

ISSN 2312 4342

**Дніпропетровський національний університет
імені Олеся Гончара**

**ФІЛОСОФІЯ І
ПОЛІТОЛОГІЯ
В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2016

Випуск 4 (13)

Дніпро
2016

**Філософія і політологія в
контексті сучасної культури**

Свідectво про
державну реєстрацію
(перереєстрацію)
друкованого засобу масової
інформації
**Серія KB-21334-11134 I від 26
березня 2015 року**

ISSN 2312 4342

Фахове видання з
філософських наук, за-
тверджено наказом МОН
України
№ 1328 від 21 грудня 2015 р.

Друкується за
рішенням Вченої ради
Дніпропетровського
національного університету
імені Олеса Гончара
(протокол № 08 від 28.01.16)

Періодичність: **6 разів на рік**

Редакційна колегія не завж-
ди поділяє думки авторів і
не несе відповідальності за
фактичні помилки, яких вони
припустилися

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ:
Пр. Гагаріна, 72, к. 716
м. Дніпро
49050
м.т. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Редактор:

Токовенко О. С. - д-р філос. наук, проф.,
акад. Української академії політичних наук

Відповідальний секретар:

Вершина В. А. - к-т філос. наук., доц.

Редакційна колегія:

Вятр Єжи	д-р хабілітований, проф. (Польща)
Гугнін О. М.	д.філос.н., проф. (Польща)
Рамішвілі В. М.	д.філос.н., проф. (Грузія)
Шин Я.	д-р політології, проф. (США)
Кривошеїн В. В.	д.п.н., доц.
Третяк О. А.	д.п.н., доц.
Гнатенко П. І.	д.філос.н., проф.
Городяненко В. Г.	д.і.н., проф.
Іваненко В. В.	д.і.н., проф.
Пронякін В. І.	д.філос.н., проф.
О कोरोков В. Б.	д.філос.н., проф.
Щедрова Г. П.	д.п.н., проф.
Хижняк Л. М.	д.с.н., проф. (м. Харків)
Кирилюк Ф. М.	д.філос.н., проф. (м. Київ)
Лисиця Н. М.	д.с.н., проф. (м. Харків)
Катаєв С. Л.	д.с.н., проф. (м. Київ)
Лобанова А. С.	д.с.н., проф. (м. Кривий Ріг)
Сергєєв В. С.	д.п.н., доц.
Шевцов С. В.	д.філос.н., проф.
Осетрова О. О.	д.філос.н., проф.
Тупиця О. Л.	д.п.н., проф.
Павлова Т. С.	д.філос.н., проф.
Аляєв Г. Є.	д.філос.н., проф. (м. Полтава)
Кулик О. В.	д.філос.н., доц.

ФІЛОСОФІЯ

Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2016. – Випуск 4
(13). – 192 с.

© Дніпропетровський національний
університет імені Олеса Гончара,
2016
© Автори статей

Philosophy and political science in the context of modern culture

Certificate of state registration (re-registration) of a print media

Series KV № 21334-11134 I dated March 26, 2015.

ISSN 2312 4342

Order **№ 1328 of 21 December 2015** by the Ministry of Education and Science of Ukraine was given the status of specialized publication on **philosophical sciences**.

Published by the decision of the Academic council of The Oles Honchar Dnepropetrovsk national university (protocol № 08 dated 28.01.16).

Frequency: **6 times a year**

The editorial staff doesn't always share the opinion of the authors and is not responsible for the actual mistakes they make.

EDITORIAL OFFICE ADDRESS:
Gagarina st., 72, cab. 716
Dnipro
49050
m.t. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Editor:

Tokovenko O.S. - Dr., Full Prof.,
academician of Ukrainian Academy of
Political Sciences

Secretary:

Vershina V. A. – PhD in philosophical
sciences, Assoc. Prof.

Editorial Board:

Jerzy Wiatr	Full Prof., Dr. hab. (Poland)
Gugnin O.M.	Full Prof., Dr. (Poland)
Ramishvili V.M.	Full Prof., Dr. (Georgia)
Youngtae Shin	Full Prof., Dr. (USA)
Kryvoshein V.V.	Full Prof., Dr.
Tretiak O.A.	Assoc. Prof., Dr.
Gnatenko P.I.	Full Prof., Dr.
Gorodianenko V.G.	Full Prof., Dr.
Ivanenko V.V.	Full Prof., Dr.
Proniakin V.I.	Full Prof., Dr.
Okorokov V.B.	Full Prof., Dr.
Shchedrova H. P.	Full Prof., Dr.
Hyzhniak L.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Ky'ry'lyuk F. M.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lycytsia N.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Katayev S.L.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lobanova A.S.	Full Prof., Dr. (Kryvyi Rih)
Sergeyev V.S.	Assoc. Prof., Dr.
Osetrova O.O.	Full Prof., Dr.
Tupitsa O.L.	Full Prof., Dr.
Pavlova T.S.	Full Prof., Dr.
Alyayev H.	Full Prof., Dr. (Poltava)
Kulyk O. V.	Assoc. Prof., Dr.

PHILOSOPHY

Philosophy and political science in the context of modern culture. - 2016. - Issue 4 (13). - 192 p.

© Oles Honchar Dnepropetrovsk
national university, 2016
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 004.8

Блозва Л. М.,
аспірантка кафедри філософії,
Національний університет біоресурсів
і природокористування України
(Київ, Україна), E-mail: LBlozva@ukr.net

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОГЛЯД

Анотація. Здійснено аналіз проблеми створення штучного інтелекту з філософсько-антропологічних позицій. Визначено поняття природного людського інтелекту і штучного інтелекту та показано відмінності між цими поняттями. Наведені типові приклади, що демонструють широке використання високотехнологічних пристроїв із системами штучної інтелектуальності для підвищення ефективності інтелектуальної діяльності людини. Дана оцінка переваг і загроз застосування систем із штучною інтелектуальністю.

Ключові слова: природний інтелект, штучний інтелект, природа людини, смарт-технології, Інтернет розумних речей.

Актуальність. В наш час практика реалізації мегапроектів по вивченню людського мозку (Human Connectome, BRAIN Initiative – метою є складення детальної карти мозку людини; Human Brain Project – моделювання мозку людини, завантаження мозку людини в комп'ютер, нейроінженерійна симуляція людського мозку тощо) набула нечуваних раніше масштабів, що якраз свідчить про те, що дослідження в галузі створення систем зі штучною інтелектуальністю перебувають на етапі своєрідного Ренесансу. Адже, за останні три роки в області штучного інтелекту відбулося більше проривів, ніж за останні тридцять років.

Епоха високих технологій розширює можливості інтелектуальної діяльності людини хоча й одночасно несе за собою нові виклики людському інтелекту, спонукає заново переосмислювати не тільки питання про сутність природного інтелекту в його численних проявах, але й сам статус людини як *homo sapiens*, як носія біо-психо-соціо-когно-антропологічних властивостей людини і як носія того ж самого природного інтелекту [1, с. 4].

У сучасному культурному космосі землян штучний інтелект розглядається як одна з найбільш передових наукових дисциплін і як ключова соціогуманітарна технологія преображення людської природи. Разом з тим, саме системи нейроінженерійної симуляції людського мозку не тільки покликані підсилювати весь комплекс біо-психо-соціо-когно-антропологічних властивостей людини, але й є одночасно одними із типів соціогуманітарними технологіями за допомогою яких відбувається преображення людини в постлюдину. Методи штучного інтелекту дають можливість вирішувати численні складні завдання завдяки тому, що вони мають велике число ступенів свободи варіантів пошуку рішень, які наближаються до нескінченності. Саме системи штучного інтелекту можуть впоратися з вирішенням складних проблем, які стоять перед людством у XXI столітті.

Постановка проблеми. Головним із ключових філософських питань в проблематиці розробки штучного інтелекту є мета його створення. Осмислюючи досягнення в області реалізації мегапроектів метою яких є складення детальної карти мозку людини, моделювання мозку людини, завантаження мозку людини в комп'ютер, нейроінженерійна симуляція людського мозку виникають наступні питання. Які наслідки чекають людство, якщо штучний інтелект буде створено? Чи можливо, що зміни, які починають відбуватися з людиною внаслідок розвит-

ку штучного інтелекту, здатні змінити природу людини, перетворити вид *Homo Sapiens* у вид *Techno Sapiens* і, відповідно, світ природний біологічний в світ штучний технологічний?

Аналіз публікацій і досліджень у даній галузі. Зростання здатності обчислювальних систем до обробки інформації у зв'язку з появою надлюдського штучного інтелекту, що призводить до радикальної зміни всіх аспектів життя людей, та й самих людей зокрема аналізується у книзі «The Singularity Is Near» Р. Курцвейля. С. Хокінг, Р. Пенроуз, А. Шимоні, Н. Картрайт розглядають питання створення штучного інтелекту та прогнозують можливі загрози і наслідки. Етичні питання в процесі створення штучного інтелекту та питання створення дружнього штучного інтелекту висвітлюються в статті «Artificial Intelligence as a Positive and Negative Factor in Global Risk» Е. Юдковськи.

Мета статті полягає у висвітленні філософсько-антропологічного бачення у ролі різних систем штучного інтелекту в підсиленні біологічного мозку людини та преображення когнітивно-перетворювальної діяльності людини.

Виклад основних положень статті. Зараз розпочалась четверта промислова революція (її ще називають Індустрія 4.0). В загальних рисах глобальна концепція Індустрії 4.0 наступна: створення всесвітньої мережі пристроїв, здатних спілкуватися один з одним і обробляти величезні обсяги даних (інтернет речей) за допомогою все більш потужних процесорів та технічних засобів, при тому не залучаючи до цього людину.

Зараз, інтернет речей (IoT, Internet of Things) стає домінуючою технологією. Підключеними до мобільної мережі автомобілями і будинками вже нікого не здивуєш. У деяких європейських країнах вже навіть створюються окремі стільникові мережі для спілкування предметів між собою. Така взаємодія має збільшити ефективність виробництва, медицини, освіти, політики та інших речей, з якими людина стикається в повсякденному житті. Проте, щоб справлятися з таким масивом даних, знадобиться щось, більше, ніж людський мозок. Відповідь очевидна – необхідний штучний інтелект, системи зі штучною інтелектуальністю. Метою створення систем штучного інтелекту є вирішення соціально значущих задач і виконання соціальних функцій.

В даний час тривають суперечки про те, що ж таке штучний інтелект. У понятті «штучний інтелект» інтегруються проблеми на стику філософії, математики, фізики та інших природничих наук, а також питання гуманітарії. Проте, пізнання штучного інтелекту невіддільне від пізнання людини, її свідомості і мислення. Тому, щоб глибше розкрити проблему штучного інтелекту слід розкрити поняття природного інтелекту, адже штучний інтелект є імітацією природного.

Термін «інтелект» (intelligence) походить від латинського «intellectus» – що означає розум; розумові здібності людини. Інтелект ототожнюють з усіма можливостями людської свідомості, з розумовими здібностями людини. Обчислення, вираховування, оперування інформацією є лише окремі прояви людського інтелекту. Інтелект людини оперує словами (вербальний інтелект), образами (візуальний), поняттями і судженнями (логічний), оригінальними ідеями (творчий), рухами, діями власного тіла (фізичний), чуттями емоціями (емоційний), знаннями здобутими суспільством (соціальний). Природний інтелект є властивістю людини, як живої біопсихосоціальної та одухотвореної істоти, яка здатна до самоусвідомлення та є єдністю раціонального і чуттєвого, теоретичного і практичного, знання і віри.

Більшість дослідників, штучний інтелект асоціюють з людським, природним інтелектом, який донедавна вважався головним засобом і головним знаряддям пізнання світу, як його ще називали «універсальним інструментом пізнання».

Поняття «штучний інтелект» (artificial intelligence) – зазвичай тлумачиться, як властивість автоматичних систем брати на себе окремі когнітивні функції мозку людини, наприклад, вибирати і приймати оптимальні рішення на основі раніше

отриманого досвіду і раціонального аналізу зовнішніх впливів. Штучний інтелект – це сукупність засобів програмного забезпечення, які за своїм принципом дії подібні з інтелектом людини, істотно полегшують її розумову працю, допомагають у вирішенні різного роду завдань і розширюють межі пізнання навколишнього світу [4, с. 4].

У 1956 році американський дослідник Джордж Маккарті вперше вводить термін «штучний інтелект» і наголошує, що визначення поняття штучного інтелекту не слід розуміти, як щось таке, що тільки копіює методи пізнання і поведінку людини, йому властиво використовувати і свої методи [5, с. 81]. На сьогодні існують різні тлумачення цього поняття, зокрема його, ототожнюють з розумовими операціями, зі стилем і стратегіями вирішення проблемних ситуацій, здатності до навчання, до пізнання, до індивідуальних особливостей орієнтування в ситуації, когнітивним стилем, з біопсихічною адаптацією до існуючих обставин життя.

Природний, людський інтелект не є константою. Він розвивається, сприяючи виживанню і успіху людини в складному, лише частково осяжному і слабо контрольованому світі. Проте динаміка інтелекту обумовлена тими властивостями і особливостями світу, які постають перед людиною і залишаються постійними вже протягом мільйонів років. І тільки на сучасному етапі розвитку, в добу стрімкого розвитку таких кластерів технологій, як NBICS-технології, сенсорні, мемристорні технології, «Big Data» технології та ін., починають відбуватись кардинальні трансформації в усіх сферах життєдіяльності людини та й самої людини зокрема.

Суперечки з приводу безпеки штучного інтелекту почалися з розвитком цієї технології. Низка вчених стверджують, що штучний інтелект насправді вже створений, тільки він поки ще досить маленький: смартфон або розумна пральна машина – це «немовлята» штучного інтелекту. Про це ще писав комп'ютерний теоретик з MIT (Massachusetts Institute of Technology) Марвін Мінський: «Комп'ютери будуть вчитися виконувати різні інтелектуальні функції, крок за кроком, з усе зростаючою швидкістю. На зміну калькуляторів прийдуть роботи-водії та роботи-композитори (в 2016 році ми маємо працюючі прототипи), а потім роботи-фізики і роботи-адвокати (вони на підході)» [6, с. 84]. Такі компанії, як Google, Apple, Facebook, Amazon і Microsoft вважають, що системи штучного інтелекту ніякої загрози не несуть і сприймають їх як вигідне вкладення капіталу. Представники іншого табору, який очолюють Елон Маск і Стівен Хокінг, переконані, що одного разу штучний інтелект перевершить розум людини і роботи поневолять людей.

«Еволюція технологій, нанотехнологій, штучного інтелекту дійсно може привести до створення нового розуму, здатного змагатися з людським. Сьогодні в світі більше 20 млн роботів, їх чисельність щорічно подвоюється і приблизно до 2030 року перевищить кількість людей на планеті» стверджує в своєму інтерв'ю Дейв Еванс, футуролог, винахідник-інноватор американської корпорації Cisco Systems.

Однак необхідно брати до уваги ту обставину, що перспективи, які відкриваються завдяки впровадженню технологій зі штучним інтелектом, носять амбівалентний характер. Проте поряд з великими науковими та економічними можливостями слід звернути увагу на потенційну загрозу таких технологій для людини. Адже володіння автономними системами штучного інтелекту може не тільки врятувати людину в екстремальних випадках, а й поставити її в безвихідне становище, заблокувати її діяльність, привести до небезпечних ситуацій (досить згадати деструктивну роль комп'ютерних вірусів, що володіють усіма атрибутами систем штучного інтелекту). Іншими словами, слід проаналізувати проблеми і безпеки, які можуть виникнути при подальшому використанні систем, які володіють комп'ютерною інтелектуальністю, при проникненні з їх допомогою в глибини людського розуму і в сутність природних сил природи (їх частиною є і сама людина).

Дослідження в галузі вивчення людського мозку набирає все більших і більших розмахів. Для прикладу, в IBM (International Business Machines Corporation) є проект Blue Brain, в рамках якого детально досліджується мозок, включаючи всі хімічні, фізичні процеси, нейрони, синапси. Європейські учені працюють над складенням детальної карти людського мозку. Так що існує імовірність того, що людський мозок буде відтворений на технічному рівні.

По прогнозам, через 50 років загальна кількість знань і відкриттів зросте на 95%, що, зрозуміло, позначиться на фізичному, психологічному, соціальному розвитку людини, її світосприйнятті та, врешті решт, на природі людини. Все йде до того, що одного разу саме людина, а не природа, зможе визначати свою тривалість життя, зовнішній вигляд і особисті фізичні та інтелектуальні можливості.

В минулому році глава компаній Tesla і SpaceX створив фонд в \$1 млрд для фінансування досліджень, спрямованих на захист людства від штучного інтелекту. На Code Conference Елон Маск також заявив, що готовий інвестувати в розробки, пов'язані із «нейронним мереживом» (мозковий імплантат, що дозволяє безпосередньо підключатися до обчислювальних мереж і миттєво отримувати онлайн-інформацію).

Побоювання з приводу стрімкого розвитку систем штучного інтелекту не безпідставні. У березні цього року штучний інтелект AlphaGo від Google беззастережно переміг найсильнішого в світі гравця в дуже складній інтелектуальній грі «Го» («Go») Лі Седоля. AlphaGo – один з кращих прикладів втілення технології штучних нейронних мереж і глибинного машинного навчання (deep learning). Більше того, у 2015 році комп'ютер також обіграв людини вперше в покер. Тобто він навчився обманювати суперника.

Прогнозування економічних і фінансових показників, прогноз можливих ускладнень у хворих в післяопераційний період, діагностика автомобільних і авіаційних двигунів, управління атомними електростанціями і багато, багато іншого – це все ті області, де системи штучного інтелекту різного рівня реалізації з кожним роком знаходять все більш широке застосування. Широкого поширення методи і технології штучного інтелекту отримують в здійсненні моніторингу екологічного стану навколишнього середовища [3].

Особливо лякає перспектива застосування штучного інтелекту в армії, поліції, судовій системі. Нещодавно, до речі, міжнародне адвокатське агентство прийняло в штат робота «Росса» (Ross), створеного компанією IBM на основі штучного інтелекту Watson. Використовуючи deep learning, він зараз «напрацьовує практику» і в перспективі зможе вести справи з банкрутства самостійно. В червні 2016 року японська технологічна компанія SoftBank розпочала продаж персонального людиноподібного робота. На презентації в Токіо робот Perrege демонстрував, як він може спілкуватися з людьми, реагувати на те, що відбувається навколо і проявляти емоції. Також, не секрет, що вже багато років на замовлення Пентагону конструюють оснащених штучним інтелектом роботів-солдатів.

Реймонд Курцвейл, відомий футуролог, винахідник численних систем для розпізнавання мови, технічний директор в області машинного навчання в компанії Google, опублікував прогноз про те, що чекає людство в майбутні 50 років. Зокрема, він вважає, що вже в 2020 році персональні комп'ютери досягнуть обчислювальної потужності, порівнянної з людським мозком, а у 2022-му в США і Європі будуть діяти закони, що регулюють відносини між людьми і роботами. У 2029 році штучний інтелект не тільки зможе повністю пройти тест Тьюрінга, але зробить це краще за багатьох реальних співрозмовників. Антуан Блондо - генеральний директор компанії Sentient Technologies Holdings, зазначає, що вже в недалекі 5 років розвиток штучного інтелекту досягне того рівня, що ми зможемо просто розмовляти зі своїми телефонами або комп'ютерами, при цьому вони повністю будуть розуміти наші команди.

Останнім часом можна простежити поступове перетворення програмної інженерії в інтелектуальну інженерію, яка розглядає більш загальні проблеми обробки інформації та надання знань. Сучасні системи із штучною інтелектуальністю здатні освоїти набагато більше спеціальностей, ніж людина, завдяки значно більшій кількості різноманітних датчиків і пристосувань, які створені за типом будови органів почуттів людини.

Багато вчених висловлюються, що найголовніша загроза виживанню людської цивілізації – це збільшення обчислювальних потужностей комп'ютерів. Рано чи пізно цей процес призведе до створення «єдиного штучного інтелекту», який буде здатний писати програми самостійно і без втручання людини виробляти собі подібних роботів.

Професор комп'ютерної науки каліфорнійського університету Berkley Стюарт Рассел наводить приклад. Компанія Deer Mind, яку недавно купила Google, провела цікавий експеримент. Тому, хто навчається машинному інтелекту поставили єдину мету – набрати якомога більше балів в відео-іграх. Машина нічого не знала про гру, про рухомі об'єкти в ній. Вона взагалі нічого не знала про світ і була, як тільки що народжена дитина, яка відкрила очі. Через кілька годин машина вже грала в відео-ігри, як найбільш «просунутий» геймер. Це були і «стрілялки», і гонки, і складні стратегії. «Ми думали, що це дуже складне завдання. І, до речі, не знаємо, як у машини це вийшло», – відзначає професор. Він підходить до цілком закономірного висновку: якщо новонароджений малюк до обіду почав грати у відео-ігри на найвищому рівні, його батьки ймовірно занепокояться, що ж відбувається.

Цей приклад добре ілюструє те, що неможливо передбачити, коли машина стане розумнішою людини. І це несе в собі певні ризики. Але, як каже Рассел вже зараз потрібно думати про те, як зберігати контроль над такими системами [2]. «Поки машини стають розумнішими, ми стаємо менш розумними і залежними від них ...», – додає в скарбничку ризиків штучного інтелекту президент Baidu.

Проте, є друга сторона даної проблема, і вона не настільки апокаліптична, як нам малюють дослідники-алармісти. А саме, стверджується, що сучасні «інтелектуальні машини» здатні тільки імітувати окремі інтелектуальні функції людини, окремі психічні процеси (розпізнавання образів, рішення логічних задач, гра в шахи і т.д.), але вони не володіють інтелектуальністю в повному розумінні цього слова – вони не здатні до самонавчання, не можуть осмислено розуміти людську мову і вступати з людиною в осмислений діалог, не здатні творчо підходити до вирішення проблем, не володіють тією гнучкістю поведінки, яка характерна для людини. Ці програми можуть повторювати, відтворювати тільки те, що вже було створено раніше. Власне завдання створення «машинного еквіваленту» людського інтелекту сучасними розробниками систем «штучного інтелекту» фактично навіть і не ставиться, оскільки реальних шляхів вирішення цього завдання на сьогодні вони не бачать [4, с. 8].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Отже, сучасний етап розвитку соціогуманітарних технологій, а зокрема, систем із штучним інтелектом спонукає людину виконувати такі соціально-технічні проекти для реалізації яких властивостей біологічного мозку людини вже не вистачає. Саме тому, на сьогоднішній день стрімко розвивається практика впровадження таких мегапроектів по вивченню мозку людини як Human Connectome, BRAIN Initiative – метою є складення детальної карти мозку людини; Human Brain Project – моделювання мозку людини, завантаження мозку людини в комп'ютер, нейроінженерійна симуляція людського мозку та багато інших. Не дивлячись на те, що стратегія повної реалізації намічених проектів ще дуже далека до фіналу вони вже сьогодні грають важливу роль в вирішенні соціальних проблем в сфері медицини, в промисловості, сільському господарстві, в освіті і навчанні, у воєнній справі тощо.

Підсумком досліджень з питань «штучного інтелекту» є прагнення зрозуміти роботу мозку людини, розкрити секрети людської свідомості і проблему створення машин, які володіють певним рівнем людського інтелекту. В даний час розробляються різні моделі штучного інтелекту в майже всіх областях знань, але до сих пір не створено комп'ютер, який буде здатний обробляти інформацію в будь-якій новій області.

Проблема створення штучного інтелекту залишається до кінця не вирішеною. Найбільші відкриття в сфері штучного інтелекту нас очікують після закінчення розшифровки процесу роботи мозку та складення детальної карти людського мозку. Наслідком цього стане повномасштабна макроеволюція, що передбачає переформатування «людини природної» і заміна її на «людини техногенну».

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Алексеева И. Ю. Интеллект и технологии: Монография. / И. Ю. Алексеева, Е. А. Никитина – Издательство «Проспект». – 2015. – 107 с.
2. Дневник Давоса: Искусственный разум - реальность. Что он может? [Электронный ресурс]. – 2016. – Режим доступа: <http://biz.liga.net/all/it/stati/3223067-obsudili-v-davose-kogda-kompyuter-stanet-umnee-cheloveka.htm>. (дата звернення 20.10.2016) – Назва з екрана.
3. Косыбаева У. А., Философские аспекты проблемы искусственного интеллекта. [Электронный ресурс] / У. А. Касыбаева. – 2008. – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/18_NPM_2008/Philosophia/34687.doc.htm. (дата звернення 20.10.2016) – Назва з екрана.
4. Никитин А. С. Епистемология искусственного интеллекта. Автореф. дисс. на соискание уч. степени к. филос. наук. по специальности 09.00.01 – Онтология и теория познания / А. С. Никитин. – Архангельск. – 2007. – 25 с.
5. McCarthy J. Programs with Common Sense. In Mechanisation of Thought Processes / J. McCarthy // Proceedings of the Symposium of the National Physics Laboratory, London, U.K., 1956. – P. 77–84.
6. Minsky M. «Artificial intelligence» / M. Minsky, S. Papert. – Univ. of Oregon Press, 1972.

REFERENCES:

1. Alekseeva I. Yu., Nikitina E. A. Intellect i tekhnologii: Monografiya [Intellect and technology: Monograph]. – Izdatel'stvo «Prospekt». – 2015. – 107 s.
2. Dnevnik Davosa: Iskusstvennyy razum - real'nost'. Chto on mozhet? [Davos Diary: Artificial Intelligence - a reality. What can he?] [Electronic resource]. – 2016. – Access mode: <http://biz.liga.net/all/it/stati/3223067-obsudili-v-davose-kogda-kompyuter-stanet-umnee-cheloveka.htm>.
3. Kosybaeva U. A., Filosofskie aspekty problemy isskustvennogo intellekta. [The philosophical aspects of artificial intelligence] [Electronic resource]. – 2008. – Access mode: http://www.rusnauka.com/18_NPM_2008/Philosophia/34687.doc.htm.
4. Nikitin A. S. Epistemologiya iskusstvennogo intellekta. Avtoref. diss. [Epistemology artificial intelligence]. – Arkhangel'sk. – 2007. – 25 s.
5. McCarthy J. Programs with Common Sense. In Mechanisation of Thought Processes // Proceedings of the Symposium of the National Physics Laboratory, London, U.K., 1956. – p. 77–84.
6. Minsky, M., Papert, S. «Artificial intelligence». – Univ. of Oregon Press, 1972.

Блозва Л. Н., аспирант кафедры философии, Национальный университет биоресурсов и природопользования Украины (Киев, Украина), E-mail: LBlozva@ukr.net

Искусственный интеллект: философско-антропологический взгляд.

Аннотация. Осуществлен анализ проблемы создания искусственного интеллекта с философско-антропологических позиций. Определено понятие естественного человеческого интеллекта и искусственного интеллекта и показано различия между этими понятиями. Приведены типичные примеры, демонстрирующие широкое использование высокотехнологичных устройств с системами искусственной интеллектуальности для повышения эффективности интеллектуальной деятельности человека. Дана оценка преимуществ и угроз применения систем со искусственной интеллектуальностью.

Ключевые слова: природный интеллект, искусственный интеллект, природа человека, смарт-технологии, Интернет умных вещей.

Blozva L. postgraduate student of the Department of Philosophy, The National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), E-mail: LBlozva@ukr.net

Artificial intelligence: a philosophical-anthropological view.

Abstract. *In today's cultural space earthlings artificial intelligence is regarded as one of the most advanced scientific disciplines and humanities as a key technology transformation of human nature. The concept of «artificial intelligence» integrated problems at the intersection of philosophy, mathematics, physics and other sciences, as well as the humanities. The article analyzes the problem of artificial intelligence with philosophical and anthropological items. The concept of natural human intelligence and artificial intelligence and show the differences between these concepts. These are typical examples that demonstrate the widespread use of high-tech devices with artificial intelligence to improve intellectual activity. The evaluation of the benefits and threats of the use of artificial intellectuality.*

The result of research on «artificial intelligence» is the desire to understand the human brain, to reveal the secrets of the human mind and the problem of creating machines that have a certain level of human intelligence. Currently, different models are constructed of artificial intelligence in almost all fields of study, but has not yet set your computer to be able to process information in any new area. Also rapidly growing practice of implementation of mega-projects on the study of the human brain as .Human Connectome, BRAIN Initiative - the goal is drawing up detailed maps of the human brain; Human Brain Project - simulation of the human brain, the human brain to boot the computer and many others. Despite the fact that the strategy of full implementation of planned projects is far to the finals, they already play an important role in solving social problems in medicine, industry, agriculture, education and training in military affairs and so on.

The problem of artificial intelligence remains unsolved. Major discoveries in the field of artificial intelligence we expect after the decoding process of the brain and drawing up detailed maps of the human brain. The result will be a full-scale macroevolution, which involves reformatting «natural person» and replace it with «man-made man.»

Keywords: *natural intelligence, artificial intelligence, human nature, smart technology, Internet of Things.*

УДК 316.462:316.77]:101

Бондар Т. І.,

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії

Київського університету ім. Бориса Грінченка
(Київ, Україна), E-mail: polones_@mail.ru

КОМУНІКАТИВНА ПРИРОДА ВЛАДИ

Анотація. *В сучасній соціокультурній ситуації особливої актуальності набуває дослідження ролі комунікації у реалізації влади. Мета статті – проаналізувати комунікативну природу влади та роль комунікації у реалізації владних відносин. Успішна комунікація влади може забезпечуватися переконанням, важливу роль у якому відіграє мова.*

Ключові слова: *влада, комунікація, воля, примус, опір, мова, переконання, кодування, декодування.*

Феномен влади відіграє в житті будь-якого суспільства визначну роль, і тому проблема дослідження влади залишатиметься актуальною доти, доки існує людське суспільство. Будучи явищем багатограним, влада постійно привертає увагу дослідників в галузі філософії, соціології, політики, психології та ін. Різноманітні підходів до вивчення феномену влади з необхідністю породжує і різноманітні трактування цього складного поняття.

Людина – істота суспільна і її буття як соціального суб'єкта невіддільне від буття інших членів соціуму. Результат життєдіяльності того чи іншого суспільного організму завжди є результатом взаємодії його членів, є рівно- векторною величиною реалізації волі кожного з них, устремлінь, прагнень, бажань, результатів втілення творчої енергії кожного з членів суспільства і т. ін. Тому проблема вла-

ди, владних відносин та способів і засобів їх реалізації завжди будуть притягувати увагу представників соціальних та гуманітарних наукових кіл. Проблеми моральних засад влади, її ціннісних джерел, сила влади стосовно закону і особистості, проблеми обов'язку та особистої свободи, егоїзму носіїв влади раз у раз з'являються в полі зору досліджень науковців.

Поняття «влада» в повсякденному житті і в науковій літературі вживається в різних сенсах. При глибокому розгляді питання виявляється, що зміст його не може бути повністю розкритий лише з точки зору економіки і політики, права і моралі, які представляють окремі аспекти такого багатопланового і в той же час цілісного феномена, яким є влада. Для цього необхідно дослідження влади на найрізноманітніших рівнях її функціонування в суспільстві, історії та культурі.

В ХХ столітті до аналізу влади звертались такі теоретики як Х. Арендт, Р. Арон, Б. Беррі, М. Вебер, Э. Гидденс, Р. Даль, Х. Лассуелл, С. Льюке, О. Массінг, Ч. Мерріам, Т. Парсонс, Б. Рассел, М. Фуко та ін. Сучасні дослідження феномену влади представлені в працях таких науковців як Байрачна Л. К., Батлер Д., Бібіхін В. В., Боровий А. А., Єлеманова А. М., Осадчий Н. И. Однак як у вітчизняній, так і в зарубіжній літературі на передній план сучасних політико-владних досліджень все більш виступають проблеми легітимності та законності влади (В. А. Ачкасов, М. А. Руткевич, С. М. Єлісєєв, Т. А. Алексєєва, В. П. Серебрянніков, В. І. Смирнов, Р. П. Шпакова), проблеми харизми як феномена влади (Р. І. Ітвел, Е. І. Хаванов, Р. Зом, М. Вебер, Л. А. Андрєєва, Н. В. Енкельма, Т. Д. Скрипнікова, І. І. Кравченко).

Не зважаючи на широкий інтерес до проблем влади, більшість досліджень ведеться саме в площині політичної влади, а не феномену влади як такої. Але ми живемо в культурі, в якій всі проблеми, по суті, розглядаються як проблеми комунікації. Тобто комунікація сприймається як єдиний реальний зв'язок, що може поєднувати, утримувати в цілісності різномірне сучасне суспільство [6, с. 47]. І тому в сучасній соціокультурній ситуації значно зросла увага до такого соціального феномена, як комунікація, яка стає об'єктом аналізу на різних рівнях і в різних контекстах. Отже, особливої актуальності набуває дослідження ролі комунікації у реалізації влади, дослідження її комунікативної природи.

Комунікація – це широко представлене в соціальній сфері явище. Найбільш глибоке тлумачення терміна «комунікація» дає, на нашу думку, «Філософський енциклопедичний словник»: «Комунікація (від лат. communicatio – повідомлення, передача) – спілкування, обмін думками, відомостями, ідеями і т. ін.; передача того чи іншого змісту від одного творіння (колективного або індивідуального) до другого через знаки, зафіксовані на матеріальних носіях» [7, с. 269]. Поза комунікацією немислима жодна соціальна дія. Вона, по суті, є каналом, засобом і способом, що дає людині інформацію про світ для успішної до нього адаптації. Тому комунікація сьогодні визнається істотною компонентою суспільного буття, значущість якої підкреслюється її центральним положенням в історії людства, мова йде навіть про комунікативну революцію. Сьогодні життєдіяльність суспільства не можна уявити без величезного числа зв'язків і відносин, які регулюють його існування, їх специфічного оформлення відповідно до культурної ситуації теперішнього часу.

Мета даної статті – розкрити комунікативну природу влади та показати визначальну роль комунікації у реалізації владних відносин.

Основні підходи до вивчення інституту влади сформувались вже в контексті античної інтелектуальної традиції, яка узагальнювала соціально-політичний досвід інтелектуальної традиції Давньої Греції та Риму. Визнані представники античної філософії – Платон та Аристотель розробили класифікацію видів влади, проаналізували вплив влади на особистість та суспільство, виявили схеми її функціонування. Але вони не намагались розкрити її сутнісний зміст, знайти те

інваріантне, що представляє владу як таку. У Платона і Аристотеля зустрічаються лише окремі висловлювання щодо цього. Так, для Платона влада – це перш за все відносини панування та підкорення, які повинні твердо спиратися на принципи обов'язку та справедливості. Для Аристотеля влада є законом, принципом космосу, що впорядковує всі елементи буття всесвіту [1, с. 382]. Однак категоріального статусу дане поняття не мало. Один із дослідників влади В. Г. Ледеяєв справедливо зауважував, що мислителі «не вдавались в детальний аналіз поняття влади, вважаючи само собою зрозумілими такі ключові терміни як «влада», «вплив», «авторитет», «правління». Вони не потребують розробки, оскільки значення цих слів зрозуміло кожній людині із здоровим глуздом» [5, с. 25].

Сучасні концепції влади можна класифікувати за рядом підстав, як, наприклад, атрибутивно-субстанціональні, що трактують владу як атрибут, субстанціональну властивість суб'єкта, а то і просто як самодостатній «предмет» або «річ»; реляційні, що описують владу як соціальне відношення або взаємодію на елементарному і на складному комунікативному рівнях. Аналізуючи сутність феномену влади слід звернутись до найбільш відомих теоретиків, що мають дослідження з проблеми влади. Тут перш за все необхідно відзначити Б. Рассела, який трактує владу як «створення наміченого ефекту», М. Вебера, згідно з думкою якого «влада є можливість того, що одна особа всередині соціальних відносин буде в змозі здійснити свою волю, незважаючи на опір інших, що беруть участь у дії, Х. Арентс, яка вважала, що «влада означає здатність людини не стільки діяти самій, скільки взаємодіяти з іншими людьми», П. Морріса, який визначає «владу як не просто спосіб впливу на когось чи щось, а дію як процес, спрямований на зміну когось або чогось». Ф. Бурлацький у філософському словнику 1989 р. дотримується думки, що влада в загальному сенсі є здатність і можливість здійснювати свою волю, справляє визначальний вплив на діяльність, поведінку людей за допомогою будь-якого засобу – авторитету, права, насильства [7, с. 92].

Відповідно до класичної філософської та соціологічної парадигми влада представляє собою особливе волевое відношення між людьми, коли одні люди впливають на інших, примушуючи діяти певним чином. Це – здатність людських волевиявлень, які реалізуються в контексті заданих відносин спонукання і примусу, управління і контролю, підпорядкування, координації і субординації, залежності та незалежності, тобто всього того, що явно або неявно лежить в основі людських комунікацій. Воля, нав'язування волі виступають в якості передавального механізму в здійсненні влади.

Соціологи дають конкретніші визначення влади як «форми соціальних відносин, яка характеризується здатністю впливати на характер і напрямок діяльності і поведінки людей, соціальних груп і класів за допомогою економічних, ідеологічних та організаційно-правових механізмів, а також за допомогою авторитету, традиції, насильства» [4, с. 13].

У соціальному вимірі влада представляє силове відношення, яке виражає будь-яку перевагу і домінування. Психологічний вимір влади фіксує ставлення лідерства. Відносини влади мають універсальний характер, проникають в усі сфери життя і діяльності.

В першій пол. XX ст. влада сприймалася в рамках системи «панування – підкорення», але ця система могла ґрунтуватися як на силі, так і на авторитеті чи харизмі. В другій половині XX ст. з'являються нові концепції влади, які поступово відходять від сприйняття її через систему «панування – підкорення». В сучасній політичній теорії розроблені системна і структурно-функціональна концепції влади, пов'язані, перш за все, з роботами Т. Парсонса, Д. Істона, Г. Алмонда, М. Крозье і ін. За Т. Парсонсом, влада, швидше за все, являє собою особливу інтегративну властивість соціальної системи, що має на меті підтримку її цілісності, координацію спільних колективних цілей з інтересами окремих елементів, а також забезпечує

функціональну взаємозалежність підсистем суспільства на основі консенсусу громадян і легітимації лідерства. Так звані комунікативні (Х. Арендт, Ю. Хабермас) та пост структуралістські (М. Фуко, П. Бурдьє) моделі влади розглядають її як багаторазово опосередковану і відрізняють за ознаками раси механізм спілкування між людьми, що розгортається в соціальному полі і просторі комунікацій. В концепції німецького соціолога Н. Лумана комунікація є сутнісною характеристикою сучасного суспільства і будь-які людські стосунки, і саме суспільне життя в цілому неможливі без комунікації. Тож і владу він розглядає як засіб соціальної комунікації.

Аналіз феномена влади переконливо засвідчив багатозначність і поліфункціональність цього явища. Влада може проявлятися як пряме насильство, як прихований примус, або ж як вплив на свідомість і волю людей шляхом переконання. Умовою успішності і стійкості влади є добровільне, свідоме бажання людей підкорятися. Вона активується у контексті таких соціальних взаємодій, коли один із суб'єктів має здатність впливати на іншого, долаючи при цьому можливий опір того, на кого він впливає. В результаті, влада кваліфікується як перевага над кимось. Саме тому зростання владних преференцій з одного боку абсолютно логічно передбачає їх спадання на іншому полюсі соціальної взаємодії. За класичним визначенням М. Вебера влада представляє собою «будь-яку можливість проводити всередині даних суспільних відносин власну волю, навіть всупереч опору, незалежно від того, на чому така можливість ґрунтується».

Суб'єкт влади є своєрідним вогнищем опору владі згідно її власній логіці, що виявляється можливим тільки шляхом оволодіння ресурсами тієї чи іншої культури. При цьому сам факт заперечення влади може виходити тільки від особистості, яка з тих чи інших причин прийшла до неприйняття власного соціального статусу, ціннісного укладу суспільства, його моральних норм і т.ін.

Являючи собою сукупність правил і приписів, які направляють і коректують поведінку конкретних індивідів, та чи інша влада (політична, батьківська, влада колективу, соціуму в цілому та ін.) спонукає їх здійснювати дію у відповідь на деякі інші дії відповідно до цілком певної моделі «вплив/протистояння». В даному випадку, суб'єкт вже не просто пристосовується до ситуації, як це раніше передбачалося в рамках традиційної моделі панування/підпорядкування, а формується як свого роду осередок опору, який здійснює дію лише в його відношенні до іншої, вже здійсненої дії. Практична реалізація подібного механізму взаємного спонукання і боротьби дозволяє охарактеризувати чинного суб'єкта як сукупність сил, що чинять опір, а владу - як диспозицію, тобто певну систему стратегічного цілепокладання, яка відтворює і підтримує певний тип владних відносин і, в свою чергу, відтворюється і підтримується їм.

Змусити людину до тієї чи іншої дії можна, впливаючи на два потужних стимули, властивих свідомості людини – це страх і вигода. Людину можна підкупити. Потреба у досягненні внутрішньої психологічної мети може призвести до того, що людина буде виконувати ті дії, які ніколи не збиралась і не хотіла.

Умовою успішності і стійкості влади є добровільне, свідоме бажання людей підкорятися. Якщо категорія примусу розглядається як негативна форма діяльності людини, бо результат досягається шляхом придушення чужої волі, то переконання визнається осмисленим, розумним і позитивним актом, оскільки впливає на вільну волю людини, і воля до влади реалізується через переконання.

Переконання – це успішний інтелектуальний вплив на свідомість людини, в результаті якого вона сама приходить до думки, що вчинок, якого від неї вимагають, є необхідним. Якщо в імперативі (імперативній ситуації) вона діє всупереч власній волі, то переконанням її волю формують, тобто здійснюють дещо більш вишукане і хитре, ніж залякування та підкуп. Людина діє відповідно волі іншого, вважаючи, що чинить так згідно з власними переконаннями [3, с. 86].

Переконуюча дія – це процес соціального впливу на особистість з прямим використанням логічної аргументації, що має на меті зміну думок і позицій особистості. Переконуючий вплив традиційно є основним методом процесу інформаційної взаємодії між людьми, включаючи педагогічне спілкування, пропаганду, ідеологічну діяльність, ділове спілкування, процес управління людьми, повсякденне міжособистісну комунікацію та процес управління людьми як реалізацію владних відносин. Людина є мислячою істотою, для якої природним є вплив на раціональну, логічну, а не силову природу свідомості. Для того, щоб один суб'єкт зміг переконати у чомусь інших, він повинен мати інтелектуальний пріоритет над мислячими, розумними людьми, що чинять інтелектуальний спротив. Тому основною формою мовної комунікації, безумовно, є переконання одних людей іншими в необхідності чогось, чи то у адекватності власного світосприйняття, чи необхідності певної дії, в правоті своїх ідей, поглядів і таке інше.

Вміти переконувати – це значить мати інтелектуальну, логічну перевагу над розумними, мислячими, але виявляючими інтелектуальний спротив тим чи іншим ідеям людьми. Коли в комунікацію з певним суб'єктом входить інший суб'єкт, що має іншу, відмінну систему переконань, то на початковому етапі комунікації інтелект попереднього суб'єкта опирається можливим змінам, спробам вплинути на попередню систему його поглядів та переконань. І це цілком природньо, адже людина сформувала певну систему поглядів, переконань, має її внутрішню аргументацію. І тому першим кроком впливу на інтелект іншої людини є подолання цього опору.

Механізм переконання передбачає своїм першим етапом витіснення іншої точки зору мовного опонента, спростування її. І лише тоді, коли утворюється в свідомості людини певний вакуум щодо тієї чи іншої проблеми, ситуації та ін. в дію вступає процедура заміщення його іншою концепцією. Без спеціальної підготовки люди рідко спроможні це ефективно виконувати. Витіснення та заміщення – це різні процедури процесу переконання, що можуть здійснюватися лише послідовно.

Влада здійснюється за допомогою мови і проявляється в мові. Мова впливає на світовідчуття і світорозуміння людини та реалізацію владних відносин. Оскільки в основі будь-яких владних відносин лежить комунікація, взаємодія, спілкування в тій чи іншій суб'єкта влади і її об'єкта, то необхідно звернути особливу увагу на мову як інструмент влади та дослідити той базис, що робить її важливим знаряддям влади.

Мова може реально сприяти здійсненню влади на різних рівнях свого функціонування. Бажаючи змусити людину щось зробити, часто використовують вишукані мовні прийоми.

У емпірико-теоретичних дослідженнях Р. М. Блакара було виявлено і вивчено 3 окремих рівні. По-перше, є окремий акт комунікації, в якому конкретне використання мови відправником структурує і обумовлює сприйняття змісту комунікації одержувачем. По-друге, через свій спосіб концептуалізації «дійсності» система мови являє певні точки зору або інтереси, визначаючи тим самим значний вплив цих точок зору на кожного, хто вивчає і використовує дану мову. По-третє, різні мови і діалекти, навіть співіснуючі на одній і тій же території, можуть мати різний статус. Знаючи про тісний зв'язок між мовою і особистістю, легко уявити собі керуючий і пригнічуючий ефект в разі підлеглого положення мови народу або діалекту групи [2].

Коли одержувач щось чує або читає, він повинен в процесі декодування вибрати одне з декількох можливих значень. В цьому йому допомагає контекст: сама ситуація, те, що було сказано раніше, а також те, що було сказано після. Якщо вважати, що акту комунікації дійсно властиві ці характеристики, тоді справді можна засумніватися, чи в змозі взагалі одержувач «витягнути» з мовного висловлювання саме ті думки і почуття, які мав намір повідомити відправник. Комунікація цілком

може виявитися невдалою як в процесі кодування, якщо відправник вибирає мовні вирази, які неадекватно відображають те, що він хоче передати, так і в тому випадку, коли одержувач декодує щось, відмінне від того, що мав на увазі відправник.

Якщо ж міркувати про специфіку функціонування влади як комунікативного феномена, то слід зазначити кілька принципово важливих моментів. Перш за все влада реалізується як процес освоєння природного середовища в знаково-символічній формі шляхом ціннісного покладання певних точок зору. Іншими словами, влада являє собою специфічний процес загальнокультурного становлення. Завдяки здійснюваним операціям ціннісного кодування їй, як правило, завжди вдається здійснювати процес «збирання» і створювати нові умови, що гарантують забезпечення єдності множинного і розділеного.

Здатність конкретного суб'єкта виробляти і декодувати символи, наділяючи їх, при цьому, певним змістом, дозволяє, на думку Р. М. Блакара, уявити його як своєрідну точку опори, що дає можливість виявляти і стверджувати себе, перебуваючи, разом з тим, поза детермінованими зв'язками існуючого світопорядку. Саме тому суб'єкт може бути осмислений як суб'єкт лише в тій мірі, в якій він опановує ресурси тієї чи іншої культури. «Влада справляє на суб'єкта особливий знаково-символічний вплив, що дозволяє говорити про формування і конструювання нею відповідних культурі суб'єктів» [2, с. 154]. Як бачимо, розуміння суб'єкта виявляється безпосередньо пов'язаним з буттям самої культури, зі сферою її безпосередніх змін і трансформацій.

Являючи собою сукупність правил і приписів, які направляють і коректують поведінку конкретних індивідів, соціальна влада спонукає їх здійснювати дію у відповідь на деякі інші дії відповідно до цілком певної моделі. В даному випадку, суб'єкт вже не просто пристосовується до ситуації, як це раніше передбачалося в рамках традиційної моделі підпорядкування, а формується як свого роду осередок опору, який здійснює дію лише в його відношенні до іншої, вже здійсненої дії. Практична реалізація подібного механізму взаємного спонукання і боротьби дозволяє охарактеризувати чинного суб'єкта як сукупність сил, що чинять опір а владу - як диспозицію, тобто певну систему стратегічного цілепокладання, яка відтворює і підтримує певний тип владних відношень і, в свою чергу, відтворюється і підтримується їм.

Отже, влада має комунікативну природу, оскільки не може існувати без передачі, без трансляції певної інформації, чи то в імперативній формі, чи то в чисто інформаційному вигляді. Ця інформація має специфічне оформлення, відповідно до тієї чи іншої культурної ситуації. Динаміка суспільних процесів та соціальних змін початку XXI ст. актуалізує необхідність наукового дослідження ролі комунікації в реалізації суспільних, зокрема владних, відносин з метою вдосконалення засобів реалізації всіх форм влади у сучасному суспільстві. Особливої уваги, на нашу думку, потребує дослідження ролі і способів здійснення переконуючого впливу за допомогою логіко-раціональних, психологічних та мовних прийомів з метою використання якомога ефективніших форм та процедур спілкування у всіх галузях суспільного життя, де наявні відносини влади. Від вирішення цих питань залежать перспективи не тільки здійснюваних сьогодні великомасштабних суспільних реформ, а й імовірність формування якісно нових демократичних форм правління та життєдіяльності нашого суспільства. Дослідження цієї проблеми виходить далеко за межі однієї статті і потребує глибоких і всебічних наукових пошуків.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ :

1. Аристотель. Политика // Аристотель. – Сочинения в 4-х томах. Т. 4: Пер. с древнегреч. – М.: Мысль, 1984. – С. 375–645.
2. Блакар Р. М. Язык как инструмент социальной власти (теоретико-эмпирические исследования языка и его использования в социальном контексте) / Р. М. Блакар // Блакар Р. М. Язык и моделирование социального взаимодействия. – М., 1987. – С. 88–125.

3. Зарецкая Е. Н. Риторика: теория и практика речевой коммуникации. / Е. Н. Зарецкая. – М.: Дело, 2002. – 480 с.
4. Карпун А. Б. Исследование феномена власти в современной философии права / А. Б. Карпун. // Гуманітарні та соціальні науки. – 2008. – № 1. – С. 10–16.
5. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. / В. Г. Ледяев. – М.: Росспэн, 2001. – 384 с.
6. Романовская Е. Власть в системе коммуникации / Е. Романовская. // Власть. – 2009. – №6. – С. 44–47.
7. Философский энциклопедический словарь / гл. ред. Л. Ф. Ильичев. – М.: Сов. Энциклопедия. – 1989. – 840 с.

REFERENCES:

1. Aristotel'. Politika [Politics]. – Sochineniya v 4-kh tomakh. T. 4: Per. s drevnegrech. – M.: Mysl', 1984. – s. 375–645.
2. Blakar R. M. Yazyk kak instrument sotsial'noy vlasti (teoretiko-empiricheskie issledovaniya yazyka i ego ispol'zovaniya v sotsial'nom kontekste) [Language as a means of social power (theoretical and empirical study of language and its use in a social context)] // Blakar R. M. Yazyk i modelirovanie sotsial'nogo vzaimodeystviya. – M., 1987. – s. 88–125.
3. Zaretskaya E. N. Ritorika: teoriya i praktika rechevoy kommunikatsii. [Rhetoric: Theory and practice of speech communication]. – M.: Delo, 2002. – 480 s.
4. Karpun A. B. Issledovanie fenomena vlasti v sovremennoy filosofii prava [The study of the phenomenon of power in the modern philosophy of law] // Gumanitarni ta sotsial'ni nauki. – 2008. – № 1. – s. 10–16.
5. Ledyayev V. G. Vlast': kontseptual'nyy analiz. [Power: A Conceptual Analysis]. – M.: Rosspen, 2001. – 384 s.
6. Romanovskaya E. Vlast' v sisteme kommunikatsii [Power in the communication system] // Vlast'. – 2009. – №6. – s. 44–47.
7. Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar' [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. – M.: Sov. Entsiklopediya. – 1989. – 840 s.

Бондарь Т. И., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Киевского университета им. Бориса Гринченко (Киев, Украина), E-mail: polones_@mail.ru

Коммуникативная природа власти.

Аннотация. В современной социокультурной ситуации особую актуальность приобретает исследование роли коммуникации в реализации власти. Цель статьи – проанализировать коммуникативную природу власти и роль коммуникации в реализации властных отношений. Успешная коммуникация власти может обеспечиваться убеждением, важную роль в котором играет речь.

Ключевые слова: власть, коммуникация, воля, принуждение, сопротивление, язык, убеждение, кодирование, декодирование.

Bondar T., PhD in philosophical science, associate professor of the Department of philosophical sciences, Borys Grinchenko Kyiv University (Kyiv, Ukraine), E-mail: polones_@mail.ru

The communicative nature of power

Abstract. The phenomenon of power plays an important role, in the life of any society and therefore the study of power problem will remain relevant as long as there is human society. Despite the wide interest in the problems of power, most research is conducted in the line of political power, not the phenomenon of power as such. But in the contemporary socio-cultural situation there is greatly increased attention to such social phenomenon as communication, which is the object of analysis at different levels and in different contexts. Hence the urgency is the study of the role of communication in the exercise of power, its communicative nature.

The purpose of this article – to reveal the communicative nature of power and show the crucial role of communication in the implementation of power relations.

The analysis clearly showed the phenomenon of power and multifunctional multiplicity of this phenomenon. It is activated in the context of social interactions where one of the subjects has the ability to influence the other, thus overcoming possible resistance on who it affects. As a result, power is qualified as advantage over someone.

The government may manifest itself as direct violence or as a hidden coercion, or as effects

on the mind and will of the people through persuasion. The Authority subject of is a kind of fire resistance of power according to its own logic, which is possible only by mastering the resources of a culture.

The condition for the success and sustainability of power is a voluntary, conscious desire of people to obey. If the category constraint is seen as a negative form of aman, for the result achieved by the suppression of the will of others, the conviction is recognized as a meaningful, reasonable and positive act, as the impact on a human free will, and the will to power is realized through persuasion.

Since the basis of any power relations is communication, interaction, communication in a particular subject of power and its object, it is necessary to pay special attention to the language as an instrument of power and explore the basis, which makes it an important instrument of power. It can actually facilitate the implementation of government at different levels of its operation. Wanting to make a person do something, often use sophisticated language technique save of ten used.

The dynamics of social processes and social changes of the XXI century. actualizes the need to research the role of communication in the implementation of the public, including government, relations with the aim of improving means of implementation of all forms of power in the modern society. articular attention must be drawn to in our opinion, the need to study the role and techniques of making sure the impact of using logical and rational, psychological and linguistic techniques in order to use the most effective forms of communication and procedures in all areas of public life where the relations of power exist.

Keywords: *power, communication, will, coercion, resistance, language, belief, coding, decoding.*

УДК 27-79(477)

Булига І. І.,

кандидат філософських наук, доцент,
кафедра філософії Рівненського державного
гуманітарного університету.
(Рівне, Україна), E-mail: irina@mail.rv.ua

МІЖПРАВОСЛАВНІ ВІДНОСИНИ НА РІВНЕНЩИНІ В КОНТЕКСТІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

Анотація. *Сучасні міжправославні відносини у Волинському регіоні (Волинська, Рівненська, північ Тернопільської областей України) характеризуються різним ступенем напруженості. Особливою у цьому контексті є Рівненська область, де з незалеженням України такі конфлікти набули особливої специфіки.*

Аналізуючи міжправославні відносини, з'ясовуються причини їх виникнення. Особли- ва увага автором концентрується довкола вузлових проблем цього конфлікту, зокрема конфлікті ідентичностей.

Автор наголошує, що найефективнішим засобом вирішення конфліктних питань у між православному середовищі має стати діалог (як не дебати, не суперечки, не заперечення, не переконання у чужій неправоті). Реалії православного життя сучасної Рівненщини по- казують складність і суперечливість цього процесу.

Ключові слова: *діалог, міжправославні відносини, конфлікт, Рівненщина.*

Постановка проблеми. Радикальні трансформації у постсоціалістичних країнах, посеред яких і Україна, сприяли активізації внутрішніх і зовнішніх конфліктів. Однією із сфер такої напруженості стала релігійно-конфесійна. Причому релігійні непорозуміння мали/мають багатовекторний характер: конфронтація між православними різних юрисдикцій; історично-успадоквані розбіжності між православними і греко-католиками; суперечності між протестантами і православними; протиріччя між традиційними та нетрадиційними релігіями тощо. З-поміж цієї конфліктної різноманітності для Волинського регіону (включає Волинську, Рівненську та північ Тернопільської областей) найпроблемнішим залишається розкол у українському православ'ї.

Попри переорієнтацію регіону в бік протестантизму, що особливо інтенсивно відбувається протягом останнього десятиліття, найчисельнішою конфесією сучасної Волині є православ'я, яке представлено: Українською Православною Церквою Московського Патріархату, Українською Православною Церквою Київського Патріархату, Українською Автокефальною Православною Церквою, незалежними православними спільнотами. Така неоднорідність православного світу уже є серйозною проблемою, оскільки кожна претендує на лідерство в православному світі.

Особливою у регіоні з огляду на тенденції розвитку міжправославних відносин є територія Рівненщини. Вона відома, насамперед, тим, що з початків незалежності України взаємовідносини між православними конфесіями набували особливої гостроти та конфліктності. Саме таку специфіку емпірично конкретизують теоретичні міркування українських вчених, які ми розділяємо: «Найбільш конфліктними в релігійному полі України є відносини між релігійними агентами, що сповідують однотипні релігійні доктрини. Така, на перший погляд, абсурдна ситуація має абсолютно просте і зрозуміле пояснення: між агентами, які перебувають у безпосередній близькості один до одного, набагато більше предметів конфлікту, ніж у дистанційно розмежованих» [4, с. 544–545].

Тому **метою нашої статті** постає завдання проаналізувати специфіку міжправославної взаємодії на Рівненщині в контексті сучасних суспільних трансформацій.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблеми міжправославної взаємодії у своїх дослідженнях розглядали низка українських учених-релігієзнавців, посеред яких А. Арістова, В. Бондаренко, В. Єленський, С. Здіорук та ін. дослідники.

Виклад основного матеріалу. З-поміж усіх форм міжконфесійних відносин на Рівненщині, від початків унезалежнення України найбільш конфліктними стали міжправославні. Зрештою сам факт існування трьох, почасти конкуруючих між собою православних церков, містить конфліктогенний потенціал. Хоча це протистояння позбавлене віросповідного підґрунтя, проте зумовлене кількома вузловими проблемами.

Насамперед, на нашу думку, ситуація у міжправославних відносинах України в цілому та Волинського регіону зокрема продиктована наявним конфліктом ідентичностей. Так Українська Православна Церква поділяє ідею месіанської ролі російського православ'я для сучасного світу, вважаючи себе належною саме цій традиції. Українська Православна Церква Київського Патріархату та Українська Автокефальна Православна Церква, наголошують на зв'язку із світовою православною традицією, проте у автокефальному статусі. І, це на думку В. Єленського, «не тільки конфлікт між українською і неукраїнською ідентичностями, а й, скажімо, між виразною українською ідентичністю і ідентичністю невиразною, яка намагається обожнитися з православною культурною спільністю, стати «просто православною» й тим самим щасливо уникнути відповіді на хворобливе питання про «остаточну колективну ідентичність», про приналежність до певного етносу» [1, с. 439].

Відтак проблеми ж українського православ'я пов'язані із загальною невизначеністю щодо власної ідентичності. Україна, не пройшла через «церковний націоналізм», який привів більшість національних церков до утвердження власних автокефалій в XIX столітті. Завдяки свхаристичній еклесіології, як зауважує Ю. Чорноморець, вселенське православ'я вже знайшло ту модель церковної ідентичності, яка розв'язала проблему співвідношення універсального та національного. Якщо українська церква, – продовжує вчений, не буде власне українською – то вона зрадить власному християнському покликанию [5].

У аспекті нинішніх реалій ідентичність православних різко поляризується. І це підтверджують наші спостереження у Волинському регіоні. Зокрема, тих, що

раніше називали себе «просто православними», стає значно менше. Події в країні, безумовно ставлять на порядок денний, необхідність ствердної відповіді на це питання.

Окрім того, не можемо не зважати на той факт, що у буденній свідомості пересічного волинянина переважно панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що знаходиться в євхаристійній єдності із РПЦ МП, а відтак всі інші православні – не благодатні і розкольники. Підтриманню такого сприйняття сприяє і офіційна позиція РПЦ МП, яка зацікавлена не стільки в цінностях релігійного порядку, скільки у підтримці на належному рівні свого впливу на населення. І ці стереотипи здолати православної свідомості навіть складніше, ніж католикам, протестантам та віруючим інших віросповідань.

Під таким оглядом варто констатувати, що у цілому етноконфесійна специфіка релігії, що формується шляхом взаємодії з етнічними факторами, обумовлює потребу нації у власній Церкві, що допомагає розвитку та утвердженню національної самосвідомості як самоцінності та самодостатності. Релігія безпосередньо впливає на формування культурного простору етнічної групи, а етнонаціональні фактори визначають специфіку релігійної традиції. Відтак навіть географічно близькі народи не демонструють тотожності у сповідунні однієї і тієї ж релігійної традиції. Зокрема православна традиція українців багато в чому відрізняється від тієї ж у росіян. Деспотизм світської влади в Російській імперії відбився на статусі Православної Церкви: вона перетворилась у додаток державного механізму. Це істотно контрастувало з принципами соборності, виборності духовенства, активної участі мирян у житті приходів, на яких ґрунтувалося функціонування Православної Церкви в Україні. Засудження зі сторони деяких Помісних Православних Церков етнофілітизму, на думку С. Здіорука, є справжнім лицемірством, оскільки таким чином нівелюється той фундамент, на якому вони свого часу стверджувалися. Адже необхідно бути послідовним і не забувати, що православ'я є вселенським за суттю та етнічним за конкретними проявами в системі просторово-часових координат [2, с. 464–465].

Не можемо оминати і той факт, що сучасне українське православ'я є однією із тих конфесій, які показують свою нездатність до модернізації. Особливо такі процеси характерні для УПЦ. Чому так відбувається? На думку українських науковців серйозна внутрішня проблема цієї конфесії задана стадіальними характеристиками природи цієї церкви. По суті, перед нами тип візантійської традиційно-середньовічної церкви, якої не торкалися процеси модернізації. Вона є адекватною найбільш традиціоналістському сектору суспільства і, як і раніше, цілком орієнтована на модель універсальної імперії і зрощення з державою. Вона не спроможна успішно розвиватися у конкурентному середовищі, принципово не здатна до діалогу, потребує монополії, не може працювати з модернізованими верствами суспільства, тяжіє до маніхейського прочитання будь-яких сил, які їй протистоять, потребує образу ворога, орієнтована на кризову мобілізацію. Таким ворогом було оголошено Захід як цивілізацію «засновану на ненависті». Щоб якось виправдати протиставлення Європі, прихильники РПЦ змальовують її як територію торжества геїв та лесбіянок, на якій традиційне християнство знищене. Тому прагнення законсервувати ситуацію і відверте антизахідництво цієї церкви – не дань традиції, а умова виживання.

Відтак, на думку Ю. Чорноморця, з якою ми солідаризуємося, шлях розвитку УПЦ – це шлях реформ. «Можливо обережних реформ, не таких швидких, як хотілося. Але хоча б якихось. А другий шлях – деградації, смерті, кризи. УПЦ успішно по ньому рухається. Втрачено авторитет в очах держави, суспільства, всередині самої Церкви. Здобутків за часи правління Митрополита Онуфрія не видно ніяких, все, що ми бачимо – виключно інформаційна війна УПЦ проти всіх» [5].

Зрештою УПЦ КП також є доволі складним і суперечливим явищем в українському релігійному і суспільному дискурсі. Саме її постанови було задане позиціонуванням РПЦ в українській ситуації (серед головних проблем цієї Церкви – її неканонічний статус, а також постать її очільника, за яким тягнеться шлейф радянського минулого). До УПЦ КП ідуть люди, які мислять національно і не бажають перебувати в середовищі, яке відторгає національну державність. УПЦ КП протягом років незалежності країни взаємодіяла, здебільшого, із національно орієнтованими партіями та політиками. Адже, як і належить для традиційного православ'я, ієрархія цієї церкви орієнтована на владу. Патріарх Філарет – державник, але, на відміну від ієрархів УПЦ – державник український. В той же час головними політичними союзниками УПЦ були атеїстичні за своєю ідеологією партії (до прикладу Комуністична партія України, Соціалістична партія України), а згодом Партія регіонів.

Відтак міжправославний конфлікт в сучасній Україні, а відтак і на Рівненщині мало схожий на традиційні релігійні конфлікти, що відбуваються за усталеними моделями і в своїй основі є міжінституційними конфліктами. Більше, того, на думку авторів аналітичних доповідей Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, «після утворення незалежної Української держави виникла необхідність реформувати православну інституційну систему. До реалізації цього проекту приступив не один, а декілька агентів, що запропонували суспільству власні моделі нової української православної інституційної системи. Ґрунтуючись на православних цінностях, традиціях і звичаях, ці моделі відрізнялися своїм суспільно-політичним спрямуванням» [4, с. 559].

Зрештою це активізувало ідеологічний конфлікт між двома православними інституційними системами. Ці системи «ґрунтуються на діаметрально протилежних, не зіставних та неспівмірних константах, що претендують на роль певного цивілізаційного стрижня» [4, с. 559]. Один з яких опирається на ідею «незалежній державі – незалежну церкву», поєднуючи процеси національного та релігійного відродження. Інший – на пристосовану до сучасних політичних російських реалій концепцію «Русского мира».

Активізація такого ідеологічного конфлікту відбулася у 2014 році. Спочатку революція Гідності, згодом події на Сході України, поставили на порядок денний необхідність ствердної відповіді щодо обраної православної позиції. Чого лише варті міжправославні драматичні події довкола с. Птича, назва якого, без перебільшення, відома не лише на всю Україну, але й згадки про цей конфлікт прозвучали з вуст патріарха Кирила у Москві та в ефірі російських телеканалів і на шпальтах ЗМІ. Мова йде про суперечку між прихожанами УПЦ та УПЦ КП у невеличкому с. Птича, що на Дубенщині (Рівненська область), яка триває і донині.

Зауважимо, що деякі місцеві органи влади займають упереджену позицію і підтримують певні конфесії на шкоду іншим. Тим самим проблема міжцерковних стосунків виводиться на політичний рівень, що робить досить проблематичним міжцерковний діалог з метою узгодження суто церковних проблем. Зокрема, Рівненська і Тернопільська області визначені як проблемні, в яких має місце складна релігійна ситуація та на які припадає більшість судових позовів із розподілу церковної власності та юрисдикційного перепідпорядкування храмів.

Безумовно, що такі кризові прояви в сучасному українському православ'ї потрібно оцінювати в контексті реальної релігійної, політичної, духовної ситуації в Україні. Самостійне значення цього міжцерковного конфлікту було б незначним, якби він не мав під собою суспільно-політичного ґрунту. Звичайно, такі непорозуміння не сприяють росту авторитету на міжнародній арені та сприйняття нашої держави міжнародним співтовариством як рівноправного члена. Адже наявність духовного консенсусу в суспільстві є запорукою успішного вирішення багатьох економічних, політичних, соціальних проблем. З іншої ж сторони, навіть

низка успішних країн не убезпечено від можливості розгортання конфліктів на релігійному ґрунті.

Тому, нині найефективнішим засобом розгляду та вирішення конфліктних питань і цивілізованого співіснування світоглядних, поліконфесійних, мультиаксіологічних співтовариств є діалог. Діалог як не дебати, не суперечки, не заперечення, не переконання у чужій неправоті. Основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов'язково прийняти позицію іншого. Серед відомих різновидів діалогу – міжетнічного, міждержавного та багатьох інших нерелігійного характеру, тобто секулярних – міжрелігійний діалог вирізняється своєю унікальністю, а саме: всі інші учасники шукають те, що їх об'єднує (мета, кінцевий результат, взаємний інтерес тощо), а віруючі вже мають об'єднуюче ядро – віру в Бога [6, с. 163–164].

У релігійній сфері актуальність діалогу на загальноукраїнському рівні (як і на загальноєвропейському) є більш, ніж очевидною, та на думку В. Климова обумовлено наступними причинами: складним постсоціалістичним спадком, комплексом масштабних, потенційно конфліктних наслідків, спричинених політичними, соціальними, духовними трансформаціями; актуалізацією в релігійній сфері внутрішньо суперечливих, пов'язаних з перманентною релігійно-церковною диференціацією суспільства, з реорганізацією самих Церков, сепаруванням раніше однополюсного складу ієрархів, кліру за принципом відношення до національної державності, національно-культурним, релігійно-регіональним пріоритетам, цінностям і традиціям канонічності; прагнення віруючих переглянути способи їх підпорядкування бувшим церковним центрам, що обґрунтовується відновленням історичної справедливості стосовно релігійно-церковних об'єктів права, формування власної національно-церковної ієрархії [3, с. 313–314]. Ці та низка інших факторів безспірно впливають на пошук діалогічних форм рішення міжконфесійних розбіжностей на Рівненщині.

Адже, ситуація конфлікту, взаємна неприязнь, скандали й інтриги, втручання політиків принижує в очах вірних авторитет православного духовенства. Тому перспектива того, що в недалекому майбутньому у Волинському регіоні буде домінувати православ'я є невтішною.

Під таким оглядом необхідно акцентувати увагу на тому, що після 90-х років ХХ століття православ'я на пострадянському просторі зустрілося з двома сильними, добре адаптованими до нових реалій формами християнства – римо-католицизмом і протестантизмом. Розширення сфер їх впливу, а також поява нових релігійних течій актуалізують питання поєднання зусиль православних конфесій із метою протистояння цим процесам, які загрожують їх конфесійному існуванню.

На нашу думку, важливе значення відіграє той факт, що нівелюється соціальна значимість міжрелігійного діалогу. Адже спроби включення релігійних організацій різних православних юрисдикцій до спільного обговорення не сприймаються, насамперед, у суспільстві. Безумовно, одна з головних причин такого стану речей на регіональному рівні – це повільне усвідомлення таких заходів самими віруючими та лідерами релігійних організацій. Адже у свідомості багатьох вірян домінує думка про релігійні кордони, канонічність території, благодатність однієї церкви і неблагодатність іншої. Під цим оглядом актуальними виглядають міркування Л. Филипович, що «найбільш прозорливі політики та релігійні лідери усвідомлюють колосальну внутрішню потенцію міжрелігійного діалогу, оскільки світ, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, рухається до полі-, навіть мультизації, до багатоманіття, різнобарв'я, гетерогенності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливо лише через діалог» [6, с. 160].

За посередництва держави були спроби налагодження екуменічного діалогу між конфесіями шляхом утворення урядових організацій, проведення форумів

і підписання спільних меморандумів. Зокрема такий прецедент мав місце, коли п'ять представників різних конфесій та двоє представників Рівненської обласної державної адміністрації підписали 13 листопада історичний документ, який ініціювала Рівненська облдержадміністрація. Вперше за історію незалежної України представники УПЦ (МП), УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ на регіональному рівні офіційно погодилися створити робочу групу, яка намагатиметься напрацювати механізм об'єднання Церков.

У Меморандумі зазначається: «1. Всі православні церкви Рівненської області визнають і моляться за цілісну і єдину державу – Україну. 2. Всі православні церкви Рівненської області виступають за створення єдиної Української Помісної Православної Церкви. 3. Всі православні церкви Рівненської області засуджують дії Росії як агресора та інших держав щодо захоплення території України та посягання та цілісність і державний суверенітет України. 4. Всі православні церкви Рівненської області засуджують розпалювання міжрелігійної ворожнечі і захоплення православних храмів однієї конфесії іншою. 5. Всі православні церкви Рівненської області не заперечують релігійне волевиявлення жителів Рівненщини щодо конфесійної належності згідно із Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації».

Меморандум підписали керуючий Сарненською єпархією УПЦ МП митрополит Сарненський та Поліський Анатолій, керуючий Рівненською єпархією УПЦ (МП) митрополит Рівненський та Острозький Варфоломій, керуючий Рівненською єпархією УПЦ КП митрополит Рівненський та Острозький Іларіон, керуючий Рівненсько-Волинською та Таврійською єпархіями УАПЦ митрополит Львівський Макарій, правлячий єпископ Луцького екзархату УГКЦ Йосафат, голова Рівненської ОДА Сергій Рибачок та його заступник Олександр Савчук.

Ідея об'єднання всіх православних церков в єдину Помісну Українську православну церкву – благородна, шляхетна, патріотична, зрештою, богоугодна, але вона має визріти передусім у серцях і помислах усіх ієрархів українського православ'я трьох його гілок, бути зрозумілою і прийнятною загалом віруючих, глибоко усвідомленою і засвоєною національною, духовною і церковною ментальністю. А поки що аналіз показує, що процес налагодження діалогу між різними конфесіями – доволі непроста справа навіть за відносно стабільного поліконфесійного середовища. В умовах перехідного суспільства, де ознакою конфесійної сфери є конфліктогенність і взаємна нетолерантність, справа діалогу значно ускладнюється. Діалоговий процес за таких обставин стає складним і суперечливим та важко передбачуваним у конкретних емпіричних ситуаціях.

Впродовж останніх років позиції церков у міжправославному конфлікті не зазнали помітних змін – продовжується практика унеможливлення їхнього діалогу, тривають суперечки щодо набуття автокефалії. Тут проявляється складність релігійного феномена, суперечливість його функцій, адже з одного боку, в рамках певного віросповідання, проходить інтеграція, об'єднання індивідів, з іншого – цей феномен виконує дезінтегруючу роль. Практика засвідчує, що сторони, індиферентно налаштовані одна до одної, після невдалого, перерваного або непродуктивного діалогу здатні змінювати терпеливе ставлення на полярно-негативне.

Висновки. Відтак закономірно, що країну транзитного періоду, таким чином і один із її регіонів – Рівненщину, вражають системні конфлікти. Причому з-поміж компонентів цієї системності релігійна постає специфічною формою вияву альтернативних інтересів різних суспільних груп. Детермінантами таких процесів виступають низка чинників, які продиктовані з однієї сторони радикальними суспільними трансформаціями, а з іншої – мають різний ступінь історичної задавленості.

Посеред вузлових проблем конфліктності міжправославного середовища Рівненщини є наявний конфлікт ідентичностей. Адже частина православних

регіону поділяє ідею особливої ролі російського православ'я для сучасного світу, інша – вважає за необхідне мати зв'язок із світовим православ'ям та християнством у цілому в автокефальному статусі. Така бінарність активізує ідеологічний конфлікт між прихильниками цих позицій.

Отже, способом оптимізації та врегулювання міжсуб'єктних взаємовідносин у межах цього релігійного протистояння постає діалог. Останній має бути не просто засобом досягнення порозуміння між суб'єктами, а, насамперед, метою соціокультурного буття.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття / В. Єленський. – Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504.

2. Здиорук С. И. Этнические и религиозные изменения православия на Украине / С. И. Здиорук // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведения Украины [Текст]: сборник. Часть 2: Религиоведения Украины конца XX – начала XXI в. /сост. И общ. Ред. Колодного А. Н., Филипович Л. А., Климова В. В., Шмидта В. В. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 460–468.

3. Климов В. В. Межконфессиональный диалог как составляющая культурно-цивилизационных отношений / В. В. Климов // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведения Украины [Текст]: сборник. Часть 2: Религиоведения Украины конца XX – начала XXI в. /сост. И общ. Ред. Колодного А. Н., Филипович Л. А., Климова В. В., Шмидта В. В. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 313–324.

4. Політичні проблеми сучасної України: аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 600 с.

5. Чорноморець Ю. Сучасні проблеми з релігійною ідентичністю: трагедія православ'я [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець – Режим доступу: <http://bogoslavclub.org.ua/> (дата звернення 20.10.2016) – Назва з екрана.

6. Филипович Л. О. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу / Л. О. Филипович // Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах. Книга I: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Українське релігієзнавство. – К., 2010. – № 56. – С. 153–164.

7. Яроцький П. Л. Кордони країн і кордони релігій / П. Яроцький // Релігія – світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с. – С. 8–34.

REFERENCES:

1. Yelenskyi V. Velyke povernennia: relihiia u hlobalnii politytsi ta mizhnarodnykh vidnosynakh kintsia KhKh – pochatku KhKhI stolittia [Big return: religion in global politics and international relations in the late XX – early XXI century]. – Lviv : Vydavnytstvo Ukrainkoho katolytskoho universytetu, 2013. – 504.

2. Zdioruk S. I. Etnicheskie i religioznye izmeneniya pravoslaviya na Ukraine [Ethnic and religious changes of Orthodoxy in Ukraine] // Voprosy religii i renligiovedeniya. Vyp. VI: Antologiya otechestvennogo religiovedeniya: Religiovedeniya Ukrainy [Tekst]: sbornik. Chast' 2: Religiovedeniya Ukrainy kontsa KhKh – nachala KhKhI v. /sost. I obshch. Red. Kolodnogo A. N., Filipovich L. A., Klimova V. V., Shmidta V. V. – M. : ID «MediaProm», 2010. – S. 460–468.

3. Klimov V. V. Mezkhkonnessional'nyy dialog kak sostavlyayushchaya kul'turno-tsivilizatsionnykh otnosheniy [Interfaith dialogue as part of cultural and civilizational relations] // Voprosy religii i renligiovedeniya. Vyp. VI: Antologiya otechestvennogo religiovedeniya: Religiovedeniya Ukrainy [Tekst]: sbornik. Chast' 2: Religiovedeniya Ukrainy kontsa KhKh – nachala KhKhI v. /sost. I obshch. Red. Kolodnogo A. N., Filipovich L. A., Klimova V. V., Shmidta V. V. – M. : ID «MediaProm», 2010. – S. 313–324.

4. Politychni problemy suchasnoi Ukrainy: analitychni dopovidi Instytutu politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy [Political problems of modern Ukraine: analytical report of the Institute of Political and Ethnic Studies. Ivan Kuras National Academy of Sciences of Ukraine]. – K. : IPiEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy, 2012. – 600 s.

5. Chornomorets Yu. Suchasni problemy z relihiinoiu identychnistiu: trahediia pravoslavia [Electronic resource] [Modern problems of religious identity: the tragedy of Orthodoxy] – Access mode: <http://bogoslav-club.org.ua/>

6. Fylypovych L. O. Mizhnarodnyi dosvid mizhrelihiinoho dialohu [International experience of interreligious dialogue] // Relihiia-Svit-Ukraina. Kolektyvna monohrafiia v 3-kh knykhakh. Knyha I: Relihiia u sviti kulturno-tsyvilizatsiinoho dialohu // Ukrainske relihiieznavstvo. – K., 2010. – # 56. – S. 153–164.

7. Yarotskyi P. L. Kordony krain i kordony relihii [Borders and boundaries of religions] // Relihiia – svit – Ukraina. Kolektyvna monohrafiia v 3-kh knykhakh za naukovoio redaktsiieiu profesoriv A. Kolodnoho i L. Fylypovych. Knyha III: Relihiini protsesy v perspektyvi yikh vyjaviiv // Ukrainske relihiieznavstvo. – K., 2012. – # 61. – 550 s. – S. 8–34.

Бульга И. И., кандидат философских наук, доцент, кафедра философии Ровенского государственного гуманитарного университета (Ровно, Украина), E-mail: irina@mail.rv.ua

Межправославные отношения на Ровенщине в контексте вызовов современности.

Аннотация. Современные межправославные отношения в Волынском регионе (Волынская, Ровенская, север Тернопольской области Украины) характеризуется разной степенью напряженности. Особой в этом контексте есть Ровенская область, где с обретением независимости Украины такие конфликты приобрели особую специфику.

Анализируя межправославные отношения, выясняются причины их возникновения. Особое внимание автором концентрируется вокруг узловых проблем этого конфликта, в частности конфликте идентичностей.

Автор отмечает, что наиболее эффективным средством решения конфликтных вопросов в православной среде должен стать диалог (как не дебаты, не споры, не отрицание, не убеждения в чужой неправоте). Реалии православной жизни современной Ровенской области показывают сложность и противоречивость этого процесса.

Ключевые слова: диалог, межправославные отношения, конфликт, Ровенская область.

Bulyga I., PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor of the department of philosophy, Rivne State University of Humanities (Rivne, Ukraine), E-mail: irina@mail.rv.ua

Inter-Orthodox relations in the Rivne region in the context of the challenges of modernity.

Abstract. Modern inter-Orthodox relations in Volhynia (Volyn, Rivne, the north of Ternopil regions of Ukraine) are characterized by varying degrees of intensity. Rivne region is particular in this context, because here such conflicts have got their own specificity with gaining the independence of Ukraine.

Analysing the inter-Orthodox relations, we investigate their causes. Special attention is focused on the key problems of the conflict. Among them the available in Ukrainian Orthodoxy conflict of identities is distinguished. One part of the Ukrainian Orthodox Church shares the idea of the special role of the Russian Orthodox Church to the modern world; another part considers it necessary to have relationships with the world Christianity in general and Orthodoxy in autocephalous status in particular. Important in author's opinion is the fact that in everyday consciousness of ordinary inhabitants of Volhynia important are the stereotypes that canonical is only that Orthodoxy which is in Eucharist unity with the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate.

Then in the modern Ukrainian society two models of Orthodox institutional system are rooted. This activates the binary ideological conflict between them. The author emphasizes that the most effective mean of resolving of the conflict issues in inter-Orthodox environment should be a dialogue (as no debate, no denial, and no belief in someone's wrong). The realities of Orthodox life of the modern Rivne region show the complexity and contradictions of this process.

Keywords: dialogue, inter-Orthodox relations, conflict, Rivne region.

