридичними і політичними гарантіями, котрі в свою чергу, формалізовані. Соціальні гарантії полягають у забезпеченні самостійності громадської думки.

Юридичні гарантії обумовлюють наявність законних основ захисту громадської думки від зовнішнього впливу та обов'язкове її врахування.

Політичні гарантії в процесі прийняття політичних рішень результатуються у політичних партіях, що своєю діяльністю забезпечують зв'язок громадської думки та базисних політичних структур [4].

Висновки. Саме рівень демократичного

розвитку сьогодні виступає одним з головних елементів ефективного формування позитивного іміджу держави, який якісно впливає на міжнародне позиціонування держави, тим самим, сприяє досягненню її внутрішньополітичного та зовнішньополітичних цілей.

Для транзитивних демократій одним з найбільш ефективним чинником формування позитивного зовнішньополітичного іміджу будуть виступати якісні внутрішні продемо-

кратичні модернізаційні процеси, в першу чергу – громадянське суспільство.

Розвиток громадянського суспільства у транзитивній демократії є взаємозалежним до її іміджу. Збільшення кількості функцій, можливостей громадянського суспільства його інструментів здійснює якісний вплив на зовнішнє середовище й відповідно конструює позитивний зовнішньополітичний імідж транзитивної демократії.

Бібліографічні посилання

1. Балущька, Л. Явище артефакту у трактуванні громадської думки. Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. 2012. Вип. 24. С. 32-37.
2. Биковець, В. Лобізм у системі представництва інтересів. Політичний менеджмент. 2006. № 5. С. 44-52.
3. Васильченко, О. Громадська думка і суспільні настрої: відмінності та спільні риси. Релігія та соціум. 2011. № 1. С. 198-205.
4. Дмитренко, О. Громадська думка як чинник демократизації політичної системи України Журнал ПЕРСОНА. 2007. № 4. URL: [http://www.personal.in.ua/article .php?ida=475](http://www.personal.in.ua/article.php?ida=475).
5. Дмитренко, О. Громадська думка: історія і сучасність. Політичний менеджмент. 2004. № 2. С. 101-108.
6. Кіоссе, Л.М. Громадська думка як складова легітимної політичної влади. Актуальні проблеми політики: зб. наук. пр. 2015. Вип. 56. С. 227-233.
7. Ключникова, Д.Ю. Зміна ролі громадської думки в процесі трансформації суспільства. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія, Політологія. 2007 . № 84-86. С. 52-55.
8. Кокорська, О.І. Легітимність влади та довіра в суспільстві, що трансформується: теоретико-методологічні проблеми. Наукові записки: Політичні науки. 2004. Том 31. С. 37-42.
9. Куян, І.А. Народна ініціатива як засіб забезпечення легітимності державної влади в Україні. Правова держава. 2015. Вип. 26. С. 202-210.
10. Лобанова, А.С. Громадська думка як вияв суспільної свідомості: український вимір. Розвиток суспільної свідомості і проблеми національної ідентифікації: матеріали міжвузівської науково-методичної конференції. Кривий Ріг : Видав. центр КНУ, 2014. С. 63-72.
11. Петров, П.Г. Політична модернізація: сутність та процес реалізації. Znanstvena misel journal. 2017. № 10. Vol. 1. Р. 84-86.
12. Петрунько, О.В. Консолідувальний потенціал громадської думки: структурна, динамічна та функціональна складові. Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави. 2013. Вип. 14. С. 12-22
13. Подлевський, С. Взаємовплив політичної влади та громадської думки в контексті трансформацій суспільства. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 22: Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін. Зб. наукових праць. 2009. Вип. 1. С. 97-101.
14. Слободянюк, А.В., Сіденко Ю. В. Громадська думка як соціальний інструмент політичного режиму. XLVI Науково-технічна конференція Інституту соціально-гуманітарних наук, 15-17 березня 2017 р. Вінниця: ВНТУ, 2017. URL: [https://conferences.vntu.edu.ua/index.php/all-hum/all-hum-2017/paper/ view/2334/1740](https://conferences.vntu.edu.ua/index.php/all-hum/all-hum-2017/paper/view/2334/1740).
15. Слободянюк, А.В. Роль громадської думки в процесі демократизації влади (історико-соціологічний аспект). Вісник Київського. національного. університету ім. Т. Шевченка. Серія: Соціологія. Психологія. Педагогіка. 2001. Вип. 10. С. 17-20.
16. Стефанчук, У. Зміст поняття «громадська думка»: основні підходи до визначення та розуміння.

Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку: зб. наук. пр. 2007. Вип. 19. С. 143-147.

17. Цокур, Є. Шляхи та методи забезпечення легітимності політичної влади. Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. 2007. Вип.10. С.107-116.