Высоцкая О. Е.,

доктор философских наук, доцент,
декан факультета открытого образования и стажировки,
профессор кафедры философии образования,
Днепропетровский областной институт
последипломного педагогического образования
(Днепр, Украина), E-mail: vysolga@gmail.com

СРЕДСТВА И ФОРМЫ КОММУНИКАЦИИ КАК СПОСОБЫ САМООПИСАНИЯ ОБЩЕСТВА

***Аннотация.** Научная новизна работы состоит в раскрытии эволюции средств и форм коммуникации как способов самоописания общества от архаического состояния до пост-модерного. Определена тесная взаимосвязь между изобретением новых форм и средств коммуникации, а также системных преобразований общества. Различные способы самоописания общества отображают парадигмальные формы коммуникации, а также коммуникативные средства социального пространства. Выявлен нелинейный характер эволюции форм и средств коммуникации как постоянного приумножения интерактивного опыта человечества. Обозначены основные тенденции и закономерности этого процесса.*

***Ключевые слова:** коммуникация, общество, средства коммуникации, формы коммуникации, способы самоописания общества, развитие, эволюция.*

Главной особенностью исследования коммуникации как социокультурного феномена являются те господствующие тенденции, которые определяют характер духовных поисков человека в осмыслении своего места в мире, а также социальной реальности. В этом смысле понятие коммуникации выступает важным способом самоописания общества. Одновременно развитие идей о характере коммуникации всегда находится в прямой корреляции с овладением новыми средствами её передачи. Современное общество ретранслирует себя как общество масмедиа, цифровое или информационное общество, показывая тем самым, что основой структур коммуникации являются электронные мультимедийные средства, которые полностью меняют как мировосприятие человека, так и способы функционирования социума.

Осмыслению коммуникации с точки зрения общих социокультурных процессов модернизации и рационализации посвящены труды Т.-А. Адорно, К.-О. Апеля, М. Вебера, Ю. Хабермаса, М. Хоркхаймера, Э. Дюркгейма, Н. Лумана, Т. Парсонса, М. Маклюэна, П. П. Гайденко, В. С. Швырёва, В. В. Кизимы, С. Б. Крымского, В. С. Лукьянца, Т. В. Лютого, В. В. Ляха, В. С. Пазенка, М. В. Поповича, В. И. Пронякина. Критический анализ коммуникативных практик в контексте раскрытия постмодерного состояния общества осуществлён Р. Бартом, З. Бауманом, Ж. Бодрийяром, Дж. Ватимо, В. Вельшем, Г. Дебором, Ф. Джеймисоном, Ж. Делезом, Ф. Гваттари, С. Жижеком, Ж. Липовецки, Ф. Лиотаром, П. Козловски, С. Фишем, М. Фуко, У. Эко, Н. С. Автономовой, И. П. Ильиным, В. П. Ивановым, Н. Б. Маньковской, С. О. Кошарным, С. В. Куцепал, В. Б. О कोरोковым, С. В. Пролеевым, О. Е. Гомилко и многими другими. Рассмотрение коммуникации с точки зрения современных глобализационных процессов проводилось З. Бауманом, З. Бжезинским, У. Беком, Д. Беллом, Е. Гидденсом, М. Кастельсом, Э. Тоффлером, А. Туреном, Ф. Уэбстером, В. Л. Иноземцевым, А. С. Панариным, Б. В. Поповым, В. Б. Фадеевым, Г. Г. Почепцовым.

Особое внимание раскрытию коммуникации с точки зрения формирования способов самоописания общества уделял в своих работах М. Маклюэн, который считал средства коммуникации способами расширения человеческих возможностей [11]. Именно М. Маклюэну принадлежит известная концепция коммуникации, со-

гласно которой все революционные сдвиги в развитии общества, культуры, сознания детерминированы техническими средствами связи [11; 12]. При этом эволюция общества и культуры осуществляется в процессе перехода от аудиального (в первобытных культурах) к визуальному миропониманию (с изобретением и распространением грамотности) и к сложной «тактильной» форме мировосприятия с появлением таких средств коммуникации как кино, телевидение [12], Интернет.

Н. Луманом были подхвачены и развиты идеи М. Маклюэна. Согласно его теории любая социальная система является сетью потоков коммуникаций. В процессе усложнения коммуникативных сетей происходит дифференциация социальных систем, т.е. их эволюционирование. В современных условиях появление новых обособленных социальных институтов потребовало создание «более широких, более комплексных и дифференцированных общественных систем, которые для предотвращения дальнейшей дифференциации формируют предельно генерализованные и одновременно специализированные средства коммуникации» [8, с. 9]. Н. также принадлежит идея самоописания общества как способа его самоидентификации [9; 10]. Отталкиваясь от последних двух подходов к анализу коммуникации, попытаемся определить характер изменения форм коммуникации с точки зрения эволюции процессов самоидентификации общества, причин и следствий построения той или иной системы координат социального пространства.

Цель статьи – раскрытие эволюции форм коммуникации как способов самоописания общества.

Можно согласиться с тем, что изобретение новых форм и средств коммуникации влияет на характер самоописания общества, то есть приводит к изменениям парадигм мышления и социального пространства. С другой стороны, подобные процессы являются результатом системных преобразований самого общества, создания определенных коммуникативных потребностей. То есть существует взаимообусловленность и взаимовлияние коммуникативных процессов и социального развития.

Средства и формы коммуникации – это не просто репрезентации «реальности» под тем или иным углом зрения, а процедуры создания альтернативных «реальностей», которые имеют собственную логику построения и конфигурации. Всю историю развития человечества можно рассматривать как эволюцию форм и средств коммуникации, которые не сменяют друг друга, а постоянно приумножают интерактивный опыт человечества. То есть эволюция форм и средств коммуникации имеет нелинейный характер. Например, письмо – это не эволюционная форма устного слова, а принципиально новый способ коммуникации, печатный текст – не разновидность письма, а новая форма знаково-символической реальности. Такой гипертекстовый способ коммуникации как кино не является продолжением фотографического изображения, а имеет свои собственные внутренние обусловленные принципы передачи и создания виртуальной реальности как способа расширения человеческой субъективности. Такая же закономерность характерна для телевидения и сетевой коммуникации, которые имеют качественно новые характеристики и не являются прямым продолжением друг друга.

Важной особенностью тех или иных средств и форм коммуникации является то, что они обращены не столько к эмпирической действительности, сколько к другим формам или средствам коммуникации. Формы коммуникации на уровне социальной среды характеризуют определенные парадигмы мышления, а на уровне семиотического пространства – способы языкового (знаково-символического) выражения коммуникации. На уровне коммуникативных практик следует говорить о влиянии на сознание человека средств массовой коммуникации, появление и распространение которых связано с характером научно-технического прогресса и социально-экономическими, политическими, культурными запросами, которые возникают в обществе. Однако сам научно-технический прогресс находится в пря-

мой корреляции с той парадигмальной формой коммуникации, которая собственно и задаёт его направление и параметры. Такая соотносимость между формами коммуникации и тем, как именно будет использовано определенное техническое средство, была осмыслена уже в пределах веберовской «понимающей» социологии, развита П. Бергером и Т. Лукманом в идее «конструирования реальности», воссоздана в лумановской концепции формы и медиума коммуникации, теории символического обмена Ж. Бодрийяра, концепции граматологии Ж. Деррида и т.д.

Причиной пересмотра значения той или иной парадигмальной формы коммуникации является то, что в силу ограниченности средств репрезентации, создания и описания «действительности», каждая форма коммуникации провоцирует иллюзию единственности свойственной ей интерпретации «реальности». Результатом этого является своеобразная метанарративность, тотальность установок определенной парадигмальной формы коммуникации как способа самоописания того или иного состояния общества. Сегодня достаточно устоявшейся стала классификация домодерного, модерного и постмодерного состояний общества западного типа. При всей её условности такое разделение демонстрирует конкретные способы самоописания общества с точки зрения эволюции форм и средств массовой коммуникации.

Безусловно, сообщества, которые не имели письменности, могли определять коммуникацию только в пределах опыта нескольких поколений в форме непосредственного общения или мифологических сказаний. Именно поэтому основным способом самоописания, а также интерпретации дописьменных сообществ является мифологический дискурс. Коммуникация в архаических сообществах осмысливается на двух уровнях её протекания: как элемент профанного бытия, связанный с непосредственным речевым общением и взаимодействием членов закрытой родовой группы, а также как основа воспроизводства сакрального времени в различных ритуальных действиях и мифе, которые выступают основной формой организации общественной жизни. Вербальным выражением мифа как формы коммуникации является устное слово, которое, по мнению М. Маклюэна, «было первой технологией, благодаря которой человек смог выпустить из рук свою среду с тем, чтобы схватить её по-новому» [11, с. 68–69].

Дальнейшее усложнение социальных отношений, создание первых государственных образований выдвигают на первый план религиозное мировосприятие как интегрирующее начало традиционных обществ Древнего Востока, а также основание сакрального момента коммуникации с божеством. Коммуникативные способы самоописания общества в традиционной культуре связаны, с одной стороны, с морально-нормативными установками общественной жизни, которые концентрируются в традиции, а, с другой стороны, с экзистенциальными поисками человека в моментах преодоления самого акта коммуникации в процессе выхода в трансцендентальную плоскость религиозной веры.

Появление и распространение письменности стало важным условием сохранения опыта поколений во времени. Также этому способствовало и развитие технологий передвижения в пространстве (освоение колеса, построение дорог, развитие кораблестроительства, мореплавание). Постепенно происходит всё большая рационализация общественной жизни, особенно в полисных культурах Древней Греции, где важными становятся социально-политические аспекты коммуникации, которые рассматриваются в контексте общего блага и механизмов обеспечения гражданского права (начиная с «Идеального государства» Платона и «Политики» Аристотеля). В связи с этим всё большее распространение получает парадигма рациональной коммуникации, основанная на верховенстве законов разума и права.

Указанные процессы сопряжены с постепенной десакрализацией мифа как формы коммуникации. Чаще всего причиной демифологизации общественных отношений считается разрушение традиционной картины мира, что приводит

к созданию новых, более эффективно действующих систем коммуникации [1]. Рациональная форма коммуникации становится приемлемой в силу её универсалистского характера, поскольку она базируется на представлениях об общих нормах и ценностях, выходящие за пределы отдельных племенных предпочтений. Именно это позволило Э. Дюркгейму (а затем и Ю. Габермасу) отождествить рациональное с универсальным, определив эволюцию социальных отношений в направлении универсализации норм морали и права [3, с. 271]).

В древнегреческой традиции можно увидеть переход от мифологического к рационально обоснованному способу самоописания обществ на примере эволюции понятия Логоса, что во многом определил характер дальнейшего развития коммуникативных практик и социальных институций. Понятие Логоса, будучи сначала исключительно трансцендентальным определением космического начала (у Гераклита и Анаксагора), постепенно переносится из конкретного контекста в поле абстракций (у Платона и Аристотеля), благодаря чему теряет свой первоначальный метафизический и эмоционально наполненный смысл. Священное приобретает черты универсального и тотального. Теперь его можно рационально понять и описать, поскольку Логос осмысливается как закон или принцип, который подлежит вербализации (как Слово) и письменному определению (как Писание) [9, с. 180]). В публичной сфере вербальная составляющая становится главным фактором достижения согласия.

Гражданское право отстаивать свое мнение в суде или на общем собрании заложило основу для создания сферы публичности как политической системы коммуникации древнегреческого полиса. Со сферой публичности связано также новое понимание роли гражданина в решении любых вопросов. Гражданин получает право волеизъявления в процессе публичной коммуникации. Основой социального бытия человека в таких условиях оказывается его политико-правовая свобода.

Одновременно, как отмечает Ю. Хабермас (и о чём можно судить по работам Аристотеля), в древнегреческом полисе публичная сфера как основа права и рациональной коммуникации свободных граждан отграничена от частной сферы, существующей не по свободному волеизъявлению, а подчиняющаяся принципам традиции, основанной на жёсткой социальной иерархии [2, с. 46]. Эту противоречивость Ф. Ницше определил как дуализм дионисийского и аполлонического начал древнегреческой культуры [13]. М. Маклюэн причиной рационализации общественных отношений древнегреческой культуры считал фонетическое письмо, структурирующее характер мышления античного человека [12]. М. Фуко видел причины этого в особенностях реализации принципов власти, что приобрело наибольшее раскрытие в афинской демократии [14].

Не отвергая эти концепции, подчеркнем, что рационализация в древнегреческих полисных культурах имела мозаичный, не всеобъемлющий характер, то есть была напрямую связана со степенью овладения новыми средствами коммуникации (например, такими, как письмо, так как универсализм права достигался в глазах граждан именно благодаря последнему), а также господствующими формами социальной организации (демократия обуславливала политическое объединение лишь свободных граждан мужского пола) и общественной интеграции (консенсуса на основе выполнения гражданских обязательств).

Такая же мозаичность характерна и для эпохи Средневековья, когда лишь церковнослужители оказываются носителями высшего Закона (как законодатели и носители письма), а главным символическим способом самоописания общества становится Книга, священные тексты Библии как олицетворение основ мироустройства.

Постепенно можно наблюдать трансформацию способов самоописания общества, во многом связанную с распространением письменности (что получило особенное ускорение с изобретением печати). Модерн как новая культурная ситуация

формируется путём тотального отрицания и разрушения многих элементов традиционной культуры, что связано с общей ориентацией на новизну как приобретение нового коммуникативного опыта. Если традиция апеллирует к сакральному прошлому, то модерная идеология ориентирована на прогресс, центрируясь на идее рационализации отношений на основе права и эмансипации человека через расширение индивидуальной свободы. Уже в трудах одного из первых идеологов Модерна Ф.Бекона идея нового провозглашается основой борьбы с устаревшими догматами схоластики Средневековья (т.е. установками традиции).

Если в Средневековье и в эпоху Возрождения новое знание было связано с переинтерпретацией «священных текстов» или переоткрытием античных авторов, то Новое время порождает парадигму знания, ориентированного на принцип прогресса знаний и опыта. Новое начинает пониматься как стремление к изменениям, истина – как открытие нового, т.е. того, чего не было раньше (в отличие от мифологических представлений о «золотом веке» прошлого или теории «припоминания» Платона, где истина ассоциируется с совершенством «эйдетического» знания, которое никогда не будет свойственно деградированному миру).

Идея бесконечного прогресса разума и познания как движение в лучшую жизнь с социальной и моральной точки зрения становится идеологической основой Просвещения, в проектах которого рациональная форма коммуникации определяется как единственно приемлемый, истинный и поэтому общепризнанный (легитимный) способ социальных взаимоотношений. Как пишет по этому поводу Ю. Хабермас, «теперь современным считается то, что спонтанно способствует объективному выражению спонтанно обновляющейся актуальности духа времени» [15, с. 8].

Несмотря на определенные контррационалистические тенденции, наблюдаемые в течение всей истории западноевропейской культуры (например, в феномене романтизма), в целом можно согласиться с большинством исследователей (М. Вебером, Э. Дюркгеймом, Ю. Хабермас, Н. Луманом), доказавшим, что эволюция от магико-мифологических представлений к рационально-рефлексивным происходит как процесс дальнейшей индивидуализации сознания и универсализации общественных отношений. Если в архаическом сообществе ритуал и традиция путем жесткой фиксации социальных ролей полностью контролировали характер индивидуального поведения, то в рационализированных культурах, наоборот, благодаря дискурсивной ревизии традиции появляется возможность создавать индивидуальные, относительно независимые от общественных ролей жизненные проекты, которые мотивированы универсально значимыми моральными принципами и идеалами. Расширение локальных границ языковых сообществ путём отказа от довлеющей роли традиции и секуляризации религии приводит к установлению ситуаций формальной солидарности людей на основе их общего признания правового контекста отношений [16, с. 287].

На социальном уровне рациональная модель коммуникации реализуется в идее общественного договора, обусловленной новыми капиталистическими отношениями, где основной приоритет принадлежал рынку, актуализирующему проблему индивидуальной свободы как свободы выбора (в смысле свободной предпринимательской деятельности). Главное значение приобретает понятие выгоды, т.е. рационализированной мотивации действия. Основой модели рациональной коммуникации становится договор, понимаемый как выгодная сделка для всех участников коммуникации. Договор выступает морально-этическим, правовым и экономическим фактором коммуникации. Выгода в подобном договоре является условием заинтересованности сторон в сохранении коммуникации.

Достижение общественного согласия становится возможным благодаря признанию свободной воли каждого из коммуникаторов, поскольку последняя предполагает наличие ответственности за принятые условия договора, возможность

контроля за своими действиями и решениями. Отсюда следует важный вывод, который становится основой всех гуманистических движений Нового времени: только свободный человек может иметь ответственность. Другим условием эффективного общественного договора является равенство коммуникаторов в процессе их взаимодействия. Собственность с точки зрения капиталистических отношений рассматривается как внешнее проявление свободы. Так, Дж. Локком собственность определена как неотъемлемая личностная характеристика человека, на которую никто, кроме него самого, не имеет права [7, с. 278].

Наиболее распространенной моделью взаимоотношений граждан становится конвенциональная модель как тотальная коммуникация народа на принципах совместного бытия. Концепт гражданского общества Модерна в отличие от понятия полисного гражданства древних греков предполагает переход от политической свободы граждан к экономико-правовой свободе рыночных отношений. Дж. Локк, а позже и И. Кант, видят в праве приобретение и расширение индивидуальной свободы за счет установления регламентированных правил коммуникации. Все действия, выходящие за пределы конвенции, расцениваются акторами коммуникации как противозаконные. Главным условием достижения общего согласия становится не только распространение индивидуальной свободы через получение законодательно закрепленных прав, но и её ограничение ради общих целей. Индивидуум, который даёт согласие на совместное бытие, берет на себя обязательство подчиняться решению большинства и считать его конечным. Если же актер отказывается от определенных решений или нарушает общие правила коммуникации, договор между ним и государством теряет силу [7, с. 316–317]. Такая позиция становится основанием для последующего рассмотрения современной культуры как определенной формы тотальной зависимости индивидов от института государственной власти и их внутренней несвободы, что позднее получает развитие в концепциях фрейдизма, экзистенциализма и постмодернизма.

Одновременно, как показывает, например, М. Вебер, переход от общинного коллективизма традиционного сообщества к индивидуализму капиталистического общества знаменует переход от «несвободы» родовых отношений к «свободе» социального выбора. Её составляющими являются свободомыслие и свободное предпринимательство, наиболее ярко раскрытое в протестантизме с его «непомерным моральным кодексом» [1, с. 97].

Рационализация западного общества сопряжена также с его индустриализацией, а также автономизацией сфер социального. Как отмечает по этому поводу П. Козловски, капитализм стал процессом автономизации хозяйства или «высвобождения экономических отношений от социальных и культурных норм в пользу большего подчинения экономики собственным законам, большего влияния экономических закономерностей на распределение благ и социальную структуру и большей ориентации статусной системы, общественного признания и социального расслоения на экономические достижения, которые оцениваются с помощью рыночных критериев» [5, с. 19]. Эта тенденция в дальнейшем станет главной причиной господства потребительских и индивидуалистических ценностей в культуре Постмодерна, что подтверждает понимание последней как эволюционной составляющей культуры Модерна.

Одновременно, уже начиная с процессов, связанных с крахом идеологии Просвещения можно видеть трансформацию рациональной формы коммуникации как способа самоописания современного общества. Происходит рефлексивное переосмысление рационалистической традиции на основе её критики и переинтерпретации. Попытки перенести телеологические принципы рационального способа коммуникации на все сферы социальной действительности привело к гипертрофии этой формы самоописания общества. Уже в конце XIX века возникают противоречия, которые приводят к последовательной деградации и саморазрушению

парадигмы рациональной коммуникации. М. Хайдегер ярко охарактеризовал эту тенденцию как наращиваемый конфликт между «поставом» как техническим аспектом функционирования общества и бытием как центром действительного существования человека [17, с. 58].

В XX веке в рамках различных антисциентистских течений произошла своеобразная десакрализация рациональной формы коммуникации, сведение её к тоталитарной составляющей власти и отождествление рационального действия с инструментальным. Критика технической рациональности свойственна уже работам А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, развивается М. Хайдеггером, особое звучание приобретает в творчестве представителей Франкфуртской школы, а также в постмодернизме.

В целом, парадигма рациональной коммуникации в контексте постметафизического мышления подлежит деструкции и переинтерпретации путём придания понятию рациональности нового содержания и определения его методологических границ. Прежде всего, речь идёт об отказе от метанараций как тотальной рационализации бытия, что означает также отказ от любых авторитетов, кумиров и канонов (начиная с проекта «переоценки всех ценностей» Ф. Ницше). Классический образ «Я» как определенной самосознательной целостности «рассыпается» в контексте «ризомного» мировоззрения. Сосредоточенность на «глубинах» бытия, характеризующую «классическую» рациональность, заменяется постмодернистской заинтересованностью «поверхностью» человеческого опыта, «провокациями» многовариантного понимания текста, негативным отношением к однозначным интерпретациям.

Ключевым способом самоописания постмодерного общества становится образ ризомы (в искусстве – коллажа, позднее – гипертекста и гиперреальности, «сети») как предельной индивидуализации множества совокупных позиций, отношений, коммуникации. А довлеющей формой коммуникации – пострациональная коммуникация (по аналогии с распространённым определением современного состояния общества как постмодерного), которая раскрывается в многомерных пространствах кино, телевидения, сетевой коммуникации. Ж.-Ф. Лиотар, описывая культуру Модерна как культуру метанараций, т.е. определенных господствующих установок, задающих легитимацию только одного типа рациональности, противопоставил ей «постмодернистскую ситуацию», в которой задан дискурсивный плюрализм и вариабельность рациональностей, проявляющих себя в различных «языковых играх» [6, с. 46]. Такие «языковые игры» в рамках пострациональной коммуникации характеризуются полиморфностью, нелинейностью и контекстуальностью.

В XXI веке появляется всё больше явлений, указывающих на постепенную гипертрофию способов самоописания общества в терминах пострациональности. Особенно это ярко видно на примере появления и развития такого направления как цифромодернизм или пост-постмодернизм, в котором ирония как ключевая характеристика постмодернистского мировоззрения утеряна. Цифромодернизм сосредотачивается на способе самоописания общества на основе кибернетического универсума. В самом обществе также можно наблюдать подобные тенденции, которые связаны с развитием электронных средств массовой информации и коммуникации, в результате чего происходит становление так называемой «культуры реальной виртуальности» [4, с. 314], то есть культуры, в которой виртуальность является основой конструирования «реальности» для субъектов. Интеграция различных средств коммуникации в интерактивные информационные сети формирует своеобразный метаязык, объединяющий в себе письменные, устные и аудиовизуальные средства передачи информации и коммуникации, которые «смешиваются в одном и том же гипертексте, постоянно реорганизуемом и доступном в любое время и откуда угодно, в зависимости от интересов отправителей и

склонностей получателей» [4, с. 504].

Основным образом самоописания общества постмодерна XXI столетия является «сеть» как наиболее ёмкое определение его организации. Как указывает М. Кастельс, один из авторов концепции «сетевого общества», «оно создано сетями производства, власти и опыта, которые образуют культуру виртуальности в глобальных потоках, пересекающих время и пространство... Не все социальные измерения и институты следуют логике сетевого общества, подобно тому, как индустриальные общества в течение долгого времени включали многочисленные прединдустриальные формы человеческого существования. Но все общества информационной эпохи действительно пронизаны – с различной интенсивностью – повсеместной логикой сетевого общества, чья динамичная экспансия постепенно поглощает и подчиняет предсуществовавшие социальные формы» [4, с. 505].

Пострациональная форма коммуникации раскрывает логику общества «сетевых структур» как «системы, в которой сама реальность (т. е. материальное/символическое существование людей) полностью погружена в установку виртуальных образов, в мир творимых убеждений, в котором символы суть не просто метафоры, но заключают в себе актуальный опыт» [4, с. 503].

Основные идеи постмодернизма как идеологии освобождения от метанарраций были усвоены культурой Постмодерна как диктат плюральности и крайней индивидуализации отношений, персонализации потребления, размывания понятия нормы в пространстве морального дискурса. Результатом этого стала описанная ещё Ж. Бодрийаром «диффузия ценностей» и господство общества потребления в его симулятивных практиках. В рамках пострациональной коммуникации сетевых средств коммуникации можно наблюдать её возвратность, когда конец события определяется тем контекстом, что привносится массмедиа. Примером этого являются различные «виртуальные войны», изменяющие существующие в реальном времени-пространстве события, то есть влияющие на характер их протекания. Само общение в постмодернистской культуре символизируется и виртуализируется. Описанный характер коммуникативных отношений изменяет контекст социальных практик. На смену модерному индивидуализму приходит сетевой коллективизм (который одновременно имеет все черты крайнего, «нарциссического» индивидуализма), когда соединение обусловлено конкретным контекстом и поэтому характеризуется непостоянством, кратковременностью и смысловой стремительностью.

Такой способ конструирования «реальностей» как самоописания обществ XXI столетия с помощью пострациональной формы коммуникации имеет как положительные, так и отрицательные воздействия на характер социальных практик. С одной стороны, сетевые коммуникации создают пространство гибкого и динамичного взаимодействия, лишённого иерархичности архаических и традиционных культур, а также функционализма современной культуры. Новые способы коммуникации не только преодолевают границы пространства-времени, но и ослабляют культурные, статусные, половые, возрастные и иные барьеры. С другой стороны, это приводит к существенной релятивизации ценностей, всеобщему недоверию к проявлениям ценностного универсализма, отказу от претензий на истинность любого знания, то есть ослаблению всех достижений современной западной культуры. Как результат – «откат» основных идеологем в сторону нового мистицизма, религиозного фанатизма, проявлений радикализма (что особенно ярко прослеживается в нарастающих «волнах» исламизации Европы, «правом повороте» и расширении евроскептицизма, сопровождающегося вспышками агрессивного национализма в отдельных странах).

Выводы. Эволюция коммуникативных форм самоописания общества представляет собой постепенное «нанизывание» на «тело» социального «естественного жизненного мира» человека как биологического существа, «индивидуально-ком-

муникативного мира» личности как самосознающего и говорящего существа, «социально-нормативного мира» человека как социального существа и, наконец, «символического виртуального мира» в объективации воображаемого человека как творческого существа. В ходе эволюции форм и средств коммуникации происходит постоянное рефлексивное переосмысление предыдущих коммуникативных практик с помощью их критики, делегитимации и деконструкции. Если основным способом самоописания, а также интерпретации дописанных сообществ является миф как форма коммуникации, то появление и распространение письменности, развитие технологий передвижения в пространстве приводит к постепенной универсализации способов самоописания общества в рациональных формах коммуникации, десакрализации и вытеснению в частную сферу жизни человека мифологической парадигмы коммуникации. В свою очередь, с крахом идеологии Просвещения происходит рефлексивное переосмысление парадигмы рациональной коммуникации на основе её деконструкции и переинтерпретации. Ключевым способом самоописания постмодерного общества становится пострациональная коммуникация как предельная индивидуализация множества совокупных позиций и отношений в многомерных пространствах кино, телевидения, сетевой коммуникации, которые переносятся на характер организации социума.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер; пер. с нем.; сост., общ. ред. и послеслов. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко // Вебер М. Избранные произведения – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–344.
2. Габермас Ю. Структури перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство / Ю. Габермас; пер. з нім. А. Нишко – Львів: Літопис, 2000. – 317 с.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм; пер. с фр. // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1990. – С. 3–390.
4. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; пер. с англ. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
5. Козловски П. Этика капитализма (с комментарием Дж. Бьюкенена). Эволюция и общество: критика социобиологии / П. Козловски; пер. с нем. М. И. Грецкого. – СПб., 1996. – 158 с.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: «Институт экспериментальной социологии», СПб.: Изд-во «Алетейя», 1998. – 160 с.
7. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк; пер. с англ. и лат. // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. – М.: Мысль, 1988. – Т.3. – 668 с.
8. Луман Н. Власть / Н. Луман; пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
9. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман; пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. – М.: Издательство «Логос», 2005. – 280 с.
10. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман; пер. с нем. А. Антоновского. – М.: Издательство «Логос». 2004. – 232 с.
11. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / М. Маклюэн; пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова. – М.: Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
12. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. / М. Маклюэн; пер. с англ. А.Юдина. – К.: Ника – Центр, 2003. – 432 с.
13. Ницше Ф. Рождение трагедии или эллинизм и пессимизм / Ф. Ницше; пер. с нем.; сост., подг. тек., общ. ред., избр. перев. и примеч. Р. В. Грищенкова // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. – СПб.: Изд-во «Кристалл», 1998. – Т. 1. – С. 7–116.
14. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко; пер. с франц. С. Ч. Офертаса; под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. – М.: Праксис, 2002. – 384 с.
15. Хабермас Ю. Модерн – незавершённый проект / Ю. Хабермас; пер. с нем. Б. М. Скуратова; сост. А. В. Денежкина // Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – С. 7–31.

16. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; пер. с нем. под. ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2000. – 377 с.

17. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер; пер. с нем. // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 45–66.

REFERENCES:

1. Veber M. Protestanskaya etika i dukh kapitalizma [Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism] // Veber M. Izbrannye proizvedeniya – M.: Progress, 1990. – S. 44–344.

2. Habermas Yu. Struktury peretvorennia u sferi vidkrytosti: doslidzhennia katehorii hromadianske suspilstvo [Structures conversion to openness: the study of the civil society category] – Lviv: Litopys, 2000. – 317 s.

3. Dyurkgeym E. O razdelenii obshchestvennogo truda [On the division of social labor] // Dyurkgeym E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii. – M. : Nauka, 1990. – S. 3–390.

4. Kastel's M. Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura [The Information Age: Economy, Society and Culture]. – M.: GU VShE, 2000. – 608 s.

5. Kozlovski P. Etika kapitalizma (s kommentariem Dzh. B'yukenena). Evolyutsiya i obshchestvo: kritika sotsiobiologii [The ethics of capitalism (with comment J. Buchanan). Evolution and Society: criticism of sociobiology]. – SPb., 1996. – 158 s.

6. Liotar Zh.-F. Sostoyanie postmoderna [Postmodern Condition]. – M.: «Institut eksperimental'noy sotsiologii», SPb : Izd-vo «Aleteyya», 1998. – 160 s.

7. Lokk Dzh. Dva traktata o pravlenii [Two Treatises of Government] // Lokk Dzh. Sochineniya: V 3 t. – M. : Mysl', 1988. – T.3. – 668 s.

8. Luman N. Vlast' [Power]. – M.: Praksis, 2001. – 256 s.

9. Luman N. Media kommunikatsii [Media Communications]. – M: Izdatel'stvo «Logos», 2005. – 280 s.

10. Luman N. Obshchestvo kak sotsial'naya sistema [Society as a social system]. – M: Izdatel'stvo «Logos». 2004. – 232 s.

11. Maklyuen M. Ponimanie Media: Vneshnie rasshireniya cheloveka [Understanding Media: External expansion of human]. – M.; Zhukovskiy: «KANON-press-Ts», «Kuchkovo pole», 2003. – 464 s.

12. MakLyuen M. Galaktika Gutenberga: sotvorenie cheloveka pechatnoy kul'tury. [Gutenberg Galaxy: the creation of man print culture]. – K. : Nika – Tsentr, 2003. – 432 s.

13. Nitsshe F. Rozhdenie tragedii ili ellinizm i pessimizm [Birth of Tragedy or Hellenism and pessimism] // Nitsshe F. Sochineniya v 2-kh t. – SPb : Izd-vo «Kristall», 1998. – T. 1. – S. 7–116.

14. Fuko M. Intel'ektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu [Intellectuals and power: Selected Political articles, speeches and interviews]. – M. : Praksis, 2002. – 384 s.

15. Khabermas Yu. Modern – nezavershennyi proekt [Modern – unfinished project] // Khabermas Yu. Politicheskie raboty. – M.: Praksis, 2005. – S. 7–31.

16. Khabermas Yu. Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deystvie [Moral consciousness and communicative action]. – SPb. : Nauka, 2000. – 377 s.

17. Khaydegger M. Vopros o tekhnike [The question of technique] // Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade. – M.: Progress, 1986. – S. 45–66.

Висоцька О. Є., доктор філософських наук, доцент, декан факультету відкритої освіти та стажування, професор кафедри філософії освіти, Дніпропетровський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: vysolga@gmail.com

Засоби і форми комунікації як способи самоопису суспільства.

Анотація. Наукова новизна роботи полягає у розкритті еволюції засобів і форм комунікації як способів самоопису суспільства від архаїчного стану до постмодерного. Визначено цільний взаємозв'язок між винаходом нових форм і засобів комунікації, а також системних перетворень суспільства. Різні способи самоопису суспільства відображають парадигмальні форми комунікації, комунікативні засоби соціального простору. Виявлений нелінійний характер еволюції форм і засобів комунікації як постійного примноження інтерактивного досвіду людства. Окреслено основні тенденції і закономірності цього процесу.

Ключові слова: комунікація, суспільство, засоби комунікації, форми комунікації, способи самоописання суспільства, розвиток, еволюція.

Vysotska O., doctor of philosophical sciences, docent, dean of the faculty of open education and training, full professor of the department of philosophy of education, Dnipropetrovsk Regional Institute of Postgraduate Education (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: vysolga@gmail.com

Means and forms of communication as ways of the society self-description.

Abstract. The aim of the work is uncovering the evolution of means and forms of communication as ways of the society self-description. The aim of the work: uncovering the evolution of the means and forms of communication as ways of the society self-description. The methodology involves the use of paradigmatic approach for analyzing forms of communication as ways of the society self-description, and elements of the systematic approach by N. Luhmann for allocating forms and means of communication in pre-modern, modern and postmodern states of the Western type society, and evolution of the means of communication by McLuhan as well. Scientific novelty of work consists in revealing evolution of the means and forms of communication as ways of the society self-description from the archaic stage to the postmodern one. It is Identified that a close relationship between invention of new forms and means of communication and systemic transformation of society. Author states that different ways of the society self-description reflect the paradigmatic forms of communication, and communicative tools of social space. It is revealed nonlinear character of the evolution of forms and means of communication as a permanent enhancement of the interactive experience of mankind. It is Identified the main tendencies and regularities of that process.

The evolution of communicative forms of the society self-description is a gradual putting on the «body» of social «natural life world» of man as a biological being, and «individually-communicative world» of the personality as self-conscious beings and speaker, and «a socio-normative world» of man as a social being and, finally, the «virtual world» in the imaginary objectification of man as a creative being. In the course of evolution of forms and means of communication, there was a constant rethinking previous communication practices through their critics, delegitimization, and deconstruction. The main means of self-description and interpretation of pre-literate communities is a mythological consciousness. The emergence and spread of literacy, the development of technologies of movement in space leads to gradual universalizing ways of the society self-description in rational forms of communication, and desacralizing and displacing the mythological paradigm of communication into the private sphere of human life. In turn, with the collapse of the ideology of the Enlightenment reflexive rethinking of the paradigm of rational communication on the basis of its destruction and re-interpretation took place. The key way of self-describing postmodern society becomes postrational communication as the ultimate individualization of a variety of aggregate of positions and relations in multidimensional spaces of cinema, television, network communication that is transferred on the form of social structuration.

Key words: communication, society, means of communication, forms of communication, ways of self-description of society, development, evolution.

УДК 008:001.8

Григоришин С. В.,

кандидат философских наук, Украинский гуманитарный институт,
постдок кафедры археологии, истории Древнего мира и Средних Веков
Тюменского государственного университета
(Киев, Украина), E-mail: hryhors@ukr.net

**ЗНАЧЕНИЕ ТЕОРИИ ДИНАМИЧНЫХ КУЛЬТУР
ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕВОСТОЧНЫХ КАНОНИЧЕСКИХ КНИГ**

Аннотация. В статье исследовано место и роль теории динамических культур в пределах таких дисциплин, как социология, философия, археология и история. Было выяснено, что представители указанных наук активно движутся в сторону междисциплинарности. Замечено, что специалисты гуманитарных наук находятся в поиске универсального

метода. Хорошим примером такого метода была признана феноменология. Также было экспликовано проблему тождественности и отличия изучения, с помощью междисциплинарных методов, современности и древности, Востока и Запада. Автор делает вывод, что теория динамических культур может изучать и древности, и Восток, особенно в пределах анализа древних канонических книг.

Ключевые слова: культура, история, динамика, методология, философия, феноменология.

Постановка проблемы. Различение статичных и динамичных культур стало важным импульсом для развития современных междисциплинарных исследований. Однако если современные культуры изучают во времена их непосредственного существования, то уход вглубь истории драматично сужает возможность непосредственного наблюдения вплоть до полного ее исчезновения. Значит ли это, что история обязана изучать культуры Древнего мира и Средних веков исключительно в их статическом измерении? Или же существуют методы и подходы, позволяющие ученому без насилия и искажения фактов описывать историю в ее динамике?

Анализ научных исследований. Прежде чем ответить, укажем на далеко не полный ряд ученых, посвятивших время для решения этого вопроса. Классиком теории динамичной истории, впервые сформулировавшим проблему под указанным углом зрения, был русско-американский социолог Питирим Сорокин. Среди наших современников важно упомянуть археолога А. М. Илюшина, философов Ю. В. Попкова и В. Г. Костюка и историка А. Г. Еманова. Их взгляды будут подробно освещены в основной части статьи.

Аспекты проблемы, которые требуют дальнейшего изучения. Все указанные авторы изучали динамичные культуры с прицелом на их западные модели, исключив из сферы своего внимания мир Востока и его канонические тексты. В то же время опыт этих ученых в социологии, археологии, философии и медиевистике является важнейшей опорой для нашей работы. Особенно это касается уникальной в своем роде источниковедческой работы профессора А. М. Еманова, на которой основана наша концепция.

Цель и задачи статьи. Ключевой целью этой работы является точное определение места теории динамичных культур в исследовании древневосточных канонических текстов. Существует три задачи, которые позволят достигнуть искомой цели: 1) раскрыть взгляды вышеупомянутых ученых на теорию динамичных культур и найти их общие методические предпосылки; 2) соединить эти предпосылки с уже разработанной феноменологической методикой исследования и органично соединить их в одной непротиворечивой междисциплинарной позиции; 3) с точки зрения междисциплинарного исследования определить значение теории динамичных культур в исследовании древневосточных канонических книг.

Изложение основного материала. Итак, существуют ли методы и подходы, позволяющие ученому описывать историю в ее динамике? Предварительный ответ на этот вопрос подробно изложен в главном труде Питирима Сорокина «Социальная и культурная динамика» (1937–41). Классик социологической мысли ввел в научный оборот понятие «социокультурных флуктуаций», под которыми понимал «процессы, время от времени повторяющиеся в социальной и культурной жизни и в человеческой истории» [7, с. 80]. Исторические факты, в своей хронологической последовательности, представляют собою целостную структуру, которая постоянно пребывает в движении. Такое движение измеримо при условии, что исследователь имеет на руках классификацию типов культурной ментальности и методику экспликации этих типов в динамичных культурах. Главная особенность такого подхода заключается в том, что такие процессы (флуктуации) в обобщенном виде кристаллизуются в закономерность исторического развития каждой отдельной культуры. При этом совершенно не важно, идет речь о современных

или о древних культурах. Такая закономерность равномерно распространяется и в пространстве, и во времени. Сам Сорокин, с целью верификации своего подхода, в качестве иллюстративного материала использовал обширную западную историю от древности до современности. Так он пишет: «Теперь мы намерены обратиться к изучению социокультурных флуктуаций главным образом в греко-римской и западной культурах, сконцентрировавшись на периоде приблизительно с 600 г. до н.э. до нашего времени. Эти культуры выбраны потому, что они известны нам лучше, чем другие: после них остались более полные и более точные свидетельства, чем, может быть, после любой другой культуры. Период длительностью примерно в 2500 лет взят потому, что долгосрочные флуктуации нельзя должным образом изучить на более коротком промежутке времени, особенно более глубокие «волны» истории» [7, с. 93]. Итак, западная цивилизация во всех ее модификациях, становится основным материалом для верификации теории динамичных культур. Во всем огромном труде П. Сорокина меньше десяти страниц посвящено анализу культур Древнего Востока, что не могло не отразиться на полноте и масштабности выводов. В предисловии к упомянутой книге ученый так обосновывает малое внимание к древним и современным культурам Востока: «Все мы знаем, что приблизительно до XIV в. творческое лидерство человечества принадлежало народам и национальностям Азии и Африки. В то время, когда наши предки на Западе еще вели самый примитивный образ жизни и владели такой же примитивной культурой, великие цивилизации Азии и Африки – египетская, вавилонская, иранская, шумерская, хеттская, индийская, китайская средиземноморская (крито-микенская, греко-римская, арабская) и другие – возникли, развивались и в течение тысячелетий неоднократно переживали периоды расцвета и упадка. Западные, евро-американские народы были последними, кому досталось творческое лидерство человечества. Они несут этот факел только последние пять или шесть столетий» [7, с. 10]. Знаменательно, что П. Сорокин целиком осознаем значение Востока в деле развития прошлого в истории человечества, но иначе оценивает современный восточный мир. Но парадоксальным образом, взяв за пример динамичных культур историю Западного мира, сам П. Сорокин пишет о значении Востока в будущем. Совершенно провиденциальным звучанием наполнены следующие строки: «История человечества разыгрывается теперь на гораздо более широкой сцене афро-азиатского и евро-американского космополитического театра. И главными героями следующих актов великой исторической драмы собираются стать – помимо Европы – обе Америки, Россия и возрождающиеся великие культуры Индии, Китая, Японии, Индонезии и исламского мира. Этот эпохальный сдвиг уже начался и набирает скорость изо дня в день» [7, с. 10]. Таким образом, отдавая должное прошлому в жизни народов Востока и предвещая их великое будущее, ученый не вводит восточный материал в «тело» книги. Даже при условии, что Запад стоит в основе всех передовых тенденций истории и даже с учетом того факта, что социокультурные флуктуации чаще всего происходят внутри именно западных культур, все это не освобождает великого социолога от реальной угрозы усеченного взгляда на историю. Картина мира, в которой видна лишь ее западная половина, обретет свою цельность только благодаря достойному вниманию к восточной части. В то же время, какие бы критические замечания не звучали с нашей стороны, теория динамичных культур и социокультурных флуктуаций Питирима Сорокина остается первичной основой для дальнейших исследований в этом направлении.

Изучения культурной динамики известны не только в социологии. Так, например, современный российский археолог А. М. Илюшин предложил свою методику изучения культурной динамики. Эту задачу он решает в рамках исследования котловин по археолого-этнографическим комплексам. Ученый настоятельно рекомендует обращаться к новым формам анализа, которые основаны на предпо-

сылке включения археологии в контекст междисциплинарной науки. «Исследование археологических материалов по традиционной методике, венцом которой является выделение археологической культуры и наблюдение за ее эволюцией в пространстве и времени, не позволяет раскрыть в полной мере закодированную информацию, которая содержится в этом фундаментальном вещественном источнике. Современное развитие гуманитарного знания стимулирует ученых отказаться от сложившихся стереотипов восприятия ограниченных возможностей вещественных источников и вести поиск новых методов для извлечения из них ранее не изучаемых потоков исторической, социальной и культурной информации. Это способствует интеграции археологии с этнографией, исторической культурологией, этнологией, социологией и информатикой». [5, с. 86]. Этот прорыв в области археологии открывает путь к изучению истории, поскольку междисциплинарный подход применим не только к вещественным источникам, но и к нарративным. Конечно-же, комбинация внутри смежных дисциплин будет модифицироваться и к каждому отдельному исследованию применятся в особой форме. Так, изучение археологических памятников наталкивает на мысль использовать наработки этнографов и этнологов. Но если речь идет об исторических нарративных источниках, то комбинация междисциплинарных наук может сильно видоизмениться. Здесь ключевую роль будет играть филология и философия. Таким образом, динамичные культуры попадают в силовое поле междисциплинарной науки.

В философской науке тоже не обошли вниманием изучение динамичных культур. Философы Ю. В. Попков и В. Г. Костюк разрабатывают эту теорию через экспликацию понятия «социокультурной целостности», важность которой ясна со всей очевидностью при понимании отличия генеалогии отдельных наук. «Социокультурная целостность – имманентная черта социальной реальности (человечества). Все ее явления динамичны, и если не применять в методологии, теории, методике принцип интегрализма, то простое суммирование результатов изучения культурных, социальных и антропологических аспектов динамики какого-либо процесса (например, трансформации общества), строго говоря, не является исследованием социокультурной динамики данного процесса, хотя и дает определенную информацию о нем. Именно таковым, как показывает анализ, является большинство современных исследований, обозначаемых термином «социокультурная динамика»» [6, с. 71]. Другими словами, старая проблема соединения фактов в целостную картину предстает в новом виде. На совокупность фактов, полученных в результате исследования в одном предметном поле, наслаиваются новые факты, полученные через применение методов другой науки. И так до бесконечности. С такой позиции междисциплинарный подход выглядит очень уязвимым. Но если же в основу анализа поставить «принцип интегрализма», то первичное соединение на уровне метода исследования позволит анализировать факты в разных их аспектах. «Между тем эвристические возможности социокультурных концепций динамики общественных явлений только начинают осознаваться. Вопрос заключается в применении адекватных его содержанию теоретико-методологических приемов моделирования и междисциплинарных методов конкретных исследований социокультурной динамики» [6, с. 73]. В рамках изучения социокультурной динамики современных и древних культур этот принцип целиком встроен уже в исследованиях П. Сорокина. Таким образом, социология, археология и философия (в лице указанных представителей) признают открытость своих дисциплин и настаивают на необходимости введения в социокультурные исследования интегрального принципа работы, где соединяется набор фактов в одну картину. А методу, позволяющую реализовать поставленные задачи, предварительно назовем «феноменологической».

Ключевая роль в определении понятия «динамичной культуры» принадлежит историку А. Г. Еманову. Артикулируя самые существенные аспекты принципа

интегрализма, ученому в своем определении удалось выразить диахроническую глубину понятия динамичных культур. «Под таковыми понимаются особые исторические сообщества, сложившиеся на границах различных цивилизаций в результате взаимодействия оседлых и кочевнических народов, начиная с миграций древнего населения и заканчивая эпохой встречи миров. Эти сообщества обладали колоссальным, не всегда очевидным прежним поколениям исследователей потенциалом, способностью взрывного развития, радикального изменения всех политико-экономических и социокультурных параметров в короткий исторический период, в пределах жизни одного поколения» [2, с. 2]. По словам ученого, изучение динамичных культур «подразумевает глубокую междисциплинарность, привлечение специалистов-историков, археологов, этнологов, антропологов и др.» [2, с. 2]. Актуальность такого междисциплинарного подхода «определяется глубиной связанностью процессов далекого, древнего и средневекового прошлого с явлениями современности, феноменами взаимодействия западного и восточного типов мышления» [2, с. 2]. При этом существует «необходимость преодоления устоявшихся стереотипов о древнем и средневековом мире, как крайне консервативном, неподвижном, чуждом обновлению, страдающим жесткой нетерпимостью к иным» [2, с. 2]. В заключении рассматриваемого вопроса, А. Г. Еманов делает вывод о том, «что накапливающиеся эмпирические данные по динамичным культурам древности и средневековья требуют проведения широкого компаративного анализа с меридиональным контекстом [2, с. 2]. Такой подход известного историка позволяет радикально переосмыслить масштабы и значение исследований в области динамичных культур. С одной стороны, древнее и современное мышление не должны быть отделены непреодолимой преградой. Между ними, в конечном счете, дистанция определяется актуальным мыслящим субъектом, а не абстрактной объективностью. Во-вторых, дистанция между западным и восточными типами мышления тоже определяется исходя из позиции активного субъекта, сознание которого направлено на ряд интенциональных актов, в структуре которых дифференциация на «восток» и «запад» далеко не самоочевидна.

С другой стороны, тяжело не заметить отличие восточной и западной ментальности. Проекция прошлого на мир настоящего намного усилена в восточных культурах. В западных же культурах прошлое постоянно выступает объектом критической рефлексии. А. Г. Еманов отмечает эту особенность следующим образом: «На Западе исключалась мысль о воскрешении древности со всей ее политеистичностью, обожествлением сил природы и жертвоприношениями; античный духовный опыт осваивался в определенных пределах и направлении с целью рационального обоснования новых требований – свободы воли, прав юридического лица, частной собственности и т.п. На Востоке авторитет древности был высок всегда; современность непрерывно сопоставлялась с древностью» [1, с. 222]. Как же соединить очевидность культурного разрыва в западном и восточном типах ментальности и универсальность принципов мышления? Напрашивается следующий вывод: социокультурная динамика, основанная на ментальности народов Востока и Запада, имеет общий источник в типизации архаического слоя культуры. А отношение к такой типизации со стороны культур Востока и Запада определяет скорость их развития. Другими словами, социокультурные типы восточного и западного миров осмысливают себя исходя из позиционирования себя на фоне своей или чужой традиции. Чем больше традиция влияет на современность, тем медленнее становится динамика. И наоборот, чем дальше культура отходит от традиции, тем интенсивней она развивается. Другое дело, что скорость культурного развития не тождественна его эволюции. Но это тема отдельного исследования.

Практические шаги по реализации принципов исследования «динамичных культур» были сделаны автором этих строк еще в 2012 году. В нашей монографии «Язык и мышление в трансцендентальной феноменологии» разработана методо-

логия междисциплинарного исследования, целиком приемлемая как для анализа динамичных культур в целом, так и канонических текстов конкретно. Благодаря этому подходу открылась возможность изучения универсалий в мышлении древних сообществ. Эта методика уже была применена в процессе изучения канонических текстов в ряде наших статей.

Выводы. В древнем и средневековом мире динамику культурного развития определял исторически обусловленный способ прочтения, комментирования и толкования канонических книг. Феноменологический подход позволяет анализировать категории донаучного мышления в терминах современных гуманитарных наук. В первую очередь речь идет о таких науках, как история, филология и философия. Также в междисциплинарное исследование канонических текстов могут войти такие науки, как археология, этнография, этнология и социология.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Еманов А. Г. Культура возрождения в аксиологическом дискурсе / А. Г. Еманов // Власть, политика, право в античности и средневековье: сб. ст. – Барнаул, 2003. – С. 217–241.
2. Еманов А. Г. Динамичные культуры / А. Г. Еманов. – Тюмень, 2016.
3. Григоришин С. В. Мова і мислення у трансцендентальній феноменології. [Текст] / С. В. Григоришин. – Ніжин: Вид-во Ніжинського ун-ту, 2012. – 189 с.
4. Григоришин С. В. Идея божественного сияния в Еврейской Библии / С. В. Григоришин // Тирош. – 2012. – Вып. 12. – С. 40–50.
5. Илюшин А. М. Методика исследования социокультурной динамики в кузнечной котловине в эпоху Средневековья по археолого-этнографическим комплексам / А. М. Илюшин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, – 2013. – № 7 (33). – Ч. I. – С. 86–90.
6. Попков Ю. В. Социокультурная динамика: концептуальные подходы / Ю. В. Попков, В. Г. Костюк // Вестник НГУ. Серия: Философия. – 2013. – Том 11. – № 2. – С. 68–74.
7. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / П. А. Сорокин. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1056 с.

REFERENCES:

1. Emanov A. G. Kul'tura vrozozhdeniya v aksiologicheskoy diskurse [Culture revival in axiological discourse] // Vlast', politika, pravo v antichnosti i srednevekov'e: sb. st. – Barnaul, 2003. – S. 217–241.
2. Emanov A. G. Dinamichnye kul'tury. [Dynamic culture] // Tyumen', 2016.
3. Hryhoryshyn S. V. Mova i myslennia u transtsendentalnii fenomenolohii. [Language and thinking transcendental phenomenology]. – Nizhyn: Vyd-vo Nizhynskoho un-tu, 2012. – 189 s.
4. Grigorishin S. V. Ideya bozhestvennogo siyaniya v Evreyskoy Biblii [The idea of the divine radiance in the Hebrew Bible] // Tirosh. – 2012. – Vyp. 12. – S. 40–50.
5. Ilyushin A. M. Metodika issledovaniya sotsiokul'turnoy dinamiki v kuznetskoy kotlovinе v epokhu Srednevekov'ya po arkheologo-etnograficheskim kompleksam [Methods of study of social and cultural dynamics in the Kuznetsk Basin in the Middle Ages on the archaeological and ethnographic complex] // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. Tambov: Gramota, – 2013. – № 7 (33). – Ch. I. – S. 86–90.
6. Popkov Yu. V. Kostyuk V. G. Sotsiokul'turnaya dinamika: kontseptual'nye podkhody [The socio-cultural dynamics: Approaches] // Vestnik NGU. Seriya: Filosofiya. – 2013. – Tom 11. – № 2. – S. 68–74.
7. Sorokin P. A. Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika: issledovanie izmeneniy v bol'shikh sistemakh iskusstva, istiny, etiki, prava i obshchestvennykh otnosheniy [Social and Cultural Dynamics: A study of changes in large systems of art, truth, ethics, law and public relations]. – SPb.: RKhGI, 2000. – 1056 s.

Григоришин С. В., кандидат філософських наук, Український гуманітарний інститут, постдок кафедри археології, історії Стародавнього світу і Середніх Століть, Тюменський державний університет (Київ, Україна), E-mail: hryhors@ukr.net

Значення теорії динамічних культур для вивчення стародавніх східних канонічних книг.

Анотація. У статті досліджено місце та роль теорії динамічних культур в межах таких дисциплін, як соціологія, філософія, археологія та історія. Було з'ясовано, що представники вказаних наук активно рухаються в бік міждисциплінарності. Помічено, що спеціалісти гуманітарних наук знаходяться у пошуку універсального методу. Гарним прикладом такого методу була визнана феноменологія. Також було експліковано проблему тотожності та відмінності вивчення, за допомогою міждисциплінарного методу, сучасності та давнини, Сходу та Заходу. Автор робить висновок, що теорія динамічних культур може вивчати і давнину, і Схід, особливо в межах аналізу стародавніх канонічних книг.

Ключові слова: культура, історія, динаміка, методологія, філософія, феноменологія.

Grigorishin S., PhD in philosophical science, Ukrainian Institute of Humanities, postdoc of the Department of Archaeology, History of the Ancient World and the Middle Ages, Tyumen State University (Kiev, Ukraine), E-mail: hryhors@ukr.net

The meaning of dynamic cultures for studying ancient eastern canonical books.

Abstract. The article reveals the place and the role of the theory of dynamic cultures in the context of such disciplines as sociology, philosophy, archeology, and history.

It has been explained that investigators of these disciplines are increasingly moving towards interdisciplinary. It has been noted that humanitarians are in search for a universal method. Phenomenology is recognized as a good example of such method. The problem of identity and differentiation has been explicated with help of interdisciplinary method: modernity and ancient, East and West. The author dedicated, that theory of dynamic cultures could study ancient world and Eastern world, especially in the context analysis ancient canonic books.

Keywords: culture, history, dynamics, methodology, philosophy, phenomenology.

УДК 007:304:001

Загурська С. М.,
старший викладач

Білоцерківського інституту економіки та управління
(Біла Церква, Україна), E-mail: svetlanaolinevich@rambler.ru

**ФЕНОМЕН МАСОВОЇ СВІДОМОСТІ
В КОМУНІКАТИВНОМУ КОНТЕКСТІ**

Анотація. Стаття присвячена аналізу основних комунікативних чинників формування психології натовпу. Автор аналізує сутнісний зміст феномену масової свідомості та способи його реалізації в осмисленні психології натовпу. В контексті владних комунікацій автор зосереджує основну увагу на особливостях взаємодії базових компонентів комунікації в процесі маніпуляції суспільною свідомістю.

Ключові слова: «владні комунікації», «комунікативний вплив», «комунікант», «реципієнт», «повідомлення», «маса», «натовп», «масова свідомість», «пропаганда»

В сучасному політичному та соціально-культурному просторі нашої держави відбуваються соціальні зміни, пов'язані з осмисленням свободи окремого індивіда та її владних обмежень, що вносять корективи в горизонти життєвих можливостей особистості та викликають трансформації суспільної та індивідуальної свідомості. Активні соціальні зміни суспільно-політичного життя суспільства формують нову систему індивідуальних та суспільних цінностей, і вимагають нових підходів у аналізі форм та засобів владного впливу на формування масової свідомості.

Мета дослідження полягає в комплексному аналізі соціально-психологічних чинників реалізації владних комунікацій в контексті масової свідомості.

Реалізація мети передбачає наступні завдання: порівняльна характеристика сутнісних особливостей індивідуальної та масової свідомості в контексті становлення комунікативної особистості; аналіз основних чинників формування масової свідомості; осмислення владного впливу в процесі маніпуляції суспільною

свідомістю.

Теоретичною основою дослідження сутності комунікативного процесу стали праці російських дослідників В. Конєцької, А. Соколова, М. Василика. Феномен масової свідомості розглядався в контексті досліджень Г. Лебона, Г. Тарда, М. Бубера, З. Фрейда, С. Сігеле, С. Московічі тощо.

Безумовною є ідея, що основою формування особистості виступає множина її соціальних взаємодій з соціумом та власною сутністю. Тому однією з найскладніших наукових проблем постає обґрунтування взаємодії двох першопочатків в особистості – самосвідомості (усвідомлення себе як неповторної індивідуальності) і одночасного прагнення до злиття з певною соціальною спільністю, до ідентифікації в межах даної спільноти. В зв'язку з цим, безперечний інтерес представляють роботи американських соціальних психологів Ч. Кулі і Дж. Міда, присвячені обґрунтуванню «самості» як соціального феномена. Розглядаючи «самість» як усвідомлення власного «Я» в рамках теорії «дзеркального відображення, автори наголошують, що «соціальна самість» – це певна ідея або система ідей, що постає як наслідок суспільного комунікаційного життя суспільства [6]. Таким чином, усвідомлення власного «Я» є одним з найважливіших психологічно і соціально зумовлених якостей особистості і є передумовою та наслідком формування комунікативної особистості.

Комунікативна особистість розуміється як феномен, зумовлений сукупністю індивідуальних властивостей та характеристик, які визначаються ступенем комунікативних потреб особистості, когнітивним діапазоном, що сформувався в процесі пізнавального досвіду, і власне комунікативною компетенцією – умінням вибору комунікативного коду, що забезпечує адекватне сприйняття і цілеспрямовану передачу інформації в конкретній ситуації. Рівень самоусвідомлення особистості, її комунікативної компетентності та психологічної стійкості в процесі зовнішнього комунікативного впливу і психологічного навіювання формує її внутрішню стійкість проти засилля масової свідомості.

Аналізуючи сутнісні особливості владної комунікації (як процесів владної взаємодії в суспільстві, взятих у їх знаковому аспекті) з позиції її головних складових (комунікант, реципієнт, повідомлення), можливо зазначити, що основним завданням маніпуляції суспільною свідомістю є зміна (тимчасова чи тривала) суспільних ціннісних орієнтирів певної групи індивідів, тому основний акцент варто зробити на реципієнті. Зазначимо, що зазвичай за допомогою комунікативних засобів здійснюється владний вплив на масову аудиторію, а реципієнтом виступає масова сукупність індивідів, тому варто дослідити зміст понять «маса», «натовп». Варто підкреслити, що більшість дослідників ототожнюють означені поняття, зазначаючи, що маса – це група людей, усередині якої індивіди певною мірою втрачають свою індивідуальність і завдяки взаємному впливу набувають спільних почуттів, інстинктів, прагнень, вольових рухів [20, с. 258], а натовп – це скупчення людей, позбавлених ясно усвідомлюваної мети, але пов'язаних між собою близькістю емоційного стану і спільним об'єктом уваги [5, с. 598].

Натовп не відрізняється строгим порядком: «він гамірливий і більшість душевних порухів не випробувана усіма і тому не знаходить відголоску у душі кожного. Будь – який окрик, шум чи дія, не будучи добре вислуханими і поясненими, дадуть серйозніші наслідки, ніж можливо. Будь-який індивід буде мати більш збуджену уяву, зробиться більш податливим до навіювання і перейде з дивовижною швидкістю від справ до дії» [16, с. 61].

У Г. Тарда натовп постає як зібрання різнорідних, незнайомих один одному елементів, однак зрозуміло, що необхідно, щоб усі ці люди були схожими один на одного, щоб їх об'єднувала національність, релігія чи суспільне становище [18, с. 165]. Достатньо однієї іскри пристрасті, кимсь кинутої задля електризування цієї суміші, щоб викликати у ній щось на зразок раптової, мимовільно

створеної організації. Незв'язність перетворюється у зв'язок, шум у голос, і тисячі об'єднаних людей перетворюються незабаром у одну істоту, у безіменного і страшного звіра, який із нездоланною напругою йде до мети. Однак більшість прийшла лише з цікавості, але лихоманка деяких швидко охопила серця усіх і посилилася до внутрішнього жару» [18, с. 166].

Спільною рисою людських спільнот, що визначають їхнє прагнення руху до певної мети, є наслідування – одне з якнайдавніших форм передачі значень, що використовується вищими тваринами; даремно деякі учені вважали джерелом наслідування стадний інстинкт. Під наслідуванням розуміється відтворення реципієнтом рухів, дій, звичок комуніканта. Зокрема, Г. Тард указує, що «взаємне наслідування, коли основою його слугують схожі переконання і, особливо, подібні психологічні стани, є справжнім зусиллям інтенсивності, властивою цим переконанням і цим станам, у кожного з тих, хто їх переживає одночасно з іншими» [18, с. 167]. Наслідування може бути довільним і мимовільним (несвідомим – власне, і властивим натовпу): «цим пояснюється те, чому так небезпечно довго жити у спілкуванні з особами, у яких зустрічаєш власні думки та почуття; можна незабаром дійти до стану, аналогічного стадному почуттю» [19, с. 168]. Такий вид комунікативної взаємодії, користуючись типологією А. Соколова [17], можливо охарактеризувати як об'єкт – суб'єктні комунікативні відносини, де активну роль відіграє реципієнт, а комунікант виступає лише пасивним об'єктом для наслідування.

Почуття маси завжди прості й досить гіперболічні. Маса, таким чином, не знає ні сумнівів, ні невпевненості» [21, с. 138]. Отже, однією з основних ознак масовості є гіперболізована суспільна свідомість, адже будь-які ідеї маса «сприймає або заперечує цілком і ставиться до них або як до абсолютних істин, або як до абсолютних помилок. Не маючи ніяких сумнівів щодо того, що є істиною і що – помилкою, натовп виражає таку саму авторитетність у своїх судженнях, як і нетерпимість» [7].

Масовість посилює потяг до несанкціонованої поведінки, оскільки індивід відчуває себе захищеним анонімністю, і, відповідно, у натовпі є тільки масова поведінка, а індивідуальні варіанти поведінки викреслюються.

М. Бубер розглядає поняття масової свідомості крізь призму своєї філософії діалогу, зазначаючи, що колектив має певні атрибути натовпу, а саме: бездумність, безіндивідуальність, де людина розчиняється, втрачаючи свою самість» [2, с. 118]. У колективі людина позбавляється можливості діалогу: «Без Ти і без Я крокують пов'язані один із одним люди – зліва ті, хто хоче знищити пам'ять, справа ті, хто хоче її регулювати, – у розділених ворожнечею натовпах, рухаючись разом до безодні» [2, с. 119].

Натовп сам по собі не злочинний і не героїчний, він є таким, яким його зроби́ть та особистість, що асоціюється з лідером, або героєм, – стверджував М. Михайловський. Він чітко протиставляв героя та натовп, визначаючи героя як особистість, яка «захоплює своїм прикладом масу на позитивні чи негативні вчинки, благородні чи найпідліші, розумні чи безглузді справи. Натовп – це маса, яка здатна захоплюватись чужим прикладом, високо благородним чи морально-байдужим» [10, с. 6]. В комунікативному плані найбільший владний вплив на натовп має, власне, харизматична особистість (відповідно до класифікації М. Вебера [3]), яка володіє наступними якостями: «можливість впливати на людей за допомогою надприродних можливостей, сили духу, ораторського таланту та моральних якостей» [5], яка і виконує роль комуніканта в системі владних комунікацій.

М. Мескон виділяє наступні характеристики харизматичних осіб: здатність до обміну енергією; хороші риторичні здібності; гідна й упевнена манера триматися; незалежність характеру; сприйняття захоплення своєю особою [9]. Тобто, важливою особливістю харизматичних особистостей є здатність до володіння увагою

аудиторії під час масових виступів.

С. Московічі зазначає, що харизматичний вождь здійснює свій комунікативний вплив на натовп за допомогою «авторитету – таємної сили, своєрідного чаклунства, що наповнює захопленням і пошаною, паралізуючи критичні здібності» [11]. Людина, що володіє ним, здійснює чарівну дію, природний вплив. Одного його жесту або одного слова достатньо, щоб примусити покорятися, добитися того, для чого іншим була потрібна б озброєна армія. Авторитет у вождя стає гіпнотичною силою, здатністю впливати на натовп: диктувати йому свою волю і передавати свої ідеї. Він примушує людську масу здійснювати певні вчинки (неважливо – героїчні чи злочинні) проти суб'єктивної волі окремих її індивідів, які, захоплені загальним прагненням, як лавиною, і не мають сили йому протистояти. Для психології натовпу авторитет складає умову будь-якої могутності, тоді як поняття харизми, узятє в історичному аспекті, виділяється як його особлива форма. Іншими словами, не буває так, щоб влада залежала або не залежала від авторитету. Будь-яка влада заснована на ньому: коли вождь вичерпав свій авторитет, йому не залишається нічого, окрім грубого насильства завойовника.

Харизма – це «наділеність з точки зору певного кола послідовників певної особи (діяча, проповідника чи пророка) властивостями винятковості, особливої надприродності, непогрішимості чи святості» [15, с. 882]. Харизматичний вплив визначається «ототожненням виконавця з лідером або потягом до нього, що залежить від потреби виконавця у належності до певної спільноти і пошані у межах означеної спільноти» [1, с. 899].

Дотримуючись позиції Дж. Голдхаберга, можливо визначити три типи харизматичної особистості: герой – особа, що ідеалізується, виглядає «як ми хочемо», говорить те, «що ми хочемо»; антигерой – «проста людина», один із нас. На вигляд такий, «як ми усі», говорить те саме, «що і ми»; містична особа – чужа нам (не «як ми»), незвичайна, непередбачувана [13, с. 152]. Відповідно, влада харизматичного лідера — це «влада символу і, одночасно, того моменту, коли цей символ піднятий над натовпом. Це влада людини яскравої, але така яскравість йде не стільки від людини, скільки від мас, що йдуть за нею, що наділяють своєю любов'ю і її, і той прапор, що вона несе. Така влада фанатична, але ситуативна: зміниться ситуація, наступить інший момент, і такий поводитир може швидко згаснути, утратити свій вплив» [12].

У грецького філософа Георгія є ідея, що за допомогою логіки так званого «комунікативного зваблювання» слово стає «могутнім володарем», який, володіючи маленьким і абсолютно невидимим тілом, успішно здійснює свої надзвичайно чудові діяння. Історичні слова, яскраві формули, зразкові вчинки мають, звичайно, власну реальність. Але вони були задумані і точно прораховані, інсценовані, звертаючись до однієї лише брехливої зовнішності, для того, щоб запалити переконання. Тому стратегії пропаганди призначені для перетворення індивідів в натовп і залучення їх в певну діяльність.

Перша умова будь-якої пропаганди – це ясне і беззаперечне твердження однозначної позиції, панівної ідеї, при тому інформаційний зміст повідомлення може бути поверхневим. Твердження в будь-якій мові означає відмову від обговорення, оскільки влада людини або ідеї, що може піддаватися обговоренню, втрачає всяку правдоподібність. Це означає також прохання до аудиторії, до юрби прийняти ідею без обговорення такою, якою вона є, без зважування всіх «за» і «проти» і відповідати «так» не роздумуючи [11].

Зазначимо, що у пропагандистському виступі немає необхідності включати елемент новизни. Формули повинні бути короткими, вражаючими, такими як: «Прийшов, побачив, переміг» Юлія Цезаря. Тому, маючи мінімум значення, але разом з тим наказову форму, таке повідомлення має сприйматись як беззаперечне, незважаючи на відсутність логіки чи змісту.

Друга вимога пропаганди – повторення, яке додає твердженням силу додаткового переконання і перетворює їх на нав'язливі ідеї. За допомогою повторення проголошені фрази відділяються від особи комуніканта, живуть власним життям і знаходять свою автономну реальність, подібно до молитви. Потім вони проникнуть в підсвідомість і стануть елементом колективного вірування. Процес автономізації повідомлення проходить швидше, якщо натовп відповідатиме на заклики вождя, як віруючі відповідають священику під час меси і хором повторюють проголошуване слово, яке звучить гучною луною, повторюване тисячами вуст. За допомогою повторення думка відділяється від свого автора, перетворюється на очевидність, не залежну від часу, місця, особи.

В даному контексті ми виходимо на третій визначальний чинник комунікативного акту, а саме – повідомлення.

Аналізуючи ті повідомлення, які, зазвичай, у масовій свідомості мають силу найбільшого переконання, В. Парето [14] виділяє чотири класи псевдо логічних засобів навіювання (так званих «похідних»): перший клас – це «прості запевнення», формула яких: «це так, тому що так» або «треба, тому що треба»; так мати говорить своїй дитині, вимагаючи від неї слухняності. Другий клас «похідних» містить в собі аргументи і міркування, що спираються на авторитет (особистостей, традиції, звичаї), який робить їх ефективними незалежно від їх логічної цінності. В третьому класі «похідних» доказ заснований на апеляції до відчуттів, індивідуальних або колективних інтересів, юридичних принципів (Право, Справедливість), метафізичних сутностей (Солідарність, Прогрес, Демократія, Гуманність) або волі надприродних істот (Бог). Четвертий клас «похідних» черпає силу переконання в таких вербальних доказах які засновані на використанні термінів з невизначеним, сумнівним, подвійним значенням, що не узгоджуються з реальністю, порушуючи логічну структуру мислення реципієнтів.

В даному контексті Д. Майєрс [8, с. 315–317] вводить поняття «складові переконання», зазначаючи, що на ступінь засвоєння повідомлення реципієнтом значною мірою впливає владний статус комуніканта, його відповідність наступним параметрам: кредитність – надійність та компетентність комунікативного джерела; маскулінність – повідомлення, які подаються в жорсткій, безапеляційній манері, засвоюються натовпом краще, ніж ті, що подаються за фемінним принципом – м'яко і невпевнено; атрибутивність – відповідність пристрастей та егоїстичних мотивів комуніканта переконанням натовпу; неочікуваність – якщо комунікантом пропонується неочікувана позиція, то вона, зазвичай, сприймається як більш істинна; швидкість подачі інформації – коли темп мовлення наближається до критичної межі сприйняття інформації (300 слів на хвилину замість стандартних 150-ти), реципієнт засвоює інформаційний масив на підсвідомому рівні, без його критичного осмислення, (недарма, в період радянської революційної доби найбільший успіх мали ті оратори, що виступали перед масами у швидкій та агресивній манері (наприклад, Ленін чи Троцький)).

Таким чином, реакція на повідомлення залежить не лише від його інформаційного наповнення, але від того, наскільки продемонстровані невербальні сигнали комуніканта відповідають усталеній суспільній системі владних стереотипів. Відповідно, основним засобом формування масової свідомості постають колективні навіювання, і комунікант, що володіє таким даром, перетворює за його допомогою найрізноманітніші зібрання людей – і, навіть, чим вони різноманітніші, тим краще – в однорідну масу. Він насаджує в ній вірування, ядром яких є пристрасть, а метою – дія.

Всі вожді підтримують свою владу над натовпом, звертаючись до архетипів минулого, тобто відбувається комунікативна спадкоємність ідентифікації особистості з натовпом.

Постає питання: чи можливо визначити комунікативний вплив харизматичної

особистості на масу як чітко сплановану маніпуляцію? Як зазначає А. Соколов [17], знання, емоції та стимули, які комуніканти передають реципієнтам, не завжди бувають правдивими, щирими чи достовірними. Брехня, обман та ілюзія – це комунікаційні явища, вони не існують поза соціальною комунікацією. Народні маси, що прагнуть правди, легко піддаються так званій «брехні в благо», найдавнішою формою якої була міфологія, яка має здатність перероджуватись в чутки, соціальну міфологію, іноді умисно поширювану хитромудрими технологіями. Секрет дії міфу на масову свідомість полягає в наступному: міф переконливий, оскільки він одночасно впливає на раціональну і емоційну сферу; міф мобілізує на дії: він малює привабливий приклад, вселяючи ілюзію його загальнодоступності; міф відповідає сподіванням, очікуванням, звичним стереотипам соціального середовища.

Водночас, комуніканти можуть самі свято вірити в істинність тих ідей, які передають натовпу; в цьому випадку інформація може бути визначена не як брехня, а як напівправа – повідомлення, що містить правдиві і хибні відомості внаслідок обмеженості знань чи їх неповноти. М. Хевеші зазначає, що «наділена харизмою особа сама вірить у те, що на її долю випала особлива місія. А це означає, що немає необхідності рахуватися з думкою суспільства. Жоден пророк не ставив свій дар у залежність від думки натовпу на його рахунок, усі, хто не були згодні з ним, або ставилися не лояльно до нього, розглядалися як супротивники» [22].

Некритичне ставлення до власних переконань часто властиве особам невірніваженим чи, навіть, психічно хворим. «На межі безумства, хвороби, душевної невірніваженості формуються приховані нахили, які, у зв'язку з найвищим ступенем інтелектуального дару, часто формують підвищену збудливість почуттів та палкий характер. Психопатичний суб'єкт дуже вразливий у емоційній сфері. Він легко піддається нав'язливим ідеям, легко стає одержимим. Його уява має тенденцію миттю перетворюватися на віру та дію; і якщо він отримав нову ідею, – для нього не має спокою до тих пір, поки він не заявить про неї на весь голос і не втілить її у життя» [137, с. 34]. Таким чином, найбільш небезпечною для суспільства є та ситуація, коли натовпом починає керувати психічно хвора людина, чії ідеї, підкріплені емоційно переконливою владною комунікацією, стають надбанням масової свідомості.

Відповідно до поставлених завдань ми дійшли наступних висновків:

Усвідомлення власного «Я» є одним з найважливіших психологічно і соціально зумовлених якостей особистості та виступає передумовою і наслідком формування комунікативної особистості. Комунікативна особистість розуміється як феномен, зумовлений сукупністю індивідуальних властивостей та характеристик, які визначаються ступенем комунікативних потреб особистості, когнітивним діапазоном та комунікативною компетентністю.

В комунікативному плані найбільший владний вплив на масу може здійснювати харизматична особистість, що має відповідний суспільний авторитет, здатність до володіння увагою аудиторії під час масових виступів та відповідність іміджевої і рольової поведінки очікуванням натовпу.

Основним завданням маніпуляції суспільною свідомістю є зміна (тимчасова чи тривала) суспільних ціннісних орієнтирів певної групи індивідів, тому рівень самоусвідомлення особистості, її комунікативної компетентності та психологічної стійкості в процесі зовнішнього комунікативного впливу і психологічного навіювання формує її внутрішню стійкість проти засилля масової свідомості.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия / [Главн. науч. ред. и сост. С. Ю. Солодовников]. – Мн.: МФЦП, 2002. – 1008 с.
2. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер; [Пер.с нем.]. – М. : Республика, 1995. – 463 с.

3. Вебер М. Типы господства [Электронный ресурс] / М. Вебер. – Режим доступа: www.vusnet.ru/biblio/archive/weber_tipu/ (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
4. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб: «Андреев и сыновья», 1993. – 424 с.
5. Духовность / В.С.Дудик [гл. ред.]. – Кн.. 1. – К.: Европейская энциклопедия, 2008. – 688 с.
6. Конечкая В. П. Социология коммуникации [Электронный ресурс] / В. П. Конечкая. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/koneck/index.php (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
7. Лебон Г. Психология народов и масс [Электронный ресурс] / Г. Лебон. – Режим доступа: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/lebon_psychology/ (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
8. Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб.: Питер, 1997. – С. 315-317.
9. Мескон М. Основы менеджмента. [Электронный ресурс] / М. Мескон. – Режим доступа: www.vusnet.ru/biblio/archive/mekson_osnovi/15.aspx (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
10. Михайловский Н. К. Герои и толпа / Н. К. Михайловский // Избранные труды по социологии: в 2 т. / [В. В. Козловский (отв. ред.)]. – СПб: Алтейя, 1998. – Т.2. – 406 с.
11. Московичи С. Наука о массах. [Электронный ресурс] / С. Московичи. – Режим доступа: www.vusnet.ru/biblio/archive/moskovichi_nauka/03.aspx (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
12. Ольшанский Д. В. Основы политической психологии. [Электронный ресурс] / Д. В. Ольшанский. – Режим доступа: www.vusnet.ru/biblio/archive/olshanskiy_political_psihilogiy_bases/7.aspx (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
13. Основы теории коммуникации: Учебник / [под ред. профессора М.А. Василика]. – М.: ГАРДАРИКИ, 2006. – 615 с.
14. Парето В. Компендиум по общей социологии / В. Парето // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т.2. Зарубежная политическая мысль XX в. / Нац. общ. – науч. фонд Академии полит. наук; Рук. Проекта Г. Ю. Семыгин. – М.: Мысль, 1997. – С. 58 - 79
15. Религия : энциклопедия / [сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило] – Минск: Кн. дом, 2007. – 958 с.
16. Сигеле С. Преступная толпа: опыт коллективной психологии / С. Сигеле. – М.: КСП+, 1998. – 320 с.
17. Соколов А. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие / А. Соколов. – СПб.: Изд-во Михайлова В. А., 2002 – 461 с.
18. Тард Г. Преступник и преступление / Г. Тард; [Е.В. Выставкина (пер.), Н.Н. Полянский (предисл.)]. – М.: Изд. Т-ва И.Д.Сытина, 1906. – 324 с.
19. Тард Г. Социальная логика / Г. Тард; [Пер. М.Цейтлин] – СПб.: Соц.-психол. центр, 1996. – 500 с.
20. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА – М, 2000. – 576 с.
21. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд. – М.: АСТ, 2005. – 189 с. – (Философия).
22. Хевеши, М. А. Толпа, массы, политика. [Электронный ресурс] / М. А. Хевеши. – Режим доступа: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/heveshi_tolpa/03.aspx (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.

REFERENCES:

1. Bol'shoy entsiklopedicheskiy slovar': filosofiya, sotsiologiya, religiya, ezoterizm, politekonomiya [Great Encyclopedic Dictionary: philosophy, sociology, religion, esotericism, political economy]. – Mn.: MFTsP, 2002. – 1008 s.
2. Buber M. Dva obraza very [Two images of faith]. – М.: Respublika, 1995. – 463 s. (Mysliteli KhKh veka)
3. Veber M. Tipy gospodstva [Types of domination] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/weber_tipu/
4. Dzhems V. Mnogoobrazie religioznogo opyta [Varieties of Religious Experience]. – SPb: «Andreev i synov'ya», 1993. – 424 s.
5. Dukhovnost' [Spirituality]. – Кн.. 1. – К.: Evropeyskaya entsiklopediya, 2008. – 688 s.
6. Konetskaya V. P. Sotsiologiya kommunikatsii [Communications Sociology] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/koneck/index.php

7. Lebon G. Psikhologiya narodov i mass [Psychology and the peoples of the masses] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/lebon_psychology/
8. Mayers D. Sotsial'naya psikhologiya [Social Psychology]. – SPb.: Piter, 1997. – S. 315-317.
9. Meskon M. Osnovy menedzhmenta. [Fundamentals of Management] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/mekson_osnovi/15.aspx
10. Mikhaylovskiy N. K. Geroi i tolpa [Heroes and the crowd] // Izbrannye trudy po sotsiologii: v 2 t. / [V. V. Kozlovskiy (otv. red.)]. – SPb: Alteyya, 1998. – T.2. – 406 s.
11. Moskovichi S. Nauka o massakh. [The science of the masses] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/moskovichi_nauka/03.aspx
12. Ol'shanskiy D. V. Osnovy politicheskoy psikhologii. [Fundamentals of Political Psychology] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/olshanskiy_political_psihilogiy_bases/7.aspx
13. Osnovy teorii kommunikatsii: Uchebnik [Basics of communication theory: Textbook]. – M.: GARDARIKI, 2006. – 615 s.
14. Pareto V. Kompendium po obshchey sotsiologii [Compendium of General Sociology] // Antologiya mirovoy politicheskoy mysli. V 5 t. T.2. Zarubezhnaya politicheskaya mysl' KhKh v. / Nats. obshch. – nauch. fond Akademii polit. nauk; Ruk. Proekta G. Yu. Semygin. – M.: Mysl', 1997. – S. 58 - 79
15. Religiya : entsiklopediya [Religion: Encyclopedia] – Minsk: Kn. dom, 2007. – 958 s.
16. Sigele S. Prestupnaya tolpa: opyt kollektivnoy psikhologii [The criminal crowd: the experience of collective psychology]. – M.: KSP+, 1998. – 320 s.
17. Sokolov A. Obshchaya teoriya sotsial'noy kommunikatsii: Uchebnoe posobie [The general theory of social communication: Textbook]. – SPb.: Izd-vo Mikhaylova V. A., 2002 – 461 s.
18. Tard G. Prestupnik i prestuplenie [The offender and the crime]. – M.: Izd. T-va I.D.Sytina, 1906. – 324 s.
19. Tard G. Sotsial'naya logika [Social logic] – SPb.: Sots.-psikholog. tsentr, 1996. – 500 s.
20. Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar' [Philosophical Encyclopedic Dictionary.]. – M.: INFRA – M, 2000. – 576 s.
21. Freyd Z. Psikhologiya mass i analiz chelovecheskogo «Ya» [Psychology and the Analysis of the «I»]. – M.: AST, 2005. – 189 s. – (Filosofiya).
22. Kheveshi, M. A. Tolpa, massy, politika. [Crowd, mass politics] [Electronic resource]. – Access mode: http://www.vusnet.ru/biblio/archive/heveshi_tolpa/03.aspx

Загурская С. М., старший преподаватель Белоцерковского института экономики и управления (Белая Церковь, Украина), E-mail: svetlanaolinevich@rambler.ru

Феномен массового сознания в коммуникативном контексте.

Аннотация. Статья посвящена анализу основных коммуникативных факторов формирования психологии толпы. Автор анализирует сущностное содержание феномена массового сознания и способы его реализации в осмыслении психологии толпы. В контексте коммуникаций власти автор сосредоточивает основное внимание на особенностях взаимодействия базовых компонентов коммуникации в процессе манипуляции общественным сознанием.

Ключевые слова: «коммуникации власти», «коммуникативное влияние», «коммуникант», «реципиент», «сообщение», «масса», «толпа», «массовое сознание», «пропаганда».

Zagurska S., Senior lecturer, Belotserkovsky Institute of Economics and Management (Belaya Tserkov, Ukraine), E-mail: svetlanaolinevich@rambler.ru

The phenomenon of the mass consciousness in the communication process.

Abstract. The article is devoted the analysis of basic communicative factors of forming of psychology of crowd. An author analyses essence maintenance the phenomenon of mass consciousness and methods of his realization in the comprehension of psychology of crowd. In the context of imperious communications an author concentrates basic attention on the features of cooperation of base components of communication in the process of manipulation by public consciousness.

Keywords: «imperious communications», «communicative influencing», «communicer», «recipient», «report», «mass», «crowd», «mass consciousness».

Калач Д. М.,

здобувач

Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка

(Київ, Україна), E-mail: kala4d@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ В КОНТЕКСТІ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЕКЛЕЗИОЛОГІЇ

Анотація. Розглядаються перспективи та особливості міжконфесійного богословського діалогу у світовому й українських вимірах. Аналізуються тематико-проблематичні аспекти міжконфесійного діалогу, які потребують значних зусиль для нормалізації відносин. Встановлено, що діалог є нагальною потребою часу, відповіддю на глобалізаційні виклики та відображенням постмодерних ціннісно-сміслових вимірів.

Ключові слова: міжконфесійний діалог, богослов'я, еклезиологія, сотеріологія, енцикліка.

У нових умовах глобалізованого суспільства виникає потреба нормалізації міжконфесійних відносин, що носять конструктивний та діалогічний характер. Міжконфесійний діалог стає однією з важливих рис сучасної епохи, залишаючись актуальним й затребуваним, він, як і раніше, є малодослідженим феноменом. У цілому можна констатувати, що в осмисленні концептуальних завдань міжконфесійного діалогу панує певна невизначеність, котра формує скептичне ставлення до нього з боку фахівців. У межах нашого дослідження пропонуємо розглянути особливості проведення міжконфесійного богословського діалогу християнської спільноти у світовій та українській перспективі.

Питання релігії в контексті культурно-цивілізаційних змін досліджували О. Горкуша, В. Єленський, А. Колодний, Ю. Недзельська, П. Яроцький та ін. Буття конфесій в умовах плюрального світу крізь призму міжрелігійного діалогу знайшли своє відображення у працях науковців А. Арістової, М. Бабія, В. Климова, Л. Филипович, В. Шевченка та ін.

Завданням даної статті є спроба показати особливості розгортання міжконфесійного православно-католицького богословського діалогу на вселенському рівні і включення у цей процес християнських конфесій в Україні. Аналіз джерел і літератури з даної проблематики дозволив визначити періоди, які сприяли налагодженню богословського діалогу у царині міжконфесійних відносин. Перший етап супроводжувався процесом ігнорування та ворожого міжконфесійного богословського протистояння. Тому ідея зближення людей, цивілізацій і релігій, що лежать в їх основі, об'єктивно вимагала нових підходів до проблеми діалогу. Зокрема, вимагалось переосмислити саме поняття діалогу. У католицькій середньовічній думці діалогом виступала ідея «corpus christianum» («християнського тіла») як передумова єдиного християнського співтовариства на чолі з Ватиканом. Однак, цей діалог не передбачав толерантного відношення до інших релігій хоча створював передумови його налагодженню.

Відносини християнських Церков у сучасній Україні прямо пов'язані з міжконфесійними процесами у межах світового православно-католицького діалогу. На момент зародження перших кроків, які започаткували діалог на основі богослов'я, відносини між двома церквами були напруженими. Православний світ вбачав небезпеку у прагненні Риму створити уніатські церкви, розглядаючи у цьому спробу латинізації православних народів та знищення самого православ'я. З іншого боку, Католицька Церква намагалася повернути під свій протекторат православні організації. Заручниками таких відносин стали Греко-католицькі (уніатські) церкви, які опинилися на роздоріжжі, оскільки, з одного боку, вони прагнули єдності з Апостольським Престолом у Римі, проте з іншого, намагалися

зберегти у своєму підпорядкуванні привілеї своїх патріарших кафедр.

Основні протиріччя між церквами носили богословський характер, у межах якого сформувалося еклезіологічне і сотеріологічне переконання, що в лоні саме її церкви можливе спасіння. Таким чином, головні проблеми лежали на ґрунті прозелітизму, а їх вирішення давало підстави для міжконфесійного діалогу з метою примирення конфліктуючих сторін.

Перша спроба міжконфесійного богословського примирення була відображена в енцикліці Папи Пія IX «На верховному престолі Апостола Петра» («*Insuprema Petriapostolisede*» 1848 р.), у якій він проголошував намір розпочати діалог з православним світом з метою актуалізувати питання об'єднання церков. Зміст даної енцикліки був просякнутий сотеріологічним підтекстом й висував умови для православ'я повернутися під протекцію Католицької Церкви. Незважаючи на скептичний зміст «Окружного Послання Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви до усіх православних християн» [1, с. 35], підписаного чотирма православними патріархами (Константинопольський, Александрійський, Антіохійський, Єрусалимський) і 29 ієрархами їх патріархатів, міжконфесійний богословський діалог був розпочатий.

Головне богословське протиріччя містило безальтернативну позицію Церков у питанні носія істинної віри, що ігнорує цілісний характер євангельської та апостольської істини. Сумніви правонаступництва римського престолу ще більше поглиблювали проблеми в обговоренні колегіальності та синодальності управління Церквою, що стане предметом еклезіологічних роздумів Отців II Ватиканського Собору. Таким чином, перший крок у міжконфесійному діалозі не знайшов свого подальшого продовження через богословське протиріччя між його учасниками.

Починаючи з правління Папи Лева XIII, Римо-Католицька Церква поступово змінює своє відношення до християн інших конфесій. Ідея примирення християнського світу стає головною метою Папи, а діалог пропонується як засіб її досягнення. Аналізуючи тон і лексику висловлювань Папи, дослідники міжрелігійного діалогу вказують на відкритість та повагу до представників інших християнських церков [1, с. 36]. У його письмових та офіційних зверненнях до православних ієрархів відсутні поняття «схизматики» та «єретики», що засвідчило зміни основного акценту діалогу з богословської сторони на релігійну тематику. І якщо попередники Лева XIII звинувачували православну церкву у розколі християнського світу і вимагали повернення під протекцію Риму, то у документах Папи з'являється прохання про примирення й об'єднання з римською Церквою.

За ініціативи Риму, патріархи Східних уніатських церков провели спільну конференцію, де висловили своє відношення до позиції Ватикану. Настрій цих рішень був частково відображений у «Апостольській конституції», яка визначила ряд практичних заходів по зміцненню положенню уніатських Церков на Близькому Сході. Прийняття «Апостольської конституції» свідчило про пошук можливих шляхів до діалогу між християнськими церквами [1, с. 36]. Проте, слідом за попередниками, Лев XIII у якості східних партнерів діалогу обирав уніатські церкви, прямо чи опосередковано ігноруючи православні.

Процеси, що відбувалися у католицькому середовищі, не залишилися поза увагою православних богословів. Зокрема, А. Лопухін у статті «Нова енцикліка Папи Лева XIII, що містить в собі «Апостольську конституцію» про підтримку і затвердження дисципліни Східних Церков» піддав зміст обох документів ґрунтовному аналізу та серйозній критиці, вважав, що Рим, який лише покався у своїй помилці відносно справи розколу, надто зухвало говорив про рівність Церков. Однак, сама спроба продовжити діалог між Церквами, а також деякі пункти «Конституції», котрі за своїм змістом були ліберальними і віротерпимими, отримали схвальний відгук.

У 20-х рр. XX ст. міжконфесійний діалог пробудився з новою силою. Після відмови Константинопольського Патріарха очолювати Церкву, фактичне управління

перейшло до Синоду, котрий затвердив Окружне послання «Церквам Христа, скрізь сущим» [1, с. 37] як відповідь на пропозицію співпраці зі сторони Всесвітньої конференції єднання організованої за ініціативи Роберта Гардінера. Члени Синоду запропонували розпочати конструктивний діалог для примирення християнського світу шляхом прийняття єдиного календаря з одночасним святкуванням великих християнських свят усіма Церквами; налагодження близьких стосунків між представниками різних Церков та формування взаємоповаги до національних традицій і звичаїв. У Посланні затверджується новий принцип стосунків між Православною Церквою і християнськими співтовариствами. Визнано, що догматичні і канонічні відмінності Церков формували упереджене ставлення один до одного й унеможливлювали проведення конструктивного діалогу. Проте, програма, викладена у посланні, фактично розпочала реалізовуватися після II Ватиканського Собору.

Відношення Католицької Церкви до Православної у цей період залишалося незмінним, дотримуючись попередньої риторики у веденні діалогу. Однак, енцикліка Папи Пія XI «Про східні Церкви» [1, с. 37], у контексті дослідження міжконфесійного діалогу, містить концептуальні положення для його ефективного впровадження. Зокрема, Папа висловив упевненість у покращенні стосунків між Католицькою і Православною Церквами, які сприяють єдності. Свідченням цього стало визнання відповідальності Католицької Церкви за розкол у християнському світі через відсутність розуміння з боку інших християнських церков. І найважливіше, Папа закликає відмовитися від неправдивих звинувачень про вчення Східних Церков, наголошуючи на необхідності вивчення католиками богослов'я, літургії та духовної спадщини східних християн.

У середині XX ст. спостерігається тенденція до налагодження міжособистісних відносин мирян й церковних ієрархів на основі діалогу та прийняття спеціальних документів, включених до соціальної концепції церков, у межах яких даються відповідні пояснення. II Ватиканський Собор (1962–1965) кардинально переосмислив ставлення католиків до різних релігій та сприяв формуванню і реалізації методології ведення богословських діалогів, спрямованих на подолання успадкованих богословських відмінностей християнських конфесій. У нових умовах тлумачення діалогу винятково в контексті місіонерства по відношенню до інших релігій або ж релігійно-культурного відчуття переваги католицизму над ними стало неприйнятним. Новий підхід знайшов своє вираження (починаючи з 60-х рр. XX ст.) в католицизмі, де посилено починала пропагуватися ідея релігійного і світоглядного плюралізму, ідея толерантності.

Ватикан сформулював принципово нове положення, згідно з яким діалог визначався своєрідною формою взаємодії та спілкування осіб, груп і співтовариств, що базується на принципах рівноправного партнерства з метою усунення упереджень, досягнення взаєморозуміння, обміну досвідом, а також на спільній розробці різних проектів. Залежно від партнерів, котрі беруть участь в діалозі, були виділені міжрелігійний, світоглядний і змішаний види діалогу. Своє ставлення до міжконфесійного діалогу II Ватиканський Собор висловив у документі «Про єкуменізм». «Цей документ вніс принципову зміну в католицьке трактування єдності християн, оскільки засвідчив відхід від традиційного акценту на «звернення, заклик» і висловився за партнерський діалог у дусі аджорнаменто» [2, с. 296]. Собор вперше назвав некатолицькі деномінації Церквами, тим самим відмовляючись від позиції ексклюзивізму і розширюючи дефінітивні рамки поняття Церкви. Саме на основі цих намірів у Конституції про Церкву єпископи, зібрані на Соборі, визначили, що Церква Христова також «здійснюється в» [3, с. 84] некатолицьких Церквах.

У енцикліці «Paceminterris» («Світ на землі», 1963), яку Іван XXIII адресував не лише вірянам різних сповідань, але й «усім людям доброї волі» обґрунтована

необхідність взаємодії усіх держав для захисту світу і інших цінностей, стверджено, що навіть помилкові теорії можуть містити раціональне зерно та стимулювати людей до соціально значимої спільної діяльності.

Наступник Іоанна XXIII Папа Павло VI в енцикліці «*Ecclesiam suam*» об'єднав концепцію діалогу з ідеєю апостольської місії Католицької Церкви, трактуючи діалог як форму євангелізації світу. В якості загальних цінностей в цьому діалозі були названі: світ, справедливість, свобода, прогрес, культура. У документі Павло VI відмітив, що окремі некатолицькі концепції містять певні цінні елементи, котрі Католицька Церква може прийняти. Проте вона не може прийняти цінності, пов'язані з атеїзмом, які Павло VI визначив «небезпечним злом заперечення».

II Ватиканський Собор підтвердив концепцію діалогу зі світом як основну форму здійснення релігійної місії Церкви, а також всебічно обґрунтовану низку антропологічних, соціологічних та богословських підстав для інтенсифікації міжконфесійного діалогу. Антропологічний принцип визначав, що кожна людина – християнин, і той, хто сповідує будь-яку іншу релігію, – прагне, щоб було визнано її ідентичність, індивідуальність [4, с. 452]. Соціологічні детермінанти діалогового обумовлення ґрунтувалися на твердженні: «У результаті активної комунікації сучасний світ усвідомлює плюралізм, і це мобілізує Церкву до пізнання інших релігій та поваги до них» [4, с. 452]. І, зрештою, аргументи на користь розвитку міжконфесійного діалогу випливали з богословських засад і передусім з тринітарної таїни Бога – Отця, Сина і Святого Духа, при цьому ідеологами Римо-Католицької Церкви наголошувалася відвічність «Бога-Отця, від якого походять всі людські істоти, створені на його образ» [4, с. 452].

Для провадження широкого міжконфесійного діалогу католики знайшли біблійні підстави і патристичні настанови, зведені у сферу сотеріології «Бог уклав союз з усіма людьми», відтак існує «єдина історія спасіння для всього людства» [4, с. 452]. Головною умовою, необхідною для ведення міжрелігійного діалогу, є взаємна повага партнерів по діалогу, усунення різних перешкод, що ускладнюють його ведення, до яких належать: недостатнє знання суті інших релігій, об'єктивні культурні відмінності. Однак справедливо визнати, що мета таких контактів не виключає й бажання збільшити кількість послідовників своєї церкви.

У рамках Римської курії міжрелігійний діалог здійснює Папська Рада у справах діалогу. На шляху до формування нової спільноти, яка повинна вирости на основі інтеграції різних переконань у межах сучасних співтовариств, на думку Івана XXIII, необхідно забезпечити мирне співіснування, усунути економічні диспропорції та створити умови для «культурного вирівнювання» народів, відстаючих у своєму розвитку від промислово розвинених країн.

Натомість, Папа Іван Павло II сформував на теологічній основі образ майбутнього суспільства, який базується на принципі братерства людей. Згідно концепції понтифіка, попередньою умовою створення «єдиної цивілізації любові» повинна стати реалізація екуменізму. Трактуючи його розгорнуто, Папа має на увазі не лише зближення Католицької Церкви з іншими християнськими церквами, але і з нехристиянськими конфесіями. Він пропонує певну ієрархію такого зближення згідно «міри досягнення людьми істини про Бога». У центрі єдиного співтовариства знаходяться католики, поряд з якими розташовуються уніати, а потім представники інших напрямів християнства. Наступне коло охоплює прибічників монотеїстичних релігій: іудаїзму, ісламу і буддизму. Периферію і найширше коло цієї конструкції займають інші люди.

Важливим кроком у налагодженні міжконфесійних православно-католицьких відносин стали постанови, які з великими складнощами були вироблені Спільною міжнародною комісією для богословського діалогу між Римо-Католицькою та Православними Церквами. Це призвело до появи низки документів спільного характеру, а згодом до міжконфесійного діалогу. Учасникам діалогу було важко

дійти до взаємоприйнятної згоди навіть в узагальнених формулюваннях стосовно моделі порозуміння, апелюваної до першого тисячоліття історії єдиної церкви.

Чітка позиція Православних Церков з приводу проведення богословського діалогу була сформульована на Великому і Святому Соборі Православної Церкви (червень 2016 р., о. Крит). У документі, схваленому Собором, «Стосунки Православної Церкви з іншим християнським світом» [5] зазначається, що сучасні двосторонні богословські діалоги, про які було оголошено на всеправославних нарадах, віддзеркалюють єдине рішення всіх помісних Православних Церков, не перешкоджати свідченню Православ'я у славу Триєдиного Бога. За умов, що будь-яка помісна Церква вирішить не призначати своїх представників на діалог, а це рішення не є всеправославним, діалог триватиме. Двосторонні та багатосторонні богословські діалоги повинні підлягати оцінці на всеправославному рівні.

Зазначалося, що проблеми, котрі виникають під час богословських дискусій в Об'єднаних Богословських Комісіях, не завжди є достатньою підставою для одностороннього відкликання будь-якою помісною Православною Церквою своїх представників або остаточного припинення нею участі в діалозі. Якщо одна або декілька Православних Церков відмовляються від участі в засіданнях Об'єднаної Богословської Комісії певного діалогу із серйозних еkleзіологічних, канонічних, пастирських і моральних підстав, ця Церква письмово сповіщає Вселенського Патріарха й усі Православні Церкви про свою відмову. Зміст даного документу дає надію на перспективу проведення богословського православно-католицького діалогу в умовах посилення секуляризації сучасного світу, надаючи цим відносинам більшої гнучкості та толерантності.

Таким чином, найактивнішими діями міжрелігійного діалогу є християни, що зумовлено сучасним станом суспільно-культурного середовища його розповсюдження та історичним досвідом самого християнства. Водночас, Л. Филипович наголошує на перенесенні ініціативи в проведенні діалогу з лідерів Церков і офіційних інституцій на «звичайних віруючих», за формою просуючись «від діалогу до солідаризації суспільства» [6, с. 162]. Вона зазначає, що, на протигагу консервативним богословам, «основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов'язково прийняти, позицію іншого. ... Від секулярних – міжрелігійний діалог вирізняється своєю унікальністю, а саме: всі інші учасники шукають те, що їх об'єднує (мета, кінцевий результат, взаємний інтерес тощо), а віруючі вже мають це об'єднуюче ядро – віру в Бога» [6, с. 163].

Процес налагодження міжконфесійного діалогу за участю Католицької та Православної Церков з метою євангелізації суспільства передбачає вироблення ефективних методів для її реалізації. На Великому і Святому Соборі Православної Церкви була розроблена методологія ведення богословських діалогів, спрямована на подолання успадкованих богословських відмінностей чи можливих нових розбіжностей і на пошук спільних моментів християнської віри. У разі неможливості подолання конкретної богословської відмінності, богословський діалог може тривати, а зазначена розбіжність у конкретному богословському питанні фіксується й повідомляється всім помісним Православним Церквам. При цьому православне духовенство зазначає, що загальною для всіх метою богословських діалогів є остаточне відновлення єдності в правдивій вірі та любові. Наявні богословські й еkleзіологічні розбіжності дозволяють виявити певну ієрархію труднощів на шляху досягнення цієї цілі [5]. Специфіка проблем кожного двостороннього діалогу передбачає відмінність у застосованих методологіях, але не в меті, тому що вона у всіх одна.

Сучасне релігійне становище України актуалізує проведення міжконфесійного богословського діалогу, адже нестабільність політичної ситуації й події на Сході нашої держави засвідчують розкол українського суспільства не лише на ідеологічному, а й духовному та конфесійному рівнях. Події останніх років яскраво

засвідчують необхідність духовного оздоровлення й спасіння українського народу, де визначальна місія покладається на християнські конфесії. З метою реалізації цього важливого завдання постає потреба вирішення основних богословських протиріч, які завдають додаткової напруги у конструктивному діалозі. Тому еклезіологічна проблематика відіграє важливу роль у міжконфесійному діалозі, оскільки, першочерговими є статус та роль в житті українського народу християнських конфесій – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ. Позиція з якою виступають богослови різних конфесій в міжконфесійному богословському діалозі із еклезіологічної тематики залежить від її перспектив у суспільстві.

Однак, претендуючи на повноту рятівної істини, кожна християнська конфесія апелює відмінні постулати віровчення еклезіологічної тематики. Зокрема, Римо-Католицька Церква підносить принципи апостольського наступництва, непомильності Учительського Уряду Церкви та вірного збереження депозиту автентичного вчення Христа [7, с. 176], вбачаючи відповідно ознаки істинності Католицької Церкви в ортодоксійному дотриманні єдності, святості, вселенськості та апостольськості. Православні Церкви обстоюють істинність, зберігаючи вірність апостольській традиції та вченню перших семи Вселенських Соборів, особливо виділяючи необхідність виконання заповіді любові до ближнього та чудотворення як ознаки Божої благодаті. Натомість, більшість протестантських церков наріжним каменем церковної істинності бачить у правдивому проголошенні Євангелія та правдивій відправі таїнств [7, с. 176]. На Великому і Святому Соборі Православної Церкви зазначалося, що «перспективи ведення богословських діалогів Православної Церкви з рештою християнського світу завжди спираються на основи православної еклезіології та канонічні критерії вже сформованого церковного передання» [5].

На думку О. Горкуші, в умовах активності й інформованості українського суспільства уникнути еклезіологічної теми у сучасній Україні не можливо через світоглядні та духовні потреби мирян, які посувають певні теми для богословського обговорення. Завдання міжконфесійного богословського діалогу є не в уточненні змісту божественних істин чи тлумаченні у світлі останніх дійсних обставин буття людини, але користь для конкретної людини, що мешкає у сучасному українському контексті із всіма її світоглядно-політично-правовими розколами [8, с. 163]. Концептуальною тут є проблема Помісності Українських Церков та підтвердження специфічності Українського Православ'я.

Проте, реалії показують, що на вимогу православних ієрархів православно-католицький діалог ґрунтується виключно на уніатській проблематиці, а його продовження залежить від вирішення певного питання. Починаючи з 90-х рр. ХХ ст. Московська Патріархія, спираючись на державну підтримку, цілеспрямовано унеможливує участь УГКЦ у міжрелігійному й міжконфесійному діалозі, відмовляючись визнавати у ній суб'єкт діалогу. Усі дискусії, які веде Московська Патріархія з Католицькою Церквою відбуваються без участі УГКЦ. Тож глобальні суб'єкти католико-православного діалогу вперто закривають очі на УГКЦ, яка, будучи православною за віровченням, стала католицькою за методологією, але була й залишається українською за суттю та місійним покликанням.

Небезпідставно О. Гаркуша зауважує, що в обговоренні еклезіологічних тем легко спуститися з богословських ґрунтувань на апологетично-безкомпромісне утвердження абсолютизації певної інституційно-організаційної форми [8, с. 165]. Свідченням цього є позиція Православної Церкви, яка зазначає, що згідно з онтологічною природою Церкви, її єдність не може бути порушена. Православна Церква визнає історичні найменування інших християнських Церков і конфесій, які не перебувають у сопричасті з нею, і вірить, що її стосунки мають будуватися на якнайшвидшому і предметнішому з'ясуванні всієї еклезіологічної тематики, особливо найзагальніших учень про таїнства, благодать, священство й апостольське

наступництво [5].

Отже, якщо зважати на логіку розмірковувань про специфіку постмодерного дискурсу, в якому релігії відводиться скромна роль з-поміж інших духовних феноменів, і побачити її крізь призму істинності, що є панівною і з неминучістю викликає та поглиблює кризу віри, то маємо всі підстави погодитися зі слушністю твердження о. Анджее Бронка, котрий наголошує: «Постмодерний релятивізм піддає сумніву існування універсальних критеріїв раціональності та об'єктивності і проголошує, що кожна релігія – істинна для своїх визнаючих, які мають власні причини її приймати: істинних релігій, – додає він, – є стільки, скільки є людей, які їх визнають» [4, с. 467].

Виходячи з вищесказаного можна прийти до висновку, що від приналежності до релігійної організації залежить спасіння світу та людства, оскільки Церква за своїм походженням виконує дану роль. Підтвердженням цього є офіційна позиція Православної Церкви, котра визначає свою єдність на факті її заснування Господом нашим Ісусом Христом і сопричасті у Святій Трійці та таїнствах. Ця єдність виявляється в апостольському наступництві й святоотцівському переданні, і Церква донині живе ним. Православна Церква має місію, а також обов'язок передавати та сповіщати всю істину, котра міститься у Святому Письмі й Священному Переданні, що надає Церкві її кафолічного характеру [5]. Однак, така позиція є наслідком одностороннього трактування самої еклезіології, «вірна своїй еклезіології, тотожності своїм внутрішнім підвалинам і вченню давньої Церкви семи Вселенських Соборів, Православна Церква, організаційно беручи участь у роботі ВРЦ, аж ніяк не приймає ідею «рівності конфесій» та не може прийняти єдності Церкви як певного міжконфесійного компромісу».

Таким чином, кожна християнська конфесія знаходить доказову базу своєї істинності з доказами історичності, доктринальності, а також абсолютності та автентичності. Таке обґрунтування тісно поєднується із світоглядно-філософськими положеннями, підпорядковуючись історичним, соціологічним, аксіологічним, екзистенційним, політичним та іншим потребам. Під таким оглядом необхідність неухильного дотримання церковно-релігійних приписів, з одного боку, та їх суб'єктивне сприйняття й виконання сучасними вірянами, з другого, надзвичайно ускладнює проведення чіткої межі визначення правдивості конфесії [4, с. 476]. Місія Церкви як релігійної, а не світської, організації, насправді є сотеріологічною, пов'язаною з індивідуальними духовними потребами людини, а не організаційними інтересами релігійної організації.

На жаль, конфесійна заангажованість, претензії на абсолютну істину та можливість спасіння лише в рамках окремого віросповідання, відсутність толерантності у взаєминах, породжують конфліктність в релігійному просторі, а відповідно й постають суспільним дестабілізуючим фактором.

Як вважає дослідник цієї проблеми В. Климов, факторами міжконфесійних протиріч і конфліктів, що унеможливають діалог, є наступні чинники: перманентна релігійно-церковна диференціація суспільства та прагнення релігійних співтовариств переглянути існуючі досі статуси, вирішити у вигідному для себе режимі проблеми реституції церковної власності; ускладнення міжправославних та православно-греко-католицьких відносин; складність імплантації загальноєвропейських регулятивних норм у релігійній сфері в систему правового поля України [9, с. 275].

Як свідчать дослідження, в умовах демократизації всіх сфер суспільного життя зроблено чимало для мінімізації факторів конфліктності, що гальмує чи робить мало результативним міжконфесійний діалог. По-перше, це поступове створення атмосфери толерантності, релігійної свободи, нормального сприйняття інорелігійності та процесів інкультурації. По-друге, потужним фактором нарощування взаємної довіри між конфесіями, їх відкритості стала дезактуалізація

такої вагомої причини міжконфесійної напруги як існування спірних культових споруд та майна. По-третє, більшої відкритості конфесій до діалогу сприяє активізація їх звернень до правових шляхів вирішення конфліктних ситуацій; позитивні зміни у об'єктивності розгляду спірних питань судами різних інстанцій [10, с. 123].

Таким чином, сподіватися на саму можливість подолання труднощів, що неминуче постануть на шляху розгортання міжконфесійного діалогу і досягненні такого ступеню діалоговості, який би задовольняв як потреби в горизонталі «людина – світ», так і на вертикалі «Бог – людина», не доводиться. Однак, перспективи міжконфесійного діалогу, як у світовому, так і українських вимірах, правомірно розглядати в контексті церковно-релігійного розвитку, в тому числі й істинності релігії в її абсолютно заявлених теоретичних положеннях та практичній реалізації.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине (опыт богословского анализа) / ред. кол.: Э. И. Мартынюк (гл. ред.), А. А. Ивакин, В. А. Кравченко и др. – Одесса: АО БАХВА, 2003. – 144 с.
2. Кияк С. Другий Ватиканський Собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності: Навчальний посібник. / Святослав Кияк. – Жовква: Міссіонер, 2011. – 304 с.
3. Догматична Конституція Другого Ватиканського Собору про Церкву «LumenGentium», 9 // Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, Деркери, Декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 75–170
4. Бронк А. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г. Зімоня. – Львів: Свічадо, 2007. – С. 467–488.
5. Послання Святого і Великого Собору Православної Церкви [Електронний ресурс] / Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. – Режим доступу: www.holycouncil.org/-/encyclical-holy-council (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
6. Филипович Л. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу / Л. Филипович // Релігія-Світ-Україна. Колективна монографія в 3-х книгах. Книга I: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – С. 153–164.
7. Шевченко В. Істинність релігії в проблематичному дискурсі міжконфесійного діалогу сучасності / В. Шевченко // Релігійна свобода: Свобода релігії і міжрелігійний діалог: глобальні виміри й локальні вияви. Науковий щорічник. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного. – К.: УАР, 2011. – №16.–С. 169–180.
8. Горкуша О. Міжконфесійний богословський діалог в сучасній Україні / РЕЛІГІЯ-СВІТ-УКРАЇНА. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга II: Міжконфесійні відносини полі конфесійної України // Українське релігієзнавство. – К., 2011. – Спецвипуск 2011-1. – С. 25–54.
9. Климов В. Міжконфесійний діалог як складова культурно-цивілізаційних відносин / В. Климов // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України. – К. : [б.в.], 2009. – С. 269–279.
10. Докаш В. Міжрелігійний діалог як фактор суспільної стабільності / В. Докаш // Релігія та Соціум, 2010.–№ 2–С. 120–125.

REFERENCES:

1. Dobroer A. Mezkhkonnessional'nyy dialog v sovremennoy Ukraine (opyt bogoslovskogo analiza) [Interfaith dialogue in modern Ukraine (the experience of the theological analysis)]. – Odessa: AO BAKhVA, 2003. – 144 s.
2. Kyiak S. Druhyi Vatykanskiy Sobor i relihiino-suspilni problemy suchasnosti: Navchalnyi posibnyk. [The Second Vatican Council and religious and social issues of the day: Textbook.]. – Zhovkva: Missioner, 2011. – 304 s.
3. Dohmatychna Konstytutsiia Druhoho Vatykanskoho Soboru pro Tserkvu «LumenGentium», 9 [Dogmatic Constitution of the Second Vatican Council the Church «LumenGentium», 9] // Dokumenty Druhoho Vatykanskoho Soboru: Konstytutsii, Derkery, Deklaratsii. – Lviv: Svichado, 1996. – S. 75–170
4. Bronk A. Relihiinyi pliaralizm i pravdyvist relihii [Religious pluralism and truthfulness] // Relihiia v suchasnomu sviti: Materiialy do kursu relihiieznavstva. – Lviv: Svichado, 2007. – S.

467–488.

5. Poslannia Sviatoho i Velykoho Soboru Pravoslavnoi Tserkvy [Message of Holy and Great Council of the Orthodox Church] [Electronic resource] // Dokumenty Sviatoho i Velykoho Soboru Pravoslavnoi Tserkvy. – Access mode: <https://www.holycouncil.org/-encyclical-holy-council>

6. Fylypovych L. Mizhnarodnyi dosvid mizhrelihiinoho dialohu [International experience of interreligious dialogue] // Relihiia-Svit-Ukraina. Kolektyvna monohrafiia v 3-kh knykhakh. Knyha I: Relihiia u sviti kulturno-tsyvilizatsiinoho dialohu. – K., 2010. – S. 153–164.

7. Shevchenko V. Istynnist relihii v problematychnomu dyskursi mizhkonfesiinoho dialohu suchasnosti [The truth of religion in interfaith dialogue problematic discourse of modernity] // Relihiina svoboda: Svoboda relihii i mizhrelihiinyi dialoh: hlobalni vymiry y lokalni vyiavy. Naukovyi shchorichnyk. Za zahalnoiu redaktsiieiu d.filos.n. A. Kolodnoho. – K.: UAR, 2011. – #16.–S. 169–180.

8. Horkusha O. Mizhkonfesiinyi bohoslovskyi dialoh v suchasni Ukraini [Inter-confessional theological dialogue in modern Ukraine] / RELIHIIA-SVIT-UKRAINA. Kolektyvna monohrafiia v 3-kh knykhakh za naukovoio redaktsiieiu profesoriv A. Kolodnoho i L. Fylypovych. Knyha II: Mizhkonfesiini vidnosyny poli konfesiinoi Ukrainy // Ukrainske relihiieznavstvo. – K., 2011. – Spetsvypusk 2011-1. – S. 25–54.

9. Klymov V. Mizhkonfesiinyi dialoh yak skladova kulturno-tsyvilizatsiinykh vidnosyn [Interfaith dialogue as part of cultural and civilizational relationship] // Relihiia v konteksti sotsiokulturnykh transformatsii Ukrainy. – K. : [b.v.], 2009. – S. 269–279.

10. Dokash V. Mizhrelihiinyi dialoh yak faktor suspilnoi stabilnosti [Interreligious dialogue as a factor of social stability] // Relihiia ta Sotsium, 2010.–# 2–S. 120–125.

Калач Д. Н., соискатель, Киевский национальный университет имени Т. Г. Шевченко (Киев, Украина), E-mail: kala4d@ukr.net

Особенности межконфессионального диалога в контексте христианской экклезиологии.

***Аннотация.** Рассматриваются перспективы и особенности развития межконфессионального богословского диалога в мировом и украинском измерениях. Анализируются тематико-проблематические аспекты межконфессионального диалога, которые требуют приложить к себе значительные усилия для нормализации отношений. Установлено, что диалог является безотлагательной потребностью времени, ответом на глобализационные вызовы, а также отображением постмодернистских ценностно-смысловых изменений.*

***Ключевые слова:** межконфессиональный диалог, богословие, экклезиология, сотериология, энциклика.*

Kalach D., Applicant, Kyiv National University of Taras Shevchenko (Kyiv, Ukraine), E-mail: kala4d@ukr.net

Features of Interfaith Dialogue in the Context of Christian Ecclesiology.

***Abstract.** Discusses the prospects of and peculiarities of inter-faith theological dialogue in the world and Ukrainian dimensions. Analyzes the thematic and problematic aspects of interfaith dialogue, which require to make yourself great efforts for normalizing relations. It has been established that the dialogue is immediate need time, a response to the challenges of globalization, as well as the display of postmodern values and meanings measurements.*

***Keywords:** interfaith dialogue, theology, ecclesiology, soteriology, the encyclical.*

ВЛАДА І СУСПІЛЬСТВО: ВЗАЄМОДІЯ ТА ВЗАЄМНИЙ ВПЛИВ

Анотація. Широке впровадження інформаційно-комунікаційних технологій суттєво впливають на суспільно-владні відносини, змінюють та модифікують їх. Але незважаючи на темпи розвитку суспільства питання влади та владних відносин завжди є і буде актуальним. Тому дослідження вказаних проблем потрібно розглядати лише комплексно із урахуванням суспільного ладу, форми правління, моделі управління державою, а також стану розвитку і готовності самого суспільства до удосконалення влади. Крім того, сучасний розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та розвиток комунікацій впливають на всі етапи інформаційних процесів, що суттєво впливають з боку суспільства на питання влади та владних відносин. При цьому влада є досить складним соціальним феноменом, а також є однією із фундаментальних засад політичного розвитку суспільства, та при цьому присутня в усіх структурах суспільства, підтримує внутрішню організованість і ієрархічність суспільних стосунків. І тому функціонування влади є одним із найважливіших завдань будь-якого суспільства для його життєдіяльності. При цьому зростає роль громадянського суспільства через здійснення контролю та моніторингу дій влади, в першу чергу, за законодавчим забезпеченням влади та владних відносин.

Ключові слова: влада, теорії і концепції влади, моделі і підходи до влади, суспільство, розвиток суспільства, влада і суспільство, вплив на владу, владні відносини.

Постановка проблеми. Науково-технічний прогрес разом із інтеграцією та глобалізацією суттєво впливають на розвиток суспільства, на сфери економіки, суспільно-політичні відносини тощо. Основною ознакою таких змін є розвиток інформаційно-комунікаційних технологій та набуття інформацією ознак товару і стратегічного ресурсу при переході суспільства на новий етап свого розвитку – до інформаційного суспільства. Так, нові технології, техніка та широке впровадження інформаційно-комунікаційних технологій суттєво впливають на суспільно-владні відносини, змінюють та модифікують їх. Але незважаючи на темпи розвитку суспільства питання влади та владних відносин завжди є і буде актуальним оскільки без них неможливий подальший розвиток суспільства. Водночас необхідно також відзначити, що вплив влади та суспільства є обопільним та взаємодоповнюючим.

Аналіз останніх досліджень і публікацій показав, що питанням влади та владних відносин у контексті впливу на розвиток суспільства в цілому, окремих соціальних груп та індивідів приділяли увагу у свої працях як мислителі різних епох (Платон, Аристотель, Н. Мак'явеллі, І. Кант, М. Вебер), так і науковці сучасності, серед яких можна виділити таких як: В. Ф. Асмус, В. Д. Бакуменко, М. М. Вегеш, А. І. Доватур, С. Жебелев, А. Ф. Лосєва, С. О. Макєєв, В. В. Мурський, В. М. Малахов, А. Перепаді, Ж. Т. Тощенко, Ю. П. Сурмін, Б. Н. Тарасов.

Враховуючи важливість і практичну цінність праць, варто зазначити, що багатогранність поняття влади та владних відносин, будучи **частиною загальної проблеми**, вимагає подальших досліджень в частині обопільної взаємодії та впливу між владою та суспільством. При цьому необхідно дослідити як розвиток суспільства також впливає і на владні відносини.

Мета статті. Одним із основних завдань дослідження є вивчення теоретичних підходів до розуміння питання влади у контексті соціальних відносин (соціуму) і впливу суспільного розвитку на владні відносини.

Виклад основного матеріалу. З проявами влади, володарювання, панування суспільство та окремі його індивіди стикаються з давніх часів. Як показує вся історія існування людства, весь час тривала, триває і буде точитися боротьба за владу на

рівні особистостей, різних соціальних груп, еліт. І навіть у окремих сім'ях точиться боротьба за владу. Так, філософ Аристотель у своїх працях визначає, що «держава існує за природою і за природою передус кожній людині; оскільки остання, опинившись в ізолюваному стані, не є істотою самодостаньою, то її відношення до держави таке ж, як відношення будь-якої частини до свого цілого. А той, хто не здатний вступити в спілкування, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, вже не складає елементу держави, стаючи або твариною, або божеством» [2, с. 3]. Слід відзначити, що на сьогодні у своєму широкому розумінні «влада» означає можливість та право одних керувати, панувати, здійснювати свою волю над іншими. Влада є досить складним соціальним феноменом та, крім того, однією із фундаментальних засад політичного розвитку суспільства, а також присутня в усіх структурах суспільства та підтримує внутрішню організованість і ієрархічність суспільних відносин. І тому функціонування влади є одним із найважливіших завдань будь-якого суспільства для його життєдіяльності. Аристотель у своїй праці визначає «всяка держава є свого роду спілкуванням, всяке ж Спілкування організовується заради якого-небудь блага (адже всяка діяльність має на увазі передбачуване благо), то, очевидно, усі спілкування прагнуть до того або іншого блага, причому більше інших, і до вищого з усіх благ прагне те спілкування, яке є найбільш важливим з усіх і обіймає собою усе інше спілкування. Це спілкування і називається державою або спілкуванням політичним» [2, с. 1].

Отже можна представити владу як один із важливих регуляторів життєдіяльності, завдяки якій здійснюється його розвиток, забезпечується керованість та єдність і завдяки цьому влада є важливим фактором впорядкованості та організованості певного соціуму.

Але при цьому влада і суспільство існують у постійній взаємодії та взаємно впливають одне на одну. Тому що без суспільства (соціуму і людей) не може існувати влада як засіб примусу одних над іншими. Оскільки за твердженням С. О. Макеєвим, саме «нерівномірний розподіл влади зумовлює розподіл багатства й престижу, а позиція (статус) у системі влади визначає позицію в економічних і соціальних структурах», коли «меншість завжди правила й править більшістю і, спираючись на міць державних інституцій у вигляді армії, служб безпеки та дотримання законності, охорони суспільного порядку, змушує до підкорення або переконуює в необхідності виконання її волі» [11]. Враховуючи зазначене, можна з упевненістю стверджувати, що завдяки можливому доступу до розподілу багатств і престижу влада завжди була такою бажаною, за неї змагалися, до неї прямували, переступаючи буквально через усе та усіх. Тому сила та хитрощі вважалися найефективнішими засобами володарювання більшістю (італійський політичний мислитель Н. Мак'явеллі поділяв усіх правителів на «левів» та «лисиць» – за способами здійснення ними влади) [11]. Але як показує практика, незважаючи на постійний розвиток суспільства та перехід соціуму на більш вищу щабель свого розвитку питання влади, панування та володарювання залишаються, і боротьба за них не тільки не зменшується, а лише збільшується, змінюються лише певні її форми, види та інструменти для досягнення та втримання. Так, ще можна зустріти в окремих суспільствах «примітивні» форми влади, що ґрунтуються на силі та страху, але прогрес та інтеграційні і глобалізаційні процеси світового масштабу визначають перехід до більш витончених, економічних і соціально-психологічних механізмів примусу. Наприклад фінансово-економічна залежність, яка в сучасних умовах регламентує ступінь свободи та залежності як певних соціальних груп, так і окремих індивідів здійснює владу над ними не посягаючи на їх фізичну свободу та волю. Але враховуючи загальний вплив науково-технічного прогресу та підвищення рівня освіченості суспільства застосування владних відносин вимагає застосування сучасних інформаційно-комунікаційних технологій та розвитку інформаційної інфраструктури. При цьому С. О. Макеєв зазначає, що здійснення сучасного управління неможливе без «маніпулювання

інформацією», нав'язування «необхідних інтерпретацій» та точок зору, «замовчування» або висвітлювання під необхідним кутом подій, «адже сьогодні стійкість влади безпосередньо залежить від здатності впливати» на суспільну думку та на обсяги інформації, які повинні і можуть знати як окремі соціальні групи, так і індивіди.

Крім того, М. М. Вегеш визначає такі джерела соціальної влади, як: «воля і свідомість людини», «знання» та «сила». Особливістю його точки зору відносно такого джерела влади як знання, на наш погляд є те, що він під цим поняттям мав на увазі «знання, якими повинні володіти суб'єкти влади у процесі її застосування і які наділяють владу передбачуваністю, компетентністю і планомірністю, надають їй цивілізованості» [10].

Підтвердженням є позиція Аристотеля, який визначав, серед іншого, що «У усіх людей природа вселила прагнення до державного спілкування, і перший, хто це спілкування організував, зробив людству найбільше благо, Людина, що знайшла своє завершення, - досконале з живих істот, і, навпаки, людина, що живе поза законом і правом, – найгірша з усіх, бо несправедливість, що володіє зброєю, найважче; природа ж дала людині в руки зброю – розумову і моральну силу, а ними цілком можна користуватися у зворотний бік. Тому людина, позбавлена доброчесності, виявляється істотою самою нечесливою і дикою, низинною у своїх ставках і смакових позовах. Поняття справедливості пов'язане з уявленням про державу, оскільки право, що служить мірилом справедливості, є регулюючою нормою політичного спілкування» [2, с. 3]

Так, у творі І. Канта «Відповідь на питання: що таке освіченість. (1784) Рецензія на книгу І. Гердера ... 1785», у якому автор зазначає, що «освіченість - це вихід людини зі стану свого неповноліття, в якому вона знаходиться з власної вини. Неповноліття - є нездатність користуватися своїм розумом без керівництва з боку когось іншого» [4, с. 27]. На жаль, на сьогодні такий підхід до освіченості, коли людині навіть непотрібно включати свій розум і судження, за неї все розписано, знаходить своїх прихильників як суб'єктів влади, так і серед окремих людей, які прагнуть ставати «повнолітніми». Про що у своєму творі зазначає І. Кант, «адже так зручно бути неповнолітнім! Якщо у мене є книга, мисляча за мене, якщо у мене є духовний пастир, совість якого може замінити мою, і лікар, який наказував би мені такий-то спосіб життя, то мені нічого і обтяжувати себе. Мені немає потреби мислити, якщо я в змозі платити; цією нудною справою займуться замість мене інші» [4, с. 27].

Тому у рамках використання джерел влади «волі і свідомості людини», «знань» та «сили», що застосовуються як для об'єктів, так і суб'єктів на наш погляд важливу роль відіграють морально-етичні питання та питання людської гідності. Без яких неможливо побудувати соціально-орієнтовану державу де на першому місці стоїть людська гідність, порядність, чесність, законслухняність тощо.

Так, для «вивчення зворотного зв'язку у взаємовідносинах держави з громадянським суспільством, тобто того, як населення, суспільно-політичні та неурядові організації оцінюють діяльність владних структур, а також вплив, який вони чинять на суспільне і приватне життя», Ж. Т. Тоценком запропоновано такі основні типи оцінки ролі держави та її функцій як: «максималістська» де «держава існує для підтримки широких верств населення, сприяючи нейтралізації найбільш явних проявів соціальної нерівності та несправедливості», «соціал-демократична» де «держава забезпечує основні найважливіші права громадянина» та «право ліберальна» де «діяльність держави щодо задоволення соціальних потреб громадян строго обмежена» [13]. В цілому, на теоретичному рівні запропоновані цим автором типи оцінки ролі держави, можна застосовувати під час здійснення практичних заходів з такої оцінки. Але слід відмічати, що запропоновані цим автором типи оцінки є теоретичними і їх неможливо брати для практичного використання, тому що в реальних умовах модель державного устрою та управління носять змішаний характер.

І тому це вимагає використання додаткових критеріїв та параметрів для проведення необхідної оцінки ролі держави. На сьогодні існує досить багато методів оцінки щодо ефективності влади та владних відносин між владою та суспільством. На наш погляд, найбільш «правильним» в сучасних умовах розвитку суспільства може слугувати модель де використовується ступінь чи рівень згоди з боку індивідуумів і соціальних груп добровільно підкорятися владі, отримуючи взамін певні матеріальні та нематеріальні заохочення. Приклад таких причин добровільно підкорятися владі надано М. М. Вегешом, який виокремив дві таких причини: перша, де «суспільство – це моральна спільнота, що утворюється і функціонує згідно з певними правилами» і «чим краще владна верхівка створює і дотримується цих правил, тим охочіше населення їй підкоряється», а для цього владна верхівка «повинна утворюватися і функціонувати згідно з цими правилами» та друга – «влада здатна створювати і розподіляти дуже важливі для всіх людей вартості» такі як «безпеку, порядок, стабільність, добробут», тому «люди усвідомлюють чи відчують потребу в урядових (владних) структурах і готові поступитися частиною своєї волі заради цих вартостей, сподіваючись, що влада буде справлятися зі своїми функціями більш-менш задовільно» [10]. Тобто, автор підводить під теорію так званого «суспільного» договору, де об'єкт і суб'єкт влади виписують певні умови співіснування. Крім того, основним недоліком, на наш погляд, є те, що при зловживанні з боку влади питанням дотримання чинних правил, перерозподілу благ та інше, для виправлення цього потрібен певний час, за який ситуація може погіршитися настільки, що у разі зміни суб'єктів влади суспільство не отримає швидкого покращення. Прикладом (історичний досвідом) можуть бути приклади затяжних рецесій в економіці та/або відсутність сталого розвитку різних країн у різні часи.

Але необхідно також відмітити постійно зростаючу роль та вплив сучасних інформаційно-комунікаційних технологій та інформаційної інфраструктури на владу та владні відносини з боку суспільства. Так, яскравим прикладом є соціальні мережі за допомогою яких суспільство може «миттєво» поширювати певну інформацію про дії влад, окремих її представників та розповсюджувати матеріали (серед широкого кола користувачів цих соціальних мереж (суспільства)), які влада намагалась приховати від суспільства та окремих громадян свої помилки та/або документи «не для широкого вжитку». Також завдяки повному переходу інформаційних процесів на цифрові технології стало можливим отримувати, обробляти, передавати та зберігати досить значні масиви інформації. Що також стає важливим елементом впливу суспільства на владу та владні відносини. Це в свою чергу суттєво організовує владу та владні відносини завдяки з боку суспільства супроводжувати її дії, контролювати та впливати на закони.

Хоча мислитель Н. Мак'явеллі у своїй праці «Державець» визначає таке: «Отож владареві, якщо він популярний у народі, нема чого боятися змов. Але якщо люди за щось його незлюбили, тоді жди лиха від усіх і кожного. Держава міцна й мудрий владар там, де намагаються не озлобляти панство і водночас годити народів. Бо це найголовніше для правителя» [6, с. 367]. Мислитель Б. Паскаль відзначав, що «влада королів над своїми підданими є, на мій погляд, лише образом могутності розуму над слабкішими умами, що надає йому право переконувати, рівносильне в політичному управлінні праву повелівати» [12, с. 84]. А такий філософ як Платон висловлює таку думку, що справжні професіонали не роблять помилок. Так, у своїх діалогах про державу він говорить таке: «правитель, оскільки він дійсно справжній правитель, помилок не робить, він безпомилково встановлює те, що для нього все краще, і це повинні виконувати ті, хто йому підвладний. Так що, як я і говорив з самого початку, я називаю справедливістю виконання того, що придатне найсильнішому» [9, с. 341]. Отже позитивною логікою їх суджень є те, що постулат «непогрішності володаря» має позитивний бік при здійсненні ним влади завдяки тому, що беручи повну відповідальність за свої дії він тим самим несе відповідальність за всю дер-

жаву і у разі невдачі своїх дій відповідатиме перед суспільством. А правильність дій необхідно вимірювати за отриманими результатами. Що на наш погляд є важливим моментом влади та владних відносин. На жаль на сьогодні небагато політиків та можновладців беруть усю відповідальність на себе з огляду на те, що були такі історичні постаті, які сміливо це робили. Тим самим залишаючи значний слід в історичному розвитку людства.

Ось тут ми і підходимо до такого явища як «заклучення певного суспільного договору між владою та суспільством» за яким влада отримує певні більші владні повноваження, а суспільство погоджується з цим взамін отримання певних преференцій та благ (в першу чергу це стосується матеріальних благ). Тобто все рівно відбувається використання вже існуючих напрацювань. Так, у древніх римлян досить популярним було – «хліба і видовищ». Що у перекладі на сучасну мову йде про забезпечення певними мінімальними стандартами (життєвим мінімумом) соціально вразливих верств населення – «хліба», а «видовищ» через різні телевізійні ток-шоу, розважальні програми, конкурси, соціальні мережі, спортивні змагання тощо. Але тут основним каменем спотикання може бути постійне завищення так званих «соціальних стандартів» на матеріальні та нематеріальні заохочення з боку об'єктів влади (соціальних груп та окремих індивідів), коли в результаті можна отримати ситуацію, коли суб'єкти влади не зможуть фізично їх задовольняти. Як приклад можна привести створення «суспільства споживання» основною метою існування якого є постійне підвищення стандартів споживання матеріальних благ. Тому необхідно зауважити необхідність культивування в суспільстві в цілому та його окремих соціальних групах певні цінності (матеріальні та духовні), на які повинні всі рівнятися та досягати (отримувати/забезпечуватись). На наш погляд, коли матеріальні цінності починають значно переважати над духовними ми отримуємо «споживацьке суспільство», де ідолом є матеріальні багатства. Іншим досить чутливим моментом є забезпечення високих базових соціальних стандартів при яких суспільство перестає рости над собою. Наприклад, молодь у скандинавських країнах завдяки високим виплатам по безробіттю взагалі не хоче йти працювати. Ось тут і повинні стати у пригоді заходи з налагодження на постійній основі процеси розвитку суспільства через навчання та просвітництво для сприяння високого морально-етичного рівня суспільних груп та індивідів, що може бути основою для виключення «революційних» процесів зміни суб'єктів влади.

Водночас необхідно зазначити, що не зважаючи на всі концепції та теорії влади все-таки велику роль відіграє роль особистості в питаннях влади та владних відносин. Яскравим прикладом такої точки зору може слугувати історія розвитку певних країн. Коли певна людина брала на себе великі зобов'язання і на своєму прикладі показувала іншим як треба робити, жити. І суспільство іноді прощало певні утиски над собою та обмеження, але всі працювали на одну загальнодержавну мету. Тут також існує досить тонка грань у самопожертвуванні як на рівні суспільства, соціальних груп, так і на рівні окремих індивідів. І навпаки, історія знає багато прикладів, коли за наявності всіх умов суб'єкти влади не могли здійснювати ефективно владу та побудувати новітні владні відносини для успішного сталого розвитку власної держави.

Але не зважаючи на це, основною особливістю, яку відзначає Платон у своїх діалогах «Держава» є те, що «встановлює ж закони всяка влада в свою користь», а встановивши їх «оголошує їх справедливими для підвладних – це і є якраз те, що корисно владі, а того хто переступає карають як порушника законів і справедливості» отже «у всіх державах справедливістю вважається одне і теж же, а саме те, що придатне для існуючої влади», а враховуючи, що влада це сила «... ось і виходить, ... що справедливість – скрізь одна й та сама: те, що придатне для найсильнішого» [9, с. 339]. Що у подальших його діалогах Платон виводить нас на те, що тільки правильні закони (встановлені владою) є справедливими і необхідними для ви-

конання, навіть якщо вони і неправильні, а «влада, зобов'язуючи підвладних виконувати свої приписи, інший раз помиляється у виборі найкращого для самої ж влади», при цьому «можновладці іноді наказують те, що їм самим йде на шкоду, проте найслабші і підвладні все-таки повинні це виконувати» [9, с. 340]. Беручи до уваги зазначене можна з упевненістю стверджувати, що незважаючи на типи влади, необхідність виконувати її накази (закони) є безальтернативним. Тому що тільки виконання законів є визначальним для здійснення владних відносин.

Отже ми виходимо на такі досить складні питання взаємовідносин влади з етикою та мораллю, що в сучасних умовах набуває ще більшої затребуваності, з огляду на те, що суспільство з одного боку вимагає соціалізації держави, а з іншого влада повинна бути владою. Тому досить цікавими є погляди Н. Мак'явеллі, який у своїй праці «Державець» зазначав, що «ненависть породжується як добрими, так і лихими справами. Ось чому трапляється, як я вже казав, для збереження держави відходити від доброчесності» [6, с. 468], а тому «владареві зовсім не обов'язково мати всі ці згадані чесноти, але обов'язково треба поводитися так, ніби він їх має» при цьому «Владар повинен здаватися милосердним, вірним, людяним, щирим, побожним, але йому треба так панувати над собою, щоб при потребі він міг стати зовсім інакшим і робити все навпаки» [6, с. 464].

Так, А. І. Доватур, досліджуючи «Політику» Аристотеля відзначав, що «Етична точка зору, яка відіграє велику роль в побудовах Аристотеля, спонукає його відразу ж зайнятися питанням про ставлення чесноти справжнього громадянина до чесноти хорошої людини. Висновок Аристотеля такий: ці чесноти тотожні в одній державі, різні в іншому. І тут, таким чином, дає себе знати загальна установка філософа: вирішувати теоретичні питання неоднозначно, керуючись міркуваннями відстороненого характеру, а з оглядкою на складність і різноманіття дійсності, зокрема політичної реальності.» при цьому «у відповідності зі своїми етичними поглядами Аристотель в правильних видах державного устрою вбачає прояв належної чесноти, в неправильних – відсутність чесноти» [3].

Тим самим ми переходимо до такого поняття як «політична культура», яка повинна в тій чи іншій мірі відповідати сучасним реаліям. Але водночас досить поширеними є дії, які можна підсумувати такими словами Н. Мак'явеллі: «Владареві досить лише дбати про перемогу і про державну безпеку – засоби завжди здадуться всім чесними і похвальними, бо юрбі важливий тільки успіх» [6, с. 465].

Отже слід відзначити, що необхідно створювати такі умови щоб влада та владні відносини не виходили за встановлені морально-етичні рамки у суспільстві, що є досить не простим завданням, враховуючи сучасні тенденції в частині дотримання і забезпечення прав і свобод громадян, а також людської гідності в сучасному розвитку суспільства. Досить вагомими важелем впливу на владу виступає участь у законотворчій діяльності громадськості, а також участь в опрацюванні важливих законодавчих актів. Завдяки цьому є громадський контроль над владою. Основним завданням для подальшого може бути розширення кола питань до яких можна залучати громадськість.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Підсумовуючи можна відзначити, що влада (панування над людьми) являє собою досить складний та багатогранний процес взаємодії та впливу як різних факторів, так і соціальних сил і груп (при значній ролі конкретних індивідів/особистостей в цих процесах). Крім того, відзначається наявність у влади глибоких підсвідомих та емоційно-вольових якостей, що закладені в першу чергу, в біологічних і природних засадах психічного життя людини/індивіда, а також у соціально-комунікаційних засадах. Отже, у питаннях влади на провідні місця можна віднести морально-етичні якості суб'єктів і об'єктів влади, питання людської гідності та роль особистості у владі та владних відносинах, дотримання так званого «суспільного» договору та «політичної культури». Отже слід відзначити, що питання влади та владних відносин потрібно

розглядати лише комплексно із урахуванням врахуванням суспільного ладу, форми правління, моделі управління державою, а також станом розвитку і готовності самого суспільства до удосконалення влади та владних відносин в умовах розвитку інформаційного суспільства.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: «Мысль», 1983. Т. 4. – С. 376–644. Перевод с древне-греч. С. Жебелева.
2. Аристотель. Политика [Электронный ресурс] / Аристотель – Режим доступа: <http://www.Royallib.ru> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
3. Доватур А. И. «Политика» Аристотеля / А. И. Доватур // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. С. 38–52.
4. Кант И. Ответ на вопрос Что такое просвещение. / И. Кант // Кант И. Сочинения в шести томах. М., «Мысль», 1966. – (Философ. наследие). Т. 6. – 1966. 743 с. – С. 25–36.
5. Макиавелли Н. Государь. [Электронный ресурс] / Н. Макиавелли – М.: Планета, 1990 – Режим доступа: <http://www.klex.ru/25k> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
6. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець / Н. Макиавелли; Пер. з іт. А. Перепаді; Худож.-ілюстратор І. І. Яхін; Худож.-оформлювачі Б. П. Бублик, В. А. Мурликін. – Харків: Фоліо, 2007. – 511 с.
7. Мурский В. В. Философ и власть глазами Платона и Фихте [Электронный ресурс] / В. В. Мурский // Универсум платоновской мысли-XIV – Режим доступа: http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences /item/371-upt_14_15. (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
8. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль; Пер. с фр. Ю. Гинзбург. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2003. – 236 с.
9. Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1 / Платон; Подобщ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; Пер. с древне-греч. – СПб.: Изд-во С. – Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – 752 с.
10. Політологія: підручник / М. М. Вереш та ін. ; ред. М. М. Вереш. – 3-тє вид., перероб. і доповн. – К. : Знання, 2008. – 384 с.
11. Соціологія: Навч. посібник / За редакцією С. О. Макеєва. – К.: «Українська енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 1999. – 344 с.
12. Тарасов Б. Н. Паскаль. Серия: ЖЗЛ. / Б. Н. Тарасов – М., Молодая гвардия, 2006. – 390 с.
13. Тощенко Ж. Т. Тезаурус соціології: темат. слов.-довід. / Ж. Т. Тощенко. – М.: ЮНИТИ-ДАНА. – 487 с.

REFERENCES:

1. Aristotel'. Politika [Policy] // Aristotel'. Sochineniya: V 4 t. M.: «Mysl'», 1983. T. 4. – S. 376–644. Perevod s drevne-grech. S. Zhebeleva.
2. Aristotel'. Politika [Policy] [Electronic resource]. – Access mode: www.Royallib.ru
3. Dovatur A. I. «Politika» Aristotelya [«Politics» Aristotle] // Aristotel'. Sochineniya: V 4 t. T. 4. – M.: Mysl', 1983. S. 38–52.
4. Kant I. Otvet na vopros Chto takoe prosveshchenie. [The answer to the question What is enlightenment] // Kant I. Sochineniya v shesti tomakh. – M., «Mysl'», 1966. – (Filosof. nasledie). T. 6. – 1966. 743 s. – S. 25–36.
5. Makiavelli N. Gosudar'. [Sovereign] [Electronic resource]. – M.: Planeta, 1990 – Access mode: <http://www.klex.ru/25k>
6. Makiavelli N. Florentiiski khroniky; Derzhavets [Florentine chronicles; Statesman]. – Kharkiv:Folio, 2007. – 511 s
7. Murskiy V. V. Filosof i vlast' glazami Platona i Fikhte [Philosopher and the power of the eyes of Plato and Fichte] [Electronic resource]. / Universum platonovskoy mysli-XIV – Access mode: http://platoakademeia.ru/index.php/ru/conferences /item/371-upt_14_15.
8. Paskal' B. Mysli [Thoughts]. – M.: AST; Khar'kov: Folio, 2003. – 236 s.
9. Platon. Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 3. Ch. 1 [Works in four volumes]. – SPb.: Izd-vo S. – Peterb. un-ta; «Izd-vo Olega Abyshko», 2007. – 752 s.
10. Politolohiia: pidruchnyk [Political science: the textbook]. – 3 tie vyd., pererob. i dopovn. – K. : Znannia, 2008. – 384 s.
11. Sotsiolohiia: Navch. posibnyk [Sociology: Textbook]. – K.: «Ukrainska entsyklopediia» im. M. P. Bazhana, 1999. – 344 s.

12. Tarasov B. N. Paskal'. Seriya: ZhZL [Pascal. Series: ZHZL]. – M., Molodaya gvardiya, 2006. –390 s.

13. Toshchenko Zh. T. Tezaurus sotsiologhii: temat. slov.-dovid. [Thesaurus Sociology]. – M.: YuNYTY-DANA. – 487 s.

Колесниченко С. С., аспирант, Киевский университет туризма, экономики и права (Киев, Украина), E-mail: koles_s_s@i.ua

Власть и общество: взаимодействие и взаимное влияние.

Аннотация. Широкое внедрение информационно-коммуникационных технологий существенно влияют на общественно-властные отношения, изменяя и модифицируя их. Но, невзирая на темпы развития общества, вопрос власти и властных отношений всегда есть и будет актуальным. Поэтому исследование указанных проблем нужно рассматривать лишь комплексно, учитывая общественный строй, формы правления, модели управления государством, а также состояние развития и готовности самого общества к усовершенствованию власти. Кроме того, современное развитие информационно-коммуникационных технологий и развитие коммуникаций влияют на все этапы информационных процессов, которые существенно влияют со стороны общества на вопрос власти и властных отношений. При этом власть является достаточно сложным социальным феноменом, а также является одним из фундаментальных принципов политического развития общества, и при этом присутствует во всех структурах общества, поддерживает внутреннюю организованность и иерархичность общественных отношений. И потому функционирование власти является одним из важнейших заданий любого общества для его жизнедеятельности. При этом растет роль гражданского общества через осуществление контроля и мониторинга действий власти, в первую очередь, по законодательному обеспечению власти и властных отношений.

Ключевые слова: власть, теории и концепции власти, модели и подходы к власти, общество, развитие общества, власть и общество, влияние на власть, властные отношения.

Kolesnichenko S., postgraduate student, Kyiv University of Tourism, Economics and Law (Kyiv, Ukraine), E-mail: koles_s_s@i.ua

Power and society: co-operation and cross-coupling.

Abstract. Scientific and technical progress, as well as integration and globalisation impact significantly on the development of society, the spheres of economy, social and political relations, etc. The main feature of these changes is the development of Information and Communication Technologies, the information accumulation of product features and strategic resources in the transition of the society into a new stage of its development - the information society. Thanks to it, the society develops rapidly enough. However, to whatever level the development would occur, and what kind of successes and achievements would happen, the issues of power and power relations always take place and will be very relevant, regardless of the social system and the economic and social development of the country. Purpose. One of the main objectives of the research is to study the theoretical approaches to understanding of the question of power in the context of social relations. Methods. In the research, the descriptive method, complex analysis, structural and functional analysis of the issues of power and power relations were used. Results. It was shown that in its broadest sense, «power» means the ability and right of some to govern, dominate, and exercise their will over others. This power is a rather complicated social phenomenon as well as one of the fundamental bases of the political development of society, which exists in all structures of society, supports internal organisation and hierarchical social relations. Therefore, the functioning of power is one of the most important objectives of any society for its activity. At the same time, the role of civil society through the implementation of control and monitoring of the authorities actions, primarily the legislative support of power and power relations. Originality. The scientific novelty of research consists of the fact that one of the elements of power and power relations is the moral and ethical factor that indirectly affects the level of «political culture» and compliance with the conditions on both sides of the so-called «social contract» under the influence and control of public. Conclusion. In summary, it can be noted that the power (dominance over people) is a fairly complex and multifaceted process of interaction and influence as various factors as social forces and groups (with a significant role of specific individuals/personalities in these processes). In addition, on the part of authorities, it can be observed deep subconscious and emotional - volitional

qualities laid primarily in the natural, biological basis of a man's mental life, as well as social and communication. Therefore, in the issues of power the leading positions include moral and ethical qualities of the subjects and objects of power; the issue of human dignity and the role of a person in power and power relations, the compliance of the so-called «social contract» and «political culture». It should also be noted that in our view the issue of power and power relations should be considered only in the complex of all the internal and external factors, taking into account the social structure, forms and models of governance.

Keywords: power; theories and conceptions of power; model and going near power; society; development of society; power and society; influence on power; imperious relations.

УДК 37.014+371.485

Костюченко К. О.,

аспірантка Інституту вищої освіти

НАПН України

(Київ, Україна), E-mail: ksenia.kostiuchenko@gmail.com

КРИЗА СИСТЕМИ ВИЩОЇ ОСВІТИ ТА НЕОБХІДНІСТЬ ЇЇ РЕФОРМУВАННЯ В ЕПОХУ ГЛОБАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Анотація. Глобальні процеси сучасного світу впливають на всю систему життєдіяльності людини та структуру цивілізації, створюючи умови, при яких основна увага приділяється інтелектуальним здібностям людині, її знанням та науковому потенціалу. Невідповідність освіти до нових соціально-економічних умов стає однією з найважливіших проблем сучасності. В цьому розрізі, важливим є дослідження розвитку системи освіти, її концептуальних, теоретичних та практичних засад. Теоретично обґрунтовується необхідність реформування системи освіти, особлива увага зосереджується на філософсько-науковому аспекті освіти.

Ключові слова: глобалізація, трансформація, мета освіти, зміст освіти, форма освіти, освіта протягом життя.

Сучасні тенденції трансформаційних перетворень є одним з найважливіших наслідків інтенсифікації глобалізаційних та інтернаціоналізаційних процесів, які, у свою чергу, охоплюють всі сфери життєдіяльності людини, народу та світової спільноти, а саме: соціальну, економічну, політичну, правову, культурну та релігійну. Освіта завжди займала одне з найважливіших місць в історії людства, адже саме освіта відповідає за розвиток новітніх технологій та науки, побудови сильної конкурентоспроможної економіки країни та формування суспільної свідомості. Лише за умови забезпечення високої якості освіти та її релевантності новим соціально-економічним вимогам, освіта може стати ефективним інструментом вирішення глобальних викликів.

Мета статті. Метою статті є теоретичне обґрунтування необхідності реформування та модернізації освітньої системи для її відповідності сучасним вимогам в період глобальних трансформацій.

Постановка проблеми. Проблеми трансформації всіх сфер життєдіяльності людини під впливом глобалізації вимагають від світової спільноти нагальних досліджень та заходів присвячених пристосуванню до глобальних вимог. З огляду на те, що в сучасному світі освіта виступає визначальним фактором розвитку цивілізації, кризовий стан системи освіти вимагає негайного комплексного реформування.

Аналіз публікацій. Проблемам трансформації та модернізації системи освіти в умовах глобалізації присвячені роботи багатьох вітчизняних та зарубіжних дослідників. Серед вітчизняних науковців варто виділити дослідження наступних: В. П. Андрущенка, В. Г. Кременя, М. Ф. Степка, А. І. Бойка, В. С. Журавського, М. З. Згуровського, С. І. Здіорука, М. М. Карпенка, О. І. Локшиної, В. І. Лугового,

В. С. Лутай, М. І. Михальченка, С. М. Ніколаєнка, В. С. Пазенока, В. Д. Шинкарука, В. А. Яблонського та інших.

Важливо звернути увагу на роботи зарубіжних дослідників таких, як Ф. Г. Кумбс, М. Г. Делягін, Б. С. Гершунський, А. П. Ліферов, Б. Л. Вульфсон, Д. Л. Кларк, Т. А. Естното, А. Ілліч, П. Фрейре, Дж. С. Мілль, Дж. Парсонс, Дж. Дьюї, П. Скотт, Ф. Альбтах та інших.

Виклад основного матеріалу. Вперше поняття «глобальні трансформації» з'являються в роботах французьких і американських авторів 60-х р XX ст. Воно ознаменувало перехід від сучасного до новітнього етапу глобалізації, коли хвиля глобальних потоків і взаємозв'язків збільшилася і якісно змінила основні форми соціальної діяльності (політичної, економічної та культурної). Вже через 30 років, у 90-і роки вчені визначили це поняття як ґносеологічний чинник процесів сучасності (пізнання структурно подібних явищ у суспільному житті і культурі), ставлячи його в послідовний ланцюжок: «модернізація» (1970-і рр.), «постмодернізм» (1980 рр.) і згодом «глобалізація» (1990-і рр.). Теоретично дане поняття дістало подальшого розвитку тільки з 90-ті роки (1987–1997 рр.). У ряді концептуальних зарубіжних досліджень з питань глобалізації варто зазначити роботи таких вчених як: Роберта Робертсона, Саміра Аміна, Ентоні Гідденсома, Пола Хірста, Джорджа Сороса, Грехема Томпсона, Роберта Гілпінома, Малколма Уотерса, Леслі Склера та Ульріха Бека. На думку вище зазначених вчених, глобалізація не є лінійним процесом, вона являє собою диференційоване явище, яке зачіпає політичну, соціальну, економічну, культурну та інші сфери людського існування, а також вимагає тісного співробітництва між ними. У зв'язку з дифузією процесів глобальних трансформацій прискорюються процеси світового співробітництва та кооперації, які охоплюють, всі аспекти сучасного соціального життя [1, с. 112].

В цілому глобальні трансформації покликані:

- визначати якість основних тенденцій процесу глобалізації (мова йде про тенденції інтеграції та дезінтеграції, які регулюються правилами толерантності та конфліктності) та відобразити відповідні видозміни основних структурних галузей;
- сприяти інтеграції відносин між провідними розвиненими та відсталіми країнами (визначати пріоритетні напрями розвитку в епоху глобалізації), зберігаючи при цьому культурні цінності та традиції кожної з них;
- актуалізувати процеси локалізації або акультурації культурних цінностей в полікультурному світовому співтоваристві (але за умови уникнення уніфікації та універсалізації);
- виявляти першорядні та другорядні пріоритети захисту і вразливості в кожній окремій країні.

Оскільки процес глобалізації носить загальносвітовий характер, глобальні трансформації відбуваються одночасно на місцевому, регіональному, національному та глобальному рівнях. Це свідчить про те, що трансформаційні зрушення відбуваються на всіх рівнях та визначають сучасний стан світоустрою. До рушійних сил глобальних трансформацій можна віднести такі:

- науково-технічний прогрес та революція в інформаційних технологіях;
- розвиток міжнародної інфраструктури, нових поколінь транспорту та зв'язку;
- геоекономічні та геополітичні трансформації, пов'язані із розпадом соціалістичної системи та посиленням ринкової уніфікації сучасного світу;
- послаблення ролі традицій, соціальних зв'язків та звичаїв, інтернаціоналізація освіти, культурного простору тощо.

Під впливом глобалізаційних процесів трансформаційних змін зазнала система освіти, яка є визначальним чинником формування соціально-культурного та інтелектуально-інноваційного базису цивілізації [2, с. 57].

Освіта завжди розвивалася пропорційно з процесом історичного розвитку людсь-

кого співтовариства. Осмислення сутнісних і глибинних цілей освіти у будь-які часи було та залишається основним компонентом освітнього процесу – об'єктивною вимогою часу.

Сьогодні ми спостерігаємо невідповідність між отриманими знаннями у вищому навчальному закладі та потрібними в реальному житті. Подолання кризи освіти, в сучасних умовах, вимагає невідкладного реформування таких аспектів, як мета, зміст, форми, методи освіти, а також управлінської, організаційної, фінансової структур.

Мета освіти поступово еволюціонувала і в даний час завданням вищої школи є не лише надання професійної вищої освіти, а навчити людину навчатися. В сучасних умовах, коли обсяг нових знань збільшується в деяких областях майже вдвічі, ще до закінчення студентом університету, студент має виробити здібності до самостійної роботи та самонавчання. Підраховано, що щорічно оновлюються 5 % теоретичних і 20 % професійних знань. У США використовують спеціальну одиницю вимірювання старіння знань фахівця – період напіврозпаду компетентності, тобто її зниження на 50 % в результаті появи нової інформації [3, с. 84].

Такі бурхливі зміни у технологіях, методах та теоретичних основах роботи вимагають від людей постійного оновлення своїх знань. Людина, яка неспроможна навчатися протягом всього життя, не може бути конкурентоспроможною на ринку праці.

Звертаючись до питання змісту освіти, Ю. К. Бабанський визначає його наступним чином: «Зміст освіти - це система наукових знань, умінь і навичок, оволодіння якими забезпечує всебічний розвиток розумових і фізичних здібностей школярів, студентів формування їх світогляду, моралі та поведінки, підготовку до суспільного життя і праці». Тут у зміст освіти включаються всі елементи соціального досвіду, накопиченого людством. При цьому зміст освіти розглядається як один з компонентів процесу навчання [4, с. 366].

В. С. Ледньов дає інше визначення змісту освіти, яке, як він вважає, необхідно аналізувати як цілісну систему. При цьому слід мати на увазі, що зміст освіти не є компонентом освіти в звичайному розумінні цього слова. Воно являє собою особливий «зріз» освіти, інакше кажучи, це освіта, але без урахування її методів і організаційних форм, від яких в даній ситуації абстрагуються. Таким чином, «зміст освіти – це зміст процесу прогресивних змін властивостей і якостей особистості, необхідною умовою якого є особливим чином організована діяльність» [5, с. 54].

Під змістом освіти розуміють педагогічно адаптовану систему знань, навичок і вмінь, досвіду творчої діяльності і досвіду емоційно-вольового ставлення, засвоєння яких покликано забезпечити формування всебічно розвиненої особистості, підготовленої до відтворення (збереження) і розвитку матеріальної та духовної культури суспільства. Знання як основний елемент змісту загальної освіти – це результат пізнання дійсності, законів розвитку природи, суспільства і мислення. У них виражається узагальнений досвід людей, накопичений у процесі соціально-історичної практики. Знання являють собою відображення властивостей речей, предметів і явищ дійсності, трансформоване в категоріях людського досвіду.

Теоретичну модель змісту освіти І. Я. Лернер представив графічно у вигляді куба. Перша грань куба (вертикальна) характеризує сукупність галузей діяльності, відображених у навчальних предметах або в інших складових навчальної діяльності. Інша (горизонтальна) грань куба містить диференційований склад соціального досвіду. Ці чотири елементи традиційно включаються у зміст освіти масової школи: знання про природу, суспільство та ін.; досвід здійснення способів діяльності; досвід творчої діяльності; досвід емоційно-ціннісних відносин. Класифікація видів діяльності представлена на третій грані куба: матеріально-практична; пізнавальна; комунікативна; орієнтаційно-ціннісна.

Зміст освіти включає в себе:

- основні поняття і терміни, які відображають як повсякденну дійсність, так і наукові знання;
- факти повсякденної дійсності і науки, необхідні для доказу та відстоювання своїх ідей;
- основні закони науки, що розкривають зв'язки і відносини між різними об'єктами і явищами дійсності;
- теорії, що містять систему наукових знань про певну сукупності об'єктів, про взаємозв'язки між ними і методи пояснення та передбачення явищ даної предметної області;
- знання про способи наукової діяльності, методи пізнання та історії отримання наукового знання;
- оцінку знання, знання про норми відносин до різних явищ життя, встановленим у суспільстві [2, с. 78].

Вище зазначені види знань відрізняються один від одного тим, що вони мають різні функції в навчанні і вимагають використання різних технологій. Основні функції знань пов'язані з тим, що вони виступають засобом створення загальної картини світу, інструментом пізнавальної та практичної діяльності, основою цілісного наукового світогляду.

Зовнішні (практичні) і внутрішні (інтелектуальні) навички та вміння можуть бути загальними для всіх навчальних предметів (скласти план, виділити істотне, порівняти, зробити висновки і т. п.), і специфічними (формуються і виявляються тільки в рамках навчальних предметів (рішення фізичних або математичних задач, постановка дослідів з хімії і т. п.).

Перераховані види мають також зворотній вплив на зміст освіти, тобто у свою чергу вони виступають суттєвим джерелом його предметного наповнення. У педагогічній науці існують різні дидактичні теорії, що впливають на формування змісту освіти. Загальні принципи служать підставою для відбору змісту освіти. Б. Т. Лихачов пропонує наступні дві групи принципів формування змісту освіти: загальнометодологічні та спеціальні.

До загальнометодологічних принципів можна віднести:

- освітній характер навчального матеріалу;
- громадянська і гуманістична спрямованість змісту;
- зв'язок навчального матеріалу з практикою змін у нашому суспільстві;
- основоположний і системоутворюючий характер навчального матеріалу;
- інтегративність досліджуваних курсів;
- гуманітарно-етична спрямованість змісту освіти;
- розвиваючий характер навчального матеріалу;
- взаємопов'язаність і взаємозумовленість суміжних предметів;
- естетичні аспекти змісту освіти.

До спеціальних принципів формування змісту освіти належать:

- а) принципи формування змісту предметів науки;
- б) принципи формування змісту загальної середньої освіти в галузі мистецтва;
- в) принципи формування змісту загальної середньої освіти в галузі трудового навчання.

В. Краєвським були виділені альтернативні концепції змісту освіти з точки зору їх відповідності завданню формування творчого, самостійно мислячої людини сучасного демократичного суспільства.

У першій концепції зміст освіти розглядається як педагогічно адаптовані основи наук, що вивчаються. Ця концепція акцентує увагу на таких якостях особистості, як здатність до самостійної творчості, вміння реалізувати свободу вибору і т. п., та спрямування на залучення учнів до науки і виробництва, але не до повноцінного самостійного життя у відкритому суспільстві.

Згідно з другою концепцією, зміст освіти представляється як сукупність знань,

умінь і навичок, які повинні бути засвоєні учнями. Передбачається, що володіння знаннями та вміннями дозволить людині адекватно жити і діяти всередині існуючої соціальної структури.

Третя концепція розглядає зміст освіти як педагогічно адаптований соціальний досвід людства, тотожній структурі людської культури. З цієї точки зору зміст освіти має включати в себе крім готових знань і досвіду здійснення діяльності за звичним стандартом також і досвід творчої діяльності та емоційно-ціннісні відносини.

Слід зазначити, що загальноприйняте розуміння освіти як засвоєння учнями соціального досвіду минулого, накопиченого людством, вступає сьогодні в протиріччя з їх потребою в самореалізації, в досягненні власних цілей. У цьому сенсі важливим є характеристика евристичної освіти, зміст якої включає в себе дві частини: інваріантну, зовні сформовану і засвоювану учнями, і варіативну, створювану кожним учнем в ході навчання.

Виділяють наступні компоненти змісту евристичної освіти:

1. Освітнє середовище забезпечує умови для створення кожному учню власний зміст освіти.

2. Освітній продукт, який формується кожним учнем в ході вивчення фундаментального освітнього об'єкта.

3. Базова культурно-історична освіта.

4. Дієве утворення, що має два джерела: 1) рефлексивне виявлення і зафіксовані учнем способи його власної освітньої діяльності; 2) загальнонаукові та предметні способи діяльності, встановлені освітніми стандартами в якості обов'язкових для засвоєння.

5. Предметна освіта – базовий зміст навчальних дисциплін, сконцентрований навколо фундаментальних освітніх об'єктів і забезпечує базовий рівень знань, зафіксований державними освітніми стандартами.

6. Метапредметна евристична освіта, до якої відноситься засвоєння таких, наприклад, понять, як «простір», «час», «рух», «закон», «теорія», «гіпотеза» та ін.

7. Рефлексивно проявлена і узагальнена евристична освіта. Такий підхід дозволяє по-іншому подивитися на сутність освіти, в якій центральним об'єктом виступає діяльність людини, яка здобуває освіту.