18. Шатун, В.Т. Концепт громадської думки, особливості її формування, ідентифікації та інтерпретації. Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Серія: Політологія. 2012. Т. 204. Вип. 192. С. 52-56.

References

1. Balutska, L. Yavyshe artefaktu u traktuvanni hromadskoi dumky. Ukrainska natsionalna ideia: realii ta perspektyvy rozvytku. 2012. Vyp. 24. S. 32-37.

2. Bykovets, V. Lobizm u systemi predstavnytstva interesiv. Politychnyi menedzhment. 2006. № 5. S. 44-52.

3. Vasylchenko O. Hromadska dumka i suspilni nastroi: vidminnosti ta spilni rysy. Relihiia ta sotsium. 2011. № 1. S. 198-205.

4. Dmytrenko, O. Hromadska dumka yak chynnyk demokratyzatsii politychnoi systemy Ukrainy Zhurnal PERSONA. 2007. № 4. URL: [http://www.personal.in.ua/article .php?id=475](http://www.personal.in.ua/article.php?id=475).

5. Dmytrenko, O. Hromadska dumka: istoriia i suchasnist. Politychnyi menedzhment. 2004. № 2. S. 101-108.

6. Kiosse, L.M. Hromadska dumka yak skladova lehitymnoi politychnoi vlady. Aktualni problemy polityky: zb. nauk. pr. 2015. Vyp. 56. S. 227-233.

7. Kliuchnykova, D. Yu. Zmina roli hromadskoi dumky v protsesi transformatsii suspilstva. Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Seriia: Filosofiia, Politolohiia. 2007 . № 84-86. S. 52-55.

8. Kokorska, O.I. Lehitymnist vlady ta dovira v suspilstvi, shcho transformuietsia: teoretyko-metodolohichni problemy. Naukovi zapysky: Politychni nauky. 2004. Tom 31. S. 37-42.

9. Kuian, I.A. Narodna initsiatyva yak zasib zabezpechennia lehitymnosti derzhavnoi vlady v Ukraini. Pravova derzhava. 2015. Vyp. 26. S. 202-210.

10. Lobanova, A.S. Hromadska dumka yak vyiaiv suspilnoi svidomosti: ukraïnskyi vymir. Rozvytok suspilnoi svidomosti i problemy natsionalnoi identyfikatsii: materialy mizhvuzivskoi naukovo-metodychnoi konferentsii. Kryvyi Rih : Vydav. tsentr KNU, 2014. S. 63-72.

11. Petrov, P.H. Politychna modernizatsiia: sutnist ta protses realizatsii. Znanstvena misel journal. 2017. № 10. Vol. 1. P. 84-86.

12. Petrunko, O.V. Konsoliduvalnyi potentsial hromadskoi dumky: strukturna, dynamichna ta funktsionalna skladovi. Problemy politychnoi psykholohii ta yii rol u stanovlenni hromadianyna Ukrainskoi derzhavy. 2013. Vyp. 14. S. 12-22

13. Podlievskiy, S. Vzaiemovplyv politychnoi vlady ta hromadskoi dumky v konteksti transformatsii suspilstva. Naukovyi chasopys Natsionalnoho pedahohichnoho universytetu imeni M. P. Drahomanova. Seriia 22: Politychni nauky ta metodyka vykladannia sotsialno-politychnykh dystsyplin. Zb. naukovykh prats. 2009. Vyp. 1. S. 97-101.

14. Slobodianiuk, A.V., Sidenko U. V. Hromadska dumka yak sotsialnyi instrument politychnoho rezhymu. XLVI Naukovo-tekhnichna konferentsiia Instytutu sotsialno-humanitarnykh nauk, 15-17 bereznia 2017 r. Vinnytsia: VNTU, 2017. URL: <https://conferences.vntu.edu.ua/index.php/all-hum/all-hum-2017/paper/view/2334/1740>.

15. Slobodianiuk, A.V. Rol hromadskoi dumky v protsesi demokratyzatsii vlady (istoryko-sotsiolohichni aspekt). Visnyk Kyivskoho. natsionalnoho. universytetu im. T. Shevchenka. Seriia: Sotsiolohiia. Psykholohiia. Pedahohika. 2001. Vyp. 10. S. 17-20.

16. Stefanchuk, U. Zmist poniattia «hromadska dumka»: osnovni pidkhody do vyznachennia ta rozuminnia. Ukrainska natsionalna ideia: realii ta perspektyvy rozvytku: zb. nauk. pr. 2007. Vyp. 19. S. 143-147.