Під впливом глобалізаційних перетворень дані концепції трансформуються відповідно до сучасних вимог, а також провокують формування істотно нових концептуальних підходів до освітянського комплексу, а саме: «хвороба неефективності» (2005р.), концепція використання кращих практик – «second best» (Родрік, 2008), розвиток концепції опікування благ (Баумол, 2005, Рубінштейн, 2012), ефекти інформаційної асиметрії, розглянутої в роботах Гері С. Беккера у 2008–2011рр. Відповідні трансформації радикально реформують інституційний ландшафт світової системи освіти та видозмінюють структуру комплексного підходу до її змісту.

Що стосується форм освіти, то виділяють три форми освіти: формальна, неформальна та інформальна. Відповідно до Проекту Закону про освіту їх можна визначити наступним чином:

1. Формальна освіта здійснюється за освітніми програмами відповідно до визначених Законом та іншими нормативними актами рівнів освіти, галузей знань і спеціальностей. Формальна освіта здобувається у закладах освіти, які мають ліцензію. Формальна освіта передбачає досягнення визначених державними стандартами результатів освіти (засвоєння знань, умінь і навичок).

2. Неформальна освіта – організоване навчання з метою здобуття нових знань та умінь, отримання чи підвищення професійних навичок, не передбачає здобуття рівня освіти і отримання документа про освіту, встановленого законодавством України, та здобувається у закладах освіти, установах та організаціях, що не підлягають ліцензуванню та акредитації.

3. Інформальна освіта (самоосвіта) є самоорганізованою та не передбачає інституціалізованих форм. Результати неформальної освіти можуть бути підтверджені у системі формальної освіти у випадках та порядку, встановлених центральним органом виконавчої влади у сфері освіти [6].

Роль формальної освіти не має бути завищеною. В сучасних умовах неформальна та інформальна освіта займають важливе місце в освітянській системі. До неформальної освіти можна віднести, наприклад, освіту протягом життя або безперервну освіту.

Вище зазначена концепція сьогодні розуміється, як основоположний принцип організаційної перебудови різних ланок системи освіти в напрямі її зв'язку з життям. За визначенням програмного документа ЮНЕСКО, проблема відповідності між освітою та життям суспільства знань «набула нових вимірів та великої актуальності мірою того, як сучасні економічні системи потребують від випускників здатності постійно оновлювати свої знання, вивчати нові навички та набувати таких якостей, що дозволитимуть їм бути не лише вдалими шукачами робочих місць, але творцями робочих місць на постійно рухливих ринках праці. Місія, яку виконує вища освіта, має бути переосмислена, а більшість її функцій перевизначено, зокрема ті, які стосуються поглядів на суспільні потреби в навчанні та тренуванні людини впродовж всього життя [7, с. 71].

З появою концепції безперервної освіти змінюються суспільні уявлення: відмова від трактування освіти лише як початкового етапу життя людини та перехід до її нового розуміння – освіта має чергуватися з періодами трудової діяльності людини протягом всього життя [8, с. 32]. Навчання людини перетворюється в багатовимірний необмежений у часі процес. На основі доповіді «Вчитися, щоб бути», ЮНЕСКО ухвалила рішення, що визнало безперервну (перманентну) освіту як основний принцип реформ освіти, як засіб становлення освіченого суспільства в епоху глобалізації (1974 р.). Згідно цієї концепції, в центрі розвитку цивілізації повинні бути людина, її виховання та формування [9, с. 360].

За даних умов, безперервна освіта виконує одну з найважливіших функцій освіти – уможливило здатність пристосування людини до умов сучасного світового порядку. Розширюються можливості участі людей в політичній, соціальній, культурній сферах діяльності країни.

Суттю безперервної освіти є не лише виключно розвиток інтелектуальних можливостей людини, а ще й формування гармонійної людської особистості. Система безперервної освіти покликана забезпечити перехід від лінійного руху людини по сходінках освітньої системи – від нижчих до вищих – до багатовимірної освіти, що відкриває можливості реалізовувати потреби в самоосвіті, духовному та професійному зростанні особистості [7, с. 74].

Ідея безперервної освіти у загальному вигляді відобразила необхідність впровадження вертикальної та горизонтальної структури освітнього процесу і збагачення її новими елементами, в яких, у свою чергу, знаходять втілення потреби індивідів і соціальних груп, і з цієї позиції процес зміни спрямованості змісту освіти і збагачення структури освітніх форм є процесом гуманізації освіти [7, с. 74]. Гуманізація освіти, у свою чергу, може допомогти у вирішенні проблеми створення інтелектуального людського капіталу, відвернення техногенної катастрофи та є однією з найважливіших умов для виховання цілісної гармонійної особистості. Суспільство виховане на гуманістичній основі може забезпечити своє злагоджене існування та збалансованість між різними сферами його діяльності.

Висновки. Криза системи освіти є беззаперечно дуже складною і важливою проблемою. Сьогодні є очевидним, що традиційна освітня парадигма остаточно застаріла та не є адекватною відповіддю на запити сучасного соціально-культурного середовища. Це пояснюється тим, що мета, зміст та форми освіти постійно еволюціонують відповідно до рівня політико-економічного, соціально-культурного

розвитку та науково-технічного прогресу.

Для подолання кризи освіти необхідно розглядати не лише якийсь один певний елемент освітньої системи, а використовувати комплексний підхід, розглядаючи як структурно-організаційні, так і змістовно-методологічні аспекти. Особлива увага має бути зосереджена саме на філософсько-науковому базисі освіти.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Вульфсон Б. Л. Буржуазные педагоги о проблеме содержания образования / Б. Л. Вульфсон // Сов. Педагогика. – 1983. – №8. – С. 111–115.
2. Салимова К. И. История педагогики как учебный предмет / К. И. Салимова – М.: Роспедагентство. – 1996. – 230 с.
3. Шевченко Л. С. Безперервність освіти як основний принцип реформування сучасної системи освіти / Л. С. Шевченко // Соціально-економічні трансформації сучасного світу : матеріали наук.-практ. конф. виклад., аспір. і студ. НУ «ЮАУ ім. Я. Мудрого», 15 трав. 2013р. / за ред. А. П. Гетьмана. – Х.: Нац. ун-т «Юрид. акад. України ім. Ярослава Мудрого», 2013. – С. 83 – 86.
4. Бабанский Ю. К. Педагогика: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов / Ю. К. Бабанский [и др.]; под ред. Ю. К. Бабанского. – 2-е изд., доп. и перераб. – Москва : Просвещение, 1988. – 479 с.
5. Леднев В. С. Содержание образования / В. С. Леднев // М. Высшая школа. – 1989. – 359.
6. Проект Закону про освіту № 3491-д від 04.04.2016 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58639 (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
7. Пінчук Є. А. Концептуальні основи та тенденції розвитку безперервної освіти / Є. А. Пінчук // Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка : збірник наукових праць. – 2011. – № 1(31). С. 71 – 77.
8. Кашуба О. М. Сутність та принципи безперервної освіти у діяльності суб'єктів підприємництва в Україні / О. М. Кашуба // Сталій розвиток економіки : Всеукраїнський науково-виробничий журнал. – 2010. – № 3. – С. 31–38.
9. Тягушева О. Г. Необхідність та перспективи безперервності освіти як принципу освітньої політики України / О. Г. Тягушева // теорія та практика державного управління. – 2008. Вип. 3. – С. 359 – 366.

REFERENCES:

1. Vulfson B. L. Burzhuznyye pedahohy o probleme soderzhaniya obrazovaniya [Bourgeois teachers about the problem of educational content] // Sov. Pedahohyka. – 1983. – №8. – S. 111–115.
2. Salimova K. I. Istoriya pedagogiki kak uchebnyy predmet [History of Education as a subject] – M.: Rospedagentstvo. – 1996. – 230 s.
3. Shevchenko L. S. Bezperervnist osvity yak osnovnyi pryntsy reformuvannya suchasnoi systemy osvity [Continuity of education as a basic principle of reforming the current system of education] // Sotsialno-ekonomichni transformatsii suchasnoho svitu : materialy nauk.-prakt. konf. vyklad., aspir. i stud. NU «YuAU im. Ya. Mudroho», 15 trav. 2013r. / za red. A. P. Hetmana. – Kh.: Nats. un-t «Yuryd. akad. Ukrainy im. Yaroslava Mudroho», 2013. – S. 83–86.
4. Babanskiy Yu. K. Pedagogika: ucheb. posobie dlya studentov ped. in-tov [Pedagogy: Textbook. manual for students ped. Institutions]; pod red. Yu. K. Babanskogo. - 2-e izd., dop. i pererab. – Moskva : Prosveshchenie, 1988. – 479 s.
5. Lednev V. S. Soderzhanie obrazovaniya [The content of education] // M. Vysshaya shkola. – 1989. – 359.
6. Proekt Zakonu pro osvitu # 3491-d vid 04.04.2016 [The project of the Education Act number 3491-d of 04/04/2016] [Electronic resource]. – Access mode: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58639
7. Pinchuk Ye. A. Kontseptualni osnovy ta tendentsii rozvytku bezperervnoi osvity [Conceptual framework and trends in continuing education] // Visnyk NTUU «KPI». Filosofiia. Psykholohiia. Pedahohika : zbirnyk naukovykh prats. – 2011. – # 1(31). S. 71 – 77.
8. Kashuba O. M. Sutnist ta pryntsy bezperervnoi osvity u diialnosti subiektiv pidpriemnytstva v Ukraini [The essence and principles of continuous education of business entities in Ukraine] // Stalyi rozvytok ekonomiky : Vseukrainskyi nauково-vyrobnychy zhurnal. – 2010. – # 3. – S. 31–38.

9. Tiahusheva O. H. Neobkhidnist ta perspektyvy bezperernosti osvity yak pryntsyphu osvitnoi polityky Ukrainy [Necessity and prospects of continuity of education as a principle of education policy Ukraine] // Teoriia ta praktyka derzhavnoho upravlinnia. – 2008. Vyp. 3. – S. 359 – 366.

Костюченко К. А., аспірантка Інститута вищого образования НАПН України (Київ, Україна), E-mail: ksenia.kostiuchenko@gmail.com

Кризис системы высшего образования и необходимость ее реформирования в эпоху глобальных трансформаций.

Аннотация. В условиях глобальных трансформаций всех областей жизнедеятельности человека и смены ориентиров соответственно новым вызовам, важным является исследование развития системы образования, ее концептуальных, теоретических и практических основ. Одной из наиболее важных проблем современности стало несоответствие образования с новыми социально-экономическими условиями. Теоретически обосновывается необходимость реформирования системы образования, особое внимание сосредотачивается на философско-научном аспекте образования.

Ключевые слова: глобализация, трансформация, цель образования, содержание образования, форма образования, образование на протяжении жизни.

Kostiuchenko K., postgraduate student of the Institute of Higher Education NAPS Ukraine (Kyiv, Ukraine), E-mail: ksenia.kostiuchenko@gmail.com

Crisis of educational system and necessity of its reformation in the age of global transformations.

Abstract. Global transformations that are taking place in the modern world distribute their influence on all spheres of human activity. Worldwide changes happen in the political, economic, social, cultural and other spheres. In this situation, higher education receives new tasks and goals. Such as training of employees that can operate in the global market and their skills should be relevant to the new economic and social conditions.

The widening gap between the quality of education and increasing requirements for the employees' competency has caused modifications in the specifics of worldwide education. The modern economy requires a large number of people who can work with packages of innovative technologies in the constantly changing environmental conditions, compelling to evaluate the situation themselves and make responsible decisions. The disparity between received knowledge and request of social and practical situation they can describe as a global crisis of higher education.

One of the most important modern problem is not appropriate education to social and economic conditions. Global processes of the present world affect the whole system and the structure of human civilization, creating conditions, which focuses on the intellectual abilities of man, his knowledge and scientific potential. In this context, it is important to study the development of the educational system, its conceptual, theoretical and practical foundations. The article deals with theories and concepts of the world of education content and its transformation under the influence of global processes. So too the main tendencies of new methodologies to the concept of educational content and its orientation as an intellectual basis of humanity.

Keywords: globalization, transformation, crisis of education, goal of education, content of education, form of education, life-long education.

УДК 17.026.2+17.036+172.12

Маслікова І. І.,

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри етики, естетики та культурології,

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

(Київ, Україна), E-mail: i.i.maslikova@gmail.com

**СУТНІСТЬ ТА ТИПОЛОГІЯ МОРАЛЬНИХ ОБОВ'ЯЗКІВ
У ДЕОНТОЛОГІЧНІЙ ЕТИЦІ І. КАНТА**

Анотація. У статті здійснений критичний аналіз деонтологічної етики Іммануїла Канта. З'ясовуються причини появи раціоналістичної концепції етики обов'язку.

Визначається природа та сутність моральної належності у етичному вченні Канта. Розглядається зміст моральних вимог в типології моральних обов'язків. Визначаються сильні та слабкі місця в деонтологічному обґрунтуванні моралі.

Ключові слова: деонтологічна етика, Іммануїл Кант, моральна належність, категоричний імператив, моральний обов'язок, почуття обов'язку та повага до морального закону, типологія моральних обов'язків.

Постановка проблеми. Проблематика сучасної деонтологічної етики актуалізується в питаннях моральної допустимості або категоричної неприпустимості певних дій, в найбільш своїх яскравих формах зазначених у дискусіях, пов'язаних з ненавмисними вбивствами і «меншим злом» (війна, аборти, евтаназія, заподіяння шкоди меншості заради порятунку більшості та ін.). На противагу етичному консеквенціалізму, який може виправдовувати різні шкоди заради блага більшості, деонтологічна етика забороняє такі дії, вимагаючи слідувати певному набору правил та вимог. Такі моральні вимоги та заборони в деонтологічній етиці виводяться з єдиного універсального принципу чи морального закону. При цьому моральний закон має специфічне моральне значення, оскільки його імперативна форма висловлює особливу моральну належність. Припис таких моральних належностей відбувається за допомогою низки понять, таких як «належне», «обов'язок», «зобов'язання», «допустиме», «виправдане», використання яких пов'язане з світоглядним контекстом. Оскільки цими поняттями рясніє не тільки сучасний теоретичний етичний дискурс, але й практика етичної кодифікації поведінки, зокрема професійної діяльності, виникає потреба у виявленні природи моральної належності та необхідності обґрунтування певного несуперечливого переліку моральних вимог.

Найбільш вагомий внесок в розробку поняття морально належного в деонтологічну етику зробив Іммануїл Кант, тому саме його філософія моралі являє собою особливий дослідницький інтерес в світлі заявленої проблеми. Звернення до робіт сучасних кантознавців (А. Гусейнов, Б. Капустін, Л. Максимов, Е. Соловйов) дозволяє з'ясувати специфіку моральної нормативності в системі деонтологічного обґрунтування моралі. Звернення до сучасних англо-американських розвідок у філософії моралі (М. Барон, Ст. Дарвол, Р. Джонсон, А. Кьютон, Е. Макінтайр, Е. Енском та ін.) допомагає зрозуміти значення кантівської типології моральних обов'язків та розкрити їхній потенціал в обґрунтуванні нормативно належної поведінки.

Метою даної статті є критичний аналіз кантівської етики обов'язку в аспекті обґрунтування сутності та типології моральних обов'язків.

Виклад основного матеріалу дослідження. В модерну етику поняття, що виражають моральне належне, увійшли з християнської деонтології, яка шляхом опису встановила абсолютні заборони вчиняти низку дій незалежно від можливих наслідків, та яка стверджувала «що не слід піддаватися страху перед будь-якими наслідками або надії на якісь наслідки» [15, с. 81]. Змістовно ці безумовні заборони були пов'язані із вбивством невинних, навіть якщо воно сприяло б досягненню благої мети, покаранням невинного, зрадою, ідолопоклонством, содомією, перелюбом, хибним пророцтвом [15, с. 80]. І внаслідок домінування християнства протягом століть ці поняття не тільки вкоренилися в повсякденній мові і мисленні європейців, але й набули особливої моральної сили через зв'язок з божественним законом. Однак, починаючи з часів Реформації, віра в божественний закон слабшає, а моральні поняття зберігаються поза своїм концептуальним каркасом і застосовуються в нових контекстах. Використовуються ці поняття для посилення імперативного припису, здавалося б в опорі на божественні встановлення, але їхня сила скоріше є внутрішньо емоційною [10, с. 147].

Реакцією новоєвропейської деонтологічної етики був пошук можливостей збереження законницької концепції моралі без божественного законодавця. Таким

чином, актуалізувалася проблема обґрунтування джерел морально належного. Найбільш яскравий представник модерної деонтологічної етики І. Кант відстоював позиції автономності моралі як самозаконодавчого практичного розуму. При цьому природа морально належного полягає, з одного боку, у зовнішній об'єктивно-неперсоніфікованій вимозі розуму і, з іншого боку, у внутрішньому власному, автономному спонуканні індивіда до морального вчинку.

Відмежувавшись від емпіричних обставин і психологічних проявів моральних переживань, Кант визначив такі специфічні характеристики морального імперативу як заповідність, універсальність, всезагальність, об'єктивність, абсолютність, категоричність, незалежність від особистих інтересів, безумовність, добровільність, автономність [8, с. 239–268], святість (в сенсі непорушності закону і святості людства як самоцілі) [5, с. 345, 349]. Та якщо моральний закон об'єктивно (об'єктивність Кантом трактувалася не в онтологічному сенсі як певний вид буття, а в логіко-епістемологічному як необхідність апріорних форм належності, що породжуються розумом) [11, с. 142] визначає людське воління, практично ж вчинок буде можливий завдяки суб'єктивному, внутрішньому мотиву. Такою суб'єктивною спонукою до дії виступає не егоїзм та різноманітні психічні феномени як любов, схильності, співчуття, а тільки лише «чиста повага до цього практичного закону» або іншими словами, «обов'язок є необхідністю вчинку з поваги до закону» [8, с. 344].

Хоча повага до закону тлумачиться Кантом як спрямоване на підпорядкування моральному закону породжене розумом почуття, яке є відмінним від всіх інших фізичних почуттів, проте воно є хоч і специфічним, але тим не менш особистісно пережитим «почуттям обов'язку». У своєму прагненні виокремити за межі морального весь емпіричний досвід, Кант стверджував, що почуття обов'язку або повага до закону породжується розумом. Проте почуття обов'язку є внутрішнім почуттям, суб'єктивним переживанням індивіда, що з необхідністю примушує його до дії. Специфіку цього почуття Кант пояснював наступним чином: «... повага є уявленням про цінності, яка завдає шкоди моєму самолюбству. Отже, це є чимось, що не може розглядатися ані як предмет схильності, ані як предмет страху, хоча воно має дещо аналогічне і з тим, і з іншим. Предметом поваги є, таким чином, тільки закон, і до того ж закон, який ми накладаємо на самих себе, і тим не менш, який є необхідним сам по собі. Як закону ми підкорюємося йому, не питаючи у себелюбства; як покладений на нас нами самими закон є однак наслідком нашої волі. У першому плані він має аналогію зі страхом, у другому – зі схильністю» [8, с. 235].

Таким чином, внутрішня моральна належність виникає із почуття обов'язку або поваги до закону, що породжується не чуттєвою реакцією задоволення щодо певних предметів, а скоріше реакцією «невдоволення» або «самопідбавлення» [5, с. 344] щодо тих чи інших вчинків. Таке невдоволення, критичність здатні приводити до усвідомлення того, що необхідно робити в конкретній ситуації, самовизначаючись у новій моральній якості, беручи на себе всю повноту відповідальності за свій власний вибір та авторство своїх вчинків. Це принциповий момент в розумінні природи моральної належності. Оскільки саме відсутність критичності, бездумність, глупота здатні породити жажливі самовиправдання в злодіяннях, прикриваючись лише тільки зовнішньою законослухняністю. Так, досліджуючи справу Адольфа Ейхмана, Ханна Арендт зафіксувала новий тип злочинця, який вчинив свої злочини за таких обставин, коли він не хотів знати, що чинить аморальне, при цьому апелюючи до кантівського обов'язку, абсолютно не усвідомлюючи підміни джерела моральної належності з практичного розуму на волю фюреру [1, с. 203–225]. І справа зовсім не в особистості Ейхмана як такого, а в тому, «що таких як він було багато, і багато хто не були ані збоченцями, ані садистами - вони були і є жажливо і страхотливо нормальними» [1, с. 411].

Не зважаючи на те, що кантівська належність є формальною в тому сенсі, що вона має специфічну форму (безвідносність до зовнішнього закону, вираз у формі максими, широта реалізації), з неї виводиться матеріальний зміст, що має свій вираз у самоцінності людської особистості [6, с. 220]. У найбільш загальному формулюванні моральна належність конкретизується німецьким філософом так: «Які цілі є в той самий час обов'язком? Такі: власна досконалість і чуже щастя» [6, с. 196]. При цьому, власна досконалість означає фізичну і моральну культуру всіх здібностей для сприяння поставленої розумом мети, вміння заповнювати недолік знання і виправляти помилки, добродесний спосіб мислення, прийняття закону в якості мотиву вчинків із почуття обов'язку, обов'язковість давати оцінку своїм вчинкам. Щастя іншого означає прийняття інших як своєї мети, як самоцінності, що тягне за собою позитивний обов'язок «благовоління», «благодіяння» на адресу іншого, можливо жертвуючи своїми інтересами та частиною своїх фізичних благ, не сподіваючись на винагороди, із почуття обов'язку. Це і турбота про моральне благополуччя іншого, але тут важливим є негативний обов'язок не робити нічого такого іншого, що в наслідку спричинило б ганьбу іншого та докори сумління у нього [6, с. 196–204].

Таким чином, Кант обґрунтував типологію моральних обов'язків, розмежувавши належне у відношенні до самого себе і в ставленні до інших. При цьому він розділив негативні обов'язки, які обмежують чи забороняють вступати проти мети людської природи в широкому сенсі (включаючи фізичне і моральне здоров'я), і позитивні обов'язки, які приписують самовдосконалення і «моральне самопізнання» для усунення фанатичного презирства до самого себе і протидії самолюбній самооцінці [6, с. 224–254]. Змістовно обов'язок по відношенню до себе як «тваринної істоти» має свій вираз у наступних обов'язках: самозбереження життя і відповідно заборона на самогубство, позбавлення себе будь-яких частин тіла, «неприродної насолоди» або «хтивого самоспаплюження», непомірності у вживанні засобів задоволення і харчування. Обов'язок перед самим собою як «моральною істотою» в першу чергу пов'язаний з вимогою правдивості, чесності та сумлінності, та в негативній інтерпретації – із заборобою брехні, оскільки вона робить людину предметом презирства та ображає її гідність. З категоричного імперативу випливає заборона будь-якого обману у всіх його проявах – брехні, брехні на благо, хитрості, віроломства, фальсифікації, лжесвідчення [7, с. 292–297]. Крім цього Кант веде мову про заборону скупості, «жадібності» як обмеження вживання власних ресурсів до крайньої межі. Особлива роль приділяється забороні раболопства, що підриває гідність людини. «Не ставайте холопом людини. – Не допускайте безкарного нехтування ваших прав іншими. – Не робіть боргів, якщо у вас немає повної впевненості, що ви зможете їх повернути. – Не приймайте благодіянь, без яких ви можете обійтися, і не будете дармоїдами та підлесниками, і вже тим більше ... жебраками. Будьте ощадливими, щоб не стати жебраками. – Скарги та стогони і навіть просто крики при фізичному болю недостойні вас...» [6, с. 243]. Таким чином, за своєю суттю обов'язок людини перед самою собою полягає у вимозі стриманості, самообмеження і самоконтролю [18], розвитку своїх здібностей і талантів, самовдосконаленні та самопізнанні [16, с. 13–16].

Щодо інших людей особливе значення має обов'язок любові або людинолюбства, але не як почуття, а як максима «благовоління», «благодіяння» та «доброчинності», що означає робити цілі інших своїми власними цілями. Обов'язок поваги означає не тільки порівняння чужої гідності зі своєю власною, а скоріше заборону зводити людей до засобу для досягнення власних цілей. Зворотню стороною благодіяння є вимога подяки - пошани і поваги до благодійника, що безпосередньо чинить благо, так і тим, кого вже немає в живих. Формою розумного благовоління є обов'язок «людяності» як обов'язок співчутливості, співчуття та здатності поділяти свої почуття з іншими. Звідси негативною вимогою є заборона заздрості, невдячності,

зловтіхи, презирства інших, зарозумілості, лихослів'я, знущення [6, с. 255–282]. Робота з викорінення таких вад щодо інших є шляхом самовдосконалення, що показує зв'язок між обов'язками по відношенню до себе та по відношенню до інших. Таким чином, обов'язок сприяти щастю інших людей означає допомагати іншим реалізовувати їх морально виправдані цілі, при цьому не порушуючи свободи вибору цих людей і не насаджуючи насильно патерналізм у такому благодіянні [16, с. 13–14].

У типології обов'язків Кант розрізняє обов'язки не тільки з точки зору їх позитивності та негативності як приписи та заборони. Таке розрізнення свідчить і про міру їх реалізації в «широкому» та «вужькому» сенсі, що зможе знайти своє втілення в «досконалому» або «недосконалому» вчинку. Заборони є вужькими в тому сенсі, що вони забороняють певні дії, не передбачають варіацій та винятків, тому вчинок, здійснений виходячи з усвідомлення даної заборони буде досконалим. Позитивні вимоги самовдосконалення та благодіяння до інших є широкими та недосконалими через значну свободу індивіда та неможливість регламентувати масштаби таких дій. І в такому сенсі вчинки будуть недосконалими, оскільки ані в процесі самовдосконалення, ані в благодіянні неможливо досягти абсолюту і досконалості [6, с. 255–282]. Не можна вимагати розвивати в собі абсолютно всі можливості, людині під силу максимально вдосконалювати лише тільки частину з них. Рівнозначно неможливо присвячувати себе винятково допомозі всім, завжди, в будь-яких обставинах і в рівній мірі без урахування особистих прив'язаностей. Отже, недосконалі обов'язки мають свої межі як в широті їх реалізації (на відміну від консеквенціалізму у Канта мова не йде про максимізацію), так і у виборі методів їх здійснення (ненасильство, повага, моральна допустимість) та мотивації (безкорисливість і турбота) [16, с. 16–19].

В етиці та в повсякденному житті існує переконання, що альтруїстична поведінка та дія, спрямована на благо іншого, є гідними захоплення, і відповідно дії, спрямовані на інших, повинні мати пріоритетне значення. Однак, така пріоритетність блага іншого або спільного блага може привести до проблеми «надналежного» як надмірної вимоги сприяти благу іншого на шкоду власним життєвим проектам. Ця проблема артикулюється у сучасних консеквенціалістських дискусіях, коли мова заходить про те, що максимізація спільного блага вимагає відмови від максимізації власного блага. І як зауважує сучасна американська дослідниця кантівської етичної спадщини Марсія Барон, саме кантівська етика дозволяє зняти цю проблему пріоритету «надналежного», оскільки вона орієнтує індивіда не тільки на благо іншого, але й на перетворення власного життя в аспекті його вдосконалення. І реалізація цих двох головних цілей-обов'язків передбачає наявність інших досконалих та недосконалих цілей та інтересів, без яких вдосконалення було б неможливим (так, неможливо удосконалювати свої таланти в музиці, літературі, науці, не будучи захопленими ними) [16, с. 20].

Незважаючи на досить розгорнуте логічне обґрунтування належного в кантівській етиці, в подальших етичних пошуках висловлювалися критичні зауваження на її адресу, частина з яких не є цілком доречною. Найбільш стереотипні звинувачення були пов'язані із зайвим формалізмом, втратою змістовного критерію моралі, практичною неспроможністю, ригоризмом деонтологічної етики.

Не дивлячись на те, що в після кантівській філософії моралі майже всі опоненти критикувати етику Канта за зайвий формалізм, така критика була не достатньо обґрунтованою. Як вказує відомий російський кантознавець Е. Ю. Соловйов в опорі на кантівські тексти, зокрема на «Критику практичного розуму», німецький філософ сам був критиком формалізму, а «його вчення про категоричний імператив є загостреним проти формального та абстрактного моралізування себелюбства» [12, с. 57]. Сам Кант в Третій главі «Про мотиви чистого розуму» писав про те, що моральний закон обмежує «себелюбство» і «зарозумілість», які приписували

суб'єктивні умови себелюбства як закон, та обмежує чуттєві схильності своєї природи [5, с. 337–350].

Звинувачення у втраті змістовного критерію моралі є явно неспроможними, оскільки «Метафізика нравів» досить широко розкриває зміст моралі через конкретні приписи обов'язку, на чому і було зосереджено увагу в даній статті. Але навіть якщо виходити з того, що кантівський імператив має справу тільки з максимами волі, які задають форму вчинків, форма цих вчинків має достатній вміст, що складається в позначенні меж людських вчинків, перевіряючи, вміщуються вони в парадигму людяності, самоцільності людської особистості та її моральної суверенності [4, с. 29]. І в цьому світлі виглядає не коректним зауваження А. Шопенгауера про те, що Кант не надав етиці нічого нового, крім заповідей Мойсея [14, с. 137–138]. Кант швидше продемонстрував, що їх веління має абсолютний характер через їх універсальність, а не через їх теомонію, за яку дорікає кантівське обґрунтування належності Шопенгауер. Однак тут слід погодитися з останнім із його критикою постулатів практичного розуму, які Канту довелося ввести для обґрунтування необхідності моралі, але при цьому під загрозою опинилася безумовність обов'язку, який «все-таки вимагає для себе потім умови, та й не однієї тільки, у вигляді нагороди, а ще й безсмертя того, хто цю нагороду отримує, та існування того, хто її дає» [14, с. 139].

Критика практичної неспроможності кантівської належності відштовхується від зауваження самого Канта, що «насправді абсолютно неможливо з досвіду привести з повною достовірністю хоча б один випадок, де максима взагалі-то згідного із обов'язком вчинку лежала б виключно на моральних засадах і на уявленні про свій обов'язок» [8, с. 239]. Це відбувається тому, що реальні вчинки здійснюються в емпіричному світі, від якого Кант прагнув відмежуватися. Здавалося б, є підстави вважати, що реальні мотиви і спонукання людей не визначаються з необхідністю моральним законом, і як наслідок, «абсолютна обов'язковість» моральних приписів виявляється філософською фікцією, нездатною примусово втілитися в людських діях [11, с. 143]. Проте, докір Канта в тому, що він абстрагувався від емпірії, замкнув мораль виключно на сфері належного, тим самим привівши її до практичного безсилля, може бути оскаржений. Практика людських вчинків не може існувати поза ідеально-імперативними засадами [4, с. 29]. Хоча мораль та свобода не є емпіричними концептами, та не доводяться емпіричним шляхом, виявити сенс практичного життя неможливо без апеляції до цих концептів [13, с. 155]. Практичність моралі полягає в тому, що вона впливає на якість конкретних вчинків і дій в аспекті визначення мети. Моральна якість предметно-практичних цілей набуває морального значення тоді, коли відбувається «накладення» моральних мотивів на мотиви доцільності. Моральні мотиви легітимують та санкціонують практичні суспільно значимі цілі, піднімають їх до висоти моральної належності для того, щоб вони були гідні людини [2, с. 97, 101]. І навіть якщо людина через емпіричну необхідність здійснює зло, через автономність морального судження вона здатна дати адекватну оцінку своєму вчинку як злodianню [3, с. 206].

І в такому сенсі «обов'язок заради обов'язку» є універсальним інструментом, що дозволяє піднятися над ситуацією і «об'єктивно», незважаючи на обтяженість емпіричними обставинами оцінити ситуацію та змінити її. У цьому сенсі авторитетний сучасний російський політичний філософ Б. Капустін каже про те, що «обов'язок заради обов'язку» відіграє роль посередника у переході від рішення до дії, від рефлексії до реальної практики. І справжня, «велика політика» в силу високих ставок і ризиків не рухається дрібними емпіричними мотивами, і всім тим, чим рясніє звичайне політиканство. А саме «служіння обов'язку (що по-різному розуміється) є не прикриттям реальності великої політики, а її дієвою пружиною. Напевно, з цієї причини те, що може називатися великою політикою, – така велика рідкість» [9, с. 175].

Ригоризм Канта пов'язується зі строгим протиставленням розуму почуттям, яким відмовляється у моральній підставі для вчинку. Така опозиція в кантівській етиці нібито дискредитує чуттєву природу людини, притупляє її почуття, що призводить до браку душевності, нестачі природної людської прихильності, зворотнім боком чого постає непохитність і самовдоволення [16, с. 57–63]. Проте, дана стереотипна оцінка кантівської деонтології перебільшує нібито виняткову роль розуму. Протиставлення схильностей та обов'язку являє собою етико-гносеологічну процедуру, метою якої є перевірка етичної мотивації, що задається обов'язком [4, с. 28]. В такому сенсі призначення категоричного імперативу полягає не в переробленні реальності, перетворенні аморальної людини на моральну, а в тому, щоб бажаному бути моральним індивіду сказати, як це можна зробити [3, с. 208]. Крім того, як було показано в цій статті, хоча Кант й обґрунтовує обов'язок як примус до закону, він не дискредитує ані прагнення до щастя, ані схильності, вважаючи, що вчинок буде здійснено завдяки саме «почуттю обов'язку», суб'єктивно пережитим індивідом, а не правилами, що насаджуються ззовні інститутами або суспільними очікуваннями [16, с. 52]. Вчинки людини з почуття обов'язку не виключають нашарування інших «добродесних» мотивів як-то любов, симпатія, співчуття, турбота. І більш того, сучасна деонтологічна етика не тільки не заперечує ролі емоцій в моральному житті, але й зближується з етикою чесноти в розумінні необхідності культивувати певні емоційні імпульси [16, с. 61].

Висновки. Хоча критика етичного вчення Канта не є позбавленою певних упереджень, вона все-таки підриває впевненість у тому, що розум є єдиним джерелом моральної належності. Швидше розум слід розглядати як пізнавальну здатність, що опосередковує ціннісно-нормативне ставлення людини до світу і до інших людей. При цьому практичне значення кантівського вчення про обов'язок полягає у тому, що німецький філософ здійснив систематизацію та класифікацію обов'язків, які було покладено в основу сучасних деонтологічних типологій. У найбільш загальних формулюваннях на сьогодні виділяються такі моральні вимоги: обов'язки благодіяння і не заподіяння шкоди; обов'язки справедливості та вірності; обов'язки визнання провини; обов'язки подяки; обов'язки заслуги та гідності; обов'язки взаємності та чесноєї поведінки; обов'язки до інших біологічних видів [16, с. 4–7]. Створена Кантом типологія обов'язку допомагає моральному суб'єкту не тільки вибрати правильну лінію поведінки у певній ситуації, спираючись на статус моральної вимоги, але й уникати конфлікту негативних і позитивних моральних вимог, моральних обов'язків щодо себе та щодо інших. Кантівська типологія (розрізнення позитивних і негативних вимог, досконалих та недосконалих обов'язків, велінь дії та не діяння) отримала свій розвиток у сучасній деонтологічній етиці, зокрема в доктринах подвійного ефекту [19] та теоріях дозволеної та забороненої шкоди [20], що прагнуть обґрунтувати межі неприпустимих дій. Потенціал кантівської типології обов'язків вбачається у її використанні в сучасних процесах етичної кодифікації поведінки професіоналів у різних сферах (політична, економічна діяльність, медична практика, інженерія, академічне середовище та ін.).

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Х. Арндт. – М.: «Европа», 2008. – 424 с.
2. Гусейнов А. А. Обоснование морали как проблема / А. А. Гусейнов // Мораль и рациональность: М.: ИФ РАН, С.77-101
3. Гусейнов А. А. Этика до Канта и после / А. А. Гусейнов // Гусейнов А. А. Философия – мысль и поступок: статьи, доклады, лекции и интервью. – СПб.: СПбГУП, 2012. С. 187–215
4. Гусейнов А. А.: Этика доброй воли / А. А. Гусейнов // Кант И. Лекции по этике. – М.: Республика, 2005. – С. 5–35.

5. Кант И. Критика практического разума / И. Кант // Кант И. Лекции по этике. – М.: Республика, 2005. – С. 283–406.
6. Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Кант И., Гегель Г.В.Ф., Шеллинг Ф.В.И. Немецкая классическая философия. – Том 1. – М.: ЗАО Из-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 2000 – С. 9–300.
7. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / И. Кант // Кант И. Трактаты и письма. – М.: «Наука», 1980. – С. 292–297.
8. Кант И. Основания метафизики нравов / И. Кант // Кант И. Лекции по этике: пер. с нем. А.К. Судаков. – М.: Республика, 2005. – С. 223–282.
9. Капустин Б. Г. Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта / Б. Г. Капустин. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 272 с.
10. Макинтайр А. Императивы, причины действия и этика / А. Макинтайр // Логос. Философско-литературный журнал №1 (64), 2009. – С. 138–148.
11. Максимов Л. В. О природе морального долженствования / Л. В. Максимов // Постигая добро: сборник статей к 60-летию Р. Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2013. – С. 134–144.
12. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права / Э. Ю. Соловьев – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 416 с.
13. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? / М. Сэндел. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 352 с.
14. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики / А. Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М.: Республика, 1992. – С. 20–258.
15. Энском Э. Современная философия морали / Э. Энском // Логос. Философско-литературный журнал №1 (64), 2009. – С.70–91.
16. Baron M. Kantian Ethics / M. Baron, P. Pettit, M. Slote // Three methods of ethics: a debate. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd. – P.3-91.
17. Deontology / edited by Stephen Darwall. – Oxford: Blackwell Publishing, 2003. – 242 p.
18. Johnson R. Kant's Moral Philosophy [Electronic resource]. / R. Johnson, A. Cureton // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) – Access mode: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/kant-moral> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
19. McIntyre A. Doctrine of Double Effect [Electronic resource]. / A. McIntyre // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Режим – Access mode: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
20. Woollard F. Doing vs. Allowing Harm [Electronic resource]. / F. Woollard, F. Howard-Snyder // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) – Access mode: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/doing-allowing> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.

REFERENCES:

1. Arendt Kh. Banal'nost' zla. Eykhman v Ierusalime [The banality of evil. Eichmann in Jerusalem]. – М.: «Evropa», 2008. – 424 s.
2. Guseynov A. A. Obosnovanie morali kak problema [Justification of morality as a problem] // Moral' i ratsional'nost': М.: IF RAN, S.77-101
3. Guseynov A. A. Etika do Kanta i posle [Ethics before Kant and after] // Guseynov A. A. Filosofiya – mysl' i postupok: stat'i, doklady, lektzii i interv'yu. – SPb.: SPbGUP, 2012. – S. 187–215.
4. Guseynov A. A.: Etika dobroy voli [Ethics of goodwill] // Kant I. Lektzii po etike. – М.: Respublika, 2005. – С. 5–35.
5. Kant I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason] // Kant I. Lektzii po etike. – М.: Respublika, 2005. – С. 283–406.
6. Kant I. Metafizika нравов [Metaphysics of morals] // Kant I., Gegel' G.V.F., Shelling F.V.I. Nemetskaya klassicheskaya filosofiya. – Том 1. – М.: ЗАО Из-во EKSMO-Press; Khar'kov: Folio, 2000 – С. 9–300.
7. Kant I. O mnimom prave lgat' iz chelovekolyubiya [On the alleged right to lie from philanthropy] // Kant I. Traktaty i pis'ma. – М.: «Nauka», 1980. – С. 292–297.

8. Kant I. Osnovaniya metafiziki нравов [Basis of metaphysics of morals] // Kant I. Lektzii po etike. – M.: Respublika, 2005. – S. 223–282.
9. Kapustin B. G. Zlo i svoboda. Rassuzhdeniya v svyazi s «Religiey v predelakh tol'ko razuma» Immanuila Kanta [Evil and freedom. The arguments in connection with the «Religion within the Limits of Reason Alone» Immanuel Kant]. – M.: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki, 2016. – 272 s.
10. Makintayr A. Imperativy, prichiny deystviya i etika [Imperatives, causes of action and ethics] // Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal №1 (64), 2009. – S. 138–148.
11. Maksimov L. V. O prirode moral'nogo dolzhenstvovaniya [About the nature of moral obligation] // Postigaya dobro: sbornik statey k 60-letiyu R. G. Apresyana. – M.: Al'fa-M, 2013. – S. 134–144.
12. Solov'ev E. Yu. Kategoricheskiy imperativ нравstvennosti i prava [The categorical imperative of morality and law] – M.: Progress-Traditsiya, 2005. – 416 s.
13. Sendel M. Spravedlivost'. Kak postupat' pravil'no? [Justice. How to do the right thing?]. – M.: Mann, Ivanov i Ferber, 2013. – 352 s.
14. Shopengauer A. Dve osnovnye problemy etiki [The two main problems of ethics] // Shopengauer A. Svoboda voli i нравstvennost'. – M.: Respublika, 1992. – S. 20–258.
15. Enskom E. Sovremennaya filosofiya morali [Modern philosophy of morals] // Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal №1 (64), 2009. – S.70–91.
16. Baron M., Pettit P., Slote M. Kantian Ethics // Three methods of ethics: a debate. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd. – p.3-91. .
17. Deontology / edited by Stephen Darwall. – Oxford: Blackwell Publishing, 2003. – 242 p.
18. Johnson R., Cureton A. Kant's Moral Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/kant-moral>
19. McIntyre A. Doctrine of Double Effect // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect>
20. Woollard F. Howard-Snyder F. Doing vs. Allowing Harm // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.) Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/doing-allowing>

Масликова И. И., кандидат философских наук, доцент кафедры этики, эстетики и культурологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко (Киев, Украина), E-mail: i.i.maslikova@gmail.com

Сущность и типология моральных обязанностей в деонтологической этике И. Канта.

Аннотация. В статье осуществлен критический анализ деонтологической этики Иммануила Канта. Выявляются причины появления рационалистической концепции этики долга. Определяется природа и сущность морального долженствования в этическом учении Канта. Рассматривается содержание моральных обязанностей в типологии морального долженствования. Обозначаются сильные и слабые места в деонтологическом обосновании морали.

Ключевые слова: деонтологическая этика, Иммануил Кант, моральное долженствование, категорический императив, моральный долг, чувство долга и уважение к моральному закону, типология моральных обязанностей.

Maslikova I., PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Ethics, Aesthetics and Culturology, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine), E-mail: i.i.maslikova@gmail.com

Essence and typology of moral duties in Kant's deontological ethics.

Abstract. This article deals with review of the Kant's deontological ethics for the purpose of clarification of the nature, essence and typology of moral duties. Topicality this sort of research is due to the need to clearly define the limits of morally permissible actions and morally forbidden in the modern world (violence, abortion, euthanasia, war etc.). The author this article finds out the reasons of appearance of rational concept of deontological ethics, which were caused by the need to preserve the moral imperatives without relying on the authority of God.

Special consideration is given to the content of the moral obligations in Kant's moral philosophy,

be placed emphases on the typology of moral duties (duties towards themselves – obligatory end of self-improvement and duty towards others – obligatory end of promotion others' happiness; perfect and imperfect duties; positive moral requirements and negative demands - prohibitions). Thus, a positive requirements of self-improvement, truthfulness, honesty, respect, benevolence, gratitude, compassion, sympathy, care, and negative demands - prohibitions against lying, cunning, treachery, falsification, avarice, servility, envy, slander, contempt of others, bullying etc. join to a system of moral duties, with different degrees of their implementation. Negative moral requirements must be strictly enforced, realize in a perfect acting. Positive demands presuppose an area of freedom, and therefore they implement in imperfect deeds. Accordingly, priority is given to duties towards others and the negative moral requirements.

Although Kant's moral philosophy was subjected to criticism for formalities, absence substantial criterion, rigorism and impracticality, deontological ethics demonstrate now its practicality in helping the person to do right deed, to set right priorities in the realization of moral duties. The potential of the Kantian ethics of duty can be disclosed to use typologies moral obligatory in making of different ethical codes of professional conduct (in medicine, business and politics, engineering, science, education). Kant's typology of duties continued its develop in XX century in contemporary theories of Doing and Allowing Harm, in the Doctrine of Double Effect.

Key words: deontological ethics, Immanuel Kant, moral requirement, categorical imperative, moral duties, duty and respect for moral law, typology of moral duties.

УДК 316.3

Метелёва Е. А.,

доктор философии, старший научный сотрудник
отдела социологии и социальной психологии

Института Философии Национальной Академии Наук
(Баку, Азербайджанская Республика), E-mail: visnukDNU@i.ua

ПОСТМОДЕРН – ПРАРОДИНА ПРАВОГО РАДИКАЛИЗМА

Аннотация. Предметом данной статьи является анализ аспекта влияния постмодерна на фактор распространения правого радикализма в современных условиях общественного развития. Постмодерн – цитадель распада духовных и традиционных ценностей, провокация аномии общества. Аксиологический вакуум – гнилая атмосфера для повсеместного роста фашизоидных тенденций в стремлении к этнической однородности и отторжению «чуждых» элементов. В такой социальной среде реактивно взвинчиваются консервативные «ценности», с помощью которых подыскиваются образцы социальных стабилизаторов кризисных ситуаций. Национализм и является основным центром, приводящим в движение праворадикальные группы населения, которые усиливают недовольство масс, изыскивают решения и главное, уже идеологически оправдывают полученные результаты в неофашистских воззрениях. Способы идеологического оправдания показывают методы правого радикализма, направленные на поиск «виноватых» и «расово неполноценных».

Ключевые слова: Постмодерн, правые радикалы, неофашизм, мультикультуризм, миграционные потоки.

Постановка проблемы. Образовавшийся узел культурно-этнических и социально-политических проблем, вызвавший повсеместную растерянность и неопределенность в комплексном решении назревших вопросов европейскими правительствами, провоцирует возникновение коллапса власти, т.к. широкомасштабно увеличивается разочарование и недовольство европейцев существующим положением дел. Затянувшийся узел подталкивает, особенно молодежь, к втягиванию во всевозможные национал-социалистические идеологии и к участию в радикальных группировках. Питательной средой для распространения ультраправых взглядов является всемирно распространенная «паутина» постмодернистских мировоззренческих установок в современных условиях техногенного развития. Все это, в конечном счете, приводит к международному финансовому кризису, резкому сокращению социальных гарантий, к войнам и к общему ухудшению благосостояния всех народов Европы.

Культурный феномен постмодерна в этих условиях является той рыхлой и прогнившей средой, которая не способна выдержать натиска ни с какой стороны, т.к. символическим девизом постмодерна можно назвать крылатую мысль «Divide et Impere». Феномен культурного распада общества, проявившийся в ослаблении семейно-брачных отношений, привел к подрыву социально-культурного фундамента. В таких условиях исчезает жизненный исток народа, интегрирующее начало его этнической целостности, истощается родник духовности интеллектуальных и религиозных традиций современного поколения.

Отчуждение от традиций рождает хаос и анархию в сознании поколений. Постмодерн, как ярый противник традиционных культурных накоплений, создает эффект страха и фактор взвинчивания всех отрицательных эмоций в социально-психологическом пространстве современного общества. Можно придерживаться общепринятых положений хронологической упорядоченности в вопросах возникновения постмодерна: культура постмодерна есть процесс развития самого модерна в условиях постиндустриального, информационного общества, но можно и согласиться с другими экспертами, полагающими, что постмодерн есть совершенно новое эпохальное явление в современной цивилизации и т.д.

И все же здесь главный вопрос в другом: в сущности, постмодерн имеет более трансэпохальную природу, нежели является способом жизни, свойственным какому-то отдельному отрезку истории. Инвариантный смысл постмодерна проглядывает сквозь все исторические периоды, особенно явно там, где и когда распространяет свое болезнетворное влияние культура декаданса. И в этом смысле постмодерн с его сексуальными и гендерными революциями является прародиной, архаическим началом, истоком для последующих взрывов социальной девиантности.

Цель работы – анализ проявлений постмодерна, в свою очередь, провоцирующих активную динамику право-радикальных течений. Аналитика рассматривается в плане социально-политических процессов современности, обуславливающих методологический ракурс исследуемой проблемы.

Степень исследованности проблемы показывает исследуемый вопрос в реализации современных противоречий. С одной стороны, есть большой список ученых, описывающих течение постмодерна как исторически свершившийся факта социального развития: Ж. Бодрийар, С. Хоффман, З. Бауман, У. Эко, Ж.-Ф. Лиотар, Ю. Хабермас, Р. Кунов, Х. Летен и т.д. Но с другой стороны, западные аналитики не только не остаются в стороне, но активно обосновывают и тем самым формируют мировоззренческие устои в социальной направленности современного поколения.

Так корифеи постмодерна провозглашают принцип обновления с помощью распространения постмодернистского сознания в массах. По мнению Ж.-Ф. Лиотара, новое всегда воспринимается несколько консервативно человеческим сознанием, поэтому вся традиционная культура встает на дыбы от хаоса и беспорядка постмодерна. Но именно в этой дезорганизованности и начинают себя проявлять ростки нового и обновленного общества, свободного от тоталитаризма и гуманизма. Распад одного общества – дорога к построению другого. И там, где для традиционалиста вырастает ощущение тупика, это всего лишь открытие двери для новых возможностей. Распад устоявшегося, привычного, разумного рассматривается с новых позиций не как разрушение самой социальной системы, но наоборот – как залог её жизнеспособности и активного движения вперед. Чем более социум наполнен разнообразием своих компонентов, тем более становится устойчивым к многовариантным тенденциям будущих событий и катаклизмов. Модерн находится в стадии обновления и антитезой ему является, по мнению Ж.-Ф. Лиотара, не постмодерн, но классика [1, р. 214].

Однако понятия гуманизма и тоталитаризма не покрывают друг друга во всем объеме своих структурных элементов. Уничтожение гуманизма – дорога ко вседозволенности хаоса и агрессии, к повсеместному возрождению принципа «Ното

homini lupus est», что в реальности и имеем. Правый радикализм не заставляет себя долго ждать. Сегодня, как грибы после дождя, правые радикалы разных мастей обосновывают и формируют общественное мнение в горячих точках стран Западной Европы и Америки. Исследователи этого вопроса занимают разные идеологические позиции: Р. Итвел, В. Лох, Р. Робинс, К. Руди, Р. Гриффини, С. Липсет и т.д.

Полученные результаты. Новизну духовных и интеллектуальных устремлений постмодерна в современном мире наиболее ярко демонстрирует кинематограф. Каннский фестиваль отображает основные устремления целостного социума в мировом масштабе. Каннский кинематограф показывает лицо человечества в современном мире, его приоритеты и ценности, его стремления и проблемы: тематика художественных фильмов отображает жизнь мирового социума в его тяжелых болезненных проявлениях: убийства, насилие, канибализм, гангстеризм, бюрократическая проволочка, «любовь» без учета эротических границ, и т.д. Среди большого многообразия идей, поднятых в кинематографе, заслуживают особого внимания темы лиц нетрадиционной ориентации, обозначивших наиболее типичный характер в символическом флагмане современного постмодерна.

На 69-м Каннском фестивале 2016 г. приобретают культовое значение фильмы, изобилующие многообразными и долгими, шокирующими зрителя, эротическими сценами «любви» в однополых взаимоотношениях. Фильм о лесбиянках французского режиссера туниского происхождения Абделатифа Кешиша «Жизнь Адель» (*La Vie d'Adèle – Chapitre 1&2*; порядковый № 66 в лицевом списке) получает «Золотую пальмовую ветвь» от жюри под председательством Стивена Спилберга.

Более того, нарушая регламент, жюри присуждает «Золотую пальмовую ветвь» не только фильму конкурсанту-победителю, но и его режиссеру и двум актрисам, исполнивших роли страстных лесбиянок. Произведение Жюли Маро «Голубой – самый теплый цвет» послужило сценарием, по мотивам которого создан фильм «Жизнь Адель». По своему содержанию фильм повествует о жизни девушки, не имеющей никаких мировоззренческих устоев, кроме страстного желания быть любимой. Встретив экстравагантную синеволосую художницу Эмму, Адель сразу становится её эротическим сателлитом.

На гей-вечеринках, как и везде, Адель, не имея понятия о том, что такое личность и индивидуальность, свобода и ответственность, проявляет свою полную безличность и неспособность понять всю отвратительную деградацию реальности в её действительной глубине. Практически фильм, вопреки позитивным притязаниям режиссера, показывает полное фиаско авторитарной личности, не имеющей ни нравственных, ни интеллектуальных ориентиров. И, хотя фильм не заканчивается однополым браком, в силу полной неспособности Адели удовлетворять квази-оригинальным запросам возлюбленной Эммы, но суть совершенно в другом, а именно – в изображении неконтролируемого давления на личность социального хаоса, который погружает человека в интеллектуальное небытие и в драматическое столкновение личности со своей неспособностью понять мир.

Тем не менее, не этот вопрос интересует режиссера Э. Кешиша. Получая триумфальную награду на фестивале, в своей речи он выразил идейный смысл кардинальной направленности в постановке фильма, что связано со стремлением к изображению свободы любви и самореализации человека для раскрепощения нравов в арабской революции. Вот она, обнаженная «культура» постмодерна (!): главное – раскрепостить нравы, а дальше – делай что хочешь. Воистину сказано: придут они к вам, «в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их».

Однако все не так просто для тех, кто хочет разрушать традиционные устои общества. Примечательно, что это присуждение награды происходило на фоне многотысячных демонстраций в Париже, организованных теми оппозиционными течениями, которые выступили против легализации однополых браков и предоставления французским правительством законных прав гей-парам с широкими возможностям

ми усыновления.

Падение нравственных устоев, широкое навязывание бездуховных принципов в массовую культуру, повсеместная эротика, агрессия убийств и неприятие основ религиозного мировоззрения – все это становится строительным материалом пост-модерна, закладывающего весомый кирпич в дело усиления кризиса гуманизма и духовности.

И в этом смысле постмодерн становится прародиной или историческим истоком, провоцирующим гибель цивилизаций. Печальные последствия всего этого – наша современность: страны Евросоюза снесли с лица земли цветущие города Ближнего Востока – ведь все дозволено! Миллионы людей лишились крова, работы, близких и родных; города превращены в бесконечные чудовищные руины, жизнь в них остановилась. А теперь изгнанная из привычных условий современная Германия (как и другие страны Евросоюза), переживает фактор небывалого обострения внутренних противоречий.

Миграционные потоки беженцев привели к хаосу социально-политический ритм страны и оказали на коренное население разлагающее влияние насилия (особенно по отношению к женщинам, детям) и террора. Иммиграционные потоки из афроазиатских стран, нахлынувшие в Западную Европу, создали проблему культурного и политического выживания коренного населения. В обстановке острой социальной напряженности начали усиливаться антииммигрантские настроения коренного населения, подпитываемые праворадикальными партиями.

Неконтролируемый приток беженцев, в свою очередь, не стремящихся интегрироваться в страны западного социума, и пренебрегающих традициями и ценностями постмодерна, вызывают к жизни разнообразные течения право-радикалов. В условиях наивысшей социальной дезорганизации неонацизм возрождается повсеместно как «Феникс из пепла», и постмодернистские течения во всех областях жизни усиливают свое губительное влияние, распространяя идеи истощенности всех смыслов жизни и наступления конца света. Население не только Германии, но и всей Западной Европы переживает состояние растерянности в тревожной потере своей национальной и культурной идентичности. Возрождающиеся неонацистские организации ориентируются на приоритет нации как на инвариантную и всепоглощающую активную жизненную силу Западного общества; силу, способную «очистить» общество от всех инородных элементов и сделать его «обновленным и здоровым».

Появление правого радикализма связано с реакцией определенных общественных групп на взрывоподобное усиление социальных противоречий. Действия ультраправых радикалов становятся насущным ответом на социально-политический заказ, который в свою очередь, требует экспансивных методов для быстрого решения назревших проблем. Накал страстей – когда почва кипит под ногами, вводит граждан в пространство крайней политической и социальной нестабильности.

Понятие радикализма определяется как фактор стремления к решительным действиям в политике и проявляется в существовании правых и левых течений. Левый радикализм как идейное течение, направлен на критику капитализма и стремится к организации новых общественных отношений и политических институтов посредством эволюционных или революционных политических средств. Он представлен социал-демократизмом, социализмом, марксизмом, анархизмом и т.д. Правый радикализм есть форма резкого неприятия, отрицания общественных норм и правил в государстве со стороны отдельных лиц, групп или политических организаций [2].

Понятие правого радикализма объединяет совокупность многих политических течений и группировок, внешне различаемых по принятым названиям, но в сущности представляющих одни и те же принципы идеологии нацизма (фашизм и неонацизм, расизм, псевдо-левый экстремизм, и т.д.). Правые радикалы отличаются от правых экстремистов. Правый экстремист всегда полагает себя радикалом,

однако не всякий радикал стремится стать под знамена экстремиста. Радикалы в рамках закона стремятся к преодолению сложившейся проблемы путем введения новой программы действий для правительственных структур, ограничивая и даже пресекая демократические и либеральные приобретения. Экстремисты не направлены к соблюдению границ законности государства и криминально направлены на реализацию своих целей.

В 50-60 гг. XX в. появившиеся крайне правые (far right) и объединившиеся в отдельные группировки с правыми радикалами (radical right) в Западной Европе и США, практически продолжали в новых исторических условиях распространение идеологии и организации немецкого фашизма. В. Баум и С. Липсет, американские социологи, одни из первых ввели в социально-политическую терминологию в США понятие «правые радикалы» (radical right), которое впоследствии приобрело международное значение [3].

Неофашизм сегодня существует в многообразном облики, но имеет достаточно устойчивые стремления к террору, политическому экстремизму, нацизму, расизму и т.д. Внешне отрекаясь и даже критикуя классический фашизм, праворадикальные организации выражают в новых социально-политических условиях иные или модифицированные названия все тех же старых идеологических принципов, культивируя иррационализм постмодерна и взвинчивая методы националистической демагогии.

Ультра-правые и национал-социалисты всех мастей предлагают гражданам восстановить былое величие нации. В качестве движущей силы в достижении своих политических целей в таких случаях всегда берется неистовая борьба с так называемыми «виновниками» всех бед. Сегодня «виновниками» становятся беженцы с Ближнего Востока и Африки, вызывающее поведение которых повсеместно ставит европейцев в сложное положение.

Создается впечатление, будто вторжение мусульманского мира и есть основная причина роста национализма в Европе. Но на деле это не так. Беспрецедентное усиление миграционного процесса не есть причина, но результат агрессивной политики стран Евросоюза, превративших в недалеком прошлом развитые страны Ближнего Востока в руины. Правые политики не собираются проводить различия между мусульманами и вестернизированными выходцами из стран восточной Азии и Африки. Для многих из них существующие проблемы с иммигрантами – лишь повод для разжигания расовой и религиозной ненависти, как и способ прихода к власти.

С 2015 по 2016 в Германии увеличились в сотни раз нападения право-экстремистских группировок как на места проживания беженцев, так и совершение преступлений вне общежитий. Практически нет ни одного города в Германии, где-бы право-радикалы не проявляли свое экстремистское влияние против мигрантов. Каждый день совершаются нападения: поджигаются общежития, приюты, квартиры, палаточные лагеря мигрантов; используются также опасные химические реактивы, которые закидывают в местах проживания беженцев, пускаются в ход ручные гранаты, стреляют из пневматических ружей и т.д. Количество жертв со стороны миграционного населения растет с каждым днем, особенно сильно становятся уязвимыми в этих терактах беременные женщины, грудные и малые дети, старики.

Нападения право-радикалов на этом не ограничиваются. Достается и самим немцам представителям власти: политикам, депутатам, социальным работникам, полицейским и т.д., именно тем, кто наиболее рьяно поддерживает правительственный курс приема беженцев.

Директор Института Междисциплинарных исследований конфликтов и насилия Андрей Зик (Andreas Zick) подтверждает фактор усиления право-радикалистских движений в стране, когда отдельные ячейки объединяются в организационную сеть и наносят удары под видом распространения партизанской войны, при этом показывая – кто есть настоящий хозяин в стране, кто обладает действительной властью [4].

Христиан Ворх – авторитетный лидер неонацистской партии «Правые». С 1977 г.

являясь членом группы «Фронт действия национал-социалистов», а впоследствии и его председателем, в своих притязаниях на власть расширил свои полномочия. С 1989 г. является зам. председателя неонацистской «Свободной немецкой рабочей партии», ведет активную политическую деятельность, организовывая многотысячные митинги ультра-правых; постоянно ведет работу по укреплению связей с отдельными нацистскими группировками по всей Германии. Партия «Правые» активно сотрудничает с видными лидерами право-радикалистских движений, которые поставляют для поджогов и разных беспорядков в среде беженцев обученных бойцов, метких стрелков из своих неонацистских групп. Так Зигфрид Борхард, известный как СС-Зиги, является лидером и главой неонацистского объединения «Боруссенфронт», не остался в стороне от сотрудничества с «Правыми» и активно влияет на социально-политический климат Германии.

Активисты региональной партии «Гражданское движение за Северный Рейн-Вестфалию» создали антимиграционное движение PEGIDA («Патриотические европейцы против исламизации Запада»). Свои акции они проводят в разных городах Германии, но лозунги везде идентичны: «Здесь для вас нет дома», «Для вас нет общежития», «Германия для немцев!» и т.д. Многотысячные митинги показывают, как все большую популярность завоёвывают правые националистические силы, быстро и настойчиво вовлекающие в свои ряды молодежь и сочувствующих граждан. Антимиграционные митинги поддерживает еще одна влиятельная партия «Третий путь», возникла в 2013 г. и основана бывшими членами НДПГ.

15 активистов антимиграционной группы «Движение идентичности» в 2016г взобрались на Бранденбургские ворота и вывесили баннер «Безопасные границы – безопасное будущее». Разбросанные ими листовки и флаги наполнены призывом к населению против принятия беженцев и исламизации Германии.

Неофашизм настаивает на возрождении нации, на восстановлении и обновлении арийской крови. Революционность этих положений связана с использованием методов достижения поставленных целей любыми доступными способами. В понимании извечной борьбы масс за выживание и жизненное пространство приоритет возводится на национальную почву, только и благодаря которой индивидуум приобретает знание наивысших социальных целей, а значит и способов своего жертвоприношения ради построения нового общества. Рене Штадкевиц (Rene Stadtkewitz) бывший лидер фракции ХДС, а теперь глава партии «Свобода», выступил против строительства мечетей, вложения финансовой помощи мусульманским общинам, ношения принятой в странах Востока одежды в общественных местах и т.д.

Возникшая в 2013 г. новая партия «Альтернатива для Германии» (АдГ) очень активно продвигается, заняв в электоральном списке в разных городах (Брандербург, Мекленбург и т.д.), второе место после ХДС. Социально-политическая программа партии АдГ имеет откровенно антиисламский курс и направлена на принятие канадской модели иммиграции, чтобы в Германию приезжали квалифицированные кадры, а не иждивенцы социальной помощи. Создатель партии Бернд Лукке (Bernd Lucke), профессор макроэкономики Гамбургского университета требует увеличения штата полиции для борьбы с преступностью и нарушителями границ. В сущности, неонацизм ловит момент в сложившемся социально-политическом кризисе, момент, с помощью которого право-радикальные партии стремятся приобрести лидирующие позиции во власти. Что касается вопросов демократического развития общества, то как высказываются многие видные политики и эксперты – у них нет в этом отношении четко продуманной организационной программы [5].

Феномен мультикультурализма не разделяется простыми гражданами Евросоюза, и проблема мигрантов подталкивает европейский мир к осознанию ошибочности и несостоятельности естественной интеграции народов. Ввергнутые во множество совершенно непредвиденных проблем, европейцы пришли к осознанию неправильной направленности своих ориентаций в области неограниченной толерантности

и добросердечности. А практика жизни показала, что гарантированное признание права за мигрантами быть другими приводит к совершенно неожиданным результатам в отношении принимающей их стороны.

Не знающие западной культуры миграционные потоки резко критикуют и агрессивно направляют свои высказывания и действия против коренного населения Евросоюза. Возникает противоречие мировоззрений. По ценностному устройству своего образа жизни беженцы миграционных поселений требуют незамедлительного переустройства всех жизненных атрибуций западных граждан, тем самым вызывая негативное отношение к ним принимающей стороны. Такие принципы западной культуры как демократия, толерантность, уважение прав и свобод человека, верховенство закона, свобода слова, а также требования первичной интеграции, связанные с вопросами знания языка, необходимости работать и др., не принимаются среди мигрантов, игнорируются ими, да и просто отвергаются. Навязывание совершенно иных принципов жизненного устройства вызывает среди граждан Евросоюза полную растерянность и неспособность понять, как сохранить свою национальную идентичность. Диалог культур вступил в период культурно-цивилизационного противостояния.

Выводы и вопросы для обсуждения. Изучая вопросы постмодерна, нельзя не заметить, как установки антигуманизма, антиклерикализма, гендерной и сексуальной революции и т.д. не сдерживают, но подталкивают мир к катастрофе: социальной, политической, культурной, экологической. Есть ли выход из создавшейся ситуации? Ведь волна террористических актов идет одна на другую широким фронтом и захлестывает общество как со стороны террористических группировок среди беженцев, так и в противодействующем им направлении, в движении приобретающих силу право-радикалов. Я думаю, выход всегда есть! Страны, которые бомбили цветущие города Ближнего Востока, должны вернуть им былое величие и помочь беженцам возвратиться в свои дома, восстановить инфраструктуру разрушенных регионов, не дать ни в чем не повинным людям умереть с голоду и от страшных болезней. Для этого нужна добрая воля не на словах, а на деле.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Lyotard J.-F. Die Moderne redigieren / Wege aus der Moderne: Schlusstexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg. von Wolfgang Ivers / J.-F. Lyotard – Berlin, 1994. – 214 p.
2. Радикализм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/radikalizm.html> (дата обращения 20.08.2016) – Назва з екрана.
3. Lipset S. M. The radical Right A problem for American Democracy / S. M. Lipset – British Journal of Sociology, 1955, – 6(2), – P. 176–209.
4. Baum V. The conspiracy theory of politics of the radical right in the United States. / V. Baum – University of Iowa, 1960.
5. АдГ – новая немецкая «народная партия» или чистые популисты? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.dw.com/ru/adg-novaya-nemetskaya-narodnaya-partiya-ili-chistye-populisty/a-19112996> (дата обращения 20.08.2016) – Назва з екрана.

REFERENCES:

1. Lyotard J.-F. Die Moderne redigieren / Wege aus der Moderne: Schlusstexte der Postmoderne-Diskussion / hrsg. von Wolfgang Ivers. – Berlin, 1994. – p. 214.
2. Radikalizm [Radicalism] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/radikalizm.html>
3. Lipset S. M. The radical Right A problem for American Democracy. –British Journal of Sociology, 1955, – 6(2), – p. 176–209.
4. Baum V. The conspiracy theory of politics of the radical right in the United States. – University of Iowa, 1960.
5. AdG – novaya nemetskaya «narodnaya partiya» ili chistye populisty? [ADH - the new German «People's Party» or pure populists?] [Electronic resource]. – Access mode: <http://www.dw.com/ru/adg-novaya-nemetskaya-narodnaya-partiya-ili-chistye-populisty/a-19112996>

Метельова Е. А., доктор філософії, старший науковий співробітник відділу соціології та соціальної психології Інституту Філософії Національної Академії Наук (Баку, Азербайджан)

жанська Республіка), E-mail: visnukDNU@i.ua

Постмодерн – прабатьківщина правого радикалізму

Анотація. Предметом даної статті є аналіз аспекту впливу постмодерну на фактор поширення правого радикалізму в сучасних умовах суспільного розвитку. Постмодерн – цитадель розпаду духовних і традиційних цінностей, провокація аномії суспільства. Аксиологічний вакуум – гнила атмосфера для повсюдного зростання фашизоїдних тенденцій в прагненні до етнічної однорідності і відторгнення «чужих» елементів. У такому соціальному середовищі реактивно роздувають консервативні «цінності», за допомогою яких підшукуються зразки соціальних стабілізаторів кризових ситуацій. Націоналізм і є основним центром, що призводить до руху праворадикальні групи населення, які посилюють невдоволення мас, вишукують рішення, і головне, вже ідеологічно виправдовують отримані результати в неофашистських поглядах. Способи ідеологічного виправдання показують методи правого радикалізму, спрямовані на пошук «винних» і «расово неповноцінних».

Ключові слова: Постмодерн, праві радикали, неофашизм, мультикультуралізм, міграційні потоки.

Meteljova E., Senior researcher, doctor of philosophical sciences of the department of sociology and social psychology Institute of Philosophy and Law of the National Academy of Sciences of Azerbaijan (Baku, Azerbaijan), E-mail: visnukDNU@i.ua

Post-modernism is the source of the right-wing radicalism/

Abstract. The article analyzes connections between developments of the post-modern society and their consequences in far-right movements. Postmodernism is the citadel of decadence of the spiritual and traditional values, a provocation of anomie of society. Axiological vacuum is a nefariously favorable atmosphere for worldwide growth of fascist trends in the quest for ethnic homogeneity and exclusion of everything foreign. In such a social environment, the conservative «values» skyrocket and provide certain patterns of social stabilization in critical situations. Nationalism is the driving force of the right-wing groups, which enhance the discontent of the masses, seek solutions and, most importantly, ideologically justify the results obtained in the neo-fascist views. The article shows the ways of justification of the methods used by far-right radicals in their search of the «guilty» and «racially inferior».

Keywords: Postmodern, right-wing radicals, neo-fascism, multiculturalism, migration flows.

УДК 1(101)

Несправа М. В.,

здобувач кафедри філософії

Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара
(Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ ІВАНА ІЛЬІНА НА СУТНІСТЬ ДУХОВНОСТІ І ОПІР ЗЛУ

Анотація. У статті розглядаються проблеми сутності духовності та духовно-моральних цінностей. Підкреслюється важливість етичних поглядів І. Ільїна. Особливу увагу автором приділено актуальним проблемам етики. Визначена сутність духовності, значущість категорій добра і зла, чеснот і вад.

Ключові слова: етика, цінності, зло, опір злу, чеснота, духовність.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями. Сьогодні усвідомлюється принципова неможливість розвитку справжнього цивілізованого суспільства без формування громадянсько-правових, духовно-моральних, культурно-етнічних та загальнолюдських цінностей. Однією з характерних рис секуляризації суспільства у ХХІ ст. стало прагнення до зовнішніх проявів свободи людей. Тлумачний словник визначає свободу, як «...відсутність політичного й економічного гноблення, утиску й обмежень у суспільно-політичному житті якого-небудь класу або всього суспільства; воля [4]. Це вчинки людини відповідно до своєї мети і її вибір. Люди не вільні у

виборі об'єктивних умов своєї діяльності, проте вони володіють конкретною і відносною свободою, коли зберігають можливість у виборі санкціонованих нормами і цінностями даного суспільства цілей або засобів їх досягнення. Але суспільство релігійно розпорошується, розумово й морально вироджується, як результат люди охоплені прагненням легкої наживи, комфортного існування; актуалізується ідея побудови раю на землі. Але потурання пристрастям, не обмежене моральними перепонами, часто призводить до виникнення внутрішніх та зовнішніх конфліктів, катастроф, гібридних війн тощо.

Аналіз останніх досліджень і публікацій з даної теми, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується означена стаття.

Теоретико-методологічна сутність духовності та духовно-моральних цінностей проаналізована такими філософами, як В. Баранівський, М. Бердяєв, І. Ільїн, С. Кримський, Л. Олексюк, Г. Сковорода, В. Соловйов, І. Франко та ін. Термін «духовність» має синонімами духовний потенціал особистості, духовні ідеали, духовні потреби, ціннісні орієнтації, духовні інтереси, духовні почуття та емоції, духовна культура, духовна творчість, релігія, духовна криза особистості, духовний інтелект, самовдосконалення та ін. Духовність як культурна цінність особистості досліджувалась в працях С. Артанівського, І. Беха, В. Біблера, П. Гуревича, А. Лосєва, Ю. Лотмана, М. Кагана, Б. Сафронова, та ін.

Метою статті є розгляд сутності етичних поглядів І. Ільїна.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Іван Олександрович Ільїн (1883–1954) – філософ і соціолог, юрист і політолог. Він автор численних праць з історії філософії, соціальної філософії та релігії, в яких значна увага приділяється проблемам етики, добра і зла, чеснот і вад. Вони описані, зокрема, в таких творах, як «Про опір злу силою», «В пошуках справедливості», «Про виховання російського народу до справедливості», «Філософія права. Моральна філософія», «Про люб'язності», «Шлях духовного оновлення», «Співаючі серця. Книга тихих споглядань», «Шлях до очевидності», «Філософія Гегеля як вчення про конкретності Бога і людини», «Я вдивляюсь в життя. Книга роздумів» та ін.

До революції І. Ільїн був професором права і філософії в Московському університеті. У 1921–1922 рр. – дійсний член Інституту наукової філософії. Проїшовши через великі випробування в більшовицькій Росії, він був висланий з Росії В. Леніним наприкінці 1922 р., разом з групою російської інтелігенції. Жив у Берліні, де викладав у Російському науковому інституті. З 1924 р. – член-кореспондент Слов'янського інституту при Лондонському університеті. У 1927–1930 рр. – редактор і видавець журналу «Російський дзвін». З приходом до влади нацистів був позбавлений права викладати і публікуватися. Емігрував до Швейцарії, де й прожив останні роки свого життя.

Спочатку І. Ільїн отримав популярність в Росії і на Заході як дослідник і послідовник філософії Г. Гегеля. Згодом розробив власну оригінальну онтологічну і теоретико-пізнавальну концепцію. Автор численних праць з філософії, історії російської та світової культури, історії літератури. Філософ написав працю присвячену спростуванню ідей толстовства «Про опір злу силою» (1925). У ній він загострює питання: «Чи сміє людина, яка прагне до моральної досконалості, чинити опір злу силою і мечем?» [3, т. 5, с. 269].

Філософа І. Ільїна як прихильника монархії та людину, що не визнала владу більшовиків, було вислано з Росії в 1922 р. Він жив у Німеччині, служив у Російському науковому інституті в Берліні, видавав «Російський дзвін». Журнал «вольової ідеї», що визнавав своєю метою «служіння великій Росії». Після приходу до влади нацистів емігрував до Швейцарії. До кінця життя залишався непримиреним борцем з радянською владою.

І. Ільїн визнавав необхідність звернення до розробки філософії моралі, проблеми

чесноти. Все це І. Ільїн пояснює падінням моралі, тим, що сучасному поколінню досвід зла даний з особливою силою. За І. Ільїним до проявів зла у сфері моральності належать різні форми ворожнечі і насильства, байдужість, корисні орієнтації, сприйняття людини як засобу, а не мети. Людина осягає, що вона потрапила не просто в світ, а кинута у культуру – і лише вона здатна актуалізувати її духовний потенціал.

Поняття добра або зла використовуються для позначення благ матеріальних, моральних і суспільних, що з найдавніших часів донині породжують дискусії на тему про те, що ж є добро саме по собі. Адже на рівні біологічних потреб добром для людини найчастіше є збереження і продовження власного життя і всього роду людського.

Потреби людей і суспільства поділяються на дві великі групи: матеріальні потреби – блага в речах, необхідних для забезпечення фізичного існування і розвитку людей. До них належать: самозбереження, харчування, одяг, житло, а також засоби для збереження та виробництва цих благ.

Духовні потреби віддзеркалені у формах суспільного життя, які спрямовують на розвиток самих людей як міркуючих, свідомих істот: релігії, освіти, моралі, науки, техніки, мистецтва.

Переважне значення для людей мають потреби розуміння, а за походженням і функціями соціальні: потреби в праці, здобутті знання, спілкуванні, справедливості. Для індивіда добром є потреба в самореалізації, громадському визнанні, розвитку власної особистості. Зло навпаки пов'язує з нереалізованими можливостями, громадським невизнанням в процесі деградації особистості.

Протиріччя між природними задатками і етичною саморегуляцією індивіда проявляється в протиставленні задоволення і боргу. Врегулювання конфлікту стає можливим через самопригнічення (відмову від насолод), але дана позиція збіднює, знебарвлює неповторне людське життя. Тому найкращим виходом є прийняття індивідом позитивних культурних установок як власних, набуття справжньої моральності. Про те, що антитеза «людина природна» – «людина моральна» продуктивно подолана та здійснено синтез, досягнута цілісність самосвідомості на новому рівні, можна судити щодо виникнення «голосу совісті». Суб'єкт набуває нові горизонти у пізнанні й реалізації морального вибору, свободи і творчості.

Здатність до розумової і цілеспрямованої діяльності, дисципліни, самостійної художньої та технічної творчості – це прояви культури, що завжди доступні людині. З тих пір поняття добра охоплює позитивний досвід людини у всіх сферах життєдіяльності: трудовій, пізнавальній, моральній, громадській, естетичній. Воно віддзеркалює уявлення про культурний прогрес. Добро і зло як категорії етики належать до світу культури, яке з епохи давнини розуміють як «природу» людини як свідомої суспільної істоти.

В концепції І. Ільїна є припущення, що у світі наявні різні рівні зла. Наприклад, донос на колегу по роботі та геноцид цілих народів – різні явища. Відповідно, і сила, покликана їх зупинити, має бути різною. І. Ільїн відзначає: «...жадібний пустить в дію всі засоби, продажний усе продасть, людина, у якій немає Бога, перетворить усе життя в таємний і явний злочин... Ніякий державний лад не передасть людині ні любові, ні доброти, ні почуття відповідальності, ні шляхетності» [1, с. 46].

Філософ вважає, що злу вдалося звільнити себе від всяких внутрішніх подвоєнь і зовнішніх перепон, відкрити своє обличчя і розправити крила. Настільки відверто справжнє зло вперше відкрилося людському духу з такою відвертістю. При цій новій даності багато проблем духовної культури і філософії, особливо ті, які мають безпосереднє відношення до проблем моральності, вимагають предметного перегляду.

У всі епохи, зазначає І. Ільїн, значна роль у збереженні моральних традицій, духовного досвіду людей відводилася філософії. І сьогодні поставлене Сократом питання «Можна дослідити і пізнати чесноти»? не втратило своєї актуальності. У ньо-

му міститься важлива думка: людина тільки тоді осягне сутність чесноти, коли сам буде їх втілювати на ділі. Хто хоче сказати слово про добро і чесноти, той має знати, що означає любити, страждати, скромно сприймати успіх, відчувати владу совісті. Моральна поведінка потребує реальних вчинків, вимагає від людини: її любові, пристрасті, добрих вчинків. Вона має постати відповідачем перед своєю совістю, керуватися нею у своїх справах [2, с. 521].

І. Ільїн вважає, що не можна будь-який прояв сили вважати насильством. Вже саме по собі слово «насильство» має явно негативне забарвлення, що робить це явище схожим на злочин. Люди зобов'язані розрізняти зло сили й те, що бажає зупинити зло. Ця різниця пов'язана з етичним кодексом та мотивами.

Мислитель не був прихильником філософсько-етичного вчення про гедонізм, яке вбачає вищу мету людського буття в насолоді, у прагненні до задоволень. Дотримуючись такого життєвого досвіду, зауважує І. Ільїн, людина інстинктивно тяжіє до всього, що викликає в неї стан блаженного розчулення, і настільки ж інстинктивно відвертається від усього, що загрожує порушити цей стан. Вона віддається своєму внутрішньому благу і привчається відвертатися від зла; не хоче відчувати його обтяжливого і болісного досвіду; не дозволяє йому з'явитися в своїй душі тому внаслідок цього поступово починає «не вірити в зло» та в його можливість.

Моральний гедоніст цінує в досвіді не об'єктивну вірність, а відповідність своїх суб'єктивних настроїв і виросли з них фантазіям. Його бажання не помічати зло і не протистояти йому згубно впливає на характер і моральність, залучає душу в стан якогось безсилля, що виражається в байдужості. Гедоністична мораль не зближує людей на основі спільного розуміння добра і чесноти, вади і зла, а розриває їх єднання практичною байдужістю до долі інших. Внаслідок цього все вчення про добро і зло є спотвореним і неспроможним, а «безвольні й духовно безвідповідальні настрої та вчинки трактують як «чеснота» [3, т. 5, с. 111].

І. Ільїн не виступає прихильником суворого стоїцизму. Ніщо людське йому не чуже. Людям властиві природна радість буття, чуттєві насолоди. Людина інстинктивно прагне задоволення, прагне бути щасливою. Будучи щасливою, людина знаходить у собі духовність, прагне вдосконалюватися у моральних вчинках, намагається привнести в світ красу.

Все велике народжується в любові, пристрасті, радості, задоволенні. Всяке чуттєва насолода супроводжується душевним підйомом. Задоволення не варто пригнічувати, а треба вдосконалювати, вважає філософ. Надмірне акцентування на прагненні до почуттєвих бажань, втрата почуття міри призводить до захоочення і виправдання будь-якого виду насолоди. Визначивши установку на свавілля розум бере верх над людиною і починає заглушати голос совісті що негативно впливати на моральність, та на вчинки людини.

Людська природа влаштована так, міркує І. Ільїн, що їй найлегше вдається задоволення матеріальних та тілесних насолод і важче досягається духовного вдосконалення.

Людину завжди тягне до чуттєвих насолод. Духовно-моральний шлях не такий простий, він здійснюється за допомогою страждань. Людина починає сама собі ставити перепони на шляху досягнення нічим не виправданих тілесних насолод. Ця закритість нижчого шляху є основною умовою духовного сходження. Страждання є ціна духовності та межа тваринності. Це є джерело волі до духу, початок очищення душі, формування сильного характеру. Життєва мудрість полягає не у втечі від страждання, а в прийнятті її як дару. Це не означає, що людина буде навмисно мучити себе і ближніх. Ні, вона долає в собі страх перед стражданням, перестає бачити в ньому зло. Знаходить рішучість і силу заподіяти страждання собі й ближньому – в міру вищої, духовної необхідності, піклуючись про одне, щоб це страждання не руйнувало силу духовної любові в людині.