17. Tsokur, Ye. Shliakhy ta metody zabezpechennia lehitymnosti politychnoi vlady. Suchasna ukrainska polityka. Polityky i politolohy pro nei. 2007. Vyp.10. S.107-116.

18. Shatun, V.T. Kontsept hromadskoi dumky, osoblyvosti yii formuvannia, identyfikatsii ta interpretatsii. Naukovi pratsi [Chornomorskoho derzhavnoho universytetu imeni Petra Mohyly]. Seriia: Politolohiia. 2012. T. 204. Vyp. 192. S. 52-56.

Зміст

Філософія

Горбань Р. А.

Статус і роль дружини (жінки) в особовому бутті українського подружжя (філософський, етнорелігійний і етнонаціональний аспекти) C. 3-14

Даценко В. С.

Майбутнє як філософська проблема
Частина II C. 15-23

Пісна Ю. В.

Проблема конфлікту у філософії Еріха Фромма C. 24-29

Стрижачук Ф. В.

Тринітарне богослов'я Карла Барта C. 30-36

Зінкевич В. І.

Цивілізаційний підхід як інструмент аналізу системи індустріальної освіти C. 37-43

Карпова С. Г.

Кризові дискурси ліберальної демократії: європейський досвід та українські перспективи (філософські роздуми) C. 44-51

Савченко С. В.

Образы крестьянской паствы в представлениях духовенства XIX – начала XX века: социально-философский анализ C. 52-67

Вершина В. А.

Интерпретация эстетического в философии С. Франка C. 68-76

Політичні науки

Козак Т. М.

Англомовний колорит лінгвістичного пейзажу українського міста (на основі аналізу мовного ландшафту Львова) C. 77-82

Міжнародні відносини

Ищенко І. В., Башкеєва О. М.

Аксіологічний чинник нестабільності в сучасних міжнародних відносинах C. 83-94

Міхейченко М. А.

ПАР в сучасній системі міжнародних відносин в Південній Африці C. 95-102

Петров П. Г.

Громадянське суспільство як один з ендегенних чинників формування зовнішньополітичного іміджу транзитивної демократії C. 103-110

Content

Philosophy

Gorban R. A.

The Status and Role of Druzhyna (Wife) in Personal Existence of the Ukrainian Couple (Philosophical, Ethno-religious and Ethno-national Aspects) S. 3-14

Datsenko V. S.

The future as a philosophical problem.
Part II S. 15-23

Pisna Yu. V.

A problem of conflict is in philosophy of E. Fromm S. 24-29

Stryzhachuk F. V.

The Trinitarian Theology of Karl Barth S. 30-36

Zinkevich V. I.

Civilization approach as instrument of analysis of the industrial education system S. 37-43

Karpova S. G.

Crisis discourses of liberal democracy: European experience and Ukrainian perspectives (philosophical reflections) S. 44-51

Savchenko S. V.

The images of the peasant flock in the ideas of the clergy XIX - early XX centuries: socio-philosophical analysis S. 52-67

Vershyna V. A.

Interpretation of Aesthetic in philosophy S. Frank S. 68-76

Political science

Kozak T. M.

English language colouring of the linguistic landscape of a Ukrainian city (Based on the analysis of a linguistic landscape of Lviv) S. 77-82

International Relationships

Ishchenko I. V., Bashkeieva O. M.

Axiological factor of instability in modern international relations S. 83-94

Mikheichenko M. A.

Republic of South Africa in Contemporary International Relations System in South Africa S. 95-102

Petrov P. H.

Civil society as endogenous factors in the formation of the foreign policy image of transitive democracy S. 103-110

Наукове видання

**«Філософія та політологія в контексті сучасної культури»
«Philosophy and political science in the context of modern culture»**

Свідоцтво про держреєстрацію Серія КВ № 23204-13044ПР від 19.02.2018

Українською, англійською, російською мовами.

Журнал внесений у Перелік наукових фахових видань України з філософських наук
- наказ МОН від 21.12.15 №1328 (зі змінами від 24.05.2018 №527)

Видається 2 рази на рік

Місцезнаходження редакції:

Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара,
пр. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010.

Телефон (056) 374- 98-66, 374-98-71

E-mail: phip@ukr.net

Редактори:

Оригінал-макет: Михайлюк О. О.

Дизайн обкладинки: Квітка Д.С.

Підписано до друку 23.12.19 Формат 60х84 1/8. Папір офсетний. Друк цифровий.

Ум. друк. арк. 18,83. Тираж пр. 100. Зам. 137

Видавництво і друкарня «Ліра»

вул. Наукова, 5,

м. Дніпро, Україна

lira100@ukr.net

+38 (067) 561-57-05, +38 (056) 731-96-57

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру

Серія ДК №188 від 19.09.2000 р.