Людина наділена не тільки спрямованістю до чуттєвих насолод, але і здатністю

їх контролювати. Тому проблеми чесноти і опору злу неможна поставити правильно не визначивши спочатку «місцезнаходження» і сутність добра і зла. А це, в свою чергу, вимагає аналізу людської природи, вважає І. Ільїн.

Як творіння Боже людина має душу і дух. Душа у величезній своїй частині складається з несвідомих рухів душі, уподобань і звичок, напівсвідомих відчуттів, настроїв, асоціацій. Цей потік не тільки тілесних, а духовних переживань, думок, больових відчуттів; приємних і неприємних, значних і незначних психологічних станів; спогадів та порожніх фантазій тощо. Важливу роль у душевних відчуттях відіграє воля. Вона спрямовує устремління людини до добра, але якщо вона позбавлена святості, то спонукає зло.

Нестримана й розв'язна людина ігнорує інтереси інших людей, прагне до влади над ними, використовуючи для досягнення своєї мети будь-які засоби, аж до лицемірства, наклепів та брехні.

Основою душі є дух, який є «диханням Божим» в природі людини або «потаємним внутрішнім світом» у всіх існуючих речах. Він освячує життя, щоб людина не перетворилася в нестерпну, мертву пустелю, і він же надає людині сили, щоб вона зміцнилась в душі й дійшла до рівня духовності. З її вчинками пов'язані лише ті душевні стани, в яких людина живе своїми головними, благородними прагненнями, зверненими на пізнання істини, на споглядання краси, на здійснення добра. «Духовне начало в людині є джерело і знаряддя одкровення Бога; воно дає людині щось таке, із-за чого варто жити, варто виховувати себе та інших, нести страждання» [3, т. 5, с. 112].

Як що сформована духовність, то переважна більшість людей орієнтується на ідеал, то віра в нього (Бога) й служіння йому об'єднують їх, і тоді можна говорити про наявність певного духовного поля суспільства. При цьому, ідеал, так і духовне поле суспільства може мати різну природу: вказувати на любов й добро або ж спрямовувати людину і все суспільство на творення зла. І. Франко у відомій праці «Поза межами можливого» відзначав, що саме «наявністю культурних ідеалів і поривів» вирізняється європейська цивілізація. На його думку, «такі ідеали можуть повставати, можуть запалювати серця широких кіл людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпінні» [6, с. 276–285]. Коли ж такі ідеали відсутні, то суспільство кволіє, стає безпорадним і немічним. Це характерно для перехідних епох, одну з яких ми переживаємо. Духовне поле в такому випадку може й не мати виразного змісту, бути поруйнованим або ж нести в собі суперечливі елементи: ідеї комунізму та паростки європеїзму. У житті особистість користується порадами і свого розуму, і своєї віри. Вона завжди перед вибором, часом долає себе, а часом падає на цьому шляху, піддається проявам зла.

Православний світ створив обряди і традиції виховання доброти, милосердя і взаємодопоміжки, збереження юнацької доблесті і честі, працелюбності і взаємовиручки. Кожне нове покоління не повинно руйнувати добрі традиції, а примножувати те краще, що накопили предки, що сприяє духовному і громадянському формуванню особистості.

Філософ доводить що помилка теорії ненасильництва полягає в тому, що вона заперечує всі різновиди рішучої дії, покликаного зупинити агресію. Ця теорія оцінюється тільки за впливом на самого нападника. Мотивація пов'язана з зовнішніми проявами вчинку, та його внутрішньо, духовним змістом.

Таким чином насильство є злочинне діяння, корисливе і жорстоке, що принижує гідність того, кому завдали шкоди.

Інша справа – захист людей від такого насильства. І. Ільїн воліє називати цю дію «припиненням». Безумовно, злочин залишається актом агресії, тобто порушує найважливішу для моралі заповідь «не нашкодь». Саме християнська мораль містить у собі моральний закон для всіх – імперативи у вигляді Заповідей Божих,

правил поведінки. Тому, справедливо претендуючи на універсальність, мораль здатна об'єднати довкола себе всіх. За вченням християнської моралі «...у совісті інтегрована уся моральна діяльність людини. У кожен окремий момент життя – це моральний підсумок пройденого людиною життєвого шляху. Совість є особистим усвідомленням і особистим переживанням людини відносно правильності, гідності, чесності усього того, що будь-коли нею було зроблено. Совість, усвідомлення і почуття моральної відповідальності за свою поведінку, свої вчинки перед самим собою, людьми, суспільством; моральні принципи, погляди, переконання; сумління [5].

Цінності, є тим феноменом, який пов'язаний зі сферою потреб людини, оскільки певна система цінностей втілюється, опредмечується в тих чи інших конкретних вчинках, зокрема вчинках боротьби зі злом. Але часто відбувається переведення цінностей суспільних у цінності суб'єктивно значущі для самого індивіда. У наш час вседозволеності, тимчасової духовної кризи, актуалізується формування особистості, здатної до самостійного й відповідального вибору на основі християнських цінностей. Актуалізується значущість морального виховання як одного з напрямів суспільного виховання що полягає в спрямованому перетворенні зовнішніх для людини нормативних вимог на систему особистих характеристик, які стверджують добро і справедливість. Духовність людини є складовою її досвіду, який накопичується з моменту народження й до кінця життя. Цінності з їхньою духовною спрямованістю сприймаються двома способами. З одного боку, шляхом пізнання й усвідомлення їх людиною, завдяки різним формам опредмечування – у вигляді кодексів (вербальних «правил», настанов та понять), різних форм культури та поведінки інших людей. А з іншого, шляхом духовного сприйняття їх на основі віри, яка слугує містком між людиною та ідеалом.

Людина – істота соціальна, її життя має суспільний характер, а тому підлягає вимірюванню та оцінці з точки зору інтересів колективу. Разом з тим особистість являє собою персону, індивідуальність, яка має самостійність в структурі суспільства, неповторний статус. Тому іншим протиріччям, яке постійно, в різних формах виникає в людському житті є проблема співвіднесення, примирення або вибору однієї з альтернатив у разі неузгодженості вимог суспільства до поведінки людини (моральність) і особистої совісті (мораль). Часто моральність виступає як сукупність традиційних правил поведінки, тому вона орієнтована скоріше на успішне функціонування, ніж на продуктивний розвиток особистості. Даний конфлікт позначився в можливих протиріччях між суспільним обов'язком і індивідуальним призначенням (якщо воно гостро усвідомлюється особистістю). «Моральність орієнтована на збіг індивіда і роду, людини і людства – це така якість людських індивідів, завдяки якій вони включають себе у солідарну асоціацію, і така якість суспільних відносин, в якій кожний з індивідів розвиває свої людські можливості. Мораль є сукупність суспільних норм, що здійснюють універсальний зв'язок між людьми та існують у формі ідеальних орієнтирів, еталонів поведінки». І кожна зріла особистість має потребу в синтезі персональних уявлень із загальними етичними нормами, розробкою ціннісної концепції.

Висновки з дослідження і перспективи подальших пошуків у даному науковому напрямку. Неможливо ставити в один ряд жорстокість, злочинне діяння і відповідь сміливої людини, що врятувала від такої дії інших людей. І. Ільїн вважає, що тільки для лицеміра або брехуна ці категорії злочину рівні за цінністю. Наприклад вчинок Георгія Побідоносця і вбитий ним дракон, який символізує зло, передбачає захист своєї Батьківщини, народу, родичів, абсолютно вільний від корисливості, тому його вчинок не може вважатися аморальним.

У етичній концепції І. Ільїна підкреслюється значущість відновлення ставлення людей до християнських цінностей. В їх основі любов до Бога й ближнього, здійснення волі Божої як на небі, так і на землі. Значущість християнського вчення

про високі чесноти людини незалежно від її матеріального статусу. Ідеал особистості – це людина, гармонійно розвинена на християнській основі, у якій органічно поєднані краса тілесна з величчю й красою духу.

Філософ І. Ільїн у етичній концепції доводить що помилка теорії ненасильства полягає в тому, що вона заперечує всі різновиди рішучої дії, покликаної зупинити агресію. Що саме духовне начало в людині є джерело і знаряддя одкровення Бога. Духовність особистості можна розглядати як постійний процес усвідомлення сутності буття продовж усього життя, як найвищу мету і цінність розвитку людини

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 695 с.
2. Ильин И. А. Собрание соч. : в 10 т. / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1998. – Т. 8. – 521 с.
3. Ильин И. А. Собрание соч. : в 10 т. / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1996. – Т. 5. – 111 с.
4. Свобода [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua/s/svoboda> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
5. Совість [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sum.in.ua/s/sovistj> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
6. Франко І. Я. По за межам можливого / І. Франко // Збір. Творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 276-285.

REFERENCES:

1. Il'in I. A. Put' k ochevidnosti [Path to the evidence]. – M. : Respublika, 1993. – 695 s.
2. Il'in I. A. Sbranie soch. : v 10 t. [Collected op. : 10 t]. – M. : Respublika, 1998. – T. 8. – 521 s.
3. Il'in I. A. Sbranie soch. : v 10 t. [Collected op. : 10 t]. – M. : Respublika, 1996. – T. 5. – 111 s.
4. Svoboda [Freedom] [Electronic resource]. – Access mode: <http://sum.in.ua/s/svoboda>
5. Sovist [Conscience] [Electronic resource]. – Access mode: <http://sum.in.ua/s/sovistj>
6. Franko I. Ya. Poza mezhamy mozhyvoho [Beyond the possible] // Zibr. Tvoriv : u 50 t. – K. : Nauk. dumka, 1986. – T. 45. – S. 276-285.

Несправа Н. В., соискатель кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеса Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Этические взгляды Ивана Ильина на сущность духовности и сопротивление злу.

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы сущности духовности и духовно-нравственных ценностей. Подчеркивается важность этических взглядов И. Ильина. Особое внимание автором уделено актуальным проблемам этики. Определена сущность духовности, значимость категорий добра и зла, добродетелей и недостатков.

Ключевые слова: этика, ценности, зло, сопротивление злу, добродетель, духовность..

Nesprava N., applicant at the Department of Philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Ethical views of Ivan Ilyin on the essence of spirituality and resistance to evil/

Abstract. The article discusses the problem of the essence of spirituality and moral values. Stresses the importance of ethical views of I. Line. Particular attention is paid to the urgent problems of ethics. It defines the essence of spirituality, the importance of the categories of good and evil, virtues and shortcomings.

Key words: ethics, values, evil, resistance to evil, virtue, spirituality.

Павленко И. В.,

кандидат философских наук,
доцент кафедры философииДнепропетровского национального университета имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина), E-mail: rahere@mail.ru

ПРЕДМЕТНАЯ ФОРМА И ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ В ЛИНГВОЭСТЕТИКЕ Г. ШПЕТА

Аннотация. Рассматривается понятие предметной формы во взаимосвязи с эстетической предметностью в философии Г. Г. Шпета. Проводится анализ отличия понятий «предметная форма» и «онтическая форма» в их отношении к реальным объектам и формам знака. Реконструируется понимание предметности, которое Шпет располагает между двумя значениями термина «предмет»: это вещь, выступающая в качестве феномена и предметность, как внутреннее качество, неотъемлемое эстетическое формообразование сознания, его собственное содержательное самоопределение.

Ключевые слова: предмет, вещь, язык, сознание, предметная форма, онтическая форма, эстетическая предметность.

Содержательный разговор о Г. Шпете и его философской работе может состояться при том лишь условии, что мы ясно видим в нем рационалиста. Шпет – рационалист в исходном и главном смысле этого слова, неизбывном, неисчерпанном и по сей день. В том самом смысле, который и создает европейскую философию. Доверие к разуму и разумным основаниям нашего знания было для Шпета чем-то не подлежащим сомнению и опровержению. Ведь латинское *ratio* – мышление, обдумывание, предмет размышления, проблема, рассудок, разум, смысл и т.д., практически исчерпывает собой возможности самой философии; в той мере, в какой она занята поиском смысла, она есть и будет рациональной. Именно так понимает это сам Шпет: «Рационализм – первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии. Все, что есть, сущее, в своей сущности, разумно; разум – последнее основание и первая примета сущного. Такова формула рационализма» [7, с. 356]. Именно с подобных позиций Г. Шпет строит свою версию феноменологии.

Настоящая статья посвящена рассмотрению предметной формы в эстетике Г. Шпета – понятию весьма непростому, от понимания которого зависит последующая концептуализация и интерпретация базовых конструктов философии языка Г. Шпета. Предварительно рассмотрим составляющие данного словосочетания.

Понятие формы, в сочетании с самыми различными предикатами: «внутренняя», «предметная», «логическая», «поэтическая» и др. можно встретить в работах Г. Шпета едва ли не чаще, чем любой другой философский термин. Нельзя сказать при этом, что авторское отношение к нему было всегда достаточно ясно определено. Для того чтобы представить себе это отношение, необходима специальная реконструкция, учитывающая целый ряд вариантов употребления этого слова на всех этапах творческого пути философа. Сам Шпет не раз сокрушался по поводу омонимичности понятия «форма» и в одном из своих докладов в Г.А.Х.Н. предлагал в ряде случаев заменить его хотя бы термином «очертания» [4, л. 2]. В данном случае речь шла, очевидно, о чисто внешних, чувственно данных формах объектов, о том, что можно было бы обозначить как «форма предмета».

Понимание предметности, которое вкладывается Шпетом в понятие предметной формы, семантически расположено между двумя значениями термина «предмет»: это вещь, выступающая в качестве феномена, во всем богатстве своих чувственных определений и, в то же время, это предметность, как внутреннее качество, неотъемлемое формообразование сознания, в определенном смысле, его собственное обнаружение. Именно с учетом этой двойственности или двухаспектности и будут

в дальнейшем употребляются понятия «предмет» и «предметный».

В духе подхода Ф. Brentano, а впоследствии и Э. Гуссерля, эстетическое сознание у Г. Шпета – предметно, то есть совершенно определенным образом отнесено к некоторому содержанию, предметной структуре. Однако, следует воздержаться от гипертрофии этой предметности, поскольку то, в чем реализует себя эстетическое сознание, равно как и вообще любое сознание, смысловая деятельность, – принципиально непредметно, или же – квазипредметно, т.е. лишь выглядит таковым. Здесь мы попытаемся разобраться с предметной стороной сознания, которая представляется заданной изначально, синхронистически, по определению, в качестве первичной досмысловой структуры по отношению к его смысловой стороне, к процедурам означивания, осмысления и понимания.

Для адекватного представления точки зрения Г. Шпета, немаловажно также разграничить и соотнести друг с другом такие понятия как «предметная форма» и «онтическая форма».

Форме самого предмета как феномена, обнаруженной и схваченной сознанием непосредственно в акте чувственного созерцания, у Шпета соответствует чистая онтическая форма, схватывающая мысль в соответствующих языковых, смысловых формах. Поскольку предметом для сознания становится любая вещь, свойство, отношение или действие/претерпевание, посредством процедур экстерриториализации, то весь мир превращается для него в сквозную иерархию форм, как тех, на которые непосредственно направлена активность сознания, так и тех, в которых эта активность осуществляется. Форма предмета и чистая онтическая форма, таким образом, выступают как корреляты, однако семантическая дистанция между ними столь велика, что они расположены как бы в различных смысловых полях, или контекстах, и лишь иногда, по некоему закону, который еще нужно установить, сопрягаются друг с другом.

Это различие, хотя и выявленное спекулятивным образом (иного способа на данном этапе и быть не может), тем не менее, достоверно также и психологически, или даже экзистенциально. Так, М. Хайдеггер в известном произведении пытается создать модель чистого онтического присутствия вещи, чаши [3]. Нет нужды говорить о том, сколь мало этот сотворенный смысловой объект похож на реальный предмет, обладающий собственной качественной определенностью, а значит и собственной предметной неповторимостью. Верно и то, что мы не знаем наверняка, в чем заключается неповторимость предмета вне всякой связи (координации) с познающим и осмысливающим его субъектом. Более того, возникает соблазн и самого субъекта обозначить лишь теми интенциями, которые соотносят, позиционируют его по отношению к этой предметности.

Чаша как смысловой феномен, созданный Хайдеггером, обладает не меньшей определенностью, чем реальный предмет, но в ином отношении. Любая попытка описать вещь «как она есть» или «саму по себе» наталкивается на непреодолимые трудности, поскольку здесь происходит подмена формы предмета (именно самого предмета в его первичной до-смысловой данности) чистой онтической формой в лучшем случае, а в ситуации Хайдеггера, с сильным довеском художественных аллюзий, историко-мифологических и психологических ассоциаций и реминисценций.

В определенном смысле, реальный предмет, в той мере, в какой мы вообще способны говорить о его *реальности*, и его чистая онтическая форма, являющаяся смысловым коррелятом вещи, – несопоставимы в принципе. Возможность человеческого сознания желать этой связи и обнаруживать желаемое, можно полагать либо чудом, либо опасным заблуждением, настолько велико различие между предметом и его смысловой моделью.

Таким образом, понятие предметной формы у Г. Шпета следует четко отграничить как от формы самого предмета, так и от чистой онтической формы. Если фор-

ма предмета есть нечто, приобретаемое сознанием в самом процессе чувственного созерцания, в его бесконечных и непрерывно текущих актах, то чистая онтическая форма есть артефакт по определению, продукт жизнедеятельности самого сознания, это некое совершенно особое знание о предмете, как бы превосходящее сам предмет, а потому от него отличающееся, и к нему не сводимое. Так, поэт в состоянии намекнуть нам об этой чистой онтической форме, в том или ином образе, но только намекнуть, так как именно чистота подобных форм защищает их от явления любого рода.

Итак, форма предмета есть его чувственный аналог, конституируемый, конструируемый или обнаруживаемый в акте восприятия вещи как феномена. Этот аспект предметной формы никогда не отвергался Шпетом и постоянно присутствует у него при рассмотрении любого вопроса эстетики или философии языка. Этот вид и способ отношения к вещи, со-стояния с ней, является исторически и психологически первичным, хотя в нем еще и не выражается полнота отношений сознания к своему предмету. И точно также, как предметная форма есть лишь звено, ступень, переход от формы предмета к чистой онтической форме, следует ожидать, что превращение формы предмета как чувственной даты феномена в предметную форму как форму сознания происходит при участии некоего опосредующего звена.

В качестве такового следует выделить тип отношения сознания к самому факту того или иного созерцания, отношения эстетического характера, проявляющегося в чувстве удовольствия или неудовольствия, признания или отторжения, наслаждения или страдания, то есть — эстетической оценке, выраженной тем или иным способом. Именно так, по Шпету, и осуществляется эстетическая способность суждения: в специфическом восхождении по ступеням эстетизации, от элементарных актов чувственного созерцания преданных феноменам, к смысло-словесным формам восприятия, интерпретации и понимания. Лишь вслед за эстетической оценкой и вследствие последней происходит более глубокое и, собственно, другое проникновение в феномен, в котором теперь уже отыскивается то или иное значимое содержание, логическим коррелятом которого является понятие предметной формы.

Впервые в рамках очерченных предметной формой сознания, открывается и сама предметность как таковая, она является в образе *значения*. Проходя через первичное созерцание и горнило эмоциональной оценки, предмет впервые начинает нечто *значить*. Можно сказать, что благодаря своей предметной форме и, что немаловажно, благодаря своей готовности быть предметным, сознание впервые и открывает для себя предмет, но также открывает для себя и свою собственную предметную природу и утверждает в ней. Теперь сознание перестает холодно и отстраненно созерцать весь текущий феноменальный ряд (чего оно, собственно, в чистом виде никогда и не делало), равно как и перестает испытывать какие-либо эмоции по этому поводу. Оно впервые получает возможность предаваться рефлексии в отношении вещи, именовать ее, означивать, наделять смыслами, трансформировать, подвергать анализу.

Понятие формы, столь существенное и даже ключевое в феноменологической герменевтике и теории языка Г. Шпета, не менее сложно и вариативно. Следует обратить внимание, что сам термин «форма» является ключевым не только для рассматриваемого автора, но, пожалуй, и для всей европейской философской традиции, особенно при рассмотрении эстетической и лингвистической проблематики в любом ее понимании.

Теперь предметная форма выступает перед нами, по меньшей мере, в двух своих обнаружениях: во-первых, как сложная надстройка над сферой чувственности и, во-вторых, как законченное логическое формообразование, являющееся трансцендентальным аналогом существования вещи. Существует определенное сходство между подобной трактовкой предметной формы и ее отношения к сознанию и рассудком у Гегеля, так как это представлено в «Феноменологии духа», где рассудок проникает

к истинной, скрытой основе вещей, приводит сознание к его целостности и всеобщности, позволяя ему осознать свою мощь в отношении феномена: «Именно это *целое* как целое, или *всеобщее*, и составляет «*внутреннее*», *игру сил как рефлексию* его в себя самого. В нем для сознания предметно установлены сущности восприятия так, как они суть в себе...» [2, с. 77–78].

При этом чувственное и смысловое не следует слишком резко разводить в стороны. Такая трактовка менее всего способна отразить точку зрения Г. Шпета. Его концепция эстетического представляется в достаточной степени синкретичной, в ней прекрасно сочетаются эти аспекты, даже если по видимости они противоречат друг другу. Их действительная близость уходит на второй план, пожалуй, только в русском языке. Во многих европейских языках все обстоит несколько иначе. Так, *sensus* в латинском языке; *sinn* – в немецком; *sense* – в английском, означают не только нечто чувственное, воспринимающее, но также и рефлектирующее, означающее, смысловое. Подобная игра, настоящая переключка значений и смыслов, вообще свойственна манере философствования Г. Шпета.

Отсутствие жестких разграничительных линий между понятиями, не приводящее, однако, к их смешению, позволяет рассматривать эстетические взгляды философа как нечто целостное, несмотря на то, что в само понятие эстетического попадут столь разнородные элементы. Эстетическое сознание в собственном, интегральном смысле, едино, оно не подлежит дроблению на свои, чрезвычайно условно выделяемые компоненты: восприятие, оценка, осмысление. С большой степенью уверенности можно утверждать, что именно в силу дробления, расчленения этой целостности эстетического Шпет не признавал тех или иных авангардных форм и течений в искусстве.

Разрушение предметности до определенной степени дает возможность по иному взглянуть на феномен, иначе его представить, попытаться открыть в нем то, что ранее не замечалось, однако, полное разрушение предметной формы (если такое вообще возможно) является смысловой катастрофой для эстетического сознания: утратив предметность, оно ввергается в хаос иррациональных установок, разрушается его образная и, в конечном итоге, смысловая система. В сущности, вне предметной формы сознания не имеет смысла говорить и о самом сознании. Равно справедливо и то, что предметная форма в свою очередь может быть обнаружена лишь в интенциональной деятельности сознания. Ни один феномен, ни одна вещь в мире не обладает предметной формой в самой себе, вне сопряжения с чем-то иным. Такова же и природа самого сознания. Свою собственную предметность оно обнаруживает лишь соприкасаясь с внешним, *эстетическим* предметом. Помимо этого соотнесения с вещью, сознание и его продукты принципиально непредметны. Так, непредметен смысл, и здесь Шпет в целом не считает необходимым сколько-нибудь значительно отдаляться от Э. Гуссерля, хотя уже в «Явлении и смысле» (1914) были намечены пункты расхождения с гуссерлевской позицией. Для Г. Шпета то, что непредметно, отягощено так или иначе личностным произволом, необъективностью, а значит и недействительностью.

Предметная форма достаточно ясно увязывается Шпетом с особой деятельностью сознания. Она придает любой вещи некий семантический индекс, при помощи которого вещь опознается, интерпретируется, оценивается тем или иным образом. Можно спорить о том, насколько прав Г. Шпет в своих оценках, насколько предметная форма действительно разрушается в современном искусстве, однако его общая установка на рассмотрение предметных форм сознания не вызывает сомнения.

Следует задаться вопросом, в чем причина столь бережного отношения Шпета к предмету, к вещи? Философ прежде всего озабочен тем, чтобы последняя на любом этапе ее рассмотрения, сохраняла достаточно высокий онтологический статус, который не может быть сохранен в случае какой-либо небрежной трактовки реальности, например, полагание ее иллюзией, игрой воображения или потоком пере-

живаний суб'єкта. Г. Шпет на всіх етапах свого творчества періодически вступав в полеміку з авторами подібних підходів (наприклад, з Н. Лосским в рецензії на книгу останнього «Матерія в системі органічного мировоззрення» [5], полемизував з феноменалізмом Е. Маха і Кондильяка).

Реальність по Г. Шпету є нечто совершенно неустрашимое в актах суб'єктивного произвола или ссылок на Откровение, а потому требующее пристального внимания исследователя. Говоря языком современной философской логики, Г. Шпет наделяет реальность, а, соответственно, и предметные формы сознания достаточно сильными экзистенциальными предпосылками, интерпретируя ее как осуществляющуюся необходимость, в отличие от подвижных и условных форм и вариаций, с которыми имеет дело искусство. Столь бережное отношение к вещи и предметности вытекает у Г. Шпета из самой сути его философствования, которое он сам характеризовал как особую форму реализма, а именно: «...позицию эмпирического (“естественного”) реализма, который исходит из утверждения бытия реальной, независимой от нашего сознания и познания, эмпирической действительности» [6].

Можно предположить, что стиль подобной фразы и ее содержание могли быть продиктованы отнюдь не философскими причинами, однако свое тяготение к реалистичности и неприятие нигилистических или мистически-напыщенных оценок реальности Г. Шпет сохранял на всех этапах своего творчества. Для данного исследования существенно то, почему философ так заботился о сохранении предметной формы от скептического, субъективистского или теологического разрушения и настойчиво охранял ее от разного рода нападков. Такое рвение связано, прежде всего, с тем, что Г. Шпет усматривал глубокое метафизическое соответствие между формой предмета как относительно автономной от субъекта реальностью и предметной формой сознания, и далее, по восходящей, со всей иерархией смысловых форм последнего. Действительное разрушение предмета, будь оно осуществлено, автоматически разрушило бы само сознание, коль скоро оно само имеет предметную природу, которая зависит от некоего содержания: прошлого или нынешнего, имеющего свой источник во внешнем или во внутреннем опыте.

Способность сознания быть лишь в качестве содержащего нечто: мысль, образ, понятие, отношение – быть только содержательным сознанием – вот, что по Г. Шпету определяет его предметность. Это, помимо всего прочего, лишает сознание возможности помыслить *ничто*, а также и самого себя как ничто, лишает его возможности быть бессодержательным. Сознание как бы обречено на свою предметность, которую оно же в определенном смысле и конституирует, продуцирует, творит. О своеобразной «борьбе» Г. Шпета против *ничто* достаточно красноречиво написал В. В. Библихин: «Шпет ни в коем случае не может, не хочет признавать реальности ничто, для него оно только наше представление, от дурного нигилизма. В пределе всего *ничто* – нет; всё вещи, пусть идеальные, видимые другим, мудрым зрением вещи. < ... > надрывное стремление Шпета засыпать пропасть ничто «символом», «поэтическим образом», «творчеством», «поэзией» нам кажется безнадежным. Трезвее признать то, что он сам сказал, не слыша сам себя: кроме действительности – ничто» [1, с. 355–356]. И далее, «Теперь мы можем понять, < ... > зачем внутреннего форма, когда уже есть символ, – почему, имея уже символ, Шпет сохраняет внутреннюю форму. Ему нужно много всего, он будет умножать сущности, чтобы забросать бездну Ничто» [1, с. 359].

Возможность продуцировать, создавать свои собственные конструкты и предметные формы, без усмотрения непосредственной связи с предметом восприятия составляет основу творческой мощи сознания. Все ограничения, которые ставит Г. Шпет на пути оперирования с реальностью, касаются лишь определенного разряда нигилирующих процедур. Как бы странно это не воспринималось в связи со сложившимся стереотипом в отношении Г. Шпета, но философ весьма внимательно следил за успехами положительной теологии в России и рассматривал ее появление

в этой стране скорее как благо. Любого рода конструктивный подход приветствовался им безоговорочно, лишь бы он соответствовал тому духу сдержанного реализма, сохраняющего вещь как эстетический предмет, подход, который разделял и сам философ.

В качестве основы и предпосылки дальнейших исследований смысло-предметных форм в философии Г. Шпета следует указать на ряд немаловажных историко-философских параллелей, в частности, на сходство понятий *предметная форма*, *онтическая форма*, *внутренняя форма слова* с понятием лектон (λεκτόν) древних стоиков, обозначававшим смысловую предметность в отличие от предмета как такового и предметности самого знака. Дальнейшее исследование предметных форм сознания и языка представляется чрезвычайно продуктивным для построения и применения рациональной и общезначимой формы герменевтики, очищенной от релятивизма и авторского произвола.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бибихин В. В. Внутренняя форма слова [Текст] / В. В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Система наук. Часть первая; [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1992. – 444 с.
3. Хайдеггер М. Вещь [Текст] / М. Хайдеггер // Историко-философский ежегодник: 1989. – М.: Наука, 1989. – С. 269-284.
4. Шпет Г. Г. О различных значениях термина «форма». Доклад. (Протокол заседания ГАХН). Автограф. Отдел рукописей РГБ, ф.718, к. 21, ед. хр. 29, 6 л.
5. Шпет Г. Г. Некоторые черты из представления Н. О. Лосского о природе (По поводу кн.: Лосский Н. Материя в системе органического мировоззрения. – М., 1916). [Текст] / Г. Г. Шпет // Мысль и слово: Философский ежегодник. Т.1. / Под ред. Г. Шпета. – М., 1917. – С. 368–374.
6. Шпет Г. Г. Ответ Канатчикову [Текст] / Г. Г. Шпет // Литературная газета, 17 февраля 1930 г.
7. Шпет Г. Г. Мудрость или разум? [Текст] / Г. Г. Шпет // Шпет Г. Г. Philosophia Natalis: Избранные психолого-педагогические труды. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 311-365.

REFERENCES:

1. Bibikhin V. V. Vnutrennyaya forma slova [Internal form of the word]. – SPb.: Nauka, 2008. – 420 s.
2. Gegel' G. V. F. Fenomenologiya dukha. Sistema nauk. Chast' pervaya [Phenomenology of Spirit. System Sciences. Part one]. – SPb.: Nauka, 1992. – 444 s.
3. Khaydegger M. Veshch' [Thing] // Istoriko-filosofskiy ezhegodnik: 1989. – M.: Nauka, 1989. – S. 269-284.
4. Shpet G. G. O razlichnykh znacheniyakh termina «forma». Doklad. (Protokol zasedaniya GAKhN). Avtograf. Otdel rukopisey RGB [The various values of «form» of the term. Report. (A protocol of a meeting GAKhN). Autograph. Department of Manuscripts of the RSL], f.718, k. 21, ed. khr. 29, 6 l.
5. Shpet G. G. Nekotorye cherty iz predstavleniya N. O. Losskogo o prirode (Po povodu kn.: Losskiy N. Materiya v sisteme organicheskogo mirovozzreniya. – M., 1916). [Some features of the presentation Lossky on the nature (About the book : N. Lossky organic matter in the system of world -. M., 1916)] // Mysl' i slovo: Filosofskiy ezhegodnik. T.1. / Pod red. G. Shpeta. – M., 1917. – S. 368–374.
6. Shpet G. G. Otvet Kanatchikovu [Answer Kanatchikovu] // Literaturnaya gazeta, 17 fevralya 1930 g.
7. Shpet G. G. Mudrost' ili razum? [Wisdom or intelligence?] // Shpet G. G. Philosophia Natalis: Izbrannye psikhologo-pedagogicheskie trudy. – M.: ROSSPEN, 2006. – S. 311-365.

Павленко І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: rahere@mail.ru

Предметна форма і естетична предметність в лінгвоестетиці Г. Шпета.

Анотація. Розглядається поняття предметної форми у взаємозв'язку з естетичною предметністю в філософії Г. Г. Шпета. Проводиться аналіз відмінності понять «пред-

метна форма» та «онтична форма» у їх відношенні до реальних об'єктів та формам знаку. Реконструюється розуміння предметності, яке Шпет розташовує між двома значеннями поняття «предмет»: це річ, яка виступає у якості феномену і предметність, як внутрішня якість, невідчужене естетичне формоутворення свідомості, його особисте змістовне самовизначення.

Ключові слова: предмет, річ, мова, свідомість, предметна форма, онтична форма, естетична предметність.

Pavlenko I., PhD in philosophical science, Associate Professor of the Department of Philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: rahere@mail.ru

The subject form and aesthetic objectness in linguo-aesthetic by G. Shpet.

Abstract. Consideration of the subject form in G. Shpet's philosophy. The analysis of difference of concepts «the subject form» and «the ontish form» in their attitude to real objects and aesthetic concreteness.

Gustav Gustavovich Shpet (1879–1938) was a Ukrainian and Russian philosopher, psychologist, art theoretician, and interpreter. He was a follower of Edmund Husserl's phenomenology and introduced Husserlian phenomenology to Russia, modifying the phenomenology which he found in Husserl.

The understanding of concreteness which G. Shpet is reconstructed «subject» arranges between two values of the term: it is a thing which is representing itself as a phenomenon and concreteness, as interior quality, essential aesthetic morphogenesis consciousnesses, its characteristic substantial self-determination.

In the spirit of F. Brentano's approach, and E. Husserl, the aesthetic consciousness at G. Shpet – in detail, that is absolutely definitely is referred to some content, subject frame. However, it is necessary to refrain from a hypertrophy of this concreteness as in what implements itself aesthetic consciousness, no less than on a broader scale any consciousness, semantic activity, – is basic nonconcrete, or – quazi-in detail, i.e. only looks that. Here we will try to understand with the subject leg of consciousness which is represented set initially, synchronistical, by determination, as primary to-semantic frame in relation to its semantic aspect, to procedures signification, judgements and comprehensions.

To the shape of the subject as the phenomenon, found and seized by consciousness it is direct in the act of sensual contemplation, at G. Shpet there corresponds pure ontish the shape seizing thought in the conforming language, semantic shapes. As any thing, property, the attitude or action-preterpevanie, by means of procedures exterritorialisation the whole world is transmuted for it into open hierarchy of shapes, as on what activity of consciousness, and in what this activity is performed is directly guided becomes a subject for consciousness. The shape of a subject and pure the ontish form, thus, appear as correlats, however the semantic distance between them is so great that they are arranged as though in various semantic fields, or contexts, and only sometimes, under the certain law, which else it is necessary to erect, are integrated with each other.

Key words: subject, thing, tongue, consciousness, subject form, ontish form, aesthetic objectness.

УДК 167.7

Райхерт К. В.,

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии естественных факультетов
философского факультета Одесского национального
университета имени И. И. Мечникова,
(Одесса, Украина), E-mail: virate@mail.ru

КОНЦЕПЦИЯ ИЗМЕНЕНИЯ ФОНОВЫХ ПРАКТИК Ч. СПИНОСЫ, Ф. ФЛОРЕСА И Х. ДРЕЙФУСА И ЕЁ ВЕРСИИ

Аннотация. Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделили три способа изменения фоновых практик: артикуляцию, реконфигурацию и заимствование в рамках своей теории предпринимательства. Эти способы составляют основу концепции изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса. Концепция Ч. Спиносы, Ф. Флореса и

Х. Л. Дрейфуса получила своё развитие в социологии повседневности (теория изменения фоновых практик В. В. Волкова и О. В. Хархордина), философии науки (способ построения теории Е. В. Шенцевой) и истории понятий (стратегия исследования истории понятий К. В. Райхерта), в рамках которых она была адаптирована для объяснения и понимания соответствующих объектов исследования.

Ключевые слова: изменение, история понятий, социология повседневности, теория предпринимательства, теория, фоновые практики.

Американский философ, литературовед и теоретик предпринимательства Чарльз Спиноса, чилийский политик и инженер Фернандо Флорес и американский философ Хьюберт Л. Дрейфус в 1995 году совместно предложили концепцию изменения фоновых практик [15–16], которую в российской академической среде российские социологи Вадим Викторович Волков и Олег Валерьевич Хархордин обозначили как «теорию (изменения) фоновых практик» [3]. В англоязычных странах эта концепция получила развитие в основном среди теоретиков предпринимательства, таких, например, как Бьёрн Берке [10–12], Робин Вуд [17], Матиас Карлссон [11], Жиль Паке [14], Ханс Ремё [12]. Исключение разве что представляет Дрю Копп с его попыткой применить концепцию Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса в педагогике [13]. В русскоязычной академической среде эта концепция была впервые представлена В. В. Волковым в статье 1997 года «О концепции практик(и) в социальных науках» [2], в которой её автор показал, как концепция изменения фоновых практик может быть превращена из концепции в экономической теории в теорию в социальных науках. Однако версия концепции изменения фоновых практик В. В. Волкова стала популярной благодаря совместной работе В. В. Волкова и О. В. Хархордина «Теория практик» [3], вышедшей в 2008 году (смотри: [4; 6; 7; 9]).

В настоящей работе речь пойдёт о концепции фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса и её интерпретациях, а по сути, модификациях. **Цель** исследования – рассмотреть концепцию изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса и её версии.

Концепция изменения фоновых практик и её версии могут представлять как самостоятельный интерес, так и интерес в рамках эпистемологии, методологии и философии науки, истории и социологии науки и науковедения.

1. Концепция изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса как часть теории предпринимательства

Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус предвзвешивают концепцию фоновых практик следующим размышлением: «Здравомыслящие и ведущие теоретические мнения о предпринимательстве, демократии и солидарности терпят поражение в попытках адекватно описать предпринимательские, демократические и солидаризирующие практики. Эти мнения неадекватны, так как они допускают несовершенные описания человека» [15, р. 3]. Поэтому Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус ставят задачу разработать интерпретацию предпринимательства, человеческой деятельности и солидаризации, которая бы опиралась на понимание человека, но не как мыслящего или чего-то желающего существа, а как искусного существа, существа делающего и создающего: «Западные люди хороши тогда, когда они заняты производством масштабных культурных или исторических изменений людей и вещей. Три области человеческой деятельности, в которых эти исторические изменения достигаются наиболее ясно, – это предпринимательство, демократическая деятельность и солидарность» [15, р. 3]. Человек как искусное существо открывает новые миры, изменяя так называемое «открытое пространство» (*disclosive space*). Открытое пространство представляет собой «любое организованное множество практик, обращающихся к самим себе, к людям и к вещам, которые производят относительно замкнутые системы значений» [15, р. 11]. Для того чтобы понять, что является существенным для открытого пространства следует, по мнению Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса обратиться к хайдеггеровскому понятию *Erschlossenheit* «ра-

зомкнутости», «открытости» мира, которое, по мнению Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса, определяется тремя основными характеристиками по М. Хайдеггеру: «Это – совокупность взаимосвязанных частей оснащения, каждая из которых используется, чтобы выполнять какую-то задачу, например, забивание молотком гвоздя. Эти задачи в свою очередь используются, чтобы достигать определённых целей, таких, например, как строительство дома. Наконец, вся эта деятельность делает возможным идентифицировать того, кто всё это делает, например, плотника. Эти идентичности рассчитывают значение или точку входа в такого рода деятельность – зачем стоит что-то делать. Культуры являются очевидными кандидатами на роль таких миров, как впрочем, и многие профессии. Мы говорим о мирах медицины, бизнеса, академическом, театральном, политическом мирах и так далее. Мы будем называть такие более ограниченные миры «локальными мирами», а все миры – «открытыми пространствами»» [15, p. 11].

Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделяют два аспекта открытого пространства: его организацию и его координацию: «Открытое пространство должно быть организовано как взаимосвязанное множество оснащённых отношений + ролей, которые придают смысл деятельности по использованию этого оснащения. Но для того чтобы вещи, люди и они сами осмысленно себя проявляли, эта организованная деятельность нуждается в последующем этапе организации, который мы называем «координацией» [15, p. 12]. Способы, с помощью которых координируются все действия, Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус называют «стилями» (*styles*) или «образами действия» (*fashions*) открытых пространств [15, p. 12–13]. Эти стили / образы действия открытых пространств понимаются Ч. Спиносой, Ф. Флоресом и Х. Л. Дрейфусом как фоновые практики (*background practices*). Именно эти практики подвергаются культурным и историческим изменениям. Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделяют три способа изменения стиля (образа действия, фоновой практики) открытых пространств:

1) реконфигурацию (*reconfiguring*), «которая делает маргинальные практики центральными» [15, p. 3]; это «наиболее существенный способ изменения стиля. В этом случае какой-то маргинальный аспект практик, координируемый стилем, становится доминирующим» [16, p. 25]. Примерами реконфигурации могут служить случаи, когда женщины, нацеленные на создание карьеры, меняют свои приоритеты с рождением ребёнка;

2) заимствование (*cross-appropriation*): «когда одна сфера практик берёт полезные практики из другой сферы» [15, p. 3]; оно «имеет место, когда одно открытое пространство берёт у другого открытого пространства практику, которую оно само не может произвести, но которую находит полезной для себя» [16, p. 27]. Пример: «Мы можем усмотреть пример заимствования на уровне взаимного обмена практиками между бизнесом и семьёй. Семейные практики хороши в закреплении ролей, таких как мать, отец, ребёнок, супруг, брат, сестра, – и эти практики также в основном координируются стилями, которые задают любовь, уважение, лояльность, самоуверенность, в целом надёжное движение жизни» [15, p. 14]. Такого рода практики могут быть полезны в бизнесе, когда речь идёт о создании психологической атмосферы в коллективе и коллективном достижении каких-то целей;

3) артикуляцию (*articulating*): «когда рассредоточенные или беспорядочные практики оказываются в чётком фокусе» [15, p. 3]; при этом «стиль сохраняет своё ядро, становясь более узнаваемым именно как этот стиль» [16, p. 25]. Примером артикуляции может служить менеджмент, который обычно «стоит на трёх китах»: организации, управлении и контроле. В различных ситуациях на что-то из этого делается акцент, выводя это на первый план: это может быть организация, либо же контроль, либо – управление.

Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус выделяют два вида артикуляции: «Любая артикуляция делает скрытое явным (*implicit explicit*). Если что-то скрытое неопре-

делённо или спутанно, тогда мы говорим о собрании рассеянного (*gathering from dispersion*). Если это было когда-то значимым и было утрачено, тогда у нас специальный вид артикуляции, который мы называем “восстановлением” (*retrieval*)» [16, p. 25].

Я хотел бы подчеркнуть, что, несмотря на то, что Ч. Спиноса, Ф. Флорес и Х. Л. Дрейфус говорят о человеческой деятельности и солидарности, их основным приоритетом является предпринимательская деятельность: обращение к солидарной человеческой деятельности является попыткой найти эффективные предпринимательские практики. Поэтому концепцию изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса необходимо рассматривать в рамках теории предпринимательства в частности и экономической теории в целом. В. В. Волков и О. В. Хархордин в своей интерпретации концепции изменения фоновых практик выходят за пределы экономической теории в сферу социальных наук вообще.

2. Теория изменения фоновых практик В. В. Волкова и О. В. Хархордина как часть теории практик в социологии повседневности

Основным интересом теории практик В. В. Волков и О. В. Хархордин видят повседневность, которую можно интерпретировать, как некоторый фон: «Фон не является чем-то скрытым, но в то же время он функционирует как условие, придающее смысловую определённую фигуру» [3, с. 17], то есть фон является условием всякого смыслообразования, при этом в повседневной практике ему не придаётся большого значения. Отсюда: всякие фоновые практики – это смыслообразующие практики, точнее: деятельностные контексты, в которых интерпретируются высказывания или поведение [3, с. 17].

Любые фоновые практики могут со временем подвергаться изменениям. В. В. Волков и О. В. Хархордин утверждают, что «аналитически выделяются три способа изменения практик: артикуляция, реконфигурация и заимствование» [3, с. 23]. Здесь важно подчеркнуть, что В. В. Волков и О. В. Хархордин не дают прямой ссылки на концепцию Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса, однако их работа «Теория практик» содержит библиографические ссылки на этих авторов. Также следует подчеркнуть, что В. В. Волков и О. В. Хархордин характеризуют только два способа изменения фоновых практик, видимо, полагая, что значение третьего способа – заимствования и так очевидно и понятно. Под «артикуляцией» В. В. Волков и О. В. Хархордин понимают следующее: «Это когда определённый стиль или способ действия попадает в фокус внимания, поименовывается, становясь как бы более чётко очерченными, за счёт чего становится возможным его нормативное выражение и распространение в обществе» [3, с. 23]. Под «реконфигурацией» В. В. Волков и О. В. Хархордин понимают следующее: «Процесс реконфигурации происходит тогда, когда практика или аспект практики, которые ранее были маргинальными, становятся центральными» [3, с. 24].

В. В. Волков и О. В. Хархордин приводят такой пример всех трёх способов изменения фоновых практик: «В классической работе Макса Вебера “Протестантская этика и дух капитализма” схвачены все три способа изменения фоновых практик: чёткое описание (артикуляция) протестантской этики Франклином, превращение аскезы из маргинальной в центральную практику (реконфигурация религиозных практик) и перенос (заимствование) протестантской аскезы в сферу хозяйственной и иной профессиональной деятельности. Раннекапиталистические ценности, таким образом, появляются на фоне новой конфигурации старых практик» [3, с. 24].

Если концепция изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса была нацелена на эффективное предпринимательство, то теория изменения фоновых практик В. В. Волкова и О. В. Хархордина нацелена, прежде всего, на изучение социальных изменений, «сопровождающихся появлением соответствующих идентичностей, формальных институтов и идеологий» [3, с. 23]. Изменение фоновых практик для В. В. Волкова и О. В. Хархордина – это изменение

условий смыслообразования, которое приводит к изменению идентичностей, формальных институтов и идеологий, которыми руководствуются эти идентичности и социальные институты в повседневности.

3. Е. А. Шенцева: способы изменения практик как способы построения теории

Российский философ Елена Анатольевна Шенцева допускает возможность «переноса способов социального изменения, использованных В. В. Волковым в процессе анализа фоновых практик, таких как артикуляция, реконфигурация, заимствование на способы построения теории» [9, с. 109]. Она адаптирует теорию изменения фоновых практик В. В. Волкова и О. В. Хархордина для конкретного исследования, а именно – теории произведения искусства, предложенной немецким социологом Рогером Хойслингом, и полагает, что эта теория «даёт возможность осмыслить внутренний механизм метода Р. Хойслинга, то есть попытаться понять и конкретизировать, каким образом осуществляется построение теории» [9, с. 109]. И далее она показывает, как это возможно: «Вводя в качестве объекта социального взаимодействия художественный проект искусства (наряду с реципиентом и контекстом), артикулируется идея, характерная для гуманитарной мысли XX века, в том числе для постструктуралистских теорий текста, согласно которой субъект понимания является неотъемлемым структурным компонентом произведения искусства. Не столько заимствование, но значительная реконфигурация понятия ауры позволили автору (вкуче с опорой на основные положения теорий катарсиса, герменевтики) зафиксировать внимание на процессуальной, становящейся природе произведения искусства, требующего постоянного производства посредством специфической (художественной) активности субъекта понимания. Также артикулируется ключевое положение философии и социологии искусства в понимании искусства как механизма социокультурного изменения. В выстраивании структуры «художественный проект – реципиент – контекст» Р. Хойслинг заимствует и подвергает реконфигурации структуру элементарного акта коммуникативного взаимодействия «отправитель – канал – получатель». Как мы убедились, в «чистом» виде не используется ни один способ, скорее в процедуре теоретического сопряжения автор использует их различные конфигурации. Можно сказать, что автор, заимствуя, подвергая большей или меньшей реконфигурации, артикулирует те или иные идеи, теоретические высказывания, постулаты, подчиняя их главной цели своей теории – объяснить процесс понимания искусства как феномен социального взаимодействия» [9, с. 109].

Е. А. Шенцева не обобщает способы изменения фоновых практик как способы построения теории в целом, она говорит только о конкретном случае: теории произведения искусства Р. Хойслинга. Между тем обобщить их не составляет большого труда, так как вполне возможно представить себе, что любая теория, понимаемая как «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления» [8, с. 973], артикулирует, реконфигурирует и заимствует определённые взгляды, представления и идеи для того, чтобы объяснить и понять определённое явление.

4. Теория изменения фоновых практик как стратегия исследования истории понятий

В своём докладе, представленном на конференции «Общественные науки: история, современное состояние и перспективы исследований» в июле 2014 года, – «Теория практик как стратегия исследования истории понятий» [4] я предложил использовать теорию изменения фоновых практик В. В. Волкова и О. В. Хархордина как стратегию исследования истории понятий. Я исходил из следующего: в своей работе «Грамматика порядка: историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность» российский исследователь Александр Тахирович Бикбов говорит, что «со времён просветителей известно, что институты – это материализованные понятия. Но верно и обратное. Эмиль Дюркгейм с Марселем Моссом, Эмиль

Бенвенист, Райнхарт Козеллек, Джордж Лакофф и другие исследователи различными способами продемонстрировали, что понятия – это социальные институты. Данная интуиция столь же продуктивна в интеллектуальном отношении, сколь опасна в политическом. Господствующий сегодня исторический и политический оппортунизм, подкреплённый скоростью социальных изменений, часто склоняет нас видеть в понятиях просто слова: они имеют смысл, но мы используем их так, словно те избавлены от принудительной силы факта. Как следствие, из публичной речи, будь она политической или академической, непрерывно ускользает реальность, которой понятия придают форму и окончательность» [1, с. 9]. Для меня здесь очень важно, что понятия можно рассматривать как социальные институты. Это в свою очередь влечёт за собой то, что понятия как социальные институты подвержены изменениям (социальным изменениям). В теории практик «социальные изменения могут быть поняты как изменения фоновых практик, сопровождающиеся появлением соответствующих идентичностей, формальных институтов и идеологий» [3, с. 23]. Можно допустить, что использование понятий есть не что иное, как практика, причём фоновая, то есть «деятельностный контекст, в котором интерпретируется высказывание или поведение» [3, с. 18].

Далее: в теории практик аналитически выделяют три способа изменения практик: артикуляцию, реконфигурацию и заимствование [3, с. 23]. Я полагаю, что именно эти три способа изменения практик могут быть приложимы к исследованию истории понятий. Это можно увидеть на примере понятия «досократики». Понятие «досократики» было проартикулировано (поименовано) впервые немецким философом и теологом Иоганном Августом Эберхардом в 1788 году, причём как «досократовские философы». В 1886 году немецкий историк философии и классический филолог Герман Дильс реконфигурировал понятие «досократики», превратив эберхардовских «досократовских философов» в «досократиков». Впоследствии понятие «досократики» было заимствовано из истории античной философии другими антиковедческими дисциплинами, такими, например, как история античной мифологии, история античной религии и история античной науки.

Выводы. Как можно видеть, концепция изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса сама может быть рассмотрена через призму изменения фоновых практик. Сначала сама концепция артикулируется (поименовывается) Ч. Спиносой, Ф. Флоресом и Х. Л. Дрейфусом как концепция изменения фоновых практик в рамках теории предпринимательства. Затем эта концепция заимствуется социологией повседневности и реконфигурируется как теория изменения фоновых практик. Далее теория изменения фоновых практик заимствуется Е. А. Шенцевой и мной и реконфигурируется соответственно как способ построения теории и как стратегия исследования истории понятий. Важно, что при каждой реконфигурации происходит фокусировка на чём-то новом, а значит, артикуляция: в социологии повседневности это – изменения условий смыслообразования, которое приводит к изменению идентичностей, формальных институтов и идеологий, которыми руководствуются эти идентичности и социальные институты в повседневности; в концепции Е. А. Шенцевой это – теория; в истории понятий это – понятия.

Следует отметить, что можно говорить об определённой тенденции в появлении разнообразных версий (интерпретаций, модификаций) концепции изменения фоновых практик Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса, а именно: в своём развитии концепция Ч. Спиносы, Ф. Флореса и Х. Л. Дрейфуса движется в сторону концепции изменения практик работы с вещами, понимаемых в очень широком смысле (как всё то, о чём можно что-то сказать [5, с. 7]). Вещи (а сюда можно отнести понятия, высказывания, концепции, объекты, явления, процессы и так далее) можно артикулировать (например, поименовывать), реконфигурировать (например, переосмысливать) и заимствовать.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бикбов А. Т. Грамматика порядка: историческая социология понятий, которые ме-

- няют нашу реальность / А. Т. Бикбов. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 432 с. – (Социальная теория).
2. Волков В. В. О концепции практик(и) в социальных науках / В. В. Волков // СоцИс. – 1997. – № 6. – С. 9–23.
3. Волков В. В. Теория практик / В. В. Волков, О. В. Хархордин. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с. – (Прагматический поворот).
4. Райхерт К. В. Теория практик как стратегия исследования истории понятий / К. В. Райхерт // Суспільні науки: історія, сучасний стан та перспективи досліджень: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Львів, 18-19 липня 2014 року). – Львів: ГО Львівська фундація суспільних наук, 2014. – С. 30–33.
5. Уёмов А. И. Основы практической логики с задачами и упражнениями / А. И. Уёмов. – Одесса: Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова, философское отделение ИСН, 1997. – 388 с. – (Библиотека Diogen философского отделения ИСН ОГУ им. И.И. Мечникова).
6. Фогель Т. В. Способы развития социально-помогающих практик: анализ экспертного мнения / Т. В. Фогель // Культура и время перемен. – 2014. – № 3(6). – Режим доступа: timekguki.esrae.ru/22-64 (дата обращения: 06.09.2016).
7. Хохлова А. М. «Текущая» повседневность: трансформация культурных практик в условиях глобализации / А. М. Хохлова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Социология. – 2013. – № 1. – С. 95–102.
8. Швырёв В. С. Теория / В. С. Швырёв // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / под общ. ред. И. Т. Касавина. – М: Канон + РООИ Реабилитация, 2009. – С. 973–975.
9. Шенцева Е. А. «Произведение искусства» в новом ключе или опыт сетевого анализа Рогера Хойслинга / Е. А. Шенцева // Идеи и идеалы. – 2009. – № 2. – С. 102–110.
10. Bjerke B. About Entrepreneurship / B. Bjerke. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013. – 296 p.
11. Bjerke B. Social Entrepreneurship: To Act as If and Make a Difference / B. Bjerke, M. Karlsson. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013. – 208 p.
12. Bjerke B. Entrepreneurial Imagination: Time, Timing, Space and Place in Business Action / B. Bjerke, H. Rämö. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2011. – 240 p.
13. Kopp D. The Risk of Rhetorical Inquiry: Practical Conditions for a Disruptive Pedagogy / D. Kopp // Disrupting Pedagogies and Teaching the Knowledge Society: Countering Conservative Norms with Creative Approaches / ed. Julie Faulkner. – Hershey, PA: IGI Global. 2011. – P. 225–241.
14. Paquet G. Toward a Baroque Governance in Twenty-First Century / G. Paquet // The Canadian Distinctiveness into the XXIst Century – La distinction canadienne au tournant du XXIe siècle / ed. C. Gaffield, K. Gould. – Ottawa: University of Ottawa Press, 2003. – P. 59–88.
15. Spinosa C. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity / C. Spinosa, F. Flores, H. L. Dreyfus // Inquiry. – 1995. – № 38. – P. 3–63.
16. Spinosa C. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity / C. Spinosa, F. Flores, H. L. Dreyfus. – 2nd ed. – Cambridge: The MIT Press, 1999. – 232 p.
17. Wood R. The Future of Strategy: The Role of the New Sciences / R. Wood // Managing Complexity in Organizations: A View in Many Directions / ed. M. R. Lissack, H. P. Gunz. – Westport: Praeger, 1999. – P. 118–160.

REFERENCES:

- Bikbov A. T. Grammatika poryadka: istoricheskaya sotsiologiya ponyatiy, kotorye menyayut nashu real'nost' [About Grammar: historical sociology of concepts that are changing our reality]. – М.: Изд. дом Vyshey shkoly ekonomiki, 2014. – 432 s. – (Sotsial'naya teoriya).
2. Volkov V. V. O kontseptsii praktik(i) v sotsial'nykh naukakh [On the practice of the concept (s) in the social sciences] // SotsIs. – 1997. – № 6. – S. 9–23.
3. Volkov V. V., Kharkhordin O. V. Teoriya praktik [Theory Practice]. – SPb.: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2008. – 298 s. – (Pragmaticheskiy povorot).
4. Raykhert K. V. Teoriya praktik kak strategiya issledovaniya istorii ponyatiy [Theory of practice as a research strategy of the history of concepts] // Suspilni nauky: istoriia, suchasnyi stan ta perspektyvy doslidzhen: materialy mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii (m. Lviv, 18-19 lypnia 2014 roku). – Lviv: HO Lvivska fundatsiia suspilnykh nauk, 2014. – S. 30–33.
5. Uemov A. I. Osnovy prakticheskoy logiki s zadachami i uprazhneniyami [Basics of

practical logic of objectives and activities]. – Odessa: Odesskiy gosudarstvennyy universitet im. I.I. Mechnikova, filosofskoe otdelenie ISN, 1997. – 388 s. – (Biblioteka Diogen filosofskogo otdeleniya ISN OGU im. I.I. Mechnikova).

6. Fogel' T. V. Sposoby razvitiya sotsial'no-pomogayushchikh praktik: analiz ekspertnogo mneniya [Methods of socio-help practices: analysis of expert opinion] // Kul'tura i vremya peremen. – 2014. – № 3(6). – Rezhim dostupa: timekguki.esrae.ru/22-64 (data obrashcheniya: 06.09.2016).

7. Khokhlova A. M. «Tekuchaya» povsednevnost': transformatsiya kul'turnykh praktik v usloviyakh globalizatsii [«Flowable» daily: the transformation of cultural practices in the context of globalization] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 12. Sotsiologiya. – 2013. – № 1. – S. 95–102.

8. Shvyrev V. S. Teoriya [Theory] // Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki / pod obshch. red. I. T. Kasavina. – M: Kanon + ROOI Reabilitatsiya, 2009. – S. 973–975.

9. Shentseva E. A. «Proizvedenie iskusstva» v novom klyuche ili opyt setevogo analiza Rogera Khoyslinga [«A work of art» in a new way or experience network analysis Roger Häuslingen] // Idei i idealy. – 2009. – № 2. – S. 102–110.

10. Bjerke B. About Entrepreneurship. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013. – 296 p.

11. Bjerke B., Karlsson M. Social Entrepreneurship: To Act as If and Make a Difference. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2013. – 208 p.

12. Bjerke B., Rämö H. Entrepreneurial Imagination: Time, Timing, Space and Place in Business Action. – Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2011. – 240 p.

13. Kopp D. The Risk of Rhetorical Inquiry: Practical Conditions for a Disruptive Pedagogy // Disrupting Pedagogies and Teaching the Knowledge Society: Countering Conservative Norms with Creative Approaches / ed. Julie Faulkner. – Hershey, PA: IGI Global. 2011. – P. 225–241.

14. Paquet G. Toward a Baroque Governance in Twenty-First Century // The Canadian Distinctiveness into the XXIst Century – La distinction canadienne au tournant du XXIe siècle / ed. C. Gaffield, K. Gould. – Ottawa: University of Ottawa Press, 2003. – P. 59–88.

15. Spinoza C., Flores F., Dreyfus H. L. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity // Inquiry. – 1995. – № 38. – P. 3–63.

16. Spinoza C., Flores F., Dreyfus H. L. Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity. – 2nd ed. – Cambridge: The MIT Press, 1999. – 232 p.

17. Wood R. The Future of Strategy: The Role of the New Sciences // Managing Complexity in Organizations: A View in Many Directions / ed. M. R. Lissack, H. P. Gunz. – Westport: Praeger, 1999. – P. 118–160.

Райхерт К. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова (Одеса, Україна), E-mail: virate@mail.ru

Концепція зміни фонових практик Ч. Спінози, Ф. Флореса та Х. Дрейфуса та її версії.

Анотація. Ч. Спіноза, Ф. Флорес і Х. Л. Дрейфус виокремили три способи зміни фонових практик: артикуляцію, реконфігурацію та запозичення в рамках своєї теорії підприємництва. Ці способи складають основу концепції зміни фонових практик Ч. Спінози, Ф. Флореса та Х. Л. Дрейфуса. Концепція Ч. Спінози, Ф. Флореса та Х. Л. Дрейфуса отримала свій розвиток у соціології буденності (теорія змін фонових практик В. В. Волкова й О. В. Хархордіна), філософії науки (спосіб побудови теорії Е. А. Шенцевой) й історії понять (стратегія дослідження історії понять К. В. Райхерта), в рамках яких вона була адаптована для пояснення та розуміння відповідних об'єктів дослідження.

Ключові слова: зміна, історія понять, соціологія буденності, теорія підприємництва, теорія, фонові практики.

Rayhert K. W., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of Philosophy Natural Sciences Philosophy Faculty Odessa National University Mechnikov, (Odessa, Ukraine), E-mail: virate@mail.ru

Ch. Spinoza, F. Flores and H. Dreyfus Conception of Changing of Background Practices and Its Versions.

Abstract. Purpose. The study surveys Ch. Spinoza, F. Flores and H. Dreyfus conception of changing of background practices and its versions.

Findings Ch. Spinosa, F. Flores and H. Dreyfus single out three ways of changing of background practices (articulating, reconfiguring, and cross-appropriation) within the frameworks of their entrepreneurship theory. These ways are the basis for Ch. Spinosa, F. Flores and H. Dreyfus conception of changing of background practices. The conception is developed further within the frameworks of sociology of everyday life (V. Volkov and O. Kharkhordin theory of changing of background practices), philosophy of science (E. Shentseva's method of theory-building) and history of concepts (K. Rayhert's strategy for studies of history of concepts).

Originality / value Ch. Spinosa, F. Flores and H. Dreyfus conception of changing of background practices can be examined through the prism of the conception of changing of background practices. At first the conception is articulated (got the name) by Ch. Spinosa, F. Flores and H. Dreyfus as the conception of changing of background practices in the frameworks of the entrepreneurship theory. Then the conception is cross-appropriated by sociology of everyday life and reconfigured as the theory of changing of background practices. Further the theory of changing of background practices is cross-appropriated by E. Shentseva and K. Rayhert and reconfigured as the method of theory-building and the strategy for studies of history of concepts correspondingly. Within every reconfiguring there is a focusing on something new, i. e. articulating: in sociology of everyday life it's changings of conditions of meaning making; in E. Shentseva's conception it's theory, and in history of concepts it's concepts. There is tendency of Ch. Spinosa, F. Flores and H. Dreyfus conception of changing of background practices development toward a conception of changing of practices dealing with things in the wide sense (as all those about which you can say something). Things can be articulated (got names), reconfigured (rebuilt) and cross-appropriated.

Key words: background practices, changing, entrepreneurship theory, history of concepts, sociology of everyday life, theory.

УДК 288 (477)

Соколовський О. Л.,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
Житомирського державного університету імені Івана Франка
(Житомир, Україна), E-mail: osokol_83@ukr.net

ХРИСТОЛОГІЧНА ДОКТРИНА У ВІРОВЧЕННІ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ

Анотація. Розглядається поява релігійного об'єднання Помісної Церкви, динаміка і головні фактори його розвитку. Аналізуються ідейно-концептуальні особливості віровчення організації і її вплив на суспільство. Показана еволюція христологічної доктрини, яка відбувається в період кардинальних світоглядних змін у сьогоденні. Розглянуто процес трансформації догмату Трійці та окреслено його значення в інтерпретації Помісної Церкви.

Ключові слова: Помісна Церква, христологія, сотеріологія, догмат Святої Трійці, еклезія.

Християнство, не зважаючи на багатоманіття течій, репрезентується як цілісна духовна традиція, що здійснює свою життєдіяльність у конкретних історичних, політичних та економічних умовах. У наш час актуальною постає проблема внутрішньої єдності християнства, оскільки від її вирішення залежить збереження християнства як релігійної парадигми. Основною ідеєю християнства була і залишається особистість Ісуса Христа. Христологічна доктрина як систематизоване вчення про Ісуса Христа є найважливішим аспектом християнського віровчення, ключем для розуміння інших релігійних питань – догмата про Трійцю, пневматології, еклезіології, релігійної антропології та сотеріології.

Усередині християнства постають нові синкретичні релігійні рухи, послідовники яких шукають інші позасеміотичні контексти христології. Це посилює світоглядні суперечності в загальнохристиянській традиції. Сьогодні спостерігається ситуація, коли, з одного боку, руйнуються зовнішні кордони суспільного буття, а з іншого, розставляються на теоретично-релігійному рівні нові: одне і те ж поняття розуміється

по-різному.

Нині, коли основні положення христології обговорюються і застосовуються на практиці не лише в межах християнства, але й трансформуються в нехристиянські інваріанти, постає нагальна потреба релігієзнавчого дослідження христологічної доктрини – як основної і першопочаткової для християнства – в її філософсько-релігієзнавчому контексті. Специфікою релігієзнавчого дослідження христологічної доктрини є не витлумачення христології (як це здійснюється в межах богословського підходу), а аналіз її ролі для загальнохристиянської парадигми і для світогляду сучасних послідовників християнства.

Протягом історії християнства богослови періодично, на вимогу часу зверталися до розгляду христологічної доктрини; для деяких теологів ця проблема актуальна і сьогодні: І. Алфеева, О. Давиденкова, Н. Селезньова, В. Каспера, П. Паренте та ін. Подібні розвідки спостерігаються і нині у світлі вирішення міжконфесійних питань та екуменічного руху. Християнські мислителі неодноразово зверталися до систематичного богослов'я, щоб пояснити деякі філософські аспекти христологічної доктрини. На сьогодні в Україні склалася певна релігієзнавча та філософська традиція аналізу теоретичної сфери релігії, а також її світоглядних основ, де визрівало зацікавлення цією проблемою та актуалізувалося її предметне оформлення, проте спеціальних досліджень христологічної доктрини не проводилося.

У межах християнства виникають численні релігійні рухи, послідовники яких пропонують власні контексти христології, відмінні від ортодоксального вчення. Це, з одного боку, трансформує світоглядну парадигму в загальнохристиянській традиції, а з іншого – на теоретично-релігійному рівні виникає можливість довільної інтерпретації доктринального положення віровчення. Тому актуальність дослідження христологічної доктрини є важливою, з огляду на застосування її на практиці не лише в межах християнства, а також враховуючи симбіоз підходів.

Переважна більшість богословів, котрі досліджували доктринально-інституційний зміст Помісної Церкви, приходили до висновку, що вчення про природу Бога й людства містить антихристиянську спрямованість. Свої звинувачення вони виклали у «Відкритому листі», піддавши нищівній критиці тлумачення Уїтнесом Лі догмату Святої Трійці. У ньому наводяться цитати, що трактуються як неортодоксальні [1, с. 15]. Однак, досліджуючи віровчення Помісної Церкви, автори «Відкритого листа» наводять аргументи є поверхневою оцінкою даного питання.

Грунтовний аналіз доктринально-інституційного змісту Помісної Церкви здійснив Християнський дослідний інститут й прийшов до висновку, що богослов'я Уїтнеса Лі можна класифікувати не як єретичне, а як вчення з доктринальними відхиленнями. Даний вид богослов'я утверджує ортодоксальне вчення, але з часом доповнює його віросповідними твердженнями, які суперечать або підривають основи попереднього вчення. В той же час переважна більшість богословів при розкритті духовно-культурної своєрідності ортодоксальної традиції спирається на особливості апофатики та катафатики як методів Богопізнання. Для об'єктивного дослідження й осмислення догмату Святої Трійці та христологічної доктрини у вченні Помісної Церкви важливо з герменевтичного боку увійти у ціннісно-смісловий контекст православної традиції та з методичного – пояснити зв'язок подальшого аналізу православного богослов'я з вченням Уїтнеса Лі.

Катафатичне богослов'я як шлях Богопізнання пропонує осягнення Першопричини через дослідження тварного буття в його сутності, а саме виявлення божественних дій та сил, які і дають існування всьому сутньому. На думку християнських подвижників, шлях Богопізнання є складним і багатоступеневим. Прилучення віруючого до Бога можливе за допомогою емпіричного пізнання, через пізніше явлене в людській природі Слово та Святе Письмо [2, с. 91].

Першим кроком є пізнання видимої природи, яка є реалізацією ідей Божественного Розуму, одкровенням Логоса, в християнському розумінні. Світ є творіння

Боже, яке вміщує його закони, підкоряється йому та реалізує себе в ньому. Але після гріхопадіння людина має перешкоди у процесі сприймання енергійної сутності світу. Більшість православних богословів впевнені, що прискіпливе й неупереджене споглядання та дослідження краси, телеологічності, досконалості та довершеності природи, за умови попереднього морального очищення, дає змогу проникнути у глибини буття і пізнати його Божественну сутність.

Будь-яка тварна річ має точку зіткнення з Божеством – це її ідея, причина та Логос, котрий водночас є й ціллю, до якої вона прагне. В. Лоський зазначає, що «ідеї індивідуальних речей містяться у вищих і більш загальних ідеях, як види в роді. Усі разом містяться в Логосі – другій особі Пресвятої Трійці, що є Першоосновою і кінцевою метою усього тварного. Святі одержують пізнання речей тварних, тому що, піднімаючись до споглядання Бога, вони пізнають водночас всю галузь буття в його першопричинах, що за суттю є ідеї-воління Божі, його прості енергії» [3, с. 38]. Таким чином, енергії є передвічними безначальними проявленнями Божественної природи поза межами Божественної сутності в створеному. Це не є еманациєю в неоплатонівському розумінні. Характеризуючи енергії-воління, можна було б вжити скоріше поняття ідеалу для певних класів предметів. Над енергіями Бог возвеличується як Причина, котра не робить наслідок меншим аніж сама.

Істотною є відмінність Божественної сутності та енергій, які є її органічним продовженням в сотвореному Бутті. Іпостассю енергійності космосу є людина із славою Богосинівства [4, с. 89]. Найяскравішим виразником Божественної слави, згідно вчення Отців Церкви, має бути людина, адже вона може акумулювати в собі і через себе благодать як безначальну основу Буття. Причому, безначальними розуміються не лише сили, енергії, але й діяння Бога [5, с. 315]. Отже, наявність Бога в усьому та вміщення Ним всього відбувається в енергії, дії, силі – благодаті. Однак, саму природу Божественності не здатне вмістити ніщо з створеного Буття. Унікальність людини полягає в тому, що лише вона здатна наблизитись і прилучитись до Буття Пресвятої Трійці, як Бог до благодаті.

Катафатичність проявляє себе як особливий спосіб пошуку та реалізації вищого змісту в кінцевих умовах людського буття. Катафатичний досвід слугує символічним орієнтиром, інтенціонуючим пізнання на відкриття абсолютної Божественної природи. Отже, заключна річ, осягнута у своїй ідеї, містить вказівку на всю повноту Божественної Природи, а Божественна Природа через ідеї-воління знаходить свій вираз у тварній речі, знакові, символи.

Певною протилежністю катафатичному методу богослов'я є апофатичний (заперечувальне богослов'я). Авторитет творів Діонісія Ареопагіта, Климента Олександрійського, Григорія Ниського визначив питому вагу апофатичного методу в православному богослов'ї. Однак, домінування апофатики в більшості містико-релігійних вчень не нівелювало, а навпаки, зумовило необхідність катафатичного методу та їх закономірну взаємообумовленість. Для пояснення цієї особливості слід виявити ряд суттєвих положень. Досвід апофатичного типу богословствування спирається на принципову неможливість вираження Абсолютної Природи Божественності в розумових поняттях та категоріях. Бог є Причиною Причин, яка перевершує все можливе мислиме та немислиме. І тому буття Боже не може бути виражене описово і передбачає не ґносеологічне, а екстатично-містичне відношення. Останнє вимагає очищення душі від натуралізму, психологізму й досягнення єдності серця та розуму, ґнозису та любові в певному зосередженні, концентрації, «входженні душі в саму себе». Отже, Бога можливо осягнути лише в спокої духу.

Це умиротворення душі і є спокоєм незнання як вищої форми осягнення. Це незнання є над знанням. Досконале знання за своєю суттю перевершує будь-який дискретний (частковий) вияв позитивного знання. Бог пізнається не абстрактно-спекулятивним умоспогляданням, а безпосереднім єднанням з ним, яке саме є неосяжним

для розуму [6, с. 86]. Умовою такого методу Богопізнання є трансцензус, екстаз, який дає апофатичне, непередаване знання, оскільки аналогів у мові для передачі такого досвіду немає.

Однією з дискусійних тем доктринальних особливостей Помісної Церкви є вчення про Святу Трійцю та христологічну доктрину. Критики Уїтнеса Лі зазначають, що мова, метафори й ілюстрації, які він використав для пояснення даного догмату, наштовхують на думку про поєднання Осіб Трійці та про особливу сутність Бога, котра змінювалася протягом певного часу з однієї Особи на іншу. Як результат, вчення Помісної Церкви про Трійцю почали ототожнювати з поглядами антитринітарної течії I–III ст. монархіан-модалістів, які пояснювали Трійцю в онтологічному і сотеріологічному значеннях, поєднавши богослов'я та ікономію, що призвело до критики їх позицій з боку богословів. Отці Церкви розрізняють богослов'я та ікономію, уживаючи перше поняття для визначення таїнства внутрішнього життя Трисидного Бога, а друге – для всіх Божих справ, через які Він об'являється і передає Своє життя. Богослов'я відкривається нам через ікономію, і, навпаки, всю ікономію висвітлює богослов'я.

Вчення про модалізм сягає своїм корінням антитринітарної доктрини монархіан. Монархіанство не є єдиним напрямком, визначаючи лише загальні риси двох течій, модалістів та динамістів, які з'явилися майже одночасно, але з діаметрально протилежними поглядами. Незважаючи, що їх учення викликало жорстку опозицію з боку церкви, погляди монархіан стали прототипом для багатьох подібних напрямків і течій на протязі багатьох століть. У даному контексті сформувалося антитринітарне вчення, яке постійно з'являлося в історії теології як раціональне пояснення християнства.

Монархіани-модалісти заперечували єдину сутність трьох Іпостасей Бога. Христос, згідно їх вчення, поза сумнівом, Бог, щоб не виникало політеїзму, слід певним чином ототожнити Його з Отцем. Виникає цей рух в Малій Азії, в місті Смірна, де вперше з проповіддю цього вчення виступив Ноет. Пізніше ідеї модалізма поширюються в Римі, де пропагандистами антитринітарного вчення стали Праксей, а потім римський пресвітер Савелій, ім'ям якого часто називають цей релігійний рух – савеліанством.

Ноет учив, що до втілення існував один тільки Бог-Отець, який після звершення став Сином Божим. Суть вчення Ноета зводиться до наступного: у Своїй істоті, як субстрат, Бог незмінний і єдиний, але Він може бути мінливим по відношенню до світу, Батько і Син різні як два аспекти, модуси Божества [7, с. 53]. Праксей дещо пом'якшив дане твердження, пояснивши, що Отець постраждав із Сином, але і його точка зору була відкинута Тертуліаном, котрий назвав це вчення патрісіанством.

Професор Болотов піддає сумніву тезу Тертуліана стосовно модальної концепції Праксея, обґрунтовуючи це тим, що Отець завдяки метаморфозній зміні, перш ніж страждати, привів себе у видимий стан. Модалізм був би присутній за умови, що Отець, втілившись в людську плоть, не змінив своєї модальності. Тому термін «патрісіанство» вжитий Тертуліаном не зовсім доречний до антитринітарної доктрини.

При аналізі доктринальних положень Праксея, що «Син» є лише назва людської сутності в Христі, а в трансцендентному Він є Отцем, можна припустити, що Праксей міг визначати людське утілення як детерміністичне визначення Бога у діалектиці. Таким чином, модалізм Праксея у розумінні Тертуліана є умовним по відношенню до послідовників антитринітарного вчення.

Найповніше вираження і завершення модалізм отримав у римського пресвітера Савелія. У своїх богословських побудовах він виходить з ідеї єдиного Бога, Якого називає монадою. За Савелієм, існує лише одна абсолютна Божественна істота, безмежна і нероздільна монада, що полягає сама в собі. Не пов'язана зі світом обмеженого буття, вона не має з ним зіткнення і живе в безмовності. Монада особистісна та

розумна, вона є духом, що володіє повнотою змісту. Вона не може вічно залишатися в мовчанні; приходить час для самонародження в Логосі. Висловлювання Логосу є творінням світу. Через Логос монада вступає в контакт зі створеним світом; Логос є тією стороною монади, якою вона обернена до світу.

Змінюється скінченний світ, змінюється і Логос. Він приймає на себе три зовнішніх види або личини, в яких монада відкривається світу, стає доступною для його сприйняття. Логос набирає послідовно вигляду Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого. Ці види називаються модусами. У модусі Отця Бог перебуває від самого початку до Свого народження від Діви, а потім приймає модус Сина. Під час Свого земного життя Він оголошував Себе Сином Божим і Сином людським, але не приховував і того, що він – Отець [8, с. 312–313]. Батько є Бог Сам у Собі, Син є Отець в модусі, у відношенні до світу.

Кожен окремих модус не вичерпує всього змісту монади, а невіддільний від неї, відображає у собі яку-небудь одну її сторону. Отець, Син і Святий Дух є частинами монади та узяті окремо не виражають її повноти. Розвиток цієї трилогії відповідає послідовному ходу історії церкви. За вченням Савелія, Батько створив світ і дарував Синайський закон, Син утілювався та жив з людьми на землі, а Святий Дух з дня П'ятидесятництва надихає Церкву й управляє нею. Але в усіх цих трьох модусах, що послідовно змінюють один одного, діє єдиний Логос. Модус Святого Духу, згідно Савелію, також не вічний. Виявляючись послідовно в зміні трьох лиць Трійці, ці форми самоодкровення, або модуси, стоять між собою в тісному зв'язку і спадкоємстві. Попередня форма готує наступну при цьому вводить людей у вищий момент Одкровення та одночасно досконалості. Кожне лице як отримує свій початок в часі, так і повинне зникнути в певний момент світового життя. Світ не вічний, тому не вічне Одкровення Бога в ньому. Якщо лице Отця змінилося лицем Сина, то лице Духа Святого знищиться в кінці світу, разом з ним знищиться й Логос, тобто сторона монади, обернена до світу. Світ припиниться, і монада повернеться до первинної безмовності. Він теж матиме свій кінець. Після цього має відбутися повернення монади до її первинної єдності, що рівносильне припиненню змін, а, отже, кінцю існування світу [8, с. 319–320].

Монархіани-модалісти бачили підтвердження свого догмату на прикладі сонця, що діє на наші чуття як сфера, світло і тепло, проте це один предмет (іпостась), незважаючи на потрібність його дії (енергій). Батько є сферою сонця, Син – його промені, а Дух – тепло, яке виходить від сонця. Син і Дух – це лише образи, які Божество набуває при Своему вступі у світ. Тому, якщо в Писанні зустрічається мова про різних осіб Божества, то звідси ще не випливає, що ці особи іпостасі (тобто є окремими предметами або особами) [8, с. 316]. Таким чином, Бог є трійцією модусів, виражених за допомогою імен Отець, Син, Святий Дух.

Вчення Савелія про різні форми Бога відповідає антитринітарному вченню про Трійцю, але відрізняється тим, що Син і Дух виступають один за одним у різних стадіях. Бог не є одночасно Отцем, Сином і Духом, тому справжньої Трійці не існує. Модалізм рішуче підкреслює єдність сутності Сина і Отця. Але при цьому неможливо правильно визначити людську природу Христа. В модалізмі яскраво виражений раціоналізм, в якому одкровення підміняється метафізичними побудовами.

Прирівнявши вчення Уїтнеса Лі з модалізмом у тлумаченні Святої Трійці, богослови у своїй критиці апелюють до православного розуміння й пояснення даного догмату. Варто зазначити, що вчення про Трійцю виникає одним з перших догматів у перші віки християнства, зокрема Феодіт Антіохійський вже у II ст. н. е. оперує поняттям Трійця. З вказаного моменту вчення про Триєдиного Бога стає наріжним каменем усіх християнських традицій. «Споглядання цієї абсолютної досконалості, цієї Божественної повноти, якою є Пресвята Трійця – Бог Особа, але не замкнута в собі особистість, сама думка про яку – лише «бліда її тінь» і та підносить душу людини над мінливим і затьмареним буттям, повідомляє їй стійкість серед при-

страстей, дарує ясну безпристрасність, що і є початок обоження», – так говорить В. Лоський про споглядання природи Божественної Трійці [3, с. 69]. Незважаючи на самодостатність, невичерпну повноту, досконалість, абсолютну незмінність, самототожність Святої Трійці, вона є безумовною первинною даністю будь-якого буття та будь-якої богословської думки, а також вихідною умовою самовиповнення та самопізнання самої людини.

Пізнати Святу Трійцю, за вченням Уїтнеса Лі, можливо лише через ікономію. Бог передає людині Духа через Трійцю. Триєдиний Бог – Отець, Син і Святий Дух – це і є ікономія. Для усвідомлення того, що Бог передає людині, на думку Уїтнеса Лі, необхідно визначити Його субстанцію. Сутністю всемогутнього, всеблагого і вселенського Бога є Дух. Бог – Творець і в якості продукції творіння прагне продукувати Себе. Тому все, що Він втілює повинно бути Духом, Його власною субстанцією. У справі ікономії Свята Трійця пізнається через любов, благодать і споглядання. Однак це лише один елемент на трьох етапах: любов – це джерело, благодать – це вираження любові, а споглядання – це передача любові в благодаті. Подібним чином Бог, Син і Святий Дух – це один Бог виражений в Трьох Особах: Бог – це джерело, Христос – вираження Бога, а Святий Дух переносить Бога в Христі у людину. Таким чином, три Особи Трійці являються трьома послідовними кроками у справі іконмії. Без цих трьох етапів Божественна сутність не зможе втілитися у людині. Ікономія, за вченням Уїтнеса Лі, розвивається від Отця, у Сині і через Святого Духа [9, с. 13].

Крім того, у планах Божого творіння, за спостереженням Уїтнеса Лі, завжди присутні числа три та п'ять, що засвідчують тексти Писання, насамперед, про Ноїв ковчег, скінію, храми Соломона та пророка Іезекиїля. Уїтнес Лі пояснює це тим, що перше число знаменує Триєдиного Бога у воскресінні, а друге – це чотири Його творіння та сам Творець, що дорівнює п'яти. Людина, уособлюючи Бога – це Боголюдина, яка бере на себе відповідальність. Отже, число п'ять представляє Бога та людину, котрі, будучи єдиним цілим, беруть на себе відповідальність. Яскравим прикладом своєї теорії є скінія, яка уособлює ці два числа, знаменуючи, що Боже творіння складається з Триєдиного Бога у воскресінні злитого з людиною. Уїтнес Лі звертає увагу на конструкцію скінії, ширина брусів якої складається не з трьох ліктів, а з півтора, тобто половини з трьох. На його думку це має велике значення, оскільки засвідчує, що людина за своєю сутністю не повна, а лише половина. Кожна людина повинна бути поєднана з іншою, як Ісус посилав Своїх учнів завжди у парі.

Таким чином, людина повинна усвідомити, що вона не є закінченою одиницею, а лише половиною. Вона повинна координуватися в Тілі. Людина не може бути індивідуальною, тому що буде зіпсована, що призведе до духовного саможубства [10, с. 169–170].

Навіть втілюючи Свій план, Бог сотворив людину як глечик, що складається із трьох частин: тіло, душа та дух. Тіло відноситься до предметів фізичного світу і взаємодіє з ним. Душа тяжіє до предметів психологічної сфери й обумовлюється один одним. Людський дух був створений, щоб злитися з Богом і досягнути Його [11, с. 8].

Святим Отцям та вчителям східної церкви притаманний апофатизм в розумінні тринітарної проблеми. Однак в ньому виразно вимальовується відношення Божественних іпостасей в лоні Пресвятої Трійці. Так, представники Кападокійського гуртка (Василь Великий, Григорій Назіанзін, Григорій Ниський) визначають відношення між Отцем та Сином у Божественній Трійці як предвічне народження, а між Отцем та Духом – як передвічне сходження. Таким чином, «...ненародженність, народженність і сходження відрізняють Отця, Сина і Духа Святого. Дух інший ніж Отець, але поєднаний з ним відношенням сходження, йому властивого та відмінного від народження Сина. Отець – джерело, від нього розповсюджується, в ньому знаходиться тотожне і неподільне, але таке, що різним чином передається Божество Сина та Духа. Вони нероздільні у волі, вони не розділені в могутності, Божество

нероздільне в поділяючих» [3, с. 69], – зазначає В. Лоський

У православному розумінні сама Трійця, як триєдине божество, не зводиться ні до трійці, ні до одиниці, як кількісних абстракцій, а є живою повнотою буття, перевершує одиницю і трійцю. Трійця, сама собою виступає джерелом всіх містичних інтенцій та основою Богопізнання й Богоеднання для віруючого у православній традиції.

Отці Церкви чітко поділяють дію природи, первинне буття Бога і дію волі, як відношення до іншого, про що йшлося вище. Іоан Дамаскін в VIII ст. розрізняє дію по природі – народження та сходження, від дії за волею – створення Світу. Божественна природа, в православному розумінні (на відміну від католицького та протестантського), обумовлює порядок одкровення та розкриває сотеріологічну стратегію, де Дух через Сина приводить до Отця, в якому відкривається єдність Трьох та здійснюється остаточна досконалість церкви. Отці церкви вважають, що енергії є не створеними, такими, що вічно витікають з єдиної сутності Пресвятої Трійці. Вони – надлишок Божественної Природи, котра не може себе обмежити. Саме тому православне богослов'я розрізняє в Богові єдину природу, три іпостасі та нетварну енергію, котра з природи походить, але від неї остаточно не відокремлюється. Як каже В. Лоський: «Цілоком непізнаваний у своїй сутності, Бог цілоком відкриває себе у своїх енергіях, що не розділяють Його на дві частини – пізнавану і непізнавану, але вказують на два різних модуси Божественного Буття – у сутності та поза сутністю» [3, с. 67].

Догматично богослови виділяють певну логіку енергійної дії Божества. На шляху ікономії Святої Трійці в світі кожна енергія сходить від Отця і передається через Сина в Духові Святому. Св. Кирил Олександрійський вважав, що дія створення енергійної сутності є спільною, хоч вона і притаманна кожній особі, як властивість досконалої природи. Отець діє через Сина в Дусі. Син діє також, але як Сила Отця, оскільки він від нього і в ньому народжується у власній своїй іпостасі. І Дух діє також, адже він Дух Отця та Сина, Дух всемогутній і сильний [3, с. 45].

У справі ікономії та спасіння Син і Дух, в розумінні православних богословів, дві Божественні Особи, послані у світ єдиною волею Трьох. Одна направлена з'єднатись з людською природою і її відродити, друга – оживити особистісну свободу людини. Подвійна ікономія Слова і Духа – стверджувальна і вдосконалююча, повідомляє тварі не тільки Буття, але і «благобуття» (здатність жити за благом, тобто удосконалюватися). Те, що було спотворене гріхом в природі, роздроблений між багатьма індивідами, має бути поєднано в одній основі – у Христі в особистостях святих, котрі прийняли обожнюючий вогонь Святого Духа.

З вище сказаного стає зрозумілим, що єдиносутні особи Сина та Духа Святого виконують свою місію в світі і є іпостасями, хоча вони не діють за власною волею: Син дає пізнання Отця, Святий Дух свідчить про Сина. Енергії, котрі обожнюють людину, сходять через Христа й в Дусі Святому. Вони є благодаттю, яка опосередкованим чином уможливорює для віруючих реальне єднання зі Святою Трійцею, невіддільною від своїх природних енергій.

Загалом догматичне богослов'я православної церкви розкриває зміст даних Одкровення та будь-якого містичного досвіду і, зрештою є вченням про енергії, відмінні від природи Бога, але водночас зберігаючи свою божественну суть. Енергії, якими Бог творить світ з небуття, також складають логос – сенс кожної точки буття, кожної речі та визначають її телеологічність. В зворотньому напрямку, людина, розкриваючи божественну присутність в фактах буття, через енергії, стає співтворцем Богу, реалізує власну Богоподібність та Богообразність й обожнюється, і в такий спосіб обожнює Всесвіт, повертає його до першопочатку. І сам Христос є водночас Вселюдиною, Всесином, який є Другою Іпостассю Пресвятої Трійці і людиною, котра є прикладом подолання гріховних обмеженостей та ідеалом святості для всього людства.

Вчення модалізму визначає, що Батько, Син і Дух не вічні й не існують одночасно. За твердженнями його послідовників: Батько закінчився з приходом Сина, а Син завершився з приходом Духу. Таким чином, Іпостасі у Божестві існують, змінюючи одна одну на трьох послідовних етапах. Однак, вони не вірять в співіснування й взаємоприсутність Батька, Сина і Духу. Православ'я, на відміну від модалізму, декларує співіснування та взаємоприсутність Трьох Іпостасей у Божестві, які існують сутнісно в один і той же час й за одних умов. Проте, у божественному домобудівництві Троє працюють і проявляються відповідно на трьох послідовних етапах сутнісно у Своєму співіснуванні та взаємоприсутності.

Таким чином, союз із Богом, про який говорить Помісна Церква, визначає, що людина стає єдиною з Богом через втілені у ній Його якостей і тісно сходиться з Ним завдяки Його перебуванню в людині. Тому доктрина Помісної Церкви про обоження цілком та повністю знаходиться в рамках ортодоксії.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Ответ на обеспокоенность авторов «Открытого письма»: О природе Бога // Christian research. – Charlotte : Christian Research Institute, 2009. – Т. 32. – № 6. – С. 15–23.
2. Духовні бесіди за словами Святих Отців Православ'я. – К.: Криниця, 1999. – 95 с.
3. Лосский В. Очерк мистического богословья восточной церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 288 с.
4. Монашеское делание: Сборник поучений святых отцов и подвижников благочестия. – М.: «Квадрат», 1991. – 206 с.
5. Палама Г. Святогорский томос / Г. Палама // Альфа и омега. – 1995. – № 3 (6). – С. 69–76.
6. Ареопagit Дионисий. Мистическое богословие / Дионисий Ареопagit. – К.: Путь к истине, 1991. – 347 с.
7. Хегглунд Б. История теологии / Б. Хегглундт. – СПб.: Светоч, 2001. – 370 с.
8. Болотов В. Лекции по истории древней церкви (в 4-х т.) / В. В. Болотов. Т. II: История церкви в период Константина В. / Под ред. Бриллиантова А. – Посмертное издание. – СПб.: Тип М. Меркушева, 1910. – 474 с.
9. Уитнесс Л. Домостроительство Божье. Коллектор библейской книги / Ли Уитнесс. – М., 2006. – 263 с.
10. Уитнесс Л. Всеобъемлющий Христос. Коллектор библейской книги / Ли Уитнесс. – М., 2006. – 231 с.
11. Уитнесс Ли. Основные элементы христианской жизни, часть первая. Коллектор библейской книги / Ли Уитнесс, Ни Вочман. – М., 2006. – 57 с.

REFERENCES:

1. Otvet na obespokoennost' avtorov «Otkrytogo pis'ma»: O prirode Boga [The answer to the concerns of the authors of the «Open Letter»: On the Nature of God] // Christian research. – Charlotte : Christian Research Institute, 2009. – T. 32. – № 6. – S. 15–23.
2. Dukhovni besidy za slovamy Sviatykh Ottsiv Pravoslaviia [Spiritual conversations in the words of the Holy Fathers of Orthodoxy]. – K.: Krinitsya, 1999. – 95s.
3. Losskiy V. Ocherk misticheskogo bogoslov'ya vostochnoy tserkvi. Dogmaticeskoe bogoslovie [Sketch mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. – M.: Tsentr «SEI», 1991. – 288 s.
4. Monasheskoe delanie: Sbornik poucheniy sviatykh ottsov i podvizhnikov blagochestiya [Monastic doing: Collected teachings of the holy fathers and ascetics]. – M.: «Kvadrat», 1991. – 206 s.
5. Palama G. Svyatogorskiy tomos [Svyatogorsk tomos] // Al'fa i omega. – 1995. – № 3 (6). – S. 69–76.
6. Areopagit Dionisiy. Misticheskoe bogoslovie [Mystical Theology. – K.: Put' k istine, 1991. – 347 s.
7. Khegglund B. Istoriya teologii [History of Theology]. – SPb.: Svetoch, 2001. – 370 s.
8. Bolotov V. Lektsii po istorii drevney tserkvi (v 4-kh t.). T. II: Istoriya tserkvi v period Konstantina V. / Pod red. Brilliantova A. – Posmertnoe izdanie. – SPb.: Tip M. Merkusheva, 1910. – 474 s.
9. Uitness L. Domostroitel'stvo Bozh'e. Kollektor bibleyskoy [House Building God. Collector of the biblical book]. – M., 2006. – 263 s.

10. Uitness L. Vseob»emlyushchiy Khristos. Kollektor bibleyskoy knigi [Comprehensive Christ. Collector of the biblical book]. – М., 2006. – 231 s.

11. Uitness Li, Vochman Ni. Osnovnye elementy khristianskoy zhizni, chast' pervaya. Kollektor bibleyskoy knigi [The basic elements of the Christian life, the first part. Collector of the biblical book]. – М., 2006. – 57 s.

Соколовский О. Л., кандидат философских наук, доцент кафедры философии Житомирского государственного университета имени Ивана Франко (Житомир, Украина), E-mail: osokol_83@ukr.net

Христологическая доктрина в вероучении Поместной Церкви.

Аннотация. Рассматривается появление религиозного объединения Поместной Церкви, динамика и главные факторы его развития. Анализируются идейно-концептуальные особенности вероучения организации и ее воздействие на общество. Показана эволюция христологической доктрины, которая происходит в период кардинальных мировоззренческих изменений в современности. Рассмотрен процесс трансформации догмата Троицы и очерчено его значение в интерпретации Поместной Церкви.

Ключевые слова: Поместная Церковь, христология, сотериология, догмат Святой Троицы, экклесия.

Sokolovsky O., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Zhytomyr State University named after Ivan Franko (Zhytomyr, Ukraine), E-mail: osokol_83@ukr.net

Christology Dogma in the Teaching of the Local Church.

Abstract. Within Christianity there are many religious movements, the followers of which offer their own context of Christology different from orthodox teachings. On the one hand, this transforms an ideological paradigm in general Christian tradition, and on the other - the theoretical and religious level there is the possibility of arbitrary interpretation of the provisions of the doctrinal dogma. Therefore, the relevance of research Christological doctrine applied in practice, not only within Christianity, is important, given the symbiotic approaches to solving it.

The analysis of doctrinally-institutional content of Local Church gives reason to believe that Witness Lee's theology cannot be classified as heretical as well as doctrinal teachings with disabilities. This type of theology affirms orthodox doctrine, but eventually complements his faith statements which contradict or undermine previous teachings. At the same time, the vast majority of theologians in the disclosure of spiritual and cultural identity of the orthodox tradition based on the features of apophatic and kataphatic methods as the knowledge of God. For an objective study and understanding of the dogma of the Holy Trinity and Christological doctrines in the teaching of important national church hermeneutic side to enter the value-semantic context Orthodox tradition and methodical explain the relationship further analysis Orthodox theology with the Witness Lee's doctrine.

One of the discussion topics of doctrinal peculiarities of the Local Church is the teaching the Holy Trinity and Christological doctrine. Critics of Witness Lee noted that the language, metaphors and illustrations, which he used to explain this dogma, suggests a combination of persons of the Trinity and the special nature of God, which has changed over time from one person to another. As a result, the Local Church doctrine of the Trinity began to identify with the views Antytrinitary monarchianity and modality that explain the Trinity to the ontological and soteriological values, combining theology and the principle of oikonomia, which led to criticism of their positions by theologians. Fathers of the Church distinguish between theology and the principle of oikonomia, thus taking the first concept to determine the sacrament of the inner life of the Triune God, and the second - for all things pertaining to God, through which he reveals himself and sends his life. Theology revealed to us through the principle of oikonomia, and, conversely, the whole principle of oikonomia highlights theology.

Thus, union with God, about which said the Local Church determines that a person is only with God through his incarnate in her qualities and converges closely with him through his stay in man. Because the Local Church doctrine of deification is fully within orthodoxy.

Key words: the Local Church, Christology, soteriology, the Holy Trinity dogma, ecclesia.

Тарасюк Л. С.,

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри психології та суспільних наук
Академія муніципального управління
(Київ, Україна), E-mail: lora252@gmail.com

АНДРОГІНІЗМ ЯК ПОЄДНАННЯ МІКРОКОСМУ ТА МАКРОКОСМУ

Анотація. Досліджуються теоретичні питання феномену андрогінізму як прояву цілісності людини. Існуючі теорії намагаються зрозуміти людину як частину чогось – природи чи суспільства, але фундаментальна властивість людини – бути цілісною єдністю всіх проявів. Розглядається андрогінізм як звертання до цілісності серця, де поєднується мікрокосм та макрокосм, що дає можливість розуміти цілісність як безперервну дію, без якої був би неможливий розвиток цілісної особистості. Аналізується формула цілісності людини, яку вивів український філософ Г. С. Сковорода. Обґрунтовується значення кордо-центричності в житті людини.

Ключові слова: андрогінізм, цілісність, людина, мікрокосм, макрокосм, кордо-центризм, серце.

Постановка проблеми. Питання: «Що таке людина?» – одне з найдавніших питань, які ставило собі людство. Найчастішою відповіддю на це питання була спроба дати родо-видове визначення, наприклад: людина – це політична тварина, людина – це розумна тварина, людина – це тварина, яка виробляє знаряддя праці. Наукові теорії, які таким чином намагались розв'язати проблему сутності людини, можна умовно поділити на два напрями: перший – це біологічні теорії, другий – теорії соціологічні. Перші теорії виходять з розуміння людини як частини природи і намагаються дати визначення людині як біологічному видові. Теоретична неспроможність таких теорій виявляється в тому, що практично неможливо виділити якусь біологічну ознаку, яка б чітко відділяла людину від інших живих істот, оскільки й у багатьох тварин існують елементи розумної поведінки, елементи соціальної організації і навіть виробництво знарядь праці. Подібні теорії в кінцевому рахунку мають антигуманістичну спрямованість, оскільки вони, так чи інакше, намагаються підмінити моральні принципи біологічними – природного добору, розвитку популяцій і т. ін. Другий вид теорій – теорії соціологічні. Вони намагаються звести сутність людини до її належності до соціальної структури суспільства, виходячи з уявлення про те, що людина є частиною суспільства, тобто частиною певної виробничо-цивілізаційної структури. Яскравим прикладом такої теорії є теорія К. Маркса, який писав, що сутність людини – це сукупність суспільних відносин. Теоретична недостатність подібних теорій полягає в тому, що людина тут зводиться тільки до якихось соціальних, виробничих функцій, з яких практично неможливо вивести різноманітність проявів людського життя. Моральні принципи в таких теоріях підміняються принципом соціальної доцільності, що принижує цінність окремої людської особистості. Обидва види теорій мають спільну рису – вони намагаються зрозуміти людину як частину чогось – природи чи суспільства, тим самим позбавляючи людину не тільки якихось окремих параметрів, а й випускаючи з поля зору фундаментальну властивість людини – бути *цілісною єдністю* всіх проявів.

Поняття «людина» означає людину взагалі, тобто включає сукупність властивостей та атрибутів людини. Людина в усій повноті її проявів піддається осмисленню засобами та методами філософії. Людина в цілому безвідносно до світу та суспільства, є предметом вивчення такої дисципліни, як філософська антропологія. У філософській антропології поняття «цілісність» досить часто вживають разом з поняттям «духовний світ» людини, хоча науково визначеної термінології «цілісна духовна особистість» не існує. Разом з тим поняття «андрогінізм» та «цілісність»

саме й розуміється як духовний світ особистості, можна сказати її власний мікрокосм та макрокосм, світ її власного космосу та всесвіту.

Символічне і космологічне втілення андрогінізму людини було розвинуто К. Г. Юнгом у вигляді союзу Меркурія і Венери як Гермеса і Афродіти, поєднання яких породжує Гермафродіта, вічну фігуру людської культури і один із наскрізних сюжетів живопису і скульптури (Рубенс, Канова, Торвальдсен, Роден та ін.). У XX ст. практично всі напрямки західної філософської думки зачіпали цю проблему, але особливо багато уваги їй уділяли Р. Барт, Ж. Батай, Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, М. Мерло-Понті, М. Фуко. Необхідно згадати праці теоретиків західного феміністичного руху М. Ауслендер, Дж. Батлер, С. Де Бовуар, М. Віттіг, Э. Гросс, Л. Ірігарей, Т. Де Лаурентіс, Дж. Мані, А. Річ, І. К. Седжвік, Р. С. Фокс, М. Garber, М. S. Weinberg, de la Vega. На початку XX ст. до ідеї андрогінізму звернулися багато діячів «срібного століття» російської культури. Серед них важливо згадати роботи З. Гіппіуса, В. Розанова, О. Белого, М. Бердяєва, Б. Вишеславцева, Л. Карсавіна, А. Ф. Лосева, С. Трубецького, С. Франка та ін.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Аналіз філософської наукової літератури свідчить про складність визначення поняття «цілісність». Складність процесу концептуалізації цілісності особистості пояснюється багатовимірністю і багаторівневістю проблеми. Усвідомлення поняття «цілісність» неможливе без звернення до сутності і змісту проблеми духовного, саме тому часто відносять цілісність до «духовної цілісності». У вітчизняній філософії є ряд важливих досліджень цілісності людини. Насамперед, це дослідження проблеми духовного, зосередженого на принципах духовно-матеріальної єдності світу, цілісності людського буття, що відтворюють динаміку процесу становлення ноумену духовності (В. Бех, І. Степаненко), наголошують на діяльній природі суб'єктивних і об'єктивних форм духовності саме через цілісність (С. Кримський). Сучасний вітчизняний філософ, засновник методу метаантропології Н. Хамітов визначає андрогінічність, як якість особистості, здатність гармонійно поєднати в собі духовність та душевність [10, с. 13–14]. Сучасна вітчизняна дослідниця С. Крилова наголошує, що цілісність буття людини є категорією філософської антропології, яка виражає єдність сутності та існування людини, цільності та цілеспрямованості її буття, гармонію особистості і світу [11, с. 34–37]. Цілісність людини глибиною пов'язана з її красою людини – і зовнішньою, і внутрішньою. С. Крилова зазначає внутрішню красу як красу світогляду, вчинків і відносин [11, с. 193–200]. Краса світогляду проявляється в цілісності пізнання, краса вчинків – в цілісності свободи, краса відносин – в цілісності любові [10, с. 395]. Автор усвідомлює феномен андрогінічності як найважливішу умову і критерій цілісності людського буття.

Є ряд сучасних досліджень проблеми цілісності людини, які є досить важливим для нашого дослідження. Наприклад, Шарипін А. В. у своїй роботі «Антропологізм і когнітивна семантика» розробив концепцію інтертеоретичних структур когнітивного простору людини. Вчений проаналізував причини, що протидіють інтегруванню феномену цілісності у простір міждисциплінарного дискурсу. Зазначив, що метатеоретичне виродження ліній демаркації стає наслідком епістемологічної невизначеності філософського антропологізму. Більчук Н. Л. у роботі «Кордоцентризм як методологічний принцип цілісного розуміння людини та її місця в суспільстві» визначила кордоцентризм як методологічний принцип цілісного розуміння людини, який розкриває місце людини в суспільстві. З'ясування кордоцентризму здійснено завдяки комплексному та теоретичному аналізу феномена «серце» та концептуально і методологічно оформленого вчення «філософії серця», основні положення якого відобразили особливості українського світогляду.

Ціль: дослідити феномен андрогінізму як поєднання мікрокосму та макрокосму на основі фундаментальної властивості людини – *цілісної єдності* усіх її проявів. Обґрунтувати важливість кордоцентричності для цілісності особистості.

Викладення основного матеріалу дослідження. Людина не є частиною чогось, вона завжди є цілим. Уперше такий підхід до людини був сформований ще в античності. Він виявляється вже у відомій тезі Протагора про те, що людина є мірою всіх речей. Філософи античності вперше назвали людину *мікрокосмом*, тобто малим світом, протиставивши її та прирівнявши до *макрокосму*. Між мікрокосмом та макрокосмом існує аналогія – все, що є в світі великому, є і у світі малому, тобто людина є рівновеликою всьому світові за багатством своїх проявів. Підходячи до людини як цілісності, ми повинні визнати, що вона є цілісністю гетерогенних суперечливих начал, що не можуть бути зведені одне до одного. В історії філософії виділяють різні людські начала. Найзагальнішими із них є: тіло та душа, матеріальне та духовне, розум і воля. Найочевиднішими началами людини є тіло та душа. Тіло – це чуттєве видиме в людині, її фізична основа. Душа – усе те, що робить тіло живим, спонукає його рухатись, відчувати задоволення чи страждати. Душа – це життя; бездушними в прямому розумінні цього слова ми називаємо мертве тіло, в переносному – людину. Яка не може, або не хоче відчувати біль та радість. Життя людини перебуває в двох площинах – матеріальній та духовній. Людина, будучи фізичною істотою, живе згідно з законами матеріального світу, але, будучи істотою духовною, не може бути зведеною тільки до цих законів: її дух обтяжений тілом, а тіло – одухотворене. Саме до такої єдності матеріального та духовного в людині звертається нетрадиційна медицина та східні філософські традиції. Існує єдиний діяльний центр людини, єдине людське Я, яке називається людським духом. Дух є осередком мислення та дії людини, і ми можемо виділити три духовні потенції людини – розум, волю і серце. Вони є невід’ємними атрибутами поняття людини. Будь-яка дія людини є осмисленою, інакше кажучи, людина спочатку думає, а потім робить, або, для того, щоб щось зробити, людині потрібно спочатку це обдумати. Думка є необхідною, але недостатньою для людської дії, бо, обдумавши щось, людина повинна ще захотіти це зробити. Невід’ємним атрибутом є свобода волі, тобто людина в будь-якій ситуації, в кінцевому рахунку може діяти або не діяти. Навіть для того, щоб щось осмислити, людині потрібне вольове зусилля. Акт мислення є таким же вольовим актом, як і будь-який людський вчинок. Але є ще і третій необхідний аспект – це серце людини, як духовний осередок. І без освячення любов’ю дій людини, вчинки та дії можуть стати не духовними.

«Пізнай себе і пізнаєш світ», – так стверджує не один мислитель. Кожний новий виток космічної еволюції забезпечений у своїй основі зусиллям духу. М. Можейко у своїй статті «Від етики кодексу до етики творчості» говорить про те, що жива етика – самотворчість, лише для удосконалення духу ми тут. Основи живої етики – концепція космічної динаміки, згідно якої універсальний космічний закон пропонує єдність двох векторів космічних процесів – інволюції і еволюції. Інволюція – входження духу в матерію, еволюція – матерія одухотворяється, тобто вдосконалюється дві форми жаття. Поступове входження по все більш високим рівням актуалізованої свідомості і духовності.

М. Шелер стверджував, що еволюція космосу пов’язана з творчою активністю людини, «еволюція свідомості є процес визволення закритих в нас божественних можливостей». Головне завдання людству поєднати матеріальний світ з духовним. Людина є відображення Всесвіту, з чого можна зробити висновок: людина мікрокосм, який є дзеркалом макрокосму. Пізнаючи себе, людина може пізнавати світ. *Ми можемо стверджувати про працю, ми можемо показувати світло, але шляхи і способи не повинні бути рабством.*

Андрогінізм як цілісність людини є мікросвітом, який вміщує в себе макросвіт. Дж. Уард стверджує, що картина світу як єдиного, гармонійного і цілісного і був тим дзеркалом, в якому людина може побачити відображення самої себе – як єдиної, гармонійної і цілісної. Свідомість людини постмодерну, осмислюючої себе за межами метафізичного контакту, є «плодом пізнання розбитого світу». Ніщо

не може зрівнятися з радістю самовдосконалюватися. Яке це дивовижне почуття – споглядати нові горизонти, поступово відкриваючи перед нами нові можливості, які проявляються в нас. *Світ повинен бути таким, щоб людина дивлячись в нього, відновлювала свою цілісність, а не втрачала.*

У XIX столітті Фр. Баадер відроджує вчення Я. Беме про андрогінне та Софію. Фр. Баадер говорить, що ідея андрогіна не повинна була б бути чужа теологам. «Природа духу спочатку андрогін, тобто кожен дух в собі самому, а не поза себе має свою природу (матеріальність, тілесність)». Мета шлюбної любові Фр. Баадер бачить у відновленні втраченої первісної природи людини, природи андрогінної. «Так, таємниця і тайнство істинної любові в тому, щоб взаємно допомагати один одному відновити кожному в собі андрогіна як цілісної і чистої людини, яка не є ні чоловік, ні жінка, тобто не щось половинчасте», – зазначає філософ. Нове народження людини як андрогіна буде прийняттям всередину себе всієї природи, справжнім розкриттям мікрокосмічності людини.

У О. Вейнінгера в болісно спотвореному вигляді відбивається вчення великих мистиків про андрогінне, про жінку і любов. Він філософськи обґрунтовує ідею бісексуальності людської істоти, бачить у жіночому началі результат падіння людини. Він бачить в еротичі відновлення цілісної, андрогінної природи людини. У його творах криза роду досяг останньої гостроти. Гріховність сексуального життя він відчуває з не меншою силою, ніж святі отці. І все ж у ньому не має чогось істотного, що робило б його глашатаєм великої істини. О. Вейнінгер відірваний від релігійних реальностей і тому говорить про нереальну жінку. Але жінка не менш реальна, ніж чоловік, або чоловік так само нереальний, як і жінка. М. Бердяєва вважає, що одухотворення можливе лише через гармонію духовного, душевного і тілесного світів [7]. М. Бердяєв описує життя статі: статевий потяг мучить людини безвихідною спрагою з'єднання [7]. Воістину безвихідна ця жага, і недосяжне з'єднання [7]. Диференційований сексуальний акт, який є вже результат космічного дроблення цілісного, андрогінного людини – безвихідно трагічний [7]. М. Бердяєв наголошує саме на цілісності особистості, що й найбільш проявляється у феномені андрогінізму [2; 7].

Християнство як релігія спокути відкидає і долає родову стихію і родову необхідність. Людина родової стихії – вітхий Адам, і цю стару природу повинен стягти з себе той, хто долучається до одкровення нового Адама, одкровення про особистості. Одкровення про небесне має свою містичну ідею в андрогінізмі, але не в земному. Тому що священна ідея могла б бути спотворена в ідеї гермафродитизмі, про що і свідчать деякі сучасні факти. Одкровення про небесне андрогінізму залишається езотеричним. Фр. Баадер глибоко зрозумів ці речі: андрогінізм є богоподібність людини, її надприродне сходження. О. Вейнінгер, який продемонстрував смертельну тугу статі, і зробив свої висновки. О. Вейнінгер, по-своєму, наближається до таємниці андрогінізму, як порятунку від жаху статі, але він не в силах був долучитися до цієї таємниці. Він філософськи розумів і стверджував бісексуальність людської істоти, але релігійно був роз'єднаний з таємницею андрогінізму як образу і подоби Божої. О. Вейнінгер не зміг прийняти образ Вічної Жіночості В. Соловйова, не зміг прийняти Логоса Геракліта. Він по-своєму передчував релігійну істину про те, що жіноча стихія відпала від людини в гріхопадіння і стала об'єктом злого, помилкового потягу, джерелом рабства. Але він не хотів знати, що в жіночому є таке ж Вічне-Богоподібне, як і в чоловічому. Містики відчували андрогінізм нового Адама – Христа. Тільки цим можна пояснити відсутність в абсолютній Людині, в якій має бути закладена повнота буття, життя статі, схожою на життя людського роду. У Абсолютній Людині, в новому Адамі не може бути диференційованого, занепаłego життя статі. А нова, вічна стать не розкривається нам ще в тому аспекті Абсолютної Людини, в якому вона є досконалою, завершеною. Позитивне розкриття нової статі можливо лише в явищі Абсолютного Людини

у її творчій силі творчій силі. Реалізм М. Лоського проявляється в цьому: царство гармонії і любові – це не просто «ідеал розуму», як говорив І. Кант, не та ідея, до якої прагне людство в своєму безкінечному розвитку, але яка ніколи не буде досягнута в дійсності, в чому був впевнений Й. Фіхте.

Засновник української філософії Г. С. Сковорода визначає духовну цілісність людини. «Філософія серця» Г. Сковороди свідчить про цілісність людини. Його філософія серця зосереджена саме на цьому понятті. Г. Сковорода вважає, що поняття «зовнішня людина» стосується царини почуттів і психологічної сфери життя з її інтелектуальною діяльністю включно. Те, що більшість людей розуміє під внутрішнім життям, стосується діяльності нашого мозку, творчих здібностей, які полягають у здатності аналітично й логічно мислити. Філософ з цим погоджується, але розглядає так звану внутрішню активність як щось поверхнєве і вторинне щодо глибинного, що є в людині, а основне в ній – духовність. Сфера свідомого духовного життя людини і є її внутрішній світ. Мислитель виокремлює сферу внутрішнього життя і називає її кордоцентричністю. Це світ божественного серця думок, світ самозаглиблення, єдиного розуму, універсальної онтологічної свідомості. Це також царина глибинного розуму на відміну від поверхневого розуму «зовнішнього» внутрішнього життя. Г. Сковорода визнає, що серце – це точка, центр, середина, індивідуальність, орієнтир людської душі, і воно ніде в просторі не існує, і водночас є повсюди, у всьому людському єстві. Якщо тіло є символом людського духу, то серце є виявом всієї людини. Серце – це поняття, яке відображає людину в цілому [8, с. 97]. Серце являє собою первісну єдність духу та матерії, але ту єдність, яка існувала до відмінності між матерією і духом, суттю та існуванням, дією і потенцією, індивідом і особою. Очевидно, тіло виявляє себе через розум, а розуму потрібне тіло, щоб проявити конкретну дію. Але цей прояв здійснюється в гармонії кордоцентричної єдності цілісної людини. Серце – це загальне онтологічне буття людини. Серце – це «вся людина» і воно являє собою всю людину, тому що емпіричній людині не вистачає саме повноти. Серце символізує всю істинність людини, не вирізняючи душу і тіло. Серце символізує вогонь, божественну іскру в людині. Для Г. Сковороди досконала, самодостатня людина – це вічна, цільна людина, людина, в якій серце – відображає цілісну людину [9, с. 238]. «Homo cordatus est homo totus» кордоцентрична людина – це цілісна людина [9, с. 238–239]. З глибин кордоцентризму б'ють ключем наші думки, які спонукають рухатися наше фізичне, тілесне, зовнішнє єство. У античній філософії слово *kardia*, як центр буття розуму, виражало первісну загальну єдність внутрішнього життя.

Г. Сковорода надає серцю раціональності, іноді отожднюючи думку і серце. Отже, серце – це першоелемент знання, і воно дає нам це *знання відразу і без поняття*, тому що серце пізнає через любов [8, с. 76]. Ларошфуко зазначає: «Людина часто вважає, що вона сама керує собою, тим часом як вона є керованою і поки її розум спрямований до однієї мети, серце непомітно веде її до іншої». Г. Сковорода закликає людину слухати рухи свого серця. Автор зазначає, що цілісність саме в єдності розуму-серця. В цілісності людина отримує розумне серце та сердечний розум. Вона народжується для нового способу життя, для нового способу мислення, перед її очима відкривається інший світ. «Вона стає новою людиною в Христі» – так зазначив Г. Сковорода. «Я щодня вмираю» – говорив Святий Павло, бажаючи дати зрозуміти, що та частина ким він був вчора, відпадає від нього і що цю використану частину замінює інша – краща і корисніша (Євангеліє). Так людина поступово відновлює свою цілісність, її андрогіністична природа проявляється все більш і більш. Теорія двох сердець Г. Сковороди підтверджує саме поєднання мікрокосму і макрокосму людина як прояв її андрогінічності. Як зазначає український філософ: «Цей перехід від одного «я» до іншого «я», справжнього, духовного, цілісного» [9, с. 357]. Продовжує мислитель: «Чисте серце робить нас цілісною людиною, що піднімається над усім тлінним, одухотворяє нас і вводить у вічне життя» [9, с. 358].

Висновки. Отже, наші цілі, мрії, прагнення, бажання набирають сили в кордоцентричній та еротичній природі людини. Ця «еротична» природа серця тісно пов'язана з естетичним елементом зовнішньої людини. «Не любить серце, не видя красоти» – зазначає Г. Сковорода [9, с. 137]. Еротизм, як розкриває філософ, полягає у любові до краси морального порядку, яку і відчуває лише серце. Людину з божественним серцем називають цілісною людиною. Яке значення вкладав Г. Сковорода в поняття «цілісність»? Він надає прадавнього значення поняттю, яким визначали цілісність людини. Г. Сковорода зазначає: «*Будь тим, ким ти є. Стань тим, ким ти є. Допоможи іншому стати тим, ким він є. Адже кожен є тим, чие серце в ньому*» [9, с. 34–37]. Це і є формула цілісності. Людина, діяльність якої не відірвана від серця, є цілісною людиною. Людина – це те, що вона думає, що говорить і що робить. Єдність сердечних намірів, слова і дії – це те, що необхідне для цілісності. Лише тоді цілісність набуває цільності, повноти і універсальності. Завдяки цілісності серця, як духовного центру, людина стає результатом того, що вона думає, того, що вона говорить, і того, що вона робить. Це звертання до цілісності серця, де поєднується мікрокосм і макрокосм, передбачає безперервну дію, без якої був би неможливий розвиток цілісної особистості. В афоризмі «що людина думає в своєму серці, тим вона і є» відображено весь досвід і всі умови її життя. Щоб бути цілісною особистістю, людина повинна вибрати насіння (думки, ідеї), яке вона посіє в своєму кордоцентричному саду, тому що насіння дає паростки відповідно до своєї природи. Процес самопізнання народжує цілісну особистість, що може привести до морального трансформування людини, до появи всередині нас «істинної внутрішньої людини», кордоцентричної людини, нової Людини, у якій «Серце є корінь і сутність». Пізнаючи своє божественне серце як цінність, людина сягає вершин «храмів розуму». Звеличуючи свою душу і своє серце, людина починає споглядати божественну святість. Відбувається друге народження, зразок відродження серця і розуму людини, те, що робить людину на сходінку вище. Призначення нової людини – це відновити динамічне і кордоцентричне ядро, своє серце, пізнаючи себе. Яку силу має цілісна людина і як може змінити вона себе, своє буття і світ навколо.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бердяев Н. А. Самопознание: Сочинения / Н. А. Бердяев. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. – 624 с.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 20–84.
3. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики / Н. Бердяев. – Париж: YMCA-Press, 1939. – 224 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества / Н. А. Бердяев // Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607с.
5. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 382с.
6. Бердяев Н. А. Спасение и творчество / Н. А. Бердяев // Эрос и личность. Философия пола и любви. – М.: Прометей, 1989. – С. 113–116.
7. Бердяев Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви / Н. А. Бердяев. – М.: Прометей, 1989. – 159 с.
8. Сковорода Г. С. Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы с познанием самого себя. 3 части. / Г. С. Сковорода – СПб., 1798. – 225 с.
9. Сковорода Г. С. Повне зібрання творів. В 2-х томах. / Г. С. Сковорода. – Київ: Наукова Думка, 1973. – Т. 1. – 531 с. – Т. 2 – 574 с.
10. Хамитов Н. В. Философская антропология: словарь / Н. В. Хамитов. Под редакцией доктора философских наук, професора Н. Хамитова. – К.: КНТ, 2011. – 472 с.
11. Крилова С. А. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): монографія / С. А. Крилова. – Ніжин: ТОВ «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2011. – 344 с.
12. Bewes T. Cynism and Postmodernity / T. Bewes. – N.Y.: Verso, 1997. – 248 p.
13. Bloch E. Abschied von der Utopie? Vorträge / E. Bloch; hrsg von Hanna Gekle Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980. – 244 p.

14. Breuer S. Adorno's Anthropology / S. Breuer // Telos. № 64. – Summer 1985. – P. 15–31.

REFERENCES:

1. Berdyaev N. A. Samopoznanie: Sochineniya [Self-knowledge: essays]. – M.: ZAO Izd-vo EKSMO-Press, Khar'kov: Izd-vo «Folio», 1998. – 624 s.
2. Berdyaev N. A. O naznachenii cheloveka [The Destiny of Man] // O naznachenii cheloveka. – M.: Respublika, 1993. – S. 20–84.
3. Berdyaev N. A. O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoy metafiziki [About slavery and human freedom. Experience personalistic metaphysics]. – Parizh: YMCA-Press, 1939. – 224 s.
4. Berdyaev N. A. Smysl tvorchestva [The Meaning of Creativity] // Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva. – M.: Pravda, 1989. – 607s.
5. Berdyaev N. A. Ekzistentsial'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo [The existential dialectic of the divine and the human] // O naznachenii cheloveka. – M.: Respublika, 1993. – 382s.
6. Berdyaev N. A. Spasenie i tvorchestvo [Rescue and creativity] // Eros i lichnost'. Filosofiya pola i lyubvi. – M.: Prometey, 1989. – S. 113–116.
7. Berdyaev N. A. Eros i lichnost'. Filosofiya pola i lyubvi [Eros and personality. gender philosophy and love]. – M.: Prometey, 1989. – 159 s.
8. Skovoroda G. S. Biblioteka dukhovnaya, sodержaya v sebe družeskie besedy s poznaniem samogo sebya. 3 chasti [Spiritual Library, contains a friendly conversation with the knowledge of himself. 3 parts]. – SPb., 1798. – 225 s.
9. Skovoroda H. S. Povne zibrannia tvoriv. V 2-kh tomakh. [Complete Works. In 2 vols]. – Kyiv: Naukova Dumka, 1973. – T. 1. – 531 s. – T. 2 – 574 s.
10. Khamitov N. V. Filosofskaya antropologiya: slovar' [Philosophical anthropology: Dictionary]. Pod redaktsiey doktora filosofskikh nauk, profesora N. Khamitova. – K. : KNT, 2011. – 472 s.
11. Krylova S. A. Krasa liudyny: osobystist, simia, suspilstvo (sotsialno-filosofskyi analiz): monohrafiia [Human Health: individual, family, society (social-philosophical analysis): Monograph]. – Nizhyn: TOV «Vydavnytstvo «Aspekt-Polihraf», 2011. – 344 s.
12. Bewes T. Cynism and Postmodernity. – N.Y.: Verso, 1997. – 248 p.
13. Bloch E. Abschied von der Utopie? Vortrage; hrsg von Hanna Gekle Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980. – 244 p.
14. Breuer S. Adorno's Anthropology // Telos. № 64. – Summer 1985. – pp. 15–31.

Тарасюк Л. С., кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры психологи и общественных наук, Академия муниципального управления (Киев, Украина), E-mail: lora252@gmail.com

Андрогинизм как единение микрокосма и макрокосма.

Аннотация. Исследуются теоретические вопросы феномена андрогинизма как проявления целостности человека. Существующие теории пытаются понять человека как часть чего-то – природы или общества, но фундаментальное свойство человека – быть целостным единством всех проявлений. Рассматривается андрогинизм как обращение к целостности сердца, где объединяется микрокосм и макрокосм, что дает возможность понимать целостность как непрерывное действие, без которого было бы невозможно развитие целостной личности. Анализируется формула целостности человека, которую вывел украинский философ Г. С. Сковорода. Обосновывается значение кордоцентричности в жизни человека.

Ключевые слова: андрогинизм, целостность, человек, микрокосм, макрокосм, кордоцентризм, сердце.

Tarasjuk L., PhD in philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of psychology and social sciences, Academy of municipal management (Kyiv, Ukraine), E-mail: lora252@gmail.com

Androgynism as integration of microcosm and macrocosm.

Abstract. Theoretical issues of androgynism phenomenon as individual integrity manifestation are examined. Existing theories attempt to understand individual as a part of nature or society, but individual's fundamental property is to be a coherent unity of all manifestations. The purpose of this article is to study the phenomenon of androgynism as integration of microcosm

and macrocosm, based on such individual's fundamental property as holistic unity in all individual's aspects; justification of the importance of cordocentrism to the person's integrity. In philosophical anthropology the notion of "integrity" is quite often used together with the term "spiritual world", though such scientific term as "holistic spiritual person" does not exist. At the same time, the concepts of "androgynism" and "integrity" we understand as person's spiritual world, one's own microcosm and macrocosm, the world of one's own space and the universe. Androgynism is viewed upon as an appeal to the integrity of the heart, in which microcosm and macrocosm are united and it gives the opportunity to understand integrity as an uninterrupted act, without which holistic person's development would be impossible.

The formula of individual integrity, which was deduced by the Ukrainian philosopher G. S. Skovoroda is analyzed. This formula gives ground to the value of cordocentrism in individual's life. Ukrainian philosopher defined integrity as following: "Be who you are. Become who you are. Help another one become what he or she is. After all, everyone is the one whose heart is in it". The individual, whose activities are not separated from one's heart, is an integral person. The unity of heart intentions, words and actions is what is needed for integrity. The process of self-knowledge gives rise to an integral person, and it can lead to individual's moral transformation, to the emergence within us of the «true inner man», cordocentric individual, the new Individual, whose "Heart is the root and essence".

The mission of the new individual is to restore the dynamic and cordocentric nucleus, one's heart while cognizing oneself. Such a power has an integrated individual, and in such a way can one change oneself, one's existence and the surrounding world.

Keywords: androgynism, integrity, individual, microcosm, macrocosm, cordocentrism, heart.

УДК 340.12:141.319.8

Теліженко Л. В.,

доктор філософських наук,

доцент кафедри конституційного права,

теорії та історії держави і права

Навчально-наукового інституту права

Сумського державного університету

(Суми, Україна), E-mail: Ltelizhenko@mail.ru

ЦІЛІСНІСТЬ ЛЮДИНИ ЯК ОСНОВА СУЧАСНОГО ПРАВА: ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПІДХІД

Анотація. Доводиться, що постнекласичне розуміння цілісності людини має визначати межову, позаюридичну основу сучасного права. Це пояснюється методологічними можливостями постнекласики як нового типу наукової раціональності, в межах якої відбувається перегляд суб'єкт-об'єктних відношень, на цій основі перегляд цілісності людини, а, отже, і права як людинорозмірної системи.

Ключові слова: людина, цілісність, право, класика, некласика, постнекласика.

Історично склалося так, що людина в праві займає центральне місце. Для філософії права вона утворила вузлову проблему, яка визначає саму сутність та специфіку цієї особливої сфери людського пізнання. Адже формуючи розуміння права, людина в цьому процесі відображає саму себе, свою власну сутність та власне розуміння. Саме так і сталося в межах традиційної (класичної та некласичної) раціональності, в якій обмежене розуміння сутності людини значною мірою визначило таке ж обмежене розуміння і права. Та в умовах кризового періоду розвитку нашого суспільства, найглибшими проявами якого є криза самої людини, розпад ціннісної системи, поширення морального та правового нігілізму, а також необхідність формування нової правової реальності на новій, ціннісній основі **актуалізують** потребу осмислення цілісності людини як основи права на новій методологічній основі, відмінній від традиційної. Як зазначає В. А. Бачинін, «праворозумінню необхідний «антропологічний поворот», який дозволив би вийти... до людини як онтологічно первинної реалії» [1, с. 607]. Тобто філософія пра-

ва сьогодні потребує методологічного антропоцентризму, який дозволить глибше проникнути в сутність права через осягнення природи людини.

Нові методологічні можливості щодо осмислення людини, а отже права та його основ, сьогодні відкриваються в межах постнекласичної раціональності, де сутність людини розглядається в контексті відкритих саморозвиваючих систем, до числа яких належать і людинорозмірні системи (В. Стюпін). Аналіз причин, які зумовлюють необхідність звернення в осмисленні антропологічних основ права до постнекласичної методологічної бази є **метою** даної роботи.

У європейській науці класична модель людини будувалася відповідно до ньютонівсько-картезіанської парадигми, яка склалася в XVII–XVIII ст. і описувала виключно матеріальний навколишній світ. Її основу складало уявлення про те, що людина як суб'єкт цілком визначена цим світом як об'єктом, який для неї є єдиним джерелом об'єктивної розумності і закономірності, ідеалів і цілей. Як похідна і до того ж вторинна його частина, людина могла пізнати себе тільки через пізнання навколишнього світу та виявлення в ньому об'єктивно діючих законів і силових причин, які водночас мали бути законами і причинами розвитку самої людини. При цьому світ класичної раціональності представлявся складним фізичним механізмом. Рене Декарт доводив, що природний світ подібний точному годиннику, рух якого підтримується механічними поштовхами. Уявлення про механістичну цілісність світу стало уявленням про таку ж цілісність людини, детерміновану виключно природними факторами. Як писав Ламетрі, людина – це складна машина, яка самостійно заводиться і безперервно рухається, величезних розмірів часовий механізм, особливістю якого є освіченість. «Декілька більше коліс і пружин, ніж у найдосконаліших тварин, мозок... – і що ще?» [2].

Класична модель людини, в якій пріоритет природних умов та діючої силових причини визначали її як таку, позначилася і на правовій думці цього часу. Вже у теорії природного права Гуго Гроція сутність права витікала із розуму людини саме як її природної, а не божественної чи якоїсь іншої сутності. «Мати природного права є сама природа людини...», – говорив Гроцій [3, с. 48]. Природно закладеним тут є і її прагнення до спокійного спілкування з іншими людьми. Саме контрольоване розумом прагнення до спілкування, яке є особливістю людської природи, Гроцій вважав джерелом природного права. При цьому природі та раціоналістично обґрунтованому природному праву Г. Гроцій протиставляв Бога та божественне волеустановлене право як приписи релігії. На його думку, божественне право має підпорядковуватися природному праву як непорушному та незмінному. Відповідно до потреб часу, таке право обстоювало інтереси приватної власності буржуазії, яка як і природне право тепер ставала недоторканою.

Ще більш вираженням є вплив природної сутності людини на розуміння сутності права у філософсько-правовій концепції Т. Гоббса, який себе прямо називав механістичним матеріалістом. При цьому сутність держави і права Гоббс пояснював, виходячи виключно з людської природи, де людина – це штучна душа, тіло в світі тіл, а її життя – рухи кінцівок або автомати. А оскільки людям властиві такі якості, як конкуренція, прагнення до наживи, недовіра один до одного, любов до слави, то «людина людині, – робив висновок Т. Гоббс, – вовк». Тому у природному стані, де людина діє як фізичне тіло і де немає влади, яка б тримала людей у страху, вони знаходяться в «стані війни всіх проти всіх». Показово, що навіть державу Т. Гоббс описував у дусі фізичної природи, як штучну людину (Левіафана), яка теж складається із суми своїх тіл-частин. Під кутом зору лише фізичного аспекту буття людини право осмислювалося і в концепціях Спінози, Гельвеція, Гольбаха та ін.

Отже, класичне уявлення про людину визначило і філософсько-правові погляди цього часу, зокрема уявлення про природне право як відображення фізичної, силових природи людини. Тобто класична модель цілісної людини, як і класична

філософія права, виявилися невинуватено спрощеними та одномірними.

Невідповідність між тим, чим у дійсності є людина, і спрощеним уявленням про неї в науці, філософії та праві стало однією із причин економічної, політичної та культурної кризи європейського суспільства XIX ст. Буржуазні революції, посилення експлуатації пролетаріату, економічні кризи надвиробництва, криза пануючої ідеології та соціальних інститутів супроводжувалися культурною кризою, яка ставила під сумнів культурну еволюцію європейського суспільства взагалі. Уже в середині XIX ст. стало очевидним, що технічний і науковий прогрес зовсім не ведуть до прогресу соціального, а європейський раціоналізм подекуди заводить людину в пастку бездуховності. Спроба подолати цю кризу у філософії почалася з переосмислення людини як суб'єкта пізнання, що стало виходом за межі класичної раціональності та початком формування в сфері людинознавства некласичної раціональності. Такими стали роботи С. К'єркегора, Ф. Ніцше, В. Дільтея, З. Фрейда, К. Ясперса та ін. Особливо цьому посприяли наукові відкриття у фізиці кінця XIX – початку XX ст., про які прийнято говорити як про наукову революцію в природознавстві. Пов'язана, насамперед, з іменами М. Планка і А. Ейнштейна, з відкриттями квантів електромагнітного поля, спеціальною і загальною теорією відносності, вона знаменувала перехід класичної фізики до некласичної та формування відповідного типу раціональності в науці в цілому. Відповідно до характеру наукової діяльності, спрямованої на зростання об'єктивного знання, відбувся і перегляд суб'єкт-об'єктних відношень. На перше місце тепер вийшов суб'єкт пізнання, активний у своїй пізнавальній діяльності.

У некласичній філософії це зумовило ситуацію, коли в центрі уваги опинився не природний світ, а сама людина, яка відчувала свою перевагу перед світом і була здатна себе поставити над ним. При цьому в центрі осмислення людини виявилася не вся вона як така, а її власний внутрішній світ: душа, почуття, воля, переживання, прагнення і т. д. Світ самої людини, з яким і пов'язувалася її цілісність, виявився таємницею більш фундаментальною і складною, ніж світ неживої природи. Підтвердженням цьому стали психоаналіз, феноменологія, екзистенціалізм, в тому числі поява різних модифікованих видів психоаналізу, зокрема, феноменологічного, екзистенційного, трансперсонального, герменевтичного і т. д. Тому некласичний поворот до людини початку XX ст. в дійсності виявився поворотом лише до її внутрішнього світу.

Некласичне уявлення про сутність людини відобразилося і в нових ідеях філософії права. Таким зокрема став психоаналіз З. Фрейда, у центрі уваги якого була «нова» природа людини, зведена до вродженого несвідомого чи підсвідомого. Виходячи саме з неї З. Фрейд пояснював найрізноманітніші феномени суспільного життя, в т. ч. питання політики і права, війни і миру. Основною роботою, у якій Фрейд виклав своє уявлення про право, є його чотири статті, об'єднані в книгу «Тотем і табу. Психологія первісної культури і релігії», де він спробував реконструювати давню ситуацію вбивства синами батька-деспота, яка начебто і визначила особливість людської природи. Фрейд був переконаний, що на рівні несвідомого «суспільство покоїться тепер на співучасті в спільно здійсненому злочині...» [4, с. 335]. Адже свідомість, на думку З. Фрейда, – це лише вершина айсберга, під якою приховується несвідоме – величезна його підводна частина, яка відіграє ключове значення в поведінці людей. Несвідоме, за Фрейдом, нагадує котел, який виробляє багато сексуальної та агресивної енергії, яка потребує виходу назовні, інакше в людині наступить хвороба у вигляді неврозу. У разі ж, якщо енергія несвідомого вільно виходить на поверхню, людина звільняється від внутрішньої напруги і відчуває тимчасовий стан блаженства. Насамперед, це підсвідомі інстинкти життя і смерті, де смерть може бути спрямованою як на самого себе, так і у формі ненависті та агресії по відношенню до інших. Але з правової точки зору це означало насилля заради задоволення внутрішніх потреб,

яке не можна зупинити правовим шляхом, як і змінити підсвідомість людини. На думку Фрейда, з цим зіштовхнулося вже первісне суспільство, в якому нормою регуляції відносин стало табу як перший варіант і природного, і позитивного права, в основу якого покладалася виключно суб'єктивний фактор. На більш пізніх етапах розвитку суспільства, з появою держави та суспільного договору, у правових і моральних нормах в дійсності стали приховуватися бажання людей приборкати свої вроджені потяги і нахили.

У принципі, в цій тезі немає нічого нового. Егоїстичну і злу природу людини розглядав і Гоббс. Але у Фрейда «природа людини» тепер розумілася як лише внутрішня, інстинктивна сфера, у полоні якої тепер опинялася вона вся без права порвати з прокляттям минулого, змінивши себе та свої дії. Що ж до окремих індивідів, про яких Фрейд писав як про інтелектуалів, раціональних людей, які здатні сублімувати в собі первісні пристрасті, придушити їх у собі, то, за Фрейдом, це могла бути лише обмежена кількість людей, яким і треба передати управління суспільством. Характерно, що за такими людьми, які здатні «піднятися над примітивним натовпом», Фрейд залишав право «справжньої свободи», тобто збереження насилля заради самого натовпу. При цьому слід згадати, що «справжня свобода», за Фрейдом, – це «можливість виявлення своїх інстинктивних нахилів та імпульсів, можливість робити те, що захочеться, відсутність будь-якої стриманості і обмежень. Чим більше такого стримування і обмежень, тим менш вільна людина» [5, с. 21]. Та разом це означало, що в межах психоаналізу людина і право, їх взаємовизначення ставали ще більш неоднозначними та суперечливими, ніж з класичних позицій.

Відображенням некласичного уявлення про сутність людини в праві став і екзистенціалізм як філософія особистості, яка була сформована К. Ясперсом, Ж. П. Сартром, М. Гайдеггером та іншими саме на протигагу будь-якому філософуванню про речі та предметний світ. Так, наприклад, К. Ясперс вважав, що тільки в екзистенції, яка в першу чергу пов'язана з внутрішніми межовими ситуаціями переживання безсилля, смерті, страждання, винуватості, і виявляється істинна сутність людини. Тільки в цьому екзистенційному стані, який виявляє її слабкість перед межовими життєвими ситуаціями і від якого людину ніколи не захищали ні держава, ні церква, ні суспільство, виявляється її істинна сутність. Без цього вона постає «як усі», а тому виявляється безособовою істотою. З огляду на це екзистенцію, в якій людина тільки і є сама собою, К. Ясперс вважав її істинним буттям, протилежним неістинному існуванню в світі об'єктивацій (у сфері суспільства, держави, закону і т. д.) [6].

З точки зору такої філософії завдання філософії права полягає в розумінні та тлумаченні права як екзистенційного явища в його співвідношенні з офіційним законом (позитивним правом). Тому екзистенційне право тут постає як істинне право, як вияв «істинного існування», екзистенції, а закон (позитивне право) – як щось неістинне, відчужене від людини, як те, що протистоїть її екзистенційній сутності, як об'єктивована форма вираження її «неістинного існування». Е. Фехнер, наприклад, правову позицію К. Ясперса пояснив як «зустріч» людини з правом та пов'язану з цим необхідність вибору і прийняття одного рішення із множини можливих, що, на його думку, теж можна вважати «межовою ситуацією», яка актуалізує екзистенцію. Відповідно, тільки таке екзистенційно-правове рішення людини Е. Фехнер вважав істинним, а екзистенційне право – природним, живим, протилежним позитивному праву, механічному та мертвому в своїй сутності [7]. Але ж треба визнати, що таке апелювання до індивідуальної екзистенції не тільки заперечує всезагальність та значимість правового принципу, норми і т. д., а і підміняє право індивідуальними правилами ситуаційного характеру.

Отже, некласична модель цілісної людини також виявилася половинчастою, неповною, такою, що лише «розв'язувала руки» людині як одномірній істоті в

усіх її діях. У філософії права це позначилося виробленням різноманітних теорій природного права, які всю увагу тепер зосереджували на внутрішніх процесах людини, до яких зводилася вся її сутність та істинне буття, до яких вона зведеною теж бути не може. Водночас це посилює дисонанс між природним і позитивним правом, що стало ознакою часу, демократичного за гаслами, але агресивного за реальними діями.

Сьогодні філософсько-правова думка перебуває в пошуках нових, більш ефективних методологічних засад для осмислення людини і права, знаходячись при цьому на певному роздоріжжі. Справа в тому, що нові, нетрадиційні перспективи пов'язуються або з постмодернізмом та пропонованими ним конструктами і процедурою деконструкції, або з постнекласикою, яка більшістю вчених і філософів співвідноситься з міждисциплінарністю та інтегративністю. Наприклад, О. І. Овчинніков і А. В. Поляков, аналізуючи комунікативний і герменевтичний підходи у праві, зокрема методи деконструкції, «ризоматичності», схилиються до ефективності саме постмодерної методології. Але при цьому приходять до таких парадоксальних висновків, які ефективними вважати ніяк не можна: «Якщо раніше вважалося за необхідне встановлення того, що хотів сказати в тексті законодавець, то тепер це завдання бачиться не вирішуваним у принципі» [8, с. 135–136]. І це не випадково. Адже правовий нігілізм у постмодернізмі став наслідком його орієнтації на нецілісну, дисгармонійну, вільну від моральності особистість. Приймаючи цинічний розум з його логікою відмови від моралі, він поставив під сумнів навіть значення і цінність невід'ємних прав людини як правової універсальності. Водночас, критикуючи традиційну думку, постмодернізм нічого нового не створив. Для нього формування нового знання в принципі не є завданням. Зате прагнення до протесту проти всіх раніше існуючих обмежень, виведення на поверхню всього того, що раніше в культурі стримувалося через ідеї, норми, табу, ієрархічну систему цінностей, служить якраз його меті руйнування вже сформованих раціональних основ європейської культури. Це означає, що постмодернізм не є ні науковою парадигмою, ні єдиною теорією, ні тим більше методологією з розробленими принципами, закономірностями, мовною сіткою, яку можна було б застосувати як науково-філософський підхід до правової реальності, у якій головне місце займала б людина. Більше того, «постмодернізм у праві, якщо його розуміти як розпад культурного одноголосся, особливо небезпечний, так як право існує тільки до тих пір, поки є якісь орієнтири суспільної згоди у питаннях «що таке добре і що таке погано» [9, с. 25–65].

Нові методологічні перспективи для осмислення сутності людини у філософії та праві, на наш погляд, сьогодні дійсно формуються в межах постнекласики як нового типу наукової раціональності, принципово відмінного від постмодерну, орієнтованого у своїй тенденції руйнувати та заперечувати на класичну методологію. Постнекласика, яка сформувалася саме як логічний рух від класики до некласики, постнекласики і далі, покладає в основу цього руху суб'єкт-об'єктні відношення, де з'являється суб'єкт, інтегруючий з об'єктом. Тому, переглядаючи в першу чергу взаємовідношення між людиною і світом, постнекласика як новий тип раціональності виходить на більш високий рівень осмислення людини та всіх пов'язаних з нею проблем. А це робить використання «людинорозмірної» у своїй сутності постнекласичної методології найбільш оптимальною для розв'язання найскладніших філософсько-правових проблем, зокрема для осмислення природи людини як природи права, а отже, і для віднайдення «позаюридичних (межових) засад права» (І. М. Кондратьєв).

Справа в тому, що постнекласика у методологію дослідження філософсько-правових проблем вносить важливі зміни. По-перше, це стосується людини як об'єкта дослідження, яка як саморозвиваюча система в якості компонента разом зі своєю діяльністю є включеною в інші людинорозмірні системи (сім'ю, трудовий

колектив, державу тощо), з якими вона знаходиться не в розриві чи протиставленні, а в єдності. Більше того, вона сама стає їх об'єднуючим фактором, «живим рухом і дією» (В. П. Зінченко). Це означає, що самою сутністю таких «людинорозмірних» систем, поза яких немає і людини, є, насамперед, її діяльність, яка гармонізує частини-компоненти системи та об'єднує їх в єдину цілісність. Та оскільки діяльність людини є універсальною характеристикою її буття, то цілісність таких систем має осмислюватися як така сутнісна характеристика, яка стосується відразу і зовнішнього і внутрішнього людини. У правоздійснення це вносить вимогу орієнтування не стільки на правовий вердикт щодо дій людини як постфактум, який не «схоплює» її тотальної сутності, скільки на їх упередження через вплив на людину, на формування її знання про саму себе як нерозривну єдність з іншими людьми та всім світом. Адже з таких позицій виявляється, що в першу чергу сама людина має бути зацікавленою в гармонізації стосунків з іншими людьми як «вигідному» для неї власному саморозвитку, який поза соціокультурних зв'язків і відношень стає в принципі неможливим.

По-друге, перегляд постнекласикою суб'єкт-об'єктних відношень відкриває для людини принципово нову реальність як її сутність, яка не може бути зведеною ні до зовнішнього, ні до внутрішнього, ні до природного буття, ні навіть до соціокультурного буття, тим більше психічного. Як ознака її власної цілісності така реальність людини має співвідноситися з реальністю таких «людинорозмірних» саморозвиваючих систем, як природа, суспільство, культура та навіть увесь Універсум. У найбільш широкому розумінні це означає, що цілісність людини повинна розглядатися як її єдність з усіма умовами, в які вона включена. Водночас це означає і нові межі людини, а точніше її безмежність, оскільки вона стає нескінченною, особливо в порівнянні з класичною людиною, обмеженою власним тілом. У філософії права таке уявлення про людину веде до переосмислення меж, у яких здатне відбуватися самоздійснення людини, реалізація її нових прав і свобод. Але водночас це означає і нове, більш значне поле її можливих порушень, які відразу можуть не сприйматися як такі та не регулюватися на рівні законів. Тому тут виникає першочергова необхідність формування не стільки обмежуючого діяльність людини закону, який все рівно виявиться не ефективним, скільки розвитку її самосвідомості як внутрішнього фільтру всіх дій і намірів людини, здатної навіть у разі порушення переносити акцент з питання «за що я страждаю?» чи «за що мене карають?» на питання «коли я допустив помилку?» і «як мені її треба виправити?». А це означає моральну відповідальність людини як істоти свідомої за власні дії та їх наслідки, зворотна сторона яких обов'язково зачіпає її саму як частину цілого.

По-третє, в постнекласиці зміна уявлення про суб'єкт-об'єктні відношення зумовила перегляд причинної детермінації, виявила «несилову» причину, викликану кондиціональними зв'язками і внутрішнім станом самої системи, перегляд телеологічності, зв'язку в системі майбутнього з минулим. А це сприяло формуванню нових методологічних принципів, яких намагалися уникати класика і некласика, але які стають фундаментальними для постнекласики. Серед них гомеостатичність, ієрархічність, нелінійність, нестійкість, незамкнутість, динамічність. Ці принципи виражають чергування хаосу й порядку; розвиток системної складності й становлення системної цілісності, що вносить у осмислення цілісності людини абсолютно новий аспект, який має відображатися і в праві.

Отже, нові перспективи для осмислення філософсько-правових проблем сьогодні відкриваються в межах постнекласики як нового типу наукової раціональності, який вперше розглядає суб'єкт і об'єкт у процесі їх зближення, змінюючи тим самим уявлення про сутність людини як основу права.

БІБЛОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бачинин В. А. Философия права и преступления / В. А. Бачинин. – Х: Фолио, 1999. – 607 с.

2. Ламетри Ж. Человек-машина / Ж. Ламетри. – Спб., 1911. – 140 с.
3. Гроций Г. О праве войны и мира. Прологомены к трем книгам о праве войны и мира / Г. Гроций. – М.: Ладомир, 1994. – 868 с.
4. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии / З. Фрейд // Фрейд З. «Я» и «Оно». Кн. 1. – Тбилиси, 1991. – 80 с.
5. Карабанов А. Б. Политико-правовые взгляды Зигмунда Фрейда: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук / А. Б. Карабанов. – М., 2001. – 23 с.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
7. Экзистенциальная философия права [Электронный ресурс] // Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1962: Idem. Naturrecht und Existenzphilosophie // Naturrecht oder Rechtspositivismus. Hrsg. von W. Maihofer. 3. Aufl. Darmstadt, 1981, S. 384–404. – Режим доступа: <http://refsurf.ru/2356839044.html>. (дата обращения: 20.08.2016). – Название с экрана.
8. Овчинников А. И. Правовое мышление в герменевтической парадигме: монография / А. И. Овчинников. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2002. – 228 с.
9. Левакин И. В. Актуальные проблемы государства и права / И. В. Левакин // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 58–65.

REFERENCES:

1. Bachinin V. A. Filosofiya prava i prestupleniya [Philosophy of Law and crime]. – Kh: Folio, 1999. – 607 s.
2. Lametri Zh. Chelovek-mashina [Man-Machine]. – Spb., 1911. – 140 s.
3. Grotsiy G. O prave voyny i mira. Prolegomeny k trem knigam o prave voyny i mira [On the Law of War and Peace. Prolegomena to three books on the Law of War and Peace]. – М.: Ladomir, 1994. – 868 s.
4. Freyd Z. Totem i tabu. Psikhologiya pervobytnoy kul'tury i religii [Totem and Taboo. Psychology of primitive culture and religion] // Freyd Z. «Ya» i «Ono». Кн. 1. – Tbilisi, 1991. – 80 s.
5. Karabanov A. B. Politiko-pravovye vzglyady Zigmunda Freyda [Political and legal views of Sigmund Freud] avtoref. diss. – М., 2001. – 23 s.
6. Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii [The meaning and purpose of history]. – М.: Politizdat, 1991. – 527 s.
7. Ekzistentsial'naya filosofiya prava [Existential philosophy of law] [Electronic resource]. // Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1962: Idem. Naturrecht und Existenzphilosophie // Naturrecht oder Rechtspositivismus. Hrsg. von W. Maihofer. 3. Aufl. Darmstadt, 1981, S. 384–404. – Access mode: <http://refsurf.ru/2356839044.html>.
8. Ovchinnikov A. I. Pravovoe myshlenie v germenevticheskoy paradigme: monografiya [Legal thinking in hermeneutic paradigm: monograph]. – Rostov-na-Donu: Izd-vo Rost. un-ta, 2002. – 228 s.
9. Levakin I. V. Aktual'nye problemy gosudarstva i prava [Actual problems of state and law] // Voprosy filosofii. – 2013. – № 1. – S. 58–65.

Телиженко Л. В., доктор философских наук, доцент кафедры конституционного права, теории и истории государства и права Учебно-научного института права Сумского государственного университета (Сумы, Украина), E-mail: Ltelizhenko@mail.ru

Целостность человека как основа современного права: постнеклассический подход.

Аннотация. Доказывается, что постнеклассическое понимание целостности человека должно определять граничную, внеюридическую основу современного права. Это объясняется методологическими возможностями постнеклассики как нового типа научной рациональности, в рамках которой происходит пересмотр субъект-объектных отношений, на этом основании пересмотр целостности человека, а, следовательно, и права как человеко-размерной системы.

Ключевые слова: человек, целостность, право, классика, неклассика, постнеклассика.

Telizhenko L., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of Constitutional Law, Theory and History of State and Law Teaching and Research Institute of Law of the Sumy State University (Sumy, Ukraine), E-mail: Ltelizhenko@mail.ru

Integrity of a Personality as a Foundation of Modern Law: Postnonclassical Approach.

Abstract. It is conditioned historically, that scientific and philosophical understanding of

personality integrity influences understanding of law and its foundations. Understanding of a personality through traditional (classical and non-classical) rationality has become limited as well as the understanding of law. In the concepts of H. Grotius, T. Hobbes, B. Spinoza, C. A. Helvetius, d'Holbach, and others the law was comprehended in terms of only physical aspect of human existence, to which the whole human essence was restricted by classical rationality. The inner world of a person, which non-classical rationality began to address first, became the source and foundation of law and concepts in the works of S. Freud, K. Jaspers, J. P. Sartre, M. Heidegger, etc. But a limited, one way understanding of a personality, not only failed to form extra legal (marginal) foundations of law, rooted in the very essence of a person, but reinforced more the dissonance between natural and positive law.

Under the conditions of the crunch period of our society development, the deepest expression of which is a human crisis of itself, the need of personality integrity understanding as the basis of the law on new methodological base becomes crucial. Nowadays such opportunities are offered within the sphere of postnonclassic as a new advanced scientific rationality focused on the processes of integration of subject and object cognition, unity of a person and the world, humansized systems etc. It makes the postnonclassical methodology the most optimum one for the solution of the most complex philosophical and legal problems, in particular, for comprehension of a human nature as of law nature, and thus, for the detection of the marginal principles of law.

In terms of postnonclassic a person together with his/her activity is integrated into such systems as family, work collective and state with which the person is not in opposition, but in inseparable unity.

To the understanding of law this brings a necessity to form knowledge about oneself as of a totality. On this ground a person should be initially interested in harmonising social and cultural relations as beneficial for his/her own self-development, that in case of violation, becomes his/her own violation.

Key words: *human, integrity, right, classical, nonclassical, postnonclassical.*

УДК 111.852:27–585

Царенок А. В.,

кандидат філософських наук, доцент,

Чернігівський національний педагогічний університет

імені Т. Г. Шевченка

(Чернігів, Україна), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

ЕСТЕТИЧНИЙ АСПЕКТ ВІЗАНТІЙСЬКОГО АСКЕТИЗМУ: ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Анотація. *Предметом дослідження постає естетична складова візантійської аскетичної культури. Аналізуючи феномен аскетизму як, зокрема, важливий чинник розвитку культурного життя у Візантії, автор вказує на філософсько-естетичний потенціал аскетичної традиції та вдається до умовного виділення її конкретних естетичних вимірів.*

Ключові слова: *естетика аскетизму, естетичний дискурс, історико-естетична візантологія, візантійська культура, аскетизм.*

Актуальність теми дослідження визначається необхідністю активного розвитку історичної складової сучасного українського філософсько-естетичного дискурсу. Невід'ємною складовою дослідження історії власне української естетичної думки, а також передуючих їй у часі філософсько-естетичних традицій є ретельний аналіз релігійно-естетичних учень, розповсюджених у країнах середньовічної Європи й, передусім, у Візантії, що, як відомо, зіграла, без перебільшення, величезну роль у розвитку вітчизняних естетичних і взагалі культурних традицій. При чому на разі мова йде не тільки про потужний вплив Візантії на культурне життя Київської Русі: більшою або меншою мірою відчутні прояви впливу візантійської культури ми зустрічаємо у науковій і мистецькій спадщині українських культурних діячів як, наприклад, епохи Гетьманщини (в цьому відношенні варто згадати хоча б викладачів Києво-Могилянської академії або представників Чернігівського

літературно-філософського кола), так і всіх пізніших епох.

Постановка проблеми. Обов'язковою складовою всебічного дослідження конкретної релігійної культури постає осмислення аскетичних теорій та практик, тим або іншим чином утверджених у її межах. Відповідно, належне вивчення імпліцитно присутніх у культурі Візантії естетичних традицій із необхідністю передбачає звернення уваги науковців на традиції візантійського аскетизму. Вчення про духовне подвижництво («аскетика») й, безумовно, власне аскетичний досвід («праксис»), які активно розвиваються на теренах держави ромеїв, являють собою не тільки один із важливих, але й, на наш погляд, узагалі найважливіший предмет історико-естетичної візантології: невірна інтерпретація аскетичної доктрини Візантії частково (чи навіть повністю) унеможлиблює адекватне розуміння специфіки візантійської релігійно-естетичної думки, органічно пов'язаної, у першу чергу, саме з цариною аскетичної теології.

Аналіз досліджень і публікацій. Розвиток вітчизняної та зарубіжної візантології традиційно супроводжувався посиленою увагою дослідників до духовної культури Візантії, а отже, й, у той або інший спосіб, до її естетичної складової. Невипадково вихід на рівень аналізу естетичних уявлень візантійських релігійних мислителів та митців ми знаходимо на сторінках праць історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Авєрінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брегєра, К. Каварноса, Я. Креховецького, В. Лазарєва, О. Каждана, З. Удальцової та ін.).

Значна кількість досліджень спрямована на виявлення й аналіз естетичної складової культури християнського Сходу (праці В. Бичкова, В. Личковаха, О. Смоліної, В. Татаркевича, Ю. Юхимик, молодих дослідниць М. Загорулько й Л. Усікової). Водночас, сучасний філософсько-естетичний дискурс характеризується активним зверненням до осмислення проблем сакрального (В. Шелюто), сакральної художньої творчості (В. Головей), релігійної естетики (Д. Кобилкін), її зв'язку з цариною християнського світогляду та світовідношення в цілому (о. О. Остапов, Г. Шиманський).

Власне візантійські релігійно-естетичні рефлексії стають предметом аналізу у, зокрема, наукових працях В. Бичкова, В. Зубова, Г. Мет'ю, П. Міхеліса. Прикметно, що розгляд сфери естетичних уявлень у Візантії, до якого вдається В. Бичков, позначений виокремленням такої особливої форми релігійно-естетичної теорії та досвіду, як естетика аскетизму.

Визначення й аналіз власне аскетико-естетичних ідеалів християнства закономірно здійснюються в дослідженнях релігійно-філософського характеру, в межах яких аскетика може взагалі інтерпретуватися як, по суті, справжня естетика (о. С. Булгаков, о. П. Флоренський).

Виділення недосліджених раніше частин загальної проблеми. Наведений огляд студій дозволяє зробити висновок про, в цілому, досить високий ступінь наукової розробки проблеми естетичної складової візантійської культури. Однак певні її аспекти й досі залишаються недостатньо (чи навіть недостатньо вдало) висвітленими. Зокрема, це стосується питання про сфери впливу ідей естетики аскетизму та про доцільність її ототожнення виключно з естетичними традиціями, ствердженими в межах чернечої культури. На більшу увагу з боку дослідників заслуговують і проблеми подальшої систематизації естетичних ідей подвижників «ромейської держави» та умовного виділення конкретних естетичних вимірів напрочуд цілісного й монолітного за своєю природою візантійського аскетизму, а також проблема вивчення візантійських джерел філософсько-естетичного дискурсу на теренах України.

Постановка завдання. Метою статті постає дослідження філософсько-естетичного потенціалу візантійського аскетизму.

Виклад основного матеріалу. Аналізу власне естетичного аспекту візантійської

аскетичної традиції, безумовно, має передувати розгляд філософських, культурологічних та теологічних інтерпретацій феномену аскетизма. При цьому на значну увагу історика релігійно-естетичних традицій Візантії й інших країн середньовічного світу заслуговують наукові студії, автори яких прагнуть дослідити етимологію таких термінів, як «аскетизм», «аскеза» й «аскет».

Згідно з усталеними точками зору, ці поняття походять від низки давньогрецьких слів, зокрема, від дієслів ἀσκέιν («вправлятися у мистецтві чи майстерності», «робити вправи» [25, с. 429]) та ἀσκέω («майстерно й ретельно перероблювати, оброблювати грубі матеріали; прикрашати і в усьому цьому вправлятися» [5, с. II]).

Прикметно, що смислове наповнення щойно згаданих термінів (так само, як і термінів, що походили від них) ще за часів ранньої Античності з очевидністю могло мати доволі відчутне естетичне забарвлення. Безперечно, відповідними лексичними одиницями (наприклад, словом ἀσκησις – «вправляння») давньогрецькі мислителі послуговуються, ведучи мову про фізичне [18, с. 585] (зокрема, технічне [20, с. 72–73]) або про моральне [18, с. 585] вдосконалення. Так, один із центральних персонажів платонівського діалогу «Менон» ставить питання про те, чи можна досягнути чесноти «шляхом вправляння» [14, с. 369]; це ж питання викликає інтерес і з боку Аристотеля [18, с. 585]. Інший відомий репрезентант античної науки Ксенофонт висловлює переконання, що «... всі добрі, шляхетні навички можна розвинути в собі вправлянням, а особливо моральність» [18, с. 585], і, в такий спосіб, у чергове стверджує традицію використання відповідних термінів у роздумах філософсько-естетичного спрямування.

Водночас, естетик-медієвіст не може не звернути увагу й на наступну обставину: в межах літературної спадщини мислителів Давньої Греції (Гомера, Геродота, Фукідида, Платона) згадані поняття іноді мали смисл і *художньої* [вид. – А. Ц.] обробки [20, с. 72–73]. Невипадково визнаний фахівець у галузі аскетичної С. Зарін навіть указує на смислову близькість між поняттям ἀσκησις та іншим давньогрецьким поняттям τέχνη, що, як відомо, використовувалось для позначення майстерності в різних видах людської діяльності, в тому числі, й у «поширено естетичній» діяльності, яка, починаючи з епохи Модерну, визначатиметься дослідниками як художньо-творча або мистецька. За С. Заріним, таке зближення «... пояснюється самим змістом цих понять, що однаково мають на увазі вільну й доцільну діяльність, яка спрямована до переробки наявної дійсності за відомим ідеалом, за певною нормою, що прагне до покращення та вдосконалення даного в природі» [5, с. 83].

У християнській культурі стверджується традиція активного вживання терміну ἀσκησις (і, безперечно, інших подібних термінів) у повчаннях про духовне подвигництво: як наголошує відома філолог А. Тахо-Годі, якщо «звичайно грецькі класичні автори використовують дієслово askeō («вправляюсь») у фізичному смислі», то «тільки християнство повною мірою стало розуміти під аскетичним життям та «аскезою» духовне вдосконалення» [18, с. 585].

При цьому, на наш погляд, відповідні поняття сповнюються й новими естетичними смислами: як стане зрозумілим дещо пізніше, в християнському вченні терміном ἀσκησις позначають діяльність, спрямовану на ствердження особистості не лише в добрі, але й, водночас, у красі.

Доцільно умовно виділити дві групи визначень поняття «аскетизм», що їх ми зустрічаємо на сторінках наукових досліджень.

Згідно з дефініціями першої групи, аскетизм являє собою *особливу світоглядну позицію, яка регулює поведінку особистості*, – певний «принцип поведінки» [21, с. 38–39], що є діаметрально протилежним по відношенню до гедонізму, евдемонізму й епікуреїзму [15, с. 23; 22, с. 16]; як зазначає С. Аверінцев, аскетизм – це «настанова на добровільне обмеження потреб, відмова від задоволень та знесення тягот заради досягнення цілей релігійного або морального характеру...» [1, с. 72].

У визначеннях другої групи терміном «аскетизм» позначається власне *втілення*

відповідних принципів (які, щоправда, не завжди вірно розуміються дослідниками) *в життя за допомогою використання різних засобів*. Згідно з цими дефініціями, аскетизм постає відмовою «від миру та тілесних задоволень через ... самозречення й самоумертвіння з метою ствердження духовного життя...» [27, с. 162], придушенням «природних почуттів, потреб», умертвінням плоті «як засіб досягнення духовної досконалості» (Ж. Безвершук) [2, с. 13–14], самозреченням «із релігійних мотивів», що включає «плотську здержливість, постування й утримання від світських розваг» (Дж. Г. Лінч) [9, с. 37], практикою «самозречення чи самопокарання, часто з релігійними цілями» (Ненсі Е. Ойр Фольк) [23, с. 766] або добровільною практикою «суворої самодисципліни з метою досягнення вищого або духовного ідеалу» (К. Дж. Мак-Неспі) [25, с. 429].

Одна із, на наше переконання, найбільш вдалих інтерпретацій феномену аскетизма, яку знаходимо в межах другої групи дефініцій, належить уже згадуваному теологу С. Заріну. Ведучи мову про православну аскетику (яка надзвичайно активно розвивалася, зокрема, у Візантії), цей дослідник стверджує, що «під *аскетизмом*» у прямому і власному смислі слід розуміти взагалі планомірне використання, свідоме застосування доцільних засобів для здобуття християнської чесноти, для досягнення релігійно-моральної досконалості» [5, с. XI]. Причому, відповідно до наріжних ідей християнського етичного вчення, С. Зарін указує на Божу допомогу як на головний чинник духовного вдосконалення особистості: аскетизм «має за свою пряму й найближчу мету пристосувати природні сили та здатності людини до сприйняття дії божественної благодаті...» [5, с. XI]; це «не мета, а тільки засіб, умова, знаряддя, хоча в цій якості йому належить значення суттєво важливе, обов'язкове, необхідне» [5, с. 680], – підкреслює дослідник.

Зрештою, ще одне визначення поняття «аскетизм», на яке доцільно звернути увагу, було сформульоване видатним вітчизняним мислителем XIX ст. о. М. Марковим (свого часу – ректором Чернігівської духовної семінарії). Як зазначає сучасний історик українських філософських традицій С. Мащенко, цей церковний діяч «прагне розвіяти поширене уявлення про християнський аскетизм як пусте зречення життя або про квієтичну незворушність до всього, що відбувається у цьому світі» [11, с. 62]. У своїй праці «Огляд філософських учень» (1880 р.) (яку, до речі, навчальна рада при Св. Синоді затверджує як посібник з філософії для духовних семінарій) о. М. Марков наголошує, що сутність аскетизму полягає «у діяльному прагненні... до морального вдосконалення людської природи, відповідно до божественного її первообразу» [10, с. 227].

На наш погляд, врахування наведених дефініцій С. Заріна та о. М. Маркова робить можливим (і цілком доцільним) висновок про припустимість досить широкого тлумачення феномену християнського аскетизма. Останній являє собою не тільки практику, тією або іншою мірою, суворого, сповненого самообмеження життя, але й щире прагнення особистості до здобуття духовної досконалості, що знаходить свій вияв у системному використанні тих або інших належних засобів – посту, молитви, усамітнення та ін. Аскетизм постає не лише світоглядним принципом, який зорієнтовує людину на духовні звершення, не лише свідомим послуговуванням певними засобами духовного подвигу, а й, у певному сенсі, власне духовним удосконаленням, подвижництвом, *культурою посиленого (або, принаймні, посиленого) пошуку Горішнього*.

Цікаво, що мислителями різних християнських конфесій стверджуються різні способи осмислення аскетичного життя. Так, католицька теологія в цілому ототожнює аскетизм виключно із чернецтвом [5, с. XV; 26, с. 8–10]. Теологи ж протестантського світу вважають чернецтво й узагалі аскетизм явищами, що є противними самому духу Євангелія [5, с. XV; 24, с. 5–7; 28, с. 558–561] (безумовно, ця спричинена духом Реформації тенденція так або інакше впливає на етичні погляди найвідоміших мислителів-протестантів: наприклад, не випадково свого часу Ф. Шлейєрмахер за-

перечував традиційні, дані ззовні аскетичні вправи, вважаючи, що релігійна людина сама собі створює «свою аскетику» [13, с. 156–157], а К. Барт, який «був захоплений крайністю, протиставляючи Бога і релігійний [і при цьому, безперечно, аскетичний – прим. А. Ц.] досвід віруючого, благодать Божу і любов, що сходять від людини до Бога», заперечував всяку можливість особистості досягнути Бога в екстатичному стані [17, с. 60]).

Дослідження естетичних вимірів візантійського аскетизму за один зі своїх обов'язкових засновків має врахування православної інтерпретації аскетичного життя. Як справедливо наголошує С. Зарін, «Православ'я..., визнаючи «досконалість» загальнохристиянською вимогою, вважає й аскетизм загальнохристиянським [вид. – А. Ц.] обов'язком, який здійснюється в різних формах...» [5, с. XV].

Безперечно, чернече середовище визнається у православному світі надзвичайно важливим осердям аскетичного життя: монастир як *αγγελική πολιτεία* [7, с. 49] являє собою одне з найзручніших для духовного подвижництва місць у земній дійсності. На думку культуролога О. Смоліної, саме в чернецтві «аскетична традиція... знаходить своє найбільш повне втілення» [16, с. 146].

Водночас, мислителі християнського Сходу не схильні розглядати аскетизм як ознаку виключно чернечого життя. З їхньої точки зору, духовний подвиг є можливим не тільки у святих обителях, але й у миру; більше того, подібно до ченців, мирянин має якомога сильніше прагнути вдосконалитись у чесноті. Цей недвозначний заклик виразно лунає, зокрема, у проповіді ревного візантійського поборника благочестя святителя Іоанна Златоуста. На його переконання, «мирянин не повинен нічим відрізнятись від ченця, окрім самого лише законного співмешкання із дружиною; на це він має дозвіл, а на все інше – ні, але у всьому повинен вчиняти однаково із ченцем» («7 бесіда на Послання до Євреїв») [6, с. 172].

Невипадково у своїй основі православна культура постає культурою переважно аскетичного характеру. Підтвердженням цього виступають реалії культурного життя у Візантії, досить показові думки про яке висловлює, наприклад, вітчизняний патролог С. Єпіфанович. У його розумінні, відмінною рисою візантійської культури є «глибока релігійність, релігійність із відбитком аскетичної вимогливості. Ця риса проникла в усі сторони життя, пройняла всі галузі науки й мистецтва, охопила всі класи суспільства» [4, с. 12]. Аскетизм доволі впевнено стверджується у всьому візантійському суспільстві – як у чернечому, так і в мирському середовищі (чітка межа між якими, до речі, в численних випадках узагалі є відсутньою): за С. Єпіфановичем, у Візантії «усе світське отримало релігійний колорит, і не тільки релігійний, але й аскетичний. Перевага духу над плоттю стала гаслом не тільки в аскетичності, але й у філософії, в мистецтві, в культовій символіці. В межах аскетичності вміщувалась уся етика, й ніхто не шукав іншого ідеалу, окрім аскетичного» [4, с. 13].

Прикметно, що на надзвичайно яскраво виражений аскетичний вимір візантійської культури звертають увагу й світські науковці. Так, відомий мистецтвознавець В. Лазарев визнає, що у державі ромеїв схильність до споглядального життя була типовою не лише для чернечих кіл: «вона охоплювала абсолютно всі класи суспільства, яке розглядало монастир, поряд із церквою, як найпрекрасніше на землі пристанище» [8, с. 17]. Саме до аскетичного ідеалу «прагнула більшість візантійців», при чому аскетами могли бути навіть василевси (Никифор Фока, Мисаїл IV, дружина Лева VI імператриця Феодора та інші) [8, с. 17].

Такому стану речей, безперечно, суттєво сприяв, зокрема, потужний вплив, що його справляла на розвиток усієї культури Візантії в цілому чернеча культура: як зауважує о. І. Мейендорф, «візантійська духовність і більша частина візантійської Літургії формувалися під впливом ченців» [12, с. 14].

Виступаючи настільки важливим чинником розвитку візантійських культурних традицій, традиції аскетичного життя, безумовно, впливають і на розвиток філософсько-естетичних пошуків. Аскетична культура Візантії має свої досить (і

навіть, за умови ретельного їх розгляду, надзвичайно) відчутні естетичні виміри: по суті, в її межах стверджується особливе аскетико-естетичне вчення, що його цілком доцільно визначати як «*естетика аскетизму*» [3, с. 92] (або «*аскетична естетика*» [19, с. 126]).

Поняття «естетика аскетизму» свідомо (втім, указуючи на його умовний характер) використовує у своїх дослідженнях російський філософ В. Бичков. У вже згадуваній нами праці «Мала історія візантійської естетики» цей науковець – один із гідних «флагманів» сучасної історико-естетичної візантології – позначає відповідним терміном ту релігійно-естетичну традицію, що стверджується в середовищі візантійського чернецтва [3, с. 93]. Прикметно, що цю ж традицію В. Бичков називає й інтеріорною або внутрішньою естетикою («*aesthetica interior*»). Пояснюючи таку дефініцію, дослідник пропонує звернути увагу на власне специфіку аскетичного споглядання, яке може розглядатися як, зокрема, самозаглиблення: «*aesthetica interior* має свій об'єкт не зовні, але у глибинах духовного світу самого суб'єкта» [3, с. 92].

За В. Бичковим, ця теолого-естетична традиція за свою головну мету має «духовно-тілесне переображення, а також – споглядання Бога, результатом якого має стати невимовна духовна насолода» [3, с. 152].

Звернення до творів Отців і вчителів Церкви, а також, до низки філософських, релігійно-філософських і теологічних досліджень переконує нас у наявності кількох вимірів естетичної складової християнської аскетичної культури, що, безперечно, є надзвичайно щільно взаємопов'язаними один із одним. Водночас, методологічно доцільним постає умовне розмежування цих вимірів, здійснюване з метою поглибленого аналізу специфічних рис кожного з них.

Виділенню конкретних естетичних вимірів аскетизму (зокрема, й тієї аскетичної традиції, яка активно розвивалася у Візантії) сприяє акцентація уваги на теоретичних проблемах, що стали класичними для філософсько-естетичного дискурсу в сучасному («постбаумгартенівському») розумінні цього терміну, а саме, на проблемах буття прекрасного як такого, досконалості «чуттєвого пізнання» людиною світу, естетичної виразності, художньої творчості та ін.

На наш погляд, ведучи мову про візантійський аскетизм, доречно умовно виокремити такі його естетичні виміри, як:

1) *онтологічний вимір*, у межах якого здійснюється осмислення проблеми краси взагалі. Підставою для виділення цього виміру виступають численні роздуми візантійських релігійних мислителів про буття Найвищої Краси та про похідне від Неї прекрасне у створеній дійсності.

2) *гносеологічний вимір*, що є пов'язаним із постановкою та вирішенням питання про активність людських чуттів, спрямовану на досягнення дійсності.

3) *етичний вимір*, що в ньому ретельно досліджується проблема ствердження всього ества людини в істинно прекрасному;

4) *релігійно-мистецтвознавчий вимір*, який являє собою царину теологічної інтерпретації художньої творчості й, передусім, сакрального мистецтва (церковних архітектури, живопису, музики, поезії, красномовства та ін.), їхнього призначення й ролі в духовному житті особистості.

Висновки. Визнання тієї великої ролі, яку в історії розвитку культурного життя Візантії зіграла православна аскетична традиція, робить доречним висновок про те, що найважливішим предметом історико-естетичної візантології є саме аскетизм. Являючи собою 1) світоглядний принцип, який зорієнтовує особистість на пошук Горішнього, 2) систему дій, спрямованих на втілення цього принципу в життя або навіть 3) особливу культуру посиленого (або, принаймні, посилюючого) духовного вдосконалення, аскетизм характеризується наявністю потужної естетичної складової. Це дає підставу вести мову про особливу естетику аскетизма (аскетич-

ну естетику), що свого часу активно розвивалася, зокрема, у Візантії. Прикметно, що так само, як і власне візантійський аскетизм, візантійська аскетико-естетична традиція стверджується не лише в чернечій культурі: вона, тією чи іншою мірою, постає духовним орієнтиром для всіх щиро віруючих візантійців, розвиваючись як у монастирях, так і за їхніми межами. Ретельне ознайомлення із низкою першоджерел із історії аскетичної естетики Візантії, а також із науковими студіями, присвяченими християнським релігійно-естетичним спогляданням, уможливило умовне виділення кількох естетичних вимірів візантійського аскетизму, а саме – онтологічного, гносеологічного, етичного й теолого-мистецтвознавчого.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Аверинцев С. С. Собрание сочинений / С. Аверинцев / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София–Логос. Словарь. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – 912 с.
2. Безвершук Ж. О. Історія культури в термінах і назвах : Словник-довідник / Ж. О. Безвершук. – К. : Вища школа, 2003. – 399 с.
3. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К. : Путь к Истине, 1991. – 407 с.
4. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – М. : Мартис, 2003. – 220 с.
5. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению : этико-богословское исследование / С. М. Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с.
6. Иоанн Златоуст, св. Избранные поучения : Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим / Святитель Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
7. Каждан А. П. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа / А. П. Каждан // Византийский временник. – 1971. – Т. 31. – С. 48–70.
8. Лазарев В. Н. История византийской живописи / В. Н. Лазарев. – М. : Искусство, 1986. – 331 с.
9. Лінч Дж. Г. Середньовічна церква. Коротка історія / Джозеф Г. Лінч ; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1994. – 492 с.
10. Марков Н., прот. Обзор философских учений / протоиерей Н. Марков. – М. : Типография М. П. Лаврова, 1881. – 230 с.
11. Мащенко С. Т. Філософський світ Миколи Маркова / С. Т. Мащенко. – Чернівці : ЦНТЕІ, 2006. – 68 с.
12. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / протоиерей И. Мейендорф ; [пер. с англ. В. Марутика]. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.
13. Оксень Л. М. Феномен критики религиозного опыта в философском наследии Ф. Шлейермахера и И. Ильина: сравнительный анализ / О. Л. Оксень // Феномен философской критики в культуре российского Серебряного века (к 100-летию выхода сборника статей о русской интеллигенции “Вехи”) / Отв. ред. Г. Аляев, Т. Суходуб. – Полтава : ООО “АСМИ”, 2009. – С. 152–158.
14. Платон. Диалоги. Книга первая / Платон ; [пер. с древнегреч. М. С. Соловьева, Я. М. Боровского, В. С. Соловьева, С. К. Апта и др.]. – М. : Эксмо, 2008. – 1232 с. – (Антология мысли).
15. Релігія і Царква на Беларусі : энцыкл. даведн. / [рэд. Г. П. Пашкоў і інш.]. – Мн. : БелЭн, 2001. – 368 с.
16. Смолина О. О. Культура православного монашества : монография / О. О. Смолина. – Луганск : Изд-во «Ноулидж», 2014. – 220 с.
17. Старобельцев А. «Речь идет о вас, люди!» (Посвящается памяти пастора Карла Барта) / А. Старобельцев // Журнал Московской Патриархии. – 1988. – № 12. – С. 58–62.
18. Тахо-Годи А. А. Примечания к диалогу Платона “Менон” / А. А. Тахо-Годи // Платон. Диалоги. Книга первая / Платон ; [пер. с древнегреч. М. С. Соловьева, Я. М. Боровского, В. С. Соловьева, С. К. Апта и др.]. – М. : Эксмо, 2008. – С. 585–593. – (Антология мысли).
19. Удальцова З. В. Византийская культура / З. В. Удальцова. – М. : Наука, 1988. – 288 с.
20. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
21. Христианство: словарь / [ред. Л. Н. Митрохин и др.]. – М. : Республика, 1994. – 559 с.

22. Этика : словарь / [ред. И. С. Кона]. – 4-е изд. – М. : Издательство политической литературы, 1981. – 430 с.
23. Auer Falk N. Asceticism / N. Auer Falk // The World Book Encyclopedia. – Chicago : World Book, Inc. ; a Scott Fetzer company, 2005. – Volume 1. – P. 766–767.
24. Harnack A. Das Monchtum, seine Ideale und seine Geschichte / A. Harnack. – 1907.
25. McNaspy C. J. Asceticism / C. J. McNaspy // Encyclopedia Americana : complete in thirty volumes. – Danbury, Connecticut : Scholastic Library Publishing, Inc., 2005. – Volume 1. – P. 429–430.
26. Schiwietz S. Das Morgenländische Mönchtum. Erster Band / S. Schiwietz. – Mainz, 1904.
27. The New Columbia Encyclopedia / Edited by William H. Harris and Judith S. Levey. – New York and London : Columbia University Press, 1975. – 3052 p.
28. Zöckler O. Askese und Monchtum / O. Zöckler. – Frankfurt a. M., 1897.

REFERENCES:

1. Averintsev S. S. Sbranie sochineniy [Collected Works] / Pod red. N. P. Averintsevoy i K. B. Sigova. Sofiya–Logos. Slovar'. – K. : DUKh I LITERA, 2006. – 912 s.
2. Bezvershuk Zh. O. Istoriia kultury v terminakh i nazvakh : Slovnyk-dovidnyk [History and culture in terms of names, dictionary-reference book]. – K. : Vyscha shkola, 2003. – 399 s.
3. Bychkov V. V. Malaya istoriya vizantiyskoy estetiki [Small history of the Byzantine aesthetics]. – K. : Put' k Istine, 1991. – 407 s.
4. Epifanovich S. L. Prepodobnyy Maksim Ispovednik i vizantiyskoe bogoslovie [St. Maximus the Confessor and Byzantine theology]. – M. : Martis, 2003. – 220 s.
5. Zarin S. M. Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu : etiko-bogoslovskoe issledovanie [Austerity for the Orthodox Christian teaching: the ethical-theological study]. – M. : Palomnik, 1996. – 693 s.
6. Ioann Zlatoust, sv. Izbrannye poucheniya : Sbornik poucheniy v primenenii k desyati zapovedyam Bozhiim [Selected teachings: Collected teachings applied to the ten commandments of God]. – Spaso-Preobrazhenskiy Mgarskiy monastyr', 2001. – 589 s.
7. Kazhdan A. P. Vizantiyskiy monastyr' KhI–KhII vv. kak sotsial'naya gruppa [Byzantine monastery of XI–XII centuries. as a social group] // Vizantiyskiy vremennik. – 1971. – T. 31. – S. 48–70.
8. Lazarev V. N. Istoriya vizantiyskoy zhivopisi [History of Byzantine painting]. – M. : Iskustvo, 1986. – 331 s.
9. Linch Dzh. H. Serednovichna tserkva. Korotka istoriia [Medieval church. Brief history]. – K. : Osnovy, 1994. – 492 s..
10. Markov N., prot. Obzor filosofskikh ucheniy [Browse philosophical scientist]. – M. : Tipografiya M. P. Lavrova, 1881. – 230 s.
11. Mashchenko S. T. Filosofskiy svit Mykoly Markova [World Philosophy Nikolay Markov]. – Chernihiv : TsNTEI, 2006. – 68 s.
12. Meyendorf I., prot. Vizantiyskoe bogoslovie. Istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy [Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes]. – Mn. : Luchi Sofii, 2001. – 336 s.
13. Oksen' L. M. Fenomen kritiki religioznogo opyta v filosofskom nasledii F. Shleyermakhera i I. Il'ina: sravnitel'nyy analiz [The phenomenon of criticism of religious experience in the philosophical heritage of F. Schleiermacher and I. Ilyin: a comparative analysis] // Fenomen filosofskoy kritiki v kul'ture rossiyskogo Serebryanogo veka (k 100-letiyu vykhoda sbornika statey o russkoy intelligentsii "Vekhi") / Otv. red. G. Alyaev, T. Sukhodub. – Poltava : OOO "ASMI", 2009. – S. 152–158.
14. Platon. Dialogi. Kniga pervaya [Dialogues. Book One]; [per. s drevnegrech. M. S. Solov'eva, Ya. M. Borovskogo, V. S. Solov'eva, S. K. Apta i dr.]. – M. : Eksmo, 2008. – 1232 s. – (Antologiya mysli).
15. Religiya i Tsarkva na Belarusi : entsykl. davedn [Religion and Church in Belarus: Encyclopedia. reference]. – Mn. : BelEn, 2001. – 368 s.
16. Smolina O. O. Kul'tura pravoslavnogo monashestva : monografiya [Culture Orthodox monasticism: Monograph]. – Lugansk : Izd-vo «Noulidzh», 2014. – 220 s.
17. Starobel'tsev A. «Rech' idet o vas, lyudi!» (Posvyashchaetsya pamyati pastora Karla Barta) [«We are talking about you people!» (Dedicated to the memory of Pastor Karl Barth)] // Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii. – 1988. – № 12. – S. 58–62.
18. Takho-Godi A. A. Primechaniya k dialogu Platona "Menon" [Notes to Plato's dialogue

«Meno»] // Platon. Dialogi. Kniga pervaya / Platon ; [per. s drevnegrech. M. S. Solov'eva, Ya. M. Borovskogo, V. S. Solov'eva, S. K. Apta i dr.]. – M. : Eksmo, 2008. – S. 585–593. – (Antologiya mysli).

19. Udal'tsova Z. V. Vizantiyskaya kul'tura [Byzantine culture]. – M. : Nauka, 1988. – 288 s. – (Seriya "Iz istorii mirovoy kul'tury").

20. Khoruzhiy S. S. K fenomenologii askezy [For phenomenology of asceticism]. – M. : Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 1998. – 352 s.

21. Khristianstvo: slovar' [Christian: Dictionary]. – M. : Respublika, 1994. – 559 s.

22. Etika : slovar' [Ethics: Dictionary]. – 4-e izd. – M. : Izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1981. – 430 s.

23. Auer Falk N. Asceticism / N. Auer Falk // The World Book Encyclopedia. – Chicago : World Book, Inc. ; a Scott Fetzer company, 2005. – Volume 1. – P. 766–767.

24. Harnack A. Das Monchtum, seine Ideale und seine Geschichte / A. Harnack. – 1907.

25. McNaspy C. J. Asceticism / C. J. McNaspy // Encyclopedia Americana : complete in thirty volumes. – Danbury, Connecticut : Scholastic Library Publishing, Inc., 2005. – Volume 1. – P. 429–430.

26. Schiwietz S. Das Morgenländische Mönchtum. Erster Band / S. Schiwietz. – Mainz, 1904.

27. The New Columbia Encyclopedia / Edited by William H. Harris and Judith S. Levey. – New York and London : Columbia University Press, 1975. – 3052 p.

28. Zöckler O. Askese und Monchtum / O. Zöckler. – Frankfurt a. M., 1897.

Царенок А. В., кандидат философских наук, доцент, Черниговский национальный педагогический университет имени Т. Г. Шевченко (Чернигов, Украина), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

Эстетический аспект византийского аскетизма: к постановке вопроса.

Аннотация. Предметом исследования выступает эстетическая составляющая византийской аскетической культуры. Анализируя феномен аскетизма, в частности, в качестве важного фактора развития культурной жизни в Византии, автор указывает на философско-эстетический потенциал аскетической традиции и прибегает к условному выделению её конкретных эстетических аспектов.

Ключевые слова: эстетика аскетизма, эстетический дискурс, историко-эстетическая византология, византийская культура, аскетизм.

Tsarenok A., PhD in philosophical sciences, docent, Chernihiv National Pedagogical University Taras Shevchenko (Chernigov, Ukraine), E-mail: kafedra-philosophy@yandex.ru

The Aesthetical Aspect of the Byzantine Asceticism: a general survey.

Abstract. The author points out the aesthetical aspect of the Orthodox ascetic culture of Byzantium. Developing the methodological tradition of the historical and aesthetical byzantology, A. Tsarenok underlines the importance of thorough analysis of the origin of the Greek term "asceticism" and of the numerous varieties of its meanings in Ancient, Medieval, Modern and Postmodern periods in world's history. It's worth of attention of scientists that originally the general sense of the word "asceticism" included definite philosophical and aesthetical component: it could be used to define a kind of human activity which aimed to decorate some things, to put it in other words, – to make them beautiful. In Christian culture the corresponding terms ("asceticism", "ascetic", etc.) have not only ethical, but also aesthetical senses. The true ascetic practices can be defined as the creative activity, in the result of which the person becomes able to see and admire God as Absolute Beauty and to receive its own spiritual and somatic beauty.

It's necessary to mention, that the ascetic tradition influences the cultural life in Byzantium to a great degree: as scientists (S. Yepifanovich, V. Lazarev) state, not only the monks, but also many people, who lived out of byzantine monasteries, choose the ascetic ideals as the main ideals of their life. Taking into consideration this fact, A. Tsarenok emphasises that the adequate exploration of the aesthetical component of the Byzantine culture should be based on the understanding the important principles of the Orthodox ascetic doctrine.

Finally, developing the ideas of the famous russian historian of the aesthetical thought V. Bychkov, the author of the article points out some concrete aspects of the aesthetics of the asceticism. In his opinion, historical and aesthetical byzantology can conditionally distinguish 1) ontological, 2) gnoseological, 3) ethical aspects and 4) the aspect of theological interpretation of arts (first of all,

of religious arts) of the ascetic aesthetics.

Key words: *the aesthetics of the asceticism, the aesthetical discourse, the historical and aesthetical byzantology, the byzantine culture, the asceticism.*

УДК 801.73:27-277

Цихуляк І. М.,

аспірант кафедри культурології релігієзнавства та теології,
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича
(Чернівці, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

СУСПІЛЬНО-ВИХОВНА ГЕРМЕНЕВТИКА ХРИСТИЯНСЬКОЇ АКСІОЛОГІЇ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ СОЦІОКУЛЬТУРИ

Анотація. Автором здійснено спробу осмислення виховної ролі християнської аксіології у дискурсі світоглядних пріоритетів української нації. Розглянуто соціальні функції виховної герменевтики християнських цінностей в контексті суспільних трансформацій. Висвітлено церковні благодійні та просвітницькі практики, скеровані на аксіологізацію морально-духовного потенціалу України.

Ключові слова: суспільство, аксіологія, Церква, доктрина, особистість.

Підводячи підсумки здобутків 25-річчя незалежності нашої державності, висновок постає очевидністю: мова про відродження української нації може йти тільки при умові всеохоплюючих суспільно-політичних та всепоглинаючих соціокультурних перетворень і змін. Процеси, які б були скеровані не на абстрактну економіку чи владну кон'юнктуру, а зосереджені на благах людини, персон та особистості, де метафізичні потреби і нуртуючі духовно-суспільні стихії є домінантою.

Чверть віку, в конвульсіях перетасовуючись у колоді бажаючих кращого «бо чуже», як нація, ми втратили здатність дорожити тим, що складає нашу національну гідність та християнську спадщину і «багатство». Дорогою до щораз мужнішого ювілею, ми втрачаємо аксіологічну та духовну зрілість. Дар критично розрізняти добро і зло, підмінений індиферентним спогляданням, та що більше, частою схильністю до зла. Гідна і справедлива оцінка вчинків, фактів, ідеалів та речей, трансформована у відвертий цинізм. Тоді, коли політики невтомно як мантру торочать про європейські цінності, багато хто з наших громадян вже повертається з «колиски благ» з цілком виразно оцифрованими в євро, мабуть, тими ж цінностями.

Декалог Божий, а згодом і скрижалі суспільного дороговказу, проголошений Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 12 липня 2002 року у місті Києві, яким вона як сторож і моральний провідник народу намагалася пробудити суспільство з комфортного сну, ми проміняли на сучасні фатаморгани та фобічні ілюзії.

Єдине, що на мою думку поки що залишається в нас, на що не впливають ні геополітика, ні курс «цінностей» – це волення генетичної мужності до захисту та щира християнська гостинність.

Вічної пам'яті Папа Іван Павло II, як тільки ступив на українську землю у 2001 році, нагадав нам про наше призначення: «У слові «Україна» є заклик до величі вашої Батьківщини, яка своєю історією засвідчує особливе покликання бути межею та дверима між Сходом і Заходом. Протягом століть ця країна була привілейованим перехрестям різноманітних культур, місцем зустрічі духовного багатства Сходу і Заходу» [1].

В час відвідин нашої країни, Папа особливо робив наголос на значенні сильного духовного коріння нашого народу. Проповідуючи на Візантійській Літургії

у Києві він висловив щире побажання: «щоб Україна продовжувала жити ідеалами особистої, суспільної і церковної моралі, служити загальному добру, гідності і самопошану, не забуваючи дару Десяти Божих Заповідей» [2].

Питання національної ідентичності України набуло широкого зацікавлення та особливої актуальності наприкінці XX століття. Ще у 1988 році громадський діяч, академік НАН України І. Дзюба акцентував на тому, що «в Україні не були динамічного розвитку культурні індустрії, не відбувається системна і ефективна трансляція національних культурних цінностей у світ, глобальний маскульт заповнює культурно-інформаційний національний простір» [3].

Аналогічні явища спостерігаємо в нашій державі й сьогодні. Разом з відомим німецьким гуманістом А. Швейцером можемо повторити: планетою знову ходить «привид культури», позбавлений духовних вартостей.

Тому, для українського християнського середовища першочерговим та найбільш важливим завданням, є духовна мобілізація, задля здобуття та гарту безцінного духовного імунітету.

Науковий інтерес та обґрунтування української національної релігійної проблематики та культурної ідентичності, зумовлені глобальними викликами XXI століття, перед якими, не мають шансів вистояти держави тих континентів, які не зуміли зберегти основ своєї національної історичності та піддалися згубному впливу сучасних цивілізаційних псевдоідеологем.

Відродження християнської та демократичної України, з її прагненням стати повноправним партнером у розбудові світової цивілізації, передбачає всебічне втілення у суспільне та індивідуальне життя цивілізаційних засад буттєвості, сформованих на основі гуманістичних принципів, цінностей та норм. Пріоритетом має стати забезпечення нової якості життя людей, створення всіх необхідних умов для максимального розкриття їх творчого потенціалу. У цій ситуації, як вказував Святий Понтіфік, важливого значення набувають християнські цінності як одного із світоглядних пріоритетів української нації.

В. Яременко, в аналітичній статті «Свої діти розпинають», роздумуючи про стан сучасного українського суспільства, трагічним парадоксом називає той факт, що український народ нецілісно сприйняв суть ідейних проповідей Івана Павла II, які він проголошував у Києві і Львові, адже в них закладено блискуче визначення української національної ідеї.

Нині українське суспільство (*як зрештою і західноєвропейське*) переживає глибоку моральну кризу, спричинену передусім не тільки девальвацією та спотворенням, але і цілковитою втратою християнських ціннісних основ. З повсякденного вжитку викинуто ті дорогоцінні «перли», що були закладені в фундамент культури і мистецтва Сходу. Формували науку і впливали на прогресивний поступ молодії Європи. Вдихали життя в поезію та музику. Осліпляли дивовижністю противників та рятували поборників. Цінності, які водночас піддаються ревізії за амплітудою змін епох та цивілізацій, яким властива новизна ідеологічних смаків.

Так сучасна філософія орієнтації на індивідуалізм, егоїзм, прагматизм і споживацтво в особистому і суспільному житті людини, призвели до морального занепаду серед усіх верств населення, а особливо серед прогресивної її частини – молоді. Подібна педагогіка призвела до таких негативних явищ у дитячому та молодіжному середовищі як тютюнопаління, алкоголізм, наркоманія. З кожним роком омолоджується дитяча злочинність, підліткова суїцидальність. Соціальна самоізоляція як спосіб, провадить молодь на фабрику проституції і жебракування. Втрата ознак християнської ідентичності, скриває і глибші недуги суспільства. Зневаги людської гідності, десакаралізація особи, руйнування етичних сімейних зв'язків і соціального обміну дарами. На кінець втрата свободи. Окреслений стан, є прямим суспільним запитом на революції.

Точний діагноз стану сучасного українського суспільства поставив О. Дроз-

довський: «Духовний вакуум охопив систему... Втрачено основи християнського світогляду і православної етики. Внаслідок цього неможливе формування підвалин об'єднуючої національної ідеї. У змісті освіти спостерігається світоглядний хаос, орієнтація на бездушний інтелектуалізм, під вивіскою псевдонауки ... відбувається вторгнення в школу окультних, магічних знань та вірувань, що вкладаються у свідомість людини. Все це негативно позначається на духовному і фізичному здоров'ї особистості, у дитини втрачається сенс життя, впевненість у власному майбутньому й майбутньому своєї країни» [4]. Провідний закон держави – Конституція України від імені українського народу задекларував духовну основу усіх сфер діяльності держави - «усвідомлення відповідальності перед Богом, власною совістю, попередніми, нинішніми та майбутніми поколіннями» [3]. Проте, як реалію сьогодення можна констатувати глибоке протиріччя між задекларованим у провідних державних документах твердженням про відродження національної системи виховання, загальнолюдських морально-духовних цінностей та реальним їх занепадом, вихолощенням змісту морального виховання і відповідно зниженням рівня моральної вихованості громадян України.

Аналіз вітчизняної і зарубіжної літератури показує, що питання християнських гуманістичних цінностей у світоглядній системі особистості висвітлюються у працях представників філософської науки (Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич), які розглядають релігійне виховання як обов'язкову складову гармонійного розвитку особистості; педагогічної науки (Г. Г. Ващенко, К. Д. Ушинський), у працях яких християнство постає рушійною силою виховного процесу; історії педагогіки (М. Г. Стельмахович, М. Д. Ярмаченко), які виокремлювали релігійний компонент у традиціях українського народного виховання.

Із сучасних дослідників проблеми впливу християнства на духовний, національний та культурний розвиток українців в історичному контексті можна назвати А. М. Колодного, Л. О. Філіпович, С. І. Головащенко, П. Л. Яроцького, які, розкриваючи філософсько-соціологічний аспект взаємодії християнства та педагогіки, вказують на таку важливу роль релігії як виховання гуманної особистості. Крім того дослідженням історії педагогіки з точки зору важливості гуманістичних цінностей у процесі формування нового покоління української нації займаються Т. Д. Тхоржевська, А. В. Вихрущ, М. Б. Євтух.

Мета дослідження полягає у визначенні місця та виховній ролі християнських цінностей в дискурсі світоглядних пріоритетів та трансформативних аспектів української соціокультури.

В науковій панорамі, семантика та параметри поняття «цінність» має свою специфіку. У філософії, цінність належить до сфери розуміння об'єктивної істини й відношення до неї людини. Цінності розглядаються тут як елементи суспільної свідомості й культури. У соціології цінності є суспільними регулятивними механізмами, їх функції щодо особистості розглядаються як нормативні. У соціальній психології цінності пов'язані із соціалізацією індивіда, його адаптацією до групових норм. Аксіології у загальній психології, пов'язані з вивченням вищих мотиваційних структур життєдіяльності людини. Включення ціннісних орієнтацій у структуру особистості дозволяє вловити найбільш загальні соціальні детермінанти мотивації поведінки, джерела якої знаходяться в суспільстві, в якому формувалася індивідуальність людини і в якому відбувається її щоденна життєдіяльність [6, с. 10].

У християнській теології розуміння аксіологій ґрунтується на ідеї блага, що її представив Тома Аквінський, як те, до чого всі речі прагнуть, щоб досягти досконалості. Категорія цінності відображає відмінності у кількості укладеного в явища блага. Вона служить тією властивістю речей, яка може дати уявлення про сутність речей. У християнській аксіології не існує однозначного підходу до визначення структури цінностей. Однозначним є лише визнання пріоритету

релігійних, власне християнських, цінностей над іншими. Так, відомий засновник філософської антропології М. Шелер виділяє чотири групи «ціннісних модальностей»: «цінності приємного і неприємного», «цінності вітального почуття» (іншими словами, цінності життя), духовні цінності і, найважливіша група – цінності святого [5, с. 214].

Ведучи мову про поняття «цінність», можемо виокремити декілька його основних значень. По-перше, цінність розглядається як суспільний ідеал, як сформоване суспільною свідомістю уявлення про атрибути належного в різних сферах громадського життя. У такому розумінні цінності можуть бути загальнолюдськими, «вічними» (істина, краса, справедливість) і конкретно-історичними (патріархат, рівність, демократія) [7].

По-друге, цінність може розглядатися як об'єктивне існування здобутків матеріальної й духовної культури і як прояв людських учинків, що є втіленням суспільних ціннісних ідеалів [8].

По-третє, соціальні цінності, якщо поглянути крізь призму індивідуальної життєдіяльності, входять у психологічну структуру особистості у формі ціннісних орієнтацій і є одним із джерел мотивації поведінки [9].

Цінності продовжують існувати у свідомості людини у формі ціннісних орієнтацій і є важливим фактором соціальної регуляції взаємин людей і поведінки індивідів. Система ціннісних орієнтацій є змістовною складовою загальної спрямованості особистості і, водночас, внутрішньою основою її ставлення до дійсності. Аксиології є ієрархією значимостей для особистості та ознакою небайдужості людини до собі рівних та навколишнього світу. Парадигма вартостей, що є віддзеркаленням конституції потреб людини, охоплює різні явища, аспекти і рівні людської природи, є також детермінантом її поведінки.

Вчений та педагог О. Вишневський за основу класифікації цінностей бере ті цінності «...які забезпечать гармонію поведінки дитини і які впливають з природної структури людського суспільства, що послідовно включає: людину – родину – громаду – націю (батьківщину) – все людство» [10]. Такі цінності і є, на думку науковця, цінностями традиційно-християнського світобачення.

Саме на основі цих цінностей Г. Ващенко розробив свою формулу християнського виховання молоді – «Бог і Україна», що відбиває сутність українського виховного ідеалу: дотримуючись моралі, людина служить Богові, а відстоюючи національні цінності, – своїй Батьківщині [11]. Дані цінності складають зміст християнської концепції виховання, яка спирається на:

- головні людські цінності, що більшою чи меншою мірою визначають всі інші етичні цінності (життя, істина, добро, свобода);
- чесноти (справедливість, сміливість, правдивість, щирість, любов до ближнього, вірність, довіра, скромність, відданість);
- більш часткові моральні цінності (здатність ділитися з іншими своїми духовними надбаннями; любов, спрямована на ідеалізовану цінність іншої особистості).

Отже, християнські цінності – це специфічні вищі, матеріально-духовні, альтруїстичні, абстрактні, стійкі, термальні, предметно-перетворювальні, загальнолюдські, позитивні, первинні, реальні, абсолютні, ідеальні цінності життєвої спрямованості й мотивації життєдіяльності особистості. Це, насамперед, такі етичні цінності як: життя, діяльність, свобода, воля, передбачення. А також цінності доброчинності (справедливість, сміливість, правдивість, щирість, любов до ближнього, вірність, довіра, скромність, відданість) та часткові етичні цінності (здатність дарувати іншим своє духовне надбання, любов, спрямовану на ідеальну цінність іншої особистості і т. ін.).

У світоглядному плані феномен християнських цінностей традиційно співвідноситься з когнітивно-інтелектуальними, чуттєво-емоційними процеса-

ми, самосвідомістю та волею особистості, що відображається в її діяльності та поведінці.

Механізм формування християнських цінностей розглядається як ріст особистості: від формування високодуховних потреб і мотивів у сфері спрямованості, пошуку та засвоєння відповідної значущої інформації – до формування задумів, цілей, планів, програм високодуховної діяльності, поведінки, дій і вчинків та отримання відповідних результатів перетворення особистості (зміна ставлень, самооцінки, досвіду тощо). Результатом такого процесу має стати етико-естетична система сприйняття світу і самих себе, тобто індивідуальна самодостатність – моральна, економічна і культурна водночас. Від самодостатності особи залежить самодостатність громади (спільноти), нації, тобто відчуття власної гідності, своєї власності, своєї відповідальності за сім'ю, за вулицю і місто, за край і за країну.

Сьогодні ми є свідками того, як відбувається структурна перебудова менеджменту країни; вона супроводжується відтоком духовних сил суспільства зі сфер виробництва, науки, освіти, медицини в торгівлю і сервіс, в низькотехнологічне виробництво, в комунікаційно-посередницьку діяльність. При цьому змінюється суспільна свідомість, розпадаються раніше стабільні субкультури, з'являються нові. За такою формулою неважко спрогнозувати, зразки яких ідеалів будуть турбувати український соціум наступні століття. Значною мірою це залежить від нас самих, нашої свідомості, культури та духовної зрілості. Врешті-решт від нас залежить і аксіологічна сторона національної ідентичності та способи їх осягнення. Про це влучно сказав французький поет П'єр Емануель: «Християнство є осягненням Божественної природи в людині та більш глибоким і усвідомленням світу, який осяяний Божественним сяйвом. Якщо у християнській педагогіці, у безперервній традиції християнської освіти й може бути практична мета, то ця мета полягає у цілковитому розкритті нашого ества у Бозі. Тут сконцентрована в міру можливого, творча гра природніх здібностей, тобто свого роду другий процес дозрівання – на цей раз духовного. Ще раз наголосимо – духовного, а не інтелектуального» [12].

Л. С. Виготський вважав, що основним ядром, навколо якого розміщуються усі зміни в мисленні людини, є утворення понять [13]. Це має важливе значення для формування у громадян поняття «національна культура» і належних до нього компонентів, оскільки вони допомагають їм адекватно засвоїти історично сформований досвід народу. До компонентів духовної культури відноситься морально-етична культура, важливою складовою якої є релігія. Релігійність сучасного українського суспільства стає все більш помітним фактором не лише приватного, але і публічного життя. Появу такої тенденції можна пояснити залученням Церкви до суспільного життя і водночас – зростанням її уваги до найгостріших соціально-політичних проблем, що зумовлює започаткування діалогу між церквою і суспільством. З огляду на це, спостерігається певна активність Церкви у відстоюванні прав людини та інтересів суспільства. У суспільному вимірі Церква – захисниця трансцендентної гідності людини. Останнє особливо чітко проглядається у соціальній доктрині УГКЦ.

У ставленні Української Греко-Католицької Церкви до питань світоглядних пріоритетів української нації, визначальним стало те, що одразу після виходу Церкви з підпілля та здобуття Україною незалежності на батьківщину повернулася ієрархія УГКЦ, включно з кардиналом Мирославом Іваном Любачівським, кардиналом Любомиром Гузарем та чисельним духовенством. За десятиліття перебування у діаспорі, в основному в ангlosаксонських країнах, вони перейняли найширше і водночас етично нейтральне розуміння пріоритетів української нації і почали його застосовувати в нових реаліях.

УГКЦ ставить на перше місце християнські ідеали і права людини. Активність Церкви помітно зміщується з суто релігійного поля до соціальної сфери: суспільство сьогодні потребує не лише душпастирського, але й соціального служіння Церкви.

Тому при УГКЦ створено структури (*місії*) для реалізації доброчинних проєктів. Доброчинна діяльність здійснюється переважно в наступних формах: відпочинок та оздоровлення дітей; допомога бідним; заснування та утримання притулків, дитячих будинків, будинків для літніх людей, дитячих садків для дітей-сиріт, соціально-реабілітаційних центрів; доброчинна діяльність у місцях позбавлення волі; надання гуманітарної допомоги тим, хто постраждав від стихійного лиха та біженцям тощо. Значну місію здійснює УГКЦ саме у морально-патріотичному вихованні дітей та юнацтва. Однією з особливих форм служіння Церкви в нових умовах, є студентське та медичне капелянство.

На думку І. С. Цеми [14], на сучасному етапі розвитку українського суспільства перед прогресивними політичними силами країни постає завдання консолідації нації з метою здійснення політичних, економічних та соціальних реформ. Цей процес неможливий без відродження та формування духовності нації, національної свідомості й самосвідомості. Йдеться про завдання стимулювати національне відродження, оновлення в усіх його аспектах, консолідацію української нації, становлення народу України як соціуму, включення держави до загально-цивілізаційного консорціуму. Розв'язання цих питань дасть змогу подолати відчуження людей як представників різних етносів, уникнути міжетнічних сутичок і конфліктів, оскільки національної злагоди можна досягти лише завдяки міцним і конкретним гарантіям національної рівноваги на основі реалізації права громадян на певний культурно-історичний потенціал нації, використання досвіду її добросусідства з іншими народами.

Пастирським посланням 5 липня 1941 року, митрополит Андрей закликав: «Усі, що почуваються Українцями і хочать працювати для добра України, нехай забудуть про які-небудь партійні роздори, нехай працюють в єдності і згоді над відбудовою так дуже знищеного большевиками нашого економічного, просвітнього і культурного життя. Тоді в Бозі надія, що на підвалинах солідарності і усильної праці всіх Українців повстане Соборна Україна не тільки як велике слово і ідея, але як живий, життєздатний, здоровий, могутній, державний організм, побудований жертвою життя одних, а муравельною працею, залізними зусиллями і трудами других» [15].

Як зауважують сучасні дослідники духовної та національної спадщини митрополита, ієрарх був прихильником суспільного вчення Папи Лева XIII. Пастир Церкви не лише пристосовував цю соціальну доктрину до важких українських умов, але й практично її розвинув на горизонті всієї Католицької Церкви й католицького богослов'я. Шептицький вважав, що у суспільному житті важливим є збереження рівноваги між правами й свободами громадян та повноваженнями органів влади. А це, на думку митрополита, зможе забезпечити тільки сповідання й збереження та плекання християнських цінностей.

Висновок. Об'єктивно оцінюючи християнство як одну з аврамічних релігій, потрібно визначити, що протягом історії людства вона виконувала роль історичного зв'язківця, передаючи за допомогою звичаїв, моральних настанов життєвий досвід людей, рівень духовної культури, виступаючи синтезом культурних традицій. Християнські цінності при цьому мали євангельський імператив завадки. Саме на ґрунтах християнської аксіологічної парадигми, як певного світогляду, український народ як частина світового християнства та найяскравіший світильник Христової віри та благочестя Сходу, створював свої власні звичаї й обряди, спосіб життя, плекав національну культуру і релігійну духовність, що надавали народові оригінальності й відрізняло від інших етносів і материкових культур.

За таких обставин, традиційні цінності християнства, основним носієм яких в Україні є Церква, можуть слугувати світоглядним орієнтиром українського суспільства і на майбуття. Відповідно, на Церкву лягає обов'язок адаптувати свою діяльність до сучасних реалій життя. Життєву здатність Церкви перевірили епохи великих єресей та як реакція, вражаючи навіть за нашими мірками Вселенські Собори. Століття страшних гонінь і на противагу жертвового свідчення Христа та віри

в Нього. Потрясаючі світ революцій та втихомирюючий стихії тихий голос Церкви. Епоха викликів індустріалізації та змагань поміж *«fideo et ratio»*. Все це завдяки – *«Ecclesia semper reformanda»*.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Яременко В. Свої діти розпинають. [Електронний ресурс] / В. Яременко – Режим доступу: <http://vkurse.ua/ua/uaanalytik/deti.html> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
2. Народжується нове людство. Проповідь Папи на Візантійській Літургії у Києві // Світло. – 2001. – №7–8. – С. 250–251.
3. Дзюба І. Гуманітарний розвиток України або Як нам набути духовну ідентичність. [Електронний ресурс] / І. Дзюба – Режим доступу: <http://image.ua/87>. (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
4. Дроздовський О. М. Християнські цінності в освіті і вихованні. / О. М. Дроздовський – Біла Церква, 2004. – 40 с.
5. Конституція України: станом на 22 лют. 2016 р.: офіц. текст. – Київ: Правова єдність : Алерта, 2016. – 78 с.
6. Пирог Г. В. Ціннісна природа релігії (аксіологічний аналіз християнства) : автореф. дис... канд. філос. наук : спец. 09.00.11. / Г. В. Пирог; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. — К. : [б. в.], 2005. – 18 с.
7. Гуманітарний вісник Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди : наук.-теор. збірник : Спец. вип.: Ціннісні засади християнства в духовно-моральному становленні молоді / Переяслав-Хмельниц. держ. пед. ун-т ім. Григорія Сковороди ; редкол.: Євтух М. Б. [та ін.] ; голов. ред. В. П. Коцур. – Переяслав-Хмельницький, 2005. – 145 с.
8. Касьян В. І. Філософія : навч. посібник / В. І. Касьян. – К.: Знання, 2006. – 344 с.
9. Малахов В. Благо / В. Малахов // Філософський енциклопедичний словник / [редкол.: В. І. Шинкарук (голова) та ін.] ; НАНУ України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди]. – К., 2002. – С. 58.
10. Вишневецький О. Українська педагогіка на перехресті двох світоглядів/ О. Вишневецький // Педагогічна думка. – 2007. – № 4. – С. 3.
11. Ващенко Г. Г. Виховний ідеал : підручник для педагогів, виховників, молоді і батьків. Т.1 / Г. Г. Ващенко. – Вид. 3-тє. – Полтава: Ред. газ. «Полтав. вісник», 1994. – 191 с.
12. La culture et l'intelligence chretienne. Dans Le Memorial du Centenaire // Nouvelles de l'Institut catholique de Paris. – 1976, Січень. – С. 106–107.
13. Выготский Л. С. Мышление и речь [Текст] : психологические исследования / Л. С. Выготский ; ред. Г. Н. Шелогурова. - М. : Лабиринт, 1996. – 416 с.
14. Цема І. С. Глобалізаційні цінності у світоглядних уявленнях українського народу. [Електронний ресурс]. / І. С. Цема – Режим доступу: <http://ecosoc.kharkov.ua/publ/6-1-0-1> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
15. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і Матеріали 1899–1944. – Т. III : Церква і душпастирство. Пастирські Листи і Послання 1901–1914. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2000. – 448 с.

REFERENCES:

1. Yaremenko V. Svoi dity rozpynaiut [His children crucified] [Electronic resource]. – Access mode: <http://vkurse.ua/ua/uaanalytik/deti.html>
2. Narodzhuietsia nove liudstvo. Propovid Papy na Vizantiiskii Liturhii u Kyievi [Thus was born the new humanity. Pope's Homily at the Byzantine liturgy in Kiev] // Svitlo. 2001. #7–8. – S. 250–251.
3. Dziuba I. Humanitarnyi rozvytok Ukrainy abo Yak nam nabuty dukhovnu identychnist [The humanitarian development of Ukraine or how we gain spiritual identity] [Electronic resource]. – Access mode: <http://image.ua/87>.
4. Drozdovskiy O. M. Khrystyianski tsinnosti v osviti i vykhovanni. [Christian values in education and upbringing] – Bila Tserkva, 2004. – 40 s.
5. Konstytutsiia Ukrainy: stanom na 22 liut. 2016 r.: ofits. tekst [Constitution of Ukraine as of February 22. .: 2016 official. text]. – Kyiv: Pravova yednist : Alerta, 2016. – 78 s.
6. Pyroh H. V. Tsinnisna pryroda relihii (aksiolohichniy analiz khrystyianstva) [Nature of values religion (Christianity axiological analysis)]: avtoref. dys.; In-t filosofii im. H. S. Skovorody NAN Ukrainy. — K. : [b. v.], 2005. – 18 s.

7. Humanitarnyi visnyk Pereiaslav-Khmelnytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Hryhoriia Skovorody : nauk.-teor. zbirnyk : Spets. vyp.: Tsinnisni zasady khrystianstva v dukhovno-moralnomu stanovlenni molodi [Humanitarian Bulletin Pereiaslav-Khmelnytsky State Pedagogical University, nauk.-Theor. Collection: Spec. Vol. : Value Principles of Christianity in spiritual and moral formation of young people] / Pereiaslav-Khmelnyts. derzh. ped. un-t im. Hryhoriia Skovorody ; redkol.: Yevtukh M. B. [ta in.] ; holov. red. V. P. Kotsur. – Pereiaslav-Khmelnytskyi, 2005. – 145 s.
8. Kasian V. I. Filosofiia : navch. posibnyk [Philosophy: teach. manual]. – K.: Znannia, 2006. – 344 s.
9. Malakhov V. Blaho [Benefit] // Filosofskii entsyklopedychnyi slovnyk / [redkol.: V. I. Shynkaruk (holova) ta in.]; NANU Ukrainy, In-t filosofii im. H. S. Skovorody]. – K., 2002. – s. 58.
10. Vyshnevskiy O. Ukrainka pedahohika na perekhresti dvokh svitohliadiv [Ukrainian pedagogy at the crossroads of two worldviews] // Pedahohichna dumka. – 2007. – # 4. – s. 3.
11. Vashchenko H. H. Vykhoyni ideal : pidruchnyk dlia pedahohiv, vykhovnykiv, molodi i batkiv. T.1 [Educational ideal: a textbook for teachers, educators, youth and parents. Vol.1]. – Vyd. 3-tie. – Poltava: Red. haz. «Poltav. visnyk», 1994. – 191 s.
12. La culture et l'intelligence chretienne. Dans Le Memorial du Centenaire // Nouvelles de l'Institut catholique de Paris. – 1976, Sichen. – s. 106–107.
13. Vygotskiy L. S. Myshlenie i rech': psikhologicheskie issledovaniya [Thinking and Speech: Psychological Studies]; red. G. N. Shelogurova. – M. : Labirint, 1996. – 416 s..
14. Tsema I. S. Hlobalizatsiini tsinnosti u svitohliadnykh uiavlenniakh ukrainskoho narodu. [Globalization values in the philosophical ideas of the Ukrainian people] [Electronic resource]. – Access mode: <http://ecosoc.kharkov.ua/publ/6-1-0-13>
15. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi: Zhyttia i diialnist. Dokumenty i Materialy 1899–1944. – T. III : Tserkva i dushpastyrstvo. Pastyrski Lysty i Poslannia 1901–1914 [Metropolitan Andriy: The life and work. Documents and Materials 1899–1944. – T. III: The Church and pastoral care. Pastoral Letters and the Letter 1901–1914]. – Ivano-Frankivsk : Nova Zoria, 2000. – 448 s.

Цихуляк И. М., аспирант кафедры культурологии религиоведения и теологии, Черновицкий национальный университет имени Юрия Федьковича (Черновцы, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Социально-воспитательная герменевтика христианской аксиологии в условиях трансформации украинской социальной культуры.

Аннотация. *Предпринято попытки осмыслить воспитательную и коммуникационную роль христианской аксиологии в дискурсе мировоззренческих приоритетов украинской нации. Рассматриваются функции христианской герменевтики в контексте социокультурных трансформаций украинского общества. Ссылаясь на пастырские послания и труды отцов Церкви, представлены церковные благотворительные и просветительские практики, задействованы на оксиологизацию морально-нравственного потенциала нации.*

Ключевые слова: *общество, аксиология, Церковь, доктрина, личность.*

Tsykhulyak I., postgraduate student of the Department of Cultural and Religious theology, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Socioeducational hermeneutics of Christian axiology in terms of Ukrainian sociocultural transformation.

Abstract. *Young Ukrainian democracy still suffers from insufficiency that can be cured by the social and spiritual clinic. Accommodative diagnostics confirms that nowadays Ukraine needs much more than just the solution to its economic, industrial, financial and reform issues. The establishment of Ukraine on its way to European integration has to understand that the core of European democracy is not about gold mines, but about axiology of anthropological imperative.*

By means of retrospective analysis, the author attempts at understanding the phenomenon of Christian axiology in the context of social and cultural transformations of Ukrainian society, reveals the semantics and value of educational function of Christian worldview. Religion in general and Christian heritage in particular has been subjected to total revision in recent decades.

In terms of new social, political and cultural changes, as well as the revival of Christian democratic Ukraine, the doctrine of the Christian tradition appears under the prism of national spiritual treasure.

Religiosity of modern Ukrainian society is becoming a more prominent factor not only in private but also in public life. Therefore, the author concentrates on the social, moral and educational aspects of religion with the strong focus on the ideals of Christianity and human rights.

Analyzing the negative aspects of the actual society, the author defines the axiom of religious communicé as the renaissance of national culture and its components of moral and ethical narrative. The author dwells upon the words of Pope Saint John Paul II addressed to the Ukrainian nation during his visit to Ukraine.

Social activity of the Ukrainian churches nowadays shifts its focus to the societal sphere. The doctrines of churches include the issue of education of the youth and society. With the help of chaplain services churches accomplish a spiritual, prayer and educational process in medical, military, penitentiary, political and administrative state institutions. Being engaged in the educational environment, the Church is also a member of the educational market that demonstrates the Church's role and the importance of Christian axiology.

The author deliberately avoids emphasis on theological, Christological and soteriological concepts of Christianity, emphasizing the resonance of the society. As a conclusion, objectively assessing the national, creative, consolidating, educational, ethical, moral and psychoemotional role of Christian social doctrine, it should be noted that throughout the human history the Church has served as a historical connector, passing life experience and level of spiritual culture by means of traditions and morals, being the synthesis of cultural traditions.

Keywords: society, axiology, Church doctrine personality.

УДК 1.091

Чжань Синь,

аспирант Национального педагогического
университета имени М. П. Драгоманова
(Киев, Украина), E-mail: uvarkinaev@ukr.net

ОРЕСТ НОВИЦКИЙ: ФИЛОСОФ И ПЕДАГОГ

Аннотация. Исследованы теоретические вопросы формирования и становления личности Ореста Марковича Новицкого как философа и педагога. Установлено, что современная философская мысль в условиях развития и глобальных преобразований в обществе требует изучения и актуализации опыта прошлого. Анализ Философского и педагогического наследия Ореста Новицкого показал, что его работы занимают особое место в истории становления украинской философии и являются весомым фактором развития философской науки в целом. Философские взгляды О. Новицкого в отношении религии представляют особый интерес в условиях современного общества. Педагогическая деятельность О. Новицкого была направлена на формирование мировоззрения и духовно-нравственное воспитание личности.

Ключевые слова: Орест Новицкий, философ, педагог, университет Св.Владимира, киевская философская школа.

Постановка проблемы. В условиях современных преобразований в обществе среди современных философов продолжают попытки решения мировоззренческих проблем человечества, а изучения философского наследия прошлого является важным фактором развития всей философской науки в целом.

Для развития современной отечественной философской мысли огромное значение имеет наследие Киевской философской школы, одним из ярких представителей которой был Орест Маркович Новицкий.

Философский факультет Киевского университета (Университета Св. Владимира) был основан в 1834 году фактически как первый и единственный факультет университета. Профессорско-преподавательский штат Университета Св. Владимира был укомплектован в основном из профессоров-поляков, а также там работали русскоязычные профессора, среди которых профессор русской словесности М. Максимович, профессор энциклопедии права К. Неволин, профессор всеобщей истории В. Этих и профессор философии В. Новицкий. При чем М. Максимович

занимал должность ректора, В. Этих – проректора, а Орест Новицкий возглавил кафедру философии, и именно с именами М. Максимовича и О. Новицкого связано становление профессиональной философии в Университете Св. Владимира [1, с. 244].

Таким образом, Орест Новицкий с 1834 года – экстраординарный, а с 1837 года – ординарный профессор философии Университета Св. Володимира, т.е. он был первым профессором философии Киевского университету. На протяжении 16 лет он преподавал историю философии, логику, психологию, моральную философию вместе с естественным правом, педагогику, одновременно он избирался на должность декана историко-филологического отделения философского факультета (1838–39 гг., 1840–41 гг., 1846–1850 гг.). [2, с. 12].

Анализ исследований и публикаций. Практически все исследователи биографии и научных трудов Ореста Новицкого отмечают его огромные научно-педагогические достижения в области психологии. Орест Новицкий стал автором первого отечественного университетского учебника по психологии «Руководство по опытной психологии» (1840), который пользовался большой популярностью среди студенческой аудитории достаточно длительное время, свидетельством чего было неоднократное его переиздание. Именно Орест Новицкий был первым из отечественных профессоров университетского уровня, который разработал систему преподавания курса психологии для высшей школы европейского образца и реализовал ее в практической преподавательской деятельности. В воспоминаниях об Оресте Новицком выпускники Киевского университета отмечают то, что «лекции, наиболее приближались к идеалу университетского преподавания и вызывали у нас живой интерес» и «лекции Ореста Марковича по психологии, логике и древней философии принесли несомненную пользу нашему умственному развитию» [3, с. 241].

За словами М. Ф. Владимирского-Буданова, лекции О. М. Новицкого «... могли быть понятными для ученика IV класса гимназии. Прослушав у него курс психологии и логики в первые два года университетского курса, мы незаметным образом почувствовали себя способными понимать философские произведения и рассуждать об абстрактных предметах с логической последовательностью ... Многое нам появилось в другом свете и в науке, и в жизни» [4, с. 117].

В воспоминаниях В. Шульгина, еще одного студента Ореста Новицкого, который в последствии стал автором первой истории Университета Св. Владимира отмечается, что профессор Новицкий «... читал от трех до шести часов в неделю ... Логiku сначала по системе Круга, потом придерживаясь Боцмана и Тросклера.... Моральную философию ... профессор преподавал, руководствуясь собственным планом ...» [5, с. 114].

Лекции профессора О. М. Новицкого НЕ столько производили впечатление особой глубиной содержания, сколько искусством изложения. Орест Новицкий владел в этом отношении редким даром. Всем студентам, его слушателям запомнилась и странная простота, ясность и последовательность, с которыми он передавал наиболее абстрактные по своей сути науки [5, с. 115].

Цель статьи. Однако, гораздо больший интерес в наследии профессора О. М. Новицкого представляет исследование его философских взглядов и трудов, которые однозначно являются огромною ценностью для современной философской мысли.

Бесспорно, что на формирование философских взглядов Ореста Новицкого повлияла его семья и образование. Новицкий Орест Маркович (1806–1884) родился 25 января 1806 г. в семье священника в селе Пилипы недалеко от Бердичева. Закончивши обучение сначала в духовном училище, а потом в семинарии в конце 1827 г. Орест Новицкий был направлен на учебу в Киевскую духовную академию, где слушал лекции по философии на латинском языке, которые читал студентам

доктор богословья, протоирей И. Скворцов, а лекции по Богословью – ректор Академии архимандрит Смарагд (Крижановский).

Еще в период учебы в семинарии учений начинает работать над своими первыми научными статьями: «О первоначальном переводе Св. Писания на славянский язык», «Очерк индийской философии», «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований». Во время учебы в Академии Орест Новицкий написал магистерскую диссертацию «О духоборцах», которая была напечатана в 1832 г. в «Опытах студентов Киевской духовной академии V курса». Эта тема в то время была очень актуальной, т.к. это направление старого русского сектантства стремительно распространялось и набирало черты европейского протестантизма. Работа Ореста Новицкого «О духоборцах» стала первым серьезным исследованием верований, быта и обычаев духоборцев. По заказу немецкого ученого Гакстаузена, который путешествовал по России в 40-х гг. XIX в., работа «О духоборцах» Ореста Новицкого была переведена на немецкий язык.

В 1931 году молодой Орест Новицкий получил степень магистра богословья и словесных наук и был назначен в Полтавскую семинарию профессором философии, а вскоре был переведен в Киевскую духовную академию. Как отмечают историки, это произошло после того как талантливый философ и преподаватель польского языка Орест Новицкий был замечен попечителем Киевского учебного округа Е. фон – Брадке во время публичных экзаменов в Академии, где ему очень понравились ответы студентов по философии. Поэтому после открытия университета Св.Владимира, он порекомендовал Ореста Новицкого на должность адъюнкта-профессора философии в университет. Благодаря поддержке ректора Академии архимандрита Иннокентия Оресту Новицкому было досрочно присвоено звание экстраординарного профессора и он переходит на работу в университет Св.Владимира. За весь период своей профессорской работы (1834–1850) в университете Св. Владимира Орест Новицкий преподавал там психологию, логику, моральную философию с естественным правом, а также историю философии. Кроме общих факультетских лекций, он дополнительно занимался с студентами, которые учились за казенный счет; знакомил их с основами педагогики и логики.

Особое место в становлении философских взглядов Ореста Новицкого занимают научные разработки ученых периода второй половины XIX- начала XX века. Представители Київської духовно-академічної філософії того періоду акцентировали свои научные интересы на актуальных проблемах та достижениях естественных наук та духовной жизни общества. Большинство исследователей Киевской духовно-академической философии склоняются к мнению о доминирующей в работах киевских философов ориентации на немецкую классическую философию. Однако, известная исследователь киевской философской школы, профессор Н. Мозговая утверждает о присутствии польского, украинского и российского контекста в философском наследии киевской школы [2, с. 10].

После открытия в 1834 году философского факультета в Университете Св. Владимира и фактически до 1938 года курс философии читал только профессор Орест Новицкий, которому приходилось очень трудно, т.к. существующая в то время власть очень боялась философов и поэтому все программы курсов по философии подвергались суровой цензуре, утверждались на факультетских собраниях только ректором университета. Сам профессор Новицкий объяснял коллегам причину такой ситуации, как простое незнание сути философии, ее предмета и задания. Как философ высокого профессионального уровня Орест Новицкий в условиях негативного отношения к философии в Российской империи не только выступил в ее защиту, но и, учитывая новейшие достижения мировой философской мысли того времени, в частности, немецкой, сделал попытку по-новому подойти к осмыслению предмета, задач и назначение философии, выявление основных механизмов

и тенденций ее развития.

На своих лекциях философ предлагал рассматривать философию в двух аспектах, во-первых, рассматривать ее в ней самой, а во-вторых, проследить за ней в дальнейшем ее использовании относительно практических выгод и целей жизни. Именно в этих двух аспектах, по мнению О. Новицкого, философия испытывает наибольшие нарекания и осуждения.

Если обратиться к истории философии, то мы не найдем двух мыслителей, которые независимо друг от друга согласились между собой в общем определении понятия философии. От мысли о том, что философия на протяжении тысячелетий не смогла до сих пор установить понятие о своем содержании, у многих оппонентов возникало сомнение: есть ли смысл философии достойным содержанием науки. Согласно взглядам О. Новицкого, было бы нецелесообразно остановиться на таком поспешном выводе, исходя только из неточности определений сущности философии, т.к. если понятие зависит от предмета, то предмет не зависит от понятия. Философия же, как замечает О. Новицкий, расширяя свою сферу в бесконечность, созерцает все сущее будто охвачен одной неохваченной панорамой: и человека, и человечество, и дух, и вещество, жизнь и смерть, конечное и неоконченное, потому что обо всем этом можно философствовать. Все это должно быть проникнуто философией. И все же при всей безграничности вещей, охваченных ею, она умеет определить и установить свое содержание, как неоспоримую собственность, обращаясь к особому источнику в познании своих предметов.

Истинный смысл и значение философии для общества Орест Новицкий предлагал рассматривать во всех возможных направлениях. Однако, рождается она в глубине человеческого духа и исключает из своей сферы все, что может быть подчинено общим законам и формам бытия.

Философия, с точки зрения Ореста Новицкого, которая черпает знания общих законов и форм бытия нашего разума с его идей, не отрицает участия и низших сил души в познании. Память предлагает ей сокровища мудрости, удерживаемых в себе, чувства предлагают бесконечную разнообразие явлений природы и нашего собственного внутреннего мира, рассудок создает для философии новый мир мыслей, который сводит все разнообразие явлений в двух основных начал: вещества и духа. Но все это только для того, чтобы ум «озарил этот двусторонний мир с его разнообразием своим высшим миром идей и внес в него жизнь, единство и гармонию»[6, с. 7].

На упреки о вреде философии для религии и государства Орест Новицкий отметил, что виноваты в этом религия и государство, а также условия, в которых функционирует философия. Относительно полезности, то, с философской точки зрения, она имеет смысл только тогда, когда направлена на достижение высших духовных ценностей, потому что человек живет не только для того, чтобы работать, а работать, чтобы жить и жить по-настоящему, осуществлять истинные цели. Когда же теряется истинная цель жизни, когда польза возникает выше над все и признается критерием для оценки и суждения о все другие вещи, тогда погибает все высокое и благородное в жизни народа, вся энергия его духа. Там, где все измеряется только полезностью, нет и не может быть героических подвигов бескорыстия, самопожертвования и вообще истинно великих характеров. Такое стремление к пользе становится вредным, пагубным для философии. Поэтому надо уметь подняться выше голой пользы, дойти до идеи правды, исповедовать ее, осознавать предметы своего видения. А это ведет к формированию философии, философского мышления, которое всегда должно быть свободным. Философское мышление живет как убеждение в истине, самостоятельная сила духа человека в борьбе с чувствами и привычками должен предстать для защиты самостоятельного убеждения и свободной действия. Исходя из такого понимания сути философии, ее задач, Орест Новицкий ставил вопрос о соотношении веры и знания, религии

и философии и пришел к выводу о связи философии с религией и о различиях между ними. Связь он усматривал в общности их объектов видение (мир, Бог), отличие – в способе восприятия мира, формах знания и уровне их достоверности. При этом философию Новицкий ставил ниже от религии, мотивируя тем, что философия предстает как знания для немногих, а религия благодаря наличию в ней высших истин является доступной для всех. Правда, вопрос о связи философии с религией, веры со знанием он рассматривал в духе свободно философском, а не богословском [1, с. 50].

На протяжении всей жизни предметом особого внимания в философских взглядах Ореста Новицкого, как представителя Киевской школы философского теизма, является проблема соотношения философии и религии. Согласно взглядам философа, содержание философии и религии одно и то же, различаются они лишь способом усвоения этого содержания. Религия живет в убеждениях сердца, а философия – в понятиях разума. Философия мыслит о Безусловном, но только мыслит, а не ведет к единению с этим Безусловным. И хотя Орест Новицкий религию ставит выше философии, но все же высказывается за независимое развитие философии от религии.

Работая над созданием категориального аппарата философии, О. Новицкий сделал значительный вклад в разработку теоретических оснований и принципов историко-философской науки и понимание историко-философского процесса. После ухода из университета Св. Владимира Орест Новицкий не оставил научную работу и в 1860–1861 гг. напечатал 4-томную работу «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», в которой были изложены его философские взгляды. Анализируя эту работу, Д. Чижевский написал, что это был «ответ Новицкого на запрет философии. Без всякой личной выгоды он проделал колоссальную исследовательскую работу. Книга Новицкого написана самостоятельно и в определенных частях не утратила интереса донныне, что для работы исторического характера является чрезвычайной рекомендацией» [7, с. 103].

После смерти Орест Новицкого в 1884 году интерес к философским взглядам философа, його периодизации историко-философского процесса, где рассмотрены основные периоды философии, которая имеет свою специфику и отличается от классической гегелевской периодизации.

В своем очерке по истории русской философии как приложения к русскому переводу «Истории новой философии» Ибервег-Хайнц Я. Колубовский отводит должное место как личности Новицкого так и его философским взглядам. В 1914 вышла книга профессора Флоренского «Столп и утверждение истины», в которой автор отзывается о Новицком с уважением и ставит его рядом с такими мыслителями как И. Борисов, С. Гогоцкий, Сковорода, П. Юркевич.

В 1915 в Департе была напечатана «Русская библиография по истории древней философии» А. Яценко, в которой автор не только подробно пересказывает содержание четырех частей главного труда Новицкого, но и считает его обширным, наиболее полным, содержательным и оригинальным курсом общей истории древней философии, который интересно и блестяще написан.

Выводы и предложения. Философское и педагогическое наследие О. Новицкого, как представителя Киевской философской школы, безусловно является огромным вкладом в становление украинской историко-философской науки. Научные работы Ореста Новицкого давно уже стали библиографическими раритетами и требуют своего переиздания для того, чтобы усилить значение украинской философии как науки и дать возможность современникам изучить основные работы мыслителя. Философские взгляды Ореста Новицкого в отношении религии представляют особый интерес в условиях современного общества и тех противоречий, которые возникают на почве религиозных отношений между людьми. Утвержде-

ние философа о том, что религия живет в убеждениях сердца, а философия – в понятиях разума, имеет огромное значение для современности, а его педагогическое наследие может быть полезным для повышения качества преподавания в высшей школе.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. История украинской философии: учебное пособие / М. Ю. Русин, И. И. Огородник. – К. : ВПЦ «Киевский университет», 2008. – 591 с.
2. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819–1920. Філософський спадок / Н. Г. Мозгова – К.: Книга, 2004.– 318 с.
3. Чалий М. Из спогадів про університет та викладачів (30–40 рр. XIX ст.) / М. Чалий // З іменем Св. Володимира. Київський університет у документах, матеріалах та спогадах сучасників: В 2-х кн. – К., 1994. – С. 241.
4. Владимирский–Буданов М. Ф. История императорского Университета Св. Владимира / М. Ф. Владимирский–Буданов. – К., 1884. – 118 с.
5. Шульгин В. История Университета Св. Владимира / В. Шульгин. – СПб., 1860. – С. 114–115.
6. Новицкий О. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности / О. Новицкий. – К.: в Университетской типографии, 1838. – 50 с.
7. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К., 1992. – 230 с.

REFERENCES:

1. Istoriya ukrainskoy filosofii: uchebnoe posobie [The history of Ukrainian philosophy textbook]. – K. : VPTs «Kievskiy universitet», 2008. – 591 s.
2. Mozghova N. H. Kyivska dukhovna akademiia, 1819–1920. Filosofskiy spadok [Kiev Theological Academy, 1819–1920. The philosophical legacy] – K.: Knyha, 2004.– 318 s.
3. Chalyi M. Iz spohadiv pro universytet ta vykladachiv (30–40 rr. KhIKh st.) [With memories of university and teachers (30–40 years. XIX century.)] // Z imenem Sv. Volodymyra. Kyivskiy universytet u dokumentakh, materialakh ta spohadakh suchasnykiv: V 2-kh kn. – K., 1994. – S. 241.
4. Vladimirskiy–Budanov M. F. Istoriya imperatorskogo Universiteta Sv. Vladimira [History of the Imperial University of St. Vladimir]. – K., 1884. – 118 s.
5. Shul'gin V. Istoriya Universiteta Sv. Vladimira [History at the University of St. Vladimir]. – SPb., 1860. – S. 114–115.
6. Novitskiy O. Ob uprekakh, delaemykh filosofii v teoreticheskom i prakticheskom otnoshenii, ikh sile i vazhnosti [On reproaches, to do philosophy in the theoretical and practical point of view, their power and importance]. – K.: v Universitetskoy tipografii, 1838. – 50 s.
7. Chyzhevskiy D. Narysy z istorii filosofii na Ukraini [Essays on the History of Philosophy in Ukraine]. – K., 1992. – 230 s.

Чжань Сінь, аспірант Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (Київ, Україна), E-mail: uvarkinaev@ukr.net

Орест Новицький: філософ і педагог.

Анотація. Досліджено теоретичні питання формування та становлення особистості Ореста Марковича Новицького як філософа і педагога. Встановлено, що сучасна філософська думка в умовах розвитку і глобальних перетворень в суспільстві вимагає вивчення і актуалізації досвіду минулого. Аналіз філософської і педагогічної спадщини Ореста Новицького показав, що його роботи займають особливе місце в історії становлення української філософії і є вагомим чинником розвитку філософської науки в цілому. Філософські погляди О. Новицького щодо релігії представляють особливий інтерес в умовах сучасного суспільства. Педагогічна діяльність О. Новицького була спрямована на формування світогляду і духовно-моральне виховання особистості.

Ключові слова: Орест Новицький, філософ, педагог, університет Св. Володимира, київська філософська школа

Zhang Xin, postgraduate student of National Pedagogical Dragomanov University (Kyiv, Ukraine), E-mail: uvarkinaev@ukr.net

Orest Novitsky: philosopher and educator.

Abstract. *The theoretical questions of the formation and development of the personality Orest Novitsky as a philosopher, teacher, first Professor of Philosophy of the University of St. Vladimir. It has been established that the modern philosophical thought in terms of development and global changes in society requires study and actualization of past experience. The study of the philosophical views and scientific works Orest Novitsky is of interest to the study of psychology, logic, history of philosophy. An analysis of the philosophical and pedagogical heritage Orest Novitsky showed that his robots have a special place in the history of the formation of Ukrainian philosophy and pedagogy, the formation of the Kiev school of philosophy at the University of St. Vladimir, and are an important factor in the development of philosophical and pedagogical science in general. The study of philosophy Heritage revealed that in the formation of philosophical views Orest Novitsky important are research and development scientists of the second half of the nineteenth and early twentieth century, which belonged to the German philosophers of the time, and the scientists of the Kiev school of philosophy. Of particular interest in today's society are robots Orest Novitsky, as a representative of the Kiev school of philosophical theism, problems relation of philosophy and religion, where the philosopher puts religion above philosophy, but in favor of the independent development of the philosophy of religion. It was found that, according to the philosopher's views, the content of philosophy and religion the same, they differ only in the way of mastering this content. Analysis of educational activities Orest Novitsky showed his desire as a teacher to the organization of free and partnership principle in the learning process, the content of which was aimed at the formation of ideology and moral education of the person.*

Keywords: *Orest Novitsky, philosopher, educator, University of St. Vladimir, the Kiev school of thought.*

УДК 27-23:2-135-055.2

Чувашова Д. Д.,
аспірант,

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка
(Україна, Київ), E-mail: ldbrand@yandex.ua

ЖІНОЧІ ОБРАЗИ В НОВОЗАВІТНІЙ ТРАДИЦІЇ

Анотація. У статті аналізуються різні підходи до інтерпретації жіночих образів в новозавітній традиції, розглядаються еволюційні рецепції новозавітних жіночих образів в у філософії, релігії, культурі в цілому. Досліджено основні моделі жіночі образи новозавітного матеріалу з урахуванням онтологічних, поведінкових та аксіологічних особливостей.

Ключові слова: євангельський образ, трансформація, традиційні структури.

Постановка проблеми. Зростання інтересу до образу жінки пов'язано з розвитком релігійного світогляду. Релігія та любов до рідної землі стали цінності в житті людей. Вони є тими чинниками суспільного життя, що за своєю природою мають об'єднувати, гуртувати людей [7]. Формування глобальної, постіндустріальної, техногенної, інформаційної цивілізації, яка нівелює значущість жінки як продовжувачки роду, викликає соціокультурні трансформації і, як наслідок, - зміну образів чоловіка і жінки в релігії та культурі, їх взаємини в сім'ї і суспільстві.

Проблемам природи міфу та характеристик міфологічної форми свідомості присвячено роботи Дж. Віко, Ф. Шеллінга, Д. Фрезера, Ф. Ніцше, О. Лосєва, З. Фрейда, К.-Г. Юнга та ін. Дослідження релігійних поглядів на динаміку трансформації жіночих образів простежуємо у працях вчених як Д. Пласков, Ж. Гранд, К. Кріст, М. Гімбутас, М. Делі, та інших дослідників.

Досвід дослідників української культури А. Нямцу, Олексія та Олександра Веселовських, М. Ю. Брайчевського, І. М. Дзюби, Б. Грінченко, А. Касьянов, І. Бетко, Г. Новікова, М. С. Грушевського, М. І. Костомарова, І. П. Лисяка-Рудницького, Б. О. Рибаківа, І. І. Огієнко, І. Мірчука, М. Ф. Сумцова, М. В. Попова допомагають проаналізувати інтерпретацію жіночих образів в Новому Заповіті.

І праці А. К. Бичко, Б. І Бичко, І. В. Бичко, В. С. Горський, С. Б. Кримський, В. С. Лісовий, В. Д. Литвинов, В. М. Нічик, І. В. Огородник, М. Ю. Русин збагатив українську філософію значущими методологічними положеннями в цій царині. В українському релігієзнавстві аналізують трансформацію світогляду у добу Середньовіччя, Античності П. Гайденко, О. Білокобильський, Г. Волинка, В. Додоннова, М. Кіссель, Д. Дубровський, А. Івін, І. Касавін, В. Катарасов, С. Кримський, В. Кузнецов, Є. Леонтєва, Л. Маркова, С. Неретина, Л. Озадовська, Т. Ойзерман, А. Павленко, А. Панарін, І. Пасько, М. Попович, В. Порус, Г. Смирнов, В. Стюпін, К. Узбек, О. Хома, Ю. Шичалин та ін.

Дослідженням феномену жінки в релігії та суспільстві присвячені праці Л. Погорілої, В. В. Зеньківського, О. Кісь, А. Колодного, П. Ніколаюк, Н. Чухим, В. Мухтерем, З. Абдураїмова, А. Черній, Л. Буряк, Н. Недзельської, Л. О. Филипович, П. Л. Яроцького, Є. А. Харькощенко, Л. Г. Конотоп та інших.

Жіночі образи в Новозавітній традиції, їх проблематика, багатоплановість, трансформація все частіше стає підґрунтям виникнення нових досліджень культурологів, філософів та літературознавців.

Євангельські жіночі образи одні з найвеличніші та найтрагічніші образи які створювалися людством. Загальнокультурна значимість та цінність євангельських образів передбачає не тільки наукове скільки емоційне сприйняття, розуміння та осмислення. «Функціональна активність традиційного сюжету (образу, мотиву) в літературному творі визначається і «здійснюється» системною сукупністю інтегральних ознак: широтою інтерпретаційного діапазону, різноманітністю форм і способів трансформації, потенційною багатозначністю семантики традиційної структури і т. д.» стверджував А. Є. Нямцу [8, 12–13].

У сучасному суспільстві проблема жіночності має не тільки соціально-політичні, а й філософські обґрунтування. Жінка традиційно розумілася як «особлива» істота по відношенню до чоловіка – «норми» і «міри» людського (Сімона де Бовуар). У ХХІ столітті проблема ідентифікації людини не тільки за належністю до національної, етнічної, статевої, але і гендерної ознаками виявляється особливо загостреною. У соціальному світі суть номінацій мужність – жіночність досить розмита. Все частіше насаджуються і множаться образи «жіночних чоловіків» і «мужоподібних» жінок, широко тиражовані масовою культурою. Жіночність в певному сенсі стає таким собі експонатом, порожньою формою, маніфестує (сексуальну) красу, привабливість, бажання володіння. Надзвичайно важливо зрозуміти і оцінити дану проблематику з точки зору філософської та культурної традиції. У сучасних дослідженнях питання про суть жіночого і жіночності, як правило, пов'язують з вченням європейських феміністів, проте не менш актуальним є аналіз російської філософської традиції.

Срібний вік вважається «часом» народження проблематики жіночності в світі, саме в цей час вперше проаналізовано розуміння природи жіночності, переосмисленні поняття «жіночій», сімейний, «статевий», роль жінки в суспільстві та інші питання. Філософське осмислення образу жінки, її ідеалізація, в культурі Срібного віка допомагає краще зрозуміти сучасні відношення між чоловіком та жінкою, вибрати чіткі орієнтири в сучасних уявленнях про ідеальний жіночий образ.

Гуманістичне вчення біблійної традиції пройшло поетапний процес переосмислення історичних, соціально-культурних реалій, щоб в сучасному світі досягти морально-психологічної, предметно-побутової конкретизації. Сучасні інтерпретації новозавітних подій демонструють прагнення до психологічної та побутової конкретизації. Це пояснюється тим, що «євангельські жіночі образи є своєрідними етичними еталонами основних аспектів людської психології» [9, с. 307], Благівістні жіночі образи, розкриті в Новому Заповіті передаються з покоління в покоління, з культури в культуру, конкретизуються, оновлюються, набуваючи нового морально-етичного та соціального звучання.

Починаючи з першого розділу старозавітного біблійного письма жінкам

відводиться більш високе місце, ніж в інших стародавніх текстах; в книзі Буття 1:27 сказано, що жінки, як і чоловіки, створені за образом Божим, але з самого початку між ними встановлено відмінність. «Хоча чоловіки і жінки наділені Богом однаковою унікальним статусом носіїв образу Божого, вони безумовно розрізняються по статевій ролі, а це передбачає, що між ними є і інші відмінності» [5]. В Біблії докладно пояснюється створення жінки, обговорюючи опис шостого дня Творіння у другому розділі Книги Буття. До цього моменту Бог, оцінюючи результати творіння, характеризував його словом «добре». А в цьому розділі, в першому і єдиному негативному висловлюванні, Бог говорить, що «Не добре, бути чоловіку самотнім», йому потрібен «помічник відповідний йому» (2:18) [5]. «Бог стверджує, що чоловік один, сам по собі, недостатній для виконання Божого задуму і цим підкреслюється висока цінність і необхідність жінок з біблійної точки зору» [5].

Поверхове прочитання Старого Заповіту, а саме окремих уривків послань апостола Павла та закона Мойсея наводить на думку, що Біблія викреслює жінку зі сфери керівництва, лідерства програмує, направляє поведінку жінки згідно чоловічих цінностей. Однак починаючи з першої глави біблійної історії жінкам відводиться більш високе місце, чим в інших текстах.

Не викликає сумнівів, що в ранній церкві жінки займали важливе положення; Акила (або Пріска) брала активну участь в служінні нарівні зі своїм чоловіком Акилоу, а якщо врахувати, що її ім'я нерідко згадується перед ім'ям чоловіка, можливо, вона в чомусь його навіть перевершувала (Деян. 18, Рим. 16: 3, 1 кор. 16:19 2 Тим. 4:19). Через Фиву передавалися листи римським віруючим (16: 1). Жінки могли молитися і пророкувати на зборах ранньої церкви; апостол Павло вчить жінок робити це за певними правилами, наприклад, з покритою головою, але не забороняє (1 Кор. 11: 1–16) [5].

У Писанні відображено безліч позитивних жіночих образів. Єврейські повитухи зберігали життя новонародженим хлопчикам євреям, і за це Бог благословляв їх сім'ї (Вих. 1: 15–21). Біблія схвально відгукується про Рахав, яка захистила посланців, з єврейського народу (Якова 2:25) і згодом, приєднавшись до нього, навіть увійшла в число предків Ісуса Христа (Матв. 1: 5). У цей родовід увійшла ще одна жінка, зразок вірності і відданості – Рут (Матв. 1: 5), що стала прабабусею царя Давида (Руф. 4:17). Естер, підкоряючись своєму двоюрідному брату Мардохею, врятувала єврейську діаспору в Персії. Книга Притч Соломонових персоніфікує Мудрість, зображуючи її в жіночому образі; і важко знайти в стародавній літературі більш піднесений гімн жінці, ніж 31 глава Притч [5].

На відміну від деяких творів равіністичної літератури, Біблія ніколи не припинювала жінок, у Писанні є негативні жіночі образи, зокрема Даліла і Єзавель, але Біблія не робить узагальнень про порочність жіночої природи. А сам міф про гріхопадіння, створений євангелістською традицією і є частиною нашої безпосередньої культурної спадщини, описує жінку як одну із головних пособниць Сатани, яка перша обдурила Адама, і внаслідок гріха жінки, людство було покарано Богом, будучи вигнаними з Едему. Це покарання і є яскравим «поясненням» соціального статусу жінки, її приниженого становища, стаючи одним із основним аргументів патріархальної традиції на Заході [2].

Ідея жіноконевисвітленості Письма не обґрунтована ще й тому, що в Біблії чимало негативних персонажів-чоловіків [5].

В Новому Заповіті апостолами обрані тільки чоловіки, але в оточені Месії було чимало гідних жінок, Марія, мати Ісуса, Марія Магдалина, в Біблії сказано, що серед послідовників Христа було «багато жінок», які служили Йому (Матв. 27:55) [1].

Марія, мати Ісуса, не зважаючи на всі сумніви та страхи вирішила довіритись Богу і стати матір'ю Ісуса і бути всіма зневаженою, приниженою. І навіть побитою камінням за позашлюбну вагітність (Матв. 1; Лк. 1). Але гірше за все було для Марії дізнатися, що саме в розквіті життєвих сил її син мав пройти крізь язичницькі карі,

не зробивши будь-якого злочину [1].

Православна релігія проголосила найвищим і найдосконалішим представником людського роду саме жінку – «чесну херувим і славнішу без порівняння серафим» Пресвяту Діву Марію. Але й вона корилась своєму чоловіку Йосифу. Це пояснюють тим, що більш досконале створення цілком може коритися менш досконалому, так як відношення покори в християнстві визначається не якістю, а функцією [2]. Ґрунтовними дослідженнями образу Марії у Святому Письмі є такі праці як: Р. Браун «Марія в Новому Завіті» (R.-E. Brown. «Mary in the New Testament»), П. Хеффнер. «Таємниця Марії» (P. Haffner. «The mystery of Mary»), А. Шептицький «Марія Мати», Іван Павло II Енцикліка «Мати Відкупителя», П. Ю. Малков «Життя Пресвятої Богородиці», Г. Чистяков «Над рядками Нового Завіту», біблійні словники та інші праці.

Новозавітний образ Марії Магдалени один із найцікавіший та драматичніший. Саме духовне переродження євангельської Марії Магдалени звертає увагу на суперечність духовного світу та багатоплановість характеристик [11, с. 36]. Яскрава доля євангельської героїні тісно пов'язана з земним життям Ісуса Христа. В середовищі латинян (католицька традиція) в VII ст. вперше згадується легенда про Марію Магдалену блудницю. Але особливу увагу ця легенда отримала під час хрестових походів. Апокрифічні євангелії («Питання Марії», «Родовід Марії», «Євангеліє від Марії») допомагають простежити еволюцію образу Магдалени, розкривають багатоплановість її життя та її духовну еволюцію. Безперечно зацікавленість постанню євангельської жінки доводить літературна доля, яку продовжили письменники через декілька століть після її смерті (біографія каролінського єпископа Рабана Мавра, «Золота легенда Якова Воразинського»). Автор розповідає, що таємниця Марії Магдалени полягає в тому, що в центрі всього знаходяться взаємини між двома людьми, «краще ніж апостоли та учні вона зрозуміла цю таємницю. Можливо тому, що була грішницею. Але й тому, що, як ми вже казали, вона була жінкою» [12].

Зразком сучасного євангельського роману є «Таємна історія Марії Магдалени», (2009) англійської письменниці Маргарет Джордж. У центрі роману – життя євангельської героїні, інтерпретоване у формі літературної біографії: з моментів раннього дитинства до її становлення як жінки-апостола. Магдалина в романі одразу набуває рис містичності та загадковості. Автор зацікавлює читача деталізацією зображення особистісних переживань героїні, наполегливим характером і цілеспрямованістю. Марія змалку розуміє несправедливість статусу жінки в суспільстві, що для неї полягає в неможливості отримання бажаних знань: «Вона жалкувала, що не може отримати необхідні знання, хоча б замість Сільвана, який не сильно всім цим цікавився, але, на жаль, дівчаток у школу не приймали, оскільки жінкам не дозволялося офіційно брати участь в релігійному житті» [4, с. 16].

Драматична постать Марії Магдалени, її духовне переродження і стало домінуючим фактором інтерпретаційної поліфонії у світовій культурі.

Трансформаційна полеміка її образу пов'язана з тим, що автори розширюють і доповнюють історію героїні, звертаючи увагу на багатоплановість характеристик та протиріччя її духовного світу. Гріховність, одержимість Магдалени та її духовне переродження неодноразово розглядалися у світовій літературі XX ст. (П. Гейзе «Марія Магдалина», Леся Українка «Одержима», М. Метерлінк «Марія Магдалина», М. Валтарі «Тайна царства», С. Черкасенко «Ціна крові», Н. Королева «Quid est Veritas?», Н. Казандзакіс «Остання спокуса Христа», М. О. Сільва «І став той камінь Христом», Г. Тарасюк «Любов та гріх Марії Магдалени» та ін.). У цей період літературні інтерпретації розглядають природу гріховності євангельської героїні, акцентуючи увагу на багатаспектному дослідженні морально-психологічних мотивувань духовного переродження та наголошуючи на змістовій значущості: «У літературі XX ст. практично знімається або суттєво пом'якшується традиційно акцентований у попередні епохи фанатизм героїні, який фактично ізолює її від звич-

них та зрозумілих земних цінностей. З євангельського образу-статиста, функції якого у священних текстах цілком однозначні, вона трансформується в активно діючу, стає в літературних версіях справжнім помічником Христа» [8, с. 121.]. Домінантним аспектом художніх інтерпретацій цього періоду є орієнтація на поетику апокрифізації, яка полягає в руйнуванні традиційно встановленого сприйняття канонічного матеріалу, трактуванні сакрального через реальне та зрозуміле.

Історія «одержимості» Магдалини розпочинається під час сімейного паломництва в Єрусалим на свято П'ятидесятниці. Дівчинка серед спаленої груді язичницьких ідолів знаходить статуетку зі слонової кості: «На різьблену фігурку налипла земля, утворюючи покрив схожий на вуаль, але крізь нього проступали обриси оголеного жіночого тіла та вражаючої краси обличчя» [4, с. 24]. Марія ховає свою знахідку, розуміючи, що знайдена річ не що інше, як ідол, за який вона буде покарана, але, водночас, не розуміючи чому, прагнула зберегти її. Під час цієї подорожі відбувається і перша зустріч Марії з Христом: «Одразу за Йосифом та його дружиною йшов високий юнак, точніше сказати, майже чоловік, з густим темним волоссям, яке відсвічувало на сонці рудуватим відливом, і твердо окресленим підборіддям» [4, с. 46].

М. Джордж наділяє Марію Магдалину рисами винятковості, обраності, що виокремлюють її з решти апостолів, однак аж ніяк не ідеалізує. Воскресіння Христа та явленням всім апостолам сприяло духовному переродженню героїні, яка тепер усвідомлює себе не просто зціленою Христом, а його ученицею. Апостольському служінню Магдалини присвячена остання частина роману («Апостол»), яка складається зі щоденникових записів Магдалини та її листів до доньки Елішеби, де описуються події після воскресіння Христа. Саме в листах та щоденникових записах набуває завершеності літературний портрет Марії з Магдали. Небажання доньки бачитися з нею завдає жінці постійних душевних страждань. Єдиною розрадою стає відчайдушне служіння Христу у створенні християнських общин і проповіді євангельських істин. У листі до Елішеби Марія зізнається: «Події, люди, все, що робило нас чужими, перестало існувати. Ти вже більше не дитина, яка залежить від дорослих і тому, читати чи не читати, передавати листа або ні. Я, зі свого боку, вже давно не скитаюся з бродячими проповідниками, а міцно осіла в Ефесі.

Жіночі образи Марія, мати Ісуса, Марія Магдалина, матері Клеопа, Сусани, Соломії, Марії. Стають окремими втіленнями тих чи інших якостей та формують певні поведінкові моделі (любов, покірність, підтримка, милосердя та жертвність). Влучно сказав Мережковський про євангельських героїв: «Ми знаємо про них незвичайне; повсякденне залишається невідомим» [11, с. 27]. Жіночі образи в Новому Заповіті відображають суттєві сторони колективного або індивідуального буття, які сприймаються як еталони (поняття, образи-символи) поведінки, що стають багатогранними при включенні в іншу культурно-історичну епоху.

У Новому Завіті є також і однозначно негативний персонаж - дружина царя Ірода Антипи. Викрита Іоанном Хрестителем в грішному співжитті (Ірод забрав дружину у свого брата, залишивши заради коханки дружину законну) Іродіада скористалася нагодою помститися. Коли танець її юної дочки, падчерки царя, Соломії так сподобався вітчиму, що той запропонував їй просити, чого душа забажає, мати намовила дівчину просити главу пророка Божого, який на ту пору був укладений в темниці Ірода. І, незважаючи на те що Ірод з великим небажанням виконав це прохання, так як поважав Іоанна, але главу того все одно відсікли [1].

Аналізуючи жіночі образи Нового Завіту, ми бачимо інший підхід до визначення суті жіночого начала: ідеальна модель жіночності в середньовічній християнській культурі постає в образі Богородиці. У тій же мірі, в якій Єва – символ любові-спокуси, Богородиця – символ любові-порятунку. Християнство протиставило, на думку С. Г. Айвазової, образ Єви – природно-родової жіночності, образу Діви Марії – жіночності духовної, просвітленої, особистісної та вічної [2].

Монографія Буряк Лариси «Жінка в українському історичному наративі: автори, ідеї, образи (друга половина XIX – перша третина XX ст.)» є безсумнівно однією з серйозніших наукових праць. Відзначаючи актуальність у дискусії про вплив християнства на правове становище жінок у подружжі та формування амбівалентного суспільного образу жінки (стереотип Марії та Єви), Буряк Л. відстежує залежність дослідницьких стратегій авторів від їхніх особистих переконань (насамперед релігійних поглядів): «якщо одні науковці переконливо доводили суперечність поміж консервативними релігійними догмами щодо шлюбу та гнучкішими реаліями подружнього життя і статевих стосунків, то інші прагнули показати вирішальну роль релігійного чинника у зміцненні родини та моралі» [7]. Отже, Буряк Л. демонструє, що дана дискусія відбувалася фактично в руслі давніх релігійних протистоянь, в контексті яких віросповідання було одним із маркерів національної ідентичності, і жіноче питання стало одним із аргументів у цих дебатах.

Одночасно в «Домострої» жіночність репрезентується поблагливно-доброзичливо. Образ Богоматері осяяний чистотою, її ім'я благословенне. Вона звеличена як Діва непорочна, хоча і дітородна. У цьому акті жіночність набуває рис святості і вічності. У українській релігійній свідомості образ Богородиці з'єднується з образом Матері-Землі, і символізує годувальницю, яка зберігає все живе на землі. При очевидному для української побожності дівоцтві Марії образ Диви Марії не отримав розкриття в ознаках дівоцтва. Дівоцтво зрозуміле як чистота, непорочність, але не як цнота. Пресвята Діва шанується в народному православ'ї саме як непорочна Матір Сина, як Пречиста Заступниця всякої тварі. Марія виявляється одночасно нареченою, матір'ю, дружиною: вона вступила в «шлюб» зі Святим Духом, народила Сина Небесного, стала Матір'ю, але при цьому залишилася Пречистою Дівою, зберігши свободу. Саме збіг в одному образі трьох цих іпостасей говорить про те, що в особі Марії християнство набуло образ Вічної Жіночності. Уточнимо, що шанування Пресвятої Диви в давньословянській культурі не прибирав характеру витонченого милування жіночою красою або чарівності дівочої краси, що було широко поширене в західноєвропейській лицарській культурі. Ідеальна жіночність, поєднана в образах Богородиці, Матері-Землі, як зауважує С. М. Климова, сприяла закріпленню Богородичного материнського культу в славянській культурі [3, с. 90]. Дані культурні архетипи втілювалися в образах православних святих жінок: Юліанії Лазаревської, Марії, Марфи. «Подібне сприйняття жінки було лише ідеальним відображенням народно-православних уявлень про її місце й роль в житті суспільства як істоти, вчиненого за формою, але асексуального по «змісту» [3, с. 56]. Після закріплення концепту потрібного дівоцтва в образі Матері-Богородиці формується міфологічна модель ідеалізованої жіночності, асексуальною по суті. Християнство вилучає зі свідомості питання, які потребують відповіді: як можна зачати, виносити, народити, залишаючись незайманою, тобто як репродуктивність змогла виключити сексуальність.

Як в Старому Заповіті, так і в Новому Заповіті, під «ритуальною нечистотою» жінки Церква розуміє смерть репродуктивних клітин і тих клітин та тканин які створює організм людини для формування і забезпечення розвитку плоду. Це кров, плацента, води. При тому потрібно однозначно розуміти: як в Старому Заповіті, так і в Новому Заповіті, деталі біологічних і фізіологічних аспектів людини Церква не розглядає.

Церква оперує тільки узагальненими категоріями виведеними на основі духовних законів. В текстах Біблії такого терміну як «ритуальна нечистота» не існує, а говориться просто: нечистота, нечистий. Термін: «ритуальна нечистота» внесли богослови для однозначного визначення про яку нечистоту йдеться, адже людина може забруднитися (стати нечистою) від багатьох чинників.

Ритуальна нечистота означає забрудненість людини після фізичного контакту з тими об'єктами які визнані нечистими в Законі даному Мойсею. Ритуальна нечисто-

та є перепорою для доступу до певних обрядів і об'єктів храму. Для нейтралізації ритуальної нечистоти недостатньо очиститися певним засобом (наприклад миючим), для очищення необхідно пройти певний ритуал (обряд).

В християнській традиції жінка в Старому Заповіті показана «*воротами пекла*», «*матір'ю всіх земних лих*», вона була звинувачена в гріхопадінні Адама, а, відповідно, і решти людства. Їй приписуються всі нещастя, які вона принесла миру. Як мовиться в Біблії: «До жінки промовив: Помножуючи, помножу терпіння твої та болі вагітності твоєї. Ти в муках родитимеш діти, і до мужа твого пожадання твоє, а він буде панувати над тобою.» (Перша книга Мойсея. 3:16) Пояснюючи ці вірші, християни кажуть: «*Розуміти треба так: буде врятована, буде народжувати дітей (дітонародження), якщо буде жити з вірою*». Тобто – і у жінки, як бачимо, є шанс потрапити до Царства Небесного. Правда, для цього треба пізнати всю красу дітонародження (материнства). У жінки, яка не народжувала, шанс врятуватися зводиться нанівець [1].

Новий Заповіт не принижує жінок, оскільки визнає і цінує іманентні відмінності між чоловіками і жінками і в той же час стверджує їх онтологічне рівність як істот, створених за образом Божим. Таке ставлення до жінок простежується протягом усього Нового Заповіту. Переконаність віруючи в тому, що Бога слід називати чоловічими іменами, якими Він Сам називає Себе, ні в якій мірі не завдає шкоди відношенню до жінок, тому що вони, як і чоловіки, створені за образом Божим. З цієї причини віруючим вказано почитати і поважати як чоловіків, так і жінок.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Женщины Библии [Електронний ресурс] – Режим доступу: www.hristadelfiane.org/. (дата обращения: 20.08.2016). – Название с экрана.
2. Бойко З. Жінка в православній церкві: факти та стереотипи [Електронний ресурс] / З. Бойко – Режим доступу: <http://dipcorpus-info.at.ua>. (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
3. Гурова Е. Н. Бегущая ложа многодаровитая мать художеств: образ женщины в итальянской и русской культурах XIV–XVI веков / Е. Н. Гурова, С. М. Климова. // Человек: иллюстрированный научно-популярный журнал.. – 2010. – С. 54–65.
4. Джордж М. Тайная история Марии Магдалины / М. Джордж – М., 2009. – 846 с.
5. Коснер Л. Библейское уважение к женщине начинается с сотворения мира [Електронний ресурс] / Л. Коснер. – 2009. – Режим доступу: www.origins.org.ua (дата обращения: 20.08.2016). – Название с экрана.
6. Краснящих А. П. Жанр романа-евангелия: к постановке проблемы классификации и типологизации / А. П. Краснящих // Вестник СевГТУ. Серия «Филология». – 2008. – №89. – С. 5–42.
7. Левицкий О. И. Черты семейного быта в юго-западной Руси в 16 – 17 вв. / О. И. Левицкий. // ЦНБ: ВИ16303 Попов/2720 АрхЮЗР, ч. 8, т. 3, предисловие. – 1909. – С. 120 с
8. Нямцу А. Е. Миф. Легенда. Литература (теоретические аспекты функционирования) / А. Е. Нямцу. – Черновцы: Рута, 2007. – 520 с.
9. Нямцу А. Е. Идеи и образы Нового Завета в мировой литературе. Ч.1 / А. Е. Нямцу. – Черновцы: Рута, 1999. – 328 с.
10. Ритуальна нечистота і Новий Заповіт [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://proboga.com/>. (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
11. Татаринов А. В. Художественные тексты о евангельских событиях: жанровая природа, нравственная философия и проблемы рецепции : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філ. наук : спец. 10.01.01, 10.01 [Електронний ресурс] / А. В. Татаринов – Краснодар, 2006. – 315 с. – Режим доступа: <http://www.disscat.com/content/khudozhestvennyye-teksty-o-evangeliskikh-sobytiyakh-zhanrovaya-priroda-nravstvennaya-filos> (дата звернення 20.08.2016) – Назва з екрана.
12. Томоруг О. М. «Теоретичні аспекти функціонування євангельського матеріалу в сучасному літературному контексті» / О. М. Томоруг. // Філологічні науки. Літературознавство.. – 2010. – №11. – С. 263–266.
13. Шеллинг Ф. Філософія мистецтва / Ф. Шеллинг – Москва: Мысль, 1966. – 496 с.

REFERENCES:

1. Zhenshchiny Biblii [Women in Bible] [Electronic resource]. – Access mode: [www.hristadelfiane.org/](http://hristadelfiane.org/).
2. Boiko Z. Zhinka v pravoslavni tserkvi: fakty ta stereotypy [Woman in the Orthodox Church: facts and stereotypes] [Electronic resource]. – Access mode: <http://dipcorpus-info.at.ua>.
3. Gurova E. N., Klimova S. M. Begushchaya lozha mnogodarovitaya mater' khudozhestv: obraz zhenshchiny v ital'yanskoy i russkoy kul'turakh XIV–XVI vekov]. // Chelovek: illyustrirovanny nauchno-populyarnyy zhurnal.. – 2010. – S. 54–65.
4. Dzhordzh M. Taynaya istoriya Marii Magdaliny [Secret History of Mary Magdalene] – M., 2009. – 846 s.
5. Kosner L. Bibleyskoe uvazhenie k zhenshchine nachinaetsya s sotvoreniya mira [Biblical respect for women begins with the creation of the world] [Electronic resource]. – 2009. – Access mode: <http://www.origins.org.ua>
6. Krasnyashchikh A. P. Zhanr romana-evangeliya: k postanovke problemy klassifikatsii i tipologizatsii [Genre novel gospel: to the problems of classification and typology] // Vestnik SevGTU. Seriya «Filologiya». – 2008. – №89. – S. 5–42.
7. Levitskiy O. I. Cherty semeynogo byta v yugo-zapadnoy Rusi v 16 – 17 vv. [Features of family life in the south-western Russia in the 16th - 17th centuries] // TsNB: VII6303 Popov/2720 ArkhYuZR, ch. 8, t. 3, predislovie. – 1909. – S. 120 s
8. Nyamtsu A. E. Mif. Legenda. Literatura (teoreticheskie aspekty funktsionirovaniya) [Myth. Legend. Literature (the theoretical aspects of the operation)]. – Chernovtsy: Ruta, 2007. – 520 s.
9. Nyamtsu A. E. Idei i obrazy Novogo Zaveta v mirovoy literature. Ch.1 [Ideas and New Testament images in world literature. Part 1]. – Chernovtsy: Ruta, 1999. – 328 s.
10. Rytualna nechystota i Novyi Zapovit [Ritual impurity and New Testament] [Electronic resource]. – Access mode: <http://proboga.com/>.
11. Tatarinov A. V. Khudozhestvennye teksty o evangel'skikh sobytiyakh: zhanrovaya priroda, нравstvennaya filosofiya i problemy retseptsii : avtoref. dis. [Artistic text of the Gospel events: the genre nature, moral philosophy and the problem of reception] [Electronic resource]. – Krasnodar, 2006. – 315 s. – Access mode: <http://www.dissercat.com/content/khudozhestvennyetextsty-o-evangel'skikh-sobytiyakh-zhanrovaya-priroda-nravstvennaya-filos>
12. Tomoruh O. M. Teoretychni aspekty funktsionuvannia yevanhelskoho materialu v suchasnomu literaturnomu konteksti [Theoretical aspects of the Gospel material in modern literary context] // Filolohichni nauky. Literaturoznavstvo. – 2010. – №11. – S. 263–266.
13. Shellynh F. Filosofiia mystetstva [Philosophy of Art] – Moskva: Mysl', 1966. – 496 s.

Чувашова Д. Д., аспирантка, Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко (Украина, Киев), E-mail: ldbrand@yandex.ua

Женские образы в новозаветных традициях.

Аннотация. В статье анализируются различные подходы к интерпретации женских образов в новозаветной традиции, рассматриваются эволюционные рецепции новозаветных женских образов в философии, религии, культуре в целом. Исследованы основные модели женских образов новозаветного материала с учетом онтологических, поведенческих и аксиологических особенностей.

Ключевые слова: евангельский образ, трансформация, традиционные структуры.

Chuvashova D., postgraduate student, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), E-mail: ldbrand@yandex.ua

Female images in new testament tradition.

Abstract. New sides to interpretation of female images in New Testament tradition are analyzed in the article. Evolutionary receptions of New Testament's images in philosophy, religion, culture are also described. It is investigated the main female images of New Testament considering ontological, behavioral and axiological features.

Key words: Gospel image, transformation, traditional structures.

Алиасгар Хосровбеги,
диссертант Института философии и права
НАН Азербайджана
(Баку, Азербайджанская Республика),
E-mail: visnukDNU@i.ua

РАЗВИТИЕ ЭТИЧЕСКИХ НОРМ У ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

Аннотация. В данной статье рассматриваются вопросы развития этики и исследуются первые этические учения. Указаны они были в десяти постулатах Моисея 1500 лет до н.э. В Иране этические догмы были широко распространены в период ахеменидского шаха Ирана Дариуша. По его указу, в обществе должны были соблюдаться следующие этические нормы, такие как равноправие полов, оплата труда, право на род, соблюдение прав матерей и при этом учитывался генетический код человека. Ученые этики единодушны в том, что этика – это путь достижения счастья.

Ключевые слова: Постулаты, этические нормы, генетический характер, этические свойства, наставники, норма поведения, этическое мировоззрение.

Актуальность проблемы. Этика человека имеет древнейшую историю. Первые этические правила впервые были сформулированы в десяти заповедях Моисея еще за 1500 лет до нашей эры. В последующем этические нормы развивались и видоизменялись от периода к периоду. Так, существовали этические нормы в древнем иранском обществе в период ахеменидского шаха Ирана Даршуша (512–414 гг. до нашей эры). По его указу должны были соблюдаться этические нормы, в частности, такие, как равноправие женщин, оплата труда, право на продолжение рода, соблюдение прав матерей, забота общества о материнстве и детстве, при этом учитывалась природа человека. Известно, что этические свойства человека в основном формируются при наличии ряда социальных и природных условий.

Степень исследованности проблемы. Следует отметить, что ученые, занимающиеся вопросами этики, единодушны в том, что этика – это путь достижения счастья, а также духовного и морального усовершенствования. Не случайно, что в прошлом ученые считали учителей и наставников этики людьми с хорошим характером [3, с. 231].

В настоящее время этические правила и правовые законы лежат в основе норм поведения людей. Однако имеются разногласия в определении положительных нравственных качеств [4, с. 74]. Ученые придерживаются мнения, что прекрасный характер и нравы, общепринятые этические нормы создают между людьми крепкие узы дружбы и взаимотерпимости, и если это приобретает общественный характер, то отношения между людьми складываются с учетом взаимных прав и обязанностей, тем самым обеспечивается счастье народа. Ислам, как одна из мировых религий, также имеет широко разработанную систему этических правил, основанных на общечеловеческих правилах этики общежития [5, с. 49].

Иранский специалист по этике Мударреси, ссылаясь на Ницше, подчеркивает, что каждая общественная прослойка и группа являются носителями присущих именно этой группе этических норм, и их поведение основано также и на морально-нравственных нормах, которые признаны общим достоянием общества. Известно, что этика имеет древнюю историю. Этические теории разрабатывали уже во времена Платона (427–347 до н.э.) и Аристотеля (384–322 до н.э.). Термин «этика» произошел от греческого слова «Ettucs» – обычай, поведение, что связано с общечеловеческими ценностями общества и основаны на высоких нравственных принципах.

Иранский ученый Мухаммед Таги Мисбах в своей книге под названием «Филсафэ-йе э-эслар» («Философия этики») пишет, что этика каждого человека формируется

на основе нижеследующих человеческих ценностей:

1. *На основе прочности характера.* Этот принцип выделяют многие исследователи этики. По мнению исламских ученых, крепость человеческого характера является основой стабильности духовного мира человека.

2. *Богатство духовного мира человека.* Иногда ученые связывают этику с внутренним духовным миром человека, исходя из ценностных ориентаций и социальных норм, принятых человеком, осуществляется благодеяние или злодеяние.

3. *Этическая мудрость.* Иногда этику принимают как мудрость и благодеяние. Этика означает лишь благодеяние, а анти этическими нормами считают обман и злодеяние. Таким образом, в восточной литературе понятие этики употребляется для обозначения благодеяния, хорошего характера и красоты духовного мира. По мнению греческих и мусульманских философов, четыре человеческие мудрости являются основными принципами этики – мудрость, храбрость, умеренность, уравновешенность и справедливость. Западные ученые указывают на семь принципов. Три принципа являются духовными – вера, надежда и любовь, а четыре являются людскими – справедливость, умеренность, уравновешенность, выносливость, доброжелательность.

4. *Природа этики жизни.* Под этой терминологией подразумеваются искусство, наука, право и религия. Согласно этим воззрениям, некоторые факторы, такие, как взгляды, намерения, способности, контроль над собой, зависимость от общества, демография, влияние родителей и развитие этических норм общества, влияют на человеческую этику.

Многие ученые по этике и психологии, исходя из вышеуказанных принципов и факторов, выдвинули свою теорию по развитию этики. Известный западный ученый Ж. Пиаже провел в Швейцарии эксперимент, определяя критерии развития этики у детей. Во время проведения этого эксперимента Пиаже использовал два разных метода. Одним из этих методов являлось естествознание. Пиаже наблюдал за играющими детьми на улице и видел, каким образом они придумывают правила игры. Второй метод заключался в том, что детям для решения некоторых задач предоставляли трудные этические рассказы, чтобы они определяли злодея и упрямого. В результате этих экспериментов Пиаже создал модель этического развития у детей и пришел к такому выводу: дети в возрасте от 2 до 4 лет не понимают этики. Они строго придерживаются правил игры, и в редких случаях создают новые правила; это продолжается до 5–7 лет. От 8 до 11 лет дети начинают осознавать, что правила игры можно изменить согласно числу игроков. Итак, дети создают новые правила, приобретая обновленное мышление и этические нормы. Таким образом, этика детей плавно перетекает в этические нормы общества. Дети, после третьего возрастного периода, начинают думать об окружающей среде и помогать другим.

Второй теорией по развитию этики у детей является теория Лоранса Колберга. В 1958 году в своей докторской диссертации он рассмотрел теорию Пиаже, и использовал при этом новые методы. К этому исследованию он возвращался три раза – в 1984, 1986 и в 1996 годах. Метод Колберга, так же, как и метод Пиаже, основывался на оценке этических ценностей по этическим суждениям ребенка. Иными словами, этическое развитие связано с развитием общества, потому что эти два компонента неразрывно связаны между собой.

По мнению Пиаже, этическое развитие у детей меняется и эволюционирует, их взгляды на общественные правила трансформируются, что приводит к изменению норм этического поведения [6]. Не случайно, что многие ученые считают Пиаже первооткрывателем психологии, изучившим нормы этической социализации детей.

Лоренс Колберг [6] придерживается мнения, что развитие этики у детей основано на этических доводах и формируется в разные периоды жизни. Колберг, проведя ряд исследований, пришел к выводу, что существует три возрастных уровня, состоящих из двух позиций, но это является продолжением и дополнением теории

Пиаже. Колберг, как и Пиаже считал, что нормы этического мышления у детей абсолютно противоположны и не зависят от возраста.

Однако, как это ни парадоксально, возраст для детей имеет большое значение для их этических рассуждений. Таким образом, Колберг разделяет этические суждения у детей на три возрастных периода. Этические суждения детского периода до 9 лет, подросткового возраста до 16 лет и старшего возраста. Следует обратить внимание на тот факт, что многие психологи полагают, что этическое поведение у детей и подростков зависит от общественных условий, что приводит к общим чертам в этических нормах поведения, а многообразие в общественной жизни не создает почву для одинакового этического поведения.

По мнению другого западного психолога Вандарра, основы развития этики у детей, подростков и молодежи составляют побуждение, порицание, подражание, меры и аргументы по общественным законам и правилам. Однако эти критерии являются второстепенными.

В результате проводимых исследований выяснилось, что этика у детей, подростков и молодежи проявляется на основе рассуждений общественных законов и справедливости этих законов. Однако ограничение на развитие этики у подрастающего поколения вышеуказанными факторами неправомерно.

Прежде чем рассмотреть развитие этики у детей, необходимо обратить особое внимание на местную общественную обстановку. В целом мнение Пиаже и Колберга о формировании этики у детей базируется на общественном мироустройстве европейских стран и США, где основными факторами являются материальное благосостояние, общественная справедливость, социальная обеспеченность и личная удовлетворенность.

Например, традиционные отношения между людьми и уважение к старшему поколению всегда имело большое значение. А в модернизированном обществе каждый гражданин самостоятельно решает свои проблемы, т.е. исчезает отзывчивость, развивается культ личности, корыстолюбие и индивидуализм. Итак, развитие этических норм человека не ограничивается рассуждением вокруг общественных законов и их сущности, основанных на образовании, справедливости в обществе: существуют и другие факторы, такие, как природа этики человека, его совесть и нравы, мораль.

По мнению западных ученых, таких, как Пиаже и Колберга, в общественных условиях стран Западной Европы и США основными факторами развития этики являются общественные законы, так называемый справедливый европейский образ жизни. Поэтому в этих странах основной целью является не достижение общественной справедливости, а достижение материального благосостояния, социальных благ. Для населения Запада классическая традиция и вера принципам этики не имеет какую-то значимость. Поэтому необходимо найти новые пути и разрабатывать новые методы этических норм.

Исследование всесторонних взглядов на развитие этики даст возможность раскрыть недостатки в ее развитии, тем самым можно открыть новые пути в развитии этики, опираясь на национальную культуру, изучение психологии, философии и других гуманитарно-общественных наук. В исследовании этих вопросов надо уделить особое внимание этическому поведению личности, потому что между интеллектом и поведением человека нет гармонии. Например, большинство богатых и влиятельных людей мира, пренебрегая правилами и принципами этики, начинают войны, убийства людей, создают искусственную проблему миграции целых народов и ведут антигуманистическую политику. Но, также можно отметить, что и среди простых людей существует большая разница. Вместо того, чтобы соблюдать совместно традиционные этические нормы, человек всегда ищет выгоду и материальное благосостояние.

Анализируя формирование этического поведения у людей, особое место зани-

мают совість і поведінку самого человека, которые признаны учеными Запада и Востока. Люди, обладающие положительными качествами совести, богатством духовного мира очень мобильны, и всегда готовы исправить свои ошибки.

Но как ни парадоксально, люди, занимающие высокий статус в обществе и получившие блестящее образование, в повседневной жизни забывают об элементарных этических нормах поведения. Таким образом, связь между аргументами этики и этическим поведением, не является основным фактором развития этики.

Определяя связь между этическим мышлением и этическим поведением, следует обратить внимание на объективные причины, ведущие к нарушению этических норм.

В целом можно прийти к выводу, что развитие этики у человека формируется и определяется общественными законами, порядком, культурой и идеологией каждой страны. Как указывает западный психолог Мюллер [9], «развитие этики в разных культурах имеет разное содержание и значение. Но основной целью является высокая степень развития. Действительность заключается в том, что система значения разных мировых культур имеет коренные различия между собой» [9].

Развитие этики у детей дошкольного возраста, школьного и подросткового этапа формируется в семье, так как именно в это время родители играют огромную роль в становлении личности. Некоторые психологи придерживаются мнения, что поведение человека имеет генетические и физиологические корни, направленные на нервную систему человека, другие считают, что поведение человека формируется напрямую со стрессом, получаемым от окружающей среды. Самым важным является семейный фактор, который является более устойчивым, считающийся более созидательным и базисным формированием для личности и параметром для его поведения [10].

Действительно, отношения между родителями и детьми очень важны для воспитания подрастающего поколения. По мнению ученых, характеры и способы воспитания детей у родителей имеют следующие варианты развития:

- родители, отвечающие требованиям и нуждам своих детей. Такие родители очень умеренны в воспитании своих детей, дают им самостоятельность, заботятся о них и обеспечивают их нужды и потребности.

- родители – деспоты. Если сравнивать деспотический и ответственный метод воспитания, мы видим, что, исходя из чрезмерной ответственности родители придерживаются деспотического метода в воспитании своих детей. В таких семьях развитие этики у детей формируется на основе власти, ненависти и они отравляют семейную атмосферу. С точки зрения ислама, такое развитие этики у детей недопустимо, поскольку этот метод воспитания лишает их гуманности, свободы и самостоятельности.

- безответственность в воспитании. Некоторые родители безответственны в воспитании детей и не уделяют им должного внимания. По исламу, родители, отвечающие за воспитание и учебу своих детей, обязаны уделять особое внимание не только физическому здоровью, но и их морально-нравственному совершенствованию и развитию их этического воспитания. Родителям необходимо внедрять наилучшие методы для воспитания своих детей [10].

Шестой аят суры «Тахрим» Корана гласит: «Только лишь родители могут беречь детей от нравственного падения и отклонения от верного пути Аллаха» [10]. Пророк и представители его семейства являются совершенными людьми и олицетворяют имя Аллаха. Если кто-то хочет приблизиться к нему, он должен стать последователем их школы. При этом дети получают нормальное воспитание и исправляют свои ошибки [10].

Выводы. Итак, исследования показывают, что в семьях, где присутствуют открытые и доверительные отношения, крайне редко возникают какие-либо проблемы. Так, Западный ученый Терри Вастфан считает, что именно отсутствие доверитель-

ных отношений у родителей с детьми, не уменьшает стоящих перед ними проблем, а, наоборот, увеличивает их и приводит к снижению уровня формирования этических норм у детей.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Duffy, R. D., Sedlacek W. E. Correlates of open and closed value systems among university students / R. D. Duffy, W. E. Sedlacek // National Association of Student Personnel Administrators Journal, 2007 – 43, – (4) article 2 [Electronic resource]. – Access mode: <http://publications.naspa.org/naspajournal/vol43/iss4/art2/> (дата обращения: 20.08.2016). – Название с экрана.
2. Ross M., DiTecco D. An attributional analysis of moral judgments / M. Ross, D. DiTecco // Journal of Social Issues, 1975, – 31, – p. 91–109
3. **رنگه حسین** (۱۳۸۹). «وظیفه‌گرایی اخلاقی». فصلنامه اخلاق در علوم رفتاری، سال پنجم، ۱ و ۲.
4. رحمانیان، مرضیه (۱۳۸۵). بررسی کارکردهای مدیریتی و ارتباط آن با رفتار اخلاقی معلمان دبیرستانیهای
5. رحمانیان، مرضیه، خسرو (۱۳۶۸). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزش
6. Kohlberg L., Kramer R. Continuities and discontinuities in childhood and adult moral development / L. Kohlberg, R. Kramer // Human Development, 1969, – 12, 83–120.
7. Hoffman M. L. Moral development in adolescence / M. L. Hoffman // Handbook of adolescent psychology. – New York: Wiley-Interscience, 1980
8. Holtzman W. H. Community psychology and full-service schools in different cultures / W. H. Holtzman // American Psychologist, 1997, – 52(4), 381–389.
9. خوانساری، محمد (۱۳۷۳). شرح غرر الحکم و درر الکلم. چ. چهارم. تهران: دانشگاه تهران
10. Mason G. M., Gibbs J. C. Social perspective taking and moral judgment among college students / G. M. Mason, J. C. Gibbs // Journal of Adolescent Research, 1993, – 8(1), 109–123.

REFERENCES:

1. Duffy, R. D., Sedlacek W. E. Correlates of open and closed value systems among university students // National Association of Student Personnel Administrators Journal, 2007 – 43, – (4) article 2 [Electronic resource]. – Access mode: <http://publications.naspa.org/naspajournal/vol43/iss4/art2/>
2. Ross M., DiTecco D. An attributional analysis of moral judgments // Journal of Social Issues, 1975, – 31, – p. 91–109
3. **رنگه حسین** (۱۳۸۹). «وظیفه‌گرایی اخلاقی». فصلنامه اخلاق در علوم رفتاری، سال پنجم، ۱ و ۲.
4. رحمانیان، مرضیه (۱۳۸۵). بررسی کارکردهای مدیریتی و ارتباط آن با رفتار اخلاقی معلمان دبیرستانیهای
5. رحمانیان، مرضیه، خسرو (۱۳۶۸). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزش
6. Kohlberg L., Kramer R. Continuities and discontinuities in childhood and adult moral development // Human Development, 1969, – 12, 83–120.
7. Hoffman M. L. Moral development in adolescence // Handbook of adolescent psychology. – New York: Wiley-Interscience, 1980
8. Holtzman W. H. Community psychology and full-service schools in different cultures // American Psychologist, 1997, – 52(4), 381–389.
9. خوانساری، محمد (۱۳۷۳). شرح غرر الحکم و درر الکلم. چ. چهارم. تهران: دانشگاه تهران
10. Mason G. M., Gibbs J. C. Social perspective taking and moral judgment among college students // Journal of Adolescent Research, 1993, – 8(1), 109–123.

Аліасгар Хосровбегі, диссертант Інституту філософії та права НАН Азербайджану (Баку, Азербайджанська Республіка), E-mail: visnukDNU@i.ua

Розвиток етичних норм у дітей дошкільного віку.

Анотація. У даній статті розглядаються питання розвитку етики і досліджуються перші етичні вчення. Вказані вони були в десяти постулатах Мойсея 1500 років до н.е. В Ірані етичні догми були широко поширені в період ахеменідського шаха Ірану Даріуша. За його указом, в суспільстві повинні були дотримуватися такі етичні норми, такі як рівноправ'я статей, оплата праці, право на рід, дотримання прав матерів і при цьому враховувався генетичний код людини. Вчені етики одноставні в тому, що етика - це шлях до досягнення щастя.

Ключові слова: постулати, етичні норми, генетичний характер, етичні властивості, наставники, норма поведінки, етичний світогляд.

Aliasgar Hosrovbegi, dissertator of the Institute of Philosophy and Law of National Academy

of Sciences of Azerbaijan (Baku, Azerbaijan), E-mail: visnukDNU@i.ua

Development of ethic norms of preschool children.

Abstract. *This article discusses the issues of ethics and studies first ethical teachings. Indicating they were ten postulates Moses 1,500 years ago BC. Iran ethical dogmas were widespread during the period of Achaemenid Shah of Iran – Dariush. According to the decree, the society had to comply with the following ethical norms such as gender equality, remuneration, the right to family, respect for the rights of mothers and at the same time took into account the human genetic code. Scientists are unanimous in ethics that ethics - that the way to achieve happiness.*

Keywords: *postulates, ethics, genetic, ethical properties, mentors, norm of behavior, ethical worldview.*

УДК (091) : 17.026

Ляднева А. В.,

аспірантка кафедри філософії

Національного університету біоресурсів

і природокористування України

(Київ, Україна), E-mail: rahere@mail.ru

ЗМІНИ ЦІННІСНОЇ ПАРАДИГМИ БЛАГОДІЙНОСТІ У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ «СУСПІЛЬСТВА АКТИВНОЇ УЧАСТІ»

Анотація. *В межах проблематики, здійснено фрагментарну спробу проаналізувати основні філософські ідеї благодіяння в умовах історичної трансформації ціннісної парадигми благодійності. Тезисно представлено огляд особливостей філософського осмислення проблеми благодійності у руслі класичної та постмодерної філософії. На основі здійсненого філософського аналізу показано вектор інтенцій зміни ціннісних дороговказів при переході суспільства із моделі «держави загального добробуту» (welfare state) до моделі «суспільства активної участі» (participation society).*

Ключові слова: *благодійність, цінності, ціннісна парадигма благодійності, принципи самоорієнтованого блага, принцип взаємоорієнтованого блага.*

Постановка проблеми. Глобалізація є проявом загальної закономірності розвитку людства, пов'язаної з необхідністю забезпечення адекватних відповідей на виклики сучасної дійсності, заснованої на загально цивілізаційних процесах інтеграції економічних, фінансових, соціокультурних та інших сфер життєдіяльності. Дані процеси забезпечують нові можливості для розвитку всіх сфер суспільного життя, сприяють трансформації культури, способу життя людей, системи духовних цінностей. Не оминули процеси глобалізаційного розвитку світу й благодійність, трансформуючи її із локального рівня у планетарний, надаючи рис трансцендентальної атрибутивності, зближаючи культури та суспільства, посилюючи взаємозалежності основних складових життєдіяльності людства у світовому вимірі. За умов інформаційної революції, цивілізаційно-культурне розмаїття сучасного світу благодіяння об'єднує світовий соціум для вирішення споріднених проблем, що потребують соціального інвестування заради підтримки та розвитку цивілізації. Процеси глобалізації висувають нові вимоги до імплементації кожної держави у глобальний простір. Відмова країни від участі у світових процесах, загрожує глобальною ізоляцією, що провокує соціально-політичну та економічну деградацію держави.

Досліджуючи феномен благодійності з позиції її аксіологічних основ, слід звернутись до зміни її ціннісної парадигми, адже останні три тисячоліття, класики філософської думки позиціонували благодійність як універсум любові, абсолютного добра, співчуття до нужденного. Ці засади є сутністю функціонування вельми популярної з середини ХХ «держави суспільного добробуту» (welfare state), що дотримується ідеї суспільного забезпечення блага та спрямовує зусилля до встановлення соціальної рівності. Втім, процеси глобалізації, соціально-економічні,

політичні й територіальні трансформації другої половини XX – поч. XXI ст. сутнісно похитнули позиції соціальної держави. Це дало підстави філософам, науковцям, політичним діячам говорити про кризу держави добробуту. На уламках держави загального добробуту, глобалізація впевнено зводить «суспільство активної участі» (participation society), що має обмежити роздачу милостині та підвищити відповідальність громадян за власний добробут.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Як же тлумачать «суспільство активної участі» сучасні філософи? Ю. Габермас розглядає подібне суспільство як сферу інтеракції і комунікації автономних індивідів, де формуються погляди, орієнтації, ідеали та цінності [1, с. 18]. Для американського вченого Ф. Фукуями «суспільство активної участі – це царина хаотично утворених соціальних структур, відокремлених від держави, які є підґрунтям демократичних політичних інституцій. Вони менш схильні до маніпуляцій державної влади, нерідко перебувають в протилежно-пропорційному співвідношенні з могутністю держави, розквітаючи мірою послаблення держави і навпаки» [15, с. 49]. Н. Розенблум головним завданням активного суспільства вважає «формування свідомості політичної дієздатності громадян, спроможних вести відкриті дискусії та схильних обговорювати проблеми з точки зору загального добра» [2, с. 18].

Сучасний філософ О. Б. Фельдман стверджує, що для функціонування благодійності за умов нового суспільного устрою, необхідна зміна усталених ціннісних дороговказів з позиції «мати», до позиції «бути» [14, с. 56]. Вчений зазначає, що у суспільстві споживання й добробуту можна купити любов, відчувати задоволення, радіти, плакати, переживати, але не за долю людей, а за придбані або не придбані речі. У такій опції інша людина також перетворюється на річ, вартість і статус якої визначається суб'єктивно. Це впливає на культуру самоідентифікації людини. Проте, долаючи стереотипи споживача-космополіта, нездатного до альтруїстичних реакцій, благодійництво продукує шлях до забезпечення буттєвої укоріненості благодійника, адже альтруїстичні вчинки потребують певної емоційної підготовки, формування у людини здатності до емпатії, що сприяє отриманню задоволення не тільки від піклування про себе, а й від піклування про інших.

Мета статті – проаналізувати зміни ціннісної парадигми благодійності у контексті розвитку «суспільства активної участі».

Виклад основного матеріалу. Зміцнюючи свої позиції у світовому глобалізаційному просторі, благодійність набуває стратегічного для суспільства значення, оскільки благодійник з пасивного надавача блага перетворюється на суб'єкта соціальної політики, його ко-партнера, що стає відповідальним за розвиток соціуму. Рівнозначної відповідальності за раціональність використання отриманого блага набуває й бенефіціарій допомоги. Маємо зазначити, що на особливу увагу заслуговує аналіз ціннісних метаморфоз благодіяння, що зумовлений мінливістю умов її реалізації, підчас переходу від стану суспільства споживання до суспільства активної участі.

Щодо самого тлумачення поняття «цінності» в історії філософської думки існують певні суперечності. Як зауважує французький філософ та соціолог Е. Дюркгейм, цінності – це ідеали, «колективні уявлення», які є рушієм поведінки людини й за якими стоять реальні та діючі соціальні сили [5, с. 45]. Цінності благодіяння виконують регуляторну роль поведінки суб'єктів благодійництва, це внутрішні структури, що є змістом мотивації конкретних дій індивідів, груп, суспільства в цілому. Як наслідок, вважає О. В. Луговська, – «в цінностях відображено ставлення людини до предмета, в якому виявляється визнання чогось важливого, значущого для неї» [7, с. 602–603]. Визначаючи сутність поняття «ціннісна парадигма» поділяємо думку Т. І. Бондаря, яка визначає її як певну систему цінностей, що формується у суспільстві з огляду на те, що є найбільш прийнятним у сприйнятті та розумінні людиною, що регламентує її життєві позиції та програми поведінки [3, с. 403–405].

Між тим, ціннісні орієнтації особистості формуються наоснові пануючої в суспільстві аксіологічної системи, яка зазнає змін в процесі історичного розвитку. Система цінностей визначає визнані суспільством критерії, на основі яких здійснюється контроль за діяльністю людей та їх поведінкою, з чого виходить, що система цінностей забезпечує моральний порядок, виступаючи теоретичною основою соціальної діяльності. Кожна культура створює свою систему ціннісних орієнтирів, які є своєрідним взірцем, і які визначають спрямованість вчинків людини чи усього суспільства. Природно, що суспільство, яке прагне розвиватися, потребує дороговказів. Отже, парадигмальність цінностей благодійності, їх логічна спорідненість та структуризація набувають особливої ваги на шляху її стратегічного цивілізаційного розвитку.

Відтак, зважаючи на вищезазначені аспекти цінностей благодійності, пропонується авторське визначення дефініції *цінностей благодійності* – *це найважливіший елемент мотиваційної поведінки суб'єкта благодійності, що закріплений життєвим досвідом суспільства і відмежовують значиме, істотне для даного суб'єкта від неістотного, незначущого. В той же час, найважливішою функцією цінностей благодійництва є функція регулятора зовнішньої поведінки її суб'єктів, - як благодійника, так й бенефіціарія.*

Аналізуючи ціннісну парадигму благодійності в умовах суспільства активної участі, спробуємо дослідити її як сукупність цінностей, що формує справжнього громадянина своєї держави, людину, що має визначений комплекс прав і свобод, і несе відповідальність перед суспільством за свої дії, тобто постає як самостійний і усвідомлюючий себе у цьому статусі індивідуальний член суспільства, діяльність якого скоординована ідеєю загального блага. На наш погляд, найбільш точне уявлення про ціннісну парадигму благодійності можливе за умови поділу цінностей на *особистісні*, що регламентують важливість благодіяння з позиції само орієнтованого блага як для благодійника, так й бенефіціарія, та *суспільні цінності*, що зумовлені взаємозалежними стосунками благодійника й бенефіціарія на основі принципу взаємного блага. Від так до останньої групи цінностей залучаються *цінності цивілізаційного розвитку*, що регламентують сутнісні засади й принципи розвитку всієї цивілізації й становлять основу благодійного світогляду її суб'єктів.

Відмітимо, що при здійсненні філософського аналізу цінностей само орієнтованого блага, особливий інтерес становить розгляд *цінностей самоактуалізації благодійника* саме з позиції ініціатора процесу надання соціальної допомоги. Розуміння засадничого значення самоактуалізації особистості для модерної європейської цивілізації одним з перших продемонстрував основоположник гуманістичної теорії А. Маслоу. Головною характеристикою особистості вчений вважав потяг до самоактуалізації, самовираження, до творчості та любові, в основі яких лежить гуманістична потреба нести людям добро. На противагу З. Фрейду, він стверджував, що людині не властиві вроджені інстинкти жорстокості й агресії, а навпаки, – в них закладено інстинкт збереження своєї популяції, що змушує людей допомагати одне одному [8, с. 56].

Так, за А. Маслоу, стрижень особистості утворюють гуманістичні потреби в добрі, моральності, доброзичливості, з якими народжується людина і які вона може реалізувати за певних умов, що власне й підносить благодіяння до високого щабля шляху цивілізаційного розвитку суспільства. Попри те, що потреби в самоактуалізації задовольняються лише після задоволення фізіологічних потреб, починаючи з третього рівня благозмістовні інтенції життя благодійника змінюють свій вектор від суто егоїстичних настроїв до соціально-орієнтованих, а з рештою – альтруїстичних.

Наступну групу соціовітальних інтенцій для індивіда складають потреби соціальної та індивідуальної приналежності і любові, що спонукають індивіда до встановлення прихильних відносин у своїй родині або в групі. Групова приналежність

стає місією для людини, а почуття самотності, суспільного відчуження, відсутності дружби і знедоленості стають важким психологічним та соціальним тягарем. Відповідно до цього, благодійність стає інструментом соціальної інклюзії благодійника до простору, де він набуває *цінності соціальної приналежності*. Це виявляється у необхідності здійснення піклування про інших та відчуття власної «соціальної важливості». В підтвердження цього, група російських філософів (В. С. Соловйов, М. А. Бердяєв, П. Флоренський, С. М. Булгаков) зазначає, що «допомога» у свідомості людей перш за все асоціюється із підтримкою, піклуванням, співчуттям, співчуттям та розумінням того, що є необхідними як Іншому, так й самому благодійнику, незважаючи на специфіку проблеми, що вирішується. До того ж, сучасний розвиток техносфери, яка, здавалося б, здатна зробити індивіда посправжньому самодостатнім, насправді, із ще більшою виразністю демонструє потребу людини в Іншому. Як бачимо, стає очевидною вразливість людини в світі, що надає позиції рефлексивного альтруїзму актуальності і виправданості не тільки з точки зору історичного досвіду, але і в контексті глибинного, онтологічного бачення місця людини в світі [10, с. 453].

Ще однією з особливостей аксіологічної парадигми благодійності, що позиціонується у контексті розвитку суспільства активної участі, є *цінності свободи* бенефіціарія як отримувача благодійної допомоги, адже тільки від його волі залежатиме можливість прийняття благодійного дару. Це дозволяє частково аналізувати цінності свободи вибору бенефіціарія в рамках теорій неакадемічної філософії об'єктивізму, засновницею якою вважається американська письменниця й філософ українського походження Айн Ренд, світоглядні концепти якої найбільш яскраво викладені у філософському романі «Атлант розправив плечі». На думку Айн Ренд, «піднявши питання допомоги іншим людям до рівня центральної та першочергової проблеми етики, альтруїзм знищив ідею будь-якої природної доброї волі людини» [11, с. 53]. Вона вважає, що дійсно розумна, раціональна людина ніколи не сприйме альтруїстичні настанови як *за головні* у своєму житті.

На відміну від філософських поглядів Ф. Ніцше, на ідеї якого спирається американська письменниця, Айн Ренд не дотримується однозначного поділу на мораль обраних та мораль рабів, проте в її тлумаченні з'являються люди, які керуючись законами логіки й розуму, стають рушієм прогресу. Але є і інші люди, які живуть, керуючись християнською мораллю. «Моралі рабів Ніцше протиставляє мораль аристократів. Сказати «так» самому собі – у цьому триумф аристократичної моралі, у той час як раб звик говорити «так» іншому, але не самому собі» [11, с. 265]. Айн Ренд вважає, що люди, які є розумними егоїстами, які живуть тільки своїм розумом і глуздом, керуючись законами класичної логіки, і зневажають альтруїзм як найбільше зло нашого часу, і є ідеальними людьми в концепції об'єктивізму. У своєму ставленні до християнського альтруїзму Айн Ренд певною мірою зневажливо сприймає і благодійництво. Але, незважаючи на це, вона вважає, що об'єктивізм має право на існування в контексті реалізації свободи вибору бенефіціарія.

Наступною важливою цінністю благодійництва, що заснована на екзистенціальних почуттях страху не тільки щодо інших людей, а й щодо себе особисто є почуття *соціального сорому*. Так Ж.-П. Сартр вважав, що сором є рушієм розвитку особистості, її соціальної поведінки. Переживаючи почуття сорому, людина прагне перейти до нового свого стану, подолавши принизливу нужденність [13, с. 264]. Отже, міркування Ж.-П.Сартра, дають підстави пов'язувати ціннісні орієнтації бенефіціарія із здатністю людини взяти повну відповідальність за обставини свого життя

Порушуючи тематику відповідальності у ієрархічній структурі благодійності, варто відразу її детермінувати цінностями взаємного блага, що є елементом детермінації суспільних цінностей, адже *цінності соціальної відповідальності* є взаємообумовленими як з боку благодійника, так із боку бенефіціарія. Ґрунтовний

філософсько-методологічний аналіз основ благодіяння породжує надію на можливість осмислення феномену моральної відповідальності за доби становлення різних вимірів благодійності, та їх розвитку. При цьому найголовнішим є усвідомлення наслідків, які вона здійснює у сферах соціального буття людини.

Як зазначає сучасний дослідник етики благодійності Н. Савранська, в сучасній благодійності моральна відповідальність набуває дещо асиметричних рис. Благодійник несе відповідальність за благоотримувача, за іншу, чужу людину, натомість благоотримувач не бере на себе ніякої відповідальності за благодійника. «..Весь тягар відповідальності за наслідки благодійної діяльності лягає на благодійника. Відповідає ж благодійник перш за все і головним чином перед собою, оскільки благодійна діяльність є добровільною...» [12, с. 242].

В умовах взаємозалежності суб'єктів блага, благодійність має реалізуватись на *цінностях позитивної рефлексії*, що зумовлюються виразом вдячності не тільки щодо одержувача блага, але й щодо благодіяча. Рефлексії у формі вдячності зміцнюють відносини, сприяють задоволенню партнерів благодійництва від спілкування, оскільки, як зазначає сучасний дослідник Н. Ламберт, «коли ви висловлюєте подяку комусь, ви зосереджені на сентенціях добра, що людина зробила для вас...» [6, с. 103–107]. Спираючись на супротивне, Х.Ортега-і-Гассет відзначає дві основні риси «масової людини»: постійне зростання життєвих потреб та вроджену невдячність, що в цілому нагадує образ розбещеної дитини, яка живе емоціями і ілюзіями. «Чим довше існуєш, – з гіркотою пише іспанський філософ, – тим тяжче переконання, що для більшості недосягне жодне зусилля, крім вимушеної реакції на зовнішню необхідність» [9, с. 149]. Саме тому благодійність, що побудована на цінностях вдячності та взаємоповаги здатна абсорбувати негативний споживацький ефект благодіяння, акцентуючи увагу її суб'єктів безпосередньо на питаннях взаємного цивілізаційного блага.

Суттєвим індикатором раціональності благодіяння є її орієнтації на *цінності індивідуальності блага*, що регламентує допомогу не з позиції наявних для благодійника ресурсів, а з позиції характеру потреби бенефіціарнта та його прилежності до певної категоріальної групи нужденних. Основними аргументами на користь індивідуальності блага є принцип ефективності надання допомоги для благодійника та принциповість якості отриманого блага для бенефіціарія. Така модель соціальної адресності благодіяння має бути більш ефективною, ніж універсальна, оскільки ресурси не витрачаються на тих, хто не потребує цього, або потребує іншого, за рахунок чого не створюється надлишок ресурсів у тих, хто отримує допомогу.

В той же час, передумовою успішного функціонування благодійних моделей є встановлення *цінностей довіри* у партнерських демократичних стосунках благодійника та бенефіціарія. У цьому контексті довіра постає важливою умовою формування колективної дії суб'єктів благодійності. Довіра є водночас і її поєднуючим елементом сутнісною основою благодіяння. Ф. Фукуяма наголошує на залежності рівня довіри в суспільстві від віри в чесність інших людей, їхньої готовності прийти на допомогу, міри егоїзму. Вивчаючи економічне життя багатьох країн, Ф. Фукуяма зазначає, що «...благополуччя країни, а також її змагальницьку здатність на тлі інших країн, визначають однією універсальною культурною характеристикою – наявним у її суспільстві рівнем довіри» [15, с. 149].

Отже, довіра виникає в тому випадку, коли суспільство поділяє певний набір моральних цінностей і його члени внаслідок цього можуть покладатися на передбачувану і чесну поведінку один одного. Це зумовлює її важливість й цінність у благодіянні, адже механізми її функціонування змінюються в сучасному соціумі крізь економіко-політичні новації та соціокультурні трансформації, сприяючи синтезу соціального й особистісного в довірі, що обумовлює синергію структур та суб'єктів благодійності.

Отже, аналіз парадигми благодійності з позиції цінностей взаємних благ, демонструє закони взаємодії її суб'єктів в рамках соціального холізму. Соціальний холізм благодіяння виходить з того, що суспільство і особистість є невід'ємними одне від одного феноменами. Втім, методологія взаємоорієнтованого блага не буде репрезентативною без конституювання не суспільної, а індивідуальної природи як благодійника так й бенефіціарія, їх аксіологічних модусів, що постають об'єктами соціального атомізму. За таких умов, благодійність є результатом свідомої угоди між окремими людьми про устрій їх спільного життя, що має полегшити стосунки між ними і створити взаємну безпеку.

Варто зазначити, що актуальність самих питань безпеки, переорієнтовує нас до рівня цінностей цивілізаційного розвитку, що регламентують ідеологічні засади й принципи розвитку всієї цивілізації й становлять основу благодійного світогляду її суб'єктів. Зупинимося на тому, що цивілізаційний розвиток супроводжується виникненням і розвитком відносно самостійної, стійкої системи цінностей. У цьому сенсі цивілізаційні цінності благодійності, з одного боку, визначають і впливають на зміст її норм, з іншого – формують своєрідну мотиваційно-смыслову систему координат для її партнерів, унормовують її діяльність, пропонують суспільно прийнятні форми поведінки.

У цьому руслі поступово формується новий ціннісний каркас, в якому належне місце посідають міркування, пов'язані з необхідністю діяти за ціннісними орієнтирами не лише певної локальної спільноти, але й за *цінностями громадянина світу*. Зростає усвідомлення необхідності дотримуватися певних глобальних принципів поведінки, оскільки альтернативою може бути неконтрольоване зростання глобальних ризиків, від яких не зможе сховатися ніхто.

У цілому, сучасні принципи благодійності глобалізованого рівня зумовлюють необхідність утвердження *цінностей кооперації дій та співробітництва*, що формує поняття соціальної безпеки благодійності та унеможливорює дії окремих країн чи інституцій, які б завдавали шкоди іншим учасникам благодійного процесу; *цінностей соціального апротекціонізму* та забезпеченні свободи руху ресурсів, інвестицій у напрямку найбільш потребуємих категорій; формуванні нової етики бізнесу, що ґрунтується на *цінностях соціальної відповідальності корпорацій*.

Очевидно, що постала нагальна потреба у виробленні нових підходів до функціонування благодійності суспільств, держав і міжнародного співтовариства у контексті глобалізації, що ґрунтується на істотно новій парадигмі цінностей. Як зазначає сучасний науковець, філантроп Б. Гаврилишин «...Глобальні корпоративні процеси, якими характеризується сучасна благодійність, дають можливості та енергію для зміни парадигми, для переходу до *цінностей ефективного використання ресурсів на благо людей*, замість цінностей зростання заради зростання...» [4, с. 45–54].

Поняття *цінностей кооперації* тут цілком невинуватке – воно стало однією із центральних тез як сучасної глобалізації благодійності, так й принципом зростанням відповідальності кожного її суб'єкта у суспільстві нової формації. «Фактично нова парадигма була продемонстрована в Україні протягом останніх подій та болісних трансформацій. Погляньмо на волонтерські служби, які виникли на Майдані, та волонтерський рух, який зараз підтримує армію. Люди зробили це самі, без вказівки від уряду, з почуття обов'язку перед своїми співгромадянами, перед державою. Крім того, вони зробили це в кооперації, тоді як до сьогодні ми бачили лише жорстку конкуренцію людей у боротьбі за реалізацію своїх прав. Тож для утвердження нової парадигми благодійності ключовим є перехід до більш коопераційного способу взаємодії між людьми», – відзначає Б. Гаврилишин [4, с. 123–129].

Висновок з цього дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку. Резюмуючи, відмітимо, що у зв'язку з величезною кількістю дилем, які постали перед світовою спільнотою в цілому, та, зокрема, перед Україною у XXI

ст., виникає необхідність пошуку духовних причин та передумов сучасної кризової ситуації. Першоджерелом значного їх числа є аксіологічні апорії сучасності.

Сьогодні для суспільства важливо не просто формулювати певні моральні цінності та імперативи, але й залучити їх до повсякденної практики кожного суб'єкта благодіяння. У цьому контексті благодійність як суспільний інститут та феномен здатна стати тим комунікаційним каналом, який не пронизаний прагматизмом, жагою влади та споживацьким світоглядом (на відміну від політики), є загальнодоступним у своєму творенні (на відміну від багатьох видів мистецтва), не домінує догматично над людиною (як релігія), та, при цьому благодійність безпосередньо спрямована на людську свідомість. Але це можливо за умов здійснення трансформаційних змін ціннісної парадигми благодійності, що має бути пронизана сентенціями цінностей партнерства, кооперації, безпеки та комфортності, взаємозалежності та зацікавленості на всіх рівнях відносин благодійника, бенефіціарія та суспільства, що є тригером глобалізації

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983.
2. Rosenblum Nancy L. *Civil Societies: Liberalism and the Moral Uses of Pluralism* / Nancy L. Rosenblum // *Social Research*. — Vol. 61. — No. 3 (Fall 1994). — P. 540-557.
3. Бондар Т. І. Роль філософських наук у формуванні світогляду студентської молоді / Т. І. Бондар // *Гілея: науковий вісник*. — К., 2013 — Випуск 75(№8). — С. 421–423.
4. Гаврилишин Б. *Залишаюсь українцем: спогади* / Б. Гаврилишин — К.: університетське видавництво «Пульсари», 2011. — 288 с.
5. Дюркгейм Е. Уявлення індивідуальні колективні / Е. Дюркгейм // *Соціологія. Її предмет, метод, призначення*. — М., 1995. — 234 с.
6. Ламберт Й. Феноменологія, або вчення про видиме / Й. Ламберт // *Історико-філософський щорічник*. — М.: Наука, 2006. с. 105–113.
7. Луговська О. В. Специфіка формування цінностей громадянського суспільства в Україні / О. В. Луговська // *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: [зб. наук. пр.]*. — К.: НАУ, 2008. — №1(7). — С. 138–142.
8. Маслоу А. *Мотивація та особистість*: пер. с: англ. / А. Маслоу. — 3-е вид.. — СПб.; Х.: Питер, 2003. — 351 с.
9. Ортега-і-Гасет Х. *Вибрані твори*. / Х. Ортега-і-Гасет — К.: Основи, 1994. — 424 с.
10. Павліченко А. Ціннісні орієнтації у системі становлення особистості / А. Павліченко // *Психологія і суспільство*. — № 4. — 2005. — С. 98–121.
11. Ренд А. Атлант розправив плечі / А. Ренд — Київ: Наш Формат, 2015. — 456 с.
12. Савранська Н. О. Етико-філософський аналіз благодійності. — Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.07 — етика. / Н. О. Савранська — Київський національний університет імені Тараса Шевченка. — Київ, 2008.
13. Сартр Ж.-П. *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології*. / Ж.-П. Сартр — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — 855 с.
14. Фельдман О. Альтруїзм та егоманія. Роздуми над реаліями сучасного суспільного життя / О. Фельдман. — Харків, 2012. — 220 с.
15. Фукуяма, Ф. *Кінець історії і остання людина* / Ф. Фукуяма. — М.: АСТ: Єрмак, 2005. — 588 с.

REFERENCES:

1. Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983.
2. Rosenblum Nancy L. *Civil Societies: Liberalism and the Moral Uses of Pluralism* // *Social Research*. — Vol. 61. — No. 3 (Fall 1994). — P. 540–557.
3. Bondar T. I. *Rol filosofskykh nauk u formuvanni svitohliadu studentskoi molodi* [The role of philosophy in shaping the worldview of the student youth] // *Hileia: naukovyi visnyk*. — K., 2013. — Vypusk 75(№8); — S. 421–423.
4. Havrylyshyn B. *Zalyshaius ukraintsem: spohady* [Remain Ukrainian: memories]. — K.: universytetske vydavnytstvo «Pulsary», 2011. — 288 s.
5. Diurkheim E. *Uiavlennia indyvidualni kolektyvni* [Representation of individual and collective] // *Sotsiologhiia. Yii predmet, metod, pryznachennia*. — M., 1995. — 234 s.

6. Lambert Y. Fenomenolohiia, abo vchennia pro vydyme [Phenomenology, or the doctrine of the visible] // Istoryko-filosofskyi shchorichnyk. – M.: Nauka, 2006, – s. 105–113.
7. Luhovska O. V. Spetsyfika formuvannia tsinnosti hromadianskoho suspilstva v [Specificity of formation of values of civil society in Ukraine] // Visnyk Natsionalnoho aviatstsiiunoho universytetu. Seriya: Filosofiia. Kulturolohiia: [zb. nauk. pr.]. – K.: NAU, 2008. – #1(7). – S. 138–142..
8. Maslou A. Motivatsiia i lichnost': perevod s: angl. [Motivation and personality]. – 3-e izd.. – SPb.; Kh.: Piter, 2003. – 351 s.
9. Orteha-i-Haset, Kh. Vybrani tvory [Selected works]. – K.: Osnovy, 1994. – 424 s.
10. Pavlichenko A. Tsinnisni orientatsii u systemi stanovlennia osobystosti [Value orientation in the system of formation of the personality] // Psykholohiia i suspilstvo. – # 4. – 2005. – S. 98–121.
11. Rend A. Atlant rozpravyyv plechi [Atlas Shrugged] – Kyiv: Nash Format, 2015. – 456 c.
12. Savranska N. O. Etyko-filosofskyi analiz blahodiinosti. [Ethical-philosophical analysis of charity] – Rukopys. Dysertatsiia na zdobuttia naukovooho stupenia kandydata filosofskykh nauk za spetsialnistiu 09.00.07 – etyka. – Kyivskyi natsionalnyi universytet imeni Tarasa Shevchenka. – Kyiv, 2008
13. Sartr Zh-P. Buttia i nishcho: narys fenomenolohichnoi ontolohii [Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology]. – K.: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy», 2001. – 855 s.
14. Feldman O. Altruizm ta ehomaniia. Rozdumy nad realiiamy suchasnoho suspilnoho zhyttia. [Altruism and egomania. Reflections on the realities of modern social life] –Kharkiv, 2012. – 220 s.
15. Fukuiama F. Kinets istorii i ostannia liudyna [The end of history and the last man] – M: AST: Yermak, 2005. – 588 s.

Ляднева А. В., аспирантка кафедры философии Национального университета биоресурсов и природоиспользования Украины (Киев, Украина), E-mail: visnukdnu@i.ua

Изменения ценностной парадигмы благотворительности в контексте развития «общества активного участия».

Аннотация. В рамках проблематики, осуществлен попытка анализа основных философских идей благоденствия в условиях исторической трансформации ценностной парадигмы благотворительности. Статья посвящена определению основных философских идей благоденствия в условиях исторической трансформации ценностной парадигмы благоденствия. Тезисно представлен обзор особенностей философского осмысления проблемы благотворительности в русле классической и постмодернистской философии. На основе проведенного философского анализа показан вектор изменения ценностных указателей при переходе общества с модели «государства всеобщего благосостояния» (welfare state) к модели «общества активного участия» (participation society).

Ключевые слова: благотворительность, ценности, ценностная парадигма благотворительности, принцип самоориентованого блага, принцип взаимоориентованого блага.

Lyadneva A., postgraduate student of the Department of philosophy, National University of life and environmental Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine), E-mail: visnukdnu@i.ua

Changes in the value paradigm of charity in the context of participation society.

Abstract. As part of the problems, the attempt of the analysis of the basic philosophical ideas of goodness in a historic transformation of the value of charity paradigm. The article is devoted to defining the basic philosophical ideas of goodness in terms of historical value Flexible paradigm of charity. Part provides an overview of features of the philosophical understanding of the problem of charity in line with classical and postmodern philosophy. On the basis of the philosophical analysis shows vector intentions of changing values guiding the transition of society model welfare state to the model of participation society. Analyzes the transformation of charity in the spectral plane between samooryentovanyam and vzayemooryentovanyam good at domination are essential variation observed phenomenon.

The authors attempt to find out rational and irrational component in moral goodness. A separate analysis focuses on the nature of moral charity constants from the standpoint of rational egoism and objectivism. It is shown that the process of globalization, socio-economic, political and territorial transformations of the second half of the XX–XXI century essentially shaken the

position of the welfare state, and the wreckage of the welfare state, globalization steadily reduces participation society, which should limit the distribution of alms and to increase the responsibility of citizens for their own welfare.

Proved that charity as a social institution and the phenomenon is able to become the communication channel that is not permeated with pragmatism, thirst for power and consumer ideology (as opposed to policy) is publicly available in its creation (unlike many forms of art) dominates dogmatically over man (religion), but at the same time, charity aimed at human consciousness. This social effect of charity is possible in conditions of transformational change its value paradigm that has to be permeated maxims partnership, cooperation, security and comfort, interdependence and commitment at all levels of relations benefactor, benifitsiariya and society.

Keywords: *charity, values, value paradigm of charity, the same principle-based benefits, the principle of mutual benefit oriented.*

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Блозва Л. М.	Штучний інтелект: філософсько-антропологічний погляд	4
Бондар Т. І.	Комунікативна природа влади	10
Булига І. І.	Міжправославні відносини на Рівненщині в контексті викликів сучасності	17
Висоцька О. Є.	Засоби і форми комунікації як способи самоопи- су суспільства	25
Григоришин С. В.	Значення теорії динамічних культур для вивчен- ня стародавніх східних канонічних книг	35
Загурська С. М.	Феномен масової свідомості в комунікативному контексті	41
Калач Д. М.	Особливості міжконфесійного діалогу в контексті християнської еклезіології	49
Колесніченко С. С.	Влада і суспільство: взаємодія та взаємний вплив	58
Костюченко К. О.	Криза системи вищої освіти та необхідність її ре- формування в епоху глобальних трансформацій	66
Маслікова І. І.	Сутність та типологія моральних обов'язків у деонтологічній етиці І. Канта	73
Метельова Е. А.	Постмодерн – прабатьківщина правого радикалізму	82
Несправа М. В.	Етичні погляди Івана Ільїна на сутність духовності і опір злу	89
Павленко І. В.	Предметна форма і естетична предметність в лінгвоестетиці Г. Шпета	96
Райхерт К. В.	Концепція зміни фонових практик Ч. Спінози, Ф. Флореса та Х. Дрейфуса та її версії	102
Соколовський О. Л.	Христологічна доктрина у віровченні помісної церкви	110
Тарасюк Л. С.	Андрогінізм як поєднання мікрокосму та макро- косму	119
Теліженко Л. В.	Цілісність людини як основа сучасного права: постнекласичний підхід	126
Царенок А. В.	Естетичний аспект візантійського аскетизму: до постановки питання	133

Цихуляк І. М.	Суспільно-виховна германевтика християнської аксіології в умовах трансформації української соціокультури	142
Чжань Сінь	Орест Новицький: філософ і педагог	150
Чувашова Д. Д.	Жіночі образи в новозавітній традиції	156
Аліасгар Хосровбегі	Розвиток етичних норм у дітей дошкільного віку	164
Ляднева А. В.	Зміни ціннісної парадигми благодійності у контексті розвитку «суспільства активної участі»	169

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Блозва Л. Н.	Искусственный интеллект: философско-антропологический взгляд	4
Бондарь Т. И.	Коммуникативная природа власти	10
Булыга И. И.	Межправославные отношения на Ровенщине в контексте вызовов современности	17
Высоцкая О. Е.	Средства и формы коммуникации как способы самоописания общества	25
Григоришин С. В.	Значение теории динамичных культур для изучения древневосточных канонических книг	35
Загурская С. М.	Феномен массового сознания в коммуникативном контексте	41
Калач Д. Н.	Особенности межконфессионального диалога в контексте христианской эклезиологии	49
Колесниченко С. С.	Власть и общество: взаимодействие и взаимное влияние	58
Костюченко К. А.	Кризис системы высшего образования и необходимость ее реформирования в эпоху глобальных трансформаций	66
Масликова И. И.	Сущность и типология моральных обязанностей в деонтологической этике И. Канта	73
Метелёва Е. А.	Постмодерн – прародина правого радикализма	82
Несправа Н. В.	Этические взгляды Ивана Ильина на сущность духовности и сопротивление злу	89
Павленко И. В.	Предметная форма и эстетическая предметность в лингвоэстетике Г. Шпета	96
Райхерт К. В.	Концепция изменения фоновых практик Ч. Спинносы, Ф. Флореса и Х. Дрейфуса и её версии	102
Соколовский О. Л.	Христологическая доктрина в вероучении Поместной Церкви.	110
Тарасюк Л. С.	Андрогинизм как единение микрокосма и макрокосма.	119
Телиженко Л. В.	Целостность человека как основа современного права: постнеклассический поход	126
Царенок А. В.	Эстетический аспект византийского аскетизма: к постановке вопроса	133

Цихуляк И. М.	Социально-воспитательная герменевтика христианской аксиологии в условиях трансформации украинской социальной культуры	142
Чжань Синь	Орест Новицкий: философ и педагог	150
Чувашова Д. Д.	Женские образы в новозаветных традициях	156
Алиасгар Хосровбеги	Развитие этических норм у детей дошкольного возраста	164
Ляднева А.В.	Изменения ценностной парадигмы благотворительности в контексте развития «общества активного участия»	169

CONTENT

PHILOSOPHY

Blozva L.	Artificial intelligence: a philosophical-anthropological view	4
Bondar T.	The communicative nature of power	10
Bulyga I.	Inter-Orthodox relations in the Rivne region in the context of the challenges of modernity	17
Vysotska O.	Means and forms of communication as ways of the society self-description	25
Grigorishin S.	The meaning of dynamic cultures for studying ancient eastern canonical books	35
Zagurska S.	The phenomenon of the mass consciousness in the communication process	41
Kalach D.	Features of Interfaith Dialogue in the Context of Christian Ecclesiology	49
Kolesnichenko S.	Power and society: co-operation and cross-coupling	58
Kostiuchenko K.	Crisis of educational system and necessity of its reformation in the age of global transformations	66
Maslikova I.	Essence and typology of moral duties in Kant's deontological ethics	73
Meteljova E.	Post-modernism is the source of the right-wing radicalism	82
Nesprava N.	Ethical views of Ivan Ilyin on the essence of spirituality and resistance to evil	89
Pavlenko I.	The subject form and aesthetic objectness in linguo- aesthetic by G. Shpet	96
Rayhert K.	Ch. Spinosa, F. Flores and H. Dreyfus Conception of Changing of Background Practices and Its Versions	102
Sokolovsky O.	Christology Dogma in the Teaching of the Local Church.	110
Tarasyuk L.	Androgynism as integration of microcosm and macrocosm.	119
Telizhenko L.	Integrity of a Personality as a Foundation of Modern Law: Postnonclassical Approach.	126
Tsarenok A.	The Aesthetical Aspect of the Byzantine Asceticism: a general survey.	133
Tsykhulyak I.	Socioeducational hermeneutics of Christian axiology in terms of Ukrainian sociocultural transformation	142
Zhang Xin	Orest Novitsky: philosopher and educator	150

Chuvashova D.	Female images in new testament tradition	156
Aliasgar Hosrovbegi	Development of ethic norms of preschool children	164
Lyadneva A	Changes in the value paradigm of charity in the context of participation society	169

ISSN 2312 4342

**ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ**

Науковий журнал

2016

Випуск 4 (13)

Українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про
державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія KB-21334-11134 І від 26 березня 2015 року

Редактор В. Пашенко
Технічний редактор О. Тит

Підписано до друку 31.10.2016. Формат 70х108 1/16.
Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.
Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво НДУ імені Миколи Гоголя
м. Ніжин, вул. Воздвиженська, 3/4
(04631)7-19-72
e-mail: vidavn_ndu@mail.ru
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 2137 від 29.03.2005 р